
ΦΙΛΟΘΕΟΣ

6 (2006)

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor

Bogoljub Šijaković

Chair for Philosophy at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade



Beograd 2006

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 6 (2006) pp. 1–348

Федор Иванович Гиренок: Философия антропологии.	3
Georg Scherer: Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität	11
Jörg Splett: Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung	22
Werner Theobald: Kultur, Religion und Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema	39
Spyridoula Athanasopoulou-Kypriou: Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology	48
Валерий Дмитриевич Губин: Настроение как философская проблема	61
Markus Enders: Hans-Georg Gadamer's hermeneutisches Verständnis der Wahrheit	73
Franz Weber: Über das Problem der Vorstellungsproduktion (Hg. v. Tanja Pihlar)	82
Душан Крцуновић: Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче“	102
Christos Terezis, Zoé Antonopoulou-Trechli: Aspects de la philosophie du droit dans les <i>Lois</i> de Platon	116
Katelis Viglas: L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps»	131
Валерий Яковлевич Саврей: Философия как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского.	144
Torstein Theodor Tollefsen: The Divine <i>Energeia</i> according to St. Gregory of Nyssa	165
Jean-Claude Larchet: La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome	173
Boris B. Brajović: Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής.	181
Georgi Kapriev: Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „sylogistische Häresie“ des Photios und ihre Rezeption	203
Stavros Yangazoglou: Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas	208
Werner Beierwaltes: Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio	217
Olga Timofeevna Loyko: Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung	240
Виктор Троицкий: Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского	246
Анатолий Черняев: О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси	256
Сергей Анатольевич Нижников: О понятии “метафизика веры” в русской философии	271
Наталья Сергеевна Сидоренко: Богопознание и интуиция в русской философии	283
Павел Е. Бойко: Идея славянского мира в системе философии всемирной истории	288
Gorazd Kocijančič: Eastern-Western Chapters. East? West?.	295
David Perović: The Holiness of the Church: The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church	307
Марина Ринальдовна Элоян: Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков)	312
Irinej Dobrijević: Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration	324
Cynthia R. Nielsen: Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, <i>The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture</i> , 2004)	333
Zoran Andrić: Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes (D. Davidson / R. Rorty, <i>Wozu Wahrheit? Eine Debatte</i> , 2005)	341
Authors in Philotheos 1 (2001) – 6 (2006)	343

Федор Иванович Гиренок

Москва

Философия антропологии

1. Два взгляда

На мир можно смотреть двояким образом: извне или изнутри. Извне – значит со стороны, издалека, как если бы мы были посторонними. Эту посторонность нам обеспечивает сознание, существование которого создает дистанцию, промежуток между миром и человеком. Само сознание и есть этот промежуток.

Внешний взгляд – это взгляд со стороны сознания, со стороны того, что знает сущность. Извне видна всеобщность, необходимость, повторяемость. Внешний взгляд устанавливает в мире порядок, единообразие. Он диктует миру свои правила, подчиняет своим законам, держится за ясность, верит в истину, полагается на бытие и прогресс.

Взгляд изнутри относится к внешнему взгляду как к чему-то субъективному, условному, к тому, что учредил разум и затем насильно навязал миру. Взгляд изнутри разрушает дистанцию между миром и человеком, сталкивая человека в бесструктурный поток бытия. В этом потоке мир не скован логосом, не упорядочен законами, не расчислен понятиями. В нем нет устойчивости, в нем не за что ухватиться. Внутри этого взгляда мир перестает быть объектом, а человек субъектом. Здесь ничто не существует, здесь все становится без всякой надежды когда-либо чем-то стать. Здесь ничто не имеет цели в самом себе и, следовательно, пресекаются претензии бытия быть бытием. Все ускользает, оказываясь промежуток какого-то глобального промежутка.

Классическое сознание ориентировалось на бытие, на предметы, а ему вместо предметов, вместо атомов бытия изменившийся мир предлагает промежутки, то что между, нечто неустойчивое, а не то, что вечно, неделимо, предельно. Предметность, равно как и предельность оснований растворяются в процессуальности, ухватываемой взглядом изнутри. От предметности остаются следы, разломы и разрывы. Изнутри видны не сущности, а сплошные различия и уникальности, т. е. все то, что в стабильном мире внешний взгляд относил к уродствам и аномалиям. В сущности все выглядит одинаково. В ней все кошки серы. В различии все случайно и индивидуально. В нем нет никакой монотонности.

Современная философия открывает горизонт постинтеллектуальности, совпадающей с дословным, дорефлексивным миром становления. Совпадение постинтеллектуализма и дословности составляет смысл поисков археовангарда современной философии, требующего нового прочтения смыслов языка, сознания, эмоции, знаков, т. е. требуя новой несубъектной конфигурации человека.

Ницше научил нас отличать полных людей от пустых. Для этого он придумал метод философствования с молоточком. Этот метод практиковал Мамардашвили. Суть его в следующем. Когда то было множество истуканов, золотых

идолов. Одни из них были полными, другие – пустыми. Чтобы отличить один идол от другого по нему нужно было постучать молоточком.

Ницше предложил философствовать с молоточком. Вот тебе встретился человек и тебе нужно узнать, какой он, полный или пустой. А у тебя лишь молоточек, то есть философия. Ты берешь его и стучишь: тук-тук. Простукивая людей своей философией, Ницше понял, что абсолютное большинство людей пусты.

Что же это такое – пустота? Обычно полными полагаются люди социально адаптированные, успешные, а пустыми – люди никчемные, лишние, к реальности не приспособленные. Во всяком случае, в каждом человеке есть что-то от природы, от папы с мамой, а еще есть что-то от среды, от социума, в котором тебе приходится жить. Но еще в тебе есть что-то от тебя и ни от кого больше. То, что ты сам вложил в себя, иногда называют стержнем, принципом или тяжестью, свинцом. И ты живешь с этим свинцом как Ванька-встанька. Тебя бьют, а ты не падаешь. Вновь поднимаешься. И тогда получается, что если в тебе есть эта тяжесть, если ты сам вложил в себя принцип, поработал над собой, то ты полный. А если забыл это сделать, то ты пустой. В тебе есть только социо-культурная пленка. Но она легко протыкается и человек, как шар, легко сдувается.

Вышеизложенный взгляд, конечно, убедителен. Но в нем смущает преувеличенная роль принципа и непонятный статус сознания, бог весть знает откуда взявшегося. Вообще-то принципиальные люди ужасны, как киборги. В них много механического и холодного. А за осознанием принципа всегда стоит другой, что не очень приятно.

Другой взгляд на человека ищет в нем позитивность, полезность. Внутри этого взгляда человек понимается как мешок с овсом, то есть с заранее данными свойствами. Эти свойства проявляются. Их, как способности, нужно умело выявлять и использовать по назначению. И тогда полными могут считаться люди со свойствами и неполными – люди без свойств, то есть больные. В рамках этого взгляда на человека можно воздействовать как на организм, с заменой частей новыми элементами.

Еще один взгляд на человека полагает в нем что-то изначально незавершенное, недоделанное. Человек интерпретируется здесь как существо с ускользающей сущностью. Человек, от которого сбежала сущность, может быть назван пустым, а вот человек, которого завершил, доделал другой, может быть назван полным. Этот взгляд чрезвычайно популярен у философов. Но смущает его чрезмерная привязанность к фигуре Другого, к внешнему причинению, что делает проблематичным существование самости.

Есть какая-то прелесть в ином видении человека, которым вообще не принимается во внимание существование свойств человека, равно как и его убегающая сущность. Здесь человек понимается как сплетение символов, следов, рубцов и шрамов. Если ты выжил в мире, если ты принял его, а он принял тебя, то ты полный человек. Правда ты будешь весь, как римский легионер, в рубцах и шрамах. Но это не страшно, это не свойство твоей натуры, а следы, оставленные на тебе сцеплением социальных сил. И ты не виноват, если ты жесток. Нет твоей вины в том, что ты подл и любишь брать взятки, потому что эта твоя подлость становится условием твоего существования в мире. Если же ты отказываешься принимать мир, то ты пустой человек, ты не от мира сего.

Вот эти-то пустые люди и являются, на мой взгляд, полными, ибо они освобождают свое существование от необходимости отсылать к другому существова-

нию. Они аутисты. Долгое время считалось, что произвольное действие себя на самого себя не очень важно, что без него можно прожить. Достаточно быть реалистом, а также совпадать с самим собой. Но оказалось, что пустой человек – это и есть реалист, человек с идентификацией. Вот он-то и может воздействовать только на другого и не может воздействовать только на себя. Вернее, он может воздействовать на себя как на то, что поименовано другим. А значит, не может отличить себя от той роли, которую он выполняет в социуме. Хотя человек – аутист, но социуму нужны реалисты, люди без сознания, но с рефлексом.

Чтобы воздействовать на себя с собой нужно не совпадать. Несовпадение с собой разъедает, как кислота, всякую определенность и устойчивость. Оно расплавляет вещественное, оформленное, превращая «я» в симулякр одиночества, язык – в антиязык, слово – в антислово. Немая речь аутиста говорит в каждом человеке, извергая, как вулкан, на поверхность непредсказуемые поступки, немотивированные действия.

Если человека посадить на цепь логики и социальных норм, то у него пропадет подземный исток его творчества. Если же этого не делать, то нарушится социальная коммуникация. Вот в этой раздвоенности и пребывает самость человека.

Итак, человек не имеет иной причины своего происхождения, иного начала, кроме самого себя.

2. Четыре концепта человека

Все по себе знают, что есть некая Самость и еще есть Другой. И нужно решить, как все это соотносится в твоей жизни. Если я решу, что Самость и Другой параллельно существуют, то это будет один дискурс. Мне он не нравится, ибо он предлагает тебе сидеть на двух стульях. А это неудобно. Если я решу, что Самость – это никакая не самость, а нечто производное от Другого, то это будет еще один дискурс со всеми его посылками и следствиями. Этот дискурс выбрали Выготский и Ильенков. Но мне он тоже не нравится. Потому, что в нем за тобой все время кто-то наблюдает и тебя опекает. Остается предположить, что Другой – это производная Самости. Это дискурс выбрали Пиаже и Бородай. Мне он нравится. Ибо в нем ты делаешь себя сам, а не Другой. А это, помимо прочего, значит, что воспитание ребенка не может быть моделью понимания того, как в мире образуется горизонт понимания человеческого.

Для того, чтобы нащупать поле смыслов этого горизонта надо отказаться от опекающей фигуры взрослого, от идеи Другого. Ведь Другой – это внешнее причинение, а я выбрал самопричинение. Но Другой – это не только другой, который тебя видит или который на тебя смотрит. Другой – это и язык. То есть речевые знаки. Следовательно, я должен, редуцируя Другого, вынести за скобки и язык со всеми его знаками, оставив в стороне понятия и приблизиться к чистому, то есть архаическому полю смыслов человеческого в человеке. Но и этого мало. Поскольку мир врос в человека и кажется, что «человек в мире» это неопровержимая философская очевидность, постольку надо избавиться и от этой очевидности. Человек и мир не прорастают друг в друга. Если бы это было так, то были бы невозможны многие проблемы, например экологические. Человек обволакивает мир и душит его в своих искусственных объятиях. Я думаю, что формула «человек в мире» – забавное заблуждение европейской философии и это заблуждение существует только потому, что его создатели обладали невероятным талантом философской суггестии. Признать, что человек немислим без мира – это то же самое, что признать связь между

мыслью и волосами, которые иногда растут на голове у человека вверх, а иногда внутрь черепной коробки. Поэтому в них запутывается наш мозг и наши мысли. А философы как будто бы нужны для того, чтобы их распутывать. Так вот мир не имеет к человеку никакого отношения. Человек существует вопреки реальности.

Приближаясь к первосмыслу человеческого нужно подвергнуть редукции реальность, расплавить предметность мира, натуральность его референтов. Что же тогда остается? Ничего и одновременно все. А именно: Самость без Я, сознание без знания, аутизм беспредметной мысли, симулякры, воображаемое, антиязык. Все это фрагменты самоорганизующегося бульона, в котором эмоции являются аттрактором. Иными словами, за Самость архаическому человеку нужно было заплатить аутизмом. Конечно, мы можем отказаться от поисков первообраза и согласиться с внешним причинением, но за это нам нужно будет заплатить идеей приспособления к реальности. И в этом смысле согласиться с тем, что человек – это одна из форм биологической целесообразности. Я выбираю искушение дискурсивного отказа от дискурса, перехода от понятий к симулякрам, сохраняющим смысл и образы зыбкой Самости человека.

Классическое мышление стремилось найти противоречия и разрешить их, поддерживая устойчивость, стабильность системы, в которой изменения идут медленно. Но на границах целого, на его пределах изменения идут быстро. Во время перехода от одной устойчивости к другой нет стабильности, порядка. Здесь действуют парадоксы и противоречия. Чтобы помыслить этот переход, нужно отказаться от понятий с их референциями и репрезентациями, нужно перестать опираться на бинарные структуры и смыслы, так как эти структуры хороши при описании того, что находится вдали от границ, на которых то, что есть перестает быть тем, что оно есть и начинает быть тем, что оно не есть. В переходах, на краях нужно мыслить не линейно, а парадоксально. На краях системы нет места оппозиции истины и лжи, внешнего и внутреннего. На них есть смести бытия и небытия, есть хаос, в котором случаются чудесные превращения. Для того чтобы мыслить нужны понятия. А их нет. Значит края, границы мысли являются инстанцией, заполняемой не понятиями, а чем-то другим. Делез думал, что она заполняется смыслами, тем, что не имеет референта. Возможно, это и так. Но я думаю, что лучше говорить об «уже-сознании», об актуализации произвольного действия самости и, следовательно, о симулякрах. Хотя все это и не противоречит Делезу, а указывает на то, что смыслы живут на границе, а бессмыслица живет вдали от пределов в виде чистой событийности.

Существует два типа действий. Один из них приспособливает человека к среде. Другой – конституирует в человеке человеческое. В первом случае действия носят полезный, целесообразный характер. Во втором случае действия никакой пользы не приносят, к среде не приспособливают, с целью не соотносят. Ими создается новая реальность: внутренний мир человека.

Изначальные человеческие действия связаны не с приспособлением к среде, а с выражением внутренних состояний, с вулканическим выбросом человеческой самости. Первичными являются не практические действия, а символические. В символическом действии отношение к реальности свободно от мотивов внешней полезности. Между реальным и воображаемым, внешним и внутренним складываются отношения по типу «призыв – отзыв» (А. Мейер). Реальность призывает, самость отзывается, воспроизводя в себе действие тех сигналов, которые реальность обращает к человеку. Например, когда сотрясается земля, караибы видят в этом приглашение, зов, обращенный землей к человеку, и отвечают на

него телодвижениями, пляской, вводящей их в общее смысловое поле, в один с землей образ. Уподобление сотрясающейся земле позволяет проникнуть внутрь самой реальности. Через подобие в себе человеку дается знание изнутри. Это знание онтологически предшествует практическому, внешнему знанию. Внутреннее знание выразимо не в знаках, а в символах. Например, чтобы дождь оросил землю, нужно ее окропить водой, т. е. направить небу призыв, на который последует отзыв. Залогом этого является уподобление человека космосу.

Итак, бесполезность предшествует полезности, знание изнутри предваряет знание извне, символы появляются прежде знаков, а понимание обладает большей фундаментальностью, чем знание.

3. Кризис психологии

Современные психологи обсуждают вопрос о том, как поссорились Лев Семенович и Алексей Николаевич¹. И почему Леонтьев в 1932 году уехал в Харьков. Ответ кажется очевидным. Столкнулись два принципа: культурно-исторический и деятельностный. В письме к Выготскому Леонтьев писал: «мы переживаем кризис». Суть кризиса в монастырском режиме мысли, в идейном отшельничестве. Для Выготского ключевую роль в психологии играл знак. Для Леонтьева – предмет. У одного – знаковое действие. У другого – предметное. В письме к Леонтьеву Выготский написал: у нас «неудача, вытекающая из наших заблуждений»². «Наши заблуждения» – это что? Движение от знака к сознанию или от сознания к деятельности? В деятельности доминирует предмет. В речи доминирует знак. Что же задает горизонт человеческого в человеке: речь или деятельность, знак или предмет? Для Леонтьева и Гальперина суть дела в предмете. Предмет в уме подчиняется не законам ума, а законам предметов вне ума. Для Выготского суть дела в знаке, в том, что он подчиняется не законам предмета, а законам ума как означаемое. То есть в поле сознания знак действует не по законам предметности, а по законам речи, ума.

Если сознание заранее дано и непосредственно очевидно, то нельзя ставить вопрос о происхождении сознания. О том, откуда оно взялось. Ибо сознание предстает как последняя объяснительная инстанция. Но тогда возникает проблема чужого сознания. А также проблематизируется уверенность в существовании мира. Никто не знает, как доказать, что мир есть, если уже есть сознание.

Теория деятельности как будто снимает эту проблему. Ибо сознание и «я» полагаются как моменты универсума деятельности. Они возникают и существуют в деятельности по созданию внешнего объекта.

Современная психология заменила вертикаль двустороннего строения человеческого бытия горизонталью двухактного действия. Она придает решающее значение времени, а не бытию, не антиномичности всякого момента в жизни человека. Напряжение связей «внешнее-внутреннее» переводится в поверхность действия между «я» и «он».

Вот пример, слепоглухонемые дети, с которыми работали А. Мещеряков и Э. Ильенков³. Эти дети находились вне интеракции, вне слова. В мир слова их

¹ см. Выгодская Г.Л., Лифанова Т.М. Л.С. Выготский: жизнь, деятельность, штрихи к портрету. М., 1996; Психологический журнал 2003 №1; Вопросы психологии 2002 №5; Вопросы философии 2001 №2-3.

² Психологический журнал 2003 №1. с. 19.

³ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. М., 1974. См. также: Дубровский Д.И. Проблема идеального. М.: 2002. В этой работе рассказывается о том, как был создан миф о четверых слепоглухонемых от рождения.

нужно было вводить насильно. Их туда вводят, а они не хотят входить, сопротивляются. Они, как звереныши, кусаются и царапаются. Им неведомы ни чувства, ни желания. Во всяком случае, они их не могут выразить. У этих детей вырабатываются навыки общения на основе условных рефлексов, с опорой на осязание и обоняние. Ведь боль, осязание, движение, вкус, интонация, зрение, априорные схемы пространственности появляются у людей раньше, чем они станут говорить. Человеку нужно было сначала заговорить, а уже потом он стал понимать речь речью. И это акт самонаучения, который нельзя заместить.

Суггестор берет ребенка за руку и силой заставляет его держать ложку в руке. Для чего? Для того, чтобы сломать рефлексы, размолоть инстинкт тела. Запретить автоматически реагировать на сигналы нервной системы. Подавление привычных действий слепоглухонемого – это практическая депривация, погружение его в тьму пещеры, отменяющее прежнюю моторику. В качестве слова в данном случае выступает тот, кто силой заставляет ребенка подносить ложку ко рту. Кто научает его двигаться по логике смысла ложки. После отмены моторики следует замена отмененного новыми предписаниями, прескрипциями. Первыми средствами общения слепоглухонемых детей являются жесты, которыми обозначаются и действия, и предметы.

Отмена первосигнальной моторики, то есть интердикция, составляет нижний предел человеческих коммуникаций. Суггестия является вторым шагом инфлюативной коммуникации. За ней идет обобщение, общение и сообщение.

В теории деятельности проявилась немецкая сущность русской философии. Недостаток этой теории в том, что она не может помыслить деятельность без деятеля. Деятельность всегда чья-то. Действует всегда кто-то. Но вот этот «кто» и не объясним в терминах деятельности. Он появляется внезапно, откуда-то со стороны, превращая деятельность в действие. Но тогда возникает вопрос: а в деятельности человек проявляет себя, свою суть, или созидает ее, приобретает себя? Далее. В теории деятельности жизнь мыслится как деятельность. А это значит, что человек неизбежно исчерпывается сделанным: что в нем нет места испытанному, тому, что не делается, а растет, вырастает. В теории деятельности чувства, эмоции понимаются как подготовительная ступень мысли, идеи. В ней то, что может быть сделано, вытесняет то, что может в человеке только вырасти.

Выготский, Леонтьев, Лурия и Бахтин настаивают на том, что в деятельности изобретается суть человека. В ней из первого плана создается второй, из внешнего – внутреннее. Но тогда возникает другой вопрос: никаким однородным преобразованием внешнего внутреннее не получить. Как же оно появляется? Откуда берется второй план, некое внутреннее? Ответ на этот вопрос темен и непонятен. В терминах теории деятельности внутреннее, видимо, следует понимать как внешнее, переведенное на уровень автоматизма действия, как рефлекторное, бессознательное действие. Проще всего внутреннее помыслить как обыкновенную складку внешнего, как его удвоение. Но тогда непонятно, зачем человеку сознание. Оно ему не нужно. Ему достаточно рефлекса. Но внутреннее можно понять и как следы Бога в человеке, как симптом существования воображаемого.

Самый оригинальный способ деятельностного объяснения внутреннего плана человека состоит в следующем. Коллектив всегда больше индивида. Для того, чтобы получить коллектив, нужно деятельность свести к коммуникации, то есть от действия с предметом перейти к обмену знаками. Индивид присваивает коллектив и распахает, как удав, проглотивший кролика. В индивиде появляется

внутренний план, то есть «съеденный» коллектив. Иногда это акт «поедания» называют интериоризацией.

Современная психология строит себя вне связи с душой, базируясь на представлении об изначальной соотносительности слова и вещи, на референциальной теории слова, которая полагает слово как фотографию, на которой референт оставил след. Современная психология существует в предположении, что человек рожден знаками. Но что рождает знаки они не знает. Она знает, что язык определяет в человеке горизонт социальности. Но что определяет горизонт языка она тоже не знает. Быть в языке – значит быть в социуме. И это понятно, ибо социум – это поименованные другие. Но что значит быть у себя? Что такое «я»? Известно, что в составе этих «других» нет «я», нет моего. Мое, личное, индивидуальное задается не языком, а душой, неозначенным. Предрассудок современной психологии состоит в том, что она из знаков символического пытается построить неозначенное воображаемого, из слов – дословное, из социального – индивидуальное. Она наивно полагает, что мысли создаются словами, а люди определяются действиями с предметами. Современная психология даже не догадывается о существовании «уже понимания», а так же о том, что между «уже пониманием» и речью располагается молчание, не пробегаемое речью. Что речь коренится в непонимании как своей ближайшей причине. Поэтому любая речь нуждается во внутренней речи воображаемого. Естественный язык уже не справляется с функциями общения и обобщения. Что делает затруднительным выход человека из аутизма самозаключения. Все больше появляется людей, которые говорят на непонятном языке. Хотя они не художники. Без немой речи уже никто не сможет спросить себя, что он думает, ибо мысль не совершается в слове, а выражает себя в нем.

Кризис современной психологии состоит также в том, что она использует язык таблиц, различий и классификаций для описания событийной жизни человека при малых скоростях. А скорости изменились. При больших скоростях смыслы отделяются от событий. Внутренняя речь отстает от внешней. По этой причине непонимание занимает место понимания. Сознание рассеивается. Речь становится пустым бормотанием. Возникает клиповое мышление. Или «мусорное» сознание. Но самое «страшное» для современной психологии состоит в признании того, что сознание замещается антисознанием, что язык оказывается врагом сознания, которое, в свою очередь, оказывается не чем иным, как галлюцинацией, склеенной эмоциями. Что человек – аутист. Что современный человек – это симуляция человека. Расширение симулятивных пустот культуры поглощает в себя «что» человека без остатка. Человек исчезает и остановить это исчезновение может только чудо.

Итак, современная психология не поняла, что человека сделал абсурд. Что речь и сознание – следы, оставленные абсурдом. А это значит, что изучать их, следуя нормальной логике бессмысленно. Любой знак укоренен в антизнаке, слово связано с антисловом, речь – с антиречью.

У каждого человека есть два языка, две речи. Один ему достался в напоминание о сенсорном голоде, о депривации и в нем представлен сенсорный континуум мира. Другой – от галлюцинаторной тождественности с другими.

Первый язык – это внутренний язык. Речь для себя. Второй – внешний язык. Речь для другого. В первом случае мыслить – значит полагать несуществующее, во втором – мыслить – значит говорить.

Удаление от абсурда – это ловушка абсурда. Современная психология попала в эту ловушку. Она выкинула автономию внутреннего языка и затем попы-

талась заменить ее укороченным подобием внешней речи. Если двуязыкий человек нуждался в выражении воображаемого, то моноречевому человеку нечего было выражать. Ему достаточно поместить себя в символический порядок. Речь перестала пониматься речью. Современная психология потеряла сознание как свой предмет, отказавшись видеть в речи осуществление бессмысленного.

Современная психология захотела из кривого дерева сделать прямое, т. е. используя внешнюю речь, знаки, практику она захотела еще раз сделать то, что сделал абсурд. Сделать человека. Этот поход возглавили Выготский, Леонтьев, Лурья и примкнувший к ним Бахтин. В результате они стали теоретиками существования одноязыких людей, с неразвитым самосознанием. Они создали идеологию формирования серийных людей массы, пионеров и вожатых. Но при этом ими был утерян внутренний мир человека, восходящий к абсурду, к эмоциональному взрыву и аутизму, ибо они придерживались признака: что снаружи, то и внутри. У них везде социум, простым впечатком которого является сознание. Но сознание строит, во-первых, самость, а во-вторых, мир. И поэтому оно не может быть отражением мира. Поиски ума в поле внешней речи, равно как и в предметном действии ни к чему не привели. Современная психология утратила понимание условий пребывания ума в мире, отказавшись видеть в эмоциях нечто более радикальное, чем просто телесное состояние. Хотя эмоция – это речь воображаемого, то есть речь без знаков. Или, что то же самое, мысль, которую оставила речь.

Современной философии, равно как и психологии еще нужно объяснять происхождение клипового мышления, децентрированного человека, появление человека со смещенными эмоциями, пустыми словами, пустыми знаками, пустой речью.

Современная философия утратила понимание того, что тайна человека не в уме. А в эмоции, в связи души и тела, в воображаемом. Как психологам, так и философам пора отказаться верить, что мыслят только для другого, а не для себя, что вне объективации сознания нет. И что после объективации сила сознания сосредоточена в социальных институтах.

Философы по-прежнему наивно полагают, что слово наполняется социумом, а не душой человека. Что души нет нигде, а сознание везде. Что оно в слове, в жесте, в деле, в материале. Слово, как пыль, проникает всюду, поэтому сознание ищут везде. А значит его нет нигде, ибо сознание – это эффект пребывания между двумя языками: воображаемым и символическим.

Современные философы по-прежнему разделяют заблуждение Бахтина, полагавшего, что мысль в твоей голове – это всегда неготовая, необработанная *Другим* мысль. Более того, что мысль в твоей голове принадлежит не тебе и управляется не тобой. Тем самым Бахтин призвал каждого думающего человека согласиться с тем, что он дурак, что умный – это всегда *Другой*.

В человеке стало много неэкранированного, моноречевого, социального и мало человеческого, метаязыкового, неозначенного. Психика по-прежнему рассматривается как социальное, проникшее в организм, а социальный знак по-прежнему рассматривается как то, что входит во внутренний мир, чтобы совершить свое знаковое насилие⁴. Тогда же как деабсурдизацию мира следует понимать как победу символического над воображаемым, знака над неозначенным. А это значит, что эмоциям, чувствам и вере нет больше места в знаково-символическом порядке мира.

⁴ Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. М., 1993. с. 40-41.

Georg Scherer

Oberhausen, Deutschland

Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität

Die Einheit von Trinitätslehre und Christologie

Der christliche Glaube besitzt im Mitvollzug des Lebens des einen und einzigen Gottes in den drei göttlichen Personen seinen alles andere bestimmenden Mittelpunkt. Er unterscheidet die christliche Religion von allen anderen. Denn er prägt das Unterscheidend-Christliche in seiner Einzigartigkeit. Das es so ist, wird deutlich, wenn man beachtet, dass der Glaube an Jesus Christus und der Glaube an die Trinität eine unauflöslliche Einheit bilden. Ihn bekennt er als den ewigen Logos, das Wort Gottes, welches selbst Gott ist und aus dem unhintergehbaren Anfang allen Seins, aus Gott dem Vater, hervorgeht und in seinem ewigen Leben auf ihn hingewandt bleibt. Durch diesen Logos wurde die gesamte Schöpfung erschaffen und wird durch ihn im Sein erhalten (Joh 1,1-3). Dieser Logos ist in Jesus von Nazareth Fleisch, Mensch, geworden. In seinem gesamten Verhalten, seiner Predigt, den Zeichen, die er wirkt, im Tod am Kreuz und in der Auferweckung von den Toten erweist er sich als der vom Vater Ausgehende, von ihm Gesandte und aus seinem Willen Lebende. Die innerste Tiefe seiner Selbst ist erfüllt vom Verhältnis zum Vater, die Nähe zu ihm ist die Quelle seines Lebens. Dieses Verhältnis erreicht eine solche Dichte, dass er sagen kann: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45). Die Gegenseitigkeit des Verhältnisses zwischen dem Vater und ihm zeigt sich in seinen „Ich bin“ Aussagen. Sie bezeugen seine eigene Göttlichkeit. In ihr unterscheidet er sich aber auch vom Vater als einer anderen Person. Von seinem Leben, von dem er weiß, dass es auch vom Tod nicht endgültig besiegt werden kann, sagt er, es komme ihm dieses Leben vom Vater her zu. Daher ist er in seiner gesamten menschlichen Existenz sozusagen eine Darstellung dessen, was er in seinem göttlichen Sein vor aller Zeit immer schon war und ist: die Offenbarkeit des Vaters und somit die Wahrheit schlechthin. Daher kann von ihm gesagt werden: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat ihn uns offenbar gemacht“ (Joh 1,18). Als das Wort des Vaters ist er der Offenbarer schlechthin, wobei die Gesamtheit der Schöpfung in die von Christus ausgehende Offenbarkeit Gottes, seine Wahrheit mit einbezogen wird. Denn er ist ja das Wort, in dem alles geschaffen worden ist. Denn ohne es ist nichts geschaffen. An dieser Wahrheit teilzuhaben, in sie hineinzugelangen und aus ihr leben zu dürfen, bedeutet ans Licht zu kommen, in der Wahrheit zu sein und an der grenzenlosen Sinnfülle Gottes Anteil zu erhalten: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade.“ Die so sprechen, wissen „wir sahen seine Herrlichkeit (Doxa), die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater“ (Joh 1,14 u. 15).

Das unlösbare Verhältnis von Trinitätslehre und Christologie beruht auf der Unterschiedenheit Christi und seines Vaters innerhalb der Einheit eines Wirkungszusammenhangs. Vom Vater her versteht sich Jesus im Leben und im Tod. Auf seine rettende Hand hofft er. In der Auferweckung gelangt er zur Verherrlichung bei Gott. Er versteht seine gesamte Wirksamkeit als Verherrlichung des Vaters. Das gilt vor allem – besonders stark unterstrichen vom Johannesevangelium – vom Tod am Kreuz. Denn in ihm offenbart sich der Vater im letzten Ernst seiner Liebe, den Jesus sterbend bezeugt. Auch hier ist er das Wort des Vaters und vollendet auf diese Weise die Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes. Dieses dialogische Verhältnis setzt die Unterschiedenheit zweier Personen voraus. Daher offenbart sich in Christus der eine Gott als in sich Unterschiedener. Das Geschehen der Offenbarung ist trinitarisch strukturiert. Daher gilt: Ohne Trinität keine Christologie. Es zeigt sich aber auch: In Christus ist der eine in sich personal unterschiedene Gott für uns da.

Mit all dem verweisen wir auf die erste und zweite Person der Gottheit. Was sich in Jesus Christus ereignet hat, verweist auf diese Zweiheit. Es geht uns ja aber um die Trinität. Auf die dritte der göttlichen Personen werden wir aufmerksam, wenn wir auf einen wichtigen Aspekt der Soteriologie achten. In ihr geht es um das von Gott in Christus den Menschen eröffnete Heil. Es erfüllt sich in der durch den Glauben vermittelten Teilhabe der Menschen an Christus, seiner Gesinnung, seinen Lehren, seinem Tod und seiner Auferstehung. Ihnen wird das Leben mitgeteilt, das Jesus durch seinen Tod hindurch erlangt hat und das nicht mehr vom Tod bedroht werden kann. Sie sollen auch Frieden finden und unverlierbare Freude empfangen. Für unsere Thematik ist es besonders wichtig, dass sie untereinander auf die Weise eins werden können, in welcher der Vater und Christus miteinander eins sind. Das heißt aber: Sie erfahren, dass sie von Gott geliebt und selber zur Liebe ermächtigt sind.¹ Wenn jemand seine Gebote hält, darf er erfahren, „dass wir zu ihm kommen werden und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh 14,23). Der Mensch wird hier gleichsam zu einem Haus, in welchem Vater und Sohn das Selbst dieses Menschen von seiner Tiefe her erfüllen, ihn in ihr gegenseitiges Verhältnis einbeziehen und bei ihm bleiben. Hier handelt es sich um eine mystische Erfahrung, wenn wir unter Mystik die Erfahrung der Vereinigung von Gott und Mensch verstehen. Sie unterscheidet sich wesentlich von der Einheitsmystik, wie sie im Anschluss an den Neuplatonismus aber auch in Hinduismus und Buddhismus oder im islamischen Sufismus angestrebt wird. Dabei geht es immer um die Vereinigung des einen, einzelnen Menschen mit der auf verschiedene Weise gedachten absoluten Ureinheit. Auch in der Mystik, welche aus der zitierten Stelle des Johannesevangeliums spricht, geht es um die Vereinigung eines einzelnen Menschen mit Gott, der sich aber als Personengemeinschaft offenbart. Hier geht es um ein interpersonales Ereignis. Besonders ist zu unterstreichen: Gott wird hier als ein „Wir“ bezeichnet. Die zitierte Stelle steht im Kontext mit der Verheißung des Geistes, der vom Vater und von Christus, dem verherrlichten, menschengewordenen Logos ausgeht. In ihm als der dritten der göttlichen Personen wird den Glaubenden eine Teilhabe am göttlichen Wir geschenkt. Sie werden befähigt in der Liebe mitzulieben, welche das Leben Gottes ist. Christus spricht: „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir eins sind“ (Joh 17,22).

¹ Siehe die Abschiedsreden Jesu bei Johannes, Kap. 14-17.

Missverständnisse

Der Glaube an die Trinität, die Menschwerdung des ewigen Wortes in Jesus Christus und die Verwirklichung des endgültigen Heils der Menschheit in der Zukunft des Reiches Gottes bilden einen unauflösbaren und in sich differenzierten Zusammenhang. Er ist das Zentrum dieses Glaubens. Daher ist es sinnvoll, wenn sich im kirchlichen und persönlichen Leben der Christen dieses Zentrum widerspiegelt. Der Lauf des Kirchenjahres mit dem Höhepunkt des Osterfestes wird von ihm her bestimmt. Gebete wenden sich an den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Auf die Namen der Dreieinigkeit tritt der Mensch in der Taufe in das christliche Leben ein. Segensgesten werden im Namen der drei göttlichen Personen gespendet. In der christlichen Kunst wurde immer wieder versucht, die Dreieinigkeit in den verschiedensten Gestalten zur Darstellung zu bringen. Wo die Eucharistiefeier im Brennpunkt des kirchlichen Lebens steht geschieht sie unter Anrufung des Heiligen Geistes zur Ehre des Vaters im Gedächtnis an Tod, Auferstehung und eschatologische Wiederkunft Christi. Das alles sind offene Türen. Dennoch sind viele Christen nicht in dieses Zentrum ihres Glaubens vorgedrungen. Manche lehnen sogar den Glauben an die Trinität als unsinnig ab. Andere nehmen die Lehre über die Trinität als eine kirchliche hin, ohne sie für ihr Leben fruchtbar werden zu lassen. Sie erscheint ihnen als überflüssig, konstruiert und abstrakt und bleiben deswegen gegenüber ihr gleichgültig. Hinter solchen Haltungen stehen zumeist fundamentale Missverständnisse. Es geht dabei vor allem um zwei, die hier kurz zur Diskussion gestellt werden sollen.

Das verbreitetste Missverständnis meint, beim Glauben an die Trinität gehe es um eine Meinung, die als unsinnig bezeichnet werden müsse. Sie besteht darin, uns zu zwingen eins könne drei und drei eins sein. Einheit und Dreiheit werden hier im Sinne von Zahlgrößen missverstanden. Es handelt sich hier um das rechnerisch-arithmetische Missverständnis. Goethe hat es im Faust in der „Hexenküche“ Mephistopheles so zitieren lassen:

Es war die Art zu allen Zeiten,
durch Drei und Eins, und Eins und Drei
Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten.
So schwätzt und lehrt man ungestört;
wer will sich mit den Narren befassen?
Die Hexe deklamiert dazu:
„Das ist das Hexen-Einmaleins.“

Diesem Missverständnis gegenüber ist zu betonen: Bei der göttlichen Dreieinigkeit geht es nicht um einen Vollzug des zahlenmäßigen Rechnens. Der hier gebrachte Begriff der Einheit ist kein Zahlbegriff. Wir kennen aus der Praxis des alltäglichen Lebensvollzuges einen ganz anderen Begriff von Einheit. In seinem Sinnhorizont tritt häufig das Wort „einig“ auf. Jemand ist sich mit anderen darüber einig, dass eine bestimmte Maßnahme ergriffen werden muß. Oder er findet, dass mit jemand anderem oder vielen anderen für ihn eine Einheit der Überzeugungen oder der Interessen besteht. Oft verlangt man, wenn ein Ziel erreicht werden soll, die Einigkeit der Beteiligten. Mit diesen Beispielen nähern wir uns bereits der Einheit, die zwischen Personen entstehen kann, der interpersonalen Einheit. Vor allem begegnet sie uns im Leben derer, die sich lieben. Sie sind miteinander eins, indem sie die Gegenwart der geliebten Menschen erhoffen, um mit ihnen eine Einheit der gemeinsamen Lebensführung vollziehen zu können.

Eine solche Einheit setzt notwendig die Verschiedenheit der beteiligten Personen voraus. Es sind die voneinander Verschiedenen, welche zueinander sagen, wir können unser Miteinander finden. Wir treffen uns ja in unserem Denken und Wollen. Oft sagen sie dann auch: Ich will für dich da sein und ich hoffe, dass du es auch für mich bist. Wir sehen: Diese Art von Einheit ist völlig verschieden von der zahlenmäßigen. Es ist die interpersonale. Sie ist uns lebensmäßig und existenziell bekannt solange es Menschen gibt. Was die göttliche Trinität angeht hat Thomas von Aquin diesen Gesichtspunkt stark betont, wenn er erklärt, die Einheit der drei göttlichen Personen bestehe durch das Band der Liebe und der gegenseitigen Kommunikation.

Mit diesem arithmetischen Missverständnis hängt ein zweites eng zusammen. Es besteht darin zu meinen, bei dem Dogma von der Trinität handle es sich um eine leere Spekulation, welcher keinerlei Bedeutung für die Existenz und die Praxis des Menschen zukomme. Auch Kant war der Überzeugung, aus der Dreieinigkeitslehre lasse sich keinerlei Gewinn für das Praktische ableiten. Wer so denkt, wird diese Lehre links liegen lassen und sich nicht für sie interessieren. Wie abwegig eine solche Einstellung ist, wird uns sofort deutlich, wenn wir uns daran erinnern, dass nach christlichem Verständnis die gesamte Praxis des Menschen am Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hängt. Es ist die Liebe, welche den Menschen am meisten mit Gott verähnlicht und den Weg des Lebens beschreitet als der Wahrheit, die uns in Christus aufgeleuchtet ist. Die in ihm sich vollendende Offenbarung Gottes lässt sich ja in der Kurzformel zusammenfassen: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16). Das ist für den Christen der „Grundentscheid seines Lebens“. Denn am „Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt“. Mit dieser „Zentralität der Liebe hat der christliche Glaube aufgenommen, was innere Mitte von Israels Glauben war, und dieser Mitte zugleich eine neue Tiefe und Weite gegeben“.² Trifft es zu, dass Gott die Liebe ist, dann muß er die göttliche Trinität sein. Ein Gott, der keine Personengemeinschaft in sich selber lebt, wäre einsam und könnte daher in sich selber keine Liebe verwirklichen, welche ewig und unbegrenzt ist. Er könnte sich vielleicht in seiner Einsamkeit nach Wesen sehnen, die er lieben kann und die ihn lieben. In diesem Falle wäre er dazu genötigt, solche Partner erst zu schaffen. Nur im Verhältnis zu ihnen könnte er sich selber auf Liebe hin entwerfen. Sie käme ihm nicht in sich selbst und aus sich selbst zu. Damit wäre er von seinen Geschöpfen und deren Zuwendung abhängig geworden. Man müsste ihn dann einen werdenden Gott nennen. Denn er müsste zur Verwirklichung seiner höchsten Möglichkeit erst über jene Geschöpfe, mit ihnen und durch sie gelangen. Damit wäre er in seinem Gottsein eingeschränkt, ja er wäre gar nicht Gott. So gilt: Der Gott, der von sich selber gesagt hat, er sei Liebe, muß die Trinität sein, der eine in drei Personen. In ihr sind zwei Personen in der Einigungskraft des Geistes von Ewigkeit her in Liebe verbunden. Verhält es sich so, dann fällt auf jede Verwirklichung von Liebe in der Praxis des von Menschen gelebten Lebens ein helles Licht. Es handelt sich dann um eine Praxis, welche ihre Wurzeln in der Kraft des Seins und Bleibens in der Liebe Gottes hat. So bestätigt es sich: Gott ist Liebe und also Trinität und alle menschliche Erfahrung und Verwirklichung von Liebe ist trinitarisch bestimmt.

² Benedikt XVI., Enzyklika DEUS CARITAS EST, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, NR. 171, Bonn 2006, 5.

Die praktische Relevanz des Trinitätsglaubens hat man auch wiederholt auf die Politik beziehen wollen. Zuletzt hat das Gisbert Greshake im Anschluss an sein richtungsweisendes Buch „Der dreieinige Gott – Eine trinitarische Theologie“³ versucht. Ihn leitet dabei der Gedanke, dass im trinitarischen Gott Einheit und Vielheit, Identität und Differenz gleichursprünglich und gleichwesentlich sind. Weil es so ist, kann sich das trinitarische Verständnis Gottes niemals „im Totalitarismus“ und auch nicht „in diktatorischer Gewalt“ in einer menschlichen Gesellschaft behaupten. Im Blick auf den trinitarischen Gott vermag ein Verständnis von Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung zu erwachen. Der Mensch wird andere Personen nicht zu beherrschen versuchen, sondern anerkennt das Recht ihres Daseins. So werden ihm autoritär-monarchische Strukturen der Gesellschaft fremd bleiben. Er kann auch eine Gesellschaft nicht akzeptieren, welche vom Verlangen des auf sich selbst gestellten einzelnen Subjektes aufgebaut wird. Ebenso wird er sich aber auch gegen jeden das Eigenrecht der einzelnen Subjekte auflösenden Kollektivismus stellen. Denn vom trinitarischen Gott als dem Urprinzip der Wirklichkeit ist gegenseitiges Füreinandersein als positives Miteinander und von daher universale Solidarität gefordert.⁴

Zu einem weiteren Missverständnis des Trinitätsglaubens führt die Meinung, er entspräche nicht den biblischen Schriften, auch nicht den neutestamentlichen. Vielmehr sei er ein Produkt der kirchlichen Lehrentwicklung, wie sie sich vor allem im nicaeno-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (381 n. Chr.) widerspiegeln. Der Hintergrund sei der Versuch einer hellenisierten kulturellen Umwelt den christlichen Glauben als akzeptabel erscheinen zu lassen. Auf diesem Hintergrund wurde das Urteil Adolf von Harnacks, welches er in seiner „Dogmengeschichte“ gefällt hat, weithin angenommen: „Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“ So wurde nicht nur „biblischer Glaube durch griechisch-hellenistische philosophische Terminologie zum Ausdruck gebracht ... vielmehr sei diese Terminologie mit dem Inhalt des Evangeliums geradezu verschmolzen und auf diese Weise zum Dogma erhoben worden“. Das, so meinte man und meinen auch heute noch viele, führte dazu, dass die abstrakte Wahrheit und nicht mehr die religiöse Erfahrung, sondern die Unterwerfung unter dogmatische Sätze in den Vordergrund getreten ist.⁵

Dieses Missverständnis der Lehre von der Trinität kann Gründe für sich namhaft machen, die eine genauere Auseinandersetzung erforderlich machen. So ist es zutreffend, wenn auf die verschiedenen Sprachspiele im Sinne Wittgensteins im Neuen Testament und die Formulierungen der ersten Konzilien hingewiesen wird. Im Neuen Testament wird in Gleichnissen und Bildern gesprochen, werden Erfahrungen mit Jesus erzählt, und über die Geschichte seiner öffentlichen Wirksamkeit mit ihrer schmählischen Verurteilung zum Tod am Kreuz berichtet. Es geht um Sündenvergebung, um die Zeichen, die wunderbaren Taten, die Jesus vollbracht hat und um seinen Konflikt mit den Römern und der Obrigkeit seines Volkes. Im Zuge der Dogmenentwicklung dagegen treten philosophische Begriffe auf. Das ist ein anderes Sprachspiel, das Wort im Sinne Wittgensteins gebraucht. Die Verschiedenheit der beiden Sprachspiele spiegelt

³ Freiburg im Breisgau 1997.

⁴ Gisbert Greshake, Trinität und Politik, in: Zur Debatte, 36. Jg. München 2006, 25ff.

⁵ Siehe zum Ganzen Gregor Wurst, Was glauben Christen, wenn sie an Gott glauben? Zur Entstehung des trinitarischen Gottesbegriffs in der Alten Kirche, Zur Debatte, a.a.O.

den Inkulturationsversuch wider, welchen die Christen in die spätantike Kultur hinein vollziehen wollten. Er besteht in dem denkwürdigen Vorgang der Begegnung des christlichen Glaubens mit den Ansprüchen der Vernunft, wie sie die griechische Philosophie angemeldet hat.

Dieser Vorgang wird aber einseitig interpretiert, wenn man ihn als Anpassung des Glaubens an das griechische Denken interpretiert und im Zusammenhang damit vom Beginn einer Entfremdung vom biblischen Ursprung des christlichen Glaubens sprechen will. Zwar hat es Versuche gegeben, die Einflüsse von Philosophie und Gnosis so stark zu machen, dass in der Tat wesentliche Gehalte des christlichen Glaubens in Gefahr gerieten und so dieser Glaube seine Identität hätte verlieren können. Daher wurden Klärungen hinsichtlich des unverfälschten Glaubens notwendig. Sie betrafen die zentralen Fragen: Wer war und ist Jesus Christus und was ist der Sinn des Bekenntnisses zur göttlichen Trinität? Dass beide miteinander Zentren des Streitens waren, bestätigt ihre innere Zusammengehörigkeit, nämlich die von Christologie und Trinitätslehre. Wird eine der beiden tangiert, so trifft es auch die andere.

In den entstandenen Auseinandersetzungen wurde die Frage nach der Trinität definitiv geklärt. Damit geschah auch eine Ablehnung der Tendenzen, die Trinität platonistisch zu verstehen. Denn es wurde verhindert, dass sie in das Schema des Abstieges des absoluten Einen in die immer mehr von ihm entfremdende Vielheit eingeordnet wurde. Genau dagegen zielten die konziliaren Klärungsprozesse. Es ging um nichts anderes als um die klare Unterscheidung des Trinitätsglaubens als an den einen Gott in der göttlichen Mehrheit der drei Personen von der Metaphysik des Abstieges der absoluten, transzendenten Einheit in die am Ende verstörende Vielheit. Die Auseinandersetzung mit Arius zeigt uns diesen Prozeß der Abwendung des Trinitätsglaubens von der Metaphysik der Unterordnung aller Mehrheit unter das absolute Eine. So machte der Klärungsprozeß von damals bereits das Unterscheidend-Christliche deutlich: Jesus Christus ist als das menschengewordene Wort Gottes „Einer aus der Trinität“. Er ist in seinem menschlichen Leben und Leiden niemals aus der interpersonalen Einheit der Trinität herausgefallen, also auch in seiner Erniedrigung und seinem Tod nicht. Daran haben die Jünger Jesu und die neutestamentlichen Schriftsteller geglaubt, wenn sie Jesus als den Messias und in diesem Sinne als Sohn Gottes bezeugten. Allerdings gelangten nicht alle zu der expliziten Klarheit des Johannesevangeliums. Die Erkenntnis dessen, wer Jesus war und ist, brauchte ihre Zeit. Das Johannesevangelium reflektiert diesen Sachverhalt bereits. Jesus erklärt nämlich in seinen Abschiedsreden, dass der Geist, der vom Vater und von ihm ausgeht, und gehört hat, was dort gesprochen wird, der Jüngergemeinde mitteilen wird. Die gläubige Zuwendung zu Jesus muß in ihren weitreichenden Implikationen noch explizit werden. Es ist erstaunlich zu sehen, dass der Verfasser des Johannesevangeliums um diese Notwendigkeit weiß. Aber das entspricht genau seiner Einsicht, dass, was wir heute Trinitätslehre und Christologie nennen, nicht voneinander zu trennen sind. Die Erkenntnis ihrer Einheit bedarf einer Phase der Entwicklung von der impliziten Glaubenserkenntnis zu ihrer expliziten Aussage. Christus ist eben als der Sohn Gottes die unabschließbare Einheit all dessen, was sich über Gott sagen lässt. Ein sprechendes Symbol dafür ist der ursprüngliche Schluss des Johannesevangeliums. Dort wird gesagt, dass vieles, was Jesus getan hat, nicht im Evangelium selbst stehe. Grund dafür ist: Alle Bücher der Welt würden nicht ausreichen, seine Wirksamkeit erschöpfend zu schildern. Das ist ein sprechender Ausdruck für die Gren-

zenlosigkeit und Ewigkeit, die im Johannesprolog dem fleischgewordenen Wort zugesprochen wird: Alles ist durch ihn geworden. Anders ausgedrückt: Der Mensch muß mit Jesus beginnen, aber er kommt mit ihm an kein Ende. Das bestätigen die grundlegenden Dogmen der christlichen Kirchen. Sie beschließen einen Streit, der zur Klärung notwendig war. Aber sie eröffnen zugleich für den, der auf ihrem Boden bleibt, eine unabschließbare Weite der Zukunft. Gerade auf diese Weise empfängt die Frage nach dem, was Jesus war und ist, ihre Antwort. Er ist Gottes menschgewordenes Wort und hat durch den Tod hindurch in der Auferstehung seine Menschheit für immer in das interpersonale Geschehen in Gott heimgebracht. Die Meinung die Trinitätslehre sei eine griechisch bestimmte Entfremdung vom biblischen Ursprung erscheint so als fundamentales Missverständnis.

Missverständnisse des Glaubens an die Trinität finden sich auch in anderen Religionen. Der daraus erwachsende Widerspruch zeigt sich vor allem für die beiden anderen Abrahamsreligionen Judentum und Islam. Dabei geht es um den Vorwurf, der Glaube an die Trinität sei ein Rückfall aus dem Monotheismus in den archaischen Mythos mit seiner Vielzahl von Götter und Göttinnen. Besonders Mohammed meinte, auf die monotheistische Urreligion der Menschheit zurückgehen zu müssen, um sie von christlichen aber auch jüdischen Entstellungen zu reinigen. Für Mohammeds strengen Monotheismus ist Gott „der eine Gott, der ewige Gott; Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und kein Wesen ist ihm gleich“ (Koran, Sure 12). Der Glaube an diese Einzigartigkeit Allahs bildet den Hintergrund für die Ablehnung der Trinität. Dabei gerät aber der Koran in den Irrtum zu meinen, die Trinität gemäß dem christlichen Glauben bestehe aus Gott, Jesus und Maria, so dass zwei Götter neben Allah treten (Sure 5,116).

Der Polytheismus des Mythos hat mehrere Ursachen. Zu ihnen zählen z. B. Wanderungsbewegungen mit Landnahmen oder Kriege. Vielleicht gehört zu diesen Ursachen aber auch die Ahnung, Gott könne nicht als der Eine und Einzige einsam sein. Er müsse vielmehr – wie der Mensch auch – in irgendeiner Weise mit andere leben. Diese Ahnung geht in einem bloßen Monotheismus verloren. Der Glaube an die Trinität holt diese Ahnung wieder ein, ohne in die mythischen Geschichten von einer vielgestaltigen Götterwelt zurückzufallen. Auch für ihn ist Gott der Eine, Einzige und Ewige. Aber diese Einzigkeit ist erfüllt von einem interpersonalen Leben.

Interpersonalität als trinitarische Analogie

Der Glaube an die Trinität ist kein bloßer Gedanke der menschlichen Vernunft, sondern wesentlicher Gehalt der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Sie geschieht als Tat der unergründlichen Freiheit Gottes. Diese kann vom Menschen in keiner Weise erzwungen werden, ist von seinem auf sich selbst gestellten Denken nicht vorauszu sehen und nicht aus begrifflichen Notwendigkeiten ableitbar. Dennoch müssen wir unsere Vernunft auch in Hinsicht auf die Trinität wirksam werden lassen. Auch wenn die offenbarende Botschaft Gottes in seiner freien Selbstmitteilung uns gegeben ist, gilt doch, dass die menschliche Vernunft von ihrem Wesen her in Hinordnung auf die Trinität steht. Dieser Sachverhalt gehört sogar zum Offenbarungsgut selbst. Denn das Licht, welches als ihr Leben die Menschen erleuchtet, ist jedem Menschen gegeben, der in die Welt kommt (Joh 1,9). Quelle dieses Lichtes ist der ewige Logos und in ihm das interpersonale Leben Gottes. Daher wird der Mensch im Innersten seines Geistes bewegt, wenn er mit der Trinität in Berührung kommt. Das bezeugt eine lange Liste

derer, die ihr Denken auf die Trinität konzentriert haben: die griechischen Kirchenväter, Augustinus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Nikolaus von Kues, aber auch die Denker des deutschen Idealismus Fichte, Hegel und Schelling. Wir müssen uns mit ihnen auf den Weg begeben. Das gilt jedenfalls so lange, als wir an dem alten Programm vom Glauben festhalten, der nach seinem vertieften Verständnis verlangt.

In diesem Sinne muß jetzt noch genauer nach dem Sinn von Interpersonalität im Sinne des vorliegenden Textes gefragt werden. Sie muß von dem heute geläufigen Begriff der Intersubjektivität unterschieden werden. Er wird in erkenntnistheoretischen, aber auch in moralphilosophischer Absicht gebraucht. So steht Intersubjektivität z. B. für die Verbindlichkeit von Begriffen und Urteilen für alle Subjekte. In diesem Sinne sind auch moralische Normen und Gesetze – auch im Bereich des Rechtes – intersubjektiv. E. Husserl sieht die Intersubjektivität darin begründet, dass wir Menschen uns in einer gemeinsamen Welt bewegen, in welcher uns im alltäglichen Leben Gegenstände und Verhaltensweisen miteinander zugänglich sind.⁶

Um den über die Intersubjektivität hinausgreifenden Horizont der Interpersonalität in Sicht zu bekommen weisen wir auf einen Aspekt hin, welcher sich bei Max Scheler findet. Er ist unter ausdrücklichem Hinweis auf Kant von der Selbstzwecklichkeit der Person überzeugt. Er betont aber die Sozialität aller Personen. Denn jede ist zur Solidarität mit allen anderen berufen und gehört daher in das Reich einer universalen Liebesgemeinschaft. Damit überschreitet Scheler die sonst üblichen Begründungen für die Sozialnatur des Menschen als politisches Lebewesen, die Notwendigkeit aus Gründen der Selbsterhaltung mit anderen zusammenzuarbeiten, das Auftreten des Menschen in zwei Geschlechtern oder die Sprachfähigkeit im Unterschied zu den bloßen Hervorbringungen von lautlichen Signalen bei den Tieren. Schelers Verständnis gründet in der Phänomenologie einer Gruppe von Akten, die von ihrem Vollzugssinn her auf andere Personen bezogen sind. Scheler erwähnt z.B. Lieben mit all seinen verschiedenen Erscheinungsformen, Mitfühlen, Versprechen, Bitten, Danken, Gehorchen. Weil es solche Akte gibt, steht für Scheler fest: „So wahr ich bin, so wahr sind wir.“ Unbeschadet ihres Einzelseins gehören Personen also zu einem Wir.⁷

Personen sind Einzelwesen, die von einem hohen Selbststand bestimmt sind. Sie sind darauf verwiesen, ein Selbstbewusstsein zu entwickeln. In ihm wissen sie um sich als ein Ich, das von allen anderen Seienden verschieden ist. In diesem Wissen sind sie bei sich selber. Zugleich verfügen sie aber in ihrer Freiheit über sich selbst. Sie sind bei sich, zugleich aber bei dem Ganzen der Wirklichkeit. Denn sie vermögen nach dem Woher aller Dinge, des gesamten Universums, zu fragen und wollen wissen, ob es einen Sinn besitzt und wenn ja, welchen. Davon hängt ab, wie sie sich selbst einzuschätzen haben. Sie können ihr Selbstverständnis nicht erlangen, ohne sich auf dieses Ganze zu beziehen. In diesem Grundphänomen personaler Existenz meldet sich eine gewisse Gleichursprünglichkeit von Selbststand und Beziehung. Man muß sich auf das Ganze beziehen, wenn man sich selbst finden will. Die Beziehung aber wäre sinnlos, wenn sie nicht die von jemand, einer Person als Selbststandwesen wäre. In der Beziehung auf das Ganze kommt der Beziehung zu anderen Personen eine überragende Stel-

⁶ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, G.W. Band VI, Haag 1962, 107ff.

⁷ Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: *Vom Ewigen im Menschen*, G.W. 5, Bern 1954, 371ff.

lung zu. Das wird schon an den Personakten deutlich, auf welche Scheler hingewiesen hat. Darüber hinaus muß aber gesagt werden: In der Beziehung zu anderen Personen vor allem, vermag der Mensch sein Selbstsein zu erlangen. Aber auch sein Scheitern, sein Verfallen in Schuld, das Erleiden von Einsamkeit, von anderen verachtet oder als bloßes Mittel zu ihren Zwecken von ihnen missbraucht zu werden, die Macht der anderen ihn zu verletzen oder den Menschen gar zu töten, alles das geschieht auf dem Boden interpersonaler Beziehungen. Sie erscheint uns in unserer eigenen Gegenwart, aber auch in jedem Blick in die Geschichte der Menschheit auch als Finsternis.

Die Interpersonalität mit ihrem Gleichgewicht von Selbststand und Beziehung der Person ist zweifellos ein Grundphänomen menschlicher Existenz. Sie gehört in ihr Zentrum, ob wir nun in ihr Sinn erfahren oder der Verzweiflung nahe kommen. So legt sich die Frage nahe, was sich aus ihm für die Erkenntnis Gottes ergibt. Nehmen wir sie auf, so ist zunächst daran zu erinnern, dass der Mensch Gott nicht in sich selbst, sondern nur im Spiegel der Schöpfung zu erkennen vermag. Er ist weltlich bis in seine Erkenntnis Gottes hinein. Diese Situation konstituiert nicht nur unser Ertasten des einen Gottes als des Schöpfers der Welt, sondern auch die Dreieinigkeit. Wir sahen ja schon, dass Jesus Christus seine Offenbarkeit für uns ist, und zwar als ein Mensch in der Welt. Sein Tod und seine Auferstehung bezeugen uns Gott als die Liebe und damit, wie wir oben schon gesehen haben, als die göttliche Trinität. Ihr Verhältnis zur menschlichen Interpersonalität drängt sich umso mehr auf, als wir auch schon feststellen konnten, dass in der Person Jesu Christi Christologie, Trinitätsglaube und Soteriologie ihren gemeinsamen, einen Grund haben. Eberhard Jüngel betont in seinem perspektivenreichen Buch „Gott als Geheimnis der Welt“⁸ Jesus Christus sei die Soteriologie geradezu in Person. Das leuchtet ein, wenn wir die zentrale Bedeutung der Interpersonalität für das menschliche Leben ernst nehmen und den ihr innewohnenden Widerspruch wahrnehmen, der sie zur Sinnerfahrung für uns werden lässt, aber auch zum Abgrund der Finsternis des Bösen. Am Leitfaden dieses Bruches erscheint ja Christus als der, welcher ihn heilt, die aus ihm drohenden Gewalten überwindet, indem er diesen Widerspruch in seinem Tod am Kreuz austrägt. Er begründet damit das kommende Reich Gottes als das endgültige Reich des Friedens. In ihm leben die unzählig Vielen aus allen Völkern in gegenseitiger Freude am Sein des anderen, also in erfüllter menschlicher Interpersonalität im Lichte der unverhüllten Gegenwart Gottes miteinander. Das ist der neue Himmel und die neue Erde, das Himmlische Jerusalem, wie sie uns die Visionen der Johannes-Apokalypse nahe zu bringen versuchen. In dieser neuen Stadt ist Gott gegenwärtig als das ewige Licht und Leben dessen Leuchte aber ist das Lamm, das geschlachtet wurde und wieder lebt, also der gekreuzigte und auferstandene Christus. In ihm strömt das Licht der göttlichen Gegenwart in das befriedete Wohnen der Menschen ein.

Diese vollverwirklichte gelingende Interpersonalität des Menschen, ein anderes Wort für Frieden, soll aber im Leben der Menschen diesseits der Todesgrenze zu einem Anfang gelangen, der unvollkommen und bruchstückhaft die Hoffnung auf jenen endgültigen Frieden zu bewegen vermag. Ist das der Fall, so muß es eine Analogie unserer jetzt zu lebenden Interpersonalität zu der in Hoffnung erwarteten, der eschatologisch endgültigen geben. Diese Perspektive muß aber noch einmal überstiegen werden. Denn dieser Friedenszustand muß die Trinität selbst widerspiegeln. Sonst wäre ihre Offenbarung in Christus nicht zum Ziel gekommen. Damit wird aber auch klar, dass die Inter-

⁸ Tübingen 72001.

personalität der Menschen, sofern sie Qualifikationen des Gelingens in sich trägt, auch als Vorschein des Künftigen in sich darstellt.

Damit sind wir an einem entscheidenden Punkt angekommen. Durch ihn wird vor oder jenseits, beides ist möglich, das alltägliche Leben der Menschen in den Glanz der Teilhabe am göttlichen Leben erhoben. Jede Freude am anderen Menschen, jedes gemeinsame Essen und Trinken, jede Freundschaft, jede Liebesbeziehung, jede Anerkennung des einen Menschen durch den anderen, jeder Akt der Verzeihung, welcher Frieden wieder herstellt, jede Begegnung auf der Straße, bei der wir Bekannte wieder treffen, das Spielen der Kinder miteinander, jede Hilfe die wir einem Menschen erweisen, alle Anerkennung derer, die anders sind als wir selbst, die gelingende Beziehung zwischen den Generationen, die Treue, mit der Menschen aneinander festhalten und vieles mehr – alles dies ist sinnhafte Beziehung von Personen zueinander. Deren Urbild und Urquelle ist die Interpersonalität Gottes, die Trinität. Verständnis für diese Verstehenshorizonte der Offenbarung zu erwecken, würde bedeuten den Glauben an die göttliche Trinität mit der unmittelbaren Lebenserfahrung und zwar an einem ihrer entscheidenden Punkte zu verbinden. Insofern vermag die Philosophie der Interpersonalität, wie sie Fichte entdeckt hat, nachdem er die Kritik an seinem frühen Ansatz bei der Allherrschaft der Subjektivität des Ich ernst nahm, von jüdischen Denkern wie Franz Rosenzweig und Martin Buber, aber auch von Gabriel Marcel oder Romano Guardini begründet worden ist, zu einem neuen Bewusstsein der Nähe Gottes in unserem alltäglichen Leben zu führen.

Allerdings ist hier zu bedenken, dass bei allen Vergleichen von Gott und den Menschen die unser Verstehen übersteigende Grenzenlosigkeit Gottes nicht vergessen werden darf. Sie sprengt alle unsere Begriffe und Vorstellungen. Wir können Gott nicht wie einen Gegenstand in der Welt objektivieren. Seine Grenzenlosigkeit ist eine absolute Fülle, die ihn für uns unverfügbar macht. Daher müssen wir alle Aussagen über ihn vor dem Hintergrund dieser unendlichen Fülle rücken. Er selbst erkennt die geschaffenen Dinge in dem absoluten Wissen um sein eigenes grenzenloses Sein. Er weiß sich als das Urbild von dem her alle möglichen Geschöpfe ihr Maß empfangen. Daher entziehen sich auch die geschaffenen Dinge für unser Verstehen in die alles umfassende Grenzenlosigkeit Gottes. Wie die unendlich vielen Seienden ihnen selbst voraus in der einen göttlichen Fülle präexistieren bleibt uns verborgen. Freilich zeigt sich von hierher auch, dass alles, was ist, Gottes Spur in sich trägt. In seiner Endlichkeit ist das Seiende der Unendlichkeit Gottes doch nicht ganz und gar fremd. Wir können diese Spuren in allem entdecken. Aber indem das geschieht, entziehen sie sich zugleich in Gottes alles überragende Transzendenz. Allerdings vermögen wir darum auch immer wieder Neues über die Welt zu sagen, weil sich auf diesem Hintergrund zeigt, dass auch die Möglichkeiten unserer Entdeckungen unbegrenzt sind und wir mit keinem Ding je ans Ende kommen.

Diese Zusammenhänge werden begrifflich als „Analogie“ zusammengefasst. Sie besagt: Nichts ist Gott schlechthin unähnlich, sondern entspricht ihm, ist ihm analog. Die Lehre von der Analogie verhindert die Vorstellung, wir lebten in einer schlechthin gottfremden, gottlosen Welt. Diese Lehre verhindert zugleich, dass wir die Welt pantheistisch mit Gott verwechseln und ihm gleichstellen.⁹

⁹ Der Streit zwischen Analogie des Seins und Analogie allein aufgrund des christlichen Glaubens, kann hier nicht verfolgt werden. Er geht vor allem auf Karl Barth zurück, hat aber in seinem Denken Wendungen durchlaufen. Genaueres siehe Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, das oben schon zitiert wurde.

Steht alles in Analogie zu Gott, ist dieser Gott aber das trinitarische „Wir“, dann muß auch und gerade die menschliche Interpersonalität in der Entsprechung zu Gott stehen. Aber auch alles andere muß, wenn die Welt das Werk des trinitarischen Gottes ist von der Trinität bestimmt sein und nicht von einem nur monotheistisch gedachten Schöpfer. Allerdings eröffnet sich der trinitarische Gott nur auf dem Grunde des Glaubens an Christus dem Mensch gewordenen ewigen Wort durch das der Vater alles in der Macht des Geistes geschaffen hat, der vom Vater und vom Sohn ausgeht. Der Gipfel der Analogie, welche wir durch die Glaubenserkenntnis von der Trinität erlangen, wird erreicht, wenn uns die Einsicht überfällt: Was wir in unserer positiven menschlichen Interpersonalität als Sinn erfahren, ist in Gott auf unbegreifliche Weise überverwirklicht. Wir Menschen dürfen dann verstehen, dass wir, wenn wir im Frieden beieinander sind, in eine Wirklichkeit hineinleben, die uns unendlich übersteigt. In uns erwacht dann die Einsicht: Unser alltägliches Miteinander steht in einer tiefen Beziehung zu der Urwirklichkeit, die wir Gott nennen. Die Liebe zu einem anderen Menschen, ein gemeinsamer Spaziergang, ein gutes Gespräch, Freundschaft, gegenseitige Hilfe, Sorge um Gerechtigkeit, Solidarität mit Armen und Schwachen usw., vollzieht sich nicht in einem Außenraum jenseits unseres Verhältnisses zu Gott, sondern geschieht in ihm durch seinen Geist, wie es vor allem das Johannesevangelium betont.

Freilich muß zum Abschluss noch auf einen wichtigen Unterschied zwischen göttlicher Trinität und menschlicher Interpersonalität hingewiesen werden: Für uns sind der Selbststand der Person und das Sein beim anderen, die Beziehung zu ihm, nicht ein und dasselbe. Person und Beziehung gehören zwar zusammen. Nur Personen können interpersonale Beziehungen aufnehmen, müssen es aber auch, wenn sie sich zu ihrem eigenen Selbst verhalten wollen. So gehören Person und Beziehung zueinander, sind aber doch voneinander verschieden. In der Trinität ist das anders. In ihr besteht ein Unterschied zwischen der Einheit und Einzigkeit des göttlichen Seins und den Beziehungen. Diese, und nicht das göttliche Sein, werden als Personen bezeichnet. Damit wird deutlich, dass hier Person und Beziehung identisch sind. Das heißt auch: Der Selbststand der Person und das beziehungshafte Sein beim anderen sind identisch. Jede der drei göttlichen Personen ist nichts anderes als ihre Beziehung. Diese bedeutet aber für jede der drei Personen etwas anderes. Der Vater trägt das göttliche Sein in unhintergebarer Ursprünglichkeit in sich, teilt es aber ohne jeden Vorbehalt dem Sohn mit, dem einen Wort, in welchem er sich ganz ausspricht. Der Sohn als dieses Wort empfängt sich selbst in ihm und bleibt zugleich darin bei der ersten Person. Im Bilde gesprochen: Der Sohn ist als das Wort zugleich der Hörer dieses Wortes. Der Geist Gottes besitzt sich selbst als eine dritte Person, indem er aus der Zwiesprache der beiden ersten Personen hervorgeht und gleichsam die Atmosphäre ist, in welcher Gott sein Leben führt. Daher ist er es auch, der diese Atmosphäre überall spürbar machen kann, wo er wirksam wird.

Jörg Splett

Frankfurt/M

Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung

I. Bezug (Relation) und In-sich-Stehen (Substanz)

1. Beziehung ist für das antike Denken die schwächste, wirklichkeitsärmste Kategorie. Sie gehört zu jenen Grundbestimmungen, die in der lateinischen Fachsprache *Akzidentia* heißen, was ich vielleicht mit ‚Zustand, Zuständigkeit‘ wiedergeben darf. Gemeint ist ein bestimmtes Wie- beziehungsweise So-Sein, das einem Gegenstand *zufallen* mag – dies der Wortsinn von ‚Accidens‘ – oder auch wieder fortfallen kann, um einem anderen Zustand dieses Gegenstandes Platz zu machen.

Unter solchen So-seins-Begriffen ist nun *Bezogen-sein* offenbar jenes Wie, über das ein Ding am wenigsten verfügt und das am wenigsten ihm selber zugehört. Soll ein Tisch beispielsweise statt rot schwarz sein, muß man zu Farbtopf und Pinsel greifen und ihn umstreichen; soll er statt hier dort drüben stehen, muß man ihn – vielleicht zu mehreren – dorthin transportieren. Dem Tisch hingegen, den ich augenblicklich *vor mir* habe, muß ich nur den Rücken zukehren, damit er – ohne die geringste Änderung an ihm selbst – nunmehr hinter mir steht. Das macht verständlich, warum die antiken Denker der Bezugs-Kategorie einen so geringen Rang zuerkennen.

Nun gibt es nicht bloß derart äußerliche Beziehungen wie das Vor- oder Hinterjemandem-Stehen. Spricht man zum Beispiel von *Bezugs-Person*, dann kommt ein Verhältnis zur Sprache, das für den Abhängigen von hoher Bedeutung sein kann, vielleicht gar lebens-bedeutsam. Doch muß das Verhältnis solch ein Gewicht auch für die „Bezugsperson“ selber besitzen? Vielleicht ist ihr diese Situation nicht einmal bewußt – oder sie ist ihr lästig, eine Rolle, in die man gedrängt worden ist... Liegt es nicht jedenfalls an ihr, wie weit sie „die Sache“ bzw. den anderen Menschen „an sich heranläßt“? Sie selbst muß sich nicht durch diesen Bezug „definieren“. Es gab sie, sie lebte vor dieser Situation und unabhängig von dem Menschen, der sich jetzt derart auf sie bezieht. Sie existiert auch jetzt unabhängig von ihm und lebt weiterhin als sie selbst, auch wenn der andere sich aus der Bindung entfernt.

2. Wiederum in der Sprache der klassischen Philosophie: Volle Realität und Wirklichkeit: „Seiendheit“ hat das in sich stehende Ding, das im Lateinischen *Substanz* heißt. Ein solches Etwas nun kann seinerseits mehr oder weniger in sich ruhen; es kann mehr oder weniger selbständig sein, ja in bestimmtem Sinn sogar mehr oder weniger es selbst. Der Tisch beispielsweise, von dem schon die Rede war, ist nicht für sich selbst dieser Tisch, heute derselbe wie gestern, sondern nur – so drückt es HEGEL aus – „an sich“. Nicht er weiß sich, sondern wir ihn; identisch ist er statt für sich nur für uns. Anders schon bei einer Pflanze, erst recht einem Hund, einer Katze. Diese Wesen sind

nicht bloß für andere, sondern auch in gewissem Maß „an und für sich“ und durch sich selber sie selbst. Sein Vollmaß erreicht solcher Selbst, wo ein Selbst in Bewußtsein und Freiheit über sich bestimmt. Dann ist es nicht bloß Substanz, sondern *Subjekt*.

Für einen so gefüllten In-sich-Stand hat sich im Lauf theologischer Diskussionen – um die Trinität und um ein angemessenes Verständnis der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi – das Fachwort *Person* herausgebildet. – Da wir jetzt keine dogmatische Theologie treiben wollen, müssen wir die Dinge nicht im einzelnen erörtern. Es genügt, daß in unserer Frage die Theologie der Philosophie eine erhebliche Denkaufgabe gestellt hat. So wurde die Philosophie dazu gebracht, ihr Denken zu differenzieren und ihr Begriffs-Besteck zu höchster Feinheit zuzuschärfen.

Die Herkunft des Wortes *Person* liegt im Dunkel. Die antike Etymologie: *perso* – durchtönen, vernachlässigt, daß *Persona* ein langes, *personare* ein kurzes – hat; im Mittelalter las man aus *Persona* ein „per se una – [in sich] eins durch sich selbst“ heraus; und auch der neuere Rückgriff auf das etruskische *Phersu* ist umstritten. Allerdings kommt es auch nicht besonders auf die Wort-Herkunft an. Die Wort-Bedeutung war ursprünglich „Maske“; daraus: Figur, Charakter – auf der Bühne, in der Literatur wie im Leben. Sodann bezeichnet *Person* den individuellen Träger einer gesellschaftlichen Rolle. Daraus wurde nun der philosophisch-theologische Begriff, geprägt durch die Definition des BOETHIUS: „naturae rationalis individua substantia – vernunftbestimmtes Einzelwesen“.¹

Ausgerechnet für den vorgesehenen Zweck war diese Bestimmung zwar nur schlecht geeignet – macht sie doch fast unvermeidlich aus der Lehre von drei göttlichen Personen einen *Tritheismus*, also das Bekenntnis zu drei Göttern. Dennoch hat sie sich bis heute als klassisch behauptet. Das aus theologischem Interesse Erarbeitete etabliert sich in der Folge als eine genuin philosophische Thematik. *Person* wird zum Namen für Freiheit, Selbstbewußtsein und Selbstzwecklichkeit; das Wort meint ein Wesen von *Würde*, dem – unabhängig von seinem gesellschaftlichen wie charakterlichen Wert und Unwert – unbedingte Achtung gebührt.

So schreibt IMMANUEL KANT in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*²: „... vernunftlose Wesen [... haben] nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet...“

Zeugt es nun schon von Un- und Mißverstehen, wenn man die überkommene Lehre von der Substanz als „Klötzchen-Denken“ verunglimpft, dann verdoppelt die Inkompetenz sich bei ähnlichen Urteilen über den klassischen Person-Begriff. Nicht bloß ist ein Selbst, das *für sich selbst* ein Selbst ist, kein Klotz, sondern Vollzug, als Selbstvollzug; obendrein sagt Vernunft: prinzipiell uneingeschränkte Aufnahmefähigkeit.

Trotzdem muß man sagen, daß dieser Bezugs-Aspekt hinter dem der Selbständigkeit zurücktrat. Das Für-andere-sein bleibt durch die Denkgeschichte hin im Schatten des Selbst-Seins, sozusagen unterbelichtet. Und abgesehen von dieser grundsätzlich „theoretischen“ Frage gilt dies erst recht im Blick auf Leben und Praxis. Hier hat sich in der europäischen Neuzeit ein liberaler, oder vielmehr ein liberalistischer Individualismus durchgesetzt, der nicht bloß etwa aus afrikanischer Sicht als Verarmung des Menschlichen erscheint.

¹ Contra Eutychen 3.

² Werke in sechs Bänden (W. WEISCHEDEL) IV 60.

II. Identität

1. ‚Identität‘ ist ein Beziehungs-Begriff, als Resultat von Identifikation – In-eins-Setzen. Identifiziert wird etwas/jemand mit etwas/jemand – in Raum und/oder Zeit. Uns soll hier nicht die Identifizierung von Dingen im Raum beschäftigen, sondern die Identität einer Person in der Zeit.

Die sich in der Zeit durchhaltende Identität stellt schon bzgl. des Apersonalen vor Probleme.³ Geschehnisse laufen – in Phasen, zeitlichen Teilen – ab, in (D. LEWIS) „perdurance“; Dinge sind jeweils als ganze präsent: in „endurance“. Darum kann man bei ihnen (nicht bei Ereignissen) von Veränderung sprechen. Wie weit aber können Veränderungen gehen, ohne die Identität zu zerstören, indem das Anders-Werden umschlägt zum Ein-Anderes-geworden-sein?

Existentiell wird diese Frage angesichts der Person; denn hier tritt zum Identifiziert-werden durch andere die Selbst-Identifikation. Damit ist das Identitätsproblem zugleich als Sinnfrage zu verstehen.⁴ Diese besondere Lage hat in der Neuzeit dazu geführt, die Identität der Person überhaupt als Ich-Identität zu verstehen, also die personale Identität mit dem Bewußtsein personaler Identität gleichzusetzen (J. LOCKE, D. HUME...).⁵ Oder vielmehr: „An die Stelle der *Einheit des Bewußtseins* tritt das *Bewußtsein der Einheit*.“⁶

Dies Bewußtsein ist nicht monolithisch; entsprechend vervielfacht W. JAMES die Rede vom Selbst und führt das „soziale Selbst“ ein, das aus den Anerkennungen anderer resultiert. Die Mehrdimensionalität bringt G. H. MEAD dann in seinen Begriff des (einen) „self“ ein. Dessen Spontanitäts-Instanz („I“) kann nicht aus der Selbst-Übernahme der Außen-Sicht auf sich (= „me“) erklärt werden, setzt aber diese „Institution“ voraus.⁷

Solche Mehrbezüglichkeit wird in der Dualität von Bewußtsein/Leiblichkeit ge-

³ E. RUNGGALDIER, Von der zeitlichen Dauer der Gegenstände, in: PhJ 99 (1992) 262-286.

⁴ G. SCHERER, Identität und Sinn, in: Studien zum Problem der Identität (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3098) (Hg. DERS u. a.), Opladen 1982, 1-203. – Damit verbietet es sich, Person als Ereignis(kette) zu denken. Siehe L. HONNEFELDER, Person und Menschenwürde, in: Philosophische Propädeutik. Bd. 2: Ethik (Hg. L. HONNEFELDER / G. KRIEGER), Paderborn 1996, 213-266, 246-248.

⁵ R. SPAEMANN, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, bes. Kap. 12: Das Sein von Subjekten (meine Rez. in ThPh 72 [1997] 453-456).

⁶ H. M. BAUMGARTNER / L. HONNEFELDER / W. WICKLER / A. G. WILDFEUER, Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte, in: Beginn, Personalität und Würde des Menschen (Hg. G. RAGER), Freiburg/München 1997, 161-242, 176. Ebd. 177: „Mit der Einführung des Personbegriffs in den ethischen Diskurs hat Locke mehr als nur eine folgenreiche terminologische Erweiterung vollzogen. Da er den Personbegriff aus der Sprache des Rechts, nicht der der Ontologie übernimmt... Das in der aristotelischen Tradition als Gewissen gedeutete Selbstverhältnis des sittlichen Subjekts erscheint nun als Selbstbewußtsein, und zwar als eine in der Zeit sich vollziehende Selbstidentifikation, der sich die Identität des Selbst verdankt. Und nicht nur die Deutung des sittlichen Subjekts erfährt eine Änderung, auch die Begründung verschiebt sich auf bezeichnende Weise: Es ist nicht nur das moralische Sollen und die rechtliche Verpflichtung, die die Annahme des Subjekts als Person im beschriebenen praktischen Verständnis notwendig machen, vielmehr ist es die *Sorge um seine Zukunft, das Interesse an seiner Selbsterhaltung und seinem Gelingen*, die das handelnde Subjekt zu dem beschriebenen praktischen Selbstverhältnis zwingen...“ (meine Rez. in: ThPh 73 [1998] 144-147). Siehe auch J. SPLETT, „Person und Funktion“, in: ThPh 72 (1997) 360-380.

⁷ Die deutschen Übersetzer geben „self“ mit „Identität“ wieder, wohl aufgrund des Wortgebrauchs bei E. ERIKSON. Der spricht dem adoleszenten Ich Identität zu, „wenn es zwischen früheren Identifikationen, in deren Medium sich die Triebentwicklung des Individuums vollzog, und hierarchisch geordneten Rollen in der sozialen Umwelt sowie nach Prinzipien verarbeiteten Informationen eine stabile Synthese aufgebaut hat.“ D. HENRICH, „Identität“ - Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Identität (Hg. O. MARQUARD / K. STIERLE), München 1979, 133-186, 135.

lebt; darum (D. WIGGINS) Identitätssorge als Überlebenssorge.⁸ Sie greift zurück bis vor die Geburt (nicht nur: „Ich wurde dann und dort geboren“; es läßt sich auch sagen: „Ich wurde... gezeugt“) – und voraus nicht bloß bis zum Tod, sondern auch über diesen hinaus. Im Blick auf die anderen (und deren Sicht meiner) wie auf mich selbst.

2. Die Spannung von „Außen-“ und „Innen-Sicht“ im Selbst-Verständnis verweist nun auf einen Doppel-Sinn von ‚Selbst‘ und eine Zweiheit in der personalen Identität, auf deren Differenzen P. RICŒUR das Augenmerk gelenkt hat, nämlich *Selbigkeit* und *Selbstheit*.⁹

Zur Selbigkeit (des *idem*) – Beständigkeit in der Zeit gehört entscheidend der Begriff des „Substanziellen“ (als des bleibend „Selben“). Doch wäre ein Modell von „bleibendem Kern“ und „wechselnden Hüllen“ dem Veränderungsgeschehen unangemessen. Anstatt daß jener sich *gleich* bleibt und diese *andere* werden, wird in Wahrheit *ein und dasselbe – anders*: das identische *Ganze* ändert (nicht etwas an sich, sondern) *sich*. In diesem Sinn gilt schon hier, was RICŒUR (11) für die Selbstheit (Selbsthaftigkeit, Selbst-sein – *ipse*) betont: daß sie „keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit impliziert.“¹⁰

Wie also bleibt nun Person dieselbe/sie selbst in der Zeit? Ontologisch stehen wir vor der Aporie, Substanz weder materialistisch noch idealistisch zu denken, sodann weder bloß als teleologisch sich „entfaltend“ noch als bloß leeren Bezugspunkt. Und mit R. SCHAEFFLER läßt sich fragen, ob hier nicht allein die Theo-logie eine Antwort anbieten kann: vom anrufenden Gott und dem Seins-Gehorsam des Geschöpfes her.¹¹

In unserer ethischen Perspektive realisiert diese Seins-Antwort sich als „Bodennehmen (sub-sistere, ὑφίστάσθαι) in der Gottesbegegnung, die [den Glaubenden] nicht aus Welt und Zeit entrückt, sondern ihn teilnehmen läßt an der Gleichzeitigkeit Gottes mit allen Augenblicken der Weltzeit, die freilich auch dann noch trägt, ‚wenn Himmel und Erde vergehen‘“ (214). Derart ethisch akzentuiert, hat auf die Frage nach personaler Identität durch die Zeit (vor Jahren bei den Salzburger Hochschulwochen) H. KRINGS mit der Sentenz geantwortet: „Der Preis der Freiheit ist die Treue.“¹² Und diese Antwort gebe auch ich.¹³

KRINGS nutzt den Doppelsinn von ‚Preis‘. Als „Kosten“ der Freiheit benennt er den riskanten Verzicht auf volle Sicherheit – im Blick schon auf die eigene, erst recht

⁸ HONNEFELDER (Anm. 4) 248-254.

⁹ P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

¹⁰ O. MARQUARD bemerkt zum „Personkern“, daß er „immerhin nicht das meint, was die Menschenfresser ausspucken müssen“ (Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz, in: *Identität* (Anm. 7) 347-369, 348). Andererseits ist die Substanz-Kategorie wohl unaufgebbar. Gegenüber einem reinen Aktualismus ist festzuhalten, daß es zwar keine potentielle Person geben kann, sehr wohl aber Personen in Potenz = realer Anlage zu bewußtem Vollzug.

¹¹ Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: *Religion als Gegenstand der Philosophie* (Hg. G. WIELAND), Paderborn 1997, 197-217, 212-215.

¹² *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980, 209-230. *Freiheit – im Aufstieg vom Wählen über die Entscheidung zur Entschiedenheit* (J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung*, Köln ²Köln 2005, Kap. 4) – meint ja nichts anderes als Identität.

¹³ Als wohl einzig mögliche Alternative zu A. RIMBAUDS berühmtem Wort „JE/Je est un autre“ – oder eher der geläufigen Berufung darauf. RIMBAUD meint ein „großes Ich“, das durch ihn spreche (an G. IZAMBARD, 13. 5. 1871, drei Tage später an P. DEMENY; Briefe und Dokumente [C. OCHWADT], Heidelberg 1961, Nr. 9 u. 10 [240, 242]); zitiert wird er immer wieder für das von den Böen des Zeitgeists verwehte Ich des Subjekts. (Dazu RICŒUR 165: „Kann man ohne semantischen Verlust ‚ich denke‘ durch ‚es denkt‘ [oder ‚Das Denken läuft ab‘] ersetzen?“)

auf die Freiheit des/der anderen; als „Lohn/Gewinn“ zeigt sich ein neues freies Miteinander (im jetzigen Kontext: gemeinsame Identität).

Nun begegnet hierzu nicht selten die Rückfrage: Treue zu wem? Zu anderen, denen man etwas zugesagt hat, oder zu sich selbst? Implizit geben KRINGS' Reflexionen natürlich eine Antwort darauf (im Sinn des Zusammengehörens von „me“ und „I“); doch ausdrücklich geht er auf sie nicht ein. Dafür wären Unterschiedenheit wie Un-scheidbarkeit der Bezugs-Dimensionen im einzelnen zu entfalten – wozu auch hier nicht der Platz ist. Unter dem Stichwort ‚Identität‘ sei nur ein Aspekt daraus aufgegriffen: die Strukturiertheit schon der Treue zu sich.¹⁴

3. Dafür beziehe ich mich auf RICŒUR. Er untersucht zwei Zeitbeständigkeits-Modelle der Person: *Charakter* und *gehaltenes Wort*. Mit der Hypothese (147), „daß die Beständigkeit des Charakters die fast vollständige gegenseitige Deckung der Feststellung des *idem* und des *ipse* ausdrückt, während die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben ausdrückt.“ Darin erblickt er die Unrückführbarkeit der beiden Sichten/Fragestellungen aufeinander. Als Vermittlung schlägt er eine „narrative Identität“ vor.

‚Charakter‘ nennt RICŒUR (148) die „Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren“, numerische und qualitative Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammengefaßt;¹⁵ die (150) „Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten eines Menschen“: „das ‚Was‘ des ‚Wer‘“ (152).

In polarem Gegensatz zu dieser *Beständigkeit* steht bei ihm die „*Selbst-Ständigkeit*“ (M. HEIDEGGER¹⁶) des Worthaltens. Für den Bestand von Selbigkeit lassen sich Kriterien suchen, doch nicht für die Selbstheit, die „Je-meinigkeit“. Zu meinem Versprechen stehen will/soll ich ja gerade über Kontinuitätsbrüche hinweg. Als Aussageform für solche Ständigkeit des Selbst schlägt RICŒUR die Kategorie „Bezeugung“ vor.

Versprechen begründet eine Erwartung, ja einen Anspruch (SPAEMANN 235f). Setzt der ersteren die Erfahrung („realistisch“) Grenzen, so besitzt dieser „eine eigentümliche Unbedingtheit“. Nicht aufgrund einer zusätzlichen Selbstverpflichtung (man muß/kann nicht noch eigens versprechen, sein Versprechen zu halten) oder dank einer erreichten „Letztbegründung“, vielmehr – im Verzicht darauf, sich aus der Situation hinauszureflektieren – aus dem Vollzug von Person-sein als solchem; denn (237) „Person *ist* ein Versprechen... Die Autonomie der Person ist selbst nicht autonomen Ursprungs.“

„Das Versprechen entzieht den Entschluß, der in ihm ausgedrückt wird, der Veränderung“ (240), und zwar so (241), „daß wir den Inhalt des Versprechens [das wir geben] unmittelbar mit jenem Versprechen verknüpfen, das wir als Person *sind*. Um jenes Versprechen zu brechen, muß ich dieses brechen. Ich bringe mich als Person zum Verschwinden.“¹⁷

¹⁴ „Es ist dies eine Frage der Selbstachtung, ja der Selbstliebe, und das treue Stehen zur Lebenswahl soll auf dieses Verlangen eine Antwort bereithalten.“ K. DEMMER, Treue zwischen Faszination und Institution, in: FZPhTh 44 (1997) 18-43, 19.

¹⁵ Siehe: Beginn, Personalität... (Anm. 6), 232-236: Das Kontinuitätsargument: die Frage nach dem eigenen Ursprung als notwendiges Ingrediens des eigenen Identitätsbewußtseins.

¹⁶ Sein und Zeit 322.

¹⁷ Nicht schon – wäre zu differenzieren – durch den Bruch als solchen, den ich ja – als ausdrücklichen Widerruf – mir zurechnen kann (begründend wie dann auch bereuend), sondern durch die Verweigerung der Verantwortung dafür, mit der bloßen Feststellung, man „sei inzwischen anderen Sinnes geworden“.

4. So verlangt die Treue zum Versprochenen (RICŒUR) „Charakter“: Eheversprechen wie religiöse Gelübde setzen (SPAEMANN 243) die „Fähigkeit voraus, unabhängig von allen unvorhersehbaren Widerfahrnissen dem eigenen Leben eine Struktur zu geben, die über die Weise des Umgangs mit diesen Widerfahrnissen ein für allemal vorentscheidet und sich darin vom Zufall unabhängig macht.“

Andererseits gibt im Versprechen das Ich sich gerade (zum Teil) aus der Hand (245): es vertraut und anvertraut sich: der eigenen wie der anderen Freiheit (dem *ipse*), dem eigenen wie dem anderen Sein (dem *idem*). Dies eingegangene Risiko kann zur Zerreißprobe werden.

Für die moderne Literatur beobachtet RICŒUR eine „Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit“ (184). Deren Stärke hat den Hellden ausgemacht.¹⁸ Die Selbigkeit der Figur wird von ihrer Selbst-Ständigkeit getragen, so daß andere auf sie zählen können (202 – Verlässlichkeit in der Spannung [205] zwischen dem stolzen „Hier bin und stehe ich“ und der Demut des: „Wer bin ich, daß du auf mich zählst?“). – Wobei eben deren Erwarten [409] zum Halten des Wortes erkräftigt.

Und nur sie. *Der Denker* der Treue in vorigen Jahrhundert, GABRIEL MARCEL, nennt so Programme eigenmächtiger Lebensverfügung nicht bloß Hochmut, sondern unmöglich.¹⁹ In solchem Gelöbnis „behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im voraus, den anderen zu belügen.“ Aus dem Dilemma befreit nur die Einsicht: „Jedes Engagement ist eine Antwort“ (49). An die Stelle hochmütigen Ehrgeizes treten Gehorsam, Geduld und Demut (59f).²⁰

5. Im Blick auf das heute vorherrschende Verständnis von Ehe, Priestertum und Ordensleben und die davon geleitete Vorbereitung darauf²¹ habe ich den Eindruck, der *ipse* sei weithin vergessen. Was man im Blick hat, ist *idem*. *Idem* aber als Ganzheit.²² Und dies im „griechisch“ weisheitlichen Sinn von „*teleios*“ – unverkürzt, nicht fragmentarisch, vollumfassend – „rund“, statt im biblischen von „*tam/tamim*“ – ungeteilt und rückhaltlos im Gegenüber – womit das *ipse* in Spiel käme.

Das richtet sich nicht gegen eine vertretbare, ja unerläßliche Rede vom Glück.²³ Wohl aber dagegen, daß – obzwar nicht ohne Grund (100) – „in der moraltheologischen Literatur das Wort von der Selbstverwirklichung die Runde macht“.²⁴ Es geht um die Frage: „Was bedeutet das Wort Glück eigentlich im Munde eines Christen, und

¹⁸ Während es in D. PARFITS „puzzling cases“ (von Fortleben oder Verdoppelung durch beaming etwa: Science fiction) um die Selbigkeit von Individuen geht, bildet das Thema der Literatur – wie im Leben – die Identität des Selbst.

¹⁹ Sein und Haben, Paderborn 1954, 54.

²⁰ DEMMER (Anm. 14: 26) zur *Berufung*: „sie ist alles andere als eine dumpfe Last, sollte sie auch Leiden an ihr und um ihretwillen mit sich bringen. Wie auch immer das Blatt des Lebens sich wendet, eine Berufung wird zur Quelle des Glücks, sie lädt dazu ein, in immer neuen Anläufen daraufhin bedacht und erschlossen zu werden. Man gelangt mit ihr an kein Ende, sollte sich auch Müdigkeit einstellen, die alles andere als Verdrossenheit ist.“ (Siehe ontologisch nochmals Anm. 11)

²¹ Soweit bei der Ehe davon die Rede sein kann (vgl. DEMMER, 42f).

²² Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 3: Ganzheit?

²³ K. DEMMER, Das vergeistigte Glück, in: Gregorianum 72, 1 (1991) 99-115.

²⁴ Vgl. J. SPLETT, Selbstverwirklichung – christlich? in: Nord 56 (2002) 359-368.

wie wirkt es sich auf seinen ethischen Diskurs aus?“ (ebd.)²⁵

Da unser heutiges Leben von einem raschen Wechsel seiner äußeren wie inneren Umstände geprägt ist – und dies obendrein bei erhöhter Dauer des Lebens –, scheint Verlässlichkeit sich immer weniger noch auf die Verlässlichkeit des *idem* stützen zu können (so nötig es wäre, eine Lebenswelt aufzubauen, „die dem getreuen Durchstehen der getroffenen Wahl kongenial ist“²⁶); vielmehr steht sie wohl immer entschiedener auf dem Wort des unaßlichen *ipse*.²⁷

Hierbei ruft die Rede vom *ipse*/Selbst nochmals nach Klärung. In westlicher „Selbstverwirklichung“ etwa wie in östlichem Freiwerden(-wollen) von „Ich“ und „Selbst“ geht es – der Wort-Wahl zuwider – weniger um den *ipse* innerhalb der *idem-ipse*-Spannung als eigentlich um den *idem*: die Persönlichkeit (Anm. 27), welche man als Eigengestalt gewinnen – oder ob ihrer Begrenztheit loswerden möchte. Ausdrücklich als *ipse* genommen, blickt das Selbst zwar selber (nicht ein anderer/s durch es hindurch); doch sieht es nicht (auf) sich,²⁸ sondern in selbstvergessenem Erwidern sein Du und dessen An-blick.

III. Aufgehoben?

1. JEAN-PAUL SARTRE schildert das Gemeinte in einer berühmten Passage als Einbruch

²⁵ Am auffälligsten spricht dafür die fast unangefochtene Geltung von C. G. JUNG'S gnostischer Welt- und Menschen-Sicht, deren entscheidender Zielbegriff „Integration“ heißt, man könnte auch sagen: statt Entweder/Oder Sowohl-als-auch. Auch dies, angesichts der um sich greifenden Fragmentierung in allen Lebensbereichen, nur zu verständlich. Wie aber, wenn es, statt heilsam, nur heillos komplementär dazu wäre?

RICŒUR (Anm. 9: 362⁵⁰): Geglücktes Leben „bewegt sich in dem engen Zwischenraum, in dem der Satz, daß es keine Ethik ohne Glück gebe, wahr bleibt, aber der Satz, daß das Glück das Leiden ausschließt, falsch ist.“ DEMMER (Anm. 23: 102f) verweist einmal auf die Leiden des Gerechten und die Freude in der Trübsal (Seligpreisungen), sodann auf das Ziel der ewigen Seligkeit, das/die auch von den sublimsten Formen des Egoismus reinige.

²⁶ DEMMER, Anm. 14: 25.

²⁷ Der Person statt der Persönlichkeit, ließe sich mit R. GUARDINI sagen (J. SPLETT, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80-93).

Nicht von ungefähr spitzt sich die Problematik vor allem bei der Geschlechtlichkeit zu; denn dort suchen die Menschen in besonderem Maße „Ergänzung“ (PLATON). Von modischen Redeweisen zu schweigen, wonach der Zölibat „ebensoviel Spaß“ machen solle wie die Ehe, kann ich in der Gleichstellung nur (Selbst-)Betrug erblicken. Wer heiratet, „verzichtet“ im Normalfall nicht auf die anderen Frauen (oder er ist nicht recht ehreif und -fähig – unbeschadet der Bräuche zum Abschied von der „Junggesellenfreiheit“) – auch wenn das Leben ihm später solche Verzichte abfordern mag (weil kein Mensch dem anderen genügt); wohl aber verzichtet (wenn selbstverständlich auch nicht bloß dies), wer Ehelosigkeit gelobt, darin besteht ja das Zeugnis (sonst ist er nicht gelöblich-fähig [was man nicht hat, kann man nicht opfern]).

Wenn PAULUS meint, die Christen wären – gäbe es die Auferstehung nicht – „erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15, 19), dann ist ihm m. E. zu widersprechen – außer man liest ihn im Geiste von K. RAHNERS „anonymem Christentum“; denn nicht bloß Christen, jeder Gewissenhafte findet sich dann in der selben Lage. I. KANT (R 4256): „Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muß ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Bösewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will.“

Wirklich ärmer als alle anderen, auch die Märtyrer des Gewissens, sind vielmehr nur jene, die sich zum besonderen Lebens-Zeugnis einer Hoffnung auf eschatologische Ganzheit gerufen finden. Doch wird hier nur unübersehbar, was tatsächlich für alle gilt, also auch für die Ehe und jede Lebensgestalt: die Ganzheit von „Tugend und Glück“ ist hienieden nicht zu erwarten. So daß es Identität nur in Nicht-Identität gibt. Es stellt sich (schematisch zugespitzt) die Entscheidung: Identität im *idem* auf Kosten des *ipse* oder im *ipse* auf Kosten des *idem* – obwohl auch der *idem* Sorge verdient. PAULUS unterscheidet den „äußeren“ und den „inneren“ Menschen (2 Kor 4, 16).

²⁸ Wenngleich auch philosophisch empfohlen, im Rückgriff auf den (nun doch echten?) PLATONISCHEN Dialog *Alkibiades I*, durch V. GERHARDT, Wer liebt wen in Platons Symposion?, in: PhJ 104 (1997) 225-240, 239f: dem Gegenüber nah ins Auge blicken, um darin sich gespiegelt zu finden.

seines Blicks in das Ich-Reich: „als eine reine *Auflösung* der Verhältnisse, die ich zwischen den Dingen meines Mikrokosmos auffasse“.²⁹ Ich erkenne, daß die Dinge sich auch ihm zeigen, und zwar anders als mir. „Die Erscheinung des Anderen in der Welt entspricht also einem regungslosen Entgleiten des ganzen Mikrokosmos, einer Dezentrierung der Welt“ (341). – Vor allem aber kann er *mich* ins Auge fassen. Die Wahrheit des ‚den-Anderen-Sehens‘ ist das ‚Vom-Anderen-gesehen-werden‘ (343).

Angeblickt, sehe ich nicht auf mich gerichtete Augen – die wären ja Dinge meiner Welt. „Der Blick des Anderen verbirgt seine Augen“ (344). Zwar läßt sich auch ein Blick erfassen: wenn er anderem gilt; aber den, der mich trifft, nehme ich nicht wahr, mir wird vielmehr bewußt, „erblickt zu werden“ (345).

Was bedeutet dies für das Ich? SARTRE untersucht es an der Peinlichkeit, bei etwas Ungehörigem ertappt zu werden. Das erste ist, daß man selber erscheint. Denn vorher war man selbstvergessen bei der Sache (ein Auge sieht nicht sich). SARTRE zitiert die bekannte Formel: „Ich sehe *mich*, weil *man* mich sieht“, findet sie jedoch „nicht ganz richtig“ (347). Denn in der Tat sehe nach wie vor nicht ich mich; mir wird vielmehr bewußt, vom Anderen erblickt zu werden. „Das bedeutet, daß ich mit einem Male Bewußtsein meiner selbst habe, soweit ich mir entgehe... Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, jenes Ich, das ein Anderer erkennt“ (347f).

Scham entdeckt mir mein Sein als das, wessen ich mich schäme und dessen ich nicht Herr bin, das ich nicht habe, sondern bin. „Alles geht so vor sich, als ob ich eine Seinsdimension hätte, von der ich durch ein tiefgreifendes Nichts getrennt bin; und dieses Nichts ist eben die Freiheit des Anderen“ (349).

Zugleich aber zeigt gerade die Scham, daß ich nicht einfach eine Sache unter Sachen in der Welt des Fremden bin. Ich bin auch dies: „die Scham ist – wie der Stolz – die Erfassung meiner selbst als Natur, wenn auch diese Natur mir entgeht und als solche unerkennbar ist“ (350). Aber nicht als Natur erfasse ich mich als Natur; in meiner Scham nehme ich mich mit dem anderen zusammen, „ich behaupte eine tiefe Gemeinsamkeit der Bewußtseinsindividuen“ (349). Ich sehe mich mit seinen Augen.

Und doch nicht. Eben dies Nicht-bloß-Natur-Sein nämlich sieht an mir der Andere: er sieht mich in meiner Welt. Und indem, wie bedacht, sich sein Blick mir entzieht, entzieht sich mir also mein Ich innerhalb seiner Welt mitsamt dieser. Meine Möglichkeiten werden zu seinen (insofern er sie beurteilt und mein Verhalten erwidert).

Das heißt einmal: meine Möglichkeit wird für den Andern zur Wahrscheinlichkeit, und es ist „dieser skizzenhafte Schemen meines Seins“, den ich voller „Scham, Wut und Furcht“ immer neu auf mich nehme: blindlings; denn „ich bin es einfach“ (353).

Andererseits bin ich „nicht Herr der Situation. Oder genauer, ich bleibe zwar ihr Herr“; doch eben dies bin und bleibe ich „für den Anderen“ (ebd.). Er erblickt meinen Blick und objektiviert so dessen Objektivieren. Als „erblickter Blick“ ist er „seiner Transzendenz entkleidet“ (354).

So ist der Andere in keiner Weise Gegenstand der Ich-Welt, sondern „reines Subjekt“ (359); Freiheit, welche das Ich durch die „eigene Knechtschaft“ erfährt (360). Und eben derart erfährt das Ich die Grenze seiner wie seiner Welt. Es erfährt vor allem seine innere Begrenztheit, indem es den Selbstwiderspruch entdeckt, als der es existiert: sich entzogene Freiheit oder, dem Buchtitel nach, nichtiges Sein und seiendes Nichts.

²⁹ Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, 340.

2. SARTRE beansprucht damit, die Geist-Anthropologie HEGELS auf ihre konkrete und heillose Wahrheit hin erschlossen zu haben. Für sie ist der Begriff der Anerkennung zentral,³⁰ die ihrerseits entscheidend durch Gegenseitigkeit bestimmt ist. Voll erreicht wird diese freilich erst in einem längeren Prozeß. Dessen Beginn stellt der Kampf dar; denn um über das Bewußtsein bloßer Lebendigkeit hinauszukommen, muß das Selbst sich dem Anderen als einem Selbst aussetzen. Dies bedeutet, einander die Distanzierung zum eigenen Leben (also den Verzicht auf die Welt!) zuzumuten. Als Geist- und Freiheitswesen existieren heißt, nicht im Leben „der Güter höchstes“³¹ zu sehen, wie in der animalischen Sphäre (ob das eigene, das der Art oder der Gene), sondern dessen „Wozu“, seinen „Sinn“ (aus dem nur lebt, wer es für ihn tut – und so dafür gegebenen Falls auch zu sterben bereit ist).

Käme es jedoch zur faktischen Tötung, wäre das Ziel gegenseitiger Anerkennung im Erreichen verloren. So verteilt HEGEL die Gewichte ungleich. Dem Selbst, das den Tod riskiert, als dem Herrn stellt er das am Leben hängende als Knecht gegenüber. („Bei genauerer Betrachtung ist aber erkennbar, daß in dieser sich neu herausbildenden Ordnung die in jedem Selbstbewußtsein antreffbaren Momente der Freiheit und Abhängigkeit von der Faktizität – in gegensätzlicher Akzentuierung ihrer Synthese – sich an verschiedene Subjekte verteilen.“³²) Damit wird aber auch die Anerkennung ungleichgewichtig. Der Herr wird nur von einem Knecht anerkannt und der von ihm nur im Modus der Verachtung. Doch gerät der Knecht eben hierdurch in eine Selbstkonfrontation, die ihm in der gehorsam geleisteten Arbeit ermöglicht, seine „Begierde zu hemmen“ (Ph 135), also nachträglich die Distanzierung von den Lebenswünschen zu lernen und im Bilden von etwas, dem gestalteten Werk, sich selber zu bilden.

Damit erscheint nun im Ungleichgewicht des Verhältnisses schon eine fundamentale innere Gleichheit: im Stoizismus, der dem Einzelnen erlaubt, „wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseins frei zu sein“ (138). Die weiteren Schritte – über die Etappen von Skeptizismus und unglücklichem Bewußtsein über das „geistige Tierreich“ der Gesellschaft zu Moral und Sittlichkeit – sind jetzt nicht nachzuzeichnen. Am Ziel jedenfalls ist der ursprüngliche Begriff des Geistes wiedergewonnen: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (Ph 127). Und die Aneignung dieses Gewinns mündet ins „versöhnende JA, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen“ (Ph 442).

Dies (worum es eigentlich schon in der Entgegensetzung des Kampfs ging) „ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“ (ebd.).

Wie indes steht es um Eigensein und Leben der Versöhnten? Aufbewahrt werden die Gestalten nach ihrem Zufälligkeits-Dasein in der Geschichte, wesentlich in der „*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*“. Und „beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes... aus dem Kelche dieses Geisterreiches – schäumt ihm seine Unendlichkeit“ (531).

Die Diskussion über HEGELS „Aufheben“ ist selbstredend unabschließbar. Seinerzeit hat er vor seinem Aufbruch nach Frankfurt für HÖLDERLIN die Hymne *Eleusis*

³⁰ Phänomenologie des Geistes (H.-F. WESSELS / H. CLAIRMONT), Hamburg 1988 (=Ph), 128.

³¹ Die Braut von Messina, Schluß: SW (FRICKE/GÖPFERT), München ⁵1976, II 912.

³² J. SCHMIDT, „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1997, 33.

geschrieben. Darin heißt es: „... was mein ich nannte schwindet, – ich gebe mich dem unermeßlichen dahin, – ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.“³³ – Derart erschwingt die Selbstaufhebung ins Unendliche sich dessen Unermeßlichkeit, und man wird via Tod unsterblich. Da man nicht immer schon Gott *ist*, *wird* man es wenigstens durch Selbstpreisgabe (und denkt schließlich Sein als Werden und Gott selbst als Werden-den). SARTRE nennt unter diesem Betracht den Menschen eine „*passion inutile* – nutzlose Leidenschaft“.³⁴ Was hier in religiös ausgedrückt ist, finde ich für das neuzeitliche Weltverhältnis im ganzen bezeichnend.

3. Es ist auf der Suche nach dem „Ding an sich“. Es will die Sachen „unverfälscht“ erkennen, wie sie sind, bestimmt vom Willen zu „objektiver“ Erkenntnis. Das heißt, man will alles und jedes so sehen, wie es „an sich“ ist; ohne jedes Hinein-Spiegeln dessen, der es erkennt („für den“ es da ist). Wobei diese Spiegelung doppelt auftreten kann: einmal im *subjektiven* Erkennen – und hier nochmals doppelt: sozusagen „subjektiv-subjektiv“ als Verzeichnung durch Wünsche, Begierden wie Ängste; „objektiv-subjektiv“ durch den Erkenntnis-Apparat (z. B. eine Welle als Licht oder Ton); sodann *objektiv*, beim Gegenstand selbst – auch hier wieder doppelt: seins-bestimmend (schlicht schon dadurch, daß ein Beobachter da ist) oder wenigstens erscheinungs-bestimmend (aufgrund des Beobachtungs-Standorts, dem sich nur diese eine Ansicht zeigt). – Also muß man das Erscheinungsgeschehen als solches hinter sich lassen?

Grundsätzlich bieten sich dazu zwei Wege an. Einmal die Suche nach der „bild- und weislosen“ Urwirklichkeit als solcher: heraus aus „Schatten und Bildern“ in das reine Denken – und aus bildhaftem Denken in die reine Formel und Strukturgleichung der Welt.

Das war gegenüber dem „einfachen Glauben“ das Programm der Gnosis – seinerseits wies es zurück in asiatische Weisheitsprogramme und voraus in das neuzeitliche Wissenschaftskonzept. Eine ganze Literatur stellt diese beiden Konzeptionen als Gegensätze (zwischen West und Ost) dar. Mir scheint es wichtiger, ihre Selbigkeit und Gemeinsamkeit zu erkennen: die Grenz-Mauer – oder den Weltriß – zwischen Phänomen, Erscheinung, von uns „konstruierter Wirklichkeit“ oder wie immer – und dem Noumenon, dem Ding an sich, der „Realität“.

Die Methoden des Grenzübergangs sind beim Programm Weisheit andere als bei der Wissenschaft (um es so schlicht auszudrücken; tatsächlich gibt es ja Wissenschaft wie Weisheit hier wie dort, mit nochmals bezeichnenden Differenzen). Denn auch das An-sich wird jeweils anders gedacht. – Schließlich sei die Zeitachse nicht vergessen: europäisch etwa schien das Vorhaben in der neuzeitlichen Wissenschaft gelungen: bei ihren Messungen war es gleich(gültig), wer sie vornahm. – Bis der mikrophysikalische Schock offenbarte, daß das Subjekt im Spiel bleibt. Objektivität – Gegenständlichkeit gibt es unweigerlich nur für das/den, dem sie „entgegen“-steht (wörtlich „-geworfen“ ist).

So löste den Erkenntnisoptimismus des Neuzeitbeginns eine gewisse Resignation ab. Denn zur Entdeckung innerwissenschaftlicher Grenzen (der „Unschärfe-Relation“) kam die der Grenzen der Wissenschaft selbst (obwohl man – bei aller Wissenschaftskepsis – vielleicht doch nicht schon vom „Ende der Wissenschaftsgläubigkeit“ sprechen sollte), ja, die der Grenzen des Wachstums unserer Welt überhaupt.

³³ Ges. Werke 18, 399-402, 400.

³⁴ Sein und Nichts, Fazit vor den Schlußfolgerungen: 769 (L'être et le néant, Paris ³⁵1950, 708); vgl. zuvor: „Mensch sein heißt, darauf abzielen, Gott zu werden; oder, wenn man lieber will, der Mensch ist im Grunde Begierde, Gott zu sein“ (712).

Doch wäre auch zu erwägen, ob diese Resignation nicht in Wahrheit nur der Schatten jenes Optimismus sei. Macht nicht schlicht die Voraussetzung selbst eines Grabens zwischen An-sich und Für-uns dessen Überwindung unmöglich? Das „Ding-an-sich“, zu dem *ich* gelangte, würde eben dadurch zum „Für-mich“ – außer es gäbe *mich* dann nicht mehr. – In dieser Ausschaltung des Subjekts aber kommen Weisheit und Wissenschaft überein. Das Ich soll verschwinden. „*Es* denkt“ lautet die Programm-Formel hier wie dort. Welchen semantischen Preis indes muß sie für ihre eigene Denkbarekeit zahlen (was heißt nun ‚denken‘)?

Will das Ich jedoch bleiben und verbleibend denken, wird es scheitern. Wer des An-sich als solchen habhaft werden will – und alles andere für nichts erachtet, stößt darauf, daß er derart *nichts* hat (vor der Natur wie bezüglich des anderen Menschen). Er kann darum er *selbst* nur um den Preis *sein*, *nichts* zu *haben*. – Wer also, statt Habenichts zu *sein*, doch lieber (alles) *haben* will, muß sich dazu/darauf verstehen, nichts zu werden und zu sein – sei es in asiatisch meditativem Sich-Lassen, sei es in westlich-wissenschaftlicher Selbstentäußerung in die allgemeine Vernunft (bzw. ins Team).³⁵

4. Auf jenem ersten Weg also „höbe“ das Ich sich in das Ganze „auf“, ins farblos weiße Licht des Allgrunds oder der Vernunft. Ein Gegenprogramm dazu rät, sich in die farbigen Dinge hinein zu verlieren. Wurde dort der „Wirklichkeit“ die Realität abgesprochen: Glaubenstatsachen seien Vorstellungen, die Welt Dinge nur ein Traum, das Zeithafte eigentlich nicht-existent, die Sinnesqualitäten „uneigentlich“, gesellschaftliche Daten ein Konstrukt, Individuen eine Täuschung – so wird hier umgekehrt eine „eigentliche“ Realität jenseits des Faktischen bestritten.

Galt es dort aus den Zeichen und ihrem verwirrenden Gegeneinander in das von ihnen eher verdeckte als bedeutete „Umgreifende“ sich zu erheben (heiße es Nichts oder All-Eines), so geht es jetzt um den Abschied von allem tieferen Sinn. Mit NIETZSCHE gesagt: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“³⁶ Das heißt, es gibt nur, was es gibt, und alles ist, was es ist, ohne weiteres zu bedeuten. Und da es der Streit um Bedeutungen ist, der die Menschen entzweit, wird so endlich das Glück „jenseits von Freiheit und Würde“ erreichbar: Friede durch die Abschaffung des Menschen.³⁷

In der Tat ist pure Realität nur um diesen Preis zu erreichen; denn der Mensch ist „animal symbolicum“.³⁸ So bleibt, will er leben, nur der Ausweg von Privat-Symbolik und -mythologie. Überdeutlich im Kunstbetrieb, aber nicht weniger im „Bastelwesen“ von privater Lebensgestaltung und persönlichem Religions-Mix. Fachlich heißt das beispielsweise *Konstruktivismus*.

³⁵ Dem Gedicht des Berner Hauslehrers (August 1796) tritt ein Text des arrivierten Religionsphilosophen an die Seite, der das religiöse Selbst-Opfer in der Wissenschaft auf den Begriff gebracht sieht: „Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur daß bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint...“ SW (GLOCKNER) XV 204f (ADORNO weist in diesem Zusammenhang auf „Hegels leidvolle Gebärde, das zerdachte Antlitz dessen, der sich buchstäblich zu grauer Asche verbrennt“, Ges. Schriften, Frankfurt/M. 1970ff, V 293).

³⁶ Götzen-Dämmerung (KStA VI 81).

³⁷ „Leider sind es öfter die Meinungen über die Dinge als die Dinge selbst, wodurch die Menschen getrennt werden“, GOETHE an SCHILLER, am 15.12.1795 (nach EPIKTET, Handbüchlein 5). – B. F. SKINNER, Jenseits von Freiheit und Würde, Reinbek 1973. – Siehe: C. S. LEWIS, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979.

³⁸ E. CASSIRER, Was ist der Mensch? Stuttgart 1960, 40.

Damit – weil nur Verbindlichkeiten verbinden – sind wir erneut in die Vereinzelung geraten: das Ich als Monade, Individuum, griechisch. Atom. Und wie bei den physikalischen Licht-Theorien schlagen hier lebensweltlich die Konzepte „dialektisch“ in einander um: Korpuskel und Welle: Single-Dasein und Aufgang im Ganzen, in Techno-Rausch oder systemtheoretisch, im nationalistischen Groß-Ich oder im Angebot asiatischer „Fülle des Nichts“.³⁹

IV. Mit-sein und (An-)Teilnahme

1. Gänzlich anders stellt sich alles dar, wenn wir nicht fraglos dies Verständnis theoretischer Objektivität zum Ausgangspunkt nehmen, sondern die Erfahrung, angesprochen und beansprucht zu sein.

Mit diesem Bewußtsein kann man sich natürlich wieder in unterschiedlicher Weise befassen. Den philosophischen Zugang signalisiert das verdoppelnde „qua/als“: Es geht um die Gewissenserfahrung „als“ Gewissenserfahrung, um sie „als solche“, „insofern sie Gewissenserfahrung ist“... Damit ist zweierlei gemeint: das Ganze steht im Blick, nicht bloß bestimmte Seiten und Beziehungen daran; und der Blick seinerseits soll dieser Ganzheit entsprechen, nicht bestimmten subjektiven Absichten damit. Das heißt, unser Bedenken des Gewissens (als Gewissen) muß selber gewissenhaft (als gewissenhaft) sein.

Hier ist also niemand „als Naturwissenschaftler“, doch ebensowenig als Soziologe, Psychologe, Pädagoge, Philosoph oder Theologe angesprochen, sondern als Mensch, als Person, oder vielmehr: als er selbst. (Denn nur so hat er, auch in [Ausübung von] Beruf und Wissenschaft, ein Gewissen.) Klar sein dürfte damit, daß es nicht um ein Fühlen, Emotion geht (nach heute üblicher Aufteilung des Geistigen in Rationales und Emotionales). Dies gehört selbstverständlich zur Ganzheit des Menschen; aber es bildet nicht die Mitte des Personalen.

Diese Mitte heißt in der Bibel – und so auch später, über AUGUSTINUS noch bis BLAISE PASCAL – das Herz, und ist ebensowenig gefühlig zu nehmen. Es meint den Einzelnen in-seits der Rollen und Positionen, einen jeden als ihn selbst, als mich und dich. – Im Aufruf zu – jenseits von Sein und Haben – gelebtem „Mit“.

2. Zunächst wäre nämlich zwischen Haben und Besitzen zu unterscheiden. Besitzen droht in der Tat seßhaft zu machen;⁴⁰ etwas anderes ist es, eine Welt, ein Vaterland z. B., eine Aufgabe zu *haben*. So hatte Kain einen Bruder (was er nicht wahrhaben wollte – Gen 4, 9). Und so haben Menschen eine/die Wahrheit: als deren Hüter. (Und wie, wenn hinter der Bestreitung dieser These eine ähnliche Unlust stünde wie beim Unwillen Kains?) Haben heißt tatsächlich, nicht rein autonom zu sein, sondern auch dem Gesetz

³⁹ H. S. HISAMATSU, Die Fülle des Nichts, Pfullingen ⁵1994. Dazu drei Zitate aus G. WOHLFAHRT, Zen und Haiku, Stuttgart 1997. Ironisch negativ (36): „Schäle deine Ich-Zwiebel, schäle weiter – was bleibt, ist zum Heulen.“ Sachlich klärend (112): „Im Haiku ist kein Platz für ‚metaphysische Bedürfnisse‘. Es ist got-tlos: Christlicher Geist und Haiku-Geist sind einander fremd.“ In positivem Wink (178, Schlußtext):

Wind		
	coming from	now here
	going	nowhere
		nowhere

⁴⁰ A. DE SAINT-EXUPERY: „Ich liebe nicht die Seßhaften des Herzens“ (Citadelle VI [Pléiade 531, Ges. Schriften, München 1978, II 46]). – Und mehr als spielerisch ist auch die Folge-Frage, wieweit man dem, was man besitze, aufgesessen sei.

des Anvertrauten entsprechen zu sollen, ihm gegenüber Pflichten zu haben. So verstanden, sind Haben und Sein keine Alternativen, sondern gehören untrennbar zusammen.

Gemeinsamkeit bedarf nämlich eines gemeinsamen (An-)Halts der Gemeinsamkeit. Mit-Sein heißt: gemeinsames Haben. Und das findet sich nicht schon dort, wo nur die Gemeinschaft als solche hat, doch nicht die Einzelnen. Dies wäre kein gemeinsames Haben – ebensowenig, wie ein Sein nur des Ganzen als solchen ein Sein der Einzelnen wäre. Gemeinsam gehabt wird nur dort, wo nicht allein das Gehabte, sondern auch das Haben gemeinsam ist. Solches Mit-sein meint der klassische Begriff *participatio* – Teilhabe und -gabe (in dynamischem Vollsinn: Austausch).⁴¹

Darum ist Haben ver-antwortlich: Anruf- und Antwortgeschehen. Um aber tauschen und darin sich austauschen zu können, muß man haben, was man geben könne. Darin liegt die eigentliche Begründung des Privateigentums, zuhöchst des Eigentums *kat' exochén*, des eigenen Leibes und Lebens.

3. Das fordert, die ethischen Implikationen des zunächst theoretisch gemeinten Seinsfür zu betrachten. Anders gesagt, HUMES Trennung von Sein und Sollen gilt weniger fraglos, als bis heute oftmals angenommen. Recht leicht zeigt sich das hinsichtlich des „implizierenden“ Habens: Möglichkeiten und Vermögen, die jemand hat, rufen nach Realisierung; Talente sollen nicht vergraben werden; ein Licht gehört nicht unter den Scheffel. – So aber meint die Überlegung auch das besitzend Gehabte, also die „Sozialpflichtigkeit“ von Besitz und Eigentum.⁴²

Probleme entstehen hier daraus, daß man nur Aktiv und Passiv als Aktionsarten kennt, während es in den klassischen Sprachen noch das Medium gibt. Es sei hier nicht als die dritte, sondern erste und ursprüngliche ins Gespräch gebracht. Im Deutschen läßt es sich nur durch eine Reflexiv-Konstruktion mit ‚Lassen‘ ausdrücken.⁴³

Solches Sich-Erfassen-Lassen ist *vor* Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben. In allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall steht am Anfang ein Ergriffenwerden, das man nicht (autonom-aktiv) machen kann, dem man aber auch nicht passiv ausgeliefert ist; denn man kann sich verweigern.

Statt Besitzen als (auch das gibt es) Besessen-sein besagt in diesem Sinne Haben ein wechselseitiges Gehören als An- und Zugehören. Nicht als gehörte ein Mensch jemandem, doch er gehört *zu* jemand und gehört irgendwohin, an seinen gehörigen Ort.

V. Angesprochen

1. Das heißt ja Verantwortlichkeit: Antworten-sollen, also schon immer gefragt und angesprochen zu sein. Dieses Je-schon des In-der-Pflicht-seins hat vor allem EMMANUEL LEVINAS unermüdlich eingeschärft, und damit bin ich beim Ziel-Autor dieser Darlegungen.⁴⁴ Man bemängelt nicht grundlos seine rigoristische Einseitigkeit; das jetzt Ge-

⁴¹ Partizipation – Freiheit in Verantwortung, in: ThGl 81 (1991) 177-189.

⁴² Dem sind Weise ist je mit dem Ratschlag begegnet, man solle nichts haben und nicht(s) taugen, um nicht behelligt zuwerden; denn wo nichts sei, sei auch nichts zu holen. Doch hieße das in letzter Konsequenz: das Leben nicht haben zu wollen, um es nicht leben zu müssen.

⁴³ Das Paulinische *καταλλάγητε* („seid versöhnt“ – 2 Kor 5,20) heißt in der Übersetzung: „Laßt euch mit Gott versöhnen.“

⁴⁴ Z. B. Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983, 204: „Die Existenz ist nicht zur Freiheit verdammt, sondern anerkannt und eingesetzt als Freiheit. Die Freiheit kann sich nicht ganz nackt darstellen. Diese Einsetzung der Freiheit ist das moralische Leben selbst. Es ist durch und durch Heteronomie“ (Die Philosophie und die Idee des Unendlichen).

meinte aber läßt sich wohl jedem überzeugend vermitteln – an der klassischen Bestimmung von Gerechtigkeit: „Steter Wille dazu, jedem das Seine zu geben.“ Wenn man das nicht als eine schlechte Formulierung nehmen will,⁴⁵ dann besagt es, man selbst habe, statt bloß das Eigene, stets schon, was anderen gehöre: was man dem anderen als das Seine (zurück?) geben solle.

In moralischer Perspektive klingt das erschreckend (so erschrecken Josefs Brüder, als sich in Benjamins Kornsack der Becher des Großwesirs fand – Gen 44). – Beschreiben wir dies Geschehen, das LEVINAS als Ereignis des Gesichts benennt.

„Visage“ ist auch hier nicht etwas, das ich betrachte, sondern ein Blick, der mich trifft. Aber anders als bei SARTRE trifft mich nicht ein Blick, der mich beurteilt, abschätzt und zum *Objekt* in der Welt eines anderen machen will. Vielmehr reißt der Blick mich als Hilfescrei aus meinem Selbstgenügen oder meiner Heiterkeit. Und dies nicht als Appell an meine Milde oder Großzügigkeit, sondern – in aller Schutzlosigkeit – beanspruchend, fordernd.

Hier trifft mich ein unabweisbares Gebot, und zwar gerade durch die „Nacktheit“, das „Entblößtsein“ des Gesichts, wie LEVINAS sagt.⁴⁶ Er meint damit sowohl die Hilf- und Machtlosigkeit, das Elend und Ausgeliefertsein des Anderen als auch, daß es an ihm nichts zu sehen, anzuschauen gibt. Das Antlitz fordert Antwort. Und zwar dringend. Ich habe mich nicht erst auf etwas einzulassen, sondern bin schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei – und war ich es je?

In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, „es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt“.⁴⁷ Man ist zur „Übernahme der Verantwortung“ verpflichtet. Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht „Fahnenflucht“ (74) wäre. Derart ist das Ich Leibbürge, Geisel (72), ja (statt zu besitzen) geradezu besessen (79).⁴⁸

2. Man kann die Schärfe dieser „Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität“, d. h. Empfänglich- und Empfindsamkeit,⁴⁹ nicht scharf und ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungserfahrung nicht richtig beschrieben. Eben diese Passivität und „Besessenheit“ nämlich ist eine solche von Freiheit (und so übrigens auch völlig geistesklar). Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem „besseren Ich“), zu unserem je schon gesprochenen Ja.

Der Anspruch weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: „bei meinem Namen gerufen“ – nicht als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier „vielleicht“, notiert der Philosoph behutsam, „von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden“.⁵⁰

Damit verwandelt der Schrecken des Anspruchs sich ins Glück des Angerufen- und Angeblicktseins. Was nämlich wäre ein Sein bloß „an und für sich“, was ein Le-

⁴⁵ So SCHOPENHAUER, der sie deshalb umschreibt: „Niemandem das Seine nehmen“. Sämtl. Werke (W. V. LÖHNESEN), Darmstadt 1980, III 750 (Die beiden Grundprobleme der Ethik).

⁴⁶ Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 41f.

⁴⁷ Humanismus, 75. – Wörtlich bedeutet ‚Subjekt‘: unterworfen.

⁴⁸ Und das Böse ist die Bestreitung dieser ursprünglichen Voreingenommenheit, der unvordenklichen Bindung der Freiheit; Freiheitsbehauptung „dessen, der nicht der Hüter seines Bruders“ sein will (80), genauer: nicht wahrhaben will, daß er es je bereits ist.

⁴⁹ Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, 116.

⁵⁰ Humanismus (Anm. 46), 78f.

benslauf, in dem jemand nur für sich selbst lebte und stürbe! – Das Auge sieht nicht sich und sein Sehen, hat es geheißten. Zwar kann ich mein Auge im Spiegel erblicken, doch hat eben dies gesehene Auge kein Blickfeld (es ist kein Auge, sondern nur dessen Bild). Aber ich sehe (nicht das Auge, doch das (Mich-)Sehen des Gegenübers, das mich anschauende Du. Und – SARTRE strikt entgegengesetzt – „definiert“ AUGUSTINUS eben dadurch das *Glück* (das ersehnte Gute): „*videre videntem* – einen [mich] Sehenden sehen“.⁵¹ So lautet eine Grundformel geglückten (Da-)Seins (statt: Ich bin ich⁵²): Ich bin dein.

3. Kommen wir nochmals auf Agnostizismus und Konstruktivismus zurück: Es klang schon an, daß sie in der hier eingenommenen Perspektive als Konsequenz eines indis-kreten Haben-wollens erscheinen. C. S. LEWIS: „Wer alles durchschaut, sieht nichts.“⁵³ (Nochmals das Dilemma des SARTRESCHEN Ichs.) Wäre Erkennen als Aneignung zu denken, dann löst entweder der Erkennende sich auf in das „Erkannte“⁵⁴ oder anverwandelt – im Verzehr – dies sich.

Das An-sich in seinem An-und-für-sich sehen wollen will bezuglosen Bezug, Blick in Augen ohne Ineinander-Blick. – Verzichtet man, die Widersprüchlichkeit des Unternehmens eingesehen, auf dessen Inangriffnahme, hält jedoch den Wunsch danach fest, dann wird man unweigerlich von „negativer Theologie“, vom Verbleiben im Schein und eigenen Konstrukten reden müssen, von der Unmöglichkeit wahren Kommunizierens. – Wie aber, wenn es darum ginge, das An-sich in seinem Für-mich und Für-uns zu erkennen? Gäbe es überhaupt ein Für-mich, wenn nicht ein An-sich für-mich wäre?

Ist die Rose „an und für sich“ rot oder nicht? Sie ist es für uns – weil sie an sich so ist, daß sie für uns rot ist. Erst recht gilt das von Personen.⁵⁵ – Statt daß es unbezüglich („absolute“) Realität oder Realitäten gäbe, ist vielmehr gerade der Bezug real – und in ihm die Sich-Begegnenden.

Dann aber ginge es im Ernst nicht um Unendlichkeiten, in deren Grenzenlosigkeit das Endliche sich verlöre (sei es ins Eine, das All oder Nichts), vielmehr umgekehrt gerade um gelebte *Endlichkeit als Nähe*, also um Grenzen: darum, aneinander das Ende zu finden, will sagen: ein Ziel und Wozu (dies war ja der Voll-Sinn von „Ende“⁵⁶).

Nicht ins Unendliche also oder andererseits zu unbegrenztem Selbst-Sein sind wir unterwegs. Im Gegensatz zu derart monologischen Programmen ist der Mensch zur

⁵¹ Sermo LXIX 3: „Hoc enim bonum est, videntem videre.“

⁵² „Ich bin Du“ wäre wörtlich ebenso selbstwidersprüchlich wie „Es gibt mich nicht“ (und man sollte es nicht zum Koan adeln); möglich wäre nur: „Ich bin das = Es“ (wenn nicht gar bloß: „Er ist [eigentlich] es.“)

⁵³ Abschaffung des Menschen (Anm. 37), Schlußsatz.

⁵⁴ Gegen A. DE MELLOS Parabel von der Salzpuppe, die das Meer entdeckt: Warum der Vogel singt, Freiburg 1986, 75. – In personaler Begegnung hingegen geht es nicht um das „An-sich“ des anderen, sondern um *ihn selbst* – *insofern* er sich mir zukehrt, sich mir zeigt und zuspricht (vgl. A. BRUNNER, Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie, München 1982; J. SPLETT, Person im Gespräch – August Brunner, in: Schule des Denkens [Hg. J. OSWALD], Stuttgart 2000, 137-153). „Ich bin Dein“ – indem ich Dir Dich glaube (und mich).

⁵⁵ Wenn es heißt, daß nie die Herren Meier und Müller „als solche“ miteinander reden, sondern stets nur Meiers Müller mit dem Meier Müllers, so weiß der Bibel-Leser das längst. Stellt doch die Stimme aus dem Dornbusch sich vor als „der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs“, unter viermaliger Nennung von ‚Elohei – Gott‘ (Ex 3, 6).

⁵⁶ Wie beim lateinischen *finis*. Vgl. SCHILLERS Jenaer Antrittsvorlesung „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ SW (Anm. 31) IV 749-767.

End-gültigkeit eines Mit-Seins aufgerufen – und schon aufgebrochen, dessen Innen-Nähe jeden Vorbehalts enträt, aber in eben diesem Sich-Erkennen die Unnahbarkeit von Person offenbart: erfüllter In-einander-Blick unter dem Licht unbedingten Gemeintseins.

Ohne Ende tieft sich das *Erfasst-sein* von des Anderen unfaßbarem Geheimnis.⁵⁷

4. Es fragt sich also, ob in Welt und Mensch nur er und sein Miteinander erscheine, die „als“ solche zu erfahren seien. – Wurde der Mensch zuvor als „animal symbolicum“ bestimmt (Anm. 39), so meint das nicht bloß, daß er anderes deutet und so dies ihm etwas bedeutet: was bedeutet in diesem Geschehen er selbst – für sich und (in Umkehrung der üblichen Steigerungsfolge:) an sich? Zeigte sich schon das Deuten des Gegebenen als Antwort, so gilt das nun erst recht für ihn selbst als Symbol.

„Symbol“ meint hier nicht ein äußeres *Zeichen*, sondern das Erscheinen einer Wirklichkeit, die sich zwar in etwas anderem „äußert“ (der Gedanke im Wort, die Gesinnung im Tun – sich also „entäußert“), doch eben darin als sie selbst wirkt (sich „verwirklicht“) und gerade derart selber *da* ist. Symbol in diesem Vollsinn (als „Real-symbol“⁵⁸) verweist nicht auf irgend etwas anderes, sondern bedeutet Selbstvollzug. Insofern besteht das Symbol keineswegs nur in einer Hälfte, sondern im Sichtbarwerden des Ganzen, das freilich mehr als seine Sichtbarkeit ist.⁵⁹

Ursymbol ist für uns derart der menschliche Leib, in dem die Person sich zur Mitwelt hin aussagt, sich de-finiert (d. h. abgrenzt und zur Gestalt konturiert) und sich so erscheinend verwirklicht. Ähnlich die Grundvollzüge unseres Lebens, in denen Wollen und Denken erst als wirksame voll wirklich werden; vor allem die Sprache, die nicht nur gegebenes „Zeichensystem“ ist, sondern zuvor der gebende Ordnungs-Entwurf einer bestimmten unverwechselbaren „Welt“.

Symbol ist, nochmals spezieller gefaßt, sodann nicht die Erscheinung eines Einzel-Dings oder Individuums in einem anderen, sondern das Erscheinen und Sich-Auswirken eines übergreifenden Wesens. So erscheint jedes einzelne Tier als Symbol seiner Art, ein Mann als „Mannsbild“⁶⁰, jeder Mensch (zumindest „auch“ – um den Unterschied zwischen ‚Person‘ und ‚Individuum‘ nicht zu vergessen) als Symbol „des Menschen“: als Erscheinung dessen, *was* Mensch(sein) ist.

Zuletzt wird im Symbol (durch solches *Was* „hindurch“) das *Sein* überhaupt gegenwärtig: das unvordenkliche Wunder, daß „überhaupt etwas ist und nicht nichts“. So verstanden, werden Ich und Du und ihre Welt überhaupt zu einem großen Symbol, zur sichtbaren Gegenwart.

Wessen? – Bei LEVINAS erschien der Gedanke der „*creatio ex nihilo*“ (Anm. 51). Unmöglich, ihn hier und jetzt noch zu rechtfertigen und zu entfalten.⁶¹ Die Tiefenpsychologie erklärt, was uns bei Begegnungen so betreffe, sei die Wiederkehr einer Ursituation. Dies ist *eine* Dimension von Symbol. Aber es ist nicht alles. Im blickenden wie im hörenden Andern, in Hilferuf und Hilfe, Frage und Antwort, im bindenden An-

⁵⁷ Siehe: J. Splett, Gott-ergriffen, Köln 2004, Einführung: Sich ergreifen lassen; Ausblick: Umfaßt vom Geheimnis.

⁵⁸ K. RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 275-311.

⁵⁹ In PLATONS Symposion (191 d 3-5) nennt ARISTOPHANES uns (nach der Halbierung der Urmenschen durch die Götter) Symbole von Menschen. Doch nicht die Bruchhälften des Rings oder Würfels je für sich, erst beide zum Ganzen gefügt ergeben das Symbol, an dem sich die Gast- oder Geschäftsfreunde erkennen (*tessera hospitalis*): so eben ist es Symbol der *Gastfreundschaft*.

⁶⁰ Das weibliche Gegenstück wieder einmal nur pejorativ.

⁶¹ Siehe J. SPLETT, Gotteserfahrung im Denken, reiburg-München 2005, Kap. 5 bis 7.

spruch wie Zuspruch, der sich jenseits aller Ansprüche in Freiheit schenkt: in alledem spricht Er.

*

Demgemäß ist die „Seins-Formel“ des Ich, seiner Identität in der Zeit, ein Du-Ich-Du (das meint RICŒUR mit dem Buchtitel *Das Selbst als ein Anderer*⁶²). Das Ich ist/weiß sich als Du – und es sagt selber Du: im Antwort-Fächer von Selbstannahme, Rechenschaftsablage über Hilfeersuchen und Hilfsangebot bis hin zu selbstvergessenem Entzücken. Derart, statt sich – imponierend – durchzusetzen, setzt es sich aus:⁶³ dem Blick, den es – und der es – aufnimmt. In solcher Breite und Vielfalt zeigt die gesuchte Identität sich als die seiner unverbrüchlichen Antwort. Und damit wird das Selbst ganz – nicht „an und für sich“, sondern aufgetan: „ganz Auge und Ohr“.

Es gibt Menschen, sie sind in solchem Grade „du“,
daß man ihr Ich nicht mehr sieht;
oder gewürdigt wird, es als schwache Rechtfertigung des eigenen Ich
durch einen Spalt zuweilen zu gewahren.
Diese Menschen sind die Sterne im Kosmos de Werte,
die nichts lenken und von welchen alles abhängt.

WERNER KRAFT⁶⁴

⁶² Als „Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit“ (Anm. 9, 384) behandelt er das Binnenverhältnis zum eigenen Leib, den Bezug zum Anderen im Gegenüber, schließlich die Gewissenserfahrung. Darin gipfelt in der Tat das Du-sein und (ver-antwortliche) Du-sagen des Ich.

⁶³ Vgl. P. CELAN, Ges. Werke III, Frankfurt/M. 1983, 181: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose.“ (Dazu ein Notat von E. BENYOËTZ: „Wer sich aussetzt, erliegt nicht“ [Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 54].)

⁶⁴ Der Wirrwarr, Frankfurt/M. 1960, 184f.

Werner Theobald

Kiel

Kultur, Religion und Moral
Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema

In einem philosophischen Standardwerk zur Ethik wird das Anliegen der Moralphilosophie so beschrieben: „Unser Leben besteht aus einer Abfolge von Entscheidungen. In einer Entscheidung wählen wir zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens oder Handelns. Entscheidungen sind unausweichlich. Wir können zwar zwischen verschiedenen möglichen Handlungen oder Verhaltensweisen wählen, aber wir können nicht wählen, ob wir überhaupt wählen sollen. Auch wenn wir eine Handlung unterlassen, haben wir eine Entscheidung gefällt; auch wenn wir glauben, in einer bestimmten Angelegenheit keine Entscheidung zu fällen, haben wir eine Entscheidung gefällt: die Entscheidung, in dieser Sache nichts zu unternehmen und den Dingen ihren Lauf zu lassen (...). Worum es in der Ethik geht, läßt sich (...) so formulieren: Ist es in unser Belieben gestellt, wie wir uns entscheiden? Oder gibt es objektive, allgemeingültige Gesichtspunkte, die bei unseren Entscheidungen zu berücksichtigen sind? Wenn ja, welches sind diese Gesichtspunkte? Die Ethik fragt, so könnte man auch sagen, nach der richtigen Entscheidung oder dem richtigen Handeln, und eine richtige Entscheidung ist eine Entscheidung, die gerechtfertigt oder verantwortet werden kann.“ (Ricken 1983, 11)

Der gewissermaßen erste Versuch, eine Art Wissen über das dasjenige, was gut und richtig ist, zu erlangen, ist bereits biblisch dokumentiert: im Sündenfall-Mythos der Genesis. Adam und Eva aßen vom „Baum der Erkenntnis“, weil sie Einsicht in das Geheimnis von Gut und Böse gewinnen wollten. Der Ausgang der Geschichte ist bekannt: Der Versuch des Menschen, *von sich aus, ohne Rückbeziehung (religio) oder Rücksicht auf Gott, das Wissen über das Gute und Böse zu erlangen*, wurde mit der Vertreibung aus dem Paradies bestraft. In Sorge und Mühe, heißt es in der Genesis, soll der Mensch sein Leben verbringen.

Schaut man sich die Geschichte der Ethik an, dann enthält dieser biblische Mythos vom Sündenfall eine gewisse Wahrheit. Denn die Geschichte der ethischen Reflexion, des Versuchs, *autonom*, d.h. mit den dem Menschen selbst zur Verfügung stehenden Mitteln das „Gute“ und „Richtige“ zu erkennen, kann in der Tat als ein mühevoll-rastloses Unternehmen gelten. Im Laufe der mehr als zwei Jahrtausende, in denen es dieses Unternehmen nun schon gibt, sind zahlreiche verschiedene und konkurrierende Ethiken entstanden; ein Einverständnis über „das Gute“ ließ sich bis heute nicht erzielen. Das liegt vor allem daran, daß die philosophischen Versuche einer Ethik in (metaphysische) *Annahmen* eingebunden sind, die je nach Zeit und philosophischem Standpunkt unterschiedlich waren und sind und entsprechend divergierend beurteilt

werden, was ihren „Wahrheitsgehalt“ betrifft. Ethik, so könnte man auch sagen, ist stets *perspektivgebunden*; sie gründet in *vorausgehenden Erschließungsereignissen* (E. Herms), die geprägt und abhängig sind von der Zeit und Kultur, in der Ethik betrieben wird. Ethik, auf eine einfache Formel gebracht, ist nicht „neutral“ zu haben (Rosenau 2006) – eine Einsicht, die man nicht oft genug betonen kann, da bisweilen gerne der Eindruck erweckt wird, daß Ethik *durchaus* „neutral zu haben“ sei, nämlich auf der Grundlage dessen, was man wissenschaftliche Rationalität nennt. Dabei wird jedoch übersehen, daß auch diese Form des Denkens *bestimmte, historisch geprägte Vorannahmen* impliziert (vgl. Hübner 1978). Es sei nur auf das eingangs skizzierte zeitgenössische Verständnis von Ethik hingewiesen: auf die ihm zugrunde liegende Vorstellung eines autonomen Individuums, das Herr des Geschehens ist, das seine Entscheidungen bewußt reflektiert und dessen Leben sich ihm als eine „unaufhörliche Wahl“ darstellt. Wer etwas von Geistes- oder Kulturgeschichte versteht, erkennt sehr schnell, in welchen metaphysischen Voraussetzungen diese Auffassung wurzelt. Selbst die hier vertretene Grundthese, daß *jede Ethik zeit- und perspektivgebunden* sei, ist ein Kind ihrer Zeit: des „postmodernen“ Denkens.

Der Streit um die „richtige“ Ethik, der bis heute anhält, läßt sich vereinfacht anhand einer Kontroverse modellieren, die als diejenige zwischen metaethischem Kognitivismus und metaethischem Nonkognitivismus Eingang in die philosophische Literatur gefunden hat. Die Anfänge der ethischen Reflexion bis in die frühe Neuzeit, die sog. aristotelisch-thomistische Tradition, war vorwiegend *nonkognitivistisch* geprägt; d.h. sie maß *Gefühlen* eine moralkonstitutive Bedeutung zu. Die neuere Ethik dagegen, spätestens seit Kant, ist überwiegend *kognitivistisch* ausgerichtet; sie geht davon aus, daß sich moralische Normen *rational* begründen lassen. Genauer: Ethische Sollens-Äußerungen, so nimmt der metaethische Kognitivismus an, lassen sich analysieren als Gebotsaussagen der Form „Es ist geboten, daß p“, d.h. sie seien transformierbar in einen Satz, der die Struktur einer *Behauptung* hat und bei dem sich in die Leerstelle des Operators „Es ist geboten, daß...“ *Sachverhalte* einsetzen lassen, so daß eine *begründbare und wahrheitsfähige Aussage* entsteht (Quante 2003, 41). Diese logisch pointierte Sichtweise ist vor allem eine Reaktion auf eine moderne Variante des Nonkognitivismus, auf den Emotivismus oder Intuitionismus, der die These vertritt, daß eine *Moralbegründung unmöglich* sei. Der ethische Diskurs sei nur im Sinne von Gefühlsäußerungen, Empfehlungen oder Imperativen zu verstehen, mittels derer wir versuchten, auf das Verhalten anderer Einfluß zu nehmen; nur an der Oberfläche, so der Emotivismus, ließen sich moralische Gebote in die Form wahrheits- und begründungsfähiger Aussagen kleiden.

Veranschaulichen wir uns diese beiden konträren metaethischen Grundpositionen einmal anhand eines Beispiels: anhand des biblischen Gebots „Du sollst nicht töten!“, das bis heute immer wieder als Diskussionsgrundlage für metaethische Überlegungen dient. Nonkognitivistisch interpretiert, besagt dieses Gebot entweder „Töte nicht!“ (Befehl) oder „Ich ziehe es vor, nicht zu töten, und empfehle dir das gleiche“ (Empfehlung) oder „Töten ist empörend!“ (Gefühlsexpression). Es liegt auf der Hand, daß die beiden letztgenannten Varianten als eine etwas zu schwache und unplausible Rekonstruktion des Fünften Gebots ausscheiden. Allein seine Deutung als Befehl bzw. Imperativ besitzt eine gewisse Überzeugungskraft, weshalb die kognitivistische Ethik aus ihr auch den Schluß zieht, damit dem *Ideal der Möglichkeit rationaler Begründung* in der Ethik nahe kommen. Denn: Ein Imperativ fordere dazu auf, *Stellung* zu nehmen

(Quante 2003, 51). Was die kognitivistische Interpretation des Fünften Gebots selbst angeht, so läßt sie sich analog zu den soeben skizzierten sprachanalytischen Überlegungen auf die Formel bringen: Das *Gebot* „Du sollst nicht töten!“ sei semantisch äquivalent mit der (wahrheits- und begründungsfähigen) Gebots-*Aussage* „Es ist geboten, daß Du nicht töten sollst.“

Nun wird man auch bei diesem Rekonstruktionsversuch seine Zweifel haben. Zum einen stellt sich hier die (begründete) Frage, ob die Moral nicht schon von vornherein auf verlorenem Posten steht, wenn man sie – es geht bei unserem Beispiel immerhin um Töten oder Nicht-Töten – jemandem erst *begründen* muß. Ich erinnere mich noch gut an eine philosophische Fachtagung, bei der während eines Ethik-Vortrages ein junger Mann plötzlich aufsprang und den Redner mit den Worten attackierte: „Solange Sie mir keine Begründung dafür liefern, warum ich niemanden töten soll, besitzt dieses Gebot für mich keine Relevanz!“ (Der junge Mann ist heute Professor für Moralphilosophie, allerdings nicht in Deutschland.) Andererseits muß man gerade aus sprachanalytischen Überlegungen – also aus ihrer ureigenen Perspektive heraus – daran zweifeln, ob jene kognitivistische Rekonstruktion logisch korrekt ist. Denn die (wahrheits- und begründungsfähige) Gebots-*Aussage* „Es ist geboten, daß Du nicht töten sollst“ ist semantisch keineswegs äquivalent mit dem *Gebot* „Du sollst nicht töten!“ Gegen diese Gleichsetzung spricht bereits das Sprachgefühl, vor allem aber auch die unterschiedliche grammatikalische Form der beiden Sätze: letzterer endet mit einem Ausrufungszeichen, ersterer nicht. Das Ausrufungszeichen, das in kognitivistischer Lesart übergangen wird (Quante 2003, 41), kennzeichnet dieses Gebot eindeutig als Befehl oder Imperativ – jedoch nicht so, daß dieser nun in die Richtung einer *begründungsfähigen* oder *begründungsbedürftigen* ethischen Äußerung deutete. Wie die Zehn Gebote insgesamt, so ist auch das fünfte „apodiktisch auferlegt“ (K. Rahner), d.h. *es duldet keinen Widerspruch*, der aus einer reflektierenden Stellungnahme zu ihm potentiell erwächst (und nur dies garantiert ja seine moralische Zugkraft).

Wie aber ist der Imperativ-Charakter des Fünften Gebots dann zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage dürfte darin zu suchen sein, daß man angesichts der Klasse von Geboten, zu denen es gehört, die gängige sprachanalytische Theorie überdenkt. Genauer: daß man sie erweitert um einen Aspekt, den sie bislang nicht gesehen hat. Bisher geht diese Theorie ja davon aus, daß es nur *drei Hauptarten* sog. „performativer Modi“ gibt: *behaupten* (woran der Kognitivismus anknüpft), *auffordern* (befehlen, empfehlen etc.) und *ausdrücken* (auf die beiden letztgenannten Modi beruft sich die moderne nonkognitivistische Ethik). Am Beispiel des Fünften Gebots ließ sich aber feststellen: Die für dieses Gebot charakteristische Konnotation ist *weder* die des Behauptens *noch* die des Aufforderns oder Ausdrückens. Wie die Analyse der ursprünglichen „Sprechakt“-Situation, in der das Gebot „Du sollst nicht töten!“ – wie alle Zehn Gebote – „kommuniziert“ wurde, zeigt, ist es vielmehr so etwas wie die Konnotation „epiphantischer Offenbarung“, die hier den performativen Modus prägt: Mit „Ich bin der Herr, dein Gott“ beginnt die Verkündigung des Dekalogs (5 Moses 5, 6); dabei ist die Rede von einer „gewaltigen Stimme“, die „aus dem Feuer heraus“ spricht (5, 22) und ihre Adressaten bis ins Mark erschüttert: „dieses gewaltige Feuer wird uns verzehren; wenn wir noch weiterhin die Stimme des Herrn, unseres Gottes, anhören, werden wir sterben müssen“, heißt es im Deuteronomium (5, 25). Im Anschluß an C.G.Jungs Deutung des Gewissens als „vox dei“ kann man den Imperativcharakter der Zehn Ge-

bote, der vom „Anspruch“ und der „Autorität“ Gottes zeugt, als einen „erhabenen und überwältigenden“ (Lenk 1997, 23), als einen „*numinosen Imperativ*“ auffassen. Dessen konnotativer Gehalt ist *majestas*, *fascinans* und *tremendum* (R. Otto), eine apodiktische, absolute Forderung, mit der alles Argumentativ-Hypothetische erlischt. So ist schließlich auch das Fünfte Gebot mental präsent: „Du sollst nicht töten!“ *bedarf keiner Begründung*. Es gilt, theologisch gesehen, *absolut*.

Eine Parallele zu solchen Überlegungen findet man nun in der analytisch orientierten Angewandten Ethik, die eine Integration kognitivistischer und nonkognitivistischer Aspekte anstrebt, und zwar in der Theorie der „moralischen Gefühle“ (Bayertz 1987, 83ff.). Als Ausgangspunkt für diese Theorie dient die subjektive emotionale Betroffenheit, die stets den Ausgangspunkt ethischer Überlegungen bildet (Birnbacher 1991) – insofern findet die nonkognitivistische Sichtweise hier Berücksichtigung. Ergänzt wird sie um den kognitivistischen Aspekt insofern, als nun die aus solcher Betroffenheit resultierenden *moralischen Urteile* – anders als der Emotivismus es sieht – nicht einfach nur Ausdruck unserer *persönlichen Einstellungen* für oder gegen bestimmte Phänomene seien, sondern mit einem Anspruch auf *Begründbarkeit* verbunden würden (Bayertz 1987, 85). Der resultiere aus dem sog. „Doppelcharakter“ moralischer Gefühle. Auf der einen Seite, so ihre Theorie, teilten moralische Gefühle mit beliebigen anderen Gefühlen den spontan-unwillkürlichen Ursprung und die affektive Wirkung auf das betroffene Subjekt (Bayertz 1987, 84); auf der anderen Seite aber würden sie nicht als „rein ‚private‘ Emotionen“ ausgegeben, sondern führten eben zu einem *moralischen Urteil*, das *öffentlich* ausgesprochen und mit einem *Anspruch auf überindividuelle Gültigkeit* verbunden wird (Bayertz 1987, 84). Dieser *Anspruch auf allgemeine Geltung* sei es gerade, der ein Gefühl zu einem *moralischen* mache und es von einer bloß subjektiven „Geschmacksäußerung“ unterscheide (Bayertz 1987, 85) – ein Anspruch, der dann auch demjenigen *moralischer Normen auf Objektivität* korrespondiere (Bayertz 1987, 86).

Veranschaulichen wir uns auch diese (gewissermaßen „mittlere“) metaethische Grundposition einmal anhand eines Beispiels: am Verbot der Folter, das aus aktuellem Anlaß z.Zt. wieder eingehend diskutiert wird. Einer der Auslöser für diese Diskussion waren Bilder aus irakischen Gefängnissen, die – massenmedial verbreitet – um die Welt gingen. Darauf waren zu sehen: hilflose nackte Männerkörper, übereinander gestapelt wie Vieh, die zuoberst liegenden von einer höhnisch grinsenden Soldatin wie Hunde an einer Leine gehalten. Ein solcher Anblick löst (bei einem sensiblen Beobachter)* *spontan-unwillkürlich* moralische Empörung aus und bestätigt damit die nonkognitivistische These des emotionalen Ursprungs der Moral. Durch Bilder wie diese wird man, wie es in der Theorie der „moralischen Gefühle“ heißt, „durch ein Objekt oder einen Vorgang auf eine von einem selbst nicht rational zu steuernde Weise emotional berührt“ (Bayertz 1987, 85). Als Konsequenz bildet sich ein moralisches Urteil wie „*Das hier darf nicht sein! Folter gehört verboten!*“ Auch ist es zutreffend, daß ein solches Urteil *öffentlich* ausgesprochen wird und sich dabei nicht als bloßer Ausdruck einer *subjektiv-privaten Emotion* versteht. Was allerdings *nicht* zutrifft, ist dieses: daß der Anspruch auf *Objektivität* eines solchen Urteils dadurch zustande komme, daß es mit einem Anspruch auf *überindividuelle Gültigkeit* bzw. *allgemeine Geltung* qua *intersubjektiver Begründbarkeit* verbunden wird (Bayertz 1987, 84). Nicht nur, daß derartige, in einer „Philosophie der Subjektivität“ wurzelnde Aspekte bei einem spontan gefällten Urteil wie „Folter

* Und d.h. immerhin „weltweit“, wenn man den Medien glauben darf.

gehört *verboten!*“ keine Rolle spielen und überdies ein diskursiver Objektivitätsnachweis moralischer Geltungsansprüche per se problematisch ist (siehe z.B. Wimmer 1980 od. Hauskeller 2001), es ist vielmehr *die Sache selbst*, die hier den Anspruch auf „Objektivität“ evoziert: *Folter – eine (objektive) Handlung, die anderen angetan wird – „gehört verboten!“*. Die Wirkung einer solchen Handlung auf unsere Wahrnehmung, ihre – gewissermaßen – moralische „Ansprache“, ist so stark und übermächtig, daß in ihrer Ansehung jeder reflexive Impuls erlischt, ja noch nicht einmal in den Horizont des Bewußtseins tritt.

Die Parallele derartiger Überlegungen zur Deutung des Fünften Gebots, von der die Rede war, wird nun vollends deutlich, wenn man sich vor Augen führt: das Charakteristische moralischer Normen, ihr „Anspruch auf Objektivität“ (Bayertz 1987, 86), liege, so die Theorie der „moralischen Gefühle“, darin, „daß wir diesen Normen (...) unterworfen sind, ob wir wollen oder nicht“ (Bayertz 1987, 87). Wie aber soll das zu denken sein? Da diskursive Begründungsverfahren, wie schon erwähnt, als problematisch zu beurteilen sind, was den Objektivitätsnachweis moralischer Normen betrifft, bleibt nur die Annahme einer Art „überwältigenden“ Anspruchs, wie er sich aus einer numinos-religiösen Rückbindung der Moral ergibt. Der Begriff der Moral selbst verweist bereits auf diese Dimension, und es ist nicht zuletzt auch die gängige Vorstellung einer „Absolutheit“ des Folterverbots, die dafür spricht. Wenn es bspw. heißt, daß die durch Folter bedrohte Menschenwürde einer Rechtsgutabwägung nicht zugänglich sei (Brenneisen 2005, 68), daß die *Würde* des Menschen noch *über* seinem Recht auf *Leben* stehe (Brenneisen 2005; Ostendorf 2005), dann ergeben solche Äußerungen nur einen Sinn, wenn sie religiös zurückgebunden werden. Der rein profanen Vernunft werden sie sich nicht erschließen. Camus prägte unter Hinweis auf Nietzsche den schönen Satz: Der „Humanitarismus (ist) nur ein der höheren Rechtfertigung beraubtes Christentum (...), das den Endzweck bewahrte und den ersten Beweggrund verwarf“ (Camus 1969, 66). In Anlehnung an Anscombes Kritik einer Absolutheit intendierenden, sie aber nicht einzulösen vermögenden Prinzipienethik ließe sich ergänzen: Es ist dies die „interessante Situation, daß ein Begriff außerhalb des Gedankengebäudes weiterbestand, das ihn allein wirklich verständlich machte“ (Anscombe 1974). Das Gedankengebäude, das hier gemeint ist, ist dasjenige der biblischen Offenbarung. Nur in ihrem Licht wird verständlich und nachvollziehbar, warum die Menschenwürde das höchste „Rechtsgut“ ist, denn sie gründet – theologisch gesehen – in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die ihn in seiner Geschöpflichkeit *unverfügbar* macht. Die spontan-unwillkürliche „Parteinahme des Gefühls“ (H. Jonas), die die Basis der Moral bildet, spiegelt im Horizont der christlichen Theologie gewissermaßen die „unreflektierte“, *vor* dem Sündenfall bestehende Beziehung zu Gott, während die Vernunft scheitert bei dem Versuch, das verlorene Paradies in der Sphäre des Begriffs wiederzufinden (Hübner 1987, 28) – d.h. mit den Mitteln eines allein auf sich selbst gestellten, autonomen Denkens.

Die ethischen Aporien und Dilemmata, in die ein solches Denken führt, lassen sich vielleicht am deutlichsten an den Versuchen der Ethik erkennen, Lösungen zu generieren für moralische Konflikte und Probleme, die der wissenschaftlich-technische Fortschritt mit sich gebracht hat. Das Grundproblem, um das es dabei geht, lautet: neue Handlungsmöglichkeiten machen immer mehr entscheidungsfähig und damit auch entscheidungsbedürftig (womit wir wieder bei der eingangs skizzierten Grundfrage der Ethik wären). Betrachten wir bspw. die moderne Medizin. Sie kann als geradezu bei-

spielhaft mit diesem Grundproblem „infiziert“ gelten. Ob in der Reproduktions-, Intensiv- oder Transplantationsmedizin – auf nahezu allen Gebieten der modernen Heilkunst, die durch den Einsatz modernster Techniken und Entwicklungen geprägt sind, stellt es sich. Eine der gravierendsten ethischen Fragen, da sie unmittelbar diejenige von Leben und Tod berührt, wirft dabei das sog. „Hirntodkonzept“ auf.

Betrachten wir zunächst die medizinischen Fakten. Der „Hirntod“, so die klinische Diagnostik, liegt vor, wenn die für personales Leben notwendigen Großhirnfunktionen sowie die für die zentralnervöse Steuerung des ganzen Körpers notwendigen Stammhirnfunktionen irreversibel ausgefallen sind. Sein Nachweis gilt als erbracht, wenn bei zwei Untersuchungen innerhalb von 24 Stunden gezeigt werden kann, daß eine Person 1. im tiefen Koma liegt, daß sie 2. keine zentralen Reflexe mehr aufweist, 3. nicht mehr spontan atmet und 4. weite, lichtstarre Pupillen hat (Wiesemann et al. 2005, 62). Nach dem im Jahre 1997 vom deutschen Bundestag verabschiedeten *Transplantationsgesetz* kann der Hirntod mit dem Tod des Menschen gleichgesetzt werden und daher als Grundlage einer sog. „postmortalen Organspende“ dienen. Dennoch entzündet sich an diesem Konzept immer wieder eine – z.T. sehr emotional geführte – ethische Diskussion. Die Befürworter der Gleichsetzung von Hirntod und Tod des Menschen argumentieren so: Das Kriterium „Hirntod“ sei biologisch angemessener als das bisher übliche Todeskriterium des Herz- oder Atemstillstandes, da der unbehandelbare Herz- und Atemstillstand immer das Erlöschen der Gehirnfunktionen nach sich zieht. Zum anderen manifestiere sich das Wesen menschlichen Lebens in den komplexen Leistungen des Großhirns. Letzteres veranlaßt einige Ethiker sogar dazu, die Diagnose des *Großhirntods* allein für ausreichend zu halten, um einen Menschen für tot zu erklären (Wiesemann et al. 2005, 62f.).

Die Gegner der Gleichsetzung von Hirntod und Tod des Menschen argumentieren nun, daß es unplausibel sei, einen Menschen, dessen Herz noch schlägt und der einen warmen, gut durchbluteten Körper hat, als tot zu bezeichnen. Einige von ihnen sind auch der Meinung, daß das Konzept des Hirntods menschliches Leben unzulässigerweise auf geistige Funktionen reduziere (Wiesemann et al. 2005, 63). Entsprechend münden diese divergierenden Einschätzungen auch in unterschiedliche ethische Forderungen: Auf der einen Seite steht die uneingeschränkte Befürwortung der Organentnahme bei hirntoten Patienten; auf der anderen deren grundsätzliche Ablehnung. Versöhnend wird jedoch von einigen Kritikern des Hirntodkonzepts die Auffassung vertreten, daß bei hirntoten – aber ihrer Meinung nach nicht vollständig toten – Menschen eine Organentnahme zulässig sei, sofern diese zu Lebzeiten ausdrücklich ihre Zustimmung erteilt hätten (ebd.). Diese Auffassung prägt auch den Geist des Transplantationsgesetzes. Eine Organentnahme gilt bei uns als rechtlich zulässig, wenn entweder der Hirntote selbst zu Lebzeiten seine Einwilligung erteilt hat (z.B. durch einen Organspendeausweis) oder seine Angehörigen stellvertretend ihre Zustimmung geben. Ausschlaggebend ist stets der ausdrückliche oder mutmaßliche Wille des Patienten.

Die Hirntod-Diskussion ist nun insofern moralphilosophisch aufschlußreich, als sie Folgendes zeigt: 1. Es lassen sich mit den Mitteln der „Vernunft“ durchaus verschiedene ethische Positionen gewinnen und begründen. Sowohl die Befürworter der Gleichsetzung von Hirntod und Tod des Menschen als auch die Gegner dieses Konzepts haben jeweils gute Argumente auf ihrer Seite. 2. Andererseits trägt jede der beschriebenen Argumentationsweisen nur ein Stück weit. Es ist zwar bis zu einem gewissen Gra-

de plausibel, den Hirntod als Todeskriterium anzusehen, aber nur unter der Voraussetzung, daß man eben die Annahme teilt, menschliches Leben manifestiere sich in den komplexen Leistungen des Nervensystems, insbesondere in den für personales Leben notwendigen Funktionen des Großhirns. Gegen eine Gleichsetzung des Hirntodes mit dem Tod des Menschen spricht dagegen die sinnliche Wahrnehmung und unsere Intuition. Letztere und die damit verbundene Angst, im Falle der Diagnose „Hirntod“ vielleicht doch nicht *tot* zu sein, ist es auch, die viele Menschen davor zurückschrecken läßt, qua Spendeausweis einer „postmortalen“ Organspende zuzustimmen. Und auch sie haben gute Gründe: Zwar läßt sich nicht leugnen, daß menschliches Leben durch seine „Personalität“ und „Rationalität“ gekennzeichnet ist – seit den Anfängen der philosophischen Anthropologie gilt der Mensch als „animal *rationale*“. Aber ist es nicht gerade die unlösbare Verbindung von beidem, von „Animalischem“ und „Rationalem“, die das Wesen und zugleich die Herausforderung (manch einer würde vielleicht auch sagen: das „Drama“) der menschlichen Existenz ausmacht? „Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen“, heißt es in einem berühmten philosophischen Traktat über die Menschenwürde (Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*): „Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten, du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele dies beschließt.“ Nicht ohne Grund verortete Kant die Würde des Menschen in dessen Autonomie und in der Freiheit, sich für das „moralische Gesetz“ zu entscheiden, das er in die Nähe zum Heiligen und Göttlichen rückte (während nach Kant ein Leben gemäß seiner natürlichen Neigungen den Menschen auf die Stufe des Tieres herabsinken lasse). Wie immer man auch zu solchen Überlegungen stehen mag, jeder kennt zumindest den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung, zwischen den außermoralischen Handlungsantrieben und dem moralisch Gebotenen, der ja überhaupt erst so etwas wie Ethik nötig macht. Wäre der Mensch ein Tier, bräuchte er keine ethische Reflexion: die Instinkte würden ihm die nötige Orientierung geben. Wäre er reine Intelligenz, bräuchte er sie auch nicht: Computer haben keine Probleme. Solche Überlegungen zeigen: Eine klare und eindeutige Entscheidung für oder gegen das „Hirntodkonzept“ gibt es nicht. Die „vom Menschen gemachte Ethik“ endet hier – wie so oft – in der Aporie. Sie wirft mehr Fragen auf, als sie beantworten kann.

Bleiben wir noch einen Augenblick beim Begriff der Menschenwürde, der wie kaum ein anderer das Dilemma eines allein auf sich selbst gestellten ethischen Denkens zeigt. Als ein Kernbegriff der bioethischen Diskussion ist er in der Lage, selbst die *gegensätzlichsten Standpunkte* zu begründen: Man kann unter Bezugnahme auf die Würde des Menschen für oder gegen Sterbehilfe, das therapeutische Klonen oder die Präimplantationsdiagnostik sein (Dabrock et al. 2005). Das aber wirft die Frage auf: Was ist das eigentlich – „Menschenwürde“?

Würde, darüber sind sich die Philosophen heutzutage weitgehend einig, kann ein Mensch nur als Person haben. Denn nur als Person könne der Mensch Träger von Rechten sein, die seine Würde begründen. Als bloßes Naturwesen besitze er weder Recht noch Würde, da es so etwas in der Natur nicht gibt: Würde und die Rechte, die eine Person ausmachen, würden ihr vielmehr verliehen und entzogen oder verweigert, sie würden zugesprochen und abgesprochen (Borsche 2005). *Wem* nun Rechte verliehen, wem sie entzogen werden sollten und *in wessen Macht* diese Verleihung und dieser Entzug stehen sollten, ist eine moralphilosophische Frage. Mit Tilman Borsche ist es

Hegels Verdienst gezeigt zu haben, daß diese Frage nicht ursprünglich sei. Lange bevor wir in der Lage seien, sie zu stellen und zu erörtern, müssten wir als Personen immer schon anerkannt sein. Die wechselseitige Anerkennung der Personen sei die sittliche Wirklichkeit, in der wir leben, und als solche sei sie die Bedingung dafür, daß wir die Gründe dieser Anerkennung philosophisch diskutieren können. Nietzsche, so Borsche, habe dann erkannt, daß das Fragen nach Gründen der Moral ein riskantes Experiment mit unserem Leben sei. Was wir bei dieser Suche nämlich entdecken, sei die Kontinuität der moralischen Grundlagen unserer Lebensform. Die scheinbar so selbstverständliche Verbindung von Mensch und Person bspw., auf der die Menschenrechte und damit unser gesamtes Rechtssystem beruhen, ist historisch geworden und bedingt. Genauer: sie ist *christlich* begründet (es war bereits von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als dem Grund seiner Würde die Rede). Wenn nun aber, mit Nietzsche gesprochen, „Gott tot“ ist – was wird dann aus unseren unveräußerlichen Rechten? Was wird, wenn dieser „absolute Garant“ der Menschenwürde verlorengegangen ist, aus der Gott geschuldeten Anerkennung aller Menschen als Personen?

Mit dieser Frage tritt die Konsequenz des neuzeitlichen, gänzlich auf sich selbst gestellten moralphilosophischen Denkens in aller Schärfe hervor. Seit Hobbes und Nietzsche geht es nämlich um die Frage, ob überhaupt, ferner aus welchem Grund und mit welchem „Recht“ *alle* Menschen als Personen, d.h. als Träger unveräußerlicher, eigener Rechte angesehen werden sollten. Nur nach christlicher Überzeugung sind dies alle Menschen qua ihres Mensch-Seins. Betrachtet man dagegen die Geltung von Rechten als *Konvention*, wobei *der Mensch selbst* der Urheber der Moral ist, dann geht deren unbezweifelbare Gewißheit verloren. „Wenn der Mensch nach dem Menschen lebt“, schrieb schon Augustinus, „wird er dem Teufel ähnlich.“ Ihrer göttlichen Herkunft beraubt, kann die Moral beliebiger Kritik, fundamentalem Zweifel oder gar totaler Verwerfung ausgesetzt sein. Keine Norm, kein Wert kann die Würde der Unantastbarkeit reklamieren (Bayertz 1987, 177). Die Würde des Menschen wird „antastbar“ (Wetz 1998), und der Glaube an die Menschenrechte ähnelt, wie der schottische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre es einmal polemisch formulierte, dem „Glaube an Hexen und Einhörner“ (MacIntyre 1988, 98). Man kann auch schlicht auf die politische Realität verweisen (Borsche 2005): Menschenrechte, verstanden als Willenserklärungen einer historisch-kulturell begrenzten Gemeinschaft, die mit dem Anspruch artikuliert werden, unbegrenzt und überhistorisch für alle Menschen zu gelten – auch für diejenigen, die nicht zur Gemeinschaft derer gehören, in deren Namen sie artikuliert wurden –, sind eine problematische Konstruktion. Sie kann auf zweierlei Weise verstanden werden: entweder als Angebot und Einladung an die Mitglieder fremder Rechtsgemeinschaften, diese Rechte als eine gemeinsame Rechtsgrundlage verschiedener Rechtssysteme anzuerkennen; oder als Absicht und Aufforderung, gewaltsam in fremde Rechtsräume einzugreifen und diejenigen Personen, für die diese Rechte noch keine Gültigkeit besitzen, zu deren Anerkennung zu zwingen (ich erinnere wieder an den Irak-Krieg). Es ist noch nicht lange her, daß die chinesische Regierung als Sprecherin einer eigenständigen großen Kulturtradition und eines beträchtlichen Teils der Menschheit die westlichen Regierungen hat wissen lassen, daß sie sich deren Lehre von den Menschenrechten nicht aufdrängen lassen wolle. Sie hat die Ansicht vertreten, daß die Rechte des Individuums an den Rechten nicht anderer Individuen, sondern denen der Gemeinschaft ihre Grenze finden sollten (Borsche 2005). Dies gelte auch für die Frage nach dem Wert des

(menschlichen) Lebens, das dieser Auffassung zufolge zwar keinen unbedeutenden, aber doch einen Preis hat. Probleme der Organbeschaffung etwa, wie man sie in westlichen Ländern kennt, existieren in China nicht. Das gesellschaftliche Bedürfnis nach transplantierbaren Organen wird dort höher angesetzt als das bei uns als selbstverständlich geltende Recht eines Menschen, auch über den Tod hinaus über seinen Körper verfügen zu können – ein typisch „westliches“ Recht, wie sich zeigt. Und: ein religiös imprägniertes dazu. Denn: Welchen Sinn sollte es haben, über etwas verfügen zu wollen, wenn das *Subjekt* der Verfügung zu dem Zeitpunkt, wo diese Verfügung *relevant* wird, nämlich nach seinem Tod, gar nicht mehr existierte? So trägt auch die Ethik in einer säkularisierten Welt, wenn es um die existenzielle Frage von Leben und Tod geht, immer noch religiöse Züge. – „Gott sei Dank!“, wird mancher sagen.

Jacques Lacan vertrat schon vor einem halben Jahrhundert die These „Gott ist unbewußt“. Er hielt sie für die einzig angemessene Formel des Atheismus. Slavoj Žižek modulierte sie jüngst zu einem „Insgesamt glauben wir alle“. In unserer vermeintlich säkularen Kultur, so Žižek, sei die untergründige Struktur des Glaubens nach wie vor wirksam – als „rationaler Kern“ des Christentums (Žižek 2001).

Literatur:

- Anscombe, G.E.M.* (1974): Moderne Moralphilosophie. In: G. Günther, G. Meggle (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt a.M.
- Bayertz, K.* (1987): GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung. Reinbek: Rowohlt
- Birnbacher, D.* (1991): Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: K. Bayertz (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek: Rowohlt
- Borsche, T.* (2005): Mensch und Person. In: fiph-Journal 5, 2005
- Brennheisen, H.* (2005): Grenzlinie Folter. In: H. Ostendorf (Hg.) (2005): Folter. Praxis, Verbot, Verantwortlichkeiten. Münster: LIT
- Camus, A.* (1969): Der Mensch in der Revolte. Reinbek: Rowohlt
- Dabrock, P. et al.* (2005): Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik. Gütersloh
- Hauskeller, M.* (2001): Versuch über die Grundlagen der Moral. München: Beck
- Hübner, K.* (1978): Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg: Alber
- Hübner, K.* (1987): Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis. In: D. Henrich, R.-P. Horstmann (Hg.): Metaphysik nach Kant? (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 17). Stuttgart: Klett-Cotta
- Lenk, H.* (1997): Einführung in die angewandte Ethik. Stuttgart: Kohlhammer
- MacIntyre, A.* (1988): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M. / New York
- Ostendorf, H.* (Hg.) (2005): Folter. Praxis, Verbot, Verantwortlichkeiten. Münster: LIT
- Quante, M.* (2003): Einführung in die Allgemeine Ethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ricken, F.* (1983): Allgemeine Ethik. Stuttgart: Kohlhammer
- Rosenau, H.* (2006): Nachhaltigkeit leben – sapientiale Interpretation einer umweltethischen Leitkategorie. In: H.-J. Kaatsch, H. Rosenau, W. Theobald (Hg.) (2006): Umweltethik. Münster: LIT
- Wetz, F.J.* (1998): Die Würde des Menschen ist antastbar. Stuttgart
- Wiesemann, C. et al.* (2005): Medizinethik. Stuttgart: Thieme
- Wimmer, R.* (1980): Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Zizek, S.* (2001): Die gnadenlose Liebe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Spyridoula Athanasopoulou-Kypriou

Athens

Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology

Abstract: The aims of this paper are to qualify theologically Paul Fiddes' claim that creative writing can be understood as a response to divine revelation and to construct a preliminary sketch of a theological framework in order to appreciate textuality and move from reading literary texts in the light of theology to considering them as theology, that is, as sacraments of communion with God. What follows is, thus, an inquiry into some of the theological presuppositions and criteria, which would enable a reader with a Christian perspective to consider any literary text theologically and read it as a kind of doxology.

In the *Review* section of the British journal *The Guardian* (01/03/03), the journalist and novelist, Mark Lawson, declared *the death* of the Catholic novel. In his article, 'Catholic tastes', he wrote:

The Catholic novel – at least as exemplified by *The End of the Affair* or *Brideshead Revisited*, in which the holy sacraments are plot devices – more or less died with Greene and Waugh. ... Ironically, the only really Catholic fiction writer these days is Pope John Paul II, who has published several plays and is about to bring out a volume of verse.¹

According to Lawson's autopsy, the Catholic novel died as a result of the fading of the peculiar literary-religious culture which produced it. I take this 'peculiar literary-religious culture' to mean a particular amicable relationship between literary texts and Catholic doctrines. This is not the right occasion to discuss the difficulties and problems with attempting to define what literary texts are and what the content of Catholic doctrines is. Neither is this the right occasion to check the truth-value of Lawson's declaration of the death of the Catholic novel. For, irrespective of the truth-value of his declaration, Lawson perpetuates the assumption that the Catholic novel, that is to say an example of Christian literature, is concerned with Christian ethics, the 'promotion' of Christian life, the incorporation and illustration of Christian doctrines and is always composed by avowed Christians. His pronouncement of the Catholic novel's death is based upon *his* observation that there has been currently a decline in the production of novels that have a clear Christian agenda.

The question though that can be raised is: Does the alleged decline in the production of novels with a Christian agenda indicate the death of the Christian novel? For Lawson it does. Lawson expresses a view of what constitutes a Christian novel that would be shared by anyone who, like Luke Ferretter, claims that 'it is only certain fictional and poetic texts that lead their readers to raise the question of their ultimate con-

¹ Mark Lawson, 'Catholic tastes' in *Review*, *The Guardian*, 01.03.03, p. 35.

cern' or that only certain texts transcend themselves towards [divine] mystery.² If the orthodoxy and catholicity of a text depends upon its subject matter, if 'it is precisely the nature of the concerns raised by a text that contributes to a reader's or a community of readers' judgement of its value',³ then Lawson is right to declare the death of the Christian novel since, for him, the Christian novel 'now largely consists of reasons for leaving the Church'.⁴

The Christian novel, seen as one specific example of overtly Christian literature and understood as the illustration *par excellence* of the Christian doctrines, might be dead but the novel as creative writing survives. Instead of reflecting upon the future or the death of the Christian novel, one [a devout Christian?] needs to examine the theological significance of creative writing and textuality in general. The list of critics and theologians who paved the way to the recognition of the theological significance of creative writing includes the names of Frank Kermode,⁵ David Jasper,⁶ George Steiner⁷ and Michael Edwards.⁸ While the aforementioned figures explored the theological dimensions of literary texts and the similarities between creative writing and theological reflection, it was Paul Fiddes who moved from reading literature in the light of theology to considering literature as theology. In *Freedom and Limit: A Dialogue Between Literature and Christian Doctrine*, Fiddes argues that both creative writing and theological discourse 'interact in the ever-present grace and the universal self-revelation of God'.⁹ For Fiddes, 'The work of the creative imagination is in fact one kind of response to revelation'.¹⁰ I agree with Fiddes' claim that literary texts can be understood as a kind of response to God's self-revelation and, in my view, his appreciation of creative writing and textuality in general is useful in bringing contemporary texts and texts with no Christian agenda into dialogue with Christianity. Nevertheless, Fiddes does not justify his position theologically, thus leaving room for criticism. A Catholic critic, like Ferretter, would point out the unrecognised, and therefore unresolved, problems of what kinds of theological assumptions are made by Fiddes.¹¹

I feel that Fiddes' argument that literature is a kind of response to divine revelation is theologically valid but needs more justification. In other words, in order to qualify an interpretation of literary texts as doxology, that is, as talk about and response to divine glory and revelation, one has to clarify what is assumed and presupposed.

What follows is an inquiry into some of the theological presuppositions and criteria for considering any literary text theologically or, as I would rather say, doxologi-

² Luke Ferretter, *Towards a Christian Literary Theory* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 171.

³ *Ibid.*

⁴ Mark Lawson, 'Catholic tastes', p. 35.

⁵ Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (New York: Oxford University Press, 1967).

⁶ David Jasper, *Coleridge as Poet and Religious Thinker: Inspiration and Revelation* (London and Basingstoke: Macmillan, 1985); *The Study of Literature and Religion: An Introduction*, 2nd edn (Basingstoke and London: Macmillan, 1992).

⁷ George Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (London and Boston: Faber and Faber, 1989).

⁸ Michael Edwards, *Towards a Christian Poetics* (London and Basingstoke: Macmillan, 1984).

⁹ Paul Fiddes, *Freedom and Limit: A Dialogue Between Literature and Christian Doctrine*, (London and Basingstoke: Macmillan, 1991), p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ For a criticism of Fiddes' ideas see: Luke Ferretter, *Towards a Christian Literary Theory*, pp. 170-173.

cally, and thus as a sacrament of communion with God. Thus, an attempt will be made to construct the theological framework within which a Christian reader can bring a literary text and from within which he or she can read it as a sacrament of communion with God and as a response to divine revelation. The way to proceed is as follows: I will first go briefly through some of the theological criteria that would qualify an interpretation of a literary work as a sacrament of communion with God and then discuss what understanding of theology is assumed by such an interpretation.

The first theological criterion is the Christological one. With the incarnation of Christ, the divine Logos and Son of God, God becomes man in order that human beings might become God. The incarnate Logos reveals the divine glory in flesh so that people can get an idea about the invisible and incomprehensible God.¹² In Christ, people are offered the possibility of attaining to union with God and of seeing the world as a sacrament of communion with Him because in Christ everything is sanctified and redeemed in the sense that in everything there is divine presence. In Christ, language, understood as a representational system, is able to relate to God.

More analytically, in one and the same act, the divine Word assumes human nature, gives it its existence and deifies it. Christ, embraces all that is really human, such as it is after the Fall, excepting sin. Perfect God, Christ does not only become perfect man but assumes also all the imperfections and limitations that proceed from sin.

The Christological dogma of the two natures of Jesus Christ involves the admission of the union of two perfect natures. In Christ the 'unthinkable' happens: in Christ, two perfect natures are united in one person. The divine Word becomes flesh. The finite and the infinite, things which exclude one another and cannot be mixed, are found to be united in the person of Christ; but deity does not change into humanity, nor is humanity transformed into deity. Though united in the person of Christ, each nature acts according to its own properties and maintains its distinctiveness. Such is the meaning of the Christological dogma formulated by the Council in Chalcedon (451).

What is striking about the formal confession of faith in the *Definition Fidei* of the Council of Chalcedon is that it forms a single model in which the divine and human natures are united yet also remain distinct. The four negative definitions, 'without confusion, without change, without division, without separation',¹³ concerned as they are with the union of the divine and human elements, express the relations between the human and the divine, the transcendent and the immanent, the words and the divine Word, language and God.

After the incarnation of Christ, the abyss that separates God from human beings and human language from God is crossed. The divine and the human natures, being united hypostatically (in the person of Christ) without being transformed into one another, permeate one another and mutually communicate their attributes. As a result, the human nature can manifest the divinity without changing into a divine nature. Similarly, the divinity is manifested in the human nature without changing into humanity. The fact that God becomes flesh and takes human form offers the ontological possibility for considering the world as a sacrament of communion with God. In Christ, the

¹² Athanasius, 'De incarnatione Verbi' in C. Kannengiesser (ed.), *Sur l'incarnation du Verbe*, Sources chrétiennes 199 (Paris: Cerf, 1973), chapter 54, section 3.

¹³ For the original Greek text of the confession of faith of the Council of Chalcedon see R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: S.P.C.K, 1953), p. 131.

whole nature manifests God's glory and relates people to God. In this sense, it is in Christ and in virtue of his incarnation that language is redeemed and can manifest God's glory, becoming a sacrament of communion with God and thus relating people to the divine.

More analytically, the divine Word becomes flesh, takes human form and appropriates to Himself the human attributes, assuming also all the human imperfections and limitations that proceed after the Fall. With respect to the Word's descent into the world, it can be said that 'Christ the Word descends into all the eloquence, rhetoric, mimesis and endless deferral of meaning in human signs'.¹⁴ Christ assumes the fallen and self-referential language and 'heals' it, restoring its nature as a sacrament of communion with God. The incarnate Word speaks the human language that in Him is united with the divinity and can thereby manifest and relate to God. After the incarnation, words are no longer empty sounds or empty symbols. The 'meaninglessness' of language is healed because Christ assumes the meaningless language and dies with it and with its endless referral of meaning on Good Friday, entering the profound silence of Holy Saturday. Through the death of Christ, the assumed fallen and meaningless language dies only to appear yet again restored, redeemed and meaningful after the resurrection of Christ on Easter Sunday.¹⁵

From within a Christological perspective, as expressed by the Council of Chalcedon, the language is redeemed and becomes a sacrament of communion with God. Without turning into a divine language, human language manifests and relates to God, maintaining however its human nature. In Christ, language bears a divine and a human element that are united and yet distinct. Language is known in these two elements, 'without confusion, without change, without division, without separation'. In Christ, where all language is redeemed and can relate to and manifest God, in so far as it is indivisibly and inseparably united with the divine, there it cannot be confused or identified with God for it is unconfusedly and unchangeably united with Him.

To sum up, what is redeemed and deified in Christ is the human nature assumed in its fullness by the divine person of Christ. The assumed human language is thereby redeemed in its union with the divinity. However, the redemption of human nature and of all language do not provide all the conditions necessary for considering language (and consequently textuality) a *de facto* sacrament of communion with God. The incarnate Christ provides the ontological possibility to all language to relate to and praise God, as He also provides human beings with the possibility of being deified. In Christ, the redemption of human nature and of language is a reality in the sense that it is a real potentiality that needs to be actualised by the persons as members of the Church. Language is fully redeemed. All language – and consequently any literary text – is for every person a *de jure* sacrament of communion with God. The work of Christ is consummated. Language needs to become for every person a *de facto* sacrament of communion with God. The work of the Holy Spirit is waiting to be accomplished.

Thus, the second and third theological criteria, examined together, are the ecclesiological and the personal ones. After the incarnation and the accomplishment of

¹⁴ Graham Ward, 'Kenosis and naming: beyond analogy and towards *allegoria amoris*' in Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998), p. 242.

¹⁵ For a fuller discussion of the redemption of language through the death and resurrection of Christ see also *ibid.*, pp. 241-243.

Christ's work, which is the redemption and restoration of all the creation, Christ returns to the Father. The ascension of Christ is then followed by Pentecost. Pentecost is the result and not the continuation of Christ's salvific work on earth. It is because Christ redeems and restores human nature that people are ready to receive the Holy Spirit. Pentecost, that is, the descent of the Holy Spirit on earth, is the final goal of the divine economy upon earth.¹⁶ Christ returns to the Father so that the Spirit may descend. Unless Christ goes away, the Comforter, the Holy Spirit, will not come. But if Christ goes away, He will send the Spirit unto them (John 16, 7). The work of the Spirit is to communicate the divinity to those who become members of the body of Christ, that is, to those who become members of the Church, and make them partakers of the uncreated divine grace.

More analytically, the Holy Spirit is sent into the world in the name of the Son (John 14, 26). It is necessary, therefore, to bear the name of the Son in order to receive the Holy Spirit, and in order for the Holy Spirit to communicate the uncreated divine grace. But what does 'to bear the name of the Son' mean? It means to be a member of Christ's body, i.e., of the Church. For, in Biblical terms, Christ is the Head of the Church, which in turn is Christ's body. And if Christ is the Head of the Church, the Holy Spirit fills all in all, quickening the Church and filling her with divine grace. Thus, the Holy Spirit operates in the Church understood as Christ's perfected body.

The Church is a new reality in this world: she is not of this world and yet she is in and for this world. The Church is the kingdom of God on earth. Since Christ is the head of the Church and the Holy Spirit fills all in all, then the Church has her roots both in Christology and pneumatology. The Church, being the restored and redeemed body of humanity, is one nature in Christ, yet it includes many persons who are members of this ecclesial body. With respect to the idea that the Church is one nature and yet includes many persons, it can be said that where the work of Christ concerns exactly this one human nature, which Christ recapitulates in His person, there the work of the Holy Spirit concerns the persons to whom the Holy Spirit imparts the fullness of deity after a manner that is unique, 'personal', and appropriate to every person. There is, thus, a simultaneous distinction and unity of nature and person, of redeemed human nature and the persons who are being redeemed. In Christ, human nature is redeemed. Each human being has then to participate in this redeemed human nature and realize the redemption of his/her person, or in other words realize his/her personal redemption. Personal redemption is thus the movement from the reality of the already redeemed human nature to the reality of the person who is in the process of being redeemed. The fact that, in Christ, human nature is already justified is pointless for people, unless they realize their personal redemption and deification in the Church where the Holy Spirit fills all in all and communicates the divine grace.

The personal redemption is only possible in the Church that offers all the objective conditions, which are necessary for people's deification. The objective conditions involve the Church's Christological and pneumatological foundations. This being asserted, it follows that outside the Church, understood as the redeemed human nature and as offering the objective conditions of deification, there is no personal redemption.

¹⁶ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke & Co, 1991), p.159.

I have already said that in the Church the human nature is united with the divine nature in the person of Christ, the Head of the ecclesial body. In the Church, people's humanity becomes consubstantial with the deified humanity, united as it is with the person of Christ. However, people have not yet attained their perfection and redemption. Although human nature is united with Christ in the Church, it is also necessary that every person of this one human nature should become conformed to Christ (χριστοειδός). As Christ unites in His person the human with the divine nature, so should the human persons. The human persons should unite in themselves their created nature with the fullness of uncreated grace.¹⁷ So, as members of the Church, people are called to cooperate for their personal redemption in the grace of the Holy Spirit. The personal redemption depends upon the work of the Holy Spirit and upon the grace the Spirit communicates to people, but without the cooperation (συνέργεια) of people there is no personal redemption.

Maximus the Confessor writes about the work and presence of the Holy Spirit in the world in the light of people's relation with God:

The Holy Spirit is present in all men, without exception, as preserver of all things and quickener of natural seed; but He is particularly present in all those who have the law, calling attention to the transgressions of the commandments and bearing witness to the person of Christ. As for Christians, the Holy Spirit is present in each one of them, making them sons of God; but as giver of wisdom He is hardly present in them all but only in those who have understanding, that is to say, in those who by their struggles and labours in God have become worthy of the deifying indwelling of the Holy Spirit. For all those who do not fulfil the will of God have not an understanding heart.¹⁸

What Maximus tries to emphasize here is both the objective and the subjective aspects of deification. In the Church, people receive all the objective conditions of their redemption but the subjective conditions depend only upon people themselves. If people do not desire to establish a relationship with God, if they do not want to work their redemption by freely and voluntarily transforming their life into a life in Christ, then redemption is not imposed upon them. The fact that in Christ the whole of creation is redeemed does not mean that the freedom of the human persons is annihilated by involuntarily and necessarily receiving their redemption from without. The communication of divine grace and personal redemption are fruits of people's free and voluntary decision to see the world as God sees it, that is, as a sacrament of communion with the divinity, and to transform their life into a life in Christ.

In the Church, one finds the overcoming of oppositions. For, there is a coincidence of necessity and freedom, objectivity and subjectivity, externalism and internalism, reality and potentiality. The Church opens to each of her members the real possibility of salvation and redemption but it is the human persons that have to realize this potentiality. The divine person of the Son descends to the world and reunites in His person the human and divine natures in order that it might be possible for human persons to reunite in themselves the uncreated divine grace and the human nature and attain to union with God and the deification of the created order through the Holy Spirit and their own free will.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 181-182.

¹⁸ Maximus the Confessor, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*, cent. 1, 73, MPG XC: 1209A.

To sum up all three theological criteria: after the incarnation, the incarnate divine Word speaks the human language that in His person is united with divinity and can thereby relate to God. In Christ, all language and consequently textuality in general is *de facto* redeemed and is a *de facto* sacrament of communion with God. Yet, for people, all language is only *de jure* redeemed and is thus a *de jure* sacrament of communion with God. The incarnate Christ provides people with the ontological possibility of considering all language and consequently any literary text as a doxological text, as a sacrament of communion with God. But this ontological possibility needs to be actualised by and fulfilled in the persons through the grace of the Holy Spirit and the persons' voluntary cooperation as expressed in their act of reading *in Christ* and their transforming any text into doxology.

Finally, in order to qualify a reading of a literary text as a sacrament of communion with God, I need to define what understanding of theology is assumed. Thus, I think it is useful to give a brief account of the term 'theology' in order to show that ever since the appearance of the term 'theology' there have been two understandings of this term: one that sees theology as a science and one, developed within a Christian context, that understands theology as doxology. In my view, it is important to contrast these two different understandings of theology because I want to explain why it is only in terms of the understanding of theology as doxology that any literary text can be considered theologically and understood as a sacrament of communion with God.

The term 'theology' is first to be found in Plato's *Republic*¹⁹ where Plato sets forth the patterns or norms of theology on which poets must compose their myths about gods.²⁰ To the question of Adeimantus 'what would the patterns of right speaking about gods would be', Socrates responds that the god must be described such as he is (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὄν) whether one presents him in epic, melic or tragic verse.²¹

According to the above understanding, theology is closely related to the composition of mythology: theologians are the poets who mythologize, i.e., offer fables, about the gods. It is worth mentioning at this point that, for Plato, in the ideal state, the poets must avoid the mythological tradition and its naive, untruthful and impious representation of gods and raise their representation of gods up to the level of philosophic truth. As Plato puts it:

'Neither must we admit at all', said I, 'that gods war with gods and plot against one another and contend – for it is not true either – if we wish our future guardians to deem nothing more shameful than lightly to fall out with one another; still less must we make battles of gods and giants the subject for them of stories and embroideries, and other enmities many and manifold of gods and heroes toward their kith and kin. But if there is any likelihood of our persuading them that no citizen ever quarreled with his fellow-citizen and that the very idea of it is an impiety, that is the sort of thing that ought rather to be said by their elders, men and women, to children from the beginning and as they grow older, and we must compel the poets to keep close to this in their compositions' (καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγυὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν).²²

¹⁹ M. J. Congar, 'Théologie' in A. Vacant et al. (eds), *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris, 1903-1950), vol. 15, 1, pp. 341-342.

²⁰ Plato, *The Republic in Platonis Opera*, vol. 4, edited by J. Burnet (Oxford: Clarendon Press, 1968), 379a.

²¹ *Ibid.*, 378e-379a.

²² Plato, *The Republic*, trans. Paul Shorey (London: William Heinemann Ltd, 1969), p.181. [The Greek text: Plato, *The Republic in Platonis Opera*, 378b 8 - 378d 3.]

For Plato the term ‘theology’ does not only designate the mythological ideas about the gods but also assumes, as the word ‘λογοποιεῖν’ suggests, an interest in reasonably forming an adequate concept of God and an equal interest in reasonably defining the true quality of God, that is, his true essence (οἶος τυγχάνει ὁ θεὸς ὄν). Unfortunately, Paul Shorey’s translation does not fully capture the connotations of the word ‘λογοποιεῖν’. Given that, for Plato, λόγος does not only mean talk or pronouncement but it also signifies the essence of an entity,²³ then λογο-ποιεῖν (constructing the essence) may refer to the process of reasonably defining the essence of something.

Unlike Plato who does not use the term ‘theology’ often, Aristotle employs it on several occasions. Following to some extent Plato’s understanding of the term, Aristotle considers theology as mythology in the sense that theology is a simplistic and anthropomorphic representation of gods.²⁴ Yet, Aristotle differs from Plato because he does not take the term ‘theology’ to suggest an interest in describing god such as he is. This task is reserved for what Aristotle calls in his *Metaphysics* ‘theological philosophy’.

Theological philosophy is one of the three theoretical sciences, the other two being the natural and the mathematical.²⁵ Whereas the natural science deals with movable things and the mathematical deals with immovable and inseparable things, the theological is concerned with the separate and immovable entity that is also known as ‘the first unmoved mover’.²⁶

For Aristotle, theological philosophy is the best of the theoretical sciences because it is concerned with the nature of the separate, independent and immovable being where one can find the divine, which is the first and most lordly principle. Thereby, in treating the most honoured things, i.e., the nature of the divine, theological philosophy is the best theoretical science on the account of its subject matter.²⁷

From what has been said so far, it follows that primarily with Plato, and then with Aristotle, the preoccupation with the nature of the divine is gradually raised to a philosophical problem. Theology, in the context of metaphysics, becomes a science and like any science, ‘in so far as it is rational and reasonable, [it] is concerned with principles and explanations more or less fundamental and explicit’ and circumscribes some particular being or kind of being as an object of special concern, that is, as its subject matter.²⁸ In this respect, the terms ‘theology’ and ‘theological’ are associated with an inquiry leading to a certain knowledge of the divine or, in other words, of the independent and immovable being. Aristotle says explicitly that the task of knowing (γινῶναι) what the separate and immovable being is, belongs to theological philosophy.²⁹

²³ See for example Plato, *Phaedo* in J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1967), 78d 1: ‘αὐτῆ ἢ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι’.

²⁴ See Aristotle’s *Metaphysics* book A 983b; book B 1000a; book Λ 1074a-1074b. Aristotle, *Metaphysica* in W.D. Ross (ed.), *Aristotle’s Metaphysics*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1970).

²⁵ *Ibid.*, book E 1026a

²⁶ *Ibid.*, book K 1064a-1064b.

²⁷ *Ibid.*, book K 1064b.

²⁸ See *ibid.*, book E 1025b.

²⁹ *Ibid.*, book E 1026a. The fact that Aristotle refers to the Divine Being as being separate and immovable does not mean that the Divine is not one being among other beings. The Divine Being might well be an ‘aporetic’ being on the account that it differs from other beings because first, it has the cause of its existence in itself; second, it is the cause of all other beings; and finally, unlike all other beings, it does not consist of matter, being pure energy. However, the fact that this Divine Being, like all other beings, is

To sum up, according to the Platonic and Aristotelian understanding of the term, on the one hand, ‘theology’ is identified with mythology, i.e., with the telling of simplistic and anthropomorphic stories about gods and their nature and, on the other, it suggests a scientific inquiry into the true nature of gods such that there would be reasonably justified knowledge about the divine. However, the fact that the word ‘theology’ seems to stand for two apparently different discourses about gods, that is, the mythological discourse about the divine and the philosophical one, is not paradoxical. For, although mythology is associated (on the basis that it does not employ reason) with false and unjustified ideas about and descriptions of gods and philosophy with true and reasonable ones (on the basis that it employs reason), they both attempt to give comprehensive accounts of the divine that are products of the human imagination and reason respectively. Both mythology and (theological) philosophy give information about the essence and nature of gods that assumes a prior understanding and knowledge of the divine.

In this respect, knowledge of god’s essence, whether true or false and regardless of how it is acquired, is what motivates and lies behind both mythological and philosophical inquiry about gods. Gradually, and because rationality was privileged, the philosophical inquiry about gods dominated, leaving mythological understanding about gods to the ‘uncivilised, irrational barbarians’. Following the Hellenic philosophical tradition, understood exclusively in rationalistic terms, the so-called Western culture, especially as expressed after the 12th century,³⁰ considers theology to be a science that objectifies its subject matter, that is, god’s essence, and subjects it to the aims and principles of human intellect (*regulae, axiomata, principia*) and to the methodologies of typical logic.³¹ Thereby, for the same culture, theology occupies a certain space in the scientific forum and differs from the other sciences because its subject matter (the divine) is different from theirs. Giving a systematic account of the understanding of theology as science, Hans W. Frei writes:

For centuries, institutions of higher learning in Western culture were governed by the organization of learning into the study of the liberal arts, the trivium and quadrivium, and

considered by Aristotle to be a being (ὄν) whose essence can be described and defined by the human intellect according to certain principles (for instance the fact that it is described as pure energy and is defined as ‘the first unmoved mover’ results from the application of the causality principle) and can thus be the subject matter of a science suggests that the Divine being is not treated in a different way from other beings. Thus, the Divine Being ‘is’ in the same univocal manner as all other beings, and although the Divine is distinguished by an ‘intensity of being’, it nonetheless remains within the category of Being, having a certain *συγγένεια* (kinship) with all other beings. The separate and immovable being, supreme though it may be in relation to the other beings, is still subject to scientific inquiry and is knowable and describable by the human intellect on the account of its kinship with human beings. On this last point see: H. A. Wolfson, ‘The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle’, *Harvard Studies in Classical Philology*, LVI-LVII (1945-1946), pp. 133-49.

³⁰ ‘Entre les deux grands carrefours de la renaissance carolingienne et du Quattrocento, les XII^e et XIII^e siècles marquent une étape caractérisée de la récupération du capital de l’Antiquité’. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957), p. 101.

³¹ ‘C’est le même Alain de Lille (†1203) ce maître de nature, qui est aussi le théoricien des «règles de la théologie», c’est-à-dire de la méthode selon laquelle, comme toute disciple de l’esprit, la connaissance de foi s’organise, se bâtit, grâce à des principes internes qui lui donnent tournure et valeur de science’. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957), p. 51. ‘Gilbert de la Porrée (1076-1154) énonce vigoureusement le principe du transfert à la théologie des procédés de construction (*regulae, axiomata principia*) coutumiers en toute discipline rationnelle’. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, p. 20.

theology on top of them. Theology in that context is discourse about a concept, 'God' ... theology has been a generally accessible subject matter. It examines the concept of God (and on this view theology is bound to philosophy) and becomes an informative science which tells you what being is, and how you get into a position to know it, and in what respect God has or is being.³²

In terms of this understanding of theology as science, the boundaries between theology and non-theology are clear. Theology is about the nature of the divine; it is, thus, not about human beings, it is not about nature, political institutions, nuclear power, legal systems or football. It follows, then, that if theology is concerned with the concept and nature of the divine, a literary text is not theology in so far as it does not talk about the nature of the divine and because it is considered by our culture, which favours the distinctions between different disciplines and discourses, as being literature.

Opposed to this highly cognitivist understanding of theology as a body of knowledge and a scientific inquiry into the nature of the divine lies a Christian understanding of theology that I shall develop later. It is worth mentioning at this point that, although Christianity has employed the term 'theology' in its own context, before the 'Christianization' of the term, the Christian writers of the first three centuries were quite reluctant to use the term because:³³ first, theology was associated with mythological and idolatrous ideas about gods that were products of human imagination;³⁴ second, the Christians understood theology as the discursive expression of and as bound to pagan religion;³⁵ and finally, theology designated a reasonable inquiry about the nature and essence of the divine being and was bound to philosophy.³⁶

What mainly lies behind the Christians' reluctance to use the term 'theology' is not the fact that poets and philosophers alike speak of gods and the divine nature (for Christians would speak of God as well) but rather the fact that they, unlike Christians, make an attempt to define and describe the nature of the divine, as Hippolytus would say, the *τί ἐστιν ἡ ποδαπός*, by means of human imagination and reason alone without appealing to divine revelation.

In his effort to overcome the suspicion towards the term 'theology', Athenagoras was one of the first Christian writers to employ the term in a Christian context. In his *Legatio*, he speaks of the theological part (*θεολογικόν μέρος*) of Christianity, which involves the Christian teachings about the triune God. By employing the word 'theology', the Christian writers placed the term in a different context and Christianized it, ascribing to it a different meaning from the one it used to have.

More precisely, in terms of a Christian understanding, the term 'theology' does not indicate God-talk, implying knowledge of God's essence or nature. What is more, knowledge and speech of God do not derive from the human ability to understand the

³² Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, edited by George Hunsinger and William C. Placher (New Haven and London: Yale University Press, 1992), pp. 19-20.

³³ The word 'theology' does not appear at all in the New Testament and its use in the writings of the apologists and Christian writers of the first centuries is rare: Tatianus employs it once, Justin twice and Athenagoras seven times. C.B. Scouteris, *The Meaning of the Terms 'Theology', 'to Theologize', and 'Theologian' in the Teaching of the Greek Fathers up to and Including the Cappadocians* (in Greek) (Athens, 1990), p. 27.

³⁴ See Athenagoras, *Legatio and de resurrectione*, edited by W. R. Schoedel (Oxford: Clarendon Press, 1972) chapter 22, sec. 10-12.

³⁵ See Tatianus, *Πρὸς Ἑλληνας*, 10, *MPG* 6: 828AB.

³⁶ See Hippolytus, *Τοῦ Κατὰ Πασῶν Αἰρέσεων ἐλέγχου*, *MPG* 16: 3103D-3106A.

divine nature. Rather, in Christian terms, theology is talk about God but implies knowledge only of God's energies and operations. The doctrine of the distinction between God's unknowable essence and God's knowable energies lies at the heart of the discussion about a Christian understanding of the nature of theology.³⁷ Basil the Great puts it clearly in one of his epistles:

The operations (energies) are various and the essence simple, but we say that we know God from His operations, but do not undertake to approach near to His essence. God's operations come down to us, but His essence remains ungraspable.³⁸

In this respect, speaking of God suggests only a certain kind of knowledge; knowledge of God's energies, of His attributes, of His manifestation and revelation, that is, of God's glory. But what does it mean to know God's energies? What do we know of God when we say that we know His energies if His energies, though uncreated, are distinct from His essence? Basil again would respond by using another distinction. This time Basil distinguishes between the 'what God is' (τί ἐστὶ) and the fact 'that God is' (ὅτι ἐστὶν). For him, to know 'what God is' is impossible. All we can know, in the sense of realizing through God's operations and revelation, is 'that God is'.³⁹

Knowing only that God is and knowing that through His operations in creation, and in so far as He reveals Himself to us is followed by the recognition that God-talk (theology) has its source in God Himself for God's revelation is the *sine qua non* for our talking about Him. In fact, as I will develop later on, speaking of God (theologizing) is speaking about God's revelation, which is nothing but His *δόξα* (glory).

³⁷ The acceptance or the denial of the distinction between essence and energies assumes two diametrically different understandings of reality, two different theories of knowledge, two incompatible ontological approaches and two distinct ways of living. On the one hand, the acceptance of the distinction between God's essence that remains unknown and incommunicable and God's communicable energies assumes that priority is given to the reality of personal existence and interpersonal relations and not to intellectual abstractions. God, understood as being identical with an act of communion and not as a necessary, separate and incommunicable essence, is known through God's personal revelation, through an ec-static (ἵσταμαι ἐκτός) offering of His benevolence. The world is the result of God's energies and testifies to them. The world, as God's creation, is an invitation for communion with God's operations. By distinguishing between essence and energies, the 'truth about God' does not derive from reasonable speculation or from various intellectual abstractions. Rather, the truth is understood as a personal relationship and people's knowledge of God as people's ec-static participation in God's energies. On the other hand, the denial of the distinction between essence and energies assumes the priority of the human intellect as the means by which knowledge is acquired. If this is so, then the possibility of a mutually ec-static communion between God and human beings as the only way to know the divine is ruled out. By denying the distinction between God's essence and God's energies, God is then only understood in terms of His essence. No relationship with God is required in order to know Him. God becomes the object of scientific inquiry and is considered as a reasonably justified necessity since God operates as the cause of the world. The only relationship that God has with the world is the intellectual one that a cause has with its effect. God, as the impersonal cause of the world, is detached from the world, as the effect of this cause, and a great unbridgeable fissure is created between the transcendent and the immanent. On the consequences of the acceptance or the denial of the distinction between God's unknowable essence and God's knowable and communicable energies see Christos Yannaras, *Person and Eros* 4th ed. (in Greek) (Athens: Domos, 1987), pp.94-99. An insightful discussion of the ec-static character of God according to the Orthodox Christian tradition, is provided by John D. Zizioulas in his *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London: Darton, Longman and Todd, 1985), pp. 27-65.

³⁸ Basil the Great, 'Epistula 234' in Y. Courtonne, (ed.), *Saint Basile: Lettres*, 3 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1:1957; 2:1961; 3:1966).

³⁹ *Ibid.*

Clement of Alexandria was the first Christian writer to make a clear and systematic distinction between the ‘right theology’ (ὀρθὴν θεολογίαν)⁴⁰ of the Christians and the ‘theology of the idols’ (τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν)⁴¹ that is dominant among the poets and philosophers. The ‘theology of the idols’ involves a talking about God that presupposes certain knowledge of God’s nature, which has its source in human imagination and thus is a human projection. By contrast, ‘the right theology’ involves a talking about God that has its source in God, and in fact in God’s revelation of Godself, and implies knowledge only of His operations and glory.

In terms of Clement’s understanding of divine knowledge as deriving from God’s revelation, speaking of God, that is, theologizing is only possible because and in so far as God reveals Himself either in nature⁴² or in His divine self-revelation through the incarnation of the divine Logos.⁴³ It, thus, becomes clear that speaking of God is nothing but speaking about God’s revelation, that is of God’s glory.⁴⁴ In this respect, the terms doxology (the word/λόγος about glory) and theology describe the same activity. Doxology and theology are identical and that is the reason why in the writings of the Church Fathers and the early Christian writers these two words are often used interchangeably. For instance, the fact that theology is identified with doxology is fully expressed by Origen when identifying prayer with theology.⁴⁵ Similarly, commenting on the 67 Psalm, he employs the expression ‘appropriate theologies’ to speak of the prayers that we must offer to God.⁴⁶ In an analogous way, Cyril of Alexandria states clearly that when Christians speak of God and when they use His name, they speak of God’s glory.⁴⁷

According to a Christian understanding, doxology is participation in the divine glory. God reveals His glory in nature but especially through the incarnation of God the Logos. God’s glory descends (in fact condescends) to the human level in order that

⁴⁰ Clemens Alexandrinus, ‘Stromata’ in O. Stählin and L. Früchtel, (eds), *Clemens Alexandrinus*, vols. 2, 3rd edn and 3, 2nd edn, Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), 17 (Berlin: Akademie-Verlag, vol. 2:1960 and vol. 3:1970), book 5, chapter. 8, section 46, subsection 1.

⁴¹ Clemens Alexandrinus, ‘Protrepticus’ in C. Mondésert (ed.), *Clément d’Alexandrie: Le protreptique*, 2nd edn., Sources chrétiennes 2 (Paris: Cerf, 1949), chapter 7, section 74, subsection 3.

⁴² Clemens Alexandrinus, ‘Stromata’, book 5, chapter 6, section 32, subsection 3.

⁴³ The divine revelation consists in the revelation of God’s glory and of the way that God is. It is only in terms of a systematic account of the forms of divine revelation that I distinguish between God’s revelation in the world and God’s self-revelation in the person of Jesus Christ. In both cases the nature of revelation is the same. What changes is the way that it happens and the way that it is received. In this respect, on the one hand, the world is considered as God’s revelation when the world is understood and received as ‘cosmos’ (κόσμημα), as the creation and expression of divine energies and thus as the place where one communicates with God. On the other hand, God is revealed in the person of Jesus Christ where the divine Word was incarnated and dwelt among people.

⁴⁴ See also: N. A. Nissiotis, ‘La Théologie en tant que science et en tant que doxologie’, *Irénikon* 33 (1960), pp. 293-310.

⁴⁵ Origen, ‘De Oratione’ in P. Koetschau (ed.), *Origenes Werke*, vol. 2, Die griechischen christlichen Schriftsteller 3 (Leipzig: Hinrichs, 1899), chapter 21, section 1.

⁴⁶ Origen, ‘Fragmenta in Psalmos 1-150’ in J. B. Pitra (ed.), *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, vols. 2 and 3 (2:Paris; 3:Venice; 2:Tusculum; 3:St. Lazarus Monastery, 2:1884; 3:1883). For a further discussion of Origen’s understanding of theology and doxology see: C. B. Scouteris, *The Meaning of the Terms ‘Theology’, ‘to Theologize’, and ‘Theologian’ in the Teaching of the Greek Fathers up to and Including the Cappadocians*, pp. 81-84.

⁴⁷ Cyril of Alexandria, ‘Ἐπιμνηεῖα ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον’ in Ph. E. Pusey (ed.), *Cyrrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, vol. II. (Oxonii, 1872), p. 679.

people might be able to ascend to and communicate with God. God's revelation is God's glory/δόξα and God's glory/δόξα is the overcoming of the ontological distance between creator and creatures as achieved from above by the creator, that is, by God. People's response to God's glory/δόξα is their doxology. Doxology is the overcoming of the fissure as achieved from beneath by the creatures.⁴⁸ Doxology is the recognition that God is. Doxology and consequently theology designate that people refer (ἀναφέρουσαν)⁴⁹ their existence to God in so far as they think of God as their creator and as the source of their being.

If examined from a specific Christian perspective, the boundaries between theology and non-theology are not clearly defined. Theology understood as doxology, that is, as talk about God's revelation and manifestation challenges an understanding of theology that would differentiate it from other disciplines on the account of their different subject matters. In this respect, talk about nature becomes theology on the condition that people recognize nature as God's creation and as the place in which He manifests His glory. All scientific discourses become theological in so far as their dependence upon God is accepted and to the extent that they are related to God as to their generator. Playing football can also be theological if by playing it people are praising the God who has given them as a gift the appropriate talents to kick a ball. Consequently, the language of literary texts is theological and literature in turn becomes theology if the readers consider literary texts as symbols that enable the readers to recognize the glory of God as manifested in language.

To conclude: within a context where theology is understood as doxology, and given the theological assumptions that I have discussed in this paper, any text can be understood as talk about God's glory and as a response to divine revelation, provided it is read *in Christ*. If the Catholic novel is dead, the orthodoxy, catholicity and doxological nature of literary texts can potentially but not necessarily lead the readers beyond their everyday experience to divine mystery. If the Catholic novel is dead, the Christian readers can realize the doxological nature of all texts and consider textuality as a response to God's self-revelation, through their act of reading *in Christ*.

⁴⁸ See C.E. Papapetrou, *The Essence of Theology* (in Greek) (Athens, 1970), p. 162.

⁴⁹ I employ the verb 'to refer' (from the Latin *referre* < *re* + *ferre* = bear) to translate the Greek verb *anapherein* (ἀνω-φέρειν) which means to bring something up or to take something back to its originator or origin. When used in relation to God, I take the verb to designate that something is returned to God in the sense that it is assigned and attributed to God as its source.

Валерий Дмитриевич Губин

Москва

Настроение как философская проблема

Настроение – первичное отношение человека к миру: он всегда воспринимает мир, окрашенный собственным страхом, грустью, или радостью, и мир поэтому каждый раз является ему другим. То есть мир всегда переживается, прежде чем быть понятым. Настроение мотивирует возможность тех или иных восприятий, желаний, решений, чувств и т.д., предопределяет образ мышления или действия. Наше восприятие, к примеру, всегда активно и избирательно, так-то и так-то ориентировано; наше внимание способно обращаться к одному и оставлять неприметным другое. И теоретическое мышление никогда не «свободнопаряще», но всегда уже по мере настроения стоит на определенной «точке зрения». Текущее настроение как целостность не дано осознанно и осмысленно, тем не менее, оно всегда самопонятно. Достаточно предложить нам совершить нечто, выходящее за пределы текущей настроенности, чтобы стало ясно: «мы не настроены на это».

Я хотел бы обратить внимание не на психологический, а на метафизический аспект этого феномена, который обнаруживает в себе серьезную проблему.¹ Поскольку настроение – не снимаемый феномен данности, то речь, повторяю, идет не о психологических особенностях человеческого восприятия, но об устройстве человеческого бытия в мире, которое все время настроено, настроено миром. Настроение, пишет Хайдеггер в «Бытии и времени», настаивает. Оно не приходит ни «извне» ни «изнутри», но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого. Бытие-в-настроении не соотносено ближайшим образом с психическим, само оно не внутреннее состояние, которое потом загадочным образом выплескивается наружу и отзвечивает на вещах и лицах. Настроение есть не что иное, как изначальный опыт человеческого бытия как бытия-в-мире.

Настроению как достаточно длительному и устойчивому состоянию подвержено только человеческое существо, только оно может печалиться или радоваться, скучать или страшиться. Мы, конечно, можем говорить о настроении у животных, но оно не может страшиться или скучать вообще, без конкретного повода, не может пребывать в состоянии безотчетной радости. Поэтому анализ настроения как специфически человеческого феномена позволяет нам лучше познать собственную природу.

¹ С моей точки зрения, метафизическому аспекту настроения уделяли внимание немногие философы: здесь, прежде всего, стоит назвать работы В. Дильтея, посвященные проблеме переживания, страницы «*Sein und Zeit*» М. Хайдеггера, книгу О. Ф. Больнова «Сущность настроения», цикл лекций В. В. Бибихина «Мир», книгу Н. Н. Шкуратова «Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики».

Самая большая трудность – отделить настроения от соответствующих чувств, которые на самом деле вырастают из настроений, а не предшествуют им. Можно говорить о настроении в строгом смысле, как об основной конституции человеческого существования, полагал О. Больнов, если попытаться отграничить ее от родственной области чувств. Чувства в собственном смысле этого слова всегда интенциональны отнесены, в смысле Brentano, это всегда предметные чувства, направленные чувства: каждая радость есть радость чему-либо, также как каждая любовь. Настроения, напротив, не имеют определенного предмета. Они есть состояния, окраска целостного человеческого существования, в которой я сам себе непосредственным образом дан, но не смысле чего-то лежащего внешне. «Так различается чувство от неожиданно посетившего меня настроения радости, как некоего всеохватывающего состояния, приходящего от человека, не направленного на нечто определенное... Радость имеет ту же самую предметную неопределенность, что и ужас. Каждое настроение полагает рамки душевной данности, в которых всегда становятся возможными только определенные группы и направления чувства. Чувства – наряду с другими духовными действиями – развиваются на основе им предданного общего настроения и им обусловлены»².

Когда я испытываю радость, беспричинную радость бытия, радость от того, что я существую – это не психологическое субъективное переживание, это не я, как субъект, радуюсь, а включаются мои бытийные настройки. Психологически этот феномен – беспричинная радость от собственного существования – необъясним и его нельзя вызвать сознательным усилием. Когда я ужасаюсь смерти, это тоже не психология, психологически смерти можно только бояться. А ужас это бытийное состояние – я ведь ужасаюсь не своей смерти, ее нет в составе моей жизни, и не смерти других, она ко мне также не относится. Ужас смерти – это некое метафизическое переживание самой возможности не существовать. Или существовать, (каким это образом я существую, и почему я должен выносить всю эту жизнь со всеми ее проблемами, невзгодами, трудностями, страхами, всю эту вечную борьбу, которая, в конечном счете, оборачивается полным поражением – смертью?) Страх быть, а вовсе не страх перед бытием – быть во власти, быть отданным чему-то, не являющемуся «чем-то», мы страшимся «безвыходности» существования, страшимся, что у бытия нет двери, из которой можно выйти. Мы приговорены к безвыходности существования, поскольку все время знаем, что завтра придется снова жить, завтра содержится в бесконечности сегодня. Отсюда ужас бессмертия и вечная драма существования.³

Или тоска как метафизическая настроенность. До нее еще слишком далеко, писал М. Хайдеггер, когда нам просто скучны эти книга, спектакль, профессия или это безделье. Она врывается, когда «берет тоска», глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом.⁴

Подобного рода настроения – это и есть настройки, человек является настроа-

² Bollnow O.F. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a.M. 1995. S. 34.

³ См. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность. М., - СПб., 2000. С. 38.

⁴ См. Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1992. С. 20.

иваемым инструментом. Раз есть инструмент, то должна быть и мелодия, мелодия жизни. «Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется как неделимая от начала и до конца нашего сознательного существования»⁵. Эта мелодия внутренней жизни предопределяет все мои отношения с миром, если я эту мелодию слышу. Но все время слышать свою мелодию, пребывать в ровном настроении духа – вещь почти невозможная. Но если не найти своей мелодии, своего настроя души, то будешь все время воспроизводить чужую. Если не создашь своего устойчивого настроения, в этом смысле мета-настроения, как некоей все объединяющей мелодии, то будешь слышать только музыку сирен. Большинство людей только сирен и слышат, то есть чужую музыку, под которую они должны жить, играть, плясать, то есть жить чужой жизнью, даже не осознавая этого. Правда, как говорит древнегреческий миф, если околдованный человек сможет проиграть эту музыку сирен в обратном порядке, начав с конца и без единой ошибки – то колдовство отступит. Но попробуй, проиграй! Чаще всего, когда мы осознаем такую необходимость, уже поздно – целые куски нашей жизни исчезли из памяти, и когда мы оглядываемся на наше прошлое, оно вовсе не представляется нам пронизанным единым тоном, в лучшем случае – это какая-то рваная, сумбурная, режущая по нервам музыка, которую, кажется, написал какой-то сумасшедший декадент. Более того, мы, как правило, не догадываемся, что эта музыка, под которую мы живем, не наша, а заимствованная, заколдованная, нам не удастся создать своего настроения как некоего фона, атмосферы, просвета, в котором только и можно что-либо увидеть или услышать самому.⁶

В расположении экзистенциально заключена размыкающая врученность миру, из которого может встретить задевающее. Мы должны, считает Хайдеггер, действительно онтологически принципиально предоставить первичное раскрытие мира «простому настроению», ибо только здесь можно открыть то, что всегда остается недоступным теоретическому наблюдению, которое всегда уже обесцветило мир до униформности голо наличного.⁷

Мы вообще не можем присутствовать в мире без настроения, только оно одно и дает нам мир. Именно в нестойком, настроенчески мерцающем видении “мира” подручное кажет себя в своей специфической мирности, которая ни в какой день не та же самая. «Мир не простое наличие счетных и несчетных, знакомых и незнакомых вещей. Но мир – это и не воображаемая рамка, добавляемая к сумме всего наличествующего. Мир бытийствует и в своем бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и вятного, что мы принимаем за родное себе. Мир никогда не бывает предметом, который стоит перед нами, который мы можем созерцать. Мир есть то непредметное, чему мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия. Где выносятся сущностные решения нашего исторического сверше-

⁵ Бергсон А. Восприятие изменчивости // Бергсон А. Собр. соч. в 5 т. – СПб., 1914. Т. 4. С. 24.

⁶ «Этому всеобщему основополагающему характеру соответствует также чисто языковый смысл слова настроение, которое является переносом музыкального понятия на человеческую душу. Вслушиваясь в это словесное употребление, Новалис мог сказать: «Слово «настроение» означает музыкальные душевные связи». (Как человек, так и инструмент всегда настроен или не настроен). Речь идет о настроенности нрава соответствующего всему человеку, в котором различные стороны настроены на единый тон». (Bollnow O. F. *Das Wesen der Stimmungen*. S. 38)

⁷ См. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 137.

ния, где мы следуем или перестаем следовать им, где мы не осознаем их и вновь о них выспрашиваем – везде, всюду бытийствует мир»⁸.

Мира нет ни для камня, ни для растения или животного, он есть только для человека, и только в состоянии захваченности, затронутости миром, т.е. в специфическом настроении. Только тогда он открывается как контекст, на котором возможно видение и восприятие отдельных вещей, их оценка или сравнение. Вещь может встретиться взгляду, только если уже раскрыт некий вещный мир. Причем принципиально: не «поле восприятия», а целый мир. И не столько потому, что понятие вещи не ограничивается вещами восприятия, сколько в силу несамостоятельности этого самого «поля». Это открытие мира есть открытие света или, как говорил М. Хайдеггер, просвета (*Lichtung*), в котором видны и слышны эмпирические вещи и события. Поэтому настроение есть «экзистенциальный основообраз *равноисходной разомкнутости* мира, сопричастия и экзистенции, поскольку последняя сама по сути есть бытие-в-мире. Мир, заранее уже разомкнутый, дает встретиться внутримирному»⁹.

Мы находимся посреди мира – это очень редко посещающий нас феномен настроения. Обычно я живу в своем мирке, в своем окружении, остальной мир образуют лишь глухой, неясный фон моей жизни. Но иногда случаются такие состояния, о которых пишет Ницше, говоря о времени великого полдня, когда я чувствую себя растворенным, распростертым на всю длину и ширину этого мира, сам являюсь миром.¹⁰

Мир открывается только захваченному человеку. Согласно Хайдеггеру, философия часто выдает себя за то, чем она не является, – за науку или мировоззренческую проповедь. На самом деле, считает он, философия (метафизика) – это ностальгия, это тяга повсюду быть дома. Повсюду быть дома – значит, иметь отношение к миру в целом, к бытию. Стремление повсюду быть дома – это и есть метафизика. Эта потребность не слепая, не растерянная, но побуждающая нас к вопросам: что такое человек, мир и т. д. Но недостаточно задаться такими вопросами. Нужны еще и понятия, способные указать путь к пониманию. Метафизические понятия для внутренне равнодушной и не обязывающей остроты научного ума остаются вечно закрытыми. Метафизические понятия – совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем и применять на практике. Мы никогда, по Хайдеггеру, не поймем их, если заранее не увлечены тем, что они призваны охватить.

Этой захваченности, ее пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения. Посколь-

⁸ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. С. 77.

⁹ Бытие и время. С. 136. «Мир в настроении еще не дан предметно, как в последующих формах сознания, до всякого познания, но в настроении живет нерасчленимое единство самости и мира, оба в одной настроенческой окраске» (Bollnow O. F. Op. cit., S. 39).

¹⁰ «...Это сладкое и тревожное обмирание по вечерам перед красотой и жутью подступающей ночи, когда уж и не понимаешь, где ты и что ты, когда чудится исподволь, что ты бесшумно и плавно скользишь над землей, едва пошевеливая крыльями и правя открывшимся тебе благословенным путем, чутко внимая всему, что происходит внизу; это возникшая неизвестно откуда тихая глубокая боль, что ты и не знал себя до теперешней минуты, что ты – не столько то, что носишь в себе, но и то, не всегда замечаемое, что вокруг тебя, и потерять его иной раз пострашнее, чем потерять руку или ногу, – вот это все запомнится надолго и останется в душе незакатным светом и радостью» (В. Распутин. Прощание с Матерой // Избранные произведения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 290-291).

ку понимание и философствование не рядовые занятия в числе других, но совершаются они в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастает философская захваченность, с необходимостью и всегда суть основное настроение нашего бытия, такое, которое постоянно и сущностно пронизывает своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен постоянно распознавать его. Философия осуществляется в некоем фундаментальном настроении. Ностальгия, стремление всегда и повсюду быть дома, т. е. экзистировать, существовать в совокупном целом сущего, есть фундаментальное настроение философствования.¹¹

Быть самим собой – значит быть настроенным на бытие. Это не дается ни воспитанием, ни чтением книг, ни культурой, ни усилиями изощряющегося разума. Быть самим собой – значит быть открытым миру, который настраивает тебя, проводя над бездной отчаяния, над пропастями повседневной скуки обыденного существования, длящегося годами, над суетой и мелочью быта.

И. Н. Шкуратов предлагает проводить различие между поверхностными и фундаментальными настроениями. Поверхностные, более доступные анализу настроения «протекают» и сменяются быстрее, нежели лежащие в их основании фундаментальные, причем последние задают границы изменения первых. Смена фундаментального настроения феноменологически означает изменение (эволюцию) самости. По сути, различие между поверхностным и фундаментальным настроением является исследовательской абстракцией: поверхностные настроения – лишь «протуберанцы» фундаментального. Изначальная мелодия моей жизни является фундаментальным настроением. Если она перестает звучать, то это значит, что я умер как вот этот конкретный человек, и живу только по инерции.¹²

Фундаментальное настроение само по себе меняется в жизни видимо только один раз – при переходе от юности к взрослой жизни. Все остальные изменения свидетельствуют о серьезной ломке жизненных перспектив, о трагических, переворачивающих жизнь событиях. В этом смысле, в жизни человека есть, наверное, два фундаментальных настроения, соответствующие юности и зрелости – радость и грусть.

Христианство, писал В. В. Розанов, нежнее и тоньше, углубленнее язычества. Все «Авраамы плодущие» не стоят человеческих слез. Человек впадает в язычество, когда он счастлив. Счастливому присуще быть язычником, как солнцу светить, растению быть зеленым, ребенку быть глупеньким и милым. Но он вырастает. Розанов утверждает, что можно и снова вернуться к язычеству, если бы только удалось выздороветь, *навсегда* остаться здоровым. Но поскольку мы бодем и умираем – не только отдельный человек, но народы, исторические эпохи, – то в мире открывается Христос. Тоска, грусть, страх смерти, робкая надежда на спасение составляют важнейшую часть человеческой души, ее фундаментальное, бытийное настроение. Грусть для Розанова – его вечная гостья. Она приходит вечером, в сумерках, неслышно, незаметно. Не возражая, не оспаривая, она примешивает ко всему свой налет, и этот «налет» – бесконечен. Грусть – это бесконечность. Грусть – это упрек, жалоба и недостаточность. Она пришла к человеку в

¹¹ См. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. М., 1993. С. 331-332.

¹² См. Шкуратов И. Н. Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики. М., 2004. С. 144.

тот вечерний час, когда Адам «вкусил» и был изгнан из рая. С того времени она всегда недалеко от него. Грусть – это бесконечность, возникающая в человеке в силу осознания им собственной конечности. Конечность этим не устраняется, но прорывается. Грусть – это божественный свет, свет трансценденции, это понимание недостижимости слияния с трансцендентным и в то же время ощущение его близости. Грусть также показатель богоподобия человека, показатель наличия в нем глубины, наличие бытийственной силы, почти никогда не совпадающей с его внешним определением, никогда не достигаемой человеком в своей сущности. Грусть – это путь к постижению, к ощущению Бога.

Как бы ни был в самом себе прекрасен человек, благороден, добр, возвышен – «окончательное» в нем проявляется только в печали. Розанов считает этот факт мировой тайной, мировой загадкой. Всякая земная радость рассматривается в христианстве через грусть. Если нет грусти – нет христианства. Язычество, полагает Розанов, это младенчество до какого-то перелома, потрясения, испытания, после которого невозможно снова впасть в младенчество. Христианство – выздоровление, но не здоровье. Его невозможно слить с торжеством культуры, первоначальным, здоровым, непосредственным. Недаром древние храмы полны птиц и животных, а новые – хромых, слепых, расслабленных. Христос начал свое дело изгнанием животных из храма, здесь возникает совсем иной дух. Слово «Спаситель» и означает – «врач». «Болящие, боль мира, и не долгая уже жизнь, которая после болезни кажется уже как «воскресение», как «преображение», – вот в волны чего Христос опустил свое слово»¹³.

Но чаще всего никакого фундаментального настроения, которое как смысловой подтекст сопровождает все их намерения и поступки, у людей нет, они как бы не устоялись, ничего не выпало в осадок, не образовался необходимый балласт, обеспечивающий устойчивость. Их бросает от радости к отчаянию, от отчаяния к надежде.

Человека, живущего внутренней жизнью, и в этом смысле, слышащего свою мелодию, отличает не только грусть, но и скорбь. Скорбь – это осознание пустоты и одиночества в нашем мире, где умный человек почти никогда не встречает подобного себе, а толчется среди существ, которые на вид сходны с ним, а в самом существенном чужды ему, как это выразил Диоген своим фонарем. Скорбь не всегда имеет конкретный предмет, ее, полагал Шопенгауэр, чувствуешь, как правило, по отношению ко всей жизни в целом, она до известной степени представляет собой некоторое погружение в себя, замкнутость, постепенное исчезновение воли; она исподволь, но в сокровеннейшей глубине, даже подрывает и видимость последней, тело; при этом человек испытывает известное ослабление связей, легкое предчувствие смерти, и оттого такую скорбь сопровождает тайная радость; она именно и есть то, что англичане называли радостью горя. Она создает то меланхолическое настроение, при котором человек носит в себе живое внутреннее убеждение в ничтожестве всех вещей, всех наслаждений и всех людей и потому ничего не желает и ни к чему не стремится, а ощущает жизнь как простую тягость, которую необходимо нести до конца, каковой уже не может быть далее, – такая меланхолия, согласно Шопенгауэру, представляет собой более счастливое настроение, чем какое бы то ни было состояние вожделе-

¹³ Розанов В. В. По тихим обителям // Розанов В.В. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 393.

ния, когда придаешь цену иллюзии и гонишься за ней, как бы ни было это состояние отраднo.

Скорбь – это то «жало в плоть», которое делает невозможным счастье, безмятежность, любовь. Все это происходит не потому, что люди, получившие это жало, сознательно избегают счастья, не стремятся жить в простоте и спокойствии обыкновенного человека. Наоборот, они стремятся к счастью, они ищут любви, пытаются схватить, остановить счастливые мгновения, но их руки хватают только воздух. «Люди глубокой скорби выдают себя, когда бывают счастливы: они так хватаются за счастье, как будто хотят задавить и задушить его из ревности, – ах, они слишком хорошо знают, что оно сбежит от них!»¹⁴

Такое же непосредственное отношение к настроению имеет другой важнейший феномен человеческого существования – страдание. Страдание – объективное условие существования человека. Однако, по Ницше, бывает два вида страдания и страдающих. Те, кто страдают от избытка жизни, они превращают страдание в утверждение. А опьянение – в действие. Те, кто страдают от оскудения жизни, превращают опьянение в конвульсию или оцепенение. Для них страдание – средство обвинения жизни, противостояния ей, а также средство оправдания ее. Но жизнь не нуждается в оправдании. Страдание возвышает человека до трагического понимания жизни, но это трагическое, если оно вырастает из страдания от избытка жизни, заключается не в тревоге, не в тоске по утраченному единству. Оно пребывает, по Ницше, в радости утверждения жизни. «Эта радость – не результат сублимации, очищения, воздаяния, смирения, примирения – в любой теории трагического Ницше может изобличить сущностное недопонимание, недопонимание трагедии как эстетического феномена. *Трагическое* означает эстетическую форму радости, а не медицинскую формулировку, не моральное разрешение от боли, страха или сострадания. Что трагично, так это радость»¹⁵.

И все-таки основной тон настроения у большинства людей и большую часть жизни – скука. Это, возможно, вообще главное содержание истории – попытка людей избавиться от скуки, прервать монотонную тягостность настроения хоть каким-нибудь образом – организацией досуга, творчеством, бунтом, только бы вырваться из скуки. Скука – миг, когда ничего не происходит, когда время расходуется впустую, время в чистом виде, простое присутствие. Человек замечает, как проходит время, замечает потому, что оно не желает проходить. Скука как событие инициации в метафизику. Оба полюса метафизического опыта – мир как целое и индивидуальная экзистенция – парадоксальным образом соединяются друг с другом. Индивид оказывается захваченным целостностью мира именно потому, что эта целостность не захватывает его, а оставляет пустым. Перед безднами этой скуки нас охватывает ужас пустоты.¹⁶

Прогресс истории определяется теми людьми, которым удалось вырваться из настроения скуки, организовать свое настроение самим, т.е. сделать его радостным или лирически окрашенным или скорбным, только не уныло скучным. Удалось открыть в себе внутренний мир. Часто настроение скуки образовывается тогда, когда человек убеждается в ничтожности и мелочности всего того, что его

¹⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч., Т. 2. С. 397.

¹⁵ Делез Ж. Ницше и философия. М., 2003. С. 63.

¹⁶ См. Сафрански Р. Хайдеггер. М., 2002. С. 267.

окружает. Возможно и от осознания несоизмеримости себя с бескрайними просторами космоса, в которых он чувствует себя ничтожной и мелкой песчинкой, возможно от осознания того, что жизнь постоянно проходит и, в конечном счете, от всех трудов и надежд остается только прах. В основе всех великих дел в сфере духа лежит настроение души, целостность душевных переживаний. Чем они богаче и бездоннее, тем меньше я живу внешней жизнью и тем меньше места скуке, тем более изощренной и сложной становится душа, вплоть до такого состояния, когда она начинает быть «зеркалом мира». «Стиль какой-нибудь фрески Микеланджело или баховской фуги, – писал В. Дильтей, – вытекает из настроения великой души, и понимание этих произведений искусства сообщает душе наслаждающегося определенную форму настроения, в которой она расширяется, возвышается и как бы распространяется»¹⁷.

Частая затяжная, равномерная и вялая ненастроенность, которую нельзя смешивать с расстройством, настолько не ничто, считает Хайдеггер, что именно в ней *Dasein* становится себе самому в тягость. Бытие вот в такой ненастроенности обнажается как тягота. Настроение вообще открывает мир, если это мое настроение, а не вялая ненастроенность – только в этом настроении можно встретиться с Богом, увидеть странность мира, поразиться красоте человеческого лица. В состоянии вялой ненастроенности мир всегда замкнут, закрыт, у человека вообще нет никакого мира, есть только его Я, отчужденно блуждающее в гулких, пустых пространствах.

Вялая ненастроенность часто проваливается в пессимизм, уныние и отчаяние, которые, согласно Розанову, являются «симптомами полуперерезанной нити, связующей “я” каждого из нас с “мирами” ли “иными”, или точнее – с “древом жизни”; радость (безотчетная) есть симптом укрепления и, так сказать, утолщения этой соединительной нити. Всякая радость на земле (“безотчетная”, “без видимых поводов”) есть предварение той окончательной и насыщающей, вечной радости, кою заключит жизнь человека на земле; это (т. е. в безотчетных случаях) – небесная и райская радость (“не знаю чему – но весело”) как предвкушение в отношении “зари” к “солнцу”».¹⁸

И я полагаю, что это чувство радости существования и есть основное фундаментальное настроение, которое делает философа философом, художника художником, святого – святым. Его нельзя вызвать искусственно, оно дается нам даром, в детстве, только тогда мы его не сознаем, тогда оно для нас естественно, как естественна забота близких. А во взрослом состоянии, для того, чтобы попасть в него и хотя бы некоторое время в нем находиться, нужен такой настрой души, который создается жизненным опытом. опытом, который задевает нашу душу. Все рождается из опыта. Не из эмпирического, а опыта пограничных состояний, опыта свободы. Такой опыт – это постоянное путешествие на край возможности, исступленное переживание невозможности и парадоксальности своего существования как человека, постоянная тоска от осознания трудности собственной самореализации, внутренняя неудовлетворенность всеми своими победами и достижениями, мыслями, идеями. Только через такой опыт, через одиночество и пустыню открывается мир, удивительный и неузнаваемый, как бы впервые увиденный,

¹⁷ Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1994. С. 24.

¹⁸ Розанов В. В. Во дворе язычников // Розанов В. В. Собрание сочинений. М., 1999. С. 49.

и жизнь начинает ощущаться как постоянная новизна, каждое ощущение полно свежести и неповторимости. Человек, испытавший такого рода опыт, является философом, в том смысле, в каком Ницше говорил о философах, святых и художниках. «Научиться понимать, что такое философ, трудно оттого, что этому нельзя выучить: это нужно «знать» из опыта – или нужно иметь гордость *не* знать этого. Однако в наши дни все говорят о вещах, относительно которых *не могут* иметь никакого опыта, а это главным образом и хуже всего отзывается на философах и состояниях философии: очень немногие знают их, имеют право их знать, все же популярные мнения о них ложны»¹⁹.

До сих пор обоснование значимости познания осуществлялось как восхождение к беспредпосылочному основанию: либо как редукция всех эмпирических содержаний, либо как элиминирование всех субъективных примесей интеллекта к комплексу необработанных переживаний (восприятий). Но, с точки зрения Дильтея, не существует никакого беспредпосылочного начала. Первичный опыт мира складывается прежде всякого познания в целостности человеческой жизни и лишь задним числом оформляется в категориях познавательного отношения. Всякая последняя очевидность всегда уже является предпоследней, базирующейся на обладании миром в жизненно-практическом процессе, на первичном опыте настроения.

Благодаря подобному опыту появляется возможность, считал Дильтей, более тонким дифференциациям и более высоким соединениям в индивидуе, что в свою очередь, дает возможность более богатого удовлетворения импульсов, более высокой полноты жизни и счастья. Ценным в нашем существовании является вся полнота жизни, которую мы испытываем, богатство жизненной действительности, которую мы чувствуем. Со временем складывается приобретенная душевная связь и ее господство над отдельными сознательными процессами. «Та жизнь была бы совершенной, в которой всякий момент был бы исполнен чувства своей самодовлеющей ценности. Очарование, которым веет на нас от жизни Гете, этим и объясняется»²⁰.

Мир никогда не открывается холодному рассудку и не существует в автоматическом режиме, его продолжающееся существование должно на чем-то держаться, и держится оно за счет человеческих прорывов к такому открытию мира, при котором он становится не очередной рациональной картиной, а таинственной, невыразимой реальностью, которая превосходит все возможности наших представлений о ней. Только в таком мире человек и может жить, если нет такого бытийственного понимания мира, то нет более ничего, все тонет в сером и унылом однообразии. Открытие мира – это поворот к нему как к художественному произведению, к тому миру, который в детстве являлся к нам миром сплошных чудес, который нас захватывает и волнует, ибо он и есть по своей сути художественное произведение для человека, неисчерпаемое, невыразимое до конца,

¹⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 337. «Основная мысль моей философии, – писал Дильтей, – та, что до сих пор в основу философии ни разу не был положен целостный, полный, неискаженный опыт, а с ним и целостная, полная действительность». (Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften \\\ Dilthey W. Gesammelte Schriften. 21 Bänden. Bd. VII. S. 171.)

²⁰ Дильтей В. Понимающая психология. М., 1996. С. 118.

дающее возможность для бесконечных интерпретаций. Только как художественное произведение мир является живым и соответствующим природе живого человека.

Величайший, самый проницательный ученый, которому ведомы содержания и связи, должен, поскольку он сохранил в себе способность вообще видеть саму реальность, как она есть, – глядеть на мир тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, каким глядит на него ребенок. «Вид ночного звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных непроницаемых небесных бездн, с объемлющим меня благоговением и чувством и моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним – все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в *большей* мере *реальность*, чем астрономическая “действительность”, преподносящаяся мне в астрономической теории...»²¹.

Если мы не будем смешивать мир, пояснял Франк, в его живом конкретном трансрациональном существе с рационализированной картиной действительности, как она вырисовывается в теоретической научной рефлексии, то мир неизбежно поражает нас какой-то имманентной, внутренне присущей ему значительностью. Он потрясает и изумляет нас как в своей рациональности, так и в своей иррациональности, и как космос и как хаос. Более всего мир казался и доселе кажется современному научному мировоззрению сплошным хаосом, но рационально, без остатка постижимым. Но мир, по Франку, не есть рационально постижимый хаос, напротив, он одновременно и *внутренне осмыслен, и непостижимо-чудесен и непонятен* – в этом и состоит его имманентная значимость. Эту значимость воспринимал и античный, и средневековый человек, и человек эпохи Ренессанса; мир был для них и неким «космосом», гармонически стройным целым и одновременно – жуткой сферой «панических» или демонических сил. Этот двойственный и двусмысленный облик мира начинает понемногу вырисовываться и новейшему научному естествознанию, облик, который для истинной философии, являющейся искусством, а не наукой, сам собой разумеющийся. Это специфическое восприятие мира становится возможным благодаря своеобразному настроению, которое *«всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной настроенность на... Настроенностью расположения экзистенциально конституируется мирооткрытость Dasein»*.²²

Но мир не обязательно может переживаться как чудесное произведение искусства, бывают состояния, считает В. В. Бибихин, когда весь мир – именно весь – кажется словно подточенным, во всем начинает мерещиться обман, неладность, все словно поползло, даже мы сами.²³ Это тоже настроенность, тоже вид откровения мира.

Настроение может быть не только индивидуальным, но есть некое настроение, присущее целой эпохе, которое проявляется в особенностях восприятия мира, собственной судьбы, отношения к вечности, к стилям и приемам искусства и философии и т. д. Так, перед появлением Христа, писал Шпенглер, весь арамейский мир сотрясла тогда волна колоссального возбуждения, пробудилась магиче-

²¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 288-289.

²² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 137.

²³ См. Бибихин В. В. Мир. Томск. 1995. С. 15.

ская душа. Ныне исполнялось то, что содержалось в профетических религиях в качестве предчувствия и исполнение это с невиданной силой пробудило прачувство страха. То, что рождение «я» и мирового страха тождественны меж собой, – одна из величайших тайн человечества и вообще жизни, наделенной свободой передвижения. Всякую душу, писал Шпенглер, склонную к самоуглублению, захлестнуло половодье откровений, чудес, последних узрений первоосновы вещей. Все мыслили, все жили исключительно в апокалиптических образах. Действительность сделалась иллюзией. Повсюду рассказывали о необычных, жутких видениях, их вычитывали из неясных, темных сочинений – и тут же с непосредственной внутренней уверенностью их постигали. Такие писания, которые невозможно даже отнести к какой-то одной религии, странствовали от общины к общине, переходили из деревни в деревню. Они имеют персидскую, халдейскую, иудейскую окраску, но вобрали в себя все, что происходило тогда в умах и душах. «И пускай где-то далеко, в чуждых городах, у высоких престолов строгого персидского и иудейского духовенства, вырабатываются отвлеченные учения о тонких дистинкциях и ломаются из-за них копья; здесь же, среди простого народа, нет почти никакой обособившейся религии, а есть общая магическая религиозность, она наполнила все души и ее идеи и образы могут иметь какой угодно источник. Приблизился конец света. Его ждали. Все знали, что теперь должен появиться «Он», о котором шла речь во всех откровениях. Восставали пророки. Люди сходились во все новые общины и кружки в убеждении, что так они лучше познают прирожденную им религию или найдут религию истинную»²⁴.

Также, анализируя основные черты аполлонического и фаустовского мироощущения, Шпенглер отмечает, что только у европейцев появляется чувство покинутости. Античный человек – политическое животное, (по выражению Аристотеля), чья жизнь достигала своей высшей точки в дневное время, среди общества, на площади, – никогда не знал этого чувства. А европейский человек никогда не мог от него освободиться. В этом отличие Сократа от Руссо. Светотень Рембрандта, означающая это одиночество, безграничную потерянность души среди мирового пространства, имела своих первых предвозвестников в коричневых и серых тонах северного мира богов.²⁵

Основное состояние современного человека, заброшенного в этот мир, покоренный техникой, превращенный в склад полезных ископаемых и хранилище энергии, мир, в котором господствует язык публичности (язык рекламы, пропаганды и научно-популярной информации) – это состояние бездомности и осиротелости, того, что К. Маркс весьма приблизительно назвал отчуждением. Человек, вооруженный научным мышлением и мощным инструментарием, убежден, что, даже построив самый мощный и большой телескоп, ничего принципиально нового не найдет за звездными туманностями, его взгляд обречен на блуждание в мертвой пустоте неизмеримых пространств. Ему не будет легче и от того, что открывает математическая физика в мире бесконечно малого. За долгие века своей истории и бесконечных социальных экспериментов человек убедился в невозможности построить рай на земле или даже достичь более или менее счастливой жизни для большинства. Бездомность становится судьбой мира.

²⁴ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1998. В 2 т. Т. 2. С. 220.

²⁵ См. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 348-349.

Человек, оставшийся один на один с миром, сделавшимся для него чужим, ищет то, что не включено в этот мир, ищет Бога, с которым он может общаться, в котором надеется встретить опору и поддержку. Но в каждую следующую эпоху, писал Бубер, одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. Человеку придется в себе самом найти силы и смысл своего существования, понять тайну своего существа.²⁶

Нигилизм со всей решимостью довел до сознания открывшуюся после смерти Бога бессмысленность мирового целого. Нигилизм как настроение, как закат Европы, как целая серия упадочнической литературы. Нигилизм консервирует религии, метафизики, всякого рода поверхностные убеждения. Но за всем этим, считал Ницше, скрывается усталость, фатализм, разочарование или злоба. На всей европейской жизни лежит тень усталости, слабости, старости, иссякающей силы.

Таким образом, мы попытались проанализировать настроение как метафизический феномен, в значительной степени, если не абсолютно, конституирующий внутреннюю человеческую жизнь. Это такое внутреннее, которое в значительной степени существует виртуально, т.е. оно не зависит от психики, интеллекта, воли, навыков и привычек, и в то же время делает возможными, устойчивыми все наши интеллектуальные и психические состояния. Это такое внутреннее, которое совершенно несоизмеримо с внешним, это второе, более глубинное внутреннее, открывающееся подобно открытию Бога в душе. Это такое внутреннее, считал Кьеркегор, говоря об открытии Бога, которое хотя и не является тождественным первому внутреннему, но представляет собой некое новое внутреннее, о котором не подозревали ни теология, ни философия и психология. Никакое созерцание, никакие интеллектуальные усилия, «проникай они и в интимнейшие фибры бытия чего-то наличного» (М. Хайдеггер), не могут удержать нас в состоянии любви, мудрости, творчества, ужаса смерти или восхищения открывшимся миром. «...Естественным образом мы не могли бы испытать даже простейшего человеческого чувства любви (в его, так сказать, нечистом, смешанном виде), если бы у нас не было бы каких-то пространств, в которых происходят синтезы нашей сознательной жизни и могут рождаться состояния, называемые человеческими, — мысль, любовь и т. д.»²⁷.

Выше мы приводили слова Хайдеггера о том, что у камня, как и растения и животного, нет мира, они самодостаточны, замкнуты в себе, целостны. *Нам же все время недостает полноты существования и потому мы все время настроены.* Мы постоянно неудовлетворены, мы страшимся неосуществимости своей жизни, страшимся смерти, мы всегда взволнованы, раздосадованы или счастливы, хотя это чаще всего не осознается. Человек не *имеет* настроение, а сам *есть* настроение и это его первичное, фундаментальное качество, вытекающее из его несовершенства, из его онтологической ущербности и обуславливающее его фантастическую универсальность.

²⁶ См. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 121.

²⁷ Мамардашвили. М.К. Эстетика мышления. М., 2000. С. 245.

Markus Enders

Freiburg im Breisgau

Hans-Georg Gadamer's hermeneutisches Verständnis der Wahrheit

0. Nimmt Gadamer überhaupt eine Bestimmung des Wahrheitsbegriffs vor?

Gegen das Vorliegen eines eigenen Wahrheitsbegriffs bei Hans-Georg Gadamer¹ sind triftige Einwände erhoben worden: Lorenz Bruno Puntel hat das Verständnis von Wahrheit in Gadamer's Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ als zu unpräzise bezeichnet, um philosophisch ernst genommen werden zu können, mit anderen Worten: Bei Gadamer liege gar kein hinreichend bestimmter Wahrheitsbegriff vor.² Einen zweiten Einwand gegen das Vorliegen eines eigenen Wahrheitsbegriffs bei Gadamer haben Ernst Tugendhat und Kai Hammermeister formuliert: Tugendhat hat darauf hingewiesen, daß Hans-Georg Gadamer Martin Heideggers ontologischen Wahrheitsbegriff übernommen habe;³ Kai Hammermeister hat darauf aufmerksam gemacht, daß Gadamer keine eigene Wahrheitstheorie entwickelt und sich in seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ mit philosophischen Wahrheitstheorien überhaupt nicht auseinandergesetzt habe.⁴

¹ Dieser Aufsatz stellt die deutschsprachige Fassung meiner Ausführungen dar, die unter dem Titel „Hans-Georg Gadamer's Hermeneutic Understanding of Truth“ in englischer Sprache erschienen sind in: *Between Description and Interpretation. The Hermeneutic Turn in Phenomenology* (International Institute For Hermeneutics, vol. 4), ed. by Andrzej Wierciński, Toronto: The Hermeneutic Press 2005, 368-375.

² Lorenz Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1993, 20: „Als ‚Standortbestimmung‘ der Gadamer'schen Wahrheitsauffassung kann man den Satz ansehen: ‚Wie sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichzeitig zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.‘“ Diese großen Intuitionen mögen ihr gutes, ja notwendiges Recht haben; sie können aber in philosophischer Hinsicht nur dann ernst genommen werden, wenn sie „zur Darstellung“ gebracht, d. h. u. a.: wenn sie *präzisiert* werden.“

³ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, 358, Anm. 35: „Bei Gadamer (1960) konnte sich der großangelegte Versuch einer hermeneutischen Theorie wohl gerade deswegen nicht am Wahrheitsbegriff orientieren, weil er Heideggers Wahrheitsbegriff grundsätzlich übernimmt... Das wirkungsgeschichtliche hermeneutische Gespräch bleibt ohne Regulativ. Eine erneute Ausrichtung der Hermeneutik auf Wahrheit im spezifischen Sinn würde diese nicht wieder – was bei Gadamer überwunden ist – primär auf das Gegenüber (die Wahrheit des geschichtlichen Objekts) orientieren, aber sie auch nicht nur in der Dialektik des geschichtlichen Gesprächs als solcher sehen, sondern von der Frage nach der Wahrheit der *eigenen* Horizonte ausgehen.“

⁴ Kai Hammermeister, *Hans-Georg Gadamer*, München 1999, 31f.: „Wer nämlich in *Wahrheit und Methode* eine ausführliche Diskussion von Wahrheits- und Methodentheorien und deren Entwicklung, Anwendung oder Relevanz für konkrete Forschungsergebnisse erwartet, wird enttäuscht werden. Gadamer's Buch ist keine Abhandlung, die sich mit philosophischen Wahrheitstheorien auseinandersetzt; mehr noch, Konvergenztheorie, Korrespondenztheorie und pragmatische Wahrheitstheorie werden als die gängigen philosophischen Modelle nicht einmal erwähnt. ... Statt eine eigene Wahrheitstheorie, wie eklektisch auch immer sie letztendlich sein mag, zu entwerfen, geht Gadamer von einer Entgegensetzung von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Wahrheit aus, ...“

Dieser zweite Einwand, insbesondere derjenige Ernst Tugendhats, der auf die Nicht-Originalität und Traditionsabhängigkeit des Gadamerischen Wahrheitsverständnisses zielt, läßt sich noch wie folgt präzisieren und erweitern: Während Gadamer sein ontologisches Wahrheitsverständnis dem Denken Heideggers entnommen zu haben scheint, scheint sein urteiltheoretischer Wahrheitsbegriff mit dem traditionellen adäquations-theoretischen Verständnis von Wahrheit ursprünglich thomanischer Prägung identisch und damit genauso wenig originell zu sein.

Für beide Einwände und damit die Unmöglichkeit, einen eigenen hinreichend bestimmten Wahrheitsbegriff in Gadamer's Denken überhaupt identifizieren zu können, sprechen gewichtige sachliche Gründe. Beginnen wir mit den Gründen, die für den zweiten Einwand in seiner erweiterten Form sprechen.

I. Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden und als die „Unverhohlenheit“ und die Sachadäquatheit der Aussage

Hans-Georg Gadamer hat sich das von Martin Heidegger erschlossene frühgriechische Verständnis von Wahrheit als ἀ-λήθεια, d. h. als die Unverborgenheit des Seienden,⁵ tatsächlich wiederholt zu eigen gemacht. In dem Aufsatz „Was ist Wahrheit?“ von 1957 nimmt Gadamer explizit auf Heideggers „Erkenntnis“, so Gadamer, Bezug, „daß *Aletheia* eigentlich Unverborgenheit heißt“⁶, gemeint ist die Unverborgenheit des Seienden als solchen. Dabei übersieht Gadamer allerdings nicht, daß Heideggers Auslegung von ἀ-λήθεια als Unverborgenheit keineswegs vollkommen neu und originell war.⁷ Die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden steht nach Gadamer in einem ursprünglichen Zusammenhang mit der wahren Rede, d. h. dem wahren Urteil, das die Sache so vorliegen lasse bzw. offenbar mache, wie sie ist. Daher gelte die folgende Relation:

⁵ Während Heidegger ‚Wahrheit‘ in „Sein und Zeit“ noch als die ‚Erschlossenheit‘ des Daseins und damit als eine daseinsmäßige Seinsart versteht, bestimmt er bereits in seiner im Wintersemester 1925/26 in Marburg gehaltenen Vorlesung „Logik. Die Frage nach der Wahrheit“ die Wahrheit als die Aufgedecktheit bzw. Unverborgenheit des Seienden, vgl. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), 7: „Seiendes kann also aus seiner Unentdecktheit, d. h. Verborgenheit, herausgeholt, es kann entdeckt, d. h. unverborgen werden. Diese Aufgedecktheit, d. h. Unverborgenheit des Seienden bezeichnen wir als Wahrheit.“ Ausführlich entfaltet Heidegger seine Auslegung des (früh-) griechischen Verständnisses des Wesens der Wahrheit als der Unverborgenheit des Seins in seiner Schrift „Platons Lehre von der Wahrheit“, in: Ders., *Wegmarken* (GA 9), 203-238; zu den einzelnen Entwicklungsschritten von Heideggers eigenem Verständnis der Wahrheit vgl. H. Zaborowski, *Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer*, in: M. Enders/J. Szaif (Hgg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2005.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke II: Hermeneutik II: Was ist Wahrheit?* (1957), S. 46.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke VIII: Ästhetik und Poesie I: Kunst als Aussage. Von der Wahrheit des Wortes* (1971), S. 38: „Wohl aber wird man an das griechische ›Aletheia‹ denken, dessen grundlegende Bedeutung uns Heidegger sehen gelehrt hat. Ich meine nicht nur den privativen Sinn von ›Aletheia‹ als Unverborgenheit bzw. als Entbergung. Das war als solches keine so neue Behauptung, und schon längst hatte man gesehen, daß im Zusammenhang mit Verben des Sagens ›Aletheia‹ den Sinn von Unverhohlenheit hat (Humboldt): ‚Hintergeh‘ mich nicht‘ (μη με λάθης), sagt Zeus zu Hera, und die blühende Phantasie sowie die enorme Zungenfertigkeit der Griechen hat ›Aletheia‹ als Nichtverbergung schon bei Homer zur Auszeichnung kommen lassen.“ Als (von Heidegger stets verschwiegene) primäre Bezugsquelle seiner Deutung von ἀ-λήθεια als ‚Unverborgenheit‘ ist Ernst von Lasaulx zu nennen, vgl. Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, hg. und eingeleitet von Eugen Thurnherr, Wien 1952, 101; diesen Hinweis verdanke ich der Untersuchung von S. Peetz, *Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx (Symposium 87)*, Freiburg/München 1989, 281ff.

„Die Unverborgenheit des Seienden kommt in der Unverhohlenheit der Aussage zur Sprache.“⁸ Dementsprechend nimmt Gadamer in einer späteren Veröffentlichung an, daß der griechische Ausdruck ἀ-λήθεια am besten mit „Unverhohlenheit“ übersetzt sei; „Unverhohlenheit“ aber bedeute: „sagen, was man meint“⁹; in dieser mit dem Sinngehalt des deutschen Nomens „Aufrichtigkeit“ synonymen „Unverhohlenheit“ sieht Gadamer ausdrücklich „den ersten Sinn von Wahrsein“.¹⁰ Dieser erste Sinngehalt von „Wahr-Sein“ besteht demnach formal gesehen in der Relation einer Übereinstimmung zwischen dem von einem Subjekt geäußerten bzw. mitgeteilten und dem von ihm wirklich intendierten (Aussage-) Gehalt. Diesem ersten stellt Gadamer einen zweiten Sinngehalt des Wahr-Seins an die Seite: Nach diesem als „ontologisch“ charakterisierbaren Sinngehalt des Wahrheitsprädikats expliziert dieses nur die Wirklichkeit, d. h. das tatsächliche Vorliegen, eines bestimmten Gegenstandes: „Wahr ist, was sich als das, was es ist, zeigt.“¹¹ Hier bringt das Wahrheitsprädikat die Übereinstimmung der äußeren Erscheinung bzw. des jeweiligen Terminus mit dem Begriff oder Sachgehalt eines Gegenstandes zum Ausdruck.¹² Diese Sachwahrheit aber muß nach Gadamer meist erst durch die Aussage des urteilenden Subjekts zugänglich und offenbar gemacht werden, weil die natürlichen Gegenstände eine ihnen eigene Tendenz dazu besitzen, sich zu verbergen und zu verhüllen – gemäß dem von Gadamer im Gefolge Heideggers als treffend angenommenen Diktum Heraklits, daß die Natur danach strebt, sich zu verbergen.¹³

Dementsprechend bestimmt Gadamer im Anschluß an die traditionelle adäquationstheoretische Wahrheitsdefinition die Wahrheit des Urteils als

„Angemessenheit der Rede an die Sache, das heißt als Angemessenheit des Vorliegenlassens durch die Rede an die vorliegende Sache. Daher stammt die aus der Logik wohlvertraute Definition der Wahrheit, sie sei *adaequatio intellectus ad rem*. Dabei ist als fraglos selbst-

⁸ Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke II. Hermeneutik II: Was ist Wahrheit? (1957), S. 46.

⁹ Hans-Georg Gadamer, Über den Beitrag der Dichtung bei der Suche nach der Wahrheit (1971), in: Gesammelte Werke: Band 8: Ästhetik und Poesie I: Kunst als Aussage, S. 72: „Der griechische Ausdruck ›Aletheia‹ wird so, wie er im lebendigen Sprachgebrauch der Griechen lebte, am besten übersetzt mit ›Unverhohlenheit‹. Denn immer mit Worten des Sagens ist dieses Wort verknüpft. Unverhohlenheit heißt aber: sagen, was man meint.“

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, Über den Beitrag der Dichtung bei der Suche nach der Wahrheit (1971), in: Gesammelte Werke: Band 8: Ästhetik und Poesie I: Kunst als Aussage, S. 73: „Dieser erste Sinn von Wahrsein meint also, daß man das Wahre sagt, das heißt, das sagt, was man ›meint‹.“

¹¹ Hans-Georg Gadamer, Über den Beitrag der Dichtung bei der Suche nach der Wahrheit (1971), in: Gesammelte Werke: Band 8: Ästhetik und Poesie I: Kunst als Aussage, S. 73: „Er ergänzt sich aber, und insbesondere im Sprachgebrauch der Philosophie, durch den anderen Sinn, daß *eine Sache* das ›sagt‹, was sie ›meint‹. Wahr ist, was sich als das, was es ist, zeigt. Wenn wir etwa sagen ›echtes Gold‹, dann meinen wir: Das blitzt nicht nur so wie Gold, das ist Gold. Wir können dafür auch sagen, es sei ›wahres Gold‹, und der Grieche sagt in diesem Fall ›alethes‹. Noch besser entspricht dem in unserem Sprachgebrauch, wenn wir von jemandem sagen, er sei ein ›wahrer Freund‹. Wir meinen damit, er sei einer, der sich als Freund bewährt hat, der einem nicht nur den Anschein freundschaftlicher Verbundenheit und Gesinnung entgegenbrachte. Es hat sich vielmehr herausgestellt, daß er ein wirklicher Freund ist, ›unverborgen‹, wie Heidegger sagt.“

¹² Hans-Georg Gadamer, Über den Beitrag der Dichtung bei der Suche nach der Wahrheit (1971), in: Gesammelte Werke: Band 8: Ästhetik und Poesie I: Kunst als Aussage, S. 73: „Wenn ich sage ›ein wahrer Freund‹, dann meine ich: Hier entspricht das Wort seinem Begriff. Dieser Mensch ist wirklich in Übereinstimmung mit dem Begriff eines Freundes.“

¹³ Vgl. Hans-Georg Gadamer, Die Wahrheit des Kunstwerks (1960), in: Gesammelte Werke: Band 3: Neuere Philosophie I: Hegel Husserl Heidegger, S. 259: „Die Natur, die sich zu verbergen liebt (Heraklit), ist dadurch nicht nur hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit charakterisiert, sondern ihrem Sein nach. Sie ist nicht nur das Aufgehen ins Lichte, sondern ebenso sehr das Sichbergen ins Dunkle, die Entfaltung der Blüte der Sonne zu ebenso wie das Sichverwurzeln in der Erdtiefe.“ Zu dem Heraklit-Zitat vgl. DK 22 B 123.

verständlich vorausgesetzt, daß die Rede, das heißt der *intellectus*, der sich in der Rede ausspricht, die Möglichkeit hat, sich so auszumessen, daß nur das, was vorliegt, in dem, was einer sagt, zur Sprache kommt, daß sie also wirklich die Dinge so zeigt, wie sie sind. Wir nennen das in der Philosophie im Blick darauf, daß es auch andere Möglichkeiten von Wahrheit der Rede gibt, die Satz Wahrheit. Der Ort der Wahrheit ist das Urteil.¹⁴

Dieser Text zeigt m. E. eindeutig, daß sich Gadamer das adäquationstheoretische Wahrheitsverständnis der klassischen philosophischen Tradition des abendländischen Denkens in erkenntnistheoretischer Hinsicht pauschal und undifferenziert zu eigen macht und deshalb davon ausgeht, daß der erkenntnistheoretisch primäre, wenn nicht gar einzige „Ort“ der Wahrheit das Erkennen des endlichen Intellekts ist.¹⁵

II. Wahrheit als Synonym für Wirklichkeit und Echtheit

In seinem Aufsatz „Die Wahrheit des Kunstwerks“ aus dem Jahre 1960 greift Gadamer erneut auf Heideggers Auslegung des (insbesondere früh-) griechischen Wahrheitsverständnisses zurück, wenn er ausführt:

„Heidegger hat bekanntlich das griechische Wort für Wahrheit, *Aletheia*, durch Unverborgenheit wiedergegeben. Die starke Betonung des privativen Sinnes von *Aletheia* meint aber nicht nur dies, daß die Erkenntnis der Wahrheit wie durch einen Akt des Raubes – *privatio* heißt ›Beraubung‹ – das Wahre aus seiner Unerkanntheit oder der Verborgenheit im Irrtum herausgerissen hat. Nicht darum allein handelt es sich, daß die Wahrheit nicht auf der Straße liegt und nicht immer schon gängig und zugänglich ist. Das ist gewiß wahr, und die Griechen haben das offenkundig sagen wollen, wenn sie das Seiende, wie es ist, als das Unverborgene bezeichneten. Sie haben gewußt, wie jede Erkenntnis von Irrtum und von der Lüge bedroht ist und daß es darauf ankommt, sich nicht zu irren und die richtige Vorstellung von dem Seienden, wie es ist, zu gewinnen. Wenn es in der Erkenntnis darauf ankommt, den Irrtum hinter sich zu lassen, so ist die Wahrheit die Unverborgenheit des Seienden.“¹⁶

Dieser Passus bestätigt Gadamers Auffassung von der relativen Verborgenheit der Gegenstände, der das Verständnis von Wahrheit als ihrer Entbergung Rechnung trägt. Doch nicht in diesem begrifflichen Gehalt von ›Wahrheit‹ sieht Gadamer die eigentliche Bedeutung von Martin Heideggers Einsicht in den privativen Sinn des Wortes ἄ-λήθεια, sondern in folgendem:

„Was Heideggers Erneuerung der Einsicht in den privativen Sinn des Wortes bedeutsam macht, ist, daß dieses griechische Wort nicht auf die Rede beschränkt ist, sondern auch dort gebraucht wird, wo es an die Bedeutungssphäre von ›echt‹ im Sinne von ›unverfälscht‹ heranreicht. So sagt man auch im Griechischen: ein wahrer Freund, wahres, d.i. echtes Gold, das nicht den falschen Schein erweckt, Gold zu sein. In solchem Zusammenhange gewinnt ›Entbergung‹ eine ontologische Bedeutung, d. h. charakterisiert nicht ein Verhalten oder Sich-Äußern von jemandem oder von etwas, sondern sein Sein (wie auch ›Aletheia‹ die Charaktereigenschaft der Aufrichtigkeit bedeuten kann). Erstaunlich genug, daß nicht nur das Wesen, das reden und sich verstellen und sogar lügen kann, sich durch ›Aletheia‹ auszeichnen mag, sondern daß auch Seiendes als solches ›wahr‹ sein kann, wie Gold.“¹⁷

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II: Was ist Wahrheit?* (1957), S. 47.

¹⁵ Zu Gadamers Annahme der Urteilsgebundenheit der Wahrheit vgl. auch R. Sonderegger, *Gadamers Wahrheitsbegriffe*, in: M. Wischke/M. Hofer (Hgg.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt 2003, 252: „Wahr und falsch können unter der Voraussetzung, daß Aussagen die primären Orte der Wahrheit sind, zunächst einmal nur die Sätze der Zuschreibenden sein“.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960), S. 258.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Von der Wahrheit des Wortes* (1971), S. 38.

Hier wird ‚Wahrheit‘ als ein Synonym mit Wirklichkeit und Echtheit, wird das Wahrheitsprädikat in einem redundanztheoretischen Sinne zur bloßen Bezeichnung eines tatsächlichen vorliegenden Gegenstandes oder Sachverhalts verstanden.

III. Das in sich entzweite Wesen der Wahrheit als ein Geschehen des Seins

Über diese ontologische Bedeutungsvariante von ἀ-λήθεια im Sinne der Echtheit und des tatsächlichen Vorliegens einer Sache hinaus macht sich Gadamer noch einen weiteren Aspekt des Wahrheitsverständnisses Martin Heideggers zu eigen, der sogar eine zentrale Bedeutung für Gadamer's eigenes Verständnis von Wahrheit gewinnt: Die Auffassung von Wahrheit qua Unverborgenheit als ein Geschehen des Seins. Heidegger hat in seinem in den Jahren 1935/1936 konzipierten Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ die Unverborgenheit des Seienden als ein „Geschehnis“ bestimmt und als solches von einer Eigenschaft von Sätzen und von Sachen dezidiert unterschieden.¹⁸ Dieses Geschehnis der Wahrheit wird von Heidegger genauer als das in sich strittige und gegenwendige, als das in sich entzweite Wesen der Wahrheit bestimmt, und zwar als der „Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung“, zwischen der verbergenden Erde und der lichtenden Welt.¹⁹ Der Wahrheit als diesem in sich Gegenwendigen von Lichtung und Verbergung eignet nach Heidegger wesenhaft der „Zug zum Werk“, d. h. die Hervorbringung eines Seienden als eines Wahrheitsgeschehens.²⁰ Da dieses Ins-Werk-Setzen dem Wesen der Wahrheit eigentümlich sei, sei das Kunstwerk als das innerste Wesen des Werks ein Geschehnis der Wahrheit.²¹

¹⁸ Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Ders., GA (= Martin Heidegger Gesamtausgabe) Bd. 5: Holzwege, Frankfurt a.M., 1977, S. 41: „Unverborgenheit des Seienden, das ist nie ein nur vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis. Unverborgenheit (Wahrheit) ist weder eine Eigenschaft der Sachen im Sinne des Seienden, noch eine solche der Sätze.“

¹⁹ Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Ders., GA, Bd. 5: Holzwege, Frankfurt a.M., 1977, S. 42: „Mit dem verbergenden Verweigern soll im Wesen der Wahrheit jenes Gegenwendige genannt sein, das im Wesen der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergung besteht. Es ist das Gegeneinander des ursprünglichen Streitens. Das Wesen der Wahrheit ist in sich selber der Urstreit, in dem jene offene Mitte erstritten wird, in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt.“ Ebd., S. 50: „Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde. Die Wahrheit will als dieser Streit von Welt und Erde ins Werk gerichtet werden.“ Daß die Wahrheit einer Verborgenheit abgerungen werden muß, dürfte Heidegger ebenfalls – wie schon die etymologische Bedeutung von Wahrheit als ‚Unverborgenheit‘ – Ernst von Lasaulx entnommen haben, wie Siegbert Peetz, Die Wiederkehr im Unterschied, op. cit., 283, überzeugend aufgewiesen hat. Peetz hat aber zugleich auf den Differenzpunkt zwischen Lasaulx' und Heideggers Wahrheitsverständnis hingewiesen, vgl. ders., op. cit., 283f.: „Nun sprach Lasaulx zusätzlich davon, dass der Irrtum in die (ihm immanente) Wahrheit zu „überwinden“ sei. Auch Heidegger spricht von „überwinden“, besteht aber im Gegensatz zu Lasaulx auf der Letztgegebenheit desjenigen Gedankens, der bei Lasaulx „geteiltes Sein“ und bei ihm selbst „Da-sein“ heißt: der unableitbaren Geschichtlichkeit und rätselhaften Endlichkeit des Menschen. Als Folge hiervon wird der Irrtum als *conditio humana* Teil des Wahrheitsereignisses selbst, das nun als das „Zumal“ von Entbergung und *Verbergung*“, als „Streit von Welt und *Erde*“ bestimmt wird. D.h.: Unverborgenheit überwindet *stets* eine Verborgenheit des Verborgenen, wird in ihrem Wesen nur von einer jeweiligen Verborgenheit her offenbar: ohne Verborgenheit keine Unverborgenheit, ohne Da-sein kein Sein.“

²⁰ Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Ders., GA, Bd. 5: Holzwege, Frankfurt a.M., 1977, S. 50: „Weil es zum Wesen der Wahrheit gehört, sich in das Seiende einzurichten, um so erst Wahrheit zu werden, deshalb liegt im Wesen der Wahrheit der *Zug zum Werk* als einer ausgezeichneten Möglichkeit der Wahrheit, inmitten des Seienden selbst seiend zu sein.“

²¹ Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Ders., GA, Bd. 5: Holzwege, Frankfurt a.M. 1977, S. 44-60, insb. S. 59: „Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit und zwar nach der Weise eines Werkes am Werk. Demnach wurde im voraus das Wesen der Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit be-

Gadamer beruft sich ausdrücklich auf dieses Verständnis der Wahrheit als eines in sich strittigen, gegenwendigen, mithin entzweiten Seinsgeschehens bei Martin Heidegger.²² In diesem Geschehen sieht er im Anschluß an Heidegger etwas, „was überhaupt erst möglich macht, daß Seiendes unverborgten ist und richtig erkannt wird.“²³ Mit anderen Worten: Wahrheit als dieses ursprüngliche Seinsgeschehen ermögliche erst die ontologische Wahrheit qua Unverborgenheit des einzelnen Seienden und damit zugleich die richtige Erkenntnis dieses Seienden, d. h. die erkenntnistheoretische Bedeutungsdimension von Wahrheit als der Übereinstimmung eines Erkenntnis- bzw. Aussagegehalts mit dem ausgesagten Sachverhalt.

IV. Das Wahrheitsgeschehen in der Kunst – die entzeitlichende Kraft des dichterischen Wortes

Das ursprüngliche Geschehen der Wahrheit wird von Gadamer ebenfalls im Gefolge von Heideggers oben zusammengefaßter Auslegung der Wahrheit des Kunstwerks am Beispiel des Kunstwerks näher bestimmt. In genauer, fast wörtlicher Entsprechung zu Heidegger bestimmt Gadamer die im Kunstwerk sich manifestierende Wahrheit als einen Widerstreit, als das Gegeneinander zwischen Entbergung und Verbergung und damit als ein in sich zwiespältiges und strittiges Geschehen.²⁴ Im Kunstwerk glaubt Gadamer mit Heidegger jenes Wahrheitsgeschehen finden zu können, welches auch das Wesen des Seins bestimme: Wahrheit als Unverborgenheit bedeute daher „nicht einfach schlechthinige Anwesenheit von Seiendem“, sondern sie ist „in sich selbst gegenwendig.“²⁵ Gadamer sieht im Kunstwerk ein „überlegenes Sich-aufdrängen eines in sich ruhenden Seins“ und darin einen „Aufweis für die universale These der Heideggerschen Philosophie, daß das Seiende sich selbst zurückhält, indem es sich ins Offene

stimmt. Doch diese Bestimmung ist bewußt zweideutig. Sie sagt einmal: Kunst ist das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt. Das geschieht im Schaffen als dem Hervor-bringen der Unverborgenheit des Seienden. Ins-Werk-Setzen heißt aber zugleich: in Gang- und ins Geschehen-Bringen des Werkseins. Das geschieht als Bewahrung. Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. *Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.*“

²² Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960), S. 257f.: „Die Berufung auf das Kunstwerk, in dem Wahrheit hervor- kommt, soll bei Heidegger gerade bezeugen, daß es sinnvoll ist, von einem *Geschehen* der Wahrheit zu reden. Heideggers Aufsatz beschränkt sich daher nicht darauf, eine angemessene Beschreibung vom Sein des Kunstwerks zu geben. Es ist vielmehr ein zentrales philosophisches Anliegen, das Sein selbst als ein Geschehen der Wahrheit zu begreifen, das sich auf diese Analyse stützt.“

²³ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960), S. 259.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960), S. 259: „Seine (sc. die des Kunstwerks) Wahrheit ist nicht das plane Offenliegen von Sinn, sondern vielmehr die Unergründlichkeit und Tiefe seines Sinnes. So ist es seinem Wesen nach Streit zwischen Welt und Erde, Aufgang und Bergung. Was so am Kunstwerk seine Ausweisung findet, soll aber das Wesen des Seins überhaupt ausmachen. Streit von Entbergung und Verbergung ist nicht nur die Wahrheit des Werkes, sondern die alles Seienden. Denn Wahrheit ist als Unverborgenheit stets ein solches *Gegeneinander von Entbergung und Verbergung*. Beides gehört notwendig zusammen. Das will offenbar sagen, Wahrheit ist nicht einfach schlechthinige Anwesenheit von Seiendem, so daß es dem richtigen Vorstellen gleichsam entgegensteht.“

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, *Die Wahrheit des Kunstwerks* (1960), S. 260: Zum Sein des Seienden „gehört vielmehr ebensosehr, daß es sich versagt. Die Wahrheit als Unverborgenheit ist in sich selbst gegenwendig. Es ist im Sein, wie Heidegger sagt, so etwas wie eine ›Gegnerschaft des Anwesens‹.“

des Anwesens hineinstellt. Das Insichstehen des Werkes verbürgt zugleich das Insichstehen des Seienden überhaupt.²⁶ In seiner leichter verständlichen, vereinfachten Wiedergabe der Ausführungen Heideggers bezeichnet Gadamer ‚Entbergung‘ und ‚Verbergung‘ als Strukturmomente des Seins;²⁷ und wie Heidegger in der Dichtung das Wesen der Kunst und im Stiften von Wahrheit das Wesen der Dichtung sieht,²⁸ so sieht Gadamer das Wahrheitsgeschehen sowie die Nähe und Präsenz des Seins im dichterischen als dem eigentlich wahren Wort.²⁹ Dessen Wahrheit bringe die „Zeitentgänglichkeit zum Stehen“³⁰, d. h. in ihm sei die Übergänglichkeit alles Erscheinenden aufgehoben in einem „Halten der Nähe“, in einer Vergegenwärtigung der Nähe selbst, als welche das Sein anweist.³¹ Deshalb hat für Gadamer das gesprochene Wort seinen Bestand und damit zugleich seine höchste Möglichkeit in diesem „An-sich-Halten und Sich-Verhalten des dichterischen Wortes“, in dem Sagen des Wortes der Dichtung.³² Diese zeitenthebende Kraft des dichterischen Sagens und Wortes dürfte als ein Sondergut von Gadamer's Bestimmung der Wahrheit der Kunst am Beispiel der Dichtung gegenüber derjenigen Heideggers gelten, das sich mit Gadamer's früheren Bestimmung der Wahrheit des Wortes in „Wahrheit und Methode“ durchaus vereinbaren läßt: Denn auch dort sieht Gadamer die Wahrheit des Wortes nicht in seiner Richtigkeit, d. h. in seiner Übereinstimmung mit dem ausgesagten Sachverhalt. Sie liege „vielmehr in seiner vollendeten Geistigkeit, d. h. dem Offenliegen des Wortsinnes im Laut.“³³

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Die Wahrheit des Kunstwerks (1960), S. 260.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Von der Wahrheit des Wortes* (1971), S. 40: „Indessen, wenn Entbergung und Verbergung wirklich als Strukturmomente von ›Sein‹ gedacht werden, wenn die Zeitlichkeit dem Sein zukommt und nicht nur dem Seienden, das dem Sein den Platz hält ...“

²⁸ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Ders., GA*, Bd. 5: *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1977, S. 63: „Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit.“

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Von der Wahrheit des Wortes* (1971), S. 40: „Vielmehr wird, was das eigentliche Wort – das Wort als wahres Wort – ist, vom Sein her bestimmt sein, als das Wort, in dem Wahrheit geschieht.“ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Der eminente Text und seine Wahrheit* (1986), 294: „... in all dem prägt sich eine Norm von Wahrhaftigkeit und Wahrheit aus, die dem Wesen der Dichtung eigens zukommt. Was sie auszeichnet, ist, daß in ihr ein Abstand des Meines hinfällig wird und daß eben deshalb, was als Sprache zur Darstellung wird, mehr aussagt als nur die Gekonntheit des Sagens. Es ist eine rätselhafte Form der Nichtunterscheidung des Gesagten vom Wie des Gesagtseins, die der Kunst ihre spezifische Einheit und Leichtigkeit gibt und eben damit eine eigene Weise des Wahrseins.“

³⁰ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit* (1971), S. 78: „Das dichterische Wort bringt gleichsam die Zeitentgänglichkeit zum Stehen.“ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Von der Wahrheit des Wortes* (1971), 54f.: „Das universale ›Da‹ des Seins im Wort ist das Wunder der Sprache, und die höchste Möglichkeit des Sagens besteht darin, sein Vergehen und Entgehen zu binden und die Nähe zum Sein festzumachen.“

³¹ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Von der Wahrheit des Wortes* (1971), 56: „Wir nennen das Sagendsein des Wortes ›Halten der Nähe‹ und sahen, daß nicht dieser oder jener angebbare Inhalt der Rede nahe ist, sondern die Nähe selbst.“

³² Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Von der Wahrheit des Wortes* (1971), 57: „Im An-sich-Halten und Sich-Verhalten des dichterischen Wortes scheint mir das Wort seinen Bestand zu haben, und das heißt, hier hat es seine höchste Möglichkeit. Das Wort erfüllt sich im dichterischen Wort – und geht in das Denken des Denkenden ein.“

³³ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 415: „Die ‚Wahrheit‘ des Wortes liegt freilich nicht in seiner Richtigkeit, seiner richtigen Anmessung an die Sache. Sie liegt vielmehr in seiner vollendeten Geis-

*V. Die geschichtliche Relativität geisteswissenschaftlich erkennbarer Wahrheit –
Gadamer's hermeneutisches Wahrheitsverständnis
als eine subjektivistische Evidenztheorie der Wahrheit*

Nur noch sehr kurz soll der schon oft gesehene Umstand erwähnt werden, daß für Gadamer die Wahrheit in der Bedeutung der Unverborgenheit und Offenbarkeit der Dinge gleichsam einen Zeit- und Geschichtsindex besitzt, d. h. zeitlich und geschichtlich bestimmt ist.³⁴ Folglich sind für Gadamer Überlieferungs-, und Standortbedingtheit besondere Bedingungen geisteswissenschaftlich erkennbarer Wahrheiten.³⁵ Eine weitere Wahrheitsbedingung sieht Gadamer in der dialogischen Vermittlung von Aussagen, die er in Anlehnung an den Pragmatismus ihren „Situationshorizont“ nennt.³⁶ Diese Wahrheitsbedingungen geisteswissenschaftlicher Aussagen spiegeln nach Gadamer die grundsätzliche Endlichkeit des menschlichen Seins.³⁷ Aus ihnen schließt er durchaus konsequent, daß es keine schlechthin wahren Aussagen und damit auch keine sog. ewigen Wahrheiten geben könne.³⁸ Wahrheit sei vielmehr, wie Gadamer in dem Anhang

tigkeit, d. h. dem Offenliegen des Wortsinnes im Laut. In diesem Sinne sind alle Wörter ‚wahr‘, d. h. ihr Sein geht in ihrer Bedeutung auf, während Abbildungen nur mehr oder minder ähnlich und insofern – am Aussehen der Sache gemessen – mehr oder minder richtig sind.“

³⁴ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Hermeneutik II, Was ist Wahrheit? (1957), 56: „Was wir mit Wahrheit meinen, Offenbarkeit, Unverborgenheit der Dinge, hat also seine eigene Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.“

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Hermeneutik II, Was ist Wahrheit? (1957), 56: „Auf Überlieferung hören und in Überlieferung stehen, das ist offenbar der Weg der Wahrheit, den es in den Geisteswissenschaften zu finden gilt. Auch alle Kritik an der Überlieferung, zu der wir als Historiker gelangen, dient am Ende dem Ziele, sich an die echte Überlieferung, in der wir stehen, anzuschließen. Bedingtheit ist also nicht eine Beeinträchtigung geschichtlicher Erkenntnis, sondern ein Moment der Wahrheit selbst. Sie muß selbst mit gedacht sein, wenn man ihr nicht beliebig anheimfallen will. Es muß geradezu hier als ›wissenschaftlich‹ gelten, das Phantom einer vom Standort des Erkennenden abgelösten Wahrheit zu zerstören. Das gerade ist das Zeichen unserer Endlichkeit, deren eingedenk zu bleiben allein vor Wahn zu bewahren vermag. So war der naive Glaube an die Objektivität der historischen Methode ein solcher Wahn. Aber was an seine Stelle tritt, ist nicht ein matter Relativismus. Es ist ja nicht beliebig und nicht willkürlich, was wir selber sind, und was wir aus der Vergangenheit zu hören vermögen.“

³⁶ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik II, Was ist Wahrheit? (1957), 53f.: „Jede Aussage hat ihren Sinnhorizont darin, daß sie einer Fragesituation entstammt. Wenn ich in diesem Zusammenhang den Begriff ›Situation‹ gebrauche, so deutet das darauf, daß die wissenschaftliche Frage und die wissenschaftliche Aussage nur der Spezialfall eines viel allgemeineren Verhältnisses sind, das im Begriff der Situation anvisiert wird. Der Zusammenhang von Situation und Wahrheit ist schon im amerikanischen Pragmatismus geflochten worden. Dort versteht man als das eigentliche Kennzeichen der Wahrheit das Fertigwerden mit einer Situation. Die Fruchtbarkeit einer Erkenntnis bewährt sich darin, daß sie eine problematische Situation behebt. ... Der Situationshorizont, der die Wahrheit einer Aussage ausmacht, enthält den mit, dem mit der Aussage etwas gesagt wird.“

³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik II, Was ist Wahrheit? (1957), 54: „Daß, wie oben gesagt, jede Aussage ihren Situationshorizont und ihre Anredefunktion hat, ist daher nur die Grundlage für die weiterführende Folgerung, daß die Geschichtlichkeit aller Aussagen auf die grundsätzliche Endlichkeit unseres Seins zurückgeht.“

³⁸ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik II, Was ist Wahrheit? (1957), 52: „Ich glaube, man kann prinzipiell sagen: es kann keine Aussage geben, die schlechthin wahr ist. Diese These ist wohlbekannt als der Ausgangspunkt der Hegelschen Selbstkonstruktion der Vernunft durch die Dialektik. ... Die Wahrheit ist das Ganze“; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Anhang „Hermeneutik und Historismus“, Tübingen 41975, 500: „Es gibt keine ewigen Wahrheiten.“ In seiner Fußnote zu dieser Stelle bemerkt Gadamer einschränkend: „Das heißt aber nicht: ‚Es gibt nichts Ewiges. Alles, was ist, ist geschichtlich.‘ Vielmehr ist z.B. die Seinsart dessen, was ewig oder was zeitlos ist, Gott oder die Zahlen, von der ‚Fundamentalontologie‘, welche am Dasein seinen Sinnssinn erhebt, aus erst richtig bestimmbar“.

„Hermeneutik und Historismus“ zu „Wahrheit und Methode“ gleichsam definitorisch festhält, „die mit der Geschichtlichkeit des Daseins mitgegebene Erschlossenheit des Seins.“³⁹ Mit dieser Annahme wird, wie es Jean Grondin treffend zum Ausdruck gebracht hat, die Geschichtlichkeit zum hermeneutischen Prinzip der Wahrheit erhoben.⁴⁰ Als wahr kann dann genau genommen nur noch das unmittelbar subjektiv Einleuchtende gelten, ohne daß ein allgemeingültiges Wahrheitskriterium erkannt und als gültig ausgewiesen werden könnte.⁴¹ Typologisch könnte man diese wahrheitstheoretische Annahme daher angemessen als eine – trotz zum Teil objektiv vorgegebener Wahrheitsbedingungen wie des jeweiligen Überlieferungszusammenhangs und des jeweiligen Situationshorizontes einer Aussage – letztlich doch subjektivistische Evidenztheorie der Wahrheit kennzeichnen. Daß diese aber ihrerseits eine geschichtlich bedingte ist und daß ihre Wahrheitsfähigkeit daher eine relative und damit prinzipiell übertreffbare sein und bleiben muß, sollten die Vertreter dieser hermeneutischen Auffassung von Wahrheit nicht vergessen.

³⁹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Anhang „Hermeneutik und Historismus“, Tübingen ⁴1975, 500.

⁴⁰ Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Meisenheim ²1994, 143. ders., ebd., 176: „Wahr ist das unmittelbar Einleuchtende“

⁴¹ Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Meisenheim ²1994, 176: „Wahr ist das unmittelbar Einleuchtende. Die Erfahrung der Wahrheit hat nichts mit der Anwendung eines Kriteriums zu tun.“ Ders., ebd., 177: „Ein Kriterium beansprucht Allgemeingültigkeit. Wie könnte es aber möglich sein, ein Kriterium aufzustellen, das für spätere Generationen noch gelten sollte? Worin Wahrheit künftig gesehen wird, liegt jenseits unseres Horizontes. Indem sie ihre eigenen Fragen stellt, hat jede Epoche ihre Wahrheit. Wahrheit ist eine Teilhabe am Sinn, deren Überprüfung keiner Autorität zusteht. Es gibt kein übergeschichtliches Bewußtsein, das die Richtigkeit der verschiedenen Gestalten der Wahrheit abwägen könnte. Wahrheit ist nicht Übereinstimmung zwischen dem Verstehen und einem festen Maßstab, sei es das Ansich oder die Meinung des Autors. Die Übereinstimmung hat sich als eine bewegliche erwiesen. Die Angemessenheit des Verstehens setzt keinen Maßstab ihrer Gültigkeit voraus: ‚Was heißt ‚angemessen‘ dort, wo man nicht einmal weiß, woran man messen soll?‘ (KS III 237)“.

Franz Weber

Über das Problem der Vorstellungsproduktion

Aus dem Slowenischen übertragen von cand. phil. Franz Žekar.

Aus dem Nachlass, Nummer 054134-054247.

Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von **Tanja Pihlar**¹

I. Einleitung

Eine umfangreiche Abhandlung des slowenischen Philosophen und Schülers von Alexius Meinong France Weber (1890-1975) in slowenischer Sprache mit dem Titel „Problem predstavne produkcije [Das Problem der Vorstellungsproduktion]“ wurde 1928 zum ersten Mal in der *Zeitschrift des Wissenschaftlichen Vereins für Geisteswissenschaften* (dessen Mitglied Weber war) in Ljubljana veröffentlicht. In seinem wissenschaftlichen Nachlass, welcher in der Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie in Graz aufbewahrt wird, befindet sich eine unveröffentlichte Übersetzung dieser Abhandlung ins Deutsche, die von Franc Žekar stammt.² Das Original der Übersetzung mit dem Titel „Über das Problem der Vorstellungsproduktion. Aus dem Slowenischen übertragen von cand. phil. Franz Žekar“ gehörte nicht zum ursprünglichen aus Slowenien nach Graz gebrachten Nachlassmaterial, sondern ist zu einem späteren Punkt hinzugekommen; die Quelle ist allerdings nicht mehr bekannt.³ Die mit Maschine geschriebene Übersetzung (Signatur Z.1.) ist undatiert und umfasst 114 Seiten; ihre genaue Entstehungszeit kann nicht festgestellt werden. Hier wird lediglich deren zweiter Abschnitt mit dem Titel „Über die inhaltliche Vorstellungsproduktion“ zum ersten Mal publiziert.

Die Abhandlung „Über das Problem der Vorstellungsproduktion“ ist der Theorie der Vorstellungsproduktion (VP) gewidmet, welche von der Grazer Schule entwickelt wurde und mit Namen wie Alexius Meinong, Rudolf Ameseder, Vittorio Benussi und Stephan Witasek verbunden ist.⁴ Die erwähnte Theorie, die sowohl theoretisch ausgearbeitet als auch experimentell untermauert wurde, steht im Zusammenhang mit der „Grazer Lehre“ von Gegenständen höherer Ordnung, nach welcher Gegenstände verschiedenen Konstitutionsebenen zu unterscheiden sind. Es gibt Gegenstände, die ihrer Natur

¹ Die Edition dieses Textes hier sowie die Einleitung stehen in Zusammenhang des Lise Meitner-Forschungsprojektes M776 (vorher M680) des FWF in Wien.

² Webers Schüler; er studierte bei ihm an der Philosophischen Fakultät der Universität in Ljubljana.

³ Unter Signatur Z.2. befindet sich eine zweite Übersetzung dieser Abhandlung ins Deutsche im Nachlass, die jedoch ein Torso geblieben ist.

⁴ Über diese Theorie siehe Wolfgang Stock (1989), S. 45ff; Wolfgang Stock (1995), S. 457ff; Mauro Antonelli (1994), S. 36ff.

nach selbstständig sind, was bedeutet, dass sie unabhängig von anderen Gegenständen existieren können, wie einzelne Farben, Töne, Ortsbestimmungen usw. Sie sind real und können wahrgenommen werden. Solche Gegenstände wurden in der Grazer Schule Inferiora genannt. Andererseits gibt es auch Gegenstände, die nicht ohne andere Gegenstände bestehen können, auf welchen sie notwendigerweise fußen, wie etwa eine Melodie oder die Verschiedenheit von zwei Farben. Sie sind ideal und können nicht existieren, sondern nur bestehen. Diese werden fundierte Gegenstände, bzw. Superiora, bzw. Gegenstände höherer Ordnung genannt. Zwischen Inferiora und Superiora besteht ein Fundierungsverhältnis: Die letzteren sind auf den ersteren, welche ihnen als Fundamente dienen, mit Notwendigkeit aufgebaut.⁵ Wie erfassen wir solche „höheren“ Gegenstände, wie erfassen wir z.B. eine Melodie oder die Verschiedenheit zweier Farben? Während die Gegenstände niederer Ordnung durch Sinnesempfindungen wahrgenommen werden, ist dies bei den idealen Gegenständen höherer Ordnung nicht der Fall. Betrachten wir das Musterbeispiel der Grazer Schule, eine Melodie (siehe Witasek 1908, S. 222ff): Eine Melodie kann nicht ohne (einzelne) Töne bestehen, ist jedoch im Vergleich mit ihnen etwas Anderes, etwas wesentlich Neues und kann nicht mit „eine[r] bloße[n] Ansammlung von Tönen“ gleichgesetzt werden – wie Witasek anmerkt (Witasek 1908, S. 224). Das ist u.a. daraus ersichtlich, dass die selbe Tonreihe zu unterschiedlichen Melodien führen kann (z.B. zu Melodien im Dreivierteltakt oder im Viervierteltakt), andererseits können verschiedene Töne dieselbe Melodie ergeben, wenn sie in eine andere Tonart transponiert werden (das ist die so genannte Transponierbarkeit). Außerdem ist es möglich, dass eine Person einzelne Töne vorstellt, dabei aber unfähig ist „die Tonempfindungen in der entsprechenden Weise zu verarbeiten“ (ebd.) und folglich keine Melodievorstellung hat. Hierbei gilt, dass eine Melodie ohne einzelne Töne nicht erfasst werden kann, jedoch für das Zustandekommen einer Melodievorstellung genügen einzelne Tonvorstellungen allein nicht, sondern es ist dafür eine besondere Tätigkeit des Subjektes erforderlich, was Witasek folgendermaßen beschreibt:

Aber wenn es zur Melodievorstellung kommen soll, ist es mit der bloßen Ansammlung der Tonempfindungen allein noch nicht getan; dazu müssen die Tonempfindungen in uns erst noch einen eigenen Prozeß anregen, der bald schwerer, bald leichter, meist ganz unvermerkt vonstatten geht, und dessen Ergebnis eine gleichsam über den Tonempfindungen aufgebaute neue Vorstellung, die der Tongestalt, der Melodie, ist. Diese Gestaltvorstellung enthält die einzelnen Tonvorstellungen zwar in sich, außerdem aber noch etwas mehr, ein Plus, das das Subjekt, angeregt von den Tonvorstellungen, mit deren Hilfe, aus sich herausproduziert hat. (Witasek 1908, S. 225)

Dieser Prozess des Zustandekommens komplexer Vorstellungen wurde Vorstellungsproduktion genannt; ihr Ergebnis sind produzierte Vorstellungen. Die Grazer Schule hat nach dem Produktionstyp folgende Arten produzierter Vorstellungen unterschieden (siehe Witasek 1908, S. 233ff): Gestaltvorstellungen (etwa eine Melodie, ein Dreieck, eine Strecke usw.), Vergleichungsvorstellungen (etwa Verschiedenheit oder Ähnlichkeit zweier Farben) und Verbindungsvorstellungen (wie etwa Himmel und Erde).

France Weber hat die Theorie der VP bereits in früheren Schriften behandelt, wie etwa in *Sistem filozofije* [*System der Philosophie*] (1921), in *Očrt psihologije* [*Abriss der Psychologie*] (1924) und in *Eстетika* [*Ästhetik*] (1925). Da hat er die Grazer Theorie der VP in ihren Grundzügen übernommen, hat sich jedoch auf die theoretischen Ergeb-

⁵ Siehe Alexius Meinong (1921), GA: *Selbstdarstellung*, S. 15-18.

nisse der Meinong-Schule beschränkt. Der junge Weber skizzierte die Theorie nur kurz im Zusammenhang mit anderen Vorstellungsarten, wobei produzierte Vorstellungen den „grundlegenden“ Vorstellungen gegenüber gestellt werden, die von „unseren (äußeren) Sinnesorganen“ stammen. Ernstmäßige grundlegende Vorstellungen werden bei ihm in der Regel mit Wahrnehmungsvorstellungen gleichgesetzt. Erst in der Abhandlung „Das Problem der Vorstellungsproduktion“ aus dem Jahr 1928, die den Anfang seiner zweiten Schaffensperiode markiert (etwa bis 1934) hat er dieser Theorie seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist festzustellen, dass Weber 1928 seine früheren Ansichten stark modifiziert und sich bei der Ausarbeitung seiner eigenen Theorie der VP beträchtlich von der ursprünglichen Grazer Theorie entfernt hat. Dies ist bereits aus seiner Definition von VP ersichtlich, welche nun als „ein primäres Aufsteigen vom passiven oder relativ passiven zum zugeordneten aktiven Vorstellen“ (PVP, S. 111)⁶ definiert wird. Das bedeutet, dass Weber – im Gegensatz zur Grazer Schule – neben passiven auch aktive Vorstellungen postuliert, welche mit produzierten Vorstellungen gleichzusetzen sind. Ebenso anerkennt Weber erheblich mehr Arten an VP als die Grazer Schule: Er postuliert nämlich psychophysische, inhaltliche, aktmäßige, surrogative und intentionale VP, die ihrerseits wieder in viele Unterarten zerfallen. (Weber unterscheidet fünf Hauptarten der VP und insgesamt 14 unterschiedlichen Unterarten!) Ergebnis der Produktion sind nicht nur Vorstellungen von Gestalten und von Relationen, sondern auch Vorstellungen der Qualität, allgemeiner Gegenstände, psychischer Phänomene (alle genannten Vorstellungen gehören zur inhaltlichen VP), wie auch von Empfindungen (die psychophysische VP), Raum- und Zeitvorstellungen (die surrogative VP) sowie von intentionalen Vorstellungen verschiedener Stufen (die intentionale VP). Es ist jedoch fraglich, ob de facto derlei Differenzierungen für seine Theorie sprechen und nicht eher zu unnötigen Verwicklungen führen. Außerdem erscheinen manche Lehren Webers nicht plausibel, wie z.B. die Behauptung, dass bereits Empfindungen produziert werden, was an dieser Stelle jedoch nicht näher behandelt werden kann.

Im anschließend publizierten Text erörtert Weber die so genannte inhaltliche VP, welche mit der inhaltlichen Seite von Vorstellungen verbunden ist: Weber unterscheidet eine gestaltende, vergleichende, generalisatorische, qualifizierende und eine reflexive VP. Die einzelnen Unterarten dieser VP sind voneinander unabhängig und gründen letztlich auf der psychophysischen VP, deren Ergebnis Empfindungen darstellen. Außerdem können sie völlig arbiträr aufeinander aufbauen; die reflexive VP zum Beispiel fußt auf der vergleichenden, wenn wir Erlebnisse miteinander vergleichen. Bereits bei der Behandlung von gestaltender und vergleichender VP stechen gewisse Modifikationen ins Auge. Wie Weber 1928 selbst bemerkt, will er seine früheren Ansichten in einigen Punkten wesentlich berichtigen (siehe PVP, S. 4ff): In seinen Frühschriften hatte er gemeint, dass Vorstellungen ausschließlich passiv seien. Deshalb hat er psychische Aktivität als jenes besondere Erlebnis betrachtet, welches zwischen den (passiven) Vorstellungen der Fundamente einerseits und den (passiven) Gestalt- bzw. Relationsvorstellungen andererseits vermittelt. Um zum Beispiel eine Melodie vorzustellen, genügt es nach Webers früher Auffassung nicht, dass wir einzelne Töne präsentieren, sondern es ist eine psychische Aktivität erforderlich, auf Grund derer wir einzelne Töne sozusagen innerlich „zusammenfassen“ und „gestalten“, was Weber als „Gestalten“ bezeichnet. Dieser psychischen Aktivität kommt nach ihm keine Präsentationsfunktion

⁶ Zitiert nach der deutschen Übersetzung; hier wird die Abkürzung PVP benutzt.

zu, weshalb sie als reiner Akt betrachtet werden muss. In der Abhandlung von 1928 meint Weber nun, dass auch diese psychische Aktivität Präsentationsfunktion besitzt und als notwendiger Bestandteil der produzierten Vorstellungen aufzufassen ist, wofür er zwei Argumente anführt (siehe PVP, S. 5ff): Erstens ist Vorstellen einer Gestalt (oder Ähnlichkeit usw.) mit dieser psychischen Aktivität „in einem wesentlich innigeren Zusammenhang“ (PVP, S. 5) als mit den Vorstellungen von Fundamenten. Während Vorstellungen einzelner Fundamente (Töne, Farben usw.) ohne Gestalt- (oder Ähnlichkeits- usw.) Vorstellungen möglich sind, nicht aber umgekehrt, gilt für Gestalt- (oder Ähnlichkeits- usw.) Vorstellungen, dass sie ohne psychische Aktivität durchaus unmöglich sind. Das bedeutet, dass die Abhängigkeit in letztem Fall als „beiderseitige“ (PVP, S. 6) zu bezeichnen ist. Zweitens kann man die Tatsache, dass wir auf Grund derselben Fundamente verschiedene Gestalten vorstellen können, nur mit Hilfe der psychischen Aktivität des Vergleichens erklären – wenn diese Aktivität de facto ohne jedweden Inhalt wäre, könnte sie nicht zu verschiedenen Vorstellungen führen. Daraus ergibt sich für Weber, dass die betreffende psychische Aktivität einen notwendigen Bestandteil von Gestalt- und Relationsvorstellungen ausmacht.

Weitere wesentliche Modifikationen, welche Weber in der Abhandlung von 1928 vorgenommen hat, betreffen die gegenständlichen Korrelate von produzierten Vorstellungen. In Übereinstimmung mit der Grazer Schule meint Weber, dass derlei Vorstellungen ideale Gegenstände höherer Ordnung entsprechen, welche mit Notwendigkeit auf Gegenständen niederer Ordnung aufbauen. So ist zum Beispiel eine Melodie ein idealer Gegenstand höherer Ordnung, welcher auf einzelnen Tönen fußt, wobei es sich hier um ein Fundierungsverhältnis – in der Terminologie Webers genauer: um ein Verhältnis der Foundation – handelt. 1928 führt Weber ein weiteres Verhältnis an, nämlich das Verhältnis der gegenständlichen Teilhabe (griechisch μετέχειν/metéchein; siehe PVP, S. 14ff), welches zwischen Gegenständen gleicher Ordnung besteht, wobei ein Gegenstand in einem anderen „inbegriffen“ bzw. enthalten ist. So zum Beispiel fußt das allgemeine Dreieck nicht auf einem individuellen Dreieck, sondern ist in ihm „inbegriffen“ – in der Terminologie Webers: Das allgemeine Dreieck ist „Teilnehmer“ des individuellen Dreiecks. Hierbei gilt, dass dem individuellen Dreieck auch all jene Bestimmungen zukommen, welche das allgemeine Dreieck besitzt: Ein bestimmtes Dreieck ist also z.B. gleichseitig, hat 5,5 cm lange Seiten usw., dazu hat es Bestimmungen wie drei Seiten, drei Winkel usw. zu besitzen, welche dem allgemeinen Dreieck zugeschrieben werden. Dieses Verhältnis ist vom Fundierungsverhältnis wesentlich verschieden: Eine Melodie zum Beispiel ist nicht in einzelnen Tönen enthalten und sie besitzt auch Eigenschaften, welche Tönen nicht zugeschrieben werden können.

Wenden wir uns nun den einzelnen Arten inhaltlicher Produktion zu: Ergebnis der gestaltenden und der vergleichenden Produktion sind so genannte Gestalt- und Verschiedenheitsvorstellungen (bzw. Relationsvorstellungen in der Terminologie Webers), welche bereits von der Grazer Schule behandelt wurden, wie z.B. eine räumliche Figur oder eine Melodie oder die Verschiedenheit von Rot und Grün. Wie schon erwähnt können wir – laut Weber – eine Melodie erst auf Grund des Gestaltens vorstellen, mittels dessen wir einzelne Töne innerlich „zusammenfassen“ bzw. „gestalten“. Nach Weber ist dieses Gestalten als Bestandteil des Gestaltvorstellens anzusehen. Anders ist bei vergleichender VP: Um sich den Unterschied zwischen Rot und Grün vorstellen zu können, ist kein Gestalten erforderlich, sondern es werden beide Gegenstände mitein-

ander bloß verglichen. Das Vergleichen ist nach Weber ein inhaltlich aktives Vorstellen und wird als eine notwendige psychische Komponente des Relationsvorstellens betrachtet. Deshalb auch ist ein Unterschied keine Gestalt, sondern eine Relation.

Derartigen Vorstellungen entsprechen auf der gegenständlichen Seite Gegenstände höherer Ordnung; im obigen Beispiel ist die Verschiedenheit ein idealer Gegenstand höherer Ordnung, welcher mit Notwendigkeit auf beiden Farben aufbaut. Zwischen den Gegenständen niedriger und höherer Ordnung besteht ein Fundierungsverhältnis, welches nach Weber von zweifacher Art sein kann (PVP, S. 15f): Es ist entweder ein konstitutives oder ein konsekutives, was davon abhängt, *wie* ein fundierter Gegenstand auf seinen Fundamenten fußt. Wenn er „auf den internen, konstitutiven Seiten“ (PVP, S. 15) seiner Fundamente aufbaut, ist dieses Verhältnis nach Weber als konstitutives zu bezeichnen; wenn er dagegen auf dem „Distanzverhältnis“ (PVP, S. 16) zwischen seinen Fundamenten gründet, ist das Verhältnis ein konsekutives. Dies ist auch daraus ersichtlich, dass beim konstitutiven Verhältnis sich der fundierte Gegenstand ändert, wenn seine einzelnen Fundamente wechseln, was beim konsekutiven nicht der Fall ist. Wenn wir z.B. in einer Melodie (nur) einige Töne ändern, ist das Ergebnis einer solchen Änderung eine neue Melodie. Deshalb ist das Fundierungsverhältnis beim Gestalten als ein konstitutives aufzufassen. Wenn dagegen z.B. bei der Verschiedenheitsrelation Rot durch Schwarz ersetzt wird, bleibt diese Relation dieselbe, obwohl sie nun ein anderes Relationsglied besitzt. Wie daraus ersichtlich ist, handelt es sich bei Relationen um ein konsekutives Fundierungsverhältnis.

Darüber hinaus postuliert Weber zwei weitere inhaltliche Produktionstypen, nämlich die generalisatorische und die qualifizierende VP, auf Grund derer wir zu Vorstellungen von Allgemeingegenständen und zu Vorstellungen von Gegenstandseigenschaften gelangen. Bei der erstgenannten Produktion handelt es sich um ein primäres Übergehen vom Vorstellen der individuellen Gegenstände zum Vorstellen der Allgemeingegenstände, wie etwa von einem individuellen zu einem allgemeinen Pferd – in der Terminologie Webers gelangen wir zum „Wesen“ bzw. zum „Kern“ eines Pferdes. Zwischen den individuellen und den allgemeinen Vorstellungen besteht also nicht nur ein Inhaltsunterschied, sondern sie unterscheiden sich durch ihre Natur: Die ersten sind als passive und die zweiten als aktive Vorstellungen zu bezeichnen. Generalisation ist nach Weber streng von der allgemein bekannten Abstraktion zu unterscheiden, bei welcher wir individuelle Merkmale von Gegenständen weglassen, wobei nach Weber das Ergebnis immer noch in passiven Vorstellungen der Gegenstände besteht. Aus diesem Grund können wir bei der Abstraktion den allgemeinen Charakter der Gegenstände nicht „erschauen“ bzw. nicht erkennen. Dies ist erst möglich, wenn wir Gegenstände inhaltlich aktiv vorstellen, also mittels der Vorstellungsgeneralisation.

Die qualifizierende VP steht im Zusammenhang mit Qualitäten oder Eigenschaften von Erscheinungen: Sie ist als ein primäres Übergehen von Vorstellungen einzelner Eigenschaften als etwas Selbständigem zu Vorstellungen dieser als Eigenschaften, welche Gegenständen als ihren Trägern zukommen, aufzufassen. Zwischen der generalisatorischen und der qualifizierenden VP besteht eine Analogie insofern, dass es sich auf der gegenständlichen Seite bei beiden um das Verhältnis der Teilhabe handelt. Wie bereits erwähnt sind Allgemeingegenstände in den individuellen „inbegriffen“ bzw. enthalten: Ein allgemeines Pferd zum Beispiel ist in einem individuellen Pferd enthalten bzw. es ist „Teilnehmer“ (PVP, S. 14) des entsprechenden individuellen Pferdes, an wel-

chem es teil hat. Dazu ist dieses Verhältnis als ein konstitutives aufzufassen, weil den Allgemeingegenständen nach Weber konstitutive „Teilhabe“ an den individuellen Gegenständen zugeschrieben werden kann. Ebenso behauptet er, dass das Verhältnis der Teilhabe zwischen Gegenständen und ihren Eigenschaften besteht, weswegen die Eigenschaften als „Teilnehmer“ ihrer Träger“ (PVP, S. 17) zu bezeichnen sind. Er stellt ausdrücklich die Lehrmeinung, die er Meinong zuschreibt, in Abrede, nach welcher Gegenstände auf ihren Eigenschaften aufgebaut sind. Weber meint, dass Fundamente keine Eigenschaften bzw. keine Bestimmungen der fundierten Gegenstände abgeben. Deshalb besteht bei Eigenschaften und ihren Trägern ein völlig andersartiges Verhältnis: Ein Stein z.B. kann nicht auf seiner grauen Farbe, Ausdehnung, Härte usw. fußen, sondern er hat an diesen Eigenschaften teil. Ebenso können die Eigenschaften nicht auf ihren Trägern basieren, da sie nach Weber von diesen wesentlich unabhängig sind: Für eine Eigenschaft ist es möglich, dass sie weiter besteht, auch wenn ihr Träger zu existieren aufgehört hat – im obigen Beispiel kann die graue Farbe ohne diesen individuellen Stein vorkommen. Beim Fundierungsverhältnis ist dies unmöglich, da Gestalten bzw. Relationen nicht ohne Fundamente bestehen können. Wie daraus ersichtlich ist, handelt es sich hier um ein Verhältnis der Teilhabe, welches außerdem noch konsekutiv ist, da die Eigenschaften, die Gegenständen zukommen, sozusagen „an“ ihnen, nicht aber – ‚in‘ ihnen [sind], das aber zum Mindesten nicht in jenem internen konstitutiven Sinne, wie dies z.B. für die ‚Farbe überhaupt‘ gilt, daß sie ‚in‘ der roten Farbe ist, für das ‚Dreieck überhaupt‘, daß es ‚im‘ rechtwinkligen Dreieck ist usw. [...]“ (PVP, S. 16f).

Darüber hinaus ist nach Weber bei den inhaltlichen Produktionsarten eine weitere Differenz festzustellen (siehe PVP, S. 11ff): Die Vorstellungsaktivität kann unterschiedliche Richtungen aufweisen, welche Weber als diagonale und horizontale Richtungen qualifiziert. Bei gestaltender und vergleichender VP richtet sich diese Aktivität auf gegenständliche Fundamente der Gestalt- und Relationsvorstellungen. Um z.B. zu einer Melodie oder zur Verschiedenheit von Rot und Grün zu gelangen, gestalten wir einzelne Töne, nicht die Melodie; ebenso vergleichen wir Rot und Grün und nicht die Verschiedenheit selbst. Deshalb ist das „Betätigungsfeld“ von derlei Vorstellungen „in den Eigengegenständen seiner Vorstellungsfundamente“ (PVP, S. 11) anzusiedeln – nach Weber haben wir es hier mit diagonaler Vorstellungsaktivität zu tun. Anders verhält es sich mit generalisatorischer und qualifizierender VP: Hier richtet sich die Vorstellungsaktivität auf Allgemeingegenstände und auf Gegenstandseigenschaften selbst – Weber spricht in diesem Fall von horizontaler Vorstellungsaktivität. Das „Betätigungsfeld“ der generalisierenden und der qualifizierenden Vorstellungen liegt also in deren eigenen Gegenständen. Außerdem ist es nach Weber möglich, dass wir solche Vorstellungen auch dann besitzen, wenn wir ihre Fundamente nicht mehr vorstellen; in einem solchen Fall geht es um Vorstellung reinen Wesens bzw. reiner Eigenschaft.

Die letzte inhaltliche Produktionsart, welche Weber in der Abhandlung von 1928 erörtert, nennt er reflexive VP. Diese ist mit Erlebnissen verknüpft. In diesem Zusammenhang spricht Weber von sekundären Vorstellungen, die er den primären gegenüberstellt. Zwischen diesen beiden Vorstellungsarten besteht ein Inhaltsunterschied – die eine bezieht sich auf Psychisches, die andere auf Physisches. Sekundäre Vorstellungen sind nach Weber von innerer Wahrnehmung zu unterscheiden, die sich ausschließlich auf Erlebnisse richtet, welche wir in diesem Augenblick erleben. Dagegen richten sich sekundäre Vorstellungen auf unsere Erlebnisse, welche wir in der Vergangenheit erlebt

haben bzw. auf jene, welche wir erst erleben werden. Außerdem sind nicht nur unsere eigenen, sondern auch fremde Erlebnisse Gegenstand sekundärer Vorstellungen. Weber unterscheidet drei Arten derartiger Vorstellungen: Reflexive Vorstellungen, welche sich ihrerseits auf unsere Vorstellungen beziehen; projektive Vorstellungen, welche sich auf fremde Erlebnisse richten und imaginative, welche keinem bestimmten Subjekt zugeschrieben werden können und sich folglich auf „welche Erlebnisse immer“ richten (dies ist nach Weber der Fall beim wissenschaftlichen oder künstlerischen Betrachten von Erlebnissen). Hierbei gilt, dass wir fremde Erlebnisse bzw. irgendwelche Erlebnisse lediglich dann vorstellen können, wenn wir sie schon einmal selbst erlebt haben, da wir sie auf Grund der Ähnlichkeit mit eigenen Erlebnissen vorstellen: Ich kann mir fremde Freude nur dann vorstellen, wenn ich Freude schon selbst erlebt habe. Deshalb kann man nach Weber die reflexive Produktion ansehen als „[das] Übergehen von einem *effektiven eigenen* Seelenzustand zum späteren (oder auch gleichzeitigen) *Vorstellen* eines gleichen oder wenigstens ähnlichen Seelenlebens [...]“ (PVP, S. 18). Auf der gegenständlichen Seite handelt es sich hier um ein Fundierungsverhältnis, da Erlebnisse nach Weber auf anderen Erlebnissen fußen. Außerdem kann dieses Verhältnis konstitutiv oder konsekutiv sein: Bei reflexiven und projektiven Erlebnissen ist es konsekutiv, da wir eigene bzw. fremde Erlebnisse nur mit dem Subjekt, welchem sie zukommen, vorstellen können. Bei imaginativen Erlebnissen ist dieses Verhältnis konstitutiv, da wir uns derlei Erlebnisse auch ohne Subjekt vorstellen können.

In dem hier vorliegenden Text ist klar ersichtlich, in welchem Ausmaße Weber sich von der ursprünglichen Produktionstheorie der Grazer Schule entfernt hat bzw. wie sehr es sie weiter entwickelt hat, obwohl seine Lösungen nicht immer als Verbesserung bzw. als Vervollständigung der Grazer Theorie der VP angesehen werden können.

Zur Edition

Die vorliegende Übersetzung der Abhandlung „Über das Problem der Vorstellungsproduktion“ von Franz Žekar wird im Wesentlichen textgleich übernommen. Die zum Teil idiosynkratische, sprachlich aber noch mögliche Terminologie sowie die alte deutsche Rechtschreibung wird unverändert beibehalten. Kleine Korrekturen werden stillschweigend durchgeführt: Eckige Klammern werden durch runde ersetzt, ebenso wird an den entsprechenden Stellen fehlendes scharfes „ß“ eingefügt, hervorgehobene Stellen werden kursiv wiedergegeben. Einige offensichtliche Tippfehler und Fehler in Grammatik, Rechtschreibung und Interpunktion werden richtig gestellt. Der Seitenumbruch gemäß Manuskript wird mit dem Zeichen „|“ bezeichnet.⁷

Literatur (Auswahl)

- Liliana Albertazzi (2001): „Presentation and Production“, in: Liliana Albertazzi u.a. (Hg.): *The School of Alexius Meinong*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sydney: Ashgate, 239-259.
- Rudolf Ameseder (1904): „Über Vorstellungsproduktion“, in: Alexius Meinong (Hg.): *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig: Barth, 481-508.
- Mauro Antonelli (1994): *Die experimentelle Analyse des Bewusstseins bei Vittorio Benussi*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Alexius Meinong (1899): „Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung“, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 21, 182-271. Nachdruck in: *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, Bd. II, 377-471.

⁷ Im Zusammenhang dieser Publikation bedanke ich mich bei Dr. Wolfgang Gombocz und bei Mag. Ulf Höfer für ihre zahlreichen Hinweise und sprachlichen Korrekturen.

- (1921): „Selbstdarstellung“. In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, mit einer Einführung hg. von Raymund Schmidt, Leipzig: Meiner, Bd. I, 91-150. Nachdruck in: *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, Bd. VII, 1-62.
- Tanja Pihlar (2004): „Zur Theorie der Intentionalität bei France Weber“, in: *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. internationalen Wittgenstein Symposiums*, 8.-14. August 2004, hg. von Johann Christian Marek und Maria Elisabeth Reicher, 266-268.
- Maria E. Reicher (2001): „Die Grazer Schule der Gegenstandstheorie“, in: Thomas Binder u.a. (Hg.): *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*, Amsterdam/New York: Rodopi (Studien zur Österreichischen Philosophie 33), 173-207.
- Wolfgang G. Stock (1989): „Die Bedeutung der Theorie der Vorstellungsproduktion der Grazer Schule für die kognitive Wissenschaft“, *Acta Analytica* 5, 45-63.
- (1995): „Die Genese der Theorie der Vorstellungsproduktion der Grazer Schule“, *Grazer Philosophische Studien* 50, 457-490.
- Anton Terstenjak (1972): „Franz Webers philosophisches Gedankengut im Umriß“, in: Derselbe (Hg.): *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber*, München: Trofenik, 15-64.
- France Veber (1921): *Sistem filozofije*, Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg.
- (1924): *Očrt psihologije*, Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.
- (1928): „Problem predstavne produkcije“, *Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani* 4, 139-253.
- (1985): *Estetika*, 2. Aufl., Ljubljana: Slovenska matica.
- Andrea Zemljič (1993): „Leben und Werk von Stephan Witasek (1870-1915). Fallstudie zur Ausdifferenzierung der Psychologie aus der Philosophie“, in: *Internationale Bibliographie zur Österreichischen Philosophie (IBÖP 1976/1979)*, bearbeitet v. Thomas Binder u.a., Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1-122.
- Stephan Witasek (1908): *Grundlinien der Psychologie*, Leipzig: Dürr.

II. Text

Über das Problem der Vorstellungsproduktion⁸

2. Über die inhaltliche Vorstellungsproduktion

Diese Produktion hängt mit der inhaltlichen oder präsentierenden Seite alles Vorstellens zusammen. Bei ihr handelt es sich um die Frage, ob es eine solche ursprüngliche Vorstellungsgewinnung gebe, welche nur auf inhaltlichen Beziehungen zwischen Vorstellung und Vorstellung beruhte. Als typische Beispiele einer solchen Produktionsart können Fälle des sogenannten vorstellungsmäßigen *Gestaltens* und *Vergleichens* angeführt werden, also Fälle, wann wir, sagen wir, von dem Vorstellen einzelner Laute⁹ zum Vorstellen der zuständigen Melodie, oder vom Vorstellen einzelner Farben zum Vorstellen ihrer gegenseitigen Unterschiede gelangen. Wenigstens das allererste oder ursprüngliche Vorstellen der Melodie kann ohne das Vorstellen der zuständigen Laute unmöglich verwirklicht werden, was mutatis mutandis in gleicher Weise für das Vorstellen von Farbunterschieden gegenüber dem Vorstellen einzelner Farben gilt: in beiden Fällen handelt es sich um eine ursprüngliche oder produktive Gewinnung neuer Vorstellungen (der Melodie, des Unterschiedes). Zweitens ist der inhaltliche Charakter

⁸ © Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie in Graz (Anm. der Hgin.)

⁹ Slow. „posameznih glasov“; hier im Sinne von „einzelner Töne“ (Anm. der Hgin.).

dieser neuen Vorstellungen (welcher entscheidet, daß wir uns eine Melodie oder einen Farbunterschied vorstellen) von dem Inhaltscharakter jener ersten Vorstellungen abhängig, (welcher entscheidet, daß wir uns mit jenen jetzt einzelne Laute, jetzt einzelne Farben vorstellen): in beiden Fällen handelt es sich um die inhaltliche Vorstellungsproduktion. Drittens sind aber diese ersten Vorstellungen (von Lauten, Farben) wenigstens schließlich und endlich auf ursprünglichen Laut- und Farbempfindungen aufgebaut, wie wir sie auf Grund der beschriebenen psychophysischen Vorstellungsproduktion erhalten: die inhaltliche Vorstellungsproduktion ist also zum Mindesten letzthin auf der psychophysischen Vorstellungsproduktion aufgebaut. Damit wir aber einen genaueren Blick in die gesetzmäßige Struktur gerade dieser Vorstellungsproduktion gewinnen, müssen wir vor allem unseren bisherigen Begriff des „Gestaltens“ und „Vergleichens“ berichtigen.

Die Tatsache, daß man nur auf psychischem Gebiete die Möglichkeit eines strengen (nicht nur metaphorischen) Unterscheidens || zwischen *passivem* und *aktivem* Zustand (z. B. Empfindung – Wille) vorfindet, hat mich dazu bewogen, daß ich das gesamte Vorstellen als ein passives Erlebnis bezeichnete, am Punkte des Gestaltens und Vergleichens aber eine besondere nichtvorstellungsmäßige Aktivität verlangte, welche als ein besonderes aktives Erlebnis z. B. zwischen dem passiven Vorstellen einzelner Laute oder Farben auf der einen und zwischen dem folgenden und in gleicher Weise passiven Vorstellen einer Melodie oder eines Farbunterschiedes auf der anderen Seite vermitteln sollte und welche für sich selbstredend ohne jedwede inhaltliche, präsentierende Funktion wäre. Einer solchen Auffassung jedoch, scheint es, widersprechen zwei Gründe. Erstens steht z. B. das Vorstellen einer Melodie mit dieser fraglichen besonderen Aktivität (des Sammelns, Gestaltens einzelner Laute) in einem wesentlich innigeren Zusammenhang als mit dem Vorstellen einzelner Laute selbst. Inwiefern wir nämlich auf Grund des Vorstellens einzelner Laute noch die beschriebene besondere Aktivität ihres solchen oder andersartigen „Gestaltens“ miterleben, erleben wir ipso facto auch bereits das Vorstellen einer solchen oder andersartigen Melodie und umgekehrt, was mutatis mutandis auch für alle übrigen Fälle des Vorstellungsgestaltens (z. B. einzelner Raumpunkte in bezug auf die dazugehörigen geometrischen Figuren, einzelner Farben und Schatten in bezug auf die dazugehörigen Bildnisse u.s.w.) gilt, aber auch für alle Fälle des Vergleichens (einzelner Faktoren in bezug der Richtung der zuständigen Unterschiede, Funktionen und beliebiger anderer „Relationen“). Ein wesentlich andersartiges Verhältnis findet man vor zwischen diesem Vorstellungsgestalten sowie Vergleichen und seinen Vorstellungsfundamenten (d.i. den Vorstellungen einzelner Laute, Farben, Raumpunkte u.s.w.), *welche an und für sich von einem jeden solchen parallelmäßigen¹⁰ Gestalten oder Vergleichen ihrer Präsentationsobjekte ganz und gar unabhängig sind.* (Das Vorstellen einzelner Laute, Farben kann ohne ein parallelmäßiges Vorstellen der zugeordneten Melodie, des Unterschiedes realisiert werden). Demnach entspricht also der nur einseitigen Abhängigkeit des „Gestaltvorstellens“ (von Melodien, geometrischen Figuren u.s.w.) und des „Relationsvorstellens“ (von Unterschieden, Funktionen u.s.w.) vom Vorstellen der zuge- || ordneten Gestalt- und Relationsfundamente die prinzipielle *beiderseitige* Abhängigkeit zwischen dem Gestalt- oder Relationsvorstellen und der fraglichen eigenartigen Aktivität des Gestaltens oder Vergleichens ihrer Fundamente: es gibt kein Gestalt- sowie Relationsvorstellen ohne

¹⁰ Wörtliche Übers. für slow. „vzporednega“; dt. „parallel laufenden“ (Anm. der Hgin.).

gleichzeitiges Gestalten¹¹ sowie Vergleichen¹² *und umgekehrt*. Bereits dies spricht für meine gegenwärtige Vermutung, daß dieses Gestalten und Vergleichen überhaupt kein besonderes Erlebnis *neben* dem Gestalt- oder Relationsvorstellen ist, wohl aber daß es eine besondere, unumgängliche Komponente dieses Vorstellens selbst bildet.

Zweitens müßten Gestaltung und Vergleichung als besondere reale Erlebnisse inhaltslos, präsentationslos sein, weil sie bereits selbst das Vorstellen der Gestalt- und Relationsfundamente voraussetzen, das besondere Vorstellen der zuständigen Gestalten und Relationen aber erst bedingen würden: sie wären also ein besonderes Ordnen und Beziehen *der von anderer Seite bereits präsentierten* Fundamente in der Richtung der zuständigen, von diesen Erlebnissen *selbst noch nicht präsentierten* Gestalten sowie Relationen, also schier prinzipiell ohne eigene Präsentationsfunktion. Daran anschließend ist es auch eine besonders bedeutsame Tatsache, daß man auf Grund des Vorstellens *der nämlichen* Fundamente Vorstellungen *verschiedenster* Gestalten und Relationen gewinnen kann. Weil aber inhaltlich gleiche Vorstellungen allein eine Gewinnung inhaltlich verschiedener Vorstellungen unmöglich fundieren können, bleibt nur noch der Unterschied im Wesen von Gestaltung und Vergleichung übrig: dieses Gestalten und Vergleichen (dessen, was uns jene inhaltlich gleichartigen Vorstellungen präsentieren) muß selbst jetzt ein solches, jetzt ein andersartiges sein, wenn wir z. B. auf Grund der Vorstellung von nämlichen [denselben] fünf Punkten jetzt zur Vorstellung eines „Kreuzes“, jetzt zur Vorstellung eines „Quadrates“ u.s.w. gelangen sollen. Wie aber sollen Seelenakte¹³, welche ohne jedwede eigene inhaltliche, präsentierende Funktion sein sollten, just inhaltlich präsentationsmäßig verschiedene Erlebnisse bedingen, und dies sogar analytisch? || Mögen diese Akte voneinander noch so verschieden sein, als inhaltslose Akte bleiben sie einander gleich und also so beschaffen, daß gerade inhaltliche Unterschiede auf ihnen analytisch nicht aufgebaut werden können. Wie man auf der Seite der Objekte unserer Erlebnisse schon prinzipiell keinen Unterschied aus der Gleichheit folgern kann, so können auch solche psychologischen Differenzen, welche inhaltlich sind und also gerade die Unterschiede auf Seiten der zugeordneten Objekte betreffen, schon prinzipiell aus keinen solchen andersartigen psychologischen Differenzen analytisch gefolgert werden, welche nicht inhaltlich sind und also überhaupt keine Unterschiede auf Seite der zugeordneten Objekte betreffen, sondern, von diesem Standpunkte aus besehen, mit den Unterschieden zwischen Erlebnissen gleichen Inhaltes geradezu gleichwertig sind: inhaltslose Erlebnisse hätten mit den inhaltsgleichen Vorstellungen dies gemein, daß sie keine analytischen Prämissen für inhaltlich verschiedene Vorstellungen abgeben könnten. So ist aber auch unmittelbar gezeigt worden, daß das Gestalten und Vergleichen keine besonderen realen Erlebnisse sind, – in diesem Fall müßten sie nach dem oben Erwähnten inhaltslos sein und könnten also unmöglich in unserem Beispiel eine Gewinnung von inhaltlich verschiedenen Gestalt- und Relationsvorstellungen fundieren – sondern daß es sich bei ihnen nur *um besondere Komponenten dieses Vorstellens selbst* handelt.

Alles dies verlangt eine ganz neue Deutung der inhaltlichen Struktur des gesamten Vorstellens. Über Gestaltung und Vergleichung wissen wir jetzt dreierlei: daß sie

¹¹ Slow. „oblikovanje“; in der Übersetzung Žekars werden dafür synonym sowohl „das Gestalten“ wie auch „die Gestaltung“ benutzt (Anm. der Hgin.).

¹² Slow. „primerjanje“; in der Übersetzung werden sowohl „das Vergleichen“ wie auch „die Vergleichung“ synonym benutzt (Anm. der Hgin.).

¹³ D. i. psychische Akte (Anm. der Hgin.).

Aktivitäten, präsentierend, demnach Inhaltsaktivitäten und zugleich Komponenten des Gestalt- und Relationsvorstellens selbst sind. Daraus ergibt sich folgende Definition des Gestaltens und Vergleichens: das Gestalten fällt – mit dem Inhalte des Gestaltvorstellens, das Vergleichen – mit dem Inhalte des Relationsvorstellens zusammen. Sonach stehen wir vor dem neuen prinzipiellen Ergebnis, daß bereits das gesamte Vorstellen *in inhaltlich-passives und aktives Vorstellen* zerfällt und daß es sich gerade beim Gestalt- und Relationsvorstellen um das inhaltlich aktive Vorstellen || handelt, welches sich auf seinen Vorstellungsfundamenten gleich wie auf den zugeordneten inhaltlich-passiven Vorstellungskorrelaten gründet. Und die bisher beschriebene inhaltliche Vorstellungsproduktion fällt mit dem originären Übergehen vom Punkte der inhaltlichen Vorstellungspassivität zum Punkte der inhaltlichen Vorstellungsaktivität zusammen.

Gestalten und Vergleichen sind, so scheint es, nur besondere Fälle des inhaltlich aktiven Vorstellens. Das sollen zwei besondere in gleicher Weise erfahrungsgemäß gegebene Erscheinungen bekunden, die ich die *Vorstellungsgeneralisation (Vorstellungsverallgemeinerung)* und die *Vorstellungsqualifikation (Vorstellungsbestimmung)* nennen will. Bei der Generalisation handelt es sich um das Übergehen vom Vorstellen mehr oder weniger einzelner oder individueller Erscheinungen zum Vorstellen der zuständigen mehr oder weniger allgemeinen Korrelate, demnach wieder um das originäre oder produktive Übergehen, weil es nach der gesamten psychologischen Erfahrung für die primäre Gewinnung des Vorstellens allgemeiner Erscheinungen einen anderen Weg überhaupt nicht gibt. Im Zusammenhang mit unserer Hauptfrage ist es nun von Bedeutung, daß dieser einzige Weg für die Gewinnung eines solchen Vorstellens noch ein dreifacher sein kann, nämlich ein *perseverativer, dissoziativer und abstraktiver*. Im ersten Fall handelt es sich z. B. um Erinnerungsvorstellungen, welche uns wegen der ungenügenden Perseverationskraft unserer vormaligen Wahrnehmungen von Objekten an diesen Objekten mehr oder weniger nur allgemeine Züge bieten, und wir also diese Objekte, *sofern sie* uns von solchen Erinnerungsvorstellungen präsentiert werden, auch selbst mehr oder weniger allgemeine Gegenstände nennen müßten; es ist dies zugleich die allererste, allerprimitivste und allerhäufigste Gewinnung von „allgemeinen“ Vorstellungen. Im zweiten Fall aber tritt die bekannte Gesetzlichkeit¹⁴ hervor, daß uns bei Gelegenheit des Betrachtens zweier oder mehrerer individueller Objekte, welche eine gewisse und wenigstens unserem Interesse auffallende gemeinsame Eigenschaft besitzen, unsere Vorstellungen von verschiedenen Seiten an diesen Objekten mit der Zeit zu schwinden beginnen und sich schließlich in eine Vorstellung einer neuen Erscheinung ergießen, einer Erscheinung, welche nur noch jene || frühere gemeinsame Eigenschaft besitzt, hinsichtlich aller übrigen differenten Seiten dagegen unbestimmt und demnach allgemein ist. Bei der Abstraktion handelt es sich schließlich um ein willkürliches Abwenden der Aufmerksamkeit von diesen und jenen Seiten an individuellen Objekte, womit zugleich gesagt erscheint, daß es sich hier wesentlich um den gleichen Prozeß handelt wie im ersten und zweiten Fall, mit dem Unterschiede, daß der Weg der (ungenügenden) Perseveration und Dissoziation *passiv*, jener der Abstraktion jedoch *aktiv* ist: im ersten und zweiten Fall entfallen uns einzelne inhaltliche Daten entweder nur wegen unserer Unfähigkeit sie zu erhalten, oder darum weil sich unsere Aufmerksamkeit gezwungen in bestimmter Richtung bewegt; bei der Abstraktion hingegen verlieren wir solche einzelnen inhaltlichen Daten absichtlich, wollend.

¹⁴ Gesetzmäßigkeit (Anm. der Hgin.).

Dieser Unterschied hat noch eine besondere Bedeutung. Inwiefern wir nämlich zum Vorstellen allgemeiner Erscheinungen nur auf dem beschriebenen passiven Wege gelangen, stellen wir uns natürlich Erscheinungen vor, die effektiv allgemein *sind*, die aber *für uns* noch keinen Anschein oder *Aspekt* – „allgemeiner“ Gegenstände besitzen; falls uns nur die perseverative und dissoziative Gewinnung allgemeiner Vorstellungen zur Verfügung stünde, so würden wir trotz des effektiven Besitzes solcher Vorstellungen für die Bedeutung des Ausdruckes „allgemein“ – blind sein und blind bleiben. Wesentlich andersartig ist jedoch die Situation bei der abstraktiven Gewinnung des allgemeinen Vorstellens, welches allein uns zum Mindesten *disponiert* zu einem solchen inneren Verhältnis gegenüber den zuständigen Objekten, so daß wir schließlich an ihnen selbst ihren allgemeinen Charakter gewissermaßen „erschauen“. Zwar ist die Abstraktion selbst bei weitem noch kein solches unmittelbares Erschauen der Allgemeinheit, weil es sich bei ihr nur um unsere Aktivität gegenüber jener (individuellen) Erscheinung handelt, von der wir einzelne Bestimmungen „losreißen“, während wir gegenüber jener (allgemeinen) Erscheinung, die wir uns auf diesem Wege schließlich vorstellen, noch immer passiv sind. Augenblicklich aber bekommt gerade diese (allgemeine) Erscheinung für uns ein anderes || Aussehen, sobald wir auch ihr selbst gegenüber gleichsam eine innerliche „Hebung“, gleichsam eine innerliche „Tätigkeit“ erleben, d.h. sobald wir auch in dieser Richtung aktiv sind: die Erscheinung selbst „blitz“ uns auf im Lichte der Allgemeinheit, was wir in der Regel auch äußerlich so bekunden, daß wir sie erst jetzt z. B. das „Wesen“ (sagen wir eines Pferdes, Menschen, Gerätes u.s.w.), den „Kern“, Erscheinung „an sich“ u.s.w. nennen. Demnach handelt es sich in der Tat auch bei jeder echten Vorstellungsgeneralisation wieder nur um ein besonderes *inhaltlich aktives* Vorstellen der zugeordneten Erscheinungen, um ein *inhaltlich aktives* deshalb, weil gerade diese Generalisation nichts anderes als beschriebenes „Sehen“¹⁵, d.h. eine *Präsentation* eines neuen Faktors, nämlich der erwähnten „Allgemeinheit“ oder „Wesenheit“ ist.

Ganz und gar analog ist auch der Kern der oben angeführten Vorstellungsqualifikation, d.h. jenes Seelenzustandes, in dem einzelne Qualitäten, wie z. B. Farbe, Laut, Schwere u.s.w., uns nicht nur so erscheinen, daß wir sie gerade noch voneinander unterscheiden, sondern zugleich so, daß wir sie unter einem als – *Bestimmungen oder Eigenschaften* (anderer Erscheinungen) erschauen. Gerade die ursprünglichen unseren Vorstellungen, wie sie sich in unseren Empfindungen einzelner Farben, Laute, Schwere, Temperatur u.s.w. bekunden, präsentieren uns die beigeordneten Qualitäten, als ob es sich bei ihnen um absolute Phänomene, um gänzlich unabhängige Faktoren handelte; und solche Vorstellungen sind zugleich ganz und gar passiv. Auf der späteren Entwicklungsstufe jedoch erleben wir gegenüber diesen Qualitäten wieder eine innerliche „Hebung“, eine innerliche „Tätigkeit“; erst in solchen Augenblicken „erschauen“ wir an einzelnen Qualitäten, wie Farben, Lauten u.s.w. eine besondere und bisher unbekannte Seite, nämlich gerade ihren Qualitäts- bzw. Bestimmungscharakter, d.h. einen solchen Charakter, daß sie stets einem Etwas „zukommen“ und in dem Sinne stets etwas „bestimmen“. Auch eine jede originäre Vorstellungsqualifikation ist nur ein besonderes inhaltlich aktives Vorstellen. Demnach müssen wir der bisher beschriebenen gestaltenden und vergleichenden inhaltlichen Vorstellungsproduktion noch eine generalisatorische und eine qualifizierende zuordnen: || bei der ersten handelt es sich um ein originäres Übergehen vom inhaltlich passiven Vorstellen individueller Gegenstände

¹⁵ Slow. „gledanje“; im Sinne von dt. „Schauen“ (Anm. der Hgin.).

zum inhaltlich aktiven Vorstellen von Allgemeingegenständen, bei der zweiten um ein originäres Übergehen vom inhaltlich passiven Vorstellen der Gegenstände als absoluten, unabhängigen Phänomenen zum inhaltlich aktiven Vorstellen der nämlichen Erscheinungen als zuständigen relativen, abhängigen Qualitäten.

So entsteht schon jetzt die weitere Frage, worin die einzelnen Glieder der bisher dargestellten Vierheit der inhaltlichen Vorstellungsaktivitäten sich voneinander unterscheiden, also jener Vierheit, wie sie sich im vorstellungsmäßigen Gestalten und Vergleichen auf der einen und in der vorstellungsmäßigen Generalisation und Qualifikation auf der anderen Seite dartut. Daß diese Vierheit vor allem in die genannten zwei Hälften zerfällt, bestätigen psychologische und nichtpsychologische Gründe. Erstens handelt es sich um die *Richtung* der Inhaltsaktivität; diese Richtung ist eine andersartige beim Gestalten und Vergleichen, eine andersartige bei der Generalisation und Qualifikation. Als wir uns vom Vorstellen einzelner Laute zum Vorstellen der beigeordneten¹⁶ Melodie oder vom Vorstellen einzelner Farben zum Vorstellen des Unterschiedes zwischen ihnen emporschwingen, „gestalten“ wir im ersten Fall *jene Laute, nicht aber die beigeordneten Melodien* und „vergleichen“ im zweiten Fall *diese Farben, nicht aber ihren Unterschied*. Die gestaltende und vergleichende Aktivität vollzieht sich demnach nicht in bezug auf die zuständigen Gestalten und Relationen selbst, wohl aber in bezug auf ihre gegenständlichen Fundamente (in unserem Beispiel nicht in bezug auf die Melodie und den Unterschied zwischen den Farben, wohl aber in bezug auf die Töne und Farben selbst); mit anderen Worten: die Aktivität des gestaltenden und vergleichenden Vorstellens hat ihren „Angriffspunkt“ nicht in den Eigengegenständen¹⁷ dieses Vorstellens selbst, wohl aber in den Eigengegenständen seiner Vorstellungsfundamente. Deswegen nenne ich die gestaltende und vergleichende Aktivität die *diagonale* inhaltliche Aktivität. Bei der Generalisation und Qualifikation sind wir aber nach dem oben Gesagtem aktiv || gerade in bezug auf den zuständigen allgemeinen Gegenstand und in bezug auf die zuständige Qualität selbst; mit diesen Aktivitäten halten wir *diese Erscheinung selbst* als „Wesen“ (der beigeordneten Individualerscheinungen), *diese Qualität selbst* als „Bestimmung“ (einer anderen Erscheinung) aufrecht. Im umgekehrten Fall wären die Generalisation und die Qualifikation ohne das *gleichzeitige* Vorstellen der beigeordneten Individualerscheinungen und „Träger“ der beigeordneten Qualitäten geradezu ein Ding der Unmöglichkeit; bekannt ist aber die Tatsache, daß das beschriebene generalisierende und qualifizierende Vorstellen im vollen Maße auch dann erhalten bleiben kann, wenn solche und ähnliche seiner genetischen Vorstellungsfundamente schon längst geschwunden sind, und daß gerade solches Vorstellen zugleich das vollkommenste „Schauen“ – des *reinen* Wesens, der *reinen* Qualität ist. Demnach hat die Aktivität des generalisierenden und qualifizierenden Vorstellens ihren „Angriffspunkt“ gerade in den Eigengegenständen dieses Vorstellens selbst, nicht aber in den Gegenständen seiner Vorstellungsfundamente; deswegen nenne ich diese Aktivität die *horizontale* inhaltliche Aktivität. Der Einwand, daß es sich bei der Abstraktion doch um eine Aktivität handelt, die ihren Angriffspunkt gerade in den individuellen Gegenständen hat, gilt nicht: die abstraktive Aktivität geht auf Rechnung von parallellgehenden nichtvorstellungsmäßigen Erlebnissen, vor allem auf Rechnung unseres *Be-*

¹⁶ Wörtliche Übers. für slow. „pristojne melodije“; dt. sinngemäß die „zugeordnete“, d. i. die aus den Tönen aufgebaute Melodie (Anm. der Hgin.).

¹⁷ Slow. „v lastnih objektih“; dt. „in den jeweiligen eigenen Gegenständen“ (Anm. der Hgin.).

gehrens, nur bei einigen Bestimmungen der zuständigen Erscheinung zu verbleiben; zweitens ist die Abstraktion selbst, wie bereits gesagt wurde, noch keine Generalisation. Ferner würde hier auch das „Bestimmen“ in jenem (gewöhnlichen) Sinne des Wortes eingereiht werden, dem zufolge wir den Erscheinungen solche oder andersartige Eigenschaften zuschreiben; auch die Aktivität dieses „Zuschreibens“ hat ihren Angriffspunkt nicht in diesen Eigenschaften, wohl aber in ihren Trägern (die wir mit Hilfe jener Eigenschaften bestimmen): doch *diese* Aktivität setzt erstens ein qualifikationsmäßiges, also inhaltlich aktives Betrachten gewisser Phänomene als – Qualitäten voraus und geht zweitens selbst wieder auf Rechnung des nichtvorstellungsmäßigen aktiven Erlebnisses, auf Rechnung der sogenannten || *Soseinsgedanken* (z. B. der Stein „ist hart“, „ist eckig“ usw.).

Mit dem bezeichneten Unterschied zwischen dem diagonalen und horizontalen Charakter der gestaltenden, bzw. vergleichenden und generalisierenden, bzw. qualifizierenden inhaltlichen Aktivität läuft ein gleich markanter Unterschied parallel – auf der gegenständlichen und also nichtpsychologischen Seite des beigeordneten Vorstellens. Mit Rücksicht auf das Gestalten und Vergleichen handelt es sich hier um das Verhältnis zwischen den Gestalten und Relationen *und* ihren gegenständlichen Fundamenten. Bereits *A. Meinong* hat dieses Verhältnis als ein *fundatives*¹⁸ bezeichnet und zwar im Sinne folgender Definition: die Gestalten (Melodien, geom. Figuren, Bilder u.s.w.) und Relationen (Unterschiede, Funktionen, Foundationen selbst u.s.w.) sind unbedingt und zeitlos auf beigeordneten andersartigen Faktoren (Lauten, Raumpunkten, Farben u.s.w.) wie auf eigenen gegenständlichen Fundamenten fundiert, d.h., daß die Gestalten und Relationen solche Erscheinungen sind, welche ihrer eigenen Natur nach also zeitlos von der eigenen Natur der beigeordneten andersartigen Erscheinungen abhängig sind, nicht aber umgekehrt (z. B. das Phänomen der Melodie setzt Lautphänomene voraus, das Lautphänomen *selbst* setzt aber kein Melodiephänomen voraus u.s.w.).

Also entsteht die Frage, ob die erwähnte gegenständliche Foundation auch für die Gegenstandsseite der generalisatorischen und qualifizierenden Vorstellungsaktivität, d.h. für das Verhältnis zwischen den Allgemeingegenständen („Wesen“) und den zuständigen individuellen Korrelaten auf der einen und zwischen den Qualitäten und ihren Trägern auf der anderen Seite bezeichnend ist. Augenscheinlich ist darauf eine negative Antwort notwendig. Beispiel. Das Verhältnis zwischen dem „Pferd überhaupt“ und irgendeinem individuellen Pferd ist kein fundatives Verhältnis. Das Phänomen „Pferd überhaupt“ setzt das Phänomen „dieses (lebendige) Pferd“ nicht voraus, wohl ist es aber in diesem Phänomene inbegriffen und das so, daß für „dieses (lebendige) Pferd“ neben vielem anderen *jedenfalls noch alles das* gilt, was für das „Pferd überhaupt“ gilt, nicht aber umgekehrt. Oder z. B. von „diesem individuellen Dreieck“ gilt es, daß es so und so lange Seiten, so und so breite Winkel hat u.s.w., was alles || vom „Dreieck überhaupt“ nicht gilt. Wohl aber gilt von „diesem individuellen Dreieck“ *noch alles das*, was auch vom „Dreieck überhaupt“ gilt, also z. B. daß es eine geometrische Figur ist, daß es drei Seiten hat, daß die Summe seiner Winkel 180° beträgt u.s.w. Es ist klar, daß dieses Verhältnis mit keiner gegenständlichen Foundation verwechselt werden darf:

¹⁸ Wörtliche Übersetzung aus dem Slowenischen. Meinong spricht in diesem Zusammenhang von „Fundierung“, siehe: Alexius Meinong (1899): „Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung“, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 21, 182-272. Nachdruck in: *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, Bd. II, S. 377-471 (Anm. der Hgin.).

die Melodie ist nicht bereits in den Lauten selbst inbegriffen, der Unterschied nicht in den Farben; was gerade von den Lauten gilt, gilt nicht von den beigeordneten Melodien, was von den Farben selbst gilt, gilt nicht vom zugeordneten Unterschied [zwischen] ihnen und umgekehrt. Das Verhältnis zwischen dem allgemeinen und individuellen Gegenstände ist kein Verhältnis der gegenständlichen Foundation, wohl aber das Verhältnis der gegenständlichen *Teilhabe* (μετέχειν): die individuellen Gegenstände „haben teil“ an den zuständigen allgemeinen Gegenständen, die allgemeinen Gegenstände sind „Teilnehmer“ der zuständigen individuellen Gegenstände. Um eine ähnliche Teilhabe handelt es sich auch beim Verhältnisse zwischen den Qualitäten und beigeordneten Trägern. Gerade A. Meinong war der Ansicht, daß auch dieses Verhältnis ein fundatives sei, beziehungsweise daß z. B. der Tisch auf einzelnen seiner Qualitäten so aufgebaut ist wie jede Gestalt auf ihren Fundamenten. Jedoch während im unserem Fall (der Tisch – seine Qualitäten) diese „Fundamente“ (die Farbe, die Form, die Härte, die Räumlichkeit u.s.w.) zugleich unmittelbare, konstitutive *Bestimmungen* oder *Eigenschaften* jenes Gegenstandes (des Tisches) sind, welcher auf den ersten aufgebaut sein sollte, handelt es sich bei der Foundation um Fundamente, welche bereits prinzipiell keine solchen unmittelbaren Bestimmungen oder Eigenschaften des zuständigen fundierten Gegenstandes sind: einzelne Laute sind keine Eigenschaften der beigeordneten Melodien, die Farben sind keine Eigenschaften des zugeordneten Unterschiedes zwischen ihnen (dieser Unterschied ist nicht gefärbt!) u.s.w. Auf der anderen Seite aber sind auch die Qualitäten auf den beigeordneten Fundamenten nicht fundativ aufgebaut, und zwar aus dem Grunde nicht, weil keine von diesen Qualitäten als selbsteigenes¹⁹ zeitloses Phänomen vom selbsteigenen zeitlosen Wesen des zuständigen Trägers abhängig ist: „Grün“ würde nicht aufhören „etwas“ zu sein und sich z. B. von Schwarz zu unterscheiden, auch wenn der „grüne Tisch“ – wiewohl dies || selbstredend unmöglich ist – in ein leeres „Nichts“ sich auflöste, was jedoch z. B. für die „Melodie“ in bezug auf die zugeordneten Laute nicht gilt; im Verein damit ist wohl möglich (und gerade ursprünglich ausnahmslos bewahrheitet) das Vorstellen einzelner Qualitäten ohne gleichzeitiges Vorstellen der zugeordneten Träger, während z. B. das Vorstellen einer Melodie oder eines Unterschiedes zwischen zwei Farben ohne gleichzeitiges Vorstellen der zugeordneten Laute oder Farben (gerade ursprünglich) bereits im vorhinein ausgeschlossen ist. So ist es klar, daß es sich auch beim Verhältnis zwischen den Qualitäten und ihren Trägern nur um das Verhältnis der gegenständlichen Teilhabe handelt: die Gegenstände haben teil an ihren Qualitäten, die Qualitäten nehmen teil an ihren Trägern.

Es bleibt noch die Frage offen, warum die bezeichnete diagonale vorstellungsmäßige inhaltliche Aktivität noch besonders in die gestaltende und vergleichende, die horizontale dagegen in die generalisierende und qualifizierende zerfällt. Diese Frage ist nach dem Obigen gleichwertig mit der Frage, ob und wie sich die gegenständliche Foundation, welche für die Gestalten charakteristisch ist, von der gegenständlichen Foundation unterscheidet, die für die Relationen charakteristisch ist, und ob und wie sich die gegenständliche Teilhabe, welche für das Verhältnis zwischen den individuellen und allgemeinen Gegenständen charakteristisch ist, von gegenständlicher Teilhabe unterscheidet, welche für das Verhältnis zwischen den Gegenständen und ihren Qualitäten charakteristisch ist. Als den bezeichnendsten Unterschied zwischen der „gestalt-“ und „relationsmäßigen“ Foundation finde ich, daß die Gestalten unmittelbar auf den internen, konstitu-

¹⁹ Slow. „lasten“; hier im Sinne von „eigenes“, „besonderes“ (Anm. der Hgin.).

tiven Seiten ihrer Fundamente aufgebaut sind, wogegen die Relationen von solchen Seiten ihrer Fundamente wenigstens prinzipiell unabhängig sind, und daß deshalb nur das Wechseln der Gestalten mit dem Wechseln der internen konstitutiven Seiten ihrer Fundamente parallel verläuft. Wenn man z. B. am Punkte des Unterschiedes²⁰ zwischen der weißen und grauen Farbe – die weiße Farbe mit der schwarzen vertauscht, so hat man an einem Fundamente dieser Relation eine interne, konstitutive Änderung vorgenommen: die Relation || selbst (der Unterschied) dagegen bleibt unverändert, weil sie eben nicht auf dem eigenen, internen Wesen der weißen und grauen Farbe, sondern nur auf dem „Distanzverhältnis“ zwischen den beiden aufgebaut ist; diese „Distanz“ aber ist in beiden Fällen gleich. Wenn man eine ähnliche konstitutive Änderung an den Fundamenten einer Gestalt, sagen wir einer Melodie oder eines Bildes vornähme, dann würde sich auch die Melodie oder das Bild selbst entsprechend ändern. Deshalb ist es auch klar, daß wir die Relationen zugleich als unmittelbare „verhältnismäßige“ oder *konsekutive Bestimmungen* ihrer einzelnen Fundamente betrachten können, wogegen die Gestalten jede solche Übertragung in die Sphäre ihrer Fundamente ausschließen: z. B. der Unterschied zwischen der weißen und schwarzen Farbe ist gleichwertig mit der „Verschiedenheit“ der weißen Farbe von der schwarzen und der schwarzen Farbe von der weißen, oder die Kausalrelation zwischen zwei Vorgängen ist gleichwertig mit dem „implizierenden“ Charakter des ersten Vorganges (der „Ursache“) und mit dem „implizierten“ Charakter des zweiten Vorganges (der „Wirkung“), wogegen man z. B. die Melodie oder das Bild auf ihre Fundamente nicht so übertragen kann, daß man sie, sagen wir, als „Melodieheit“ des *einzelnen* Lautes oder als „Bildheit“ der *einzelnen* Farbe betrachten könnte. Aus alledem folgt, daß die Gestalten auf den konstitutiven, die Relationen aber auf den konsekutiven Seiten ihrer Fundamente aufgebaut sind; die gestaltmäßige Foundation ist eine *konstitutive*, die relationsmäßige jedoch eine *konsekutive*.

Frappant ist, daß wir in jeder Beziehung ein gleiches Verhältnis auch zwischen den oben beschriebenen gegenständlichen Teilhaben feststellen können. Für die individuellen Gegenstände gilt, daß sie dem eigenen, konstitutiven Charakter nach die zugeordneten allgemeinen Korrelate „innehaben“; allgemeine Gegenstände sind demnach jedenfalls konstitutive „Teilhabe“ der beigeordneten individuellen Gegenstände. Die Qualitäten „kommen“ den zuständigen Trägern wohl „zu“ und sind in dem Sinne sozusagen „an“ ihnen, nicht aber – „in“ ihnen, das aber zum Mindesten nicht in jenem internen konstitutiven Sinne, wie dies z. B. für die „Farbe überhaupt“ gilt, daß sie „in“ der roten Farbe || ist, für das „Dreieck überhaupt“, daß es „in“ rechtwinkligen Dreieck ist usw.: die individuellen Gegenstände *beinhalten* die allgemeinen, die Qualitätsträger jedoch *besitzen* nur die Qualitäten; die Qualitäten sind deshalb jedenfalls konsekutive „Teilnehmer“ ihrer Träger. Die Teilhabe der allgemeinen Gegenstände seitens der individuellen ist eine *konstitutive*, die Teilnahme der Qualitäten von Seiten ihrer Träger jedoch eine *konsekutive*. Demnach ist es zugleich klar, warum auch auf der beigeordneten psychologischen Seite die diagonale vorstellungsmäßige inhaltliche Aktivität noch besonders in eine gestaltende und vergleichende, die horizontale hingegen in eine generalisierende und qualifizierende zerfällt: der gestaltenden, bzw. vergleichenden Inhaltsaktivität entspricht auf der gegenständlichen Seite die konstitutive, bzw. konsekutive, der generalisierenden, bzw. der qualifizierenden aber eine konstitutive, bzw. konsekutive gegenständliche Teilhabe bzw. Teilnahme.

²⁰ Damit ist der Gegenstand „Unterschied“ gemeint (Anm. der Hgin.).

Außer den beschriebenen Vierertypen der inhaltlichen Vorstellungsproduktion (Gestaltung, Vergleichung, Generalisation, Qualifikation) finden wir, scheint es, noch einen fünften Typus vor, nämlich in der Form jenes Vorstellens, das ich an einem anderen Orte²¹ ein *sekundäres* nannte und es von dem *primären* Vorstellen als ein solches Vorstellen unterschied, welches uns seinem Inhalte nach keine nichtpsychischen Erscheinungen, sondern gerade unsere und fremde Erlebnisse, kurz: das eigene und fremde Seelenleben selbst präsentiert. Vor allem ist das Erfahrungsfaktum des sekundären Vorstellens klar; ohne dieses bliebe uns nur noch die sogenannte innere Wahrnehmung übrig, welche uns jedoch schon prinzipiell zum Erfassen nur unseres *eigenen* Seelenlebens und auch nur insofern bietet, als *wir es tatsächlich und augenblicklich* besitzen. Wir alle aber erfassen unzählige Male auch das vergangene oder künftige eigene Seelenleben, – || z.B. wenn wir uns an dasselbe erinnern oder es erst erwarten – wir erfassen auch das fremde augenblickliche, vergangene oder künftige Seelenleben und wir erfassen das Seelenleben sogar ohne Rücksicht darauf, ob es unseres oder fremdes, ob es das jetzige, vergangene oder zukünftige Seelenleben ist, wie dies am schönsten z. B. die wissenschaftliche oder auch die künstlerische Versenkung in die verschiedensten Seelenphänomene bekundet. In allen diesen Fällen erfassen wir psychische Erscheinungen, welche wir überhaupt oder wenigstens augenblicklich nicht besitzen, welche uns jedoch gerade deswegen im Augenblicke unseres Erfassens vorstellungsmäßig gegeben sein müssen. Bereits in diesem Zusammenhang können wir auch die charakteristische formale Seite der ursprünglichen oder produktiven Gewinnung der bezeichneten²² und erfahrungsgemäß nachgewiesenen sekundären Vorstellung feststellen. Wer z.B. die Freude oder die Trauer selbst nie erlebt hätte, der könnte sich auch all dies unmöglich vorstellen, was in gleicher Weise für das Vorstellen alles übrigen Seelenlebens gilt. Gerade der ursprüngliche oder produktive Weg zum Gewinnen der sekundären Vorstellungen ist also mit dem Übergehen von einem *effektiven eigenen* Seelenzustand zum späteren (oder auch gleichzeitigen) *Vorstellen* eines gleichen oder wenigstens ähnlichen Seelenlebens gegeben, jedoch nur mit diesem Übergehen (der Fall der Gleichzeitigkeit zwischen jenem effektiven „eigenen“ Seelenleben und dem parallel verlaufenden sekundären Vorstellen ist z. B. dann realisiert, wenn sich jemand das augenblickliche fremde Leid auf Grund des augenblicklichen eigenen Leides vorstellt). Die bezeichnendste formale Seite des sekundären Vorstellens ist also hierin²³, dass es als eigene Objekte solche Erscheinungen hat, welche mit seinen genetischen psychologischen Fundamenten selbst gleich oder doch mehr oder weniger ähnlich sind. Damit ist zugleich gesagt, daß es sich bei einer solchen primären Gewinnung von sekundären Vorstellungen wieder um eine *inhaltliche* Vorstellungsproduktion handelt, inhaltliche deshalb, weil sich das sekundäre Vorstellen vom gesamten primären gerade dem psychischen Charakter seiner Objekte nach, also dem eigenen – sekundären Inhalte || nach unterscheidet. Wie das primäre, so kann natürlich auch das sekundäre Vorstellen selbst die Grundlage der übrigen und bereits beschriebenen inhaltlichen Produktionen abgeben, d.h. es kann die Gewinnung eines besonderen Vorstellens – von psychischen Gestalten, Relationen, „Wesen“ und „Qualitäten“ begründen.

²¹ In *Abriß der Psychologie* und in der *Ästhetik*; siehe Register: Sekundäres Vorstellen (Anm. des Autors). (Diese beiden Arbeiten sind erschienen in slowenischer Sprache unter den Titeln: *Očrt psihologije* – 1924 und *Eстетika* – 1925; – Anm. des Übersetzers.)

²² Hier im Sinne von „beschriebenen“ (Anm. der Hgin.).

²³ Wörtl. Übers aus dem Slow. im Sinne von „Für das sekundäre Vorstellen ist formal am meisten charakteristisch“ (Anm. der Hgin.).

Die folgende Hauptfrage ist aber, ob wir auch die beschriebene sekundäre inhaltliche Produktion vom Standpunkte einer – natürlich besonderen – inhaltlichen Aktivität betrachten können. Zwei Gründe verlangen, scheint es, eine positive Antwort auf die Frage, die unmittelbare Erfahrung und die analytische Struktur des sekundären Vorstellens. In erster Hinsicht gehört hierher schon der historische Ausdruck der sogenannten *Reflexion*, welcher gerade auf das sekundäre Vorstellen und das im Wege dieses Vorstellens sich vollziehende Übrige, z. B. gedankenmäßige Versenken in die Welt des eigenen oder fremden und schließlich welchen Seelenlebens immer selbst abzielt. Jede solche „Reflexion“ im engeren und weiteren Sinne des Wortes hat aber den augenscheinlichen Aspekt eines aktiven Seelenzustandes. Und auch sonst gilt, daß unsere Aufmerksamkeit just in der Regel und gewissermaßen „an und für sich“ nur auf die äußeren, überhaupt nichtpsychischen Gegenstände gerichtet ist und daß von unserer Seite eine besondere Anstrengung, eine besondere Tätigkeit notwendig ist, wenn diese Aufmerksamkeit auch in die Richtung unseres eigenen oder fremden und schließlich in die Richtung welchen Seelenlebens immer sich wenden soll. Personen, die nur im geringen Maße zu solcher „reflexiven“ Tätigkeit fähig sind, verwechseln gar gerne ihr Seelenleben mit den zugeordneten körperlichen Seiten des eigenen Wesens und dies sogar in den Fällen außerordentlicher und außerordentlichster eigener Erlebnisse. Demnach muß ich schon aus Erfahrungsgründen meine einstige Meinung²⁴ wieder berichtigen, als ich zwar zwischen dem primären und sekundären Vorstellen bereits unterschied, jedoch beides als ein ganz und gar passives Erleben betrachtete: die sekundären Vorstellungen sind aktiv und || zwar allem Gesagten nach inhaltlich aktiv. Das folgt aber auch aus der Theorie der „Präsentation“ selbst. Jede echte Präsentation ist mit dem zugehörigen präsentierten Gegenstände im Verhältnis der uns bereits bekannten – gegenständlichen Foundation: der Umstand, daß uns die „Tischvorstellung“ gerade den Tisch, nicht aber z. B. den Laut präsentiert, ist in dem analytischen zeitlosen Wesen ihres Inhaltes begründet, welcher in gleicher Weise analytisch oder zeitlos gerade dem Tisch, nicht aber einem anderen Gegenstände zugeordnet ist. Also ist der Inhalt der Tischvorstellung (und auf Grund dieses die gesamte Vorstellung) analytisch gerade auf dem Tisch aufgebaut, gerade so wie auf dem uns bereits bekannten neutralen Feld – die Gestalten und Relationen analytisch auf ihren Fundamenten aufgebaut sind; der Unterschied besteht nur darin, daß es sich bei der Gestalt und Relation um *mehrere* Fundamente handelt, bei der Vorstellung, wie überhaupt bei jeder Präsentation jedoch um [nur] je *ein* solches Fundament: hier wie dort handelt es sich um das Verhältnis der gegenständlichen Foundation. Im Anschluß daran ist jetzt überaus wichtig, die schon erwiesene inhaltliche Aktivität des gestaltenden und vergleichenden Vorstellens; dieses Vorstellen ist, wie wir jetzt sagen können, inhaltlich aktiv, *weil es Gestalten und Relationen, also fundierte Gegenstände präsentiert*. Ich stelle das neue Axiom auf: *die Präsentanten fundierter Gegenstände sind inhaltlich aktiv*. Also, das sekundäre Vorstellen ist aber nach dem Obigen der Präsentant von seelischen, mithin nach dem Gesagten auch von fundierten Erscheinungen; demnach ist im Sinne des gegebenen Axioms das sekundäre Vorstellen bereits prinzipiell und nicht nur erfahrungsgemäß ein inhaltlich aktives Erleben. So erscheint schließlich auch der Unterschied zwischen dem primären und sekundären Vorstellen als ein Unterschied zwischen dem – inhaltlich passiven und aktiven Vorstellen ausgewiesen: das gesamte primäre Vorstellen ist für sich, wie wir es

²⁴ Ibid. (Anm. des Autors).

gesehen haben, natürlich auch inhaltlich passiv oder aktiv; dem sekundären Vorstellen jedoch kommt der Charakter einer besonderen Aktivität zu, welche die *reflexive inhaltliche Aktivität* genannt werden möge. So drängt sich von selbst die Frage auf, ob wir || nicht auch den besonderen Unterschied zwischen *dieser* und den übrigen uns bereits bekannten inhaltlichen Vorstellungsaktivitäten angeben können. Wir haben bereits erwähnt, daß das gestaltende, vergleichende und das sekundäre Vorstellen eine gemeinsame Seite haben, welche mit dem *fundierten* Gegenstände ihrer Präsentate (Gestalten, Relationen, Erlebnisse) gegeben ist; diese Seite trennt das sekundäre Vorstellen vom generalisierenden und qualifizierenden. Auf der anderen Seite ist jedoch die gestalt- und relationsmäßige Foundation selbst natürlich wesentlich verschieden von der – präsentationsmäßigen; es wird doch keiner z. B. das Verhältnis zwischen der Melodie und den beigeordneten Lauten mit dem Verhältnis zwischen – dem Erlebnisse und seinem „Objekte“ verwechseln wollen.

Die gegenständliche Seite gerade der reflexiven vorstellungsmäßigen inhaltlichen Aktivität ist also im *Präsentieren selbst* oder zum Mindesten in den Erscheinungen, welche mit dem Präsentieren notwendig zusammenhängen; der zweite Fall ist realisiert, wenn es sich nicht um das Vorstellen der „Erlebnisse“ allein, wohl aber um das Vorstellen von zugehörigen „Subjekten“ oder „Ich-en“ handelt. Gerade diese Seite aber begründet noch einen besonderen Unterschied zwischen dem gestaltenden und vergleichenden Vorstellen auf der einen und dem sekundären Vorstellen auf der anderen Seite und ermöglicht zugleich eine charakteristische dreifache Einteilung des gesamten sekundären Vorstellens. Nur am Punkte des sekundären Vorstellens nämlich gilt die *prinzipielle Gleichheit oder wenigstens die Ähnlichkeit* zwischen seinen Eigengegenständen *und seinen genetischen psychologischen Fundamenten*, während es sich beim gesamten gestaltenden und vergleichenden Vorstellen umgekehrt um einen *prinzipiellen Unterschied* zwischen seinen Objekten (Gestalten, Relationen) und zwischen seinen psychologischen Grundlagen (*Vorstellungen* von einzelnen Lauten, Farben u.s.w.) handelt. Jene Ähnlichkeit im ersten Fall aber kann wieder eine zweifache sein: eine *konstitutive* oder eine *konsekutive*, eine solche, daß sie nur selbsteigene und in diesem Sinne absolute oder aber nur bezügliche, relative Seiten || des zugeordneten und durch das sekundäre Vorstellen präsentierten Seelenlebens betrifft. Als wir uns z. B. „fremdes“ Leid vorstellen, können wir es natürlich nur auf Grund seiner Ähnlichkeit mit dem Leide vorstellen, welches wir wann immer selbst erlebt haben; jedoch wir stellen uns just *fremdes* Leid vor, also ein Leid welches außer den verschiedenen selbsteigenen Seiten noch die relative Bestimmung aufweist, daß es nicht uns, sondern einem anderen Subjekt angehört. Dasselbe gilt umgekehrt, wenn wir uns, sagen wir, erinnernd oder erwartend z. B. das „eigene“ Leid vorstellen; wieder handelt es sich nicht nur um seine Ähnlichkeit mit irgendeinem effektiven unserer Leiden, sondern es handelt sich zugleich um die relativen Bestimmungen, daß es – „unser“, nicht aber „fremdes“ Leid ist. All das kehrt zurück auch im Fall, wenn das „Subjekt“ oder das „Ich“ selbst vorgestellt wird, sofern es sich hierbei um die relative Bestimmung handelt, daß dieses Subjekt, sagen wir, „alter“, nicht aber „ego“ oder „ego“, nicht aber „alter“ sei. In allen diesen Fällen handelt es sich um das Vorstellen von einem konsekutiv bestimmten Seelenleben. Wir finden aber noch ein Vorstellen des Seelischen ohne Rücksicht auf solche und ähnliche nur relative Bestimmungen vor, z. B. im Fall des wissenschaftlichen oder künstlerischen Studiums von psychischen Phänomenen. Also muß man im ganzen ein dreifaches sekundäres Vor-

stellen unterscheiden: das Vorstellen des *eigenen*, *fremden* und *welchen* Seelenlebens *immer*. Das erste und zweite Vorstellen fällt nach dem Obigen *mit der konsekutiven*, das dritte aber *mit der konstitutiven* reflexiven vorstellungsmäßigen inhaltlichen Aktivität zusammen. Das erste Vorstellen (Vorstellen des „eigenen“ Seelenlebens) können wir auch das *reflexive im engeren Sinne des Wortes* nennen, das zweite (Vorstellen des „fremden“ Seelenlebens) das *projektive*, das dritte aber das *imaginative*. Die Vorstellungsreflexion im weiteren Sinne des Wortes zerfällt so in die Vorstellungsreflexion im engeren Sinne des Wortes, in die Vorstellungsprojektion und in die (sekundäre) Vorstellungsimagination. In entwicklungsmäßiger Hinsicht wichtig ist aber die Feststellung, daß sich die Vorstellungsimagination erst auf unserer Vorstellungsreflexion und der parallelgehenden Vorstellungsprojektion aufbaut; z. B. das wissenschaftliche oder || künstlerische „neutrale“ Betrachten des Seelischen beruht wenigstens erfahrungsgemäß auf jener fundamentalen Einteilung des Lebens, welche schließlich auf den beiden Polen: „ich“ und „du“ aufgebaut ist. Wohl aber ist die Vorstellungsimagination um so viel näher der Reflexion im engeren Sinne des Wortes, insofern gerade das Vorstellen des *eigenen* Seelischen mit dessen „neutralem“ Betrachten sehr leicht gleichwertig wird; ist doch auch das Vorstellen des fremden Seelenlebens gerade nach den konstitutiven Seiten seiner Objekte (also hinsichtlich der Frage, ob es sich z. B. um das Vorstellen eines fremden *Leides*, nicht aber einer fremden *Freude* handelt) an die entsprechenden konstitutiven Seiten des zuständigen *eigenen* Seelenlebens und demnach zugleich an die Vorstellungsreflexion im engeren Sinne des Wortes gebunden.

Das prinzipielle Hauptergebnis aller dieser Folgerungen über inhaltliche Vorstellungsproduktion liegt also darin, daß diese Produktion auf der ganzen Linie mit der primären oder ursprünglichen Gewinnung des *inhaltlich aktiven* Vorstellens zusammenfällt. Und zwar können wir jetzt eine dreifache inhaltliche Vorstellungsaktivität unterscheiden: die *fundative*, [*teilhabende*]²⁵ ([*teilnehmende*]²⁶) und *reflexive*, von denen jede noch eine *konstitutive* oder *konsekutive* ist. Die konstitutive fundative Inhaltsaktivität ist der Kern der vorstellungsmäßigen Gestaltung, die konsekutive aber der Kern der vorstellungsmäßigen Vergleichung; die konstitutive [*teilhabende*] ([*teilnehmende*]) Inhaltsaktivität macht das Wesen der vorstellungsmäßigen Generalisation aus, die konsekutive aber das Wesen der vorstellungsmäßigen Qualifikation: die konstitutive reflexive Inhaltsaktivität fällt schließlich mit der vorstellungsmäßigen Imagination, die konsekutive aber mit der vorstellungsmäßigen Reflexion im engeren Sinne des Wortes sowie mit der vorstellungsmäßigen Projektion zusammen. Hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den einzelnen Inhaltsproduktionen gilt aber das Axiom, daß alle einzelnen Glieder der bezeichneten Produktionsdreiheit wenigstens prinzipiell voneinander unabhängig sind, sich aber gleichwohl beliebig aufeinander aufbauen können. So ist z. B. auch die fundative und [*teilhabende*] ([*teilnehmende*]) Inhaltsaktivität theoretisch wichtig, die || auf der reflexiven Inhaltsaktivität aufgebaut ist: handelt es sich doch bei ihr um die Gestaltung oder Vergleichung und um die Generalisation oder Qualifikation – gerade der seelischen Phänomene selbst. Die gesamte inhaltliche Produktion der Vorstellungen schließlich ist aber wenigstens auf der psychophysischen als jener Produktion aufgebaut, welche allein uns – *inhaltlich passive* Vorstellungen primär zuführt, ohne die wir auch keine zugeordneten inhaltlich aktiven Vorstellungen haben könnten.

²⁵ In der Übersetzung verwendet Žekar den irreführenden Ausdruck „teilhaftige“ (Anm. der Hgin.).

²⁶ In der Übersetzung „teilnehmige“ (Anm. der Hgin.).

Душан Крцуновић

Никшић, Србија и Црна Гора

Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче“

Dušan Krcunović: “Cosmogonical Realism ‘likely account’ of Timaeus”: This paper deals with the reasons for literal interpretation of Plato’s *Timaeus* (Aristoteles) against non-literal (Speusippus and Xenocrates). Its starting point is “dichotomy” between poetry (*mythos*) and philosophy that we can find, as well, in some commentary on the *Genesis* of Moses. But, instead dichotomy here is suggested some kind of iterative reading: the *Timaeus* of Plato is the poetry because God’s act of creation is the poetry, too. Artistic elements in this dialogue of Plato are in the function of his cosmogonical realism. It is supported with the thesis that the purpose of Plato’s *Timaeus* is not pedagogical or didactical, but soteriological; its aim is salvation of man.*

Чињеница да је Платонов *Тимеј* прво филозофско περὶ φύσεως¹ истраживање (полу)креационистичког типа још увијек нам причињава интерпретативне тешкоће будући да је главни дио овог космогонског „спјева“ назначен као εἰκὼς μῦθος, „вјероватна прича“. Филозофско-жанровско одређење овог Платоновог списа запада у антиномију с обзиром да два дискурса (περὶ φύσεως и μῦθος) немају једнако вриједан ауторитет у погледу истинитости њихових садржаја. Ова антиномија додатно је оптерећена старом недоумицом између, с једне стране, дословног или реалистичког и, с друге стране, недословног или метафоричног читања *Тимеја*. Експозицијом појединих тема везаних за ову проблематику овдје ћемо настојати да укажемо на то да εἰκὼς μῦθος не искључује Платонов космогонски реализам, јер он ставља до знања који дјелови *Тимеја* имају дијалектички карактер неоповргљиве истине, који дјелови су догматски и непровјерљиви само људским способностима мишљења, а који су пак зететичког карактера и који се стално морају подвргаваати провјеравању. Паралелизовање *Тимеја* са Мојсијевом књигом *Постања* може да буде интерпретативно продуктивно за разумјевање обје космогоније утолико што се у појединим коментарима *Постање* такође одређује као μῦθος а да се тиме не суспендује његов ауторитет и његов космогонски реализам. Инструктивно је за такво становиште схватање Никоса Мацукаса који каже: „У првом поглављу *Постања* видимо једну космогонију која се веома разликује од других идолатријских и митских космогонија. И космогонија *Постања* је митска али није идолатријска.“²

* Овај чланак је дио докторске дисертације *in statu nascendi* под менторством проф. др Богољуба Шијаковића на тему „Проблем стварања у Платоновом *Тимеју* и у *Шестодневу* Василија Великог“.

¹ Диоген Лаертије нас извјештава да је поднаслов *Тимеја*: Τίμαιος ἢ περὶ φύσεως, φυσικός (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, III, 60).

² N. A. Ματσούκας, *Επιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου, Θεσσαλονίκη* : Φιλοσοφική καὶ Θεολογική βιβλιοθήκη, ²1990, стр. 76: „Στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς *Γένεσης* βλέπουμε μιὰ κοσμογονία πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴς ἄλλες εἰδωλολατρικὲς καὶ μυθικὲς κοσμογονίες. Τὸ ἴδιο μυθικὴ εἶναι καὶ ἡ κοσμογονία τῆς *Γένεσης*, ἀλλὰ δὲν εἶναι εἰδωλολατρικὴ.“

Са друге стране, постоје настојања да се контрастира ауторитет двије космогоније, Платонове и Мојсијеве, што чини Василис Калфас, који каже да је Тимеј „космогонски мит“ (κοσμογονικός μύθος), попут хесиодовске *Теогоније* и библијског *Постања*, али се од ових знатно разликује тиме што је он „аподиктички мит“ (ἀποδεικτικός μύθος)³. Напокон, Василије Велики у својим омилијама на *Шестоднев* указује на то да Мојсијева космогонија, према философски истачаном Василијевом уочавању нијанси, није мит и пуко редање тврдњи него казивање које има артикулисану експанаторну, објашњавалачку αἰτία-структуру⁴.

1. Како читати Платонов Тимеј?

Оно што би се у најкраћем могло означити као *crux interpretum* Платонове космогоније јесте начин читања и разумијевања Платоновог „мита“ у Тимеју. Проблем читања Тимеја не би се директно дотицао Василијевог „космогонског реализма“ у *Шестодневу*, који проиходи из његовог неалегоријског, дословног интерпретативног приступа шестодневном стварању у Мојсијевој књизи *Постања*, да нам то унеколико не дозвољава компаративно читање двије космогоније. Постоји необична историјска подударност између Мојсијевог *Постања* и Платоновог Тимеја на плану интерпретације. Онако како су се копља ломила око начина читања библијског текста у хришћанству између александријске алегоријске и антиохијске рационално-научне егзегетике, тако су се ломила копља међу Платоновим ученицима око начина читања учитељевог текста. С једне стране су ученици алегористи, а са друге реалисти. Међутим, указивања на ову необичну подударност између херменеутике стварања која се тиче Мојсијевог *Постања* и Платоновог Тимеја послужиле нам само као испомоћ за разумијевање два поларизована интерпретативна приступа међу самим Платоновим ученицима.

Познато је да се још у Старој академији наметнуло питање да ли Платонов космогонски мит треба схватити дословно или на алегоријски, метафоричан и симболичан начин? Другим ријечима, да ли је Платонова идеја о *genesis*-у свијета научно-философска истина или само метафора којом се њен аутор послужио да би се лакше могли разумјети поријекло и структура видљивог свијета или је на просто немогуће да се о свему овоме говори на други начин? У наше вријеме тим питањима придодаје се и следеће: да ли је Платонов Тимеј као мит заправо једна прерушена „недогматска“ философија природе или чак „теорија природне науке“ у митском руху? Од одговора на ова питања зависи стварни карактер Платонове космогоније, која по први пут послје мојсијевске хексамералне („шестодневске“) традиције, и свакако по први пут у грчкој философији, говори о томе да свијет има почетак. Полазиште двоструке (дословне и недословне) интерпретације Платонове космогоније су ријечи Тимеја у завршном дијелу његовог пролога:

„Дакле, Сократе, ако у многим тачкама многих питања, која се тичу богова и постања васељене (θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως), не будемо у стању да употребимо изразе, који су у сваком смислу потпуно одговарајући и прецизни, ти се немој чудити. Јер, ако ти пружимо макар и оно што ни од чега није мање вероватно (εἰκότας),

³ В. Κάλφας, Πλάτων, *Τίμαιος*, Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Αθήνα, 1995, стр. 57

⁴ Vas. *In Hex. hom.* III, 2; XXIX, 53С. То нас наводи на закључак да би Василије био склонији да управо *Постању* припише карактер богонадахнутог περὶ φύσεως казивања, док философско περὶ φύσεως истраживање он отворено назива митом и „мудрошћу овога свијета“.

треба да будемо задовољни, имајући на уму да и ја, који вам говорим, и ви, који о свему овоме судите, имамо тек људску природу (φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν), тако да нам је допуштено да, дознавши о томе тек вероватну причу (εἰκότα μῦθον), даље више ништа не истражујемо.⁵

Израз εἰκὼς μῦθος појавиће се три пута у цијелом *Тимеју*, а њему синониман (ако је уопште синониман) израз εἰκὼς λόγος шеснаест пута, што статистички потврђује значај који им придаје сам аутор. Ове необичне и до краја двосмислене конструкције односе се на начин говора „о постању свемира“ (περὶ τοῦ παντός γενέσεως), као и на све оно што спада у космогонско-космолошко истраживање и филозофију природе. Од начина на који се разумију ове двије синтагме и њихов дјелокруг важења зависи и начин интерпретативног приступа γένεσις-у видљивог свијета; у свијетлу тог разумијевања постоје два ексклузивно дисјунктивна читања овог γένεσις: или рађање/стварање или уређење – *tertium non datur*. Позиција која би претендовала на дословно тумачење морала би да овдје уведе конјункцију: прво стварање или рађање (о којем Платон говори дијалектичко-догматским језиком у метафизичком проемијуму који није предмет εἰκὼς μῦθος-а), па онда уређење (којим се Платон позабавио у главном дијелу свог космогонског спјева и који је управо предмет εἰκὼς μῦθος-а или аналошког говора). При томе треба имати у виду да је, како луцидно примјеђује Гатри, постојао један γένεσις (неуређено механичко нетелеолошко кретање) прије γένεσις-а. Дјеловањем Демијурга уведено је у ред у предкосмичко стање ствари и посткосмичко γένεσις суштински се разликује од предкосмичког. Другим ријечима, иако овдје говоримо о дословном читању *Тимеја*, ту нема стварања у библијском смислу, и у поређењу са Мојсијевим *Постањем* Платонова космогонија би почињала од његовог другог стиха гдје се говори о безобличној и пустој земљи.

Постојала су два опонентска правца интерпретације космогонског мита у *Тимеју* на која се надовезује више од два миленијума дуга традиција његове интерпретације: с једне стране је Аристотелова дословна, а са дуге Спеусипова и Ксенократова недословна интерпретација⁶. О томе нам свиједочи познато мјесто из Аристотелове расправе *О небу* које садржи критичку и ироничну алузију на позицију ова два представника Старе академије:

„Што се тиче оних који говоре да је свемир настао (γενόμενον), али да је неуништив, неки то неосновано образлажу на начин онога ко црта геометријске ликове. Не дакле да је он једном доиста био саздан (οὐχ ὡς γενόμενον ποτέ), већ да га је, будући схваћен као геометријска фигура, могуће дидактички боље (ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν) описати.“⁷

Према Симпликију ова алузија би се односила на Ксенократа⁸, али схолија на ово мјесто из аристотеловског *De caelo* показује да се не само Ксенократ, већ и Спеусип борио да „помогне“ (βοήθεια) Платону. Ријеч је о слjedeћој схолији:

⁵ *Tim.* 29c-d. Прев. М. Пакиж (Платон, *Тимеј*, Врњачка Бања, 1995).

⁶ Енрико Берти наводи списак модерних експонената и једне и друге интерпретације ограничавајући се на неколико припадника који фаворизују Ксенократову интерпретацију, међу којима су најистакнутији Целер (Zeller), Тејлор (Taylor), Корнфорд (Cornford), Чернис (Cherniss), Таран (Tarán) и Брисон (Brisson), док међу онима који фаворизују Аристотелову интерпретацију Берти наводи Властоса (Vlastos), Хакфорта (Hackforth), Хертера (Herter), М. Иснарди Паренте (M. Isnardi Parente) и Реалеа (Reale). О томе види Enrico Berti, „L'oggetto dell'εἰκὼς μῦθος nel *Timeo* di Platone“, T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the 'Timaeus-Critias'*. *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, 119-120.

⁷ Aristot. *De caelo*, I, 10, 279^b 32-280^a 2.

⁸ Simpl. *In Arist. De caelo*, 303,34 ff. (=Xenocrat, fr. 154 Isnardi Parente).

Ὁ Ξενοκράτης καὶ ὁ Σπεύσιπλος ἐπιχειροῦντες βοηθῆσαι τῷ Πλάτῳ ἐλεγον ὅτι οὐ γενητὸν τὸν κόσμον ὁ Πλάτων ἐδόξαζεν ἀλλὰ ἀγένητον, χάριν δὲ διδασκαλίας καὶ τοῦ γνωρίζαι καὶ παραστήσαι αὐτὸ ἀκριβέστερον ἔλεγε τοῦτο γενητὸν.⁹

„Ксенократ и Спеусип су, настојећи да помогну Платону, тврдили да Платон није сматрао да је свијет створен, већ нестворен, а да га је он описао као створеног само у циљу поуке и у циљу јаснијег објашњења и разумијевања његовог стања.“

Дакле, Ксенократ и Спеусип нису схватили Платонову космогонију дословно. Учитељева прича о постанку свијета испричана је само због διδασκαλίας χάριν („педагошких разлога“), док је он заправо задржао схватање да је свијет нестворен, што је у опозицији према Аристотеловом дословном читању *Тимеја*. Импликације два егзегетска приступа такође су дивергентне. Аристотел одбацује Демидјурга као „пјесничку метафору“ што је унеколико контрадикторно тврди о томе да је Платон заиста сматрао свијет створеним. Дотле, Ксенократ и Спеусип, одбацујући да је учитељ заиста и мислио оно што је написао, деконструишу Тимејев мит ипак остављајући простор и за Демидјурга који умјесто трансцендентног, постаје свијету иманентан принцип. Али, која је од ове двије егзегетске позиције историјски аутентична? Оно што поуздано знамо је да Аристотел критикује Платонову космогонију у *Тимеју*, његову тврдњу да је свијет постао (γένεον), његово учење о Демидјургу и идејама као његовим парадигмама, али и сасвим одбацује „софизме мита“ и употребу метафора којима је Платон обилато прибјегавао. Ови препознатљиви елементи Платонове философије и космологије у *Тимеју* мета су Аристотелове критике у *Μεταφυσίци*:

„Казивати да су ове (идеје) узори (τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ) и да друге ствари учествују у њима значи празнословити и говорити у поетским метафорама (εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικᾶς). Шта је то што делује кад се поглед управи на идеје (τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ιδέας ἀποβλέπον)?“¹⁰

Аристотелово свједочанство драгоцјено је не само због извјештаја о овом спору са старим академичарима, који само потврђује револуционарни карактер Платонове креационистичке космогоније, него и због његовог аутентичног читања Платонове космогоније. Аристотел нам напосто, више као мјераодовни историчар философије него као беспопштудни критичар Платона, даје вриједну инструкцију за читање Платоновог *Тимеја*, што овдје значи да то читање треба да слиједи дословност значења платоновске тврдње да је свијет створен иако је главни дио Платоновог космогонског спјева означен као εἰκὼς μῦθος. Спеусипу и Ксенократу било је стало више до утемељивања властите позиције на темељу учитељевих идеја, него до историјско-философски коректног разумијевања Платоновог учења. Они су напосто настојали да одбране Платона од критике самог Аристотела, поред осталог и због теза које су изложене у *Тимеју*. Са сигурношћу се може рећи да док Платонове непосредни ученици, као што су Спеусип и Ксенократ, дају једну апологетску интерпретацију учитеља, Аристотелова интерпретација је историјски аутентична и непатворена¹¹.

⁹ Speusippus Fr. 61b Tarán; Xenocrates Fr. 54 Heinze или 156 код Isnardi Parente. Види John Dillon, „The *Timaeus* in the Old Academy“, у: *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Gretchen J. Reydamas-Schils (ed.), University of Notre Dame Press, 2003, 80³.

¹⁰ Aristot. *Metaph.* I, 9, 991^a 20-23. Прев. Д. Лучић.

¹¹ У томе су сасвим сагласни Enrico Berti, *op. cit.* 129 и John Dillon, *op. cit.* 80-81.

Напокон, креационистички оријентисани платоновци, почев од Филона, као и хришћански егзегет Мојсијевог *Постања* какав је Василије Велики, прећутно се слажу са Аристотеловом интерпретацијом или сами дословно читају *Тимеј*. Очигледно је да се Василијев преглед механистичких учења грчке философске традиције περὶ φύσεως у првој омилији зауставља код атомиста док је аристотеловско и, уопште, типично грчко учење о вјечности и нестворености свијета стално подвргавано импулсивној критици. Дакле, не само да Василијев језик и аргументативна процедура уперена против механистичке физике предсократоваца садрже наглашен платоновски штимунг, него је Платон свјесно изузет из његове критике περὶ φύσεως традиције. Да ли то значи да је и он *Тимеј* читао дословно? По свему судећи, јесте. Овај Кападокијац бавио се и суптилнијим темама везаним за проблематику читања Платонових дијалога у цјелини, те је и њему искрснуло питање који лик у дијалозима заступа аутора. Василије сматра да Платон ону тему која је предмет дискусије повјерава „неодређеним ликовима“ (ἄβριστα πρόσωπα), као у *Законима*¹², од којих ниједан није (због самог зететичког карактера дискусије) Платонов заступник, из чега произлази да је Тимеј, као одређен лик, без обзира на његову историјску аутентичност, заступник Платоновог „догматског“ становишта, које отуда треба схватити дословно.¹³

2. „Поетика“ космогоније Тимеја и њен итеративни карактер

Аристотелово упутство да *Тимеј* треба дословно читати у „креационистичком“ кључу, за разлику од Ксенократа и Спеусипа који су наклоњени недословној алегоријској и метафоричној интерпретацији Платонове приче о постанку свијета, води нас преиспитивању статуса космогоније као такве и њеног епистемолошког ауторитета. Овдје за сада остављамо по страни суштински различит ауторитет на који се ослањају Платонова и мојсијевска космогонија, јер Платонова космогонија у *Тимеју* нема иза себе ауторитет „светих списа“ на који би се могла позвати¹⁴. Питање ауторитета космогоније *Тимеја* заоштрава се чињеницом да ова врста списа, од књиге *Постања* па надаље, не спада само у περὶ φύσεως жанр већ и у посебан литерарни жанр, у поетска дјела која истовремено објашњавају поријекло постојећег поретка свијета и уједно славослове његов мајестет који је настао божанским дјеловањем, нарочито када је ријеч о Мојсијевом *Постању* и Платоновом *Тимеју*. Истина је да архаичне епске космогоније имају карактер поезије, али само поријекло свјетског поретка овдје још увијек није схваћено као поезија. У грчком језику „poietes“ (ποιητής) значи „творца“ и „пјесник“ и осим грчког језика ни у једном другом језику овај појам нема ово двоструко значење¹⁵. Отуда

¹² Bas., *Epistulae* 135, 1. 20-32.

¹³ Василијево гледиште могло би бити на трагу Диогена Лаерћанина, према чијој подјели Платонових списа *Тимеј* спада у поучавалачки теоријски дијалог који се бави природом. По њему Платон „догматизује“ (δογματίζειν) тамо гдје излаже своје сопствено чврсто и провјерено гледиште, а такви ликови су Сократ и Тимеј. Дакле, слиједећи Диогену класификацију, *Тимеј* не спада у зететичке него догматске дијалоге (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* III, 49-52). Или „релативно догматске“ како сматра Hayden W. Ausland, „Who Speaks for Whom in the *Timaeus-Critias*?“, у: *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Gerald A. Press (ed.), Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000, 188-189.

¹⁴ Јарослав Пеликан не искључује ни ту могућност. Види J. Pelikan, *What Has Athens to Do with Jerusalem? „Timaeus“ and „Genesis“ in the Counterpoint*, University of Michigan Press, 1997, 26-27.

¹⁵ Како примјехује M. Parathanassiou, „The Harmony and Order of the World and the Beauty of Its Creator“, in: *Philosophy and Orthodoxy* (ed. K. I. Boudouris), Athens, 1994, 132.

када говоримо о поетици космогоније *Тимеја* имамо у виду својеврсну итерацију: о настанку свијета као умјетничког дјела Демијурга и његове ποιητικῆ τέχνη могуће је говорити само у форми ποιήσις-а, не само као форми прикладној за приказивање, него и као о форми разумијевања настанка свијета као цјелине. Ово нас наводи на проширивање плана аналошког говора који предлаже Платон у Тимејевом проемијуму. У том смислу *Тимејева* космогонија била би у итеративном смислу у цјелини поезија, ако је и само стварање које *Тимеј* описује схваћено као „поезија“, баш као што је то и књига *Постања*¹⁶. О ономе што је дјело поезије може се најпримјереније говорити језиком поезије, јер свијет је ποιῆμα као дјело божанске κοσμοποιῆα. А да је ова умјетничка форма заједнички елеменат и медијум *Тимеја* и *Постања* свједочи и Бенџамин Џовет (Benjamin Jowett), који у уводној напомени за свој превод *Тимеја* каже: „Поглавље у *Постању* је поезија, *Тимеј* у себи садржи добар дио поезије“ – уз једну ограду – „али његов циљ је наука“.¹⁷ Ова Џоветова ограда с обзиром на „научни“ карактер *Тимеја*, његово рационално истраживање поријекла и природе поретка ствари, не отклања ову поетску компоненту која проблем ауторитета и епистемолошког статуса приче о постанку намеће као темељни проблем космогоније. При томе, она „научна“ компонента која представља експанаторни дио космогоније, која добрим дијелом садржи у себи једну поетску нарацију, има двосмислен епистемолошки ауторитет. Преиспитивање епистемолошког ауторитета *Тимеја* оправдава преиспитивање саме композиције овог списка да би се тако боље разумјела његова структура која је конгруентна са самом темом космогоније.

Композицију *Тимеја* чине προοίμιον („пролог“) и νόμος („спјев“), елементи пјесничког, химничког дјела.¹⁸ Овдје није ријеч само о некој спољашњој вези између литерарно-пјесничког и философског, јер је садржај προοίμιον-а и νόμος-а у директној вези са Платоновим учењем о два нивоа стварности, о два сазнајна приступа тим стварностима и начину говора о њима. Необична је чињеница да Платон структурише *Тимеј* као космогонску поему имајући у виду континуитет његовог супротстављања грчком пјесништву, прије свега Хомеру и атичкој трагичкој драми. Рефлекс тог критичког става према пјесништву налази се и у самом *Тимеју* гдје он пјеснике назива „подражавалачким родом“ (μιμητικὸν ἔθνος, 19d). Али *Тимеј* је како по својој структури тако и по свом узвишеном стилу близак трагичком пјесништву. Он „узвишеном“ пјесничком стилу, стилу који он у *Менону* (не без ироничне интонације) назива τραγική¹⁹, прибјегава да би увећао очаравајући утицај космогонског дјела као једне анамнезе самог чина стварања које се догађа пред нашим очима. Како примјећује Пјер Адо (P. Hadot), *Тимеј* испуњава управо оне одредбе, норме и критеријуме највишег облика поезије које Аристотел поставља у својој *Поетици*.²⁰ Пјеснички елементи *Тимеја* могу се паралелизовати са

¹⁶ За Јарослава Пеликана обоје су ремек дјела књижевности и у неком смислу поезије. Види J. Pelikan, *op. cit.*, 4.

¹⁷ У *The Collected Dialogues of Plato*, Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds.), Princeton University Press, 1961, *Timaieus* 1151. Слично Корнфорд (F. M. Cornford), *The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, 1956, 30-31. Шире о томе види Časlav D. Koprivica, „Problem značenja mita o stvaranju svijeta u Platonovom *Timaju*“, *Theoria*, 3-4, 1999, стр. 51¹¹.

¹⁸ *Tim.* 29d4-6.

¹⁹ *Meno* 76e.

²⁰ P. Hadot, «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon», *Revue de Théologie et de Philosophie* 115, 1983 (113-133), 118.

тим критеријумима које је Аристотел прописао у *Поетици*. Према овој Адоовој сугестији²¹, космогонија *Тимеја* била би, слиједећи аристотеловску прескрипцију, „подражавање озбиљне и завршене радње“²². Да је Тимејев говор макар у оном његовом дијелу који се тиче богова заиста „подражавање“ свједочи и одјељак из незавршеног дијалога *Критија* (друга карика у трилогији) у ком истоимени Платонов драмски лик каже: „оно што смо сви ми беседили доиста је у извесном смислу подражавање (μίμησιν) и пресликавање“²³. А да је Тимејев говор пјеснички свједочи Сократова похвала упућена првом бесједнику у трилогији којег осло-вљава као ποιητής упозоравајући Критију који се спрема да приповједа ријечима:

„А теби, драги Критија, унапред износим мишљење слушалаца (τοῦ θεάτρον): песник (ποιητής) који ти је претходио стекао је код њих, на чудесан начин (θαυμαστός), толику славу да ће ти бити потребно веома много наклоности ако желиш да му ту славу преотмеш.“²⁴

Сократ овдје предочава чак и одушевљење „театра“ – „на чудесан начин“ (θαυμαστός) – Тимејевом космогонском поемом. Која врста приповиједања остварује овакав учинак и фасцинацију аудиторичког јума, то нам казује сам Аристотел чије ријечи из Алфа књиге *Метафизике* као да су реминисценција пасуса *Тимеја* и *Критије*. Овдје Аристотел каже да је „љубитељ митова (φιλόμυθος), на неки начин, љубитељ мудрости (φιλόσοφος), јер, митови се састављају из чудеса (σύνκειται ἐκ θαυμασίων)“²⁵. Управо ово „подражавање радње“ (πράξεως... μίμησις) Аристотел назива причом (μῦθος), коју одмах потом одређује као „састав догађаја“ (τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων)²⁶. Догађај и прича су најважнији елементи трагедије и њен циљ²⁷, јер „оно што је основа (ἀρχή) и душа (ψυχή) трагедије то је прича (μῦθος)“²⁸, али и доброг дијела Тимејеве космогонске поеме или онога што он назива εἰκὼς μῦθος и/или εἰκὼς λόγος. Напокон, Аристотел нам у *Поетици* нуди још један компарабилни елемент који се директно дотиче епистемолошког ауторитета пјесништва. Познат је његов критеријум разликовања између пјесништва и историографије према којем пјесников задатак „није да излаже оно што се истински догодило (οὐ τὸ τὰ γενόμενα)“, што је задатак историографије, него „оно што се могло догодити (οἷα ἂν γένοιτο), према законима вероватности (κατὰ τὸ εἰκὼς) и нужности (ἢ τὸ ἀναγκαῖον)“²⁹. Зато је пјесништво, каже даље Аристотел, „философскије и озбиљније“ (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαίτερον) од историографије, јер пјесништво приказује оно што је опште – καθόλου, а историографија оно што је појединачно – καθ' ἕκαστον³⁰.

Даље повлачење паралела између *Тимеја* и *Поетике* довело би до једне лично збијене шрафуре³¹ да намјера овог јукстапонирања није показивање како је

²¹ Види о томе још и код Василиса Калфаса (В. Κάλφας), Πλάτων, *Τίμαιος*, Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Αθήνα, 1995, 55.

²² Аристотел, *О песничкој уметности*, 1449b23. У Ђурићевом непагинираном преводу (Београд: Дерета, 2002), стр. 65.

²³ *Critias* 107b.

²⁴ *Ibid.*, 108b.

²⁵ *Metaph.*, 982^b18-19.

²⁶ Аристотел, *О песничкој уметности*, 1450a4-5, стр. 66.

²⁷ *Исто*, 1450a22, стр. 66.

²⁸ *Исто*, 1450a38, стр. 67.

²⁹ *Исто*, 1451a36-38, стр. 71.

³⁰ *Исто*, 1451 b5-7, стр. 72.

³¹ Чак не би изостала ни паралела са оним катарктичким моментом пјесништва (παθημάτων κά-

Платон у *Тимеју* с једне стране, на правцу традиције коју код Грка утемељује Хесиодово пјесништво, од којег прави отклон јер је хесиодовско-орфичка тео-космо-гонија „без вјероватних и нужних доказа“ (ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκάων ἀποδείξεων)³² и, с друге стране, на правцу предсократовске философије природе од које прави такође радикалан отклон критикујући њен космолошки редукционизам, односно њено настојање да свијет схвати на основу тварних елемената. Дакле, уз повучене паралеле са *Поетиком*, у којој Аристотел пјесничком миту придаје когнитивни легитимитет преко тимејевских појмова вјероватности и нужности, показује се да Платон прави синтезу поезије (ποίησις чије је језгро μῦθος) и истраживања природе (περὶ φύσεως ἱστορίαν). Циљ ове необичне синтезе „није увјерљива репродукција (претпостављене) стварне димијургије космоса – неприступне истине – већ градња једне фантастичне приповијести која ипак успјева да дјелује као стварно тумачење, као образац тумачења чулног свемира“³³. Али као музичко-пјесничко дјело и космогонски наратив *Тимеј* нема артистичку намјеру. П. Адо нас подсећа на његову аналогију са мојсијевском књигом *Постања* јер обоје на свој начин доносе народу сјећање о његовом поријеклу и његовим прецима, о његовој вези са Богом који је успоставио постојећи поредак свијета дјелујући као Демидурж.³⁴ Умјетничка форма *Тимеја* мотивисана је метафизичким и епистемолошким захтјевима платоновске философије и цијела „поетика“ његове космогоније, њена умјетничка, литерарна и пјесничка појмовност пажљиво је и прецизно одмјеравана на „златној ваги“, како примјеђује Дејвид Руниа, прије него што је уведена у текст у функцији ових захтјева. Али циљ ове итерације је аналогија између Тимејевих поетичних ријечи и самог чина космопоезе у којој божански језик и говор имају прворазредно мјесто и улогу.³⁵

3. Садржај Тимејевог „проемијума“ (προοίμιον) и „спјева“ (νόμος)

Упадљиво присуство музичко-пјесничких алузија у *Тимеју* више је од метафорице која у дословном значењу те ријечи треба да нам пренесе славословно-химничко расположење и свечарску атмосферу у којој бесједи главни наратор. Осим тројне подјеле *Тимеја* на (I) Дјело Ума (29d-47e), (II) Дјело Нужности (47e-69a) и (III) Сарадња Ума и Нужности (69a и даље) сам Платон скреће пажњу на подјелу која је у складу са традицијом старе грчке књижевности, али и са περὶ φύσεως традицијом. Традиционално формално-књижевно разграничење Тимејеве „расправе о природи свемира“ (περὶ τοῦ παντὸς λόγους, 27c) уводи Сократ који умјесно „упада“ у почетни дио Тимејеве бесједе дијелећи је на два дијела:

„Одлично, Тимеју, све ово треба у потпуности прихватити онако како ти саветујеш. Твој пролог (προοίμιον) с дивљењем смо слушали, али доврши нам редом и сам спев (νόμον).“³⁶

θαροῖν, 1449^b28) и његовом етичком функцијом. *Тимеј* би у том смислу, преко повезивања космологије и етике, имао етичку функцију да истински прочишћује душу од страсти и плеонексије.

³² *Tim.* 40e.

³³ В. Κάλας, *op. cit.* 56.

³⁴ Р. Hadot, *op. cit.* 118.

³⁵ Види Ј. Pelikan, *op. cit.*, 40. – С. Osborne, „Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the *Timaeus*“, *Form and Argument in Late Plato*, eds. С. Gill and М. М. McCabe, Oxford: Clarendon, 1996, 179-211. О овој итерацији на свој начин говори и стих Владике Петра II Петровића Његоша из *Луче Микроkozма* гдје се каже да је Бог „творитељном заћат поезијом“.

³⁶ *Tim.* 29d4-6.

У садржај овог νόμος-а спада наведена тројна подјела *Тимеја* коју је Платон жељео да разграничи од проοίμιον-а послуживши се овом традиционалном музичко-пјесничком подјелом да би му дао посебан статус.³⁷ Да су то елементи једног пјесничког дјела потврђује и *Држава* 531d8 чији је контекст важан за разумијевање ове подјеле у самом *Тимеју*. За разлику од наведеног пасуса *Тимеја* у *Држави* формално-књижевна подјела проοίμιον–νόμος појављује се експлицитно на позадини напорног научног курикулума у функцији проοίμιον-а који врхуни у дијалектици као главној „мелодији“ (νόμος)³⁸. Одавде добијамо инструкцију за разумијевање ове подјеле *Тимеја* која има јасну епистемолошку функцију с тим што већ овдје треба указати на то да значењу проοίμιον-а у *Држави* (подручје емпиријског научног истраживања) одговара значење νόμος-а у *Тимеју* и, *vice versa*, значење νόμος-а у *Држави* (подручје дијалектичког *a priori* истраживања које се не ослања на чулно опажање) конгруентно је са значењем проοίμιον-а у *Тимеју*. Подјела *Тимеја* на „проемијум“ и „спјев“ мотивисана је њиховим различитим садржајем који онда упућује и на различити епистемолошки ауторитет тих садржаја. Иако су пролог и сам спјев или главна тема интегрални дио Тимејеве космогонско-космолошке поетике они су у антитетичком односу.³⁹ Од правилне интерпретације садржаја проемијума и садржаја самог спјева зависи разумијевање цијелог *Тимеја*. Уколико би се разграничење проοίμιον-а и νόμος-а изгубило из вида имали бисмо двије различите интерпретације *Тимеја*. Ако би се значење νόμος-а као „вјероватне приче“ проширило на оно што је речено у прологу онда би то ишло у прилог фигуративног, недословног и метафоричног схватања цијелог списка и његовог хипотетичког карактера. Опет, ако би се све што је речено у прологу проширило и на сам спјев (и тако занемарио смисао његове „вјероватне приче“) онда би то ишло у прилог разумијевања *Тимеја* у цјелини као догматске и „апокалиптичке космогоније“⁴⁰. Стога пролог списка има, не само због формалног положаја који заузима него с обзиром на свој садржај, посебан статус у односу на његову главну тему и њен властити садржај. Ако погледамо структуру пролога који се одвија од 27c1 до 29d3 видјећемо да се он начелно може подијелити на међусобно органски повезани онтолошки, епистемолошки, теолошки, космолошки и методолошки дио. Основни елемент композиције проемијума представља метафизичка аксиоматика коју је упутно у најкраћем изложити кроз аксиоматска разграничења између: (1) вјечног бића (τὸ ὄν αἰεὶ) и онога вазда бивајућег (τὸ γιγνόμενον) које никада није биће. Овом аксиоматском онтолошком разграничењу одговара (2) аксиоматско епистемолошко разграничење у којем је први тип онтолошке реалности помоћу ума (λόγος) схватљив мисли, „будући увек једнако“, док је други тип онтолошке реалности „помоћу неумског чулног опажања“ доступан

³⁷ Опширније о овој помало запостављеној подјели види одличан чланак Дејвида Руние (David T. Runia), „Literary and Philosophical Status of Timaeus’ Prooemium“, у: T. Calvo, L. Brisson (eds.) *Interpreting the Timaeus – Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, selected papers*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, 101-117.

³⁸ *Rep.* 532d и даље.

³⁹ На ту „антитезу“ указао је још А. Е. Taylor, *A Commentary on Plato’s ‘Timaeus’*, Clarendon, Oxford 1928, у коментару на 29d5, стр. 75. У томе га сlijеди и Василеј Калфас, *op. cit.*, *ad loc.*, 349.

⁴⁰ Како добро примјећује В. Κάλφας, *op. cit.*, 55. Наравно у деликатнијој интерпретативној позицији је управо проемијум с обзиром да он има двоструку природу, он је и дијалектичко-метафизички и „догматски“. Због тога постоји тенденција да један дио онога што је речено о Демиијургу и његовом стварању у прологу буде истумачено из перспективе самог спјева као „вјероватне приче“.

мњењу, „јер се рађа и умире, а нигда није истинско биће“. Након овога Тимеј прелази на друга два аксиома која имају космолошке импликације, јер (3) све што настаје, „нужно постаје дејством неког узрока, јер ништа одвојено од узрока не може настати“. Напокон, тај узрок је (4) Демиијург који

„израђује облик и својства (ἰδέαν καὶ δύνανται) ма чега, посматрајући оно што се увек истим одржава (βλέπων αἰεὶ) и служећи се њим као узором. Тако довршена целина нужно мора бити лепа. Није, напротив, красна ако Творац гледа у нешто постало, служећи се нечим створеним као узором.“⁴¹

Тек након формулисања ове аксиоматике Тимеј уводи као подручје истраживања πᾶς οὐρανόσ ἢ κόσμος („цјелокупно небо или космос“, 28b2) постављајући питање: „да ли је небо увијек било, немајући никакво начело постања, или је постало почевши од неког начела?“ До одговора долази на основу формулисане аксиоматике. Имплементацијом четири философска аксиома на фактичке карактеристике свијета као оног видљивог, опипљивог, тјелесног, чулног и бивајућег Тимеј долази до аподиктичког становишта да је свијет рођен/зачет (γέγονεν), према архаичној биолошкој аналогiji, или створен (γεννητῶ) и постао (γέγονεν), према платоновској терминологији. На основу ова четири аксиома и њихове узајамне повезаности Платон гради своју космолошку идеологију као креационист. На основу 3. аксиома сазнајемо да овај свијет и све што је створено мора бити створено дјеловањем неког узрока; на основу 4. аксиома Платон установљује идентитет тог узрока у лику божанског Демиијурга; 4. аксиом упућује нас на 1. аксиом на основу којег можемо сазнати коју врсту модела је Демиијург посматрао кад је стварао свијет; а о онтолошком карактеру чулно-појавне стварности тог свијета извјештава нас 2. аксиом. Тако на основу аксиоматских поставки проемијума сазнајемо да свијет није вјечан, већ да је постао или да је „рођен“ дјеловањем божанског Демиијурга који, будући да је аксиоматска претпоставка, сам није схваћен као митска фигура, као *deus ex machina* или као *ad hoc* хипотеза. У самој формулацији два посљедња метафизичка аксиома која се односе на Демиијурга Платон користи израз εἰς ἀνάγκης („по нужности“) сугеришући да је његова егзистенција изван сваке сумње⁴². Ауторитет проемијума и цијеле космогонске концепције Тимеја није само заснован на метафизичким аксиомима, логичкој нужности и аргументацији, већ и на једном „догматизму“. У 4. аксиом Платон накнадно уводи једну догматску претпоставку: „Ако је овај космос лијеп, а његов Творац добар, јасно је да је његов Творац као узор посматрао оно вјечито; у супротном случају, што се не смије рећи, посматрао је оно што је рођено.“⁴³ На овај недостатак у Платоновој епистемолошкој структури разложно указује Томас М. Робинсон који истиче да пасус 29а није заснован на аргументу, доказу или опсервацији, већ „на страху од бласфемije“⁴⁴. Али Платон можда управо овом лакуном у аксиоматској структури и уметањем једне догматске претпоставке, уз апофатизам учења о Демиијургу, ојачава епистемолошки ауторитет проемијума. Вјеродостојност аксиоматике „освештана“ је Тимејевом епиклезом или инвокацијом Бога на самом по-

⁴¹ *Tim.* 27d5–28b2.

⁴² *Tim.* 28a4. На то скреће пажњу и Ђовани Реале (G. Reale), *Toward a New Interpretation of Plato*, The Catholic University of America Press, Washington. D.C, 1991, 367.

⁴³ *Tim.* 29a2-4.

⁴⁴ Т. М. Робинсон, „The World as Art-Object: Science and the Real in Plato's Timaeus“, *Illinois Classical Studies* 18 (1993), 99-111.

четку проемијума која није само реликт из традиционалних проемијума из Хесиодове *Теогоније* или предсократовских списа „о природи“. Оно што је речено у проемијуму има аподиктичку тежину, несумњив епистемолошки ауторитет и привилегован дијалектички статус у односу на истраживање које је садржано у остатку спјева (νόμος). Грегори Властос у два наврата упозорава, прво, да се у Тимејевом говору све не смије сматрати „вјероватном причом“ (с обзиром на склоност ка читању већег дијела списа на основу 29b-d)⁴⁵ и друго (с обзиром на сам проемијум), да се ова метафора не појављује прије стиха 29d2 након којег почиње подручје њеног важења. Метафоричан говор улази у текстуру *Тимеја* тек у пасусу 28c4-29a у којем се говори о Оцу и Творцу свемира, након што је стварање свемира аргументовано доказано⁴⁶. Тако, у проемијуму видљиви космос као κάλλιστος τῶν γεγονότων („најљепше од свега што је постало“, 29a5), јер је εἰκόν-а παράδειγμα-е, добија одговарајуће мјесто у онтолошком и епистемолошком поретку. Будући да је створен и да се налази у перманентној промјени није сазнатљив путем дијалектичког истраживања и чистог ума, него је предмет чулног опажања и недијалектичког начина истраживања. У првом од два завршна одјељка проемијума Тимеј поставља методолошки инструктивна начела овог строгог онтолошко-епистемолошког афинитета од којих једно упућује натраг на први дио проемијума, док је други нормативан за оно што слиједи након њега у главном дјелу списа:

„У свему је, пак, најважније кренути од онога што је по природи почело (κατὰ φύσιν ἀρχήν); стога нам, дакле, сада ваља утврдити разлику, која се односи на слику (εἰκόνος) и њен узор (παράδειγματος), да би тиме речи биле примерене ономе што тумаче (ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὄντες εἰς ἐξηγηταί): да изрази за оно што је трајно, постојано и помоћу ума докучиво (μονίμιον καὶ βεβαίον καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς), буду и сами трајни и непроменљиви (μονίμιους καὶ ἀμεταπτότους) – да, колико год је то могуће и онолико колико је уопште особина речи да буду неприкосновене и неопозиве (ἀνελέγκτοις λόγοις εἶναι καὶ ἀνικητοῖς), не начинимо никакав пропуст, а да изрази, на оно што је према узору пресликано, – будући да је то само слика, буду слични и вероватни (εἰκόνος εἰκότας) и у складу (ἀνά λόγον) са оним на шта се односе. Јер, као што се рађање односи према бићу (πρὸς γένεσιν οὐσία), тако се веровање односи према истини (πρὸς πίστιν ἀλήθεια).“⁴⁷

Преко аналошке формуле – биће (οὐσία) : постајање (γένεσις) = истина (ἀλήθεια) : вјеровање (πίστις), Платон нас упућује заправо на формулу – биће : истина = постајање : вјеровање.⁴⁸ Врста истраживања спроведена у проемијуму упућују на аналогију οὐσία : ἀλήθεια, односно на онтолошку реалност о којој градимо „непобитне и непобједиве говоре“ (ἀνελέγκτοις λόγοις εἶναι καὶ ἀνικητοῖς) и долазимо до истинитог знања. Иконичној стварности чулно-појавног свијета примјерена је

⁴⁵ Gregory Vlastos, „The Role of Observation in Plato’s Conception of Astronomy“, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1983², 234⁴⁵.

⁴⁶ Gregory Vlastos, „Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction“, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1983², 266 и напомене 7 и 8. У 7. напомени Властос наводи ријечи из једног Хакфортског писма чији је адресат сам Властос: „Чињеница да је један дио, можда највећи дио дијалога у неком смислу мит је ирелевантна. Јер одјељак од којег зависи цијело питање, viz. 27d5–28c3, ни у ком смислу није митски, већ отворен логички аргумент... Не постоји ни трага од мита прије 28c3“.

⁴⁷ *Tim.* 29b2 – c3. Прев. М. Пакиж (Платон, *Тимеј*, Врњачка Бања, 1995).

⁴⁸ О овим односима, G. Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, 365. – или G. Reale, „Plato’s Doctrine of the Origin of the World with special reference to the *Timaeus*“, in: T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, selected papers*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, 154.

аналогија γένεσις : πίστις у којој морамо да се задовољимо оним што је слично (εἰκόνοϛ) и вјероватно (εἰκόταϛ). Ово подручје стварности представља садржај Тимејевог νόμοϛ-а или спјева који заправо спада у περὶ φύσεωϛ истраживање.

Сасвим је јасно да формално-књижевна подјела *Тимеја* има философску мотивацију пружајући нам истовремено и методолошке инструкције. На овај начин, како примјећује Дејвид Руниа, *Тимеј* наставља традицију предсократовске περὶ φύσεωϛ књижевности и нуди својим читаоцима „методолошки увод“⁴⁹. Као и у дјелима Платонових претходника, Тимејев проемијум садржи готово све конвенционалне елементе: инвокацију божанстава, најаву теме и карактера говора о њој као и специфични захтјев за истином⁵⁰. Као главна претеча ако не и инспиратор Тимејевог προοίμιον-а код неколико аутора наводи се Парменидово име и увод у његову поему περὶ φύσεωϛ:

„(...) Ти треба све да испиташ,
и лијепо заокружене Истине непомично срце
и мњења смртника, у којима није истинита вјера.
Али ипак ћеш и то научити, како појавности
које све кроз све прожимају треба да буду прихватљиве.“⁵¹

Ових пет редака готово да дјелује као квинтесенција Тимејевог проемијума гдје Парменидовом путу истине одговара тимејевска аксиоматика, док путу мњења одговара преостали дио Тимејевог говора у спјеву који је у домену περὶ φύσεωϛ истраживања. Слично и Марија Изабел Санта Круз запажа да говор о природи („Le discours physique“) који се задовољава вјероватноћом, исправкама и корекцијама и који не апсирира ка тачности нити ка истини подсећа на парменидовски говор о физикалном свијету („le discours parménidien sur le monde physique“)⁵². Да ово није једна екстравагантна сугестија потврђује и упоредна лектира Парменидове поеме и Платоновог *Тимеја* коју спроводи Кенет Сејр. У оквиру „пута истине“ (Ἀλήθεια) Парменид говори о Бићу (τὸ ἔόν) показујући да само оно што јесте, што постоји, може бити предмет говорења (λέγειν) и мишљења (νοεῖν). Онтолошки проемијум поеме протеже се све до фрагмента В8 стих 60, када „Парменид мијења начин говора и започиње причу упозоравајући читаоца да је она у најбољем случају εἰκότα“⁵³ и да она не може бити истинита у дословном смислу. Тачније: „Поредак (διάκοσμον) износим ти што вјероватним (εἰκότα πάντα)

⁴⁹ David T. Runia, *op. cit.*, 111. Методолошки увод се односи и на оно што Руниа назива „логологија“ а Лик Брисон „метадискурс“ – предметном подручју мора да одговара λόγος који о њему расправља.

⁵⁰ О осталим елементима и главним карактеристикама проемијума види David T. Runia, *op. cit.*, 104–107.

⁵¹ D/K 18 В1: 28-32. За превод и коментар ових стихова види Богољуб Шијаковић, *Mythos, physis, psuche: Огледање у предсократовској „онтологији“ и „психологији“*, (2. изд., поправљено и допуњено) Београд, Никшић : Јасен; Подгорица : Универзитет Црне Горе, 2002, 242 и д., коме дугујем за разумијевање ове аналогије. Претходно, Парменид у фрагменту В1: 1-27 даје опис „шаманског вазнесења на небо и мистичко-мистеријског успења...“, након чега „бива од богиње *Дике* упућен у истину и бивају му откривени могући путеви истраживања“ (Шијаковић, *op. cit.*, стр. 241-242); потом слиједи наведени стихови 28-32 о два пута истраживања.

⁵² M. I. Santa Cruz, „Le discours de la physique: eikōs logos“, у: T. Calvo, L. Brisson (eds.) *Interpreting the Timaeus – Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, selected papers*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, 137. – В. David T. Runia, *op. cit.*, 111.

⁵³ Види Kenneth Sayre, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton : Princeton University Press, 1983, 242. Синтагма εἰκότα πάντα у језичкој и семантичкој блискости са Платоновим εἰκότα из *Тимеја* која се први пут појављује у 29b2-c3.

чини се сасвим“. Ту Парменид поставља камен међаш између два начина истраживања започињући оно што он сам раније назива „мњења смртника“ (βροτῶν δόξα). Исту интенцију има и формално-књижевна подјела *Тимеја* на проемијум, према којем само вјечне и непромјењиве идеје могу бити предмет истинског знања, и сам спјев који треба да понуди објашњење начина постојања чулног свијета јер је оно што је речено у проемијуму на неки начин повезано са чулним свијетом. Након констатације о начелној и формално-књижевној сличности Парменидове поеме *О природи* и Платоновог *Тимеја*, К. Сејр иде у паралелизовање сличности у појединостима. Тако нас Сејр упућује на Парменидов фрагмент В8: 5–6 гдје читамо: „никада не бијаше нити ће бити (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται), јер сада јесте скупа све / једно, непрекидно“ (νῦν ἔστιν ὅμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές), што је у уочљивој сличности са Тимејевим исказом у 37e5-38a1 гдје се каже да „вјечном бићу...само јесте одговара као истинита ријеч“ (ἀίδιον οὐσίαν... τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει), док „било је и биће треба, пак, рећи за рађање које се одвија у времену“ (τὸ δὲ ἦν τό τ’ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρόβλεψι λέγεσθαι). Ријечју, оно што се тиче онтолошке категорије ἔστιν садржано је у проемијуму Парменидовога и Платоновога списка, док се други дио Парменидовога и Платоновога спјева односи на онтолошку реалност на коју су примјењиве темпоралне категорије ἦν и ἔσται; то је подручје γένεσις-а, подручје тварних елемената, небеских тијела и свега онога што је садржај чулно-појавног свијета⁵⁴. Ово подручје предмет је говора εἰκότα πάντα („свагда вјероватно“ – Парменид) или εἰκῶς μῦθος-а („вјероватне приче“ – Платон). Други аспект поређења Парменида и Платона на који указује Кенет Сејр занимљив је за нашу тему, али је начин на који га интерпретира овај амерички философ до краја проблематичан. Он оспорава Корнфордову тезу да је Платон по први пут у грчку философију увео креационистичку космологију. Он тврди да је у оба спјева генеративни процес дјело божанског агенса. Заиста, у Парменидовој поеми фрагмент В12 стих 3. помиње се „богиња која свиме управља“ (δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ), али Сејр је ставља у исту раван са Платоновим δημιουργός-ом (28a6) и његовим стваралачким чином⁵⁵. Овдје то сматрамо погрешним из најмање два разлога: 1. богиња је у супротности са Парменидовим радикалним онтолошким монизмом, и док Платонов Демијург није митска фигура већ спада у аксиоматску структуру проемијума, она припада подручју „мњења смртника“; управо због ових проблема важно је разумјети на прави начин смисао и садржај Платонове подјеле *Тимеја* на „проемијум“ и „сам спјев“; 2. Сејр не чита до краја В12 стих 4. и даље, јер би морао примјетити да је Парменидова генеративна метафорика наглашено биолошка, хесиодовска, што се, морамо признати, разликује од платоновског схватања стварања које није рађање. Главна фигура у богињином „стварању“ је ерос.

Поређење између Парменида и Платона показује да су за нас овдје битније разлике него сличности. Платонова метафизичка аксиоматика превазилази домете парменидовског пута истине, док је Платону ипак стало и до „спасавања феномена“ иконичког свијета, како од хераклитовске онтологије „вјечног тока“ тако и од Парменидове крајности и искључивања сваког кретања из подручја бића које завршава у акосмизму. Али када Платонов Тимеј најављује у последњем дијелу

⁵⁴ *Ibid.*, 243.

⁵⁵ *Ibid.*, 243⁷⁶-244.

методолошке инструкције у проемијуму да ће у говору περὶ φύσεως у спјеву понудити тек „вјероватну причу“ (εἰκότα μῦθον), није ли то, поред осталог, апел за „спасавање мита“, његове когнитивне функције?

Мит није у контрасту са истином, него са дијалектиком и тај контраст конституише разлику између процедуре „увјеравања“ и дијалектичке процедуре демонстративног, аподиктичког и акрибичног знања. Упориште за ту врсту контраста налазимо у самој *Држави* 382c-d. Тамо Платон каже да се митологијама прибјегава „када не знамо праву истину о давној прошлости“ и ови митови треба да „наликују истини“. Митови који се тичу „давне прошлости“, неког γεγονός-а („догађаја“) који се у њој догодио и који се у наше вријеме више неће догодити, у дјелокругу су пјесника. Ријеч је о космогонским митовима, а мит који се Сократ спрема да исприча посебан је сегмент те врсте мита, антропогонског је карактера; с њим се завршава космогонија. У тако нешто ми морамо да будемо увјерени (πειθοῦς). У такав мит спада и мит о златним, сребрним, гвозденим и бронзаним људима који су претпоставка сталешке подјеле у *kallipolis*-у.⁵⁶ На крају мита Сократ поставља питање које је право изненађење за рационалистичко схватање философије: „постоји ли какво средство (τινὰ μηχανήν) да се у тај мит (μῦθον) повјерује (πεισθεῖεν)“ (*Држава* 415b-d), јер вјера у тај мит подстиче на бригу грађана о држави и узајамну солидарност њених житеља. У посљедњим редовима *Државе* Платон још једном повјерава Сократу приповједање есхатолошког мита, једног од оних митова који су вриједни да се у њих повјерује:

„И тако је, Галуконе, прича сачувана (μῦθος ἐσώθη)... А она ће и нас сачувати (ἡμᾶς σώσειεν) ако јој будемо вјеровали (ἄν πειθώμετα)...“⁵⁷

„Спасавање мита“ није један традиционалистички захтјев, нити само захтјев да се тако сачува мит као дидактичка метафора. Властос нас упућује на прави пут сугестијом да платоновске конструкције као што су σώσομεν ... λόγον („спасавање аргумента“: *Теетет* 164a)⁵⁸ или μῦθος ἐσώθη (*Држава* 621b), све до μῦθος ... σεσωμένους (*Закони* 645b) имају значење спасавања философске тезе или конзистентности аргумента.⁵⁹ Зар то нема подједнако интелектуално и егзистенцијално, чак есхатолошко-сотериолошко значење? Није ли и код Платона, као у цијелој јудео-хришћанској хексамералној традицији, стварање неодвојиво од спасења? Ту већ више није ријеч о некој постулаторној космогонској конструкцији саграђеној само из дидактичких или педагошких разлога.

⁵⁶ Платонов извор овдје је Хесиод, *Послови и дани*, 109-201.

⁵⁷ *Rep.* 621b8-621c1.

⁵⁸ Уп. *Theaet.* 167d; *Phil.* 14a.

⁵⁹ G. Vlastos, „The Role of Observation in Plato’s Conception of Astronomy“, 234⁴⁴. – „Disorderly Motion in The *Timaeus*“, 248⁷. Овдје се можемо припомоћи и светоотачком баштином нарочито у погледу пасуса из *Pol.* 415b-d, 621b и *Phaed.* 70b. Чему уопште средство да се у неки мит, рецимо есхатолошки мит о судбини душе *post mortem*, повјерује? Када су Св. Јована Златоустог питали да ли постоји пакао светитељ је одговорио: „није важно да ли пакао постоји или не, већ како га избјећи“. Дакле, есхатолошки мит, био он вјероватан или не, вриједан је да се у њега повјерује, јер та вјера и повјерење има сотериолошку димензију.

Christos Terezis
Zoé Antonopoulou-Trechli
Patras, Grèce

Aspects de la philosophie du droit dans les Lois de Platon

Les questions concernant le droit occupaient une place centrale dans les recherches du monde grec ancien, déjà à partir de la tradition philologique homérique et de celle d'Hésiode. Ces questions étaient en relation non seulement avec le mode d'existence et de fonctionnement du corps social et de sa formation politique mais aussi avec des recherches et des enquêtes cosmologiques. Ce second aspect est surtout dominant dans la philosophie présocratique. Mais, dans tous les cas, on définissait le droit comme la force qui sauvegardait l'équilibre parmi des puissances opposées et qui conservait l'ordre, ayant, d'une certaine manière, la valeur et la fonction d'une loi naturelle.

Le sens du droit est une des questions préférées de Platon. Il l'élabore dans plusieurs de ses dialogues, dont le *Gorgias*, la *République* et le *Politique*, dans lesquels il travaille de façon plus systématique. Platon exprime de multiples points de vue, thématiques et même méthodologiques. Pourtant, l'idée qui revient constamment est que le droit existe en soi (élément d'essence) et qu'il sauvegarde *ad extra* (élément fonctionnel) l'harmonie, ceci, évidemment, dans les conditions particulières des différents cas. Peu importe s'il est fait référence à des affaires politiques majeures ou bien à des affaires moins importantes, celles qui concernent la procédure. Il y a toujours une règle qui apparaît obligatoirement et qui doit, par définition et dans les conditions courantes, se mobiliser et être acceptée dans la pratique, car cette règle a un caractère d'universalité, et ceci de façon absolue. Cela signifie qu'elle actualise – prenant la forme d'un stéréotype – le choix rationnel des moyens aptes à affronter tous les problèmes posés. En d'autres termes, le droit, montrant ses régularités comme une forme de règle auto-justifiée universellement, impose certaines obligations à ceux qui l'acceptent et l'assimilent.

Dans tous les cas, le dialogue dans lequel Platon examine systématiquement la question du droit est celui qui est intitulé *Les Lois*. C'est sa dernière œuvre – ou, du moins, une de ses œuvres ultimes – et pour cette raison elle constitue le critère le plus objectif permettant d'aborder l'aspect platonicien définitif sur cette question. Dans cette étude nous essayerons de répondre à la question : comment Platon établit-il un concept philosophique du droit ? Mais avant d'analyser les passages relatifs à cette question, faisons d'abord quelques remarques générales.

La philosophie du droit est la branche théorique qui construit l'arsenal des concepts qui peut aboutir, à travers des limitations épistémologiques strictes, à la compréhension de l'essence du droit, à la précision des notions qui le révèlent et le fondent et à la recherche de sa mission au sein de la société, au niveau du droit et, également, du méta-droit. Cette branche particulière cherche à préciser la raison de l'apparition de la

fonction juridico-politique et même la possibilité de finalité, ou même d'entéléchie, représentée par cette fonction. Cela veut dire qu'une telle forme n'a aucune structure primordiale. Pourtant, dans les œuvres de Platon, la philosophie du droit n'est pas une branche strictement limitée et autonome, mais elle se classe parmi les questions générales concernant la politique, la morale et la métaphysique, questions dont le monde ancien se préoccupait. La raison d'une telle organisation ne constitue pas une faiblesse théorique mais elle correspond à la manière globale – et non pas autonomisée ou bien éparpillée – selon laquelle la pensée grecque abordait les questions à cette époque. Ainsi, dans les *Lois*, le droit n'a pas une définition autonome mais se trouve en relation avec d'autres domaines de la théorie et de l'action dans le cadre d'un échange réciproque, qui, en outre, rend aussi possible sa constante remise en question.

De toute façon, ce que Platon examine dans les *Lois* et qui semble être considéré comme très important au niveau de l'eschatologie politique est la relation et la distinction entre le droit et la morale, deux aspects de l'action individuelle et collective, placés dans un cadre politique plus large. Leur rencontre constitue un équilibre très fin parce que, d'une part, la morale se définit, au départ, par des règles stables *a priori*, qui sont liées au devoir individuel. Le droit, d'autre part, apparaît plutôt comme une des activités collectives concernant soit des sujets qui sont déjà formés politiquement ou qui se trouvent au stade de la formation, soit des formations politiques ayant des corps judiciaires et juridiques bien déterminés. Même le lecteur le moins renseigné pourrait constater que, dans les *Lois*, le droit et la morale sont des branches complémentaires et qu'ils se placent dans le même cadre parce qu'ils sont des éléments constitutifs d'une unité plus large, celle qui est le fruit de la rencontre de la métaphysique avec la politique. Disons de façon plus audacieuse : les deux branches s'identifient en ce qui concerne leurs objectifs. En outre, elles fonctionnent dans les règles strictes de la raison, qui sont d'application constante.

Nous irions trop loin si nous soutenions que dans les objectifs théoriques de Platon se trouvait l'approche systématique de la philosophie du droit. Nous considérons plus prudent d'en rester à des aspects plus modestes. Les textes de Platon contiennent de la matière concernant cette branche théorique. Néanmoins, le philosophe Athénien ne définit pas d'avance ce qu'est la philosophie du droit pour pouvoir ensuite travailler analytiquement sur celle-ci. Il ne manifeste même pas une telle intention. La manière selon laquelle il explique les lois nous amène facilement à accepter qu'il est le premier préoccupé par la philosophie du droit. Nous rencontrerons tout suite certains signes de cette attitude dans le sixième livre des *Lois*.

Dans le sixième livre des *Lois* Platon examine le sujet de l'élection des magistrats. L'organisation d'un régime se divise en deux moments successifs. On commence par établir des charges et des personnes pour les appliquer pratiquement. Il faut donc d'abord préciser de façon exacte le nombre des personnes et les principes fondamentaux concernant le mode d'élection et ensuite procéder à la distribution des lois aux différentes charges. Cela signifie qu'il y a un mécanisme méthodologique qui précise chaque fois quelles lois conviennent à chaque pouvoir, judiciaire ou exécutif, lorsqu'il fait face à un cas spécial. Plus particulièrement, il faut préciser le type, le nombre et la nature des lois qui conviennent à la fonction particulière – et parfois exclusive – de chaque pouvoir.

« Il y a deux temps dans l'organisation d'un régime : on commence par établir des charges et des gens pour les occuper, on en fixe le nombre et le mode d'établissement ; ensuite, il

faut distribuer les lois aux différentes charges, en précisant celles qui conviendront à chacune, leur nombre et leur nature »¹.

Ce passage a un caractère double : extérieurement il s'agit d'un passage descriptif, qui est pourtant profondément déontologique. L'organisation d'un régime se place ainsi dans le cadre d'une procédure strictement rationnelle, chose qui souligne d'une part la nécessité de la perspective purement politique et d'autre part l'importance du facteur structurel. Autrement dit, il y a deux points différents qui se croisent de façon équivalente. En premier lieu, se place l'idée principale et constructive qu'il faut diriger les affaires publiques (élément canonique en tant que principe). En second lieu, se trouve la technologie opérationnelle qui réalisera cette idée, faisant ainsi paraître son dynamisme intérieur (élément régulateur en tant que des interventions spécialisées dans le temps). Le fait que Platon fasse appel à une procédure et même à des temps successifs, marque que la conception immédiate ainsi que l'application, en bloc et une fois pour toutes, de chaque condition nécessaire pour la formation du plan politique reste impossible. Donc, Platon désigne d'abord les facteurs institutionnels destinés à représenter le pouvoir ainsi que les personnes considérées comme leurs expressions vivantes. Etant donné que chaque autorité répond à des besoins particuliers et qu'elle constitue la base d'une perspective poursuivie, il faut préciser les points suivants : le nombre de magistrats constitutionnellement nécessaire pour la formation d'une cité et les conditions permettant de justifier et de classer les principes fondamentaux de leur élection.

La priorité du concret est évidente. Ce n'est pas de manière générale et indéterminée que les procédures du contrôle politique et administratif progressent, ni dans le cadre des principes théoriques. D'ailleurs, en premier lieu, ces principes n'existent ni au niveau des intentions ni à celui des stratégies. Les fondements théoriques ainsi que la justification de formes politiques nouvelles viennent après la compréhension de la raison profonde de leur formation. Cette dernière est d'ailleurs le résultat de certaines nécessités telles que les gens estiment qu'ils peuvent les affronter collectivement, tandis que, grâce à une remise en question constante, se révèle la compréhension des bases intellectuelles de leur effort.

Platon propose ensuite que chaque pouvoir soit renforcé par des lois, ce qui élargit la séparation et la différenciation des pouvoirs. Ayant les lois comme base, chaque magistrature devient plus spécialisée, fixant ainsi son cadre théorique – c'est-à-dire la raison principale qui l'a rendue nécessaire et qui a déterminé ses limites – et précisant ses applications. L'accent donné à la protection institutionnelle, quantitative et même qualitative, des lois est le facteur qui garantit l'organisation de la république, inspire sa carte constitutionnelle et facilite les activités des experts institutionnels. Cela revient

¹ 751 a-b. Ce point de vue se limite strictement à l'application des règles de droit concrètes dans une cité déterminée dans le temps et dans l'espace. Platon n'examine pas, au moins de façon directe, les conditions morales qui fondent et qui nourrissent cette cité. J. Habermas remarque: « Anders als die Moral regelt das Recht nicht Interaktionszusammenhänge überhaupt, sondern dient als Medium für die Selbstorganisation von Rechtsgemeinschaften, die sich unter bestimmten historischen Bedingungen in ihrer sozialen Umwelt behaupten. Damit wandern konkrete Inhalte und teleologische Gesichtspunkte ins Recht ein. Während moralische Regeln mit dem, was im gleichmäßigen Interesse aller liegt, einen schlechthin allgemeinen Willen ausdrücken, bringen juristische Regeln auch den partikularen Willen der Angehörigen einer bestimmten Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck. Und während der moralisch freie Wille gewissermaßen virtuelle bleibt, weil er nur besagt, was von jedermann rationalerweise akzeptiert werden könnte, ist der politische Wille einer Rechtsgemeinschaft, der gewiss mit moralischen Einsichten in Einklang stehen soll, auch Ausdruck einer intersubjektiv geteilten Lebensform, von gegebenen Interessenlagen und pragmatisch gewählten Zwecken » (*Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 217).

évidemment à reconnaître qu'il existe dans la société des besoins multiples exigeant des différenciations législatives. Platon aborde ce sujet dans un autre chapitre. On peut penser que dans ce chapitre-là Platon distingue le pouvoir en pouvoir relatif au régime et en pouvoir judiciaire-exécutif. D'une part, Platon parle du pouvoir législatif, exécutif et judiciaire et, d'autre part, il désigne un cadre législatif concret qui correspond à chaque activité publique. Il convient aussi de remarquer que la formation du pouvoir prend le caractère du *cosmos*. Ce mot exprime tant le primat de la perspective collective que la dimension esthétique selon laquelle la collectivité se manifeste à l'égard des citoyens. Ce double caractère du mot apparaît dans le devenir politique comme participation des citoyens aux affaires publiques. On peut conclure que ce qui est important au niveau politique se trouve lié à ce qui est important au niveau esthétique. Et c'est ce dernier critère qui mesure si le précédent a accompli son but, du moins en premier lieu. Par leur qualification en tant que citoyens, les membres d'un corps politique deviennent des êtres esthétiques. Cela signifie qu'ils transforment leurs obligations et leurs engagements en droit rationnel, qui, avec le support des lois, devient la base d'un état de droit.

Puis Platon souligne que chacun conçoit que la législation a une grande importance pour la fonction et l'accomplissement du plan politique. Il estime que l'élection de magistrats incapables, surtout dans une cité pourvue de lois rationnelles, est une action qui n'apporte aucun profit. En outre, cela va provoquer des rires parmi les citoyens. En même temps, il est bien possible que ces magistrats soient responsables de dommages et d'outrages pour la cité.

«N'importe qui, je suppose, s'en rend compte : c'est une grande œuvre que la tâche du législateur, mais si une cité bien équipée plaçait des lois bien faites entre les mains des magistrats incapables, non seulement elle ne retirerait aucun profit de ces bonnes lois et celles-ci prêteraient grandement à rire, mais il pourrait bien s'ensuivre pour les cités les pires dommages et les pires outrages»².

La correspondance exacte parmi les facteurs institutionnels d'un système politique – en d'autres termes entre la théorie et l'action – est le nécessaire défendu dans ce passage par des arguments succincts et absolument élaborés. Le principe politique essentiel est donc l'existence d'une liaison étroite entre la législation et les personnes chargées de l'appliquer. Et le critère de réussite est l'importance de l'aspect qualitatif de ces deux facteurs. L'accent est mis sur la supériorité d'un principe d'évaluation, et c'est cela qui exclut les contradictions et les asymétries dans la cité. Il ne suffit pas que la cité repose sur des fondements solides et qu'elle ait des institutions conformes à la nécessité politique et au droit civil. Il s'agit d'éléments liés à la formation théorique des principes concernant la cité, notamment dans une perspective de régularité. Ainsi, dans ce cas, la primauté va à l'élément déontologique ; celui-ci fait paraître, d'une part, une eschatologie politique mais, d'autre part, il ne clarifie pas de façon directe les moyens utilisés par cette dernière pour s'accomplir.

Néanmoins, il est vrai que les affaires politiques trouvent leur justification dans la pratique et dans leur adaptabilité aux différentes situations. Le *Logos* pratique fait

² 751 b-c. C. Despotopoulos, parlant de la constitution du pouvoir législatif, remarque que pour ce problème important il existe des sujets qui ont la capacité personnelle et la formation les rendant aptes à fixer selon le droit les règles de la vie sociale. Ainsi donc, existent la base et le cadre permettant l'apparition d'un homme ou des hommes, à travers lequel ou lesquels se redéfinissent cette base et ce cadre (*Philosophie du Droit*, Athènes, 2000, p. 220). Par conséquent, le problème est le choix opportun des personnes dans le corps social qui sont déjà capables. Donc, même les électeurs doivent posséder les critères nécessaires pour distinguer le capable et le non capable. La même problématique continue au paragraphe suivant.

apparaître de façon impérative la nécessité du *Logos* opérationnel, car l'action – et notamment l'action collective – ne peut se concrétiser que par les moyens existants. Dans toute cette œuvre de Platon, il est plusieurs fois évident que les principes de droit existants *a priori* doivent se transformer en état de droit. Et cela exige des outils de volonté et de disponibilité politiques analogues. Cela veut dire qu'une personne incapable de réaliser ces buts, est incapable d'entreprendre la gestion d'une cité. Dans le cas où une telle personne la prendrait en mains, elle se trouverait en contradiction permanente avec la qualité de l'édifice judiciaire, situation qui pourrait tourner au ridicule.

En réalité, la contradiction remonterait au corps politique lui-même et, également, à ses choix politiques. D'une part, le corps politique s'intéresserait à son armature institutionnelle et, d'autre part, il ignorerait les facteurs vitaux capables de l'assurer dans une perspective temporelle. Les résultats inévitables de cette situation seraient l'usure institutionnelle et la corruption morale de la cité. La conclusion est que lorsque le sens du devoir politique d'un magistrat est diminué ou inexistant, l'institution qu'il représente s'en trouve dévalorisée.

Ainsi, on pourrait facilement défendre que, dans tous ces cas, les possibilités de l'institution seront en contradiction avec la réalité de son application. Une thèse théorique quelconque ne donnera pas lieu à une volonté pratique et la raison restera toujours inefficace, puisqu'elle sera exposée aux controverses – instables à cause de l'incompétence – des ses sujets-porteurs. La cité sera privée des successions fonctionnelles nécessaires réglant l'innovation des plans et les voies par lesquelles chaque innovation repose sur l'activité du corps social. Ainsi, la cité échouera à se transformer en une organisation culturelle. Il est donc évident que la qualité des magistrats est considérée comme le point central de la question politique. Et cela concerne non seulement l'institution des principes mais aussi l'institution des éléments opérationnels qui réaliseront les principes dans les singularités successives du devenir politique, dans la procédure de transition du possible au réel. Il convient aussi de remarquer que Platon, examinant ce sujet au sixième livre, met une base technocrate, tandis que dans d'autres livres – comme, par exemple, le douzième – le même sujet est abordé aussi sous le prisme des vertus des magistrats. Nous rencontrerons directement quelques aspects de cette formation morale.

Il est nécessaire de préciser d'abord la question suivante : quelles sont les qualifications d'un magistrat pour qu'il ne soit pas classé dans le groupe des politiciens incapables de concevoir et d'administrer un plan politique rationnel, de telle sorte que soit évité le désaccord entre l'institution et les personnes, en d'autres termes entre la raison théorique et la raison pratique. Il faut donc noter qu'en premier lieu les personnes qui sont en train d'accéder dignement au pouvoir doivent avoir fait suffisamment, aussi bien chaque individu que sa famille, leurs preuves depuis leur enfance jusqu'à l'époque de leur candidature. En second lieu, ceux qui, à leur tour, feront l'élection doivent avoir été parfaitement nourris et élevés dans une atmosphère de légalité en vue d'être capables de juger et de décider correctement. « Tu vois que pour accéder correctement aux charges officielles ; le candidat doit d'abord, lui et sa famille, avoir fait suffisamment ses preuves depuis son enfance jusqu'à l'élection ; ensuite, les futurs électeurs doivent avoir été les premiers nourris et élevés comme il faut dans la pratique des lois et devenir, par leur répulsion et leur approbation, capables de retenir et de rejeter à propos ceux qui méritent l'un ou l'autre sort »³.

³ 751 c-d. Gr. Vlastos, utilisant aussi d'autres textes de Platon et des extraits du *Politique* d'Aristote (1281 b-1282 a), constate : « Dans le cadre politique présent, les exigences du peuple sont beaucoup plus grandes, puisque, bien qu'il exerce le contrôle de l'état, il doit pourtant donner les magistratures et le pou-

Les critères ci-dessus prouvent la façon rationnelle sur laquelle s'appuie la procédure du devenir politique. Chaque candidat n'est pas estimé selon son image à l'heure de l'élection. On cherche à analyser son caractère de façon plus profonde. Son passé, individuel et familial, est le critère principal pour la revendication et l'entreprise du pouvoir. La vie privée ou l'itinéraire historique sont des paramètres dominants d'évaluation. La morale, la mentalité, et les choix, choses qui caractérisent la vie du candidat, constituent des données objectives selon lesquelles on estime si un citoyen est apte à gérer non seulement les affaires courantes de la cité mais aussi les affaires essentielles à l'intégration politique.

En plus, il faut qu'on garantisse même les critères concernant le corps électoral. Election signifie un choix spécialisé et mesurable parmi des divers candidats, qui se sont comparés entre eux et qui, en même temps, se sont jugés séparément. L'adoption et la réalisation de l'esprit des lois de la part des candidats ainsi que leur formation appropriée, en d'autres termes leur éducation politique et culturelle, sont les bases de l'élection. La participation à l'esprit des lois signifie la connaissance des perspectives qu'ils veulent réaliser.

L'existence d'un bon corps électoral prouve que le système politique fonctionne à travers des spécifications strictes. Cette existence présuppose aussi une profondeur – et non pas une superficialité – d'opinion. Parallèlement, elle exclut les jugements sentimentaux des électeurs, parce que ceux-ci, à cause de leur caractère subjectif et variable, ne garantissent pas le système politique. En outre, un autre paramètre apparaît. Il s'agit de la qualité du corps social qui féconde les propositions électorales objectives. Quant au régime, Platon décrit dans ce passage les processus réglementaires et même régulateurs qui règlent un régime démocratique.

Il faut accentuer ici l'importance de la formule utilisée « comme il faut dans la pratique des lois » (ἐν ἡθεσι νόμων), importance qui apparaît dans toute cette œuvre de Platon. Si cette formule n'a pas un caractère simplement technique et si elle ne présente pas une mentalité venant des lois – ces dernières fonctionnant surtout de façon opérationnelle –, alors, nous devons remarquer une rencontre avancée de la morale et de la législation dans le cadre d'un système politique du droit. La morale est la source de la législation, qui, en revanche, remonte, tant en ce qui concerne ses présuppositions fondamentales qu'en ce qui concerne ses applications, à des justifications morales. On pourrait donc défendre que c'est l'esprit des *Lois* qui s'exprime dans cette formule.

Dans le passage où Platon étudie la mission des gardiens des lois, mission qui constitue la prolongation de la validité et de l'équipement législatifs de ces dernières, il remarque que si un citoyen se trouve posséder plus qu'il ne l'avait indiqué et si la fausse déclaration était réputée avoir été faite à des fins intéressées, tout son avoir serait confisqué et le coupable devrait être déféré en justice et notamment en une justice qui ne serait ni belle ni honorable.

« Si quelqu'un est pris à posséder plus de biens qu'il n'en déclarait, tout cet avoir sera confisqué, et en outre le premier venu pourra lui intenter une action qui ne sera ni belle ni honorable, mais infamante, s'il est convaincu de mépriser les lois par intérêt »⁴.

voir à des personnes considérées comme meilleures. Tout dépend du fait de savoir si la décision du peuple est juste ... Donc, il faut un niveau intellectuel et moral du corps électoral plus élevé que celui du peuple athénien de cette époque. Il faut que la foule se transforme en compagnie inférieure des meilleurs » (I. Mau et E. G. Schmidt (éd.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964, p. 32).

⁴ 754 e. Cf. aussi H. Nawiasky, *Allgemeine Rechtslehre als System der rechtlichen Grundbegriffe*, Köln, Einsiedeln, 1948, pp. 13-14.

Le rapport à des punitions ne peut pas être expliqué de façon unilatérale, c'est-à-dire soit par un aspect relatif aux taxes soit par une politique équilibrée concernant l'économie. Ce rapport indique quelque chose davantage : il faut que les relations entre le citoyen et la cité évoluent dans le cadre d'une franchise réciproque, celle-ci prenant la forme d'une revanche économique basée sur les principes d'une communication active. Une cité dotée d'une bonne législation est chargée institutionnellement de la compétence de fixer la puissance économique de chaque citoyen. Les critères économiques et publiques n'ont rien à voir avec la possession ou l'obtention d'une fortune, car ceux-ci voient ce sujet à travers le prisme de l'intérêt partiel ou individuel. Donc, le fait que quelqu'un possède plus de fortune montre un dépassement de ce qui est établi et, par conséquent, la confiscation de cet excédent est considérée comme la moindre des punitions. Le recours à la mesure (*rien de trop*), considérée non pas comme outil conciliant parmi des sphères économiques indépendantes mais comme expression de la rationalité distributive qui doit primer dans le cadre du droit social, apparaît dans toute son évidence. L'étape suivante est l'action juridique, celle-ci jugeant la faute non pas seulement sous l'aspect de l'excédent économique. Cette action constitue surtout une punition morale et une humiliation politique, parce qu'elle prouve qu'un citoyen dévie des limites établies, agissant par conséquent en dépit de ses co-citoyens pour servir son intérêt propre.

Le point de vue de Platon est clair : au niveau moral, et au niveau politique également, la loi est supérieure à chaque conduite individuelle. Elle est donc le critère d'une saine interprétation politique des activités et des métiers en ce qui concerne leur récompense. Par ailleurs, la prospérité économique individuelle constitue un obstacle à l'unité politique. Elle bouleverse tout ce qui est établi pour les groupes sociaux et leur personnel politique. Donc, la dénonciation n'est pas une méthode condamnable pour les relations personnelles, mais une tâche qui reconstitue tout ce qui est par définition annulé. Sous l'aspect de la justice sociale, le principe de l'égalité apparaît et notamment dans un cadre dialectique. L'égalité des citoyens par rapport à la justice a été proposée comme une norme. Mais la question de savoir comment elle va se développer en égalité réelle dans le cadre de la rivalité et des revendications personnelles dépend de la stabilité et de l'indiscutabilité des processus législatifs. Dans un état de droit, l'égalité se définit comme une égalité établie des chances. Sinon, le modèle démocratique se bouleverse à cause de ses propres procédures et, par conséquent, à cause de ses propres contradictions internes.

L'approche réaliste de la programmation politique au niveau des applications spécialisées a des prolongements. Au sujet de l'âge de la personne qui va être chargée d'une magistrature et de la durée de son pouvoir, Platon propose que le gardien des lois ne soit pas élu avant l'âge de cinquante ans et qu'il n'exerce pas le pouvoir plus de vingt ans. « On n'exercera pas plus de vingt ans la charge de gardien des lois, et on n'y sera pas élu avant cinquante ans »⁵. D'une part, ce critère d'âge proposé par Platon exprime la nécessité de la maturité des magistrats pour que des sujets d'importance extrême pour l'avenir politique de la cité ne soient traités de façon superficielle. Une personne politique mature garantit la sauvegarde et l'application des lois. Par ailleurs, un citoyen qui, ayant accédé au pouvoir à un âge mature, a vécu le ἄρχεσθαι (être gouverné), ce qui signifie qu'il a conçu – et notamment *de facto* – les objectifs du corps social par ses choix et ses dispositions politiques. D'autre part, Platon propose l'institution du critère de la meilleure durée de l'administration pour qu'un magistrat n'obtienne pas plus de

⁵ 755 a. Cf. aussi H. Nawiasky, *op. cit.*, pp. 112-113.

pouvoir politique que celui qui convient à sa charge. Ainsi, la vie politique se renouvelle de façon à éviter la stagnation. Il est évident que la capacité constitue une obligation inévitable pour la durée de l'exercice du pouvoir. Mais, en second lieu, il faut tenir compte de la nécessité d'enrichir les magistratures par des personnes capables d'exprimer de nouvelles propositions concernant le devenir politique et une nouvelle interprétation de ce dernier. Le fait que Platon n'accepte pas l'inamovibilité du pouvoir prouve une transition claire de l'administration monarchique ou oligarchique vers l'administration démocratique renforcée par des obligations autocritiques. Platon considère que la personne arrivée au pouvoir a traversé toute l'échelle de l'autocensure et qu'elle se situe, de façon évidente, hors de la sphère du droit privé. Cette auto-censure personnelle illustre celle du système politique dont le caractère paternaliste est ainsi sauvegardé de même que le caractère mixte du régime. Le paragraphe suivant éclaire davantage ce sujet.

Nous avons déjà constaté qu'un des sujets qui doit préoccuper les politiciens et les législateurs de chaque cité est la définition, par des critères objectifs, de la notion d'égalité, notion qui constitue la base de la démocratie. Dans le cadre d'une nouvelle élaboration de caractère plutôt théorique de ce sujet, Platon remarque que l'égalité n'a rien à voir avec le nivellement naïf, mais qu'elle doit se baser sur le principe de la proportion, ce qui signifie qu'il faut tenir compte de la position et de la contribution de chaque citoyen dans le système politique. La proportion désigne le principe de la justice ou, au moins, elle se nourrit de l'interprétation objective et de l'application de ses règles. Dans le passage qui suit, le sujet devient plus spécialisé. Si, par exemple, un individu veut fonder une cité, sa tâche principale est la législation qui a pour but l'égalité et la justice. Ainsi, il ne servira pas le plaisir d'une oligarchie tyrannique ni celui d'un seul tyran et, en outre, il écartera la prédominance d'une démocratie nivelée. Son but sera ainsi de poursuivre le droit, réalité qui signifie qu'en toute occasion, l'égalité est accordée aux éléments inégaux, comme la nature elle-même le requiert.

« Je crois, en effet, que pour nous la politique est toujours précisément cela, la justice en soi : maintenant encore, c'est en y tendant et en fixant les yeux sur cette égalité-là que nous devons fonder la cité naissante. Et si jamais quelqu'un en colonise une autre, c'est encore avec ce même but qu'il lui faudra légiférer, et non pas pour le plaisir de quelques tyrans ou d'un seul, ni non plus pour une domination démocratique, mais toujours en vue de la justice, de celle dont nous parlions à l'instant : l'égalité accordée en toute occasion à des inégaux telle que la requiert la nature »⁶.

Tout ce qui existe dans le passage précédent se trouve en relation avec l'idéalisme et le réalisme et c'est pour cela que dans d'autres conditions, celles qui concernent le régime, on pourrait même parler ici d'un régime mixte. La cité se définit tant selon des principes qu'on pourrait appeler métaphysiques, puisqu'ils viennent de l'extérieur (principe du réglementarisme), que selon ce qui est particulièrement en vigueur dans ses fonctions, comme fruit des procédures séculières (principe de la régularité). La relation entre ces deux niveaux constitue une mise en question déontologique, entravée par les faiblesses existantes du système politique. On examine si ce qui est en vigueur cor-

⁶ 757 c-d. Pour l'égalité que Platon propose ici, J. Luccioni dit : « Pour ce qui est d'un gouvernement fondé sur la justice et l'égalité, les gens qui sont au pouvoir dans des régimes pareils ne supportent même pas d'en entendre prononcer le nom, car c'est le gouvernement le plus opposé qui puisse être à leurs principes et à leurs méthodes » (*La pensée politique de Platon*, Paris, P.U.F., p. 77). Ailleurs il fait la critique suivante en ce qui concerne le point de vue de Platon : « Si l'égalité est le fondement de l'Etat démocratique, c'est l'inégalité – que Platon appelle égalité “géométrique” – qui est le fondement de l'Etat platonicien; cette sorte d'inégalité n'est établie et maintenue qu'en vue du bien de l'Etat » (*op. cit.*, p. 135).

respond à l'objectif ou bien à la réalité, dont le sens ne se définit pas de façon institutionnelle mais de façon physocratique, du moins à l'origine. Platon constate donc que deux situations institutionnellement extrêmes, à savoir la sauvegarde d'une tyrannie et la domination d'une démocratie qui nous nivelle ou bien d'un laïcisme anarchiste, ne peuvent pas constituer les objectifs unilatéraux et exclusifs d'un nouveau système politique et législatif. Le cas du monisme politique n'est pas acceptable, même pour des raisons transitoires et historiques. Une cité dès son départ doit avoir des objectifs supérieurs à ce qui est en vigueur. Il faut aussi que ces objectifs soient opposés à l'injustice et aux mouvements chaotiques, situations extrêmes dont nous avons parlé.

Par ailleurs, le droit est l'objectif suprême, pas simplement comme valeur mais comme la clé interprétative de tout ce qui existe, et comme outil proposant les objectifs poursuivis. Ainsi, il ne s'agit pas d'une règle qui serait le simple prolongement régulateur, et générateur, de ce qui est moralement imposé. Dès le début de son œuvre, Platon désigne le droit comme une valeur en raison de son prolongement dans l'action collective et dans les certifications législatives. Et cela parce qu'on lui accorde des proportions plus larges, notamment non selon sa projection mais selon sa spécification, cette dernière étant physocratique.

On rencontre alors une morale physique du droit, selon laquelle on a la tâche d'accorder l'égalité aux éléments inégaux. La question qui apparaît alors est la suivante : d'où viennent les inégaux ? De la nature ou de la position ? Selon le passage précédent, mais aussi selon l'esprit présent dans toute l'œuvre de Platon, les inégaux proviennent de la position et, par conséquent, la nature exige une reconstitution correcte. La pathogénie sociale n'a pas de fondements ontologiques mais elle apparaît comme un fait et a un caractère circonstanciel. Platon ne fonde pas ici un manichéisme moral-physique, qui basculerait vers une lutte primordiale entre la justice et l'injustice. Il faut aussi remarquer qu'à une échelle socio-politique concrète le correct s'exprime à travers l'égalité, qui se situe au-delà de l'injustice. Déjà dans le passage précédent, Platon a signalé que la source de l'égalité, de l'égalité vraie et excellente, est métaphysique. (« Mais l'égalité la plus vraie et la plus excellente n'apparaît pas aussi facilement à tout le monde. Elle suppose le jugement de Zeus et vient rarement au secours des hommes », 757b). Donc le $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ (par nature) au niveau anthropologique est le reflet authentique de l'au-delà métaphysique, qui doit fonctionner de façon normative à partir du $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ lui-même vers le $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ (par position), de telle façon que le $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ s'identifie au $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. Par conséquent, le $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ se présente comme l'annulation – avec un préfixe et aussi avec un effet négatif – du $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, tandis que la valeur métaphysique se présente comme l'annulation de l'annulation – avec un préfixe négatif mais avec un effet positif –, c'est-à-dire comme la reconstitution du $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. Donc la déontologie se définit comme le retour vers le primordial et cela à travers un schéma dialectique qui fonctionne de façon circulaire et non pas de façon linéaire. Et le primordial se limite au moral, notamment sous la forme d'une régularité métaphysique.

L. Robin, commentant les rapports plus larges qui apparaissent ici, remarque : « La vertu dans l'individu et la concorde dans la cité se fondent toutes deux sur le principe de la juste mesure, dont Dieu donne le modèle, et sur cette sorte d'égalité qui, mesurant au mérite l'attribution des justes avantages, évite précisément de donner trop aux moins bons et trop peu aux meilleurs. Platon demeure inébranlablement convaincu que l'institution, par la philosophie, de la vertu dans les âmes des citoyens ferait du même coup régner entre eux une amitié fraternelle » (*Platon*, p. 192).

De toute façon la fonction régulatrice de la loi reste toujours à l'avant-scène. Ainsi, dans le passage dans lequel Platon parle de la nécessité de l'institution des doyens, il remarque aussi que le conseil qui préside à la cité doit être maître de convoquer les assemblées du peuple ou de les dissoudre, tant dans les cas prévus par les lois que pour des cas exceptionnels. « C'est pourquoi ce conseil qui préside aux intérêts de la cité doit toujours être maître de convoquer ou de dissoudre les assemblées, dans les cas prévus par les lois comme lors des coups soudains qui frappent la cité »⁷. La logique de la proposition précédente, plutôt dans sa seconde partie, s'appuie évidemment sur la constatation que la loi ne peut pas prévoir tous les cas, puisque la situation politique intérieure et celle de l'extérieur n'obéissent pas à une régularité typique réitérée. Il y a simplement des principes généraux, qui se spécifient et sont appliqués selon le cas par les magistrats compétents, et cela évidemment lorsqu'il y a un parallélisme structural entre ces principes et la nature des questions qui apparaissent. En ce qui concerne les questions prospectives et l'évolution normale des questions intérieures et extérieures, l'application de la loi est simple, sans interprétations spécialisées et sans actions gouvernementales. De toute façon, quand il s'agit d'organisations collectives dynamiques, la détermination de tous les cas n'est pas possible ; il s'ensuit que les magistrats doivent être investis de compétences exceptionnelles permettant de réagir de façon opportune et efficace. Dans ce cadre exceptionnel, une nouvelle proposition juridique se forme en relation avec celle qui est en vigueur, ce qui peut établir une donnée historique pour l'évolution, la mise à jour et l'élargissement de la législation. D'ailleurs, selon la logique sur laquelle Platon bâtit son système politique, la condition pour tous les nouveaux cas est la sélection des procédures qui mènent à des effets rationnels.

Il est nécessaire que la perspective du régime mixte apparaisse dans tous les cas spécialisés. Ainsi, lorsqu'il traite de sujets concernant le droit agraire, Platon remarque que le juge ne peut pas rendre la justice ni le magistrat gouverner en dehors des comptes à rendre dans l'exercice du pouvoir. Cette obligation est valable même pour les agronomes. Seulement les magistrats qui prononcent la sentence finale, par exemple les rois, sont déchargés de cette obligation.

« Mais aucun juge ou magistrat ne doit être exempt des comptes dans l'exercice de la justice ou de la magistrature, sauf ceux qui portent la sentence finale à la façon de rois »⁸.

Platon remarque qu'il n'est pas légal ni moral que l'absence de contrôle – évidemment comme expression de la démocratie arbitraire et nivelée – soit la règle de la vie collective, même s'il s'agit des personnes élues pour la gestion parfaite des affaires publiques. Le contrôle public sur les actions des magistrats fait éviter les actes arbitraires et donne aux institutions la possibilité de se régler de façon déontologique et sans régularités dogmatiques et axiomatiques et de garder en plus leur base morale. Il est évidemment inévitable que la sentence finale soit irrévocable, puisqu'une cité doit se gouverner non seulement par une législation concrète mais aussi par des pouvoirs politiques forts et ne pas être portée constamment vers le chaos de l'indécision, des contestations et de la légèreté. Le caractère révocable des décisions non finales constitue le principe de la liberté, de la justice et de la démocratie, tandis que l'intervention non contrôlée ne permet au système politique ni d'évoluer ni de se gérer. Par ailleurs,

⁷ 758 d. Cf. aussi R. Carre de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, I, Paris, Centre National de la recherche scientifique, 1920, pp. 288-291 et 369-372.

⁸ 761 e. Pour les impasses, fruits de plusieurs surveillances judiciaires, cf. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, trad. angl. Anders Wedberg, Harvard Univ. Press, 1945, pp. 28-30.

celui qui prononce la sentence finale – qui peut, en même temps, être aussi la personne qui l’applique – est la personne reconnue comme ayant la responsabilité, la compétence et la capacité la plus large. Donc, la cité doit chercher son autocontrôle au niveau de sa déclaration et de son énonciation finales et elle doit aller vers les conclusions législatives et exécutives qui la délivreront d’une élaboration interminable des sujets. Cette élaboration créerait pour les citoyens l’incertitude au sujet de ce qui convient. Mettre des limites ne constitue pas un facteur d’évolution mécaniquement ou obligatoirement suspensif, mais, bien au contraire, un facteur enrichissant grâce aux bases et à la validité qu’il sauvegarde. C’est là que réside le principe de l’égalité donné comme principe universel. Tous les citoyens sont égaux devant la loi. Mais, il s’agit d’une égalité qui, en même temps, n’est pas inflexible.

Dans le chapitre où Platon examine les compétences des magistrats concernant les affaires d’éducation, il propose qu’on établisse des autorités spécialisées pour l’enseignement de la musique et de la gymnastique selon le programme des cours. Platon estime qu’il conviendrait d’établir des autorités de deux sortes pour chacun des deux cours, les unes pour l’éducation, les autres pour les compétitions. Il faut préciser que le terme « autorités de l’éducation » signifie les personnes qui veillent à l’ordre dans les gymnases et dans les écoles ainsi qu’à la production du bien culturel. En plus, il s’agit des personnes chargées du bon fonctionnement de ces lieux, comme, par exemple, la fréquentation et la résidence des garçons et des filles.

« C’est ensuite pour la musique et la gymnastique qu’il conviendrait d’établir des autorités de deux sortes pour chacune des deux, les unes pour l’éducation, les autres pour les compétitions. Pour l’éducation la loi veut parler d’intendants des gymnases et des écoles, chargés de l’ordre, de l’instruction, des mesures à prendre en pareille matière, ainsi que des allées et venues et de la résidence des garçons et des filles »⁹.

Dans le passage précédent, l’institution de l’éducation se présente dans le cadre d’un programme politique concret. Ainsi, les affaires concernant l’exercice de l’âme et du corps ne sont pas seulement considérées comme importantes pour le développement des jeunes citoyens, mais il est indispensable qu’elles se déroulent sous la direction de personnes de haute compétence. Ces autorités n’ont pas seulement une mission consultative mais aussi décisionnelle. Elles établissent des lois et elles décident dans les affaires éducatives (niveau déontologique) et procédurales (niveau opérationnel). Elles disposent de capacités scientifiques et techniques, elles instituent et elles appliquent des principes et elles s’occupent des détails fonctionnels, tels qu’ils sont toujours nécessaires pour que s’établisse une ambiance éducative correcte. Il faut remarquer que l’intérêt pour l’éducation musicale et gymnastique assure que l’idéal concernant le bon citoyen reste constant dans l’horizon du monde grec ancien. En plus, on ne peut pas négliger le fait que les femmes ne soient pas exclues des plans éducatifs, chose qui est extrêmement progressiste pour cette époque. Tous les membres de la société ont le droit de recevoir le bien culturel, lequel, ensuite, leur offrira la prospérité intellectuelle, c’est-à-dire le but ultime du devenir politique et aussi l’élément à travers lequel l’homme arrivera à l’auto-dépassement, si effectivement les procédures le mènent à la réalisation de ce sens ultime. La société recherche son évolution équilibrée et pour cela elle crée les mesures politiques et législatives nécessaires. Ces dernières ont besoin des personnes compétentes

⁹ 764 c-d. L. Robin remarque: « Pour en arrêter les programmes et les mettre en pratique, un fonctionnaire spécial est institué, et dans des conditions qui attestent l’éminente dignité, pour un Gardien des Lois, de cette magistrature quinquennale » (*Platon*, p. 220).

pour être appliquées. Cette idée prouve que le système éducatif fonctionne même sous le principe de la spécialisation dans l'enseignement, qui suppose une connaissance exacte des besoins et des buts anthropologiques. On choisit ses outils par rapport à la nature de l'homme et par rapport à la qualité de l'homme qu'on veut former. Donc, si l'importance morale est liée aux limites du *Logos* pratique, l'éducation est chargée de la mission du *Logos* opérationnel et cela non pas pour que les pouvoirs antagonistes du contrôle social et politique et du monopole économique servent leurs propres intérêts.

Le principe précédent constitue donc une obligation pour les autorités de l'éducation. Platon utilise comme exemple l'art de la danse. Il est nécessaire que les amateurs de cet art ou les personnes qui soutiennent son importance éducative se rendent aux réunions pour l'élection des magistrats compétents pour la surveillance de cet art. S'ils n'y vont pas, Platon propose qu'ils soient passibles d'une amende imposée par les gardiens des lois. « Tous les amateurs de cet art se rendront à la réunion ; ils seront passibles d'une amende s'ils n'y vont pas, et de cela les gardiens des lois seront juges »¹⁰. On arrive alors à la conclusion qu'il ne faut pas que l'art, la capacité ou la compétence d'une affaire d'importance pédagogique reste un talent ainsi que l'occasion de plaisir individuel. Il est nécessaire que tout cela se diffuse et se place dans une procédure d'action sociale, de telle sorte que cela devienne une fortune publique. Dans tous les domaines, ceci exclut le cas du bonheur ressenti grâce au divertissement. C'est donc le corps social qui constitue la référence de base raisonnable. Ainsi, chaque capacité personnelle doit être considérée comme un bien commun et collectif. Celui qui le possède l'interprète correctement lorsqu'il cherche sa signification en relation avec sa situation collective. Il faut aussi remarquer que le contrôle de sa diffusion ne correspond pas à une tâche morale, mais à une sauvegarde des lois. L'intention constitue un principe mais c'est la loi qui rend ce principe obligatoire. L'élément de la liberté intérieure et de l'obligation extérieure constitue donc une norme. Personne n'a le droit de priver la cité de sa présence ni de ses talents. La situation intérieure se transforme en fortune commune ou en réserve politique. Dans une telle perspective, quelle est donc la place de l'individu ? Est-elle contrôlée par la collectivité ? Non, mais, du point de vue moral et également politique, la collectivité libère les possibilités personnelles de leurs propres obligations. Ainsi, l'autonomie privée du sujet moral ne s'annule pas. Bien au contraire elle devient collective à travers la volonté supra-personnelle du législateur. Et cela nous amène à la conclusion : chaque sujet moral, placé dans un système de vertus politiques, accepte naturellement de participer au bien collectif.

De toute façon, étant donnée l'importance du programme éducatif pour l'avenir d'une cité, Platon signale que ce programme doit être placé sous la compétence d'une responsabilité centralisée. Il dit donc que, au-delà des magistrats spécialisés, la loi doit désigner une personne pour diriger toute l'éducation féminine et masculine. En outre, pour commander, les lois exigent une personne âgée d'au moins cinquante ans, père

¹⁰ 765 a. Pour le point de vue de Platon en ce qui concerne l'éducation des magistrats, voir W. Jaeger, *Paideia*, tom. III, pp. 33-53. Pourtant, ce sujet, placé dans le cadre d'un système politique, nous amène obligatoirement à l'idée que la connaissance et l'éducation sont liées au droit. Sinon, elles restent au niveau d'une provision individuelle qui ne supporte pas les démarches sociales. J. Habermas souligne: « Das Recht ist beides zugleich: Wissenssystem und Handlungssystem; es lässt sich ebenso sehr als ein Text von Normsätzen und – Interpretationen wie als Institution, d. h. als ein Komplex von Handlungsregulativen verstehen ... Die moralische urteilende und handelnde Person muss sich dieses Wissen selbständig aneignen, verarbeiten und in die Praxis umsetzen. Sie steht unter unerhörten (a) kognitiven, (b) motivationalen und (c) organisatorischen Anforderungen, von denen sie als Rechtsperson *entlastet* wird » (*op. cit.*, p. 175).

d'enfants légitimes, autant que possible garçons et filles. D'ailleurs, dans une évaluation maximaliste, placée pourtant dans la perspective politique dont nous avons parlé, Platon remarque qu'il est nécessaire que tous les citoyens se mettent dans l'esprit que cette charge éducative est la plus importante parmi les charges suprêmes de la cité.

« Reste un magistrat dans ce que nous avons annoncé : le directeur de toute l'éducation féminine et masculine. Il n'y aura là encore, selon les lois, qu'un homme à commander, âgé d'au moins cinquante ans, père d'enfants légitimes, autant que possible de garçons et de filles à la fois, sinon l'un ou l'autre ; que l'élu lui-même et l'électeur se mettent dans l'esprit que cette charge est de beaucoup la plus importante parmi les charges suprêmes de la cité »¹¹.

Le passage de la spécialisation à la surveillance centrale implique, au sens large, la nécessité d'un contrôle stratégique et juridique des affaires éducatives qui priment dans le devenir politique. La question de savoir à qui revient le titre de ministre de l'éducation est ici posée dans des conditions strictes, de telle sorte que l'élection des personnes soit abordée correctement selon des critères communs, et non à travers les luttes des diverses tendances idéologiques. D'ailleurs, il est nécessaire que la personne chargée d'un tel pouvoir remplisse des conditions d'âge et de famille. Cette personne n'est pas un simple technocrate, mais un citoyen qui connaît très bien les obligations et les possibilités humaines ; elle est aussi experte en matière de responsabilités et de décisions urgentes. L'exigence de la cité est que ce magistrat comprenne bien les sentiments de ses proches et, par conséquent, qu'il ait une perception profonde du problème anthropologique. En plus, le fait qu'on considère cette magistrature comme la plus importante est un élément qui prouve non seulement une volonté politique profonde – puisque l'éducation renforce les capacités qualitatives – mais aussi l'entéléchie qui doit gouverner chaque action commune.

Par conséquent, la richesse intellectuelle des citoyens est le but essentiel du mécanisme du système politique. De façon à exclure un aspect superficiellement utilitaire des biens éducatifs, il est aussi important que la prospérité économique ne soit pas considérée comme un objectif principal. L'usage instrumentaliste et productiviste de l'éducation ne figure pas dans les objectifs politiques. Parallèlement, la façon globale selon laquelle Platon voit l'éducation prouve qu'il cherche à libérer la cité de la neutralité d'un destin informe. Il faut pourtant remarquer que la manière selon laquelle Platon définit les clauses de l'entreprise du pouvoir est clairement significative des stéréotypes sociaux que Platon choisit, séparant les habitants de la cité qu'il propose en citoyens originaires et non originaires. L'anthropologie politique qu'il propose est clairement limitée car elle exclut des biens politiques des couches populaires très larges de la population. Malgré cela, il pose comme règle rationnelle, à travers la socialisation du système éducatif, l'annulation de la séparation des classes parmi les citoyens libres. Il renforce ainsi ce qu'on appellerait « l'espace communicatif », contrôle ses changements obscurs et permet aux citoyens, puisqu'ils possèdent le même bien éducatif, de contracter des engagements moralement justifiés.

Ensuite, la question du règlement législatif de l'éducation se place dans un cadre anthropologique théorique, ayant comme base les spécifications naturelles ainsi que les perspectives morales et politiques de l'homme. Il faut donc remarquer que l'homme, selon ses spécifications naturelles, est un être apprivoisé. Néanmoins, s'il reçoit une bonne éducation et s'il est doué d'un naturel positif, il devient le plus divin et le plus doux de tous les êtres. On conclut donc que, si l'homme n'a pas une éducation suffisante ou

¹¹ 765 d-e. Cf. aussi E. Voegelin, *Der autoritäre Staat*, 1936, pp. 39-42.

bien s'il ne reçoit pas d'éducation, il se transforme en l'être le plus sauvage de la terre. Compte tenu de ces aspects opposés, le législateur ne doit pas traiter l'éducation des enfants comme une chose secondaire. Bien au contraire, il est obligé de commencer son intervention par le choix correct de la personne qui sera chargée de diriger l'éducation. Cette personne doit être le meilleur citoyen quant à ses qualités et ses occupations.

Le second stade d'action est plus compliqué. Tous les magistrats, sauf les députés et les doyens, seront réunis dans le temple d'Apollon, où, par scrutin secret, chacun proposera celui des gardiens des lois qu'il considère comme le plus apte à veiller au programme et à la procédure de l'éducation. Se basant sur le principe de la majorité, Platon remarque que celui qui recueille la majorité des votes et celui dont l'élection sera confirmée par les autres magistrats, à l'exception des gardiens des lois, exercera pendant cinq ans le pouvoir dont il est chargé. La sixième année un autre gardien des lois sera élu selon la même procédure.

« L'homme est sans doute un être apprivoisé ; néanmoins, si avec une bonne éducation et un naturel heureux il devient d'ordinaire le plus divin et le plus doux de tous les êtres, faute d'une éducation suffisante et bien conduite, c'est le plus sauvage de tous ceux que la terre produit. Dans ces conditions, ce n'est pas comme quelque chose de secondaire ou d'accessoire que le législateur doit traiter l'éducation des enfants ; ... c'est le meilleur citoyen qu'il faut, dans toute la mesure du possible, leur assigner et commettre à leur direction »¹².

L'argument précédent a comme base non pas simplement un principe anthropologique, fruit de l'analyse interprétative des origines naturelles, mais aussi la façon selon laquelle cette dernière est classée dans le cadre socio-politique et se définit à travers ses fonctions. Toute cette logique ne se limite donc pas à un simple monisme physiocratique qui se manifeste de manière mécanique, dans des conditions prévues, définies et politiquement valorisées. L'avis que l'homme est un être apprivoisé ne garantit pas la qualité de la démarche suivante. Les principes naturels ne désignent absolument pas la vie morale et c'est pour cela que Platon insiste sur la nécessité de l'intervention politique par des magistrats institutionnels. Ainsi la problématique de l'évaluation ou de la mobilisation des qualités de l'homme et ensuite la programmation institutionnelle de l'éducation apparaissent comme les outils qui accompliront les objectifs visés.

Par conséquent, pour réaliser le nécessaire anthropologique et moral qui, selon le texte, montre l'image de Dieu en l'homme, les spécifications naturelles sont en relation avec la stratégie des interventions de l'environnement politique. Au stade suivant, ce que nous venons d'examiner définit la nécessité législative qui est considérée comme un sujet de grande importance dans le fonctionnement du système politique. Ce qui est juste devient alors directement apparent par le fait que la loi correspond à la nature, puisque sont exclus du problème anthropologique le monisme judiciaire ou une idéologie quelconque de la cité. Le surveillant de l'éducation est donc considéré comme supérieur à tous les citoyens. Par un prolongement audacieux, nous pouvons dire que c'est la personne institutionnelle qui interprète plus essentiellement les spécifications naturelles des hommes. La procédure de son élection est définie de façon exacte et elle est basée

¹² 766 a-c. Un cas de distinction des pouvoirs apparaît ici, avec un rôle limité du pouvoir exécutif. Nous pensons que l'aspect suivant de J. Habermas correspond à l'aspect platonicien : « Aus diskurstheoretischer Sicht verlangt die Logik der Gewaltenteilungen eine Asymmetrie in der Verschränkung der Staatsgewalten: die Exekutive, der die Verfügung über die normativen Gründe von Gesetzgebung und Justiz verwert bleiben soll, unterliegt in ihrer Tätigkeit sowohl der parlamentarischen wie der gerichtlichen Kontrolle, während eine Umkehrung des Verhältnisses, eine Supervision der beiden anderen Gewalten durch die Exekutive ausgeschlossen ist » (*op. cit.*, pp. 326-327).

sur le principe démocratique de la majorité ayant comme fondement les opinions de ces magistrats qui, grâce à leur pouvoir, réagissent de façon incorruptible et sans les interventions affectives qui résultent habituellement de la coexistence dans le même espace institutionnel. Il faut que toute sentimentalité, positive ou négative, soit exclue, vu que le critère dans toutes les démarches publiques doit être la raison. Finalement, la personne élue comme surveillant doit avoir un temps suffisant pour appliquer son programme qui est la projection d'un plan originel. Mais, puisque la société est un organisme dynamique qui prend constamment des formes plus progressistes, il est nécessaire qu'il y ait un renouvellement des personnes exerçant la surveillance et cela sans violer les moyens d'élection institutionnellement établis. Ainsi, se préserve la stabilité du système qui sauvegarde le respect de la tradition et qui est indépendant des personnes qui l'appliquent. Chaque personne politique élue est en réalité un lieutenant des principes *à priori* et des procédures. En termes juridiques, ceci est le reflet d'un droit constitutionnel, qui dispose une autorisation à la fois générale et personnelle.

On peut constater des opinions similaires chez J. Habermas :

« Es ist die *exzeptionalistische Beschreibung* der politischen Praxis, wie sie eigentlich sein sollte, die die Notwendigkeit eines pädagogischen Statthalters suggeriert; dieser wird ja nur solange für eine Regentschaft gebraucht, wie der Souverän lieber ins Private ausweicht, statt den ihm angestammten Platz, die politische Öffentlichkeit, einzunehmen und angemessen auszufüllen. Die republikanische Tradition legt einen solchen Exzeptionalismus nahe, weil sie die politische Praxis des Bürger an das Ethos einer von Haus aus integrierten Gemeinschaft bindet ... die Einmütigkeit des politischen Gesetzgebers sollte vorgängig durch einen sittlichen Konsens der Gemüter gesichert sein » (*op. cit.*, p. 338).

La morale qui est entendue ici est pour Platon un élément naturel latent dans tous les citoyens, qui trouve sa naissance dans chaque personne publique, transformant ainsi les possibilités de la nature en réalité politique. Quel est donc l'essentiel de la politique ? Découvrir la nature, l'interpréter et la transformer ensuite en un élément de la politique dans les conditions formées par cette dernière.

Conclusion

En prolongeant ce que nous avons déjà examiné, nous pouvons ajouter les remarques suivantes : Platon présente une société qui établit une structure étatique de surveillance afin qu'elle se protège de ses déviations et qu'elle sauvegarde ses valeurs. Cette création n'est pas un résultat naturel mais un résultat provenant des besoins fonctionnalistes. Pour autant qu'il est utile, la cité possède le pouvoir suprême réglementaire en vue de garantir son ordre. Par conséquent, elle n'adopte pas un régime totalitaire qui limite les droits des citoyens ni ne sert aux intérêts particuliers. Ses lois ont l'universalité et une structure rationnelle. Elle protège les droits des hommes et elle exclut leur violation à cause de la domination d'intérêts rivaux. Ainsi contrôlé et réformé, l'état, utilisant des conditions consciencieuses, transforme la société désordonnée en structure rationnelle. La loi est la raison opérationnelle de cette transformation. En outre, le pouvoir de la cité est garanti constitutionnellement, il exprime la volonté politique dominante et il constitue une puissance légitime de contrôle. La cité se contrôle elle-même, au sens qu'elle légitime les démarches qui conduisent à la réalisation de ce type de droit, au nom duquel elle-même possède sa légitimation. Dans un tel cadre, une opposition entre le droit et le pouvoir est dépassée. Dans ces conditions, la philosophie du droit pourrait se considérée comme le système théorique qui veut savoir comment les procédures collectives conduisent la société vers son auto-conscience.

Katelis Viglas

Volos, Grèce

***L'expérience de l'instant métaphysique:
La contribution de Plotin au problème «éternité et temps»***

Comment l'instant qui passe et se perd toujours peut tant soit peu rester? Certainement c'est autre chose la durée et autre chose le présent solitaire. Mais, c'est là, au temps intime et instantané où la vie regagne sa valeur¹. Quand tout finit et tout recommence, le retour éternel – théorie que les Stoïciens soutiennent et qui a continué jusqu'à l'époque de Friedrich Wilhelm Nietzsche – comme le serpent qui mord sa queue, est en vigueur, de sorte que le temps devient l'éternité et l'éternité devient temps². Certainement, d'après la perspective ancienne grecque il y a une séparation entre le temporel (ἐν χρόνῳ) et l'éternel. Mais c'est la doctrine chrétienne qui va venir pour faire une extension de «hinc et nunc» jusqu'au-delà eschatologique³. Entre ces deux images du monde, le septième traité de Plotin à la troisième *Ennéade* avec le titre «Sur l'éternité et le temps» (Περὶ Αἰῶνος καὶ Χρόνου) constitue un point de vue intermédiaire. Ce traité a eu la chance d'être étudié spécialement et continuellement par beaucoup de chercheurs⁴. Comme il est dit sur ce sujet dès lors, c'est dans ce traité que l'opposition platonique entre l'éternité et le temps a diminué⁵. Mais comment cela arrive-t-il? Il est réussi par la vision de l'éternel et du monde intelligible et vénéré, qui aboutit à une relation expérimentale avec lui, pour qu'il se réalise et obtienne du pouvoir vivant. C'est exactement de ce pouvoir vivant à sa forme extatique que la solitaire contemplation occidentale a été amenée à la mé-

¹ Chez Parménide déjà dès l'antiquité on faisait de l'attention à la notion de l'instant métaphysique. Platon sépare le maintenant (νῦν), (*Parménide* 15b-c), c'est-à-dire l'instant rationnel qu'Aristote analyse et le soudain (ἐξαίφνης), qui est l'instant réel, c'est-à-dire l'image temporelle de l'éternité (*Parménide* 156d). J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971 (4ième édition), 51. Cf. J. Wahl, *Études sur le Parménide de Platon*, Ed. Rieder, Paris, 1926, 167-172. Encore chez Aristote, il y a l'origine de l'idée d'un temps partout simultanément (πανταχοῦ ἅμα) qui est identique avec l'infini. Cf. J. Guitton, *ibid.* 52.

² Voir l'étude excellente de L. Benakis, «Zeit und Ewigkeit. Gegenüberstellung griechischen und christlichen Denkens im unedierten Schrifttum des Michael Psellos» *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 10-11, 1980-81, 398-421. (Texte grec avec résumé en Allemagne). Cette étude existe maintenant dans L. Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Ed. Parousia, Athens, 2002, 463-486.

³ L. Benakis, *ibid.* 419-420.

⁴ Cf. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit. Έννεάς III. 7*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Encore il y a l'étude de H. Jonas en traduction grecque par S. Ramfos à *EROUREM*, 4, Marsh 1996, 8-100. Encore voir G. Stamatellos, *Plotin. Sur l'Éternité et le Temps. Traduction et Commentaire. Ennéade III. 7*, Ed. Georgiadis, Athènes, 1999 (En grec moderne) et W. Mesch, *Reflektiere Gegenwart: Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustin*, Klostermann, Frankfurt, 2003, ou les notions du temps et de l'éternité se sont étudiées dans les dialogues de Platon (le *Timée* par rapport à *Theaitète*, *Sophiste* et *Parménide*) tandis que St. Augustine (*Confessiones* XI) et Aristote (*Métaphysique* XII) se sont commentés.

⁵ C. Yannaras, *Philosophie sans Rupture*, Ed. Labor et Fides, Geneve, 1986, § 32.

taphysique de la force⁶. Comme exactement la vision du monde éternel et intelligible est présentée en qualité d'un accomplissement indivisible (τέλος ἀμερές), de la même façon F. W. Nietzsche a prévu la génération du surhomme dans l'humain. Est-ce que l'idée nietzschéenne du surhomme est un effort de dépasser l'humain ayant comme but l'accomplissement interne du transcendant et du divin?⁷ Si c'est vrai, alors l'idée du surhumain illumine tout le mysticisme de la force de la civilisation chrétienne, sans, bien sûr, la volonté du Nietzsche, qui dans la très désirée pour lui inversion de toutes les valeurs, il a été conduit à leur nouvelle affirmation, à l'affirmation de la Vie elle-même.

Cette Vie,⁸ existant dans l'intelligible, est l'éclairage de l'éternel, une promesse d'identité de l'existence déjà présent et non future. En effet comme ça, l'éternel comme l'identité absolue, descend au présent condensant. Mais est-ce que le présent tend à l'intemporel et l'éternel, à cause de cette condensation, cette forme d'intensité? A travers la visualisation nietzschéenne on dirait que la transposition du maintenant au-delà du temps a une dimension aussi dionysien – donc intense et irrationnelle – que apollonien – donc tranquille et rationnelle⁹. Dans cette deuxième dimension il y a la métaphysique plotinienne qui passe avec marche tranquille le seuil de l'unité divine.

L'éternité n'a ni *était* (ἦν) ni *sera* (ἔσται), donc elle sera une essence pure: elle est ce qu'elle est. Elle est en arrêt, c'est une vie réalisée. Mais jusqu'à quel point y a-t-il la possibilité l'être instantané, cet être si passager, de rencontrer quelquefois l'éternel? C'est l'extase, Plotin dira, qui amène dans une atmosphère pleine de tranquillité, l'âme à l'intelligence et de là à l'unité de l'éternel. Donc l'éternité comme un accomplissement métaphysique est l'essence intelligible elle-même comme une concentration totale. Parallèlement l'éternel comme accomplissement instantané est jeté au Bon et à la Vérité. La procession totale de l'émanation verticale de trois hypostases plotiniennes – Un, Intelligence, Âme – l'arrêt dans l'Un et le retour tant de l'âme individuelle, que de l'Âme Universelle, de nouveau à leur source, c'est-à-dire à l'Un, constituent un système temporel ayant comme axe central la connexion du sensible temporel et de l'intelligible éternel. L'Un est au-delà de l'éternité (Αἰῶν), mais elle n'est pas hors de l'Un.

Ces envisagements instantanés de l'éternel sont composés et sont embrassés dans la totalité. Donc ils deviennent en temps (ἐν χρόνῳ); alors, comment dépassent-ils le «hinc et nunc»? Mais comme Plotin dit, le tout véritable est entier et plein, donc il n'a pas besoin d'aucun avenir. Au contraire, ce qui est né, a une perspective, un avenir. Mais l'intelligible éternel, puisque il n'a besoin de rien, c'est un être qui existe par soi-même et tend de prendre la position du but pour les êtres qui naissent et sont sensibles. Le tout tend vers l'éternel, donc il a – si on doit tirer ici une conclusion – un avenir. Ainsi Plotin arrive à l'impasse de son discours et de ses arguments. Son discours sur la

⁶ N. Loudovicos, *La Spiritualité Fermée et le Sens du Soi. Le Mysticisme de la Force et la Vérité de la Nature et de la Personne*. Ed. Ellinika Grammata, Athènes, 2002, 219-245 (En grec moderne).

⁷ N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Traduction en grec par Prodromos Andoniadis. Ed. Pournara, Thessalonique, 1982, 73.

⁸ Pour la Vie comme l'Eternel dans l'Intelligence, mais non dans l'Un voir P. Aubenque, «Plotin philosophe de la temporalité», *ΔΙΟΤΙΜΑ* 4, 1976, 78-86. Cf. P. Hadot, «Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève, 1960, 107-141 et A. H. Armstrong, «Eternity, Life and Movement in Accounts of Nous», *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London, 1979, 64-74.

⁹ F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Traduction grecque par Aris Diktaios, Ed. Dodoni, Athènes-Ioannina, 21983, 9-37. Du même, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geste der Musik*, Traduction grecque N. A. Kefala, Ed. Govostis, s. l. s. a.

totalité, où il y aura tant l'éternel, que le sensible temporel ne fait pas de grandes progrès et réaffirme sa faiblesse de dépasser leur opposition.

La seule façon que Plotin a à ses mains pour échapper le gouffre de l'éternel et du temporel c'est la temporalisation de l'âme, tant de l'âme individuelle, que de l'âme Universelle¹⁰. Puisque le but du tout c'est son retour à sa source et sa cause, donc l'homme individuel aussi, comme un observateur changeable désire l'éternel inchangé de façon à assurer sa crédibilité unique: oui, l'éternel est immuable; mais moi même comme un sujet muable je m'éloigne et je me perds souvent. De l'autre côté encore, le limite fixe de chaque orientation pour moi reste Là, d'une manière permanente sans dimension (ἀδιάστατον)¹¹. Voilà, donc jusqu'à quel point la philosophie de Plotin est semblable à chaque religiosité salutaire du 3^{ème} siècle de notre ère, le Christianisme inclus. C'est pourquoi le lettré perspicace Michel Psellos suivra partiellement avec fidélité le contemplateur néoplatonicien, spécialement le traité III. 7 («Sur l'éternité et le temps»)¹². Naturellement Plotin à travers le point de vue de l'homme limité voit le pouvoir et la beauté illimités, l'Un infini. Il s'agit ici de la vie des Heureux (τῶν Μακάρων), qui ont une nature divine. L'éternité véritable est la divinité. Pour le destin humain c'est une intériorité libérée de tout volume extérieur (*Ennéade* VI. 9). L'influence grecque donc, sur le Christianisme est raisonnable, quand Plotin parle de l'existence éternelle (ἀεί ὄν).

Encore l'identification de l'éternel avec l'instantané est-elle une extension vers l'infini ou c'est le fermé soi qui recherche l'illimité?¹³ S'agit-il d'une opposition comme au platonisme ou d'une union, comme à l'eschatologie chrétienne? Le monde intelligible pour Plotin est identifié avec l'éternel et comme chez Platon il n'a pas d'origine et de fin¹⁴. Mais c'est chez Plotin, que grâce à la spéculation universelle du monde comme être vivant et animé, l'instant temporel est attaché à la durée éternelle¹⁵. L'Âme Universelle descend pour créer le temps, mais et – tant comme universelle, que comme individuelle – s'élève pour devenir impérissable, grâce aux eaux de Siloam¹⁶. C'est cette élévation et extase de l'âme individuelle, que transforme le temps à une essence éternelle et intelligible.

L'intuition de l'instant présent à l'époque de Plotin

L'expérience de l'instant métaphysique, comme Pierre Hadot a montré, s'attachait pour les anciens au changement de la vue du monde et était réussi par des exercices qui embrassaient la concentration de l'intelligence à l'instant présent¹⁷. Chez le Stoïcisme, com-

¹⁰ Il faut remarquer que le temps avec la notion de l'historicité n'a aucune place dans le système de Plotin, ni il se présente bien sûr sous la forme mythologique comme au Gnosticisme. La notion judéo-chrétienne du temps historique est aussi absente; le mythe et le temps ont une connexion ici avec la vie de l'âme, et ce sont avec cet aspect qui sont commentés. Cf. G. Guitton, loc. cit. 46.

¹¹ M. Ottoviani, «L'eternità in Plotino: STASIS ADIASTATOS? Qualche riflessione lessical e filosofia sull'utilizzo dell'aggettivo adiastaton in Enn. III. 7 [45]» *Acme* 51, 3, 1998, 213-229.

¹² L. Benakis, loc. cit. 419-420.

¹³ N. Loudovicos, loc. cit. 219-243.

¹⁴ L. Benakis, loc. cit. 407 note 30 et 419-420.

¹⁵ G. F. Kostaras, *Aspects de Plotin*, Athènes, 1995, 46-47 (En grec modern). C'est une interprétation différente que G. Kostaras donne et il voit trois formes de la vie: instant, temps, éternité en correspondance avec l'homme corporel, psychique et spirituel. Ici quand on dit que l'instant s'embrasse par la durée éternelle on se rapporte à l'extase comme expérience que Plotin lui-même avait quatre fois dans sa vie. Cette interprétation montre l'union et la réciprocité graduelle de ces trois formes de la vie, que Kostaras sépare; on persiste à l'interprétation à laquelle Plotin les unifie et il ne les sépare pas.

¹⁶ G. Bachelard, *L'Intuition de l'Instant*, Éditions Stock, Paris, 1992, 21 sq.

¹⁷ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an introduction by A. I. Davidson, Translated by M. Chase, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1995, 259-260.

me chez l'Epicurisme telles exercices consistaient en détachement de l'avenir et du passé, afin que l'instant présent paraisse illimité¹⁸. Cette technique offre à l'intelligence une libération des chaînes et des préjugés du passé, aussi que de l'inquiétude pour l'avenir. Elle offre encore une indépendance intérieure, de la liberté et de la paix, qui sont des pré-suppositions nécessaires aussi que des conséquences pour des expériences métaphysiques. Et c'est également la conviction mystique pour l'union de soi avec le monde, considéré comme une totalité qui est en relation avec cette «technique». Quelque chose de semblable doit être l'union mystique avec l'Un, que Plotin avait quatre fois dans sa vie¹⁹.

Si on lit avec ce point de vue les *Ennéades*, on verra leur valeur préparatoire dans le but de l'extase. Si on lit également le traité III. 7 comme un effort d'union de l'instant temporel avec l'intelligible éternel, on l'embrasse alors dans cet esprit, qui régit tous les *Ennéades* dans la perspective de l'union de soi avec le divin. On pourrait encore reprendre les traités de la première Ennéade, qui ont un contenu moral, là où le savant se présente presque en termes nietzschéens comme le surhomme, qui résiste même la torture dans le taureau métallique de Phalaris²⁰. Nous voyons ici la notion et l'expérience de l'extase comme la vigueur du savant envers la vie orageuse de sens. C'est l'instant présent, qui apparaît chez Plotin, non comme la descente chrétienne de la grâce de Dieu, mais en tous cas comme une forme de miracle. Selon les Stoïciens, c'est seulement l'expérience de cet instant qui suffit pour que notre présence obtienne de la valeur dans le monde²¹. Il n'était pas extraordinaire de penser ici la conception semblable chrétienne pour l'instant présent comme la «déjà depuis maintenant» expérience eschatologique²². Certainement, seulement la marche discursive vers l'instant d'union mystique ne suffit pas pour les chrétiens, mais la participation dans les mystères ecclésiastiques est nécessaire. Le Christianisme n'est pas limité seulement aux instants mondains de la révélation du miracle ou de l'union mystique avec le divin (comme par exemple c'est la description de cette union par Grégoire de Nysse, qui a une connexion évidente avec celle de Plotin²³). Il ne déplace pas également l'expérience après la fin du monde temporel, mais il place l'existence complète à la vie après mort. Mais ce n'est pas de l'heure présente de voir la connexion entre la notion de l'immortalité de l'âme, que Plotin porte aussi dans son bagage philosophique et la notion de l'immortalité de l'âme dans le Christianisme²⁴.

C'est clair que, si on accepte le point de vue de Pierre Hadot sur les techniques philosophiques pour que l'instant présent reste immobile²⁵, le Christianisme, comme il se développe dans ce climat des écoles anciennes philosophiques, a été influencé par celles-ci concernant ce point de vue. Mais certainement, les différenciations et les évolutions, spécialement dans le mouvement monastique, que Saint Antoine le Grand, Pa-

¹⁸ Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 3, 3-4; 7,19, 3; 3, 12, 1.

¹⁹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 23.

²⁰ Il s'agit d'un taureau en bronze dans lequel le tyran Falaris de l'Akragas au 6^{ème} siècle avant Jésus Christ il cuisait ses ennemis (*Enn.* I. 4. 13. 7-8).

²¹ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, loc. cit. 259-260.

²² N. Loudovicos, *L'Ontologie Eucharistique*. Ed. Domos, Athènes, 1992, 246 et note 129 (En grec moderne avec une sommaire en Français). Aussi J. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, N. Y., 1986. Du même auteur, *Thèmes de l'Ecclésiologie*, Thessalonique, 1992, 19 sq. (Cours Universitaires en grec)

²³ E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1990, chap. III (traduction grecque par K. Andipas, ed. Alexandria, Athènes, 1995, 155-159).

²⁴ Maxime le Confesseur, *Pour l'âme*, P. G. 91, 353-361

²⁵ P. Hadot, loc. cit. 260 et Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, with English translation H. Rushon Fairclough (LCL), London/Cambridge MA 1926, ²1947.

chomius etc. ont commencé en Egypte (au début du 4^{ième} siècle) presque le même temps où Plotin vit, c'est-à-dire le 3^{ième} siècle après J. C., sont nombreuses et quelquefois arrivent aux frontières extrêmes²⁶. Les Stoïciens encore, pour de raisons différentes déjà avant Plotin avaient cette attitude d'admiration pour ce qui apparaît à l'instant présent. Après les Stoïciens chaque instant et chaque existence présente fait allusion à tout l'univers et à toute l'histoire du monde. Comme chaque instant présuppose l'immensité du temps, de la même façon notre corps présuppose tout l'univers. C'est dans l'intériorité, où on peut vivre la genèse de la réalité et la présence de l'être véritable. Ayant la conscience seulement d'un instant de nos vies ou d'un battement de notre cœur, on peut avoir l'union avec l'immense extension du monde et on peut admirer le fait unique qu'on existe. Les Stoïciens soutenaient que l'univers est présent dans chaque partie de la réalité, indiquant la théorie de sympathie, qui est même commun chez Plotin. Quand alors on voit cette théorie rapportée aussi au temps, chaque instant est considéré qu'il embrasse la totalité du temps. De la même façon que l'absolu total de l'espace existe dans chaque partie de l'espace, c'est comme ça que l'absolu (ἄπολελυμένον) du temps est l'infinité qui existe dans chaque fragment instantané. Spécialement, selon le néoplatonisme, à cause de la conviction pour l'Âme du Monde chaque individualité particulière communique avec la totalité. Cette expérience de l'instant métaphysique, que Plotin décrit et elle était la cause de son œuvre, c'est à dire des *Ennéades*, mais encore aussi le but de quelqu'un qui veut (τόν βεβουλημένον) à travers celles-ci suivre une marche semblable, n'est pas seulement limitée à la fin du monde antique. Il y a d'autres âmes, aussi comme celles de William Blake²⁷ ou de Johann Wolfgang von Goethe²⁸, qui ont parlé de la valeur de l'instant et du bonheur présent. C'est peut-être même la théorie stoïcienne, qui est arrivé jusqu'au jeune homme Nietzsche devant la vue de plateau de la montagne Le Haut Engadin des Apennines et son *Zarathoustra* est né²⁹.

Maintenant, pour rentrer chez Plotin, on doit voir sa différentiation par rapport à ces stoïciens antérieurs concernant l'expérience et l'intuition de l'instant. Particulièrement par rapport à son plus immédiat antérieur, Marc Aurèle on observe une étimologie renversée et une procédure rationnelle, qui conduisent au même point³⁰. Dans l'œuvre de l'empereur philosophe, qui est resté jusqu'à nos jours avec le titre *Pensées* (*Tὰ εἰς ἑαυτόν*), et dans la quelle on trouve des techniques de la méditation personnelle, au lieu d'élévation de l'instant à l'éternité, la grandeur infinie de l'éternel est utilisée comme une mesure psychologique de comparaison devant la nullité de l'instant. Alors, l'instant ne s'unit pas avec l'infini à travers l'agrandissement de sa valeur, mais il se diminue à tel point qu'il prend les dimensions d'un infiniment petit. Il faut remarquer que cela se passe aussi pour notre petit espace devant le tout infini, bien sûr, quand les astronomes à la fin de l'époque ancienne avaient déjà observé la grandeur infinie de l'univers afin qu'ils considèrent la terre comme un *punctum*, un point sur la carte cosmique³¹. C'est Marc Aurèle le même qui remarque que la terre est entre deux éternités³², et que

²⁶ *Vie d'Antoine*, par F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca 3, 1, 140, Bruxelles, 1957 ed. G. J. M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes, 400, Paris, 1994.

²⁷ P. Hadot, loc. cit. 260.

²⁸ I. N. Theodorakopoulos, *Faust par Goethe*. Traduction grecque avec interprétation esthétique et philosophique, Athènes, 1981, 15-16.

²⁹ F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathoustra*, loc. cit. 14.

³⁰ Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 24; 11, 1, 3.

³¹ E. R. Dodds, *Pagans and Christian*, loc. cit. 27 et note 11.

³² E. R. Dodds, *ibid.* 28 et note 13.

le temps présent (τὸ ἐνεστώδες τοῦ χρόνου) n'est qu'un instant d'éternité (στιγμὴ τοῦ αἰῶνος)³³. Il parle comme ça – en opposition avec Plotin – avec des termes méprisants pour cet instant en la considérant comme quelque chose d'insignifiant et d'infiniment petit qui disparaît immédiatement. Cependant le pessimisme de Marc Aurèle et son stoïcisme conduisent à la même conclusion inversement: à la concentration à l'instant par son évacuation. Il s'agit de la technique inversée par rapport au Plotin, où la vie dans l'extase devient pleine instantanément avec l'éternel, le tout et l'Un. Aussi, bien que Marc Aurèle dit: trouve son bonheur maintenant, parce que ce n'est rien ni toi, ni ta présence instantanée en comparaison avec l'infini, Plotin affirme la valeur de l'instant, en donnant le sens et le pouvoir tranquille de l'éternel.

Théories interprétatives du temps naturel: revue critique

Maintenant, si on pensait sur la nature du temps périssable et sensible, comment on la définirait? Dans les chapitres 7-10 du traité III. 7 (Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου), Plotin arrive à une recherche des théories antérieures sur le temps. Alors, comme Plotin même dit, il descend de l'éternité vers le temps, à la recherche du temps dans le temps. La recherche métaphysique de l'intemporel s'interrompt un peu, grâce à une revue historique sur les théories qui se sont posées par les philosophes anciens jusques à l'époque de Plotin. On verra de près la problématique de Plotin sur le temps, on la suivra et on la présentera au fil de son discours.

Selon Plotin les théories du temps avant lui étaient trois: i) l'identification du temps avec le mouvement, soit n'importe quel mouvement, soit le mouvement universel (c'est la théorie de l'Académie première³⁴, Aristote et les Stoïciens), ii) la considération du temps comme quelque chose qui est mise en mouvement (τὸ κινούμενον – avec le sens du sphère de tout, que les Pythagoriciens le soutenaient, mais Aristote aussi), iii) l'identification du temps avec quelque élément de mouvement, soit comme distance, soit comme mesure ou comme un accompagnement (quelques uns de l'Académie et les Stoïciens, Aristote et les Epicuriens). Plotin recherche le premier point de la vue dans III. 7. 8 où il mentionne la théorie stoïcienne et il examine les positions Aristotéliennes par rapport au temps comme mesure ou nombre du mouvement dans III. 7. 9. Enfin il consacre brièvement le chapitre III. 7. 10 à la position Epicurienne.

Plotin commence le 8^{ème} chapitre du 7^{ème} traité de III^{ème} *Ennéade* par le rejet de la position que le temps est identifié avec le mouvement. Certainement, selon Plotin le temps est un sorte de mouvement, qui se relate avec l'Âme Universelle ou les âmes individuelles, cependant concernant les positions qui sont en question, il y a la critère de leur relation avec le mouvement naturel. Les arguments de Plotin contre cette définition sont 1) le mouvement est en temps (ἐν χρόνῳ) (alors rationnellement ils sont différents) et 2) le mouvement quelquefois s'arrête, mais le temps non. Ce deuxième argument existe chez Aristote aussi, qui met le temps par rapport au changement³⁵. Quand Plotin dit que le temps s'arrête, il n'implique pas l'absence de tout le mouvement, mais l'absence du mouvement d'un objet particulier. Selon Aristote cette condition d'arrêt du mouvement c'est de la tranquillité en temps (ἡρεμία ἐν χρόνῳ)³⁶.

³³ Marc Aurèle, *Pensées*, 6, 36, 1.

³⁴ Aristote, *Physique* IV, 218b1-20 et G. Verbeke, «Le statut ontologique du temps selon quelques penseurs grecs», *Zetesis*, Melanges É. de Strycker, Anvers-Utrecht, 1973, 188-205.

³⁵ Aristote, *Physique* IV, 218b21: Ἀλλὰ μὴν οὐδ'ἄνευ γε μεταβολῆς.

³⁶ Aristote, *Physique* IV, 221b 7-12. Voir aussi le commentaire de ces arguments par J. F. Callahan, «A New Source for St. Augustine's Theory of Time», *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, 437-

Il en résulte raisonnablement la question: le mouvement de l'univers (c'est-à-dire la rotation céleste) n'implique pas une indentification entre le mouvement et le temps? Contre cette position revient l'argument que le mouvement est en temps (ἐν χρόνῳ), parce que a) une rotation complète céleste en temps est différente d'une demi rotation, qui a besoin seulement le demi temps pour son accomplissement et b) parce que, une fois on a un plus rapide et une autre fois un plus oisif mouvement de la sphère extrême (τῆς ἐξωτάτης σφαιρας). Ces commentaires sur le mouvement des orbites célestes étaient importants à l'époque de Plotin, une époque qui a fait souvent une indentification entre le temps et le mouvement céleste³⁷. Même au 4^{ième} siècle ap. J. -C. les théologiens comme Saint Augustin et Saint Basile de Césarée seront conduits à une identification analogue³⁸. Bien que cette argumentation ne soit pas présente chez Aristote, tant ce dernier que Plotin, n'acceptent pas l'identification du temps avec les orbites célestes, presque avec la même syllogisme, duquel généralement font l'usage pour la réfutation de l'identification du temps avec le mouvement.

Plotin se tourne encore, contre l'effort stoïcienne de l'interprétation du temps sensible, qui l'identifie avec la distance spatiale. Si, alors, la distance, qui est parcouru est le temps, donc, puisque tous les mouvements ont la même vitesse, les mouvements différents vont parcourir des distances différentes, et ainsi il faut considérer une mesure de leur comparaison, qui va être le temps. Plotin remarque que cette notion des Stoïciens est enregistrée sur l'espace et non sur le temps. Le même est en vigueur si on considère la rotation céleste comme la mesure. Encore, si le mouvement est pris comme extension, alors il s'agit de la grandeur ou du volume, par exemple une grande quantité de chaleur ou un grand volume d'eau qui tombe continuellement. En ce qui concerne ce dernier, c'est-à-dire la répétition de l'eau qui tombe, si elle est exprimée par un nombre abstrait, elle nous transmet une sensation du temps. Dans tous ces cas selon Plotin le mouvement est en temps, parce que le temps est partout et toujours et ne constitue pas seulement le substrat pour quelques mouvements particuliers.

Avec cet examen des positions stoïciennes Plotin prépare la critique à la considération aristotélicienne du temps. Il y a ici quelques matières comme l'insuffisance de l'interprétation arithmétique du temps, le besoin de la recherche sur ce que c'est réellement le temps (τί ὄν ἐστι χρόνος—*Enn.* III. 7.8. 58-59) et aussi l'importance de la notion en temps.

Dans III. 7. 9 Plotin critique la définition aristotélique du temps comme nombre ou mesure du mouvement (ἀριθμὸς ἢ μέτρον τῆς κινήσεως)³⁹. Comme d'après les Stoïciens la distinction entre le mouvement en ordre et le mouvement en désordre est ici en vigueur. Comment peut-on mesurer le mouvement en désordre? Aristote peut-être il répondrait que le mouvement en désordre est mesuré en comparaison avec le mouvement en ordre et qu'il s'agit du mouvement continu de la rotation céleste extéri-

59. Du même auteur, *Four Views of Time in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1948. Cf. S. K. Strange, «Plotinus on the Nature of Eternity and Time», Lawrence Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, vol. 27 of the series Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Jude P. Dougherty (general editor), Catholic University of America Press, 1994, 22-53. Et A. Smith, «Eternity and Time», *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996, 196-216.

³⁷ Pour les philosophes Eudème, Théophraste et Alexandre voir Simplicius, *In Aristotelis physicorum*, 700. 17.

³⁸ A. Smith, loc. cit. 196 sq. et Saint Augustin, *Confessiones* XI, 23 sq.

³⁹ Voir l'analyse excellente par C. Yannaras, *Philosophie sans rupture*, loc. cit. § 32 et les remarques brèves par W. D. Ross, *Aristotle*, Methuen & Co Ltd, London, 1977, chapt. III.

eure. Cette solution peut-être satisfierait même la critique de Plotin pour la séparation des mouvements, qui n'ont pas le même modèle de la mesure⁴⁰. Alors le problème est ici non mesurer des mouvements isolées, mais arriver à une définition de la nature de la mesure. Est qu'est peut-être la notion générale et abstraite du nombre est la mesure demandée (par exemple «dix» sauf les «chevaux») ? A première vue le nombre, quand on l'utilise pour mesurer des objets, a une nature séparée et indépendante par rapport aux objets nombrés. Alors si le temps est identifié avec la mesure ou le nombre, il doit aussi avoir une nature propre et séparée. Ici Aristote dit clairement que: le temps c'est quelque chose qui est mesurée et non quelque chose avec laquelle on mesure (ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν)⁴¹. Alors il se rapporte à un nombre qui mesure et qui est différent d'un nombre mesuré. Plotin remarque à son tour, que même s'il s'agit d'identifier le temps avec le nombre particulier qui mesure, chaque mouvement aura son propre temps.

Mais si on considère le nombre/la mesure comme une mesure continue qui devra être définie arbitrairement comme souverain, alors de nouvelles objections émergent (III. 7. 9. 17-31); la première question reste la même: qu'est que c'est le nombre/la mesure? Si on suppose que le temps est un nombre abstrait, qui a de la nature séparée – comme le nombre «dix» est séparément des «chevaux» – alors qu'est ce que Aristote doit considérer comme ce qui est ontologiquement et d'avance le modèle métrique? Aristote même a donné de l'emphase au temps objectif et seulement dans peu de cas il a attaché le temps avec l'âme⁴². Selon Plotin, Aristote ne peut pas interpréter la nature de ce précédent nombre métrique. Alors l'«antérieur» (πρότερον) et le «postérieur» (ὑστερον) dans le nombre⁴³, ont soit une notion spatiale, soit une nouvelle non interprétée temporalité. Le temps n'est pas cet «antérieur» et «postérieur». Alors les conclusions finales de cette critique sont que le temps a) existe spatialement comme particulier et indépendant par rapport à la mesure du mouvement et b) doit s'attacher avec l'Âme particulière et universelle.

Maintenant, en ce qui concerne la définition épiciurienne du temps comme accompagnement du mouvement (παρακολούθημα κινήσεως) elle est mentionnée seulement sommairement. Cette définition ne peut pas interpréter complètement la nature du temps sensible, parce que dans celle-ci il y a déjà la temporalité. L'accompagnement alors est, soit avant, soit après ou simultanément par rapport au temps, mais dans tous les cas sera en temps. Avec le chapitre 10 du 7^{ième} traité de la III^{ième} *Ennéade* la discussion critique contre les interprétations philosophiques anciennes du temps sensible, pour que Plotin donne de l'emphase à la suite à la interprétation platonique de l'éternité (*Ennéades* III. 7. 11-13). Plotin avec cette revue critique montre qu'il a l'habileté non seulement pour la spéculation métaphysique qui vole haut, mais qu'il a aussi une intelligence pratique. Ainsi il consacre son esprit analytique au monde et à la nature qui l'embrassent en faisant un plan interprétatif et construisant la hiérarchie de ses hypostases; de l'autre côté il s'amène grâce à un substrat personnel et empirique à l'idée de l'extase et du vol mystique de l'âme.

⁴⁰ A. Smith, loc. cit. 207-208.

⁴¹ Aristote, *Physique* IV, 219b 5-9.

⁴² Aristote, *Physique* IV, 223a 25-6: Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὕτως...

⁴³ Aristote, *Physique* IV, 219 b1-2: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερον.

Temps et éternité, opposition et rapprochement: le rôle de l'âme

D'après Plotin l'éternité a trois caractéristiques principales: singularité, infini, totalité. Pour faire l'explication de la genèse de la temporalité, Plotin utilise le modèle simplificateur et mythologique «il était une fois le temps». Mais celui c'est-à-dire le temps pour un platonicien comme Plotin était éternel, alors il n'existait pas autre fois ontologiquement à l'origine du monde, et ni les Muses étaient à ce moment là pour qu'elles nous disent sur celui (III. 7. 11. 1-10). Selon cette «narration philosophique mythologique» le temps avant sa génération était en tranquillité complète près des intelligibles. Mais une nature curieuse (πολυπράγμων φύσις) à cause d'une inquiétude et d'une disposition pour l'indépendance devient autonome puisque l'éternel présent n'était pas suffisant pour elle et elle s'est mue (ἐκινήθη), entraînant avec elle le temps. La chute de l'âme et du temps s'accompagne d'un changement et d'une mutation durables, au contraire de *Timée* de Platon, où on trouve une répétition du même. Ainsi le temps est l'image de l'éternité (selon la définition platonique). À cause de cette audace (τόλμα) l'âme est descendu et est conduite à la différence et la multiplicité. Ainsi, elle a affaibli et elle s'est étendue. Elle était comme la graine qui, donnant à la plante une force vitale elle perd sa suffisance naturelle c'est-à-dire elle naît de soi-même. L'Âme du Monde a créé le monde sensible par l'imitation du monde intelligible, créant une image de celui. L'âme a mis soi-même en temps (ἐχρόνωσεν ἑαυτήν). Ainsi le temps marche avec l'âme, tandis que l'éternité avec l'intelligence. La successibilité de l'âme crée le nouveau. La Vie est le dénominateur commun de l'éternité et du temps⁴⁴. La définition donnée pour le temps est: vie de l'âme en mouvement qui passe d'une vie à l'autre (ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι – III. 7. 11. 40-50).

En résumé on a les différences suivantes entre l'éternité et le temps:

Αἰών	Χρόνος
Ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ἄπειρος	Εἰκόνα τοῦ αἰῶνος
Νοητὴ ζωὴ	Ἄλλην ζωὴν τῶν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὡσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι
Κίνησις νοερά	Ψυχῆς τινοὺς μέρους κίνησιν
Ταυτότης τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος	Τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργούν
Ἀδιάστατον καὶ ἓν	Εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἓν
Ἄπειρον ἤδη καὶ ὅλον	Τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεὶ
Ἀθρόον ὅλον	[Τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ αἰεὶ (τὸ κατὰ μέρος) ἐσόμενον ὅλον

Le temps est toujours en travail, ainsi que la continuellement changeable situation de la vie (III. 7. 12). Il faut alors croire que l'âme peut et a comme but d'abandonner cette vie, qui est incessante et continue, afin qu'elle retournant vers l'intelligible reste en tranquillité. Alors, si le but de tout le monde avec sa substance psychique est la terminaison dans l'éternel, l'alternation du passé et de l'avenir cessera. Même les sphères célestes aboliront, parce que elles sont en temps. L'intériorité de l'énergie psychique s'établira universellement. L'envisagement psychique et noétique de l'Un, vers lequel tend tant l'individu, tant le tout, a la signification d'une forme de présence extratemporelle, bien que l'Un se trouve au delà de tous (alors et au-delà de l'éternité, αἰῶνος, bien que celle-ci se

⁴⁴ G. Kostaras, *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969

trouve même dans l'Un). Chaque action temporelle de l'âme à travers la procession produit les sensibles⁴⁵. Dans l'Univers les trajets temporels ont lieu et en réalité tout est mesuré par le temps. Les mouvements, alors, des planètes nous aident à mesurer le temps.

Le temps, ainsi, si on le considère comme ce qui mesure le mouvement, ou comme la mesure même, ou encore comme ce qui se mesure, est toujours pour des propriétés par accident (κατὰ συμβεβηκός – III. 7. 12. 43, 12. 55, 13. 11-12). Le temps peut-être est alors semblable à la distance qui se mesure par la rotation céleste (par exemple l'espace d'un jour et d'une nuit), mais qui peut-être utilisé aussi comme de la mesure (ou comme un objet mesuré); mais ces tous ne sont pas identiques avec le temps véritable. C'est ce qu'on fait est de prendre les volumes temporels, en les considérant comme des mesures (par exemple l'aune), mais sans connaître ce que sont en réalité ces volumes. Pour comprendre la notion du temps on doit rester en ce qui se mesure et non en ce qui est considéré comme de la mesure; identification fautive qu'Aristote a fait d'après Plotin. Enfin le philosophe neoplatonicien explique que peut-être en réalité c'est ce qu'Aristote a voulu dire, parce que quand il a parlé de ce sujet il s'adressait aux internes et pas aux externes non initiés auditeurs (III. 7. 13. 13-18). Mais même comme ça, cela ne satisfait pas Plotin, qui considère Platon comme l'interpréteur principal du temps comme «l'image mobile de l'éternité».

Les mouvements des planètes alors nous aident à mesurer le temps. Mais c'est l'Âme du Monde comme fauteur (αὐτουργός) qui engendre seule tant ses activités, que leur successibilité. L'éternité est principalement au dessus de l'âme et dans l'intelligible et ne marche pas avec elle, ni s'étend avec elle. Alors, l'âme, c'est-à-dire la siège du temps ne se trouve pas en temps. En réalité Plotin veut dire que le niveau de l'âme est identique avec le temps. C'est l'âme, grâce à son action qui conserve le temps. Mais comment le temps est partout? Il est partout par l'Âme du Monde, qui couvre tout, comme l'âme individuelle nous embrasse complètement. Plotin préfère dire que nous nous trouvons à l'intérieur de l'âme, non l'âme à l'intérieur de nous. C'est le même en vigueur pour le monde et l'Âme du Monde, parce que le monde est comme le filet qui se jette dans la mer de l'âme (*Ennéades* III. 3. 9. 36-42). Il s'agit ici d'un effort pour rendre délicate la séparation entre le sensible temporel et l'intelligible éternel à travers les intermédiaires, tant des âmes individuelles, que de l'hypostase de l'Âme ou de l'Âme du Monde.

Enfin les Stoïciens quand ils disent que le temps est inexistant commettent une faute d'après Plotin, parce que a) celui c'est à dire le temps les embrasse aussi et b) quand un homme se meut, tant extérieurement, que intérieurement, c'est-à-dire avec son corps, il se meut dans un temps particulier. Alors il y a un mouvement particulier et un mouvement de l'âme. Mais où placera-t-on le mouvement de l'âme? Nulle part. Au-delà d'elle ce n'est que ce qui n'a pas de dimension. Le temps psychologique est interne en sorte que l'Âme du Monde ou l'Âme Catholique a de la temporalité, en couvrant l'Univers. Ainsi le temps obtient une dynamique unifiée. C'est exactement cette dimension psychique du temps qui permet l'ascension vers la transcendance.

Le pouvoir psychique surpassant sa présence temporelle se dirige vers la stabilité intelligible de l'éternel. A l'intérieur de nous il y a tant le temps que l'éternité. Cette interprétation psychique de la temporalité d'après Plotin va passer par Saint Augustin à

⁴⁵ Plotin cite le *Timée* de Platon (37c5-38 b) où on dit que le temps est né avec le monde. La doctrine que le temps a de la durée, tandis que l'éternité a de l'absence de durée a été projeté à travers Plotin chez Platon (*Ennéades* III. 7. 2. 32-37 – αἰὼν ἀδιάστατος). Voir D. O'Brien, «Temps et éternité dans la philosophie grecque», *Mythes et représentations du temps*, Paris, 1958, 59-85.

Immanuel Kant et à Henri Bergson et Martin Heidegger. Les premiers chapitres de l'œuvre de Bergson, *L'évolution créatrice* se consacrent à la vie psychologique et à l'évolution interne et l'œuvre de Heidegger, *Sein und Zeit* insiste sur l'historicité de l'être-là (Dasein), dans le caractère temporel de la vie, qui veut l'ouverture à l'authenticité. Toute cette dimension existentielle de l'expérience temporelle continue alors les sentiers, tant de l'histoire chrétienne sacrée, que de la notion de la liberté spirituelle, où l'instantané «s'extasier» (ἔξισταμαι) fait le temps immobile pour monter à sa source et sa cause.

A travers cette «réduction ontologique du temps à l'éternité»⁴⁶, Plotin surpasse la philosophie antérieure spécialement d'Aristote où le temps restait immanent au monde (welt-immanent), pour analyser et continuer les doctrines platoniques (principalement de *Timée*)⁴⁷. Pourtant on doit dire que Plotin non seulement continue l'œuvre platonique, mais aussi il la ranime. Comme ça la cosmologie à travers cette considération du temps s'est soumise à une doctrine psychologique⁴⁸. Mais la novation de Plotin ne consiste pas seulement en cela, parce que l'Âme du Monde et l'hypostase de l'Âme à travers la procession descendante des hypostases produisent nécessairement le monde sensible, alors le temps⁴⁹. Nous avons vu que l'extase instantanée passe dans un *totum simul*, une identité éternelle. Et cela parce que la liberté de l'âme est plus grande que la vie de l'Intelligence – où il y a l'éternité. Est-ce que le passage de l'âme à l'Un a comme résultat une action de dépasser et de l'éternité? Bien sûr, l'éternel se localise même dans l'Un, parce que on s'y rapporte aussi avec des termes psychologiques (comme dans le traité VI. 8 *De volontaire et de vouloir de l'Un* – Περὶ τοῦ ἔκουσίου καὶ τοῦ θελήματος τοῦ Ἐνός). Pourtant, comme on a dit, l'Un n'a pas la vitalité que l'être principale a, c'est-à-dire l'étage de la deuxième hypostase de l'Intelligence⁵⁰. Mais, c'est au-delà même de l'Être, dans l'Éternité et de l'Un, où l'âme s'établit pour un instant seulement. L'action de dépasser s'est passée et l'expérience mystique «s'éternise».

Le retour éternel de l'instant: le temps mythique et circulaire

Nombreux chercheurs ont considéré que la conception du temps que Plotin a aux *Ennéades* se dérive de l'ancien Orient. Il semble qu'à la première vue, comme on soutenait déjà de l'époque d'Emile Bréhier⁵¹, la considération Plotinienne du temps est semblable au Upanisads ou au Bouddhisme, où la notion de Carma ne se base pas sur l'émotion morale de la justice, mais sur la nécessité rationnelle de l'identité⁵². L'histoire est semblable alors à un royaume de conformité absolue. Il n'existe pas de fuite de ces cercles perpétuels, que seulement grâce à une élévation à l'instant d'un infini impénétrable, qui est l'extase⁵³. C'est, comme on a vu, cette sensation de fuite, qui régit et inspire toute la théorie de Plotin sur la connexion psychologique et métaphysique du temps et de l'éternité. Il y a, bien sûr dans les *Ennéades* quelques remarques aussi sur la mététempychose, mais sans donner à cette conviction une grande extension. Est-ce que c'est en vi-

⁴⁶ W. Beirwaltes, loc. cit. 70.

⁴⁷ Platon, *Timée* 37 d et D. V. Niculin, «Plotinus on eternity» à *Le Timée de Platon. Contribution à l'histoire de sa réception*. Ed. par A. Neschke, Louvain-la-Neuve, Louvain, Peeters, Paris, 2000, 15-38.

⁴⁸ Plotin, *Ennéades*, Texte établi et traduit par E. Bréhier, tom. III, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938, 124.

⁴⁹ P. Aubenque, loc. cit. 78-79.

⁵⁰ P. Aubenque, ibid. 80-86.

⁵¹ E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, J. Vrin, Paris, 1968, 107-133.

⁵² L. J. Hatab, «Plotinus and the Upanishads», *Neoplatonism and Indian Thought*, vol. II, Ed. By B. Harris, Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 1982, 27-42.

⁵³ J. Guitton, loc. cit. 99-100.

gueur ou non alors le temps mythique et circulaire dans l'œuvre de Plotin, comme on a vu à travers l'analyse du temps, de l'éternité et de l'instant? Quand Plotin mélange ces deux sortes de temps – éternité et ordre temporel – passe souvent aux notions fausses d'un mouvement immobile (*Ennéades* VI. 3. 21-24, 26), d'une histoire rationnelle ou d'un temps intemporel. Mais le point intéressant pour lui est exactement le passage instantané du temps à l'éternité et de l'éternité au temps. C'est ici que le modèle circulaire dans l'œuvre de Plotin s'anime par la répétition du vol extatique de l'âme. Ce modèle circulaire existe également avec la forme du modèle triadique (de la procession ou émanation, de l'arrêt et de la conversion – ἀπορροῆς, μόνῃς, ἐπιστροφῆς, comme dans l'œuvre de Proclus). Généralement, ce qui sort de la première hypostase reste constant pour rentrer à son tour à l'origine: c'est comme le temps mythique, qui revient et se célèbre par les répétitions périodiques imitant les archétypes – qui deviennent éternels – historiques et mythiques. À la sortie de l'Un, comme au retour vers celui ou entre la sortie et le retour, il n'y a rien de constant et de continu: tout influence les uns les autres réciproquement. La sortie devient retour et le retour sortie. Ce qui descend de l'Un rentre de nouveau à Lui. Mais c'est l'instant, le point, où on concevait tout cet aller-retour, non par la répétition infinie, mais comme une simultanéité complète, immense et vivante.

Le temps des *Ennéades* est semblable au temps théâtral, où tout est mis en scène et l'inattendu existe seulement pour celui qui donne son assentiment que ce qu'il vit est une illusion (*Ennéades* III. 2. 15). Alors, selon ce sens tout est circulaire et l'instant philosophique de l'expérience métaphysique revient, pour que la simultanéité éternelle se confirme. Comme P. Hadot dira aussi l'éternellement instantané a une connexion avec la sensation de renaissance ou avec le sens de la mort de vieilles conceptions. La simultanéité éternelle est en réalité une illusion, mais ranime et régénère⁵⁴. Il s'agit encore d'un retour, où le sujet mystique ou religieux a l'expérience d'une union complète avec le monde qui l'embrasse.

Comme Mircea Eliade a bien montré, cette sensation du temps mythique et circulaire existe dans toutes les anciennes et traditionnelles sociétés. Ce sont des sociétés, qui réagissant contre le temps concret historique ont la nostalgie d'un retour périodique du temps mythique des origines, au Grand Temps. Alors, expulsés l'historicité tentent vers la régularité archétypique⁵⁵. C'est là où on a l'expérience d'un événement sans aucune signification temporelle, parce qu'il y a dans cet événement la présence métaphysique. Ainsi au monde ancien et oriental la signification de chaque action répète le fait archétypique et c'est le mythe qui donne valeur à la vie. Cela se passe exactement avec le monde platonique des idées qui se constitue le grand archétype d'imitation et de mémoire pour tous les métaphysiciens. Les sociétés anciennes encore avec leur célébration revivent leur innocence primitive. Est-ce ce temps mythique circulaire est une nostalgie religieuse du paradis perdu?⁵⁶ On a vu dans les *Ennéades* une reli-

⁵⁴ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life...* loc. cit. 259-260.

⁵⁵ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Gallimard, s. l. 1969, 11-13.

⁵⁶ J. Lacrosse, «Temps et mythe chez Plotin», *Revue philosophique de Louvain*, 101, 2, 2003, 265-281. Lacrosse vient de confirmer la doctrine de la répétition dans le temps mythique des archétypes. Ainsi le philosophe platonique et neoplatonique vit le temps de l'éternité au présent. L'expérience des archétypes mythiques est semblable à ces idées platoniques. La manière de vivre les anciens mystères est parallèle avec la conception plotinienne et platonique du temps comme l'image de l'éternité. Du même auteur aussi «Chronos psychique, Aion noétique et Kairos henologique chez Plotin», *Les figures du temps*, Presses Universitaires de Stansbourg, 1997, 75-87. La théorie du temps est connue bien sûr, comme elle s'est développée par l'académi-

giosité tant par les notions de la chute des âmes, que par les notions de la répétition et du retour. Ici la cause et l'effet s'embrouillent et se confondent. L'histoire, avec la notion Hégélienne moderne comme le créateur du nouveau, n'existe pas du tout dans le temps plotinien circulaire et mythique. Ainsi, l'historicité du quotidien, du nouveau, des tous les jours n'a aucune place dans cette conception de la temporalité. Ce qui reste est, par la répétition du monde intelligible et archétype, la soif pour «l'être plus» (τὸ μᾶλλον εἶναι) et l'éloignement des mondanités et de la trivialité, la tournure vers une forme d'un phénomène instantané sacré: l'expérience de l'instant métaphysique.

On dirait que l'expérience métaphysique de Christianisme est différente de cette expérience traditionnelle du cycle et du mythe, parce que elle s'attache à la foi. Comme quelques-uns ont précisément remarqué, l'histoire linéaire et l'introduction judéo-chrétienne de «l'action-événement-operation» (δράν-συμβαίνειν-ἐνεργεῖν) sont une nouvelle conception pour la temporalité⁵⁷. Pourtant, comme M. Eliade a montré, la renaissance périodique du monde et de l'homme dans le Christianisme se réalise par la participation dans les mystères⁵⁸. Ainsi pour quelqu'un qui participe dans cet éternel *nunc* du royaume de Dieu, l'historicité disparaît complètement comme exactement il passe pour l'homme des religions anciennes. Bien sûr, le chrétien croit que l'histoire va renaître au Second Avènement, quand d'une manière absolue toute la création va cesser. Pourtant, quand l'histoire s'exclut, le temps liturgique et mystique du Christianisme se base sur une répétition périodique de la Nativité, de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. Il s'agit d'une régénération personnelle et cosmique par la réactualisation *in concreto* de plus importants fait dans la vie du Sauveur⁵⁹.

Le caractère circulaire du temps comme l'image de l'éternité n'existe différemment que dans l'éternel qui l'exprime. Comme aux mystères anciennes ou au maintenant eschatologique et liturgique du chrétien, le temps chez Plotin s'abolit. Le savant (ὁ σπουδαῖος) ou le philosophe ne va pas rester aux nullités du microcosme ou de l'historicité qui l'entourent. La conscience est conduite comme ça à la transcendance, regardant vers l'Éternel et l'Un. Le temps qui flue est considéré comme une illusion qui s'explique seulement à cause de l'insuffisance et l'imperfection du monde physique. Le temps et l'éternité sont différents, non seulement naturellement (φύσει), mais par rapport à leur déplacement graduel. L'identification de l'éternité et du temps se passe dans l'Intelligence, qui meut comme éternellement parfaite et tourne toujours vers ce qui la surpasse. Le temps du rêve et du mythe se présente alors comme une forme de l'éternité, qui est conduite au plus haut degré d'abstraction dans les *Ennéades* de Plotin⁶⁰. Le temps mythique et circulaire est encore celui de la triade des hypostases, Un-Intelligence-Âme. Même la nature par un retour déterminé va participer dans l'éternel et ainsi le cycle se continue à perpétuité. Dans la solitude du temps du rêve, Plotin nous invite à fermer les paupières et le laisser nous enlever jusqu' au delà, jusque ce dernier Autre – au delà du temps, du langage, de la conscience. Au néant? (Ὅσω δ'ἄν εἰς ἀνείδειον ἢ ψυχὴ ἦ, ἔξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἶον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἔξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη. – *Ennéades*, VI. 9. 3. 4-7)

que grec Evangelos Moutsopoulos, qui utilise le mot ancien grec *Kairos* avec la notion de l'opportunité et de l'ouverture pragmatique vers les possibilités et les perspectives qui se présentent dans un instant donné.

⁵⁷ C. Yannaras, *La philosophie...* loc. cit. 57.

⁵⁸ M. Eliade, loc. cit. 109.

⁵⁹ M. Eliade, *ibid.* 149.

⁶⁰ E. Brehier, *La philosophie de Plotin*, loc. cit. 91

Валерий Яковлевич Саврей

Москва

Философия как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского

Введение

Будучи христианским мыслителем, ориентированным в основном на богословские проблемы, Климент Александрийский признавал, что «и философия есть некоторым образом плод действия Божественного промысла» (*Strom.* I. 18, 4). Эти его слова не были просто необходимой данью внимания той форме мировоззрения, которая была столь значимой для античности. Философия служила исходным пунктом всей системы Климента.

Интерес к Клименту как философу не угасал с III века и особенно усилился в последнее время. Хорошее краткое изложение его религиозно-философской концепции дано в книге Тимоси «Ранние христианские апологеты и греческая философия»¹. Автор ставит александрийского дидакала на одну линию со св. Иринеем Лионским и Тертуллианом. На этом фоне приверженность Климента к философии неоспорима. Более того, как подчеркивает исследователь начала XX в. Ч. Бигг, именно Климент объявил философию, до того сильно дискредитированную гностиками, необходимой для христианства².

Вопрос о том, какое место занимает Климент Александрийский в истории философии, до сих пор остается открытым. Современные исследователи рассматривают его как *основателя христианского платонизма*. По мнению Берхмана,

«платонизм Климента есть первое систематическое выражение христианского среднего платонизма в эпоху формирования христианства... Климент основал христианский платонизм как новую философскую школу среди различных школ платонизма»³.

Такой подход, однако, не проясняет специфического отношения Климента к философии, как *служанки богословия*, то есть промежуточной ступени познания. Его предшественник Филон Александрийский, говоря о том, что философия служит мудрости, еще не выделял богословие в качестве отдельной науки. Греческую философию, в лице Платона и Пифагора, он рассматривал как лучшее раскрытие идей Моисея. Климента же отличает, помимо его природного эллинизма, желание «проникнуть во мрак варварской философии» (*Strom.* II. 1, 2).

Двойственность позиции Климента обращала на себя внимание многих специалистов. Де Фэй отмечал, что в теологии Климента трудно различить философ-

¹ Timothy H. The early Christian apologists and Greek philosophy. Van Gorcum, 1973. p. 59-80.

² Bigg Ch. The Origins of Christianity. Oxford, 1909. p. 50.

³ Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: California, Scholars Press, 1984. p. 56.

ское и христианское⁴. Вместе с тем, по словам того же исследователя, «ничего нет более ложного, чем видеть в Клименте слепого энтузиаста греческой философии, который хотел во что бы то ни стало соединить её с христианством»⁵. Говоря о «философии», александрийский катехет имел в виду нечто иное, чем доктрины современных ему философских школ, в том числе иудео-александрийского платонизма. Глагол φιλοσοφεῖν означает, в его понимании, «быть христианином»⁶, однако отдельные течения греческой философии напоминают не ту царицу наук, которой она призвана быть, а скорее вакханок, в пьяном иступлении разорвавших тело Пентея (*Strom.* I. 57, 1).

Приступая к изучению философии Климента, нужно иметь в виду ее определенную полемическую направленность. Эту черту отмечает Р.Б. Толлinton в своем фундаментальном труде «Климент Александрийский»⁷, в главе XIII под названием «Гностицизм». Вообще, по своему характеру, Климент не любил полемику⁸. Но в лице гностицизма он «столкнулся в Александрии с учением враждебным и столь разнообразным, туманным и неуловимым, что было одинаково трудно как бороться с ним, так и оставить его без критического переосмысления»⁹. Гностицизм, по словам одного из основателей современной церковно-исторической науки, Августа Неандера, питал «аристократический дух античного мира»¹⁰. Требование элитизации христианского интеллектуализма было тем единственным, что объединяло гностические секты, которые одна за другой предлагали современникам взаимно несовместимые, проникнутые влиянием восточного мистицизма и эллинского философского рационализма картины мира. При этом права гностиков на философию решительно оспаривал платонизм, представители которого видели в сектантской вульгаризации прямую угрозу школьным основам своей традиции. Принадлежа к той же среде духовного искательства, Климент не встал на сторону одной из противоборствующих сторон, а нашел опору в каноническом учении Церкви. Этим шагом определяется характер его метода, благодаря которому он «первым в истории христианской мысли отчетливо формулирует знаменитый принцип гармонии веры и разума»¹¹.

1. Сущность философского познания

Религиозность философии Климента делает его типичным представителем его эпохи. «Поздняя античность не знает чистого философствования не только потому, что оно не отличается от богословия, но и потому, что оно вовлечено в опыт, религиозный по своей природе»¹². Об этом опыте Климент пишет не реже, чем о самих философских предметах. Он подчеркивает, что философия – часть истины (*Strom.* VI. 160, 1), а значит, есть и другая часть, сокрытая от возможностей рационального познания.

⁴ Faye E. de. *Clement d'Alexandrie*. 2 nd. ed. Paris, 1898, 1906. p. 240.

⁵ Ibid. p. 190.

⁶ Molland E. *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo, 1938. p. 41.

⁷ Tollinton R.B. *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*. Vol. 1, 2. London, 1974.

⁸ Ibid. vol. 2. p. 35.

⁹ Ibid. vol. 2. p. 47.

¹⁰ Neander A. *General history of the Christian religion and church*. Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872. Vol. I, p. 366.

¹¹ Майоров Г.Г. *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*. М.: «Мысль», 1979, с. 87.

¹² Светлов Р.В. *Гнозис и экзегетика*. СПб. 1998. с. 409.

Было бы естественно предположить, что эта часть не что иное, как учение христианской Церкви. Но Климент отстаивает необходимость философии как до Воплощения Иисуса Христа, так и после (*Strom.* I. 28, 1). Связано ли это исключительно с его миссионерской деятельностью, с тем, что он, по словам Прессансе¹³, искал способа «быть для всех всем», не впадая в компромиссы? Нет, анализ текстов Климента не позволяет заключить, что он видел в философии только инструментальную ценность, хотя и очевидно его отношение к ней как к служебному роду научной деятельности. В связи с этим стоит вопрос о том, что такое философия с точки зрения Климента, или какова сущность философского познания.

Климент, как и его ученик Ориген, принадлежал к позднему периоду апологетики. Но, в отличие от таких своих предшественников, как, например, св. Иустин Мученик или Афинагор, он не в меньшей степени апологет философии, чем христианства. «Задача Климента – убедить христиан... что языческая философия в большинстве случаев не является абсурдной с точки зрения христианского вероучения»¹⁴.

Эта особенность в значительной мере определяется тем, что сам Климент был сначала философом, а потом стал христианином. Он сам нередко намекает, что пришел к вере после долгих интеллектуальных скитаний. Таким образом, Климент на собственном примере воспринимал философию как путь ко Христу. Он представлял тип ищущего образованного человека, не удовлетворенного разнообразием философских школ и еще менее удовлетворенного тем общим ответом на все вопросы жизни, который противопоставлял им скептицизм поздней Академии. «Может ли человек знать истину? Это был универсальный вопрос второго века. Популярным был путь мистического видения, с малой долей аргументации и проверки. Даже платонизм тех дней был больше религиозен, чем логичен»¹⁵.

Но не будет верным предположение, что к христианству Климента расположил иррационализм религиозной практики. Эту особенность, вместе с глубоким философским символизмом, он мог найти в языческих мистериях Элевсина и в сектах неопифагорейцев. Скорее всего, философа восхитили твердость и единство учения, основанного на завершенном корпусе священной литературы и проповедующего практическое приложение самых возвышенных нравственных правил, ради которых шли на мучения тысячи необразованных и далеких от мирской философии людей.

«Без сомнения, – пишет известный историк Церкви Ф. Фаррар, – то именно больше всего и привлекало язычников, что у христиан можно было находить полную достоверность веры на основе Божественного Откровения. Там не спрашивали, что есть истина, но проповедовали: «благодать и истина явились через Иисуса Христа». Там не спорили за и против, как в философских школах, и не делалось такого вывода, что мы ничего не можем знать достоверного, но прямо заявлялось: «мы проповедуем вам то, что слышали, что видели нашими глазами и нашими руками осязали слово Божие». Там не произносилось праздных речей о ничтожных предметах, как у риторов... но самым простым языком возвещались высочайшие истины»¹⁶.

То, что после принятия христианства философия продолжала уживаться с верой в уме Климента, было следствием этого философского поиска его жизни.

¹³ *Pressense E.* The Early Years of Christianity (vols. I, II). 1879. p. 282.

¹⁴ *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. с. 83.

¹⁵ *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge: Univ. Press, 1981. p. 102.

¹⁶ *Фаррар Ф.В.* Первые дни христианства. Изд. второе. СПб. 1892. с. 96.

«Климент имел философический ум. – пишет Э. де Фэй. – Ему было недостаточно просто дать философии право на существование и сохранить к ней покровительственную благосклонность. Он чувствовал нужду объяснить себе причину существования этой философии.»¹⁷

Отсюда его глубокое убеждение в том, что «стремящийся приблизиться к уразумению Божественного всемогущества должен стать философом, дабы иметь верное представление о тех предметах, которые доступны только умозрению» (*Strom.* I. 44, 3). Неудивительно, что первым авторитетом, определившим его отношение к философии, стал Филон Александрийский, веком ранее занимавшийся проблемой соотношения разума и Божественного Откровения. Почти точно цитируя Филона, Климент давал следующее определение: «Философия является средством для достижения мудрости, сама же мудрость есть знание вещей Божественных и человеческих и их причин» (*Strom.* I. 30, 1; сравн. Philo. *De congr.* 79).

Но Климент, в отличие от Филона, не полностью растворяет веру в философии. Он дает и другое определение: философия есть «предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств» (*Strom.* I. 28, 1). Основным текстом для понимания метафилософской концепции Климента служит глава V книги I *Стромат.* Именно здесь выдвигается теория философии как служанки богословия. Климент пересказывает содержание одного из концептуальных трактатов Филона, *De congressu eruditionis gratia*, несколько смещая значения аллегорических символов. В интерпретации Филона служанка Агарь, с которой Авраам родил сына прежде, чем со своей законной женой Саррой, символизировала частные науки, а Сарра – философию. У Климента же философия скрывается под именем Агари, в то время как значение Сарры поднимается еще выше, на уровень «мудрости», или богословия. «Мудрость – госпожа философии, подобно тому как философия – госпожа всех предварительных наук» (*Strom.* I. 30, 1). Согласно Клименту, философия представляет собой предварительное образование. Она «является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу, Который приводит ученика к совершенству» (*Ibid.* I. 28, 3). И если Филон подчеркивает изгнание Агари Саррой, то Климент больше обращает внимание на призвание госпожи «наказать» служанку, то есть *научить* ее.

Не будучи самоцелью, философия выполняет определенные важные функции. Главная из них – «ограждение» научного знания от софизмов (*Strom.* I. 28, 3), то есть, по существу, создание целостного мировоззрения¹⁸. Поэтому сама философия немислима без предварительного обучения отдельным наукам, которые дают знание о мире. К другим важным функциям относится самодисциплина (*Ibid.* 30, 2). Философия лежит в основе аскетики: она готовит как отдельного человека, так и целые народы к принятию мудрости, которая не может быть приобретена тем, кто подвержен страстям.

«Эта возвышенная концепция роли греческой философии в истории человечества принадлежит самому Клименту. Здесь он расходится с почти всем строем церковного учения, как оно смотрело на этот вопрос до его времени, и прямо противоречит двум своим младшим современникам, Тертуллиану и Ипполиту, которые могли усматривать в греческой философии только грязный и ядовитый источник всех ересей. Предшественником его концепции был Иустин Мученик.»¹⁹

¹⁷ Faye E. de. *Clement d'Alexandrie*. 2 nd. ed. Paris, 1898, 1906. p. 174-5.

¹⁸ См. вообще о *теории познания* Климента: Scherer W. *Clemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien*. München, 1980.

¹⁹ Molland E. *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo, 1938. p. 45.

Применяя, вслед за Филоном, аллегорический метод в истолковании повести о жизни древнееврейских патриархов, Климент так же усматривает в ней изображение пути человеческой души по направлению к гнозису. При этом философия начинается с созерцания природы (φύσις), а затем проходит стадии метанаучного (μάθησις) и аскетического (ἄσκησις) познания. Очевидно, что в целом она, будучи сочетанием всего предшествующего познанию истины, представляет собою ясный образ истины (*Strom.* I. 20, 1).

Итак, высшая мудрость недостижима без философского исследования мироздания, а для него необходимой пропедевтикой являются частные науки. Наука, для Климента, есть род нравственной обязанности²⁰. По приведенному им образному сравнению энклитические дисциплины, выкорчевывают все лишнее из разума, избавляя его от заблуждений и предрассудков (*Strom.* I. 15, 2). Понимание науки здесь, конечно, вполне в перипатетических традициях, дедуктивное. Климент, как и все философы античности и средневековья, обращавшие внимание на природу, считает возможным достоверное познание законов природы путем верного аналитического описания ее явлений. Качественный индуктивный прогресс науки его не интересует. Однако, признавая объективную ценность всех эмпирических обобщений, он воскресил в христианской школе плодотворные научные методы Александрийского Мусейона и, выражаясь словами Прессансе, один из первых «утвердил во всем его достоинстве священное звание учительства»²¹.

Не только цели, но и сам процесс обучения приобрел в Александрийской школе при Клименте высокое значение и едва ли не скрупулезную разработку. Первым теоретиком христианской педагогики после Апостолов считают именно Климента²². Задача подготовительных упражнений заключалась «в тренировке умозрительного созерцания, которому доступно три рода вещей: числа, величины и определения» (*Strom.* I. 33, 1)²³. Какие именно дисциплины считались первостепенными? Это философское значение чисел, геометрия, музыка, астрономия и, наконец, диалектика (*Strom.* VI. гл. XI). Они составляли не только пропедевтику, но также важную часть здания самого гнозиса²⁴.

Известный американский патролог Дж. Квастен отмечал в Александрии «тот сильный интерес к проблемам абстрактной природы, который заложил основание для теологической школы»²⁵. Этот интерес пришел в начале н.э. на смену конкретно-научному экземпляризму птолемеевского Мусейона, и не мог не отразиться на всей концепции образования. Сущность нового александрийского подхода можно выразить следующим образом: *науки вне философии бессмысленны, философия без наук несостоятельна*. Явно противопоставляя свою основательную пропедевтику гностическим теориям озарения, Климент сравнивает мудрость с виноградом, от плода которого можно вкусить, лишь вырастив виноградник. При этом, будучи эклектиком, Климент сам себя рассматривает как опытного се-

²⁰ Bigg Ch. The Christian platonists of Alexandria. Oxf., 1913. p. 51.

²¹ Pressense E. The Early Years of Christianity. Vol. II. 1879. p. 275.

²² Lehmann F. Die Katechetenschule zu Alexandria. Leipzig, 1896. S. 85.

²³ См. подробнее: Wytzes J. Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus. – *Vigiliae Christianae* II (1957), p. 226-245; 14 (1960), p. 129-153.

²⁴ Lilla S.R. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. p. 169.

²⁵ Quasten J. Patrology, vol. II. The Anti-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht; Antwerp. 1975. p. 2.

лекционера. Так, например, он компилирует в т.н. восьмой книге «Стромат» решения различными школами определенных философских проблем мироздания.

Педагогическое значение усваивается всем основным трудам Климента. Это особо отмечает в своей статье М. Меес²⁶. *Протреник*, как и утерянная работа Аристотеля с тем же названием, есть призыв к образованным людям: в случае Аристотеля, к интересующимся философией, а в случае Климента, христианством. *Педагог* в трех книгах представляет собой руководство, также адресованное людям с высшим образованием, имеющее целью объединить, расширить и углубить все то, что было преподано при подготовке к Крещению. *Строматы* тоже должны рассматриваться как труд, изображающий работу педагога. Весь путь, изложенный в этих произведениях, можно охарактеризовать емкой формулой Климента: «как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так сама философия в конечном итоге приводит к мудрости» (*Strom.* I. 30, 1).

Христиане хорошо знали слова св. Апостола Павла: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2: 8). Климент задается вопросом, какую философию имеет в виду Апостол? И отвечает: «по стихиям мира» значит материализм, философия Эпикура (*Strom.* I. 50, 6). Именно он изобрёл атеизм (*Protr.* 66; *Strom.* I. 1; V. 116), отрицал Промысел Божий и возводил наслаждение в достоинство высшего блага (*Strom.* I. 50, 52; VI. 67). Этические недостатки философии Эпикура, по мнению Климента, рельефно выделяли ее метафизическую несостоятельность. Ведь эпикуреец добродетелен не ради самой добродетели, а значит лишен даже устремления к истинному благу, и ослеплен «стихиями мира».

В противоположность этому существует философия иного рода. «Тело занято землей и гнется к ней, душа же стремится к Богу. Ведомая истинной философией, она устремляется ввысь к родственному ей» (*Strom.* IV. 9, 4-5). В основе своей это типично идеалистическая философия, такая же, как у Филона. Вместе с платониками Климент остро обличает софистику, как «воображаемую способность при помощи слов делать ложные мнения истинными» (*Strom.* I. 39). Чтобы стать философом, учиться надо не у человека; истинный Педагог – это Логос (*Strom.* V. 7, 8). Однако Климент не ставит на один уровень верующего философа и эллинского идеалиста. Различие между ними весьма существенно. «Философами мы называем тех, кто возлюбил мудрость Творца всего и Наставника, то есть гнозис Сына Божия, а эллины так называют тех, кто рассуждает о добродетели» (*Strom.* VI. 55, 2). Таким образом, эллины только приступили к началу пути. Для его совершения необходимо Божественное Откровение. Высшая философия Моисея, или средство Богопознания, понимается Климентом вполне в духе Филона. Это созерцание, вобравшее в себя качества метафизики и диалектики (*Strom.* I. 176-178). Но без Нового Завета его смысл может быть понятен лишь такому пророку, каким был Моисей.

Тем не менее, Климент находит и у эллинских мудрецов много возвышенных истин. Философия, как совпадение с идеями Св. Писания, пришла в голову грекам случайно (*κατὰ τὸ πείρωσιν*), как следствие удачи (*συντυχία*). Вслед за Филоном, Климент рассуждал о воровстве эллинов (*Strom.* I. 87), о котором, по мнению Боуссета, «сам ничего и знать не хотел», а ссылался на эту иудео-алек-

²⁶ Mees M. Clement of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. V. 1 Oxford, 1992. p. 180.

сандрийскую концепцию только из почтения к ее авторам²⁷. Действительно, он признавал возможным познание истины, заложенное в самой природе (φυσική ἔννοια), или некий общий интеллект (κοινὸς νοῦς), который соответствует естественной нравственности язычников (Рим. 2: 14). Наконец, по ряду вопросов Климент считал возможным и «отражение истины» умом философа. По словам Молланда, «это высшее признание философии; упоминая это мнение, Климент выражает свое собственное»²⁸. «Случай», позволивший грекам воспользоваться этой способностью для создания великой философии, есть не что иное как Промысел Божий (*Strom.* I. 94, 1).

В то же время, хотя теория «воровства» действительно не была для Климента профилирующей, нельзя не признать важности для него концепции предания, о которой мы подробнее будем говорить ниже в связи с проблемой *гнозиса*. Знание, даже искаженное, не появляется ниоткуда. Так, персы и маги научили греков политеизму (*Protr.* VI). Но, усваивая различные знания от предшественников, эллины гениально их синтезировали. Такие философы, как Пифагор, говорит Климент вполне в филоновских традициях, писали «по вдохновению Божию» (*Protr.* VI). Итак, истинная философия есть – Климент приводит выражение «старших» – «вековечный призыв к нескончаемой любви к мудрости» (*Protr.* 113, 1). Это вековая тоска человечества по истине. Но лишь Христос может сказать «Я есмь Истина» (Ин. 14: 6). Он есть та Истина, Которой жаждала философия.

В силу этого истина, открытая греческой философией, частична (ἀλήθεια μερικὴ, *Strom.* VI. 83, 2; сравн. 68, 1). Однако философы хвалятся кусочками, которых они нахватались, как будто у них в руках целая истина (I. 57, 1). Приняв элементы истины, они их «развили, но не полностью, а скорее исходя из соображения и разумения человеческого, и поэтому впали в заблуждение» (*Strom.* VI. 55, 4). Но когда сама Истина, т.е. Христос, возшла как солнце, бросая свет на все цвета и на белое и черное, она показала, чем является каждая вещь и каждое слово, и разоблачила внешне благовидную софистику (V. 83, 2. сравн. 68, 1)²⁹. Отсюда ярко выраженный эклектизм Климента. Он «не согласен» говорить отдельно о философиях влиятельных школ, но намерен извлекать христианские истины из всех теорий. «Его главная забота состоит в том, чтобы сохранить для пользы юного христианства то, что было лучшего в философии»³⁰. Какой же критерий для этого может быть применен? Для Климента этим критерием является «священная наука» (εὐσεβὴ ἐπιστήμη, *Strom.* I. 37, 6), то есть экзегетика. Прежде, чем приступить к ней, следует оросить почву «водой эллинского логоса» (*Strom.* I. 17, 4).

2. Христианский гнозис

Следы понятия «гнозис» находят в Септуагинте, а в Новом Завете оно встречается весьма часто. Климент предпринял первую попытку научно сформулировать значение этого термина³¹. И прежде всего перед ним стояла задача размежевать *истинный гнозис* (γνώσις ἀληθινή) от *ложного* (ψευδῶνυμος γνώσις).

²⁷ Bousset W. Jüdisch-christische Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. s. 267.

²⁸ Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. p. 51.

²⁹ См. замечательное изложение проблемы у Молланда: Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. p. 68.

³⁰ Faye E. de. Clement d'Alexandrie. 2 nd. ed. Paris, 1898, 1906. p. 199.

³¹ Lilla S.R. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. p. 118.

Борьба с гностицизмом со стороны мыслителей Александрийской школы существенным образом отличается от внутригностической полемики. Современные авторы отмечают это, хотя вместе и признают наличие гностических элементов в философии школы.

«Климент, – пишет российский исследователь Е.В. Афонасин, – вероятно, не понаслышке был знаком с гностическими учениями. Многое он мог узнать от своего учителя Пантена. Многие философские и теологические представления Климента и гностиков очень близки, однако в большинстве случаев они представляют собой общепринятое античное учение, имеющее ветхозаветное или платоническое происхождение, поэтому в данных случаях не приходится говорить о каком-либо влиянии гностиков на Климента.»³²

Гнозис для александрийского дидакакала – предельная цель всей философско-богословской деятельности. Он прямо заявляет: «мы низводим истину с неба вместе с преславной трезвостью...» (*Protr.* I). Замечательное определение того, как понимали термин «гнозис» Отцы Церкви II века, дает Редепеннинг:

«Гнозис» означает «не только религиозную философию, догматику и спекулятивную теологию, как они различаются в наше время, но всецелое знание вообще без какого-либо разграничения: это совершенное познание полноты истины.»³³

Согласно Клименту, этот дар не врождён никому из людей. Он приобретает постепенно; услышав о нём в поучении, нужно сначала практиковать его; нужно, чтобы гнозис подпитывался и развивался. Затем, в ходе непрерывных упражнений, он переходит в привычку; и лишь по достижении привычки, которая заключается в *евангельской любви и милосердии*, уже нельзя утратить подобное состояние (*Strom.*, VI. 78; сравн. *Paed.* I. 6, 25-31). Воплощая всецелое познание человеческой личностью мира (в том числе идеального) и своей собственной природы, гнозис является «высшим совершенством, которого может только достигнуть человек, оставаясь все еще человеком» (*Strom.* VII. 55, 1).

Итак, мы не согласимся с мнением Лилла, по которому Климент сочиняет свою концепцию гнозиса только для того, чтобы «дать удовлетворительное решение своим неоплатоническим проблемам»³⁴. Не только потому, что, как резонно возражает Руния, неоплатонизма еще не существовало³⁵, но и потому, что эта концепция не может рассматриваться лишь в философском ключе. Она является по природе своей *религиозно-философской*, а также *философско-богословской*, и ее нельзя понять ни без эллинской философии, ни без Евангелия. Для более полного раскрытия этой темы перейдем к проблеме соотношения веры и знания.

По верной оценке Фреппеля, вопрос о соотношении веры и науки – центральная точка климентовых *Стромат*³⁶. Эта тема многократно исследовалась в трудах зарубежных и российских ученых. К важнейшим работам, посвященным этой проблеме, относится заслуженный труд французского ученого П. Камло «Вера и гнозис: введение в исследование мистического познания у Климента Александрийского»³⁷. Из отечественных источников отметим замечательный труд свящ.

³² Афонасин Е.В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. с. 65.

³³ Redepenning E.R. Origenes. Bd. 1. Bonn, 1841. s. 94.

³⁴ Lilla S.R. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. p. 234.

³⁵ Runia D.T. Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, Minneapolis, 1993. p. 152 n.84.

³⁶ Freppel, Ch. Clement d'Alexandrie. 3 ed. Paris: 1873. p. 274.

³⁷ Camelot P. Foi et Gnose. Introduction a l'etude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris, 1945.

Василия Дмитриевского³⁸, в котором данной проблеме посвящено немало страниц, и глубокую статью К. Попова³⁹.

Попов четко обозначает границы антигностической полемики Климента:

«Гностики не сохранили равновесия между верой и разумом: веру они признали только принадлежностью людей низших, неспособных, по самой своей природе, к высшему постижению истины: разуму же предоставлена была свобода принимать из учения христианского и его источников только то, что он признает истинным.»⁴⁰

В противовес этому однобокому развитию, к тому же усугубленному экспрессивным мистицизмом и теургией, глава катехетического училища выдвинул свою знаменитую формулу: «Ни веры без знания, ни знания без веры» (*Strom.* IV. 1, 3).

Тем самым Климент нанес удар в самое сердце гностицизма: потому что невозможность выйти полностью за пределы веры, при основательной постановке вопроса о содержании этой веры, подразумевала неправомерность вольного обращения с церковным Преданием и каноном Св. Писания, которое усвоил себе элитарный рационализм. Экстатическому озарению еретиков Климент противопоставил постепенное восхождение разумной аскезы. Русский дореволюционный ученый Д. Миртов пишет:

«Общая и существенная противоположность гностика климентова и еретического в том, что у еретиков совершенство гностика есть дар природы, у Климента же – плод свободной деятельности: у еретиков гностик, поэтому, отделяется пропастью от верующего, у Климента между ними только степенное различие.»⁴¹

Защищая веру, христианский мыслитель должен был бороться не только против гностического, но и против эллинского философского рационализма. При этом он имел дело с наследниками александрийской культуры, знавшими Св. Писание (в основном, Ветхий Завет) не хуже, чем тексты, приписываемые Зороастру или переведенные из буддийского канона. «В чем корень неверия эллинов? Уважая Моисея за его учение и дела, они не в состоянии принять ту истину, что Закон Моисея был дан самим Богом» (*Strom.* I. 170, 2). Климент ощущал настоятельную потребность развить *теорию веры*, которая стала существенным элементом его *теории гнозиса*.

Эта теория получает лучшее, на наш взгляд, изложение у норвежского исследователя Э. Молланда⁴². Вера, прежде всего, неразлучна с «делами веры» (*Strom.* V. 86, 1), то есть является основой морали, без которой уму нельзя получить правильное философское развитие. Далее, она *необходима и достаточна* для спасения (*Protr.* 99, 4). Но эта самодостаточность не означает, что на ней можно остановиться. Она тогда и достаточна, когда включена в живой процесс развития и, медленно или быстро, направляется к заветной цели. Другими словами, соотношение между верой и гнозисом не существенное, а постепенное⁴³. Гнозис – «твердая пища» сравнительно с верой как «молоком» (*Paed.* 39, 1). Это слово употребляется в двух смыслах: как простое чувственное знание, общее для всех

³⁸ *Дмитревский В.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884.

³⁹ *Попов К.* Вера и ее отношение к христианскому знанию, по учению Климента Александрийского. // Труды КДА. № 12, 1887.

⁴⁰ Там же. с. 582.

⁴¹ *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб. 1900. с. 18.

⁴² *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. p. 76-81.

⁴³ *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg i. Breslau, 1906. s. 57.

людей, и как «совершенство веры» (*Strom.* VI. 165. 1). Из последнего словоупотребления видно, что *вера есть гнозис в зачаточном состоянии*. Истинный гнозис есть бесстрастие; созерцание делает гностика подобным Богу (*Ibid.* VI. 152, 2 и далее). Гностик, по словам Молланда, «скорее высший рационалист, чем мистик»⁴⁴. В то же время, это не исключает «спекулятивный мистицизм» в его воззрениях.

Климент подчеркивает, что ни природа, ни аподиктическая достоверность не принуждают к вере в Бога. «Вера – это акт свободного выбора (*προαίρεσις*), поскольку она есть некое стремление, и стремление разумное» (*Strom.* II. 9, 2). Какие тогда есть основания для принятия веры, причем именно христианской? По словам Редепеннинга, «свободу [воли] Климент понимает в духе деятельной эллинской древности, в противоположность восточному фатализму и дуализму»⁴⁵. Таким образом, вера есть итог активного *поиска истины*, который совершается непринужденно, однако обязательно приведет человека к правильному познанию. На этом пути человек должен понять, что истина может быть усвоена лишь путем Откровения. При этом, так как поиск истины означает одновременно поиск справедливости и добродетели (античный грек, за редким исключением, не мог сомневаться в этом), за подлинное Откровение будет принято такое, которое несет в себе абсолютные нравственные начала и их практическое воплощение. А это и есть Откровение Христа.

Однако «учение Климента о вере – пишет Осборн – было более чем защитой и оправданием, в сущности, христианской идеи. В нем приобрел ясность и звучание один из слабо разработанных пунктов классической философии»⁴⁶. Здесь мы подходим к более глубокому и философскому изложению понятия «πίστις». Его удачно суммирует в своей работе Сальваторе Лилла⁴⁷. (1) Вера есть отношение человеческого ума к любым первоначалам, лежащим в основе научной демонстрации или доказательства; в более широком смысле – интуитивное, непосредственное познание. Идея абсолютного ἀρχή, недоказуемого знания, обязательно лежащего в основе диалектического или силлогического доказательства, была развита Платоном и Аристотелем и стала частью античной философской традиции⁴⁸. (2) Вера есть твердое принятие умом знания, достигнутого посредством доказательств. (3) Она есть также принятие отдельных положений Божественного Откровения прежде их глубокого осознания.

В учении о том, как соотносится вера со знанием, Климент допускает, по видимому, противоречия. Он ясно утверждает, что необразованность не препятствует познанию Бога (*Protr.* X), и даже позволяет себе высказывания в том духе, что философия должна пониматься как десерт (*Strom.* I. 100, 2), а это, в сущности, вовсе не то же, что и насыщающая «твердая пища». Однако в других местах Климент так же определенно говорит о практической невозможности даже начального Богопознания вне философии. «Незнание есть результат невоспитанности и необразованности. Только вследствие образования постигаем мы науки божественные и человеческие» (*Strom.* I. 35, 3). Он делает весьма существенное замечание, что «не обладающий знанием не в силах измерить (*μετρούμενον*) истину»

⁴⁴ Molland E. Loc. cit.

⁴⁵ Redepenning E.R. Origenes. Bd. 1. Bonn, 1841. s. 134.

⁴⁶ Osborn E.F. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. p. 143.

⁴⁷ Lilla S.R. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. p. 119.

⁴⁸ Ibid. p. 122.

(*Strom.* VI. 150, 3). Это значит, без знания Откровение хотя и может быть дано человеку, но останется неувоенным, непонятым.

«Смысл Божественного творчества – изъясняет Г.Г. Майоров – лучше проявляется, когда гностик обращается к Откровению, но не так, как это делает простой верующий, обращая Откровение в предмет слепой веры, а так, как это должен делать истинный гностик, т.е. применяя к Писанию метод рационального толкования, филоновскую символическую экзегезу. Гностик Климента – это экзегет, предающийся медитациям над текстом Библии.»⁴⁹

Противоречие, отмеченное выше, разрешается в учении Климента о *двух родах веры*. Вера может опираться на мнение и на твердое знание. Последнее дается только исследованием Божественного Откровения (*Strom.* II. 48-49). Хотя бы и на начальном этапе, такое познание в некоторой мере уже доступно. Ведь «несмотря на то, что мы облечены в оболочку плоти, мы все-таки можем слышать Бога, Который из снисхождения к нам и для нашего спасения применился к нашей слабости и открылся нам через пророков» (*Strom.* II. 72, 4). Для усвоения Божественного Откровения нужно неотступное стремление к добру (см. напр. *Strom.* V. 7, 3-4). Начать этот путь необходимо с сократического признания в том, что ничего не знаешь (*Strom.* V. 17, 1). Таким образом, внимательная вера есть «ухо души» (*Strom.* V. 2, 1), и с нее начинается то знание, которое в свою очередь необходимо для более совершенной, «ведающей веры» (γνωστικῆ ἰσότης). Кто не имеет этого предварительного знания, тот не может по-настоящему верить Св. Писанию, потому что все написанное там будет звучать для него как притча (*Strom.* VI. 127, 1).

Таким образом, как видно, знание и вера постоянно чередуются в теории Климента; но все-таки вера лежит в начале, а знание в конце этого пути. Что такое совершенное знание? – то, что не может быть опровергнуто (*Strom.* II. 77, 1). Здесь Божественное Откровение совершенно смыкается с философией, задавая ей направление и получая взамен аподиктическую убедительность во всех своих частях, кроме превышающего ее мистического озарения. Поэтому, заключает Климент, «знание есть нечто большее, чем вера, как и честь, обретенная после спасения, больше самого спасения» (*Strom.* VI. 109, 2).

К важнейшим элементам философии Климента относится его учение о традиции. Климент явился основателем нового типа традиционализма, не внеисторического, как у древних греков, а *провиденциально-исторического*. Конечно, за основу им была взята идея «Завета» из Св. Писания, дополненная филоновской идеей Божественного происхождения философии. Но для целостного учения о традиции этого было бы недостаточно, если бы не идея всеобщей направленности истории, в том числе истории мысли, ко Христу, Воплощенному Логосу.

Александрийская школа встала с оружием нового традиционализма на защиту церковного Предания. Леклерк в своей масштабной статье пишет:

«Столь бы громадны ни были шаги, которые сделала школа от Пантена до Климента, от Климента до Оригена, но не было изменений в основном занятии, которое состояло в том, чтобы придерживаться Предания.»⁵⁰

В этом русле располагалась полемика с гностицизмом и отрицание всех видов сек-

⁴⁹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. с. 88.

⁵⁰ Leclercq H. L'Ecole catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie par F. Cabrol, t. 1, Paris, 1907. P. 1172.

тантства. Для Климента гнозис есть прежде всего традиция⁵¹. Поэтому неверно, что Климент, нападая на гностическое и харизматическое (напр., монتانиты) сектантство своего времени, «на самом деле скорее проводит границы между различными христианскими социальными группами, чем между различными точками зрения»⁵². Само отрицание церковной традиции, проводимое учителями этих сект, было для Климента «точкой зрения», неприемлемой по вполне определенным философским основаниям.

Подчеркивая эзотерическое значение христианства, Климент ссылается (*Strom.* V. 87, 1) на слова св. Апостола Павла о *тайне Христовой*, «которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих» (Еф. 3: 5). При этом, как отмечает Молланд, в вопросе о соотношении Ветхого Завета и Евангелия Климент прежде всего противопоставляет гностикам, утверждая ценность Ветхого Завета. «Правило Церкви» (ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός), что синонимично «традиции», есть именно согласие Заветов. Однако в терминологии Климента «Закон» – это и Закон Божий, и природные законы, и естественные человеческие. Климент в этой связи даже упоминает «Законы» Платона (*Strom.* I. 165, 1). «Единство всего законодательства... есть следствие теологических и философских принципов Климента»⁵³. Но все истинное законодательство в мире происходит от Моисеева Закона, инспирированного Логосом (*Ibid.* I. 167, 3). Времени без Закона совсем не было. Если древние до Закона и жили без определенных кодексов, то «их дела стали законами для нас» (*Ibid.* II. 100, 1).

«Моисей не только родоначальник философии вследствие древности, он также родоначальник её по мудрости. Он отличался всем тем, что делает великим человеком и великим мудрецом. Нет ни одной составляющей философии, которая бы не обнаруживалась в его книгах. Таким образом, именно от него происходит вся греческая мудрость.»⁵⁴

Возвещая Новый Завет, Христос учил пророков «гностическому преданию», которое затем лично открыл Апостолам. Это и есть гнозис (*Strom.* VI. 61, 1).

Без традиции, длящейся с начала истории, не существовало бы единства нравственных категорий (столь заметного именно между ветхозаветной и эллино-римской культурами) и возвышенных метафизических понятий, а следовательно, не на что было бы опереться в поиске подлинного Откровения.

«Знание бывает следствием наставления. Но там, где есть наставление, необходимо предполагается наставник. Так Клеанф выдает себя учеником Зенона, Теофраст – учеником Аристотеля, Платон – Сократа. Достигнув Пифагора, Ферекида, Фалеса и первых мудрецов, я останавливаюсь, и спрашиваю: кто был их наставником? Если вы назовете мне египтян, индийцев, вавилонян, и даже магов, я не перестану вас спрашивать: кто же был учителем последних? Я доведу вас таким образом до первого поколения людей, и там снова возобновлю мой вопрос: кто был их учителем? Человек? Но человек был погружен в неведение. Ангел? Но ангелы, как ангелы, не доступны людям, и не имеют языка для того, чтобы говорить, равно как мы не имеем ушей, дабы слышать их. Притом же ангелы получили мудрость тоже от кого-нибудь. Итак мы должны вознестись выше ангелов, если хотим найти, кто был их учителем. Учителем был Бог – Слово, Творец неба и земли» (*Strom.* VI. 56, 2).

⁵¹ *Danielou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London 1973. p. 453.

⁵² *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press. 1992. p. 225.

⁵³ *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. p. 18-19.

⁵⁴ *Faye E. de.* Clement d'Alexandrie. 2 nd. ed. Paris, 1898, 1906. p. 184.

Итак, любая традиция происходит от Бога, но самая чистая – от воплотившегося Бога Слова, которое «обитало с нами» (Ин. 1: 14). Объясняя цель написания *Stromotum*, Климент говорит, что имеет лишь одно намерение – передать в прикровенном виде премудрость непосредственных учеников свв. Петра, Иакова, Иоанна и Павла (*Strom.* I. 11).

Воспринимая свой свет из традиции, философия подобна призме, преломляющей ослепительные лучи Божественного Откровения (*Strom.* VI. 149, 2). Как замечает Ненандер, идея провиденциальной Божественной педагогики – любимая идея Климента⁵⁵. Учение Христа есть предел всякого знания. Доказательства этому Климент усматривает как в том, что пришествие Христа и Его страдания было предсказано древнееврейскими пророками, так и в том, что Сам Христос творил удивительные чудеса (*Strom.* VI. 122, 1-2). Но в последнем пункте Климент особенно упирает на чудеса (силы, *δυνάμεις*), которые засвидетельствованы *после* Вознесения Христа, то есть были совершены Его учениками. Он часто говорит об удивительной стойкости христиан при допросах и пытках, а также об их нравственных достоинствах, которые неспособна воспитать в народе философия. Таким образом, вне Церкви философия не могла бы выполнять пропедевтической функции, если бы не специальное смотрение Божественного Промысла.

В своем учении о традиции Климент не избежал посторонних для христианства влияний, в том числе восточных. Это видно уже из того, что евреев, как учителей греков, он именует «халдеями» (*Strom.* I. 151, 1), противореча в таком ориентализме даже Филону. Согласно Клименту, сам астральный политеизм изначально был задуман как путь, ведущий к Богопознанию (*Strom.* VI. 111, 1)⁵⁶. Эти влияния отразились и на разделении эзотерического и экзотерического. Можно с уверенностью утверждать, что такое разделение в Александрийской школе было, особенно если иметь в виду то, что основное преподавание велось устно⁵⁷. При исследовании Климента нельзя не уделить этому вопросу особого внимания. Ведь, как правильно отмечает Редепеннинг, «точное различение эзотерического и экзотерического учения у Климента важно для того, чтобы установить, насколько эти его воззрения и образ мыслей усвоил Ориген»⁵⁸. Выше мы уже могли заметить, что эта проблема не равносильна проблеме гнозиса и веры. Гнозис, по точному выражению Неандера, «не более и не менее, как научное познание и развитие той суммы доктрин, которая заложена в вере»⁵⁹. Однако Климент смело заявляет, что написанный текст для толпы – как лира для осла (*Strom.* I. 2, 2). С идеей тайной устной традиции связывается сокровенный смысл Св. Писания, важный как для гнозиса, так и для веры. Это гностическое предание (*Str.* V. 63, 2; I. 15, 2; IV. 3, 2; VI. 61, 1 и проч.), отличное от простой церковной традиции. Как заключает известный современный исследователь Клод Мондезер:

«Климент не раз ссылается на некий эзотеризм, в глубине своей противный его возвышенным принципам, и от которого, впрочем, кажется, он зависит более, чем следует.»⁶⁰

⁵⁵ Neander A. General history of the Christian religion and church. Vol. I. Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872. p. 536.

⁵⁶ Видимо, намек на Вифлеемскую звезду, которая привела волхвов-звездочетов к пещере, в которой родился Христос (Мф. 2: 1-11).

⁵⁷ См. Ливанов И. О Клименте Александрийском. // Православное обозрение, март 1867. с. 352.

⁵⁸ Redepenning E.R. Origenes. Bd. 1. Bonn, 1841. s. 80.

⁵⁹ Neander A. General history of the Christian religion and church. Vol. I. Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872. p. 539.

Итак, для чего ему была нужна такая эзотерическая концепция? По-видимому, для того, чтобы провести в текст Библии некоторые концепции греческой философии, которые сильно импонировали ему лично, однако не извлекались из общепринятой традиции Церкви. Это позволяло некоторым авторам даже утверждать, что «Климент часто находится в конфликте с Церковной традицией, с которой он пытается совместить чуждые для нее элементы»⁶¹. Однако мы полагаем, что Климент стремился понять и зародившуюся в недрах Церкви *мистическую традицию*, вполне ортодоксальную по своему идейному содержанию. Он только интерпретировал ее с помощью философии, которую лучше знал, посвятив ей большую часть жизни.

Учение Климента об истинном гностике⁶² и его становлении оценивается в историко-философской науке очень высоко. «Никто, – утверждает Бигг, – даже Ориген, не выработал столь ясной и величественной концепции развития духовной жизни»⁶³. Мы уже говорили о том противостоянии, которое происходило между христианским, языческим и еретическим гнозисом в Александрии. Во II в. языческие секты практически все без исключения впитали в себя те или иные христианские черты, что позволяло идеям пантеизма и дуализма проникать в среду образованных христиан. Важно заметить, что «гностики Климента был в той же мере частью интеллектуальной элиты, как и ее противоположностью»⁶⁴. И если он иногда противопоставляется «простым верующим», то *исход* совершает все-таки из среды еретиков.

Для характеристики истинного гностика Климент берет образ Моисея. Здесь сказывается не только формальное влияние Филона, но и то, что во всей Библии нет более подробного повествования о жизни человека, угодного Богу, чем рассказ о жизни Моисея. По смыслу новозаветной проповеди, он был в числе первых прообразов Христа (Деян. 3: 22; 7: 37). Моисей – больше, чем философ. Он истинный мудрец (σοφός, *Strom.* I. 168, 4). По его поведению можно судить о том, каким должен быть гностик, то есть человек, сподобившийся Богообщения.

Климент посвящает немало страниц этому вопросу. Гностик воплощает в себе идеал античного мудреца и библейского пророка одновременно. В нем сосуществуют три вида добродетели: этическая, физическая и логическая (*Strom.* IV. 163, 3). Он доволен всем тем, что у него есть (*Strom.* IV. 100, 1), и всем, что бы ни случилось (*Strom.* VII. 45, 4). В отличие от многих людей, придерживающихся религии по причине страха перед смертью или загробным воздаянием, гностик предан добру ради самого добра (*Strom.* IV. 135, 1) и стремится к Богу не из желания спастись от наказания за грех (*Strom.* IV. 136, 3). Подчеркивая это, Климент хочет рельефно выделить главное желание гностика, которое превышает простое стремление спастись, – это желание *быть без греха*. Поэтому гнозис есть путь Богоуподобления. Истинный, совершенный гностик – образ и подобие Божие (*Strom.* II. 97, 1). Он чист и по духу, и по телу, как храм Божий (*Strom.* VI. 60). Он не подвержен никаким страстям, кроме естественных, т.е. необходимых для поддержания телесной жизни (*Strom.* VI. 71, 1), не испытывает ни радости, ни

⁶⁰ *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. p. 109.

⁶¹ *Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Father of the Church. Freiburg i. Breslau, 1808. p. 133.

⁶² См. подробнее: *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. (TU 57). Berlin, 1952.

⁶³ *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxf., 1913. p. 48.

⁶⁴ *Frend W.H.C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. p. 370.

уныния, ни страха, ни гнева, ни даже воодушевления (*Strom.* VI. 74, 2). Он живет лишь одним единственным чувством – любовью к Богу.

Русский исследователь Д. Митров справедливо подчеркивает, что для Климента *апатия* и *знание* выступают как условия друг друга⁶⁵. Мудрец достигает бесчувственности не в силу пантеистического слияния с космосом, а в силу того, что космос уже не может представить ему ничего неожиданного. При этом, однако, «чужую боль он воспринимает как личное горе» (*Strom.* VII. 78, 1), а его *справедливость* мыслится тождественной с христианской *любовью*⁶⁶. Обладая всеми этими качествами, гностик получает знание о Самом Боге «от мистического хора истины» (*Strom.* VII. 45, 1). Из всех живых существ только он обладает *святостью*, т.е. воздает Богу то, что *боголепно* (θεοπρεπῶς, *Strom.* VII. 2, 1). Климент, как отмечает Г. Чедвик, удачно сочетает идею «жизни в согласии с природой» и «уподобления Богу настолько, насколько возможно» (см. *Strom.* II. 100,3)⁶⁷. Эти идеи, как известно, присутствовали в платонизме. Но мы согласимся с мнением А. Чоуфрина, что никакое «принятие и усиление» Платоновского идеала «уподобления Богу» не могло бы само по себе привести Климента к понятию обожения⁶⁸. Зато это понятие содержалось в чуждом философских спекуляций творчестве Иренея Лионского, и восходило к св. Апостолу Павлу⁶⁹.

Однако, хотя идея обожения у Климента несомненно присутствует, она явно затеняется образом мудреца, имеющим не только библейское и философское, но прямо гностическое происхождение. Боуссет относит его к неведомому гностическому «источнику», которым Климент, якобы, пользовался⁷⁰. В дальнейшем христианская аскетика пойдет не по пути полного бесстрастия, недостижимого и странного для сотворенного существа, а по пути просветления природных страстей, их телеологической гармонизации. Святые Отцы будут размышлять о том, зачем дан человеку, например, страх или гнев, в полную противоположность Клименту, который отвергал даже воодушевление за то, что оно «связано с гневом» (*Strom.* VI. 74, 2). Таким образом, его «гностик» останется на недосягаемой, по ее абстрактности, высоте чистого спиритуализма, где сама философия служит для него лишь методом «прояснения для других того, что уразумел сам» (*Strom.* I. 48, 1).

В этом ракурсе приговор проф. Н.Н. Глубоковского теософии Филона вполне приложим и к мирозерцанию Климента: «Склонность к мистицизму и созерцательные симпатии... говорят о духовной пассивности, чуждой христианской бодрости безграничного прогрессирования»⁷¹. Но насколько постоянно придерживался Климент этого платонически-стоического идеала в своей катехитической практике? Как позднее у Оригена, мы замечаем здесь у Климента раздвоение. Вероятнее всего, оно связано с неразработанностью правил аскетике, которым, в отличие от александрийских дидаскалов II и III вв., много сил посвятят учителя ново-александрийской школы.

⁶⁵ Митров Д. Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб. 1900. с. 29.

⁶⁶ Там же. с. 38.

⁶⁷ Chadwick H. Philo and the Beginnings of Christian Thought. In The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. Armstrong A.H. Cambridge, 1967. p. 173.

⁶⁸ Choufrine A. Gnosis, theophany, theosis: studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. 'Patristic Studies' (5). N.Y. 2002. p. 7.

⁶⁹ См. об идее обожения у св. Иринея в известном труде: Bousset W. Kyrios Christos. Göttingen, 1913. s. 428 f.

⁷⁰ Bousset W. Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 267-9.

⁷¹ Глубоковский Н.Н. Благовестие Апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. II. СПб. 1910. с. 398-9.

3. Теология как высшая мудрость

Надежда Климента на Богопознание вполне соответствовала его антропологическому оптимизму. Он убеждал язычников, еще даже не приступивших к вере, в том, что, «некогда удалив от глаз темноту, подобно туману, препятствующую свету, мы узрим действительно сущего Бога» (*Protr.* XI). При этом он рассчитывает на доступное всем людям интуитивное знание о Боге. Здесь тот мост, который соединяет философию с богословием.

«Проблема естественного откровения – пишет Молланд – становится более выраженной и заостренной, когда речь идет о греческой философии. Климент чувствует эту проблему и дискутирует ее преимущественно в данном аспекте. Причинами для этого были, во-первых, большая любовь Климента к греческим философам и его обязанность по отношению к ним, которую он сам с благодарностью признавал, и во-вторых, его всеобъемлющая тенденция рассматривать христианство в качестве философии. Различия между религией и философией неясны для мыслителя, который воспринимает религию как познание Бога, а философию как стремление к истинному познанию Божественной реальности.»⁷²

С этой неясностью связана неожиданная для Климента, как строго апофатического богослова, учение о *разнообразии* богословского познания.

И хотя в неоплатонизме это разнообразие будет устранено Плотинем, как философом, именно философия служит его источником в учении Климента. Напомним, что христианский мыслитель признавал бытие Личного Бога, концептуальное познание Которого философия достигает лишь в рассмотрении Его разнообразных отношений к миру. Экстаз не мог иметь в монотеистической системе того же решающего значения, что и в пантеистической.

Климент рассматривает причинность богословского познания в духе кондиционализма. По его мнению, не существует единственного решающего акта воли, лежащего в основе духовного поиска. «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» (*Strom.* I. 29, 1). Подготовительный этап, который предшествует гнозису, вовсе не монолитен. Ведь «истина о Боге – это не одна какая-либо вещь, но множество вещей» (*Strom.* VI. 150, 6). Это «множество» постепенно сообщается душе самим Богом. Оно и есть, по сути, содержание Божественного Откровения, которое не случайно изложено в пространных текстах Библии.

«Научное познание (μάθησις), при условии правильного руководства, ведет нас от искусной во всем Премудрости, как управительницы вселенной, к самому Творцу этого мира, существу непостижимому и неуловимому, вечно ускользающему от взора исследователя. Но этот же Бог, сколь бы далеко не отстоял Он от человека, удивительным образом находится в то же время и близ него. «Я Бог приближающийся», – говорит Господь⁷³. Далекый в Своем Существое (ибо как сотворенное может быть сродни нетварному?), Он близок через Свою силу, которая все объемлет» (*Strom.* II. 5, 3-4).

Через учение о разнообразии Климент ввел богословие в область науки. Точнее говоря, он сделал саму науку богословской, показав, что из всего можно извлечь «премудрость», чтобы почувствовать в ней прикосновение Создателя. Это высшее обоснование единства философии и богословия, а вместе с тем и подчиненности философии богословию, которое дал Климент. По словам Квастена,

⁷² Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. p. 40.

⁷³ Иер. 23: 23.

«его эллинистическое образование позволяло ему сделать христианскую веру системой мысли на научном основании... Он доказал, что вера и философия, Евангелие и светская наука не враги, но могут принадлежать друг другу. Вся светская наука служит теологии. Христианство есть венец и слава всех истин, которые были найдены в разных философских учениях»⁷⁴.

Мы уже упоминали, что Сам Спаситель, по Клименту, и есть гнозис (*Strom.* VI. 2, 4). Но если разнообразие богословского познания служит к уразумению славы Божией, то этого не скажешь о разнообразии сект и богословских мнений в самом христианстве. Как же присоединиться к Церкви, если ее раздражает столько ересей? Весь вопрос для Климента заключается в каноне (*Strom.* VII. 90, 2). Он подробно рассуждает об этом в *Strom.* VII, гл. XVI. Причина отступлений от канона церковного учения, из-за которых вводится пагубное разномыслие, состоит в *поспешности суждений* (*Ibid.* 93, 3). Не приобретя должного опыта, еретики спешат высказать свои незрелые мысли, увлекая за собой тех, кто им подобен. Так, ереси называются по именам их основателей, по местам их распространения, по богословским гипотезам, лежащим в их основе (*Strom.* VII. 108). В противоположность этому, Церковь должна быть единой, как и Господь (*Strom.* VII. 107, 4-5). Ереси – не то, что должно отталкивать от христианства, но скорее побуждение к активному поиску истины (*Strom.* VII. 91, 3).

Наконец, разнообразие богословского познания помогает Клименту разрубить узел противоречия между гностиком и простым верующим. Здесь его мысль уже выходит за пределы философии, становится чисто христианской. Бог, по мысли Климента, разными путями привлекает к Себе всех бесхитростно верующих в Него и стремящихся к чистой жизни по Евангелию.

«С того момента, как мы возрождены Крещением, мы получаем тотчас же совершенный дар, к которому мы стремились, ибо мы просвещены, то есть получили познание Бога, и оно не может быть ушибным... Крестившись, мы просвещены; будучи просвещены, мы стали дети Божии; как дети Божии, получаем совершенный дар; и обретя совершенный дар, мы обладаем бессмертием... Все вы, крестившиеся во Христа, во Христа облечлись; и нет более ни Иудея, ни Еллина, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины, но все вы едино во Христе Иисусе. Поэтому да не скажет кто, что одни могут быть гностиками, иные психиками в одном и том же Слове, но все, освободившись от плотских похотений, – равны суть, и пневматики о Господе» (*Paed.* I. 6, 25-31).

Климент, по словам Н.И. Сагарды, «стремится победить гностицизм не критикой и опровержением, а законченной системой собственного христианского гнозиса»⁷⁵. Мы видим, как тесно связывает философ идеал Богоуподобления с христианским благочестием. «Эта глубокая связь между знанием и образом жизни принадлежит к особенностям александрийского гнозиса. Гнозис был воспринят Александрийской школой не просто как форма спекуляции, но как результат целой тенденции новой внутренней жизни, укорененной в вере»⁷⁶. Речь идет об уподоблении Богу настолько, насколько это в принципе возможно (*Strom.* IV. 152, 3). Истинный гностик, по учению Климента, способен проникнуть в самую суть вещей, потому что исполняет заповеди Логоса. Он может «боголепно» (θεοπρεπῶς) учить других (*Strom.* VII. 4, 2).

⁷⁴ Quasten J. *Patrology*, vol. II. The Anti-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht; Antwerp. 1975. p. 7.

⁷⁵ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века. М.: Издательский Совет Русс. Прав. Церкви, 2004. с. 426.

⁷⁶ Neander A. *General history of the Christian religion and church*. Vol. I. Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872. p. 531.

Освобождение от пороков необходимо полное и решительное, т.к. они чужды человеческой природе. «Бог дарует жизнь, а дурные привычки, по отшествию отсюда, влекут за собою бесплодное раскаяние вместе с наказанием» (*Protr.* X). Отрешившись от этих привычек и став похожими на Бога своими поступками, души истинных гностиков возносятся превыше умосозерцаемого мира и беседуют с Богом (*Strom.* VII. 13, 1-2). Нельзя подражать Богу иначе, как святостью (*Protr.* XI). По мнению Чоуфрина, в этом учении Климента смешались черты *школьно-платонической* концепции человеческой «цели» (τέλος), формально восходящей к Аристотелю, воспринимавшему ее как активность (ἐνέργεια), и средне-платонической концепции «уподобления Богу»⁷⁷. Здесь Климент опять настаивает на философском учении об *anamui*, так как «чувство благочестия противоположно иным чувствам» (*Strom.* I. 27, 3), и несовместимо с их активностью. Видимо, отсюда берет начало и отмеченный св. Патриархом Фотием (*Bibl. Cod.* 119) «докетизм» самого Климента в его учении о теле Христа, как бесстрастном и почти призрачном (что, впрочем, не означает его согласия с учением докетов)⁷⁸, и преувеличенный спиритуализм в учении Оригена о воскресении. Однако здесь остается и много существенно христианского, чуждого философскому бесстрастию. По словам Г. Барди,

«идеал, прозреваемый Климентом, есть идеал человека, который, воспарив над страданиями мира, всецело посвящает себя, по любви, служению своим братьям и повторяет тем самым образец, предложенный Христом»⁷⁹.

От чего зависит индивидуальная степень совершенства? Климент подчеркивает, что исключительно от личного усердия и свободно сделанного выбора (*Strom.* V. 141, 3). Он применяет к отвергающим философию, но ищущим гнозиса, уже известную нам метафору виноградной лозы: такие люди хотели бы есть виноград, не возделав его (*Strom.* I. 43, 1-2). Однако для достижения гнозиса не обязательно заниматься именно философией. Она – лишь один из путей. Климент особо подчеркивает: «многие из нас, не утруждая себя философским образованием и даже не овладев элементарной грамотностью, тем не менее сумели постичь истину посредством Божественной и варварской философии, будучи поставлены в силу (Рим. 1: 4; Фес. 1: 5) самой Премудростью» (*Strom.* I. 99, 1).

Очевидно, Климент имеет в виду христианских подвижников, которых должен был видеть не раз и уважать за глубокое знание Св. Писания, часто действительно вовсе не связанное с философией. Образ такого подвижника, которому нет дела «ни до Платона, ни до Пифагора», выводит в начале своего *Диалога с Трифоном Иудеем* св. Иустин Философ. Однако св. Иустин, защищая философию, не думает сравнивать философский путь с христианским подвижничеством. В отличие от него, Климент, фактически, настаивает на эквивалентности двух путей к Богоуподоблению. Его «практичная и изысканная»⁸⁰ аскетическая система имеет мало общего с учением египетских монахов о борьбе с помыслами, кото-

⁷⁷ Choufrine A. Gnosis, theophany, theosis: studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. 'Patristic Studies' (5). N.Y. 2002. p. 16.

⁷⁸ См. об этом: Gieseler. Commentario qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. 1837. Гизелер не без оснований считает Климента предшественником *аполлинаризма*.

⁷⁹ Bardy G. Clement d'Alexandrie. Paris, 1926. p. 33-4.

⁸⁰ См. Mc. Guckin J.A. Christian Ascetism and the Early School of Alexandria // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Papers Read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by W.J. Sheils. Oxford, 1985. p. 30.

рое расцветет в IV веке. Значение молитвы, которой является каждый случай обращения к Богу (*Strom.* VII. 42, 1), для него равноценно значению философского Богосозерцания. Христианский философ-гностик отличается от христианского гностика, не изучавшего философию, лишь в лучшую сторону, а именно тем, что способен учить других (*Strom.* VI. 91, 4-5). Заботясь о спасении людей, он становится подобен Самому Христу (*Strom.* VII. 52).

Климент проводит определенную рационализацию христианского богословия и аскетики. Само понятие «интеллектуального монашества», нередко прилагаемое к его философии, оказывается для него амбивалентным. Ученый-протестант Джон Патрик, например, видит в подходе Климента к философии полную противоположность «интеллектуальному монашеству»⁸¹. И если Патрик и Толлинтон ставят Клименту в заслугу его выход из того умственного затвора, в котором ощущало себя христианство в языческом мире, то другие авторы того же вероисповедания, значительно более современные, высказывались в том духе, что «после Климента Александрия больше никогда не сможет стать центром библейского христианства»⁸².

Вместе с тем, философская составляющая у Климента не является единственной основой. Сам Э. фон Иванка, автор исследования *Платон христианин*, признает платонизм Климента лишь иллюстративным⁸³. Итак, природа Климентова рационализма коренится не в его концепции философии, а в его концепции богословия. Именно с этой точки зрения критически рассматривает его работу российский исследователь свящ. В. Дмитриевский. По мнению этого ученого, Климент положил начало рационалистическому направлению в христианской Александрийской школе⁸⁴. Опасность данного направления заключалась все в том же, как и у Филона, отсутствии ясно понимаемого *критерия*, отделяющего данные Откровения от догадок человеческого ума.

«Чтобы удержаться на этом пути, нужно, чтобы исследование не погашало чувствований, чтобы разум не вредил сердцу, чтобы обеим этим сторонам человеческого духа указаны были определенные границы, дальше которых они не переходили бы.»⁸⁵

Климент распространил свой рационализм на практическую область, объединив идеал христианской аскезы с идеалом античного мудреца и созерцателя. В этом особенно сказались недостатки его метода. Специфически христианские особенности деятельной жизни, предполагающей преобразование человеческого существа, были затенены образом «гностика», фактически непогрешимого полубога. Правда, как замечает Дмитриевский, в своем богословском наследии Климент оставил не догматы, а только замечания по разным проблемам⁸⁶. Вследствие этого

«Климент... не дошел до последних выводов рационализма, отчасти по теоретическим соображениям, а отчасти и потому, что не представил христианское учение как систему, развитую систематически и логически»⁸⁷.

⁸¹ Patrick J. Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. p. 64.

⁸² Frend W.H.C. The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. p. 372.

⁸³ Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964. p. 58.

⁸⁴ Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884. с. 34.

⁸⁵ Там же. с. 32.

⁸⁶ Там же. с. 61.

⁸⁷ Там же. с. 78.

Заключение

В истории европейской мысли Клименту принадлежит заслуга доказательства того, что философия призвана служить более высшей цели, чем само философское познание – цели мистического Богопознания и онтологической причастности Божеству. Доказательство, предложенное Климентом, сводится к вопросу о цели всякой разумной деятельности эта цель – мудрость, недоступная чисто рассудочному познанию и несводимая к аподиктической достоверности. Вся Александрийская философия шла к тому, чтобы признать критерием истины Божественное Откровение, исследуемое верующим разумом, а в качестве критерия истинности применить к этому Откровению все самые возвышенные чаяния человеческой культуры. Климент нашел воплощение этого Откровения во Христе, как общем Принципе Ветхого и Нового Завета, единственного религиозного текста в древнем мире, проповедовавшего монотеизм, и стал убежденным апологетом христианской Церкви и христианской философии.

Была ли неизбежной последовавшая за этим философская рационализация собственного содержания Откровения? По нашему мнению, она была следствием личной увлеченности Климента. В христианстве не было еще строгого экзегетического канона, поэтому многие свободные мыслители действовали интуитивно. «Для Климента гнозис, – пишет Гарнак, – то есть (греческая) философия религии... [есть средство] выяснения и объяснения того, что есть высшее и сокровеннейшее в христианстве»⁸⁸. Немецкий ученый так оканчивает свою оценку Климента: «церковная традиция была здесь полностью трансформирована в греческую философию религии».

Однако философия Климента несла, несомненно, сильный положительный заряд. По мнению Ч. Кингсли «Александрийские христиане предприняли лучшую, если не единственную в истории человечества попытку провозгласить истинно всемирную философию; я имею в виду философию, общую для всех наций, сословий и уровней интеллектуального развития, объемлющую весь феномен человечности»⁸⁹. Однако при этом цель Климента оставалась эклектической – соединить воедино все части истины, присутствующие во всех философских системах – и созерцать «Логос, то есть истину во всей ее полноте» (*Strom.* I. 57, 6).

Использованная литература

- Афонасин Е.В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997.
Глубоковский Н.Н. Благовестие Апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. II. СПб.: 1910.
Дмитревский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884.
Ливанов И. О Клименте Александрийском. // Православное обозрение, март 1867.
Миртов Д. Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб.: 1900.
Попов К. Вера и ее отношение к христианскому знанию, по учению Климента Александрийского. // Труды КДА. № 12, 1887.
Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века. М.: Издательский Совет Русс. Прав. Церкви, 2004.

⁸⁸ Harnack A. von. History of Dogma, vol. 2; цит. по: Lilla S.R. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. p. 232 n. 1.

⁸⁹ Kingsley Ch. Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. p. 131.

- Светлов П.В.* Гнозис и экзегетика. СПб. 1998.
- Фаррар Ф.В.* Первые дни христианства. Изд. второе. СПб.: 1892.
- Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Father of the Church. Freiburg i. Breisgau, 1808.
- Bardy G.* Clement d'Alexandrie. Paris, 1926.
- Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913.
- Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909.
- Bousset W.* Judisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Gottingen, 1915.
- Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'etude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris, 1945.
- Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought. In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. *Armstrong A.H.* Cambridge, 1967.
- Choufrine A.* Gnosis, theophany, theosis: studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. 'Patristic Studies' (5). N.Y. 2002.
- Danielou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London 1973.
- Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press. 1992.
- Faye E. de.* Clement d'Alexandrie. 2 nd. ed. Paris, 1898, 1906.
- Frend W.H.C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984.
- Freppel, Ch.* Clement d'Alexandrie. 3 ed. Paris: 1873.
- Gieseler.* Commentario qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. 1837.
- Ivanka E. von.* Plato Christianus. Einsiedeln, 1964.
- Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854.
- Leclercq H.* L'Ecole catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chretienne et liturgie par F. Cabrol, t. 1, Paris, 1907.
- Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria. Leipzig, 1896.
- Lilla S.R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.
- Matter M.* Histoire de l'école d'Alexandrie. In 3 vol. Paris, 1843.
- Mc. Guckin J.A.* Christian Ascetism and the Early School of Alexandria // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Papers Read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Meeting of the Ecclesiastical History Society: Ed. by W.J. Sheils. Oxford, 1985.
- Mees M.* Clement of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. V. 1 Oxford, 1992. p. 179-181.
- Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938.
- Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944.
- Neander A.* General history of the Christian religion and church. In 5 vols. Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872.
- Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge: Univ. Press, 1981.
- Osborn E.F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957.
- Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914.
- Pressense E.* The Early Years of Christianity (vols. I, II). 1879.
- Quasten J.* Patrology, vol. II. The Anti-Nicene Literature after Irianaeus. Utrecht; Antwerp. 1975.
- Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg i. Breisgau, 1906.
- Redepenning E.R.* Origenes. Bd. 1. Bonn, 1841.
- Scherer W.* Clemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München, 1980.
- Timothy H.* The early Christian apologists and Greek philosophy. Van Gorcum, 1973.
- Tollinton R.B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. Vol. 1, 2. London, 1974.
- Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. (TU 57). Berlin, 1952.
- Wytzes J.* Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus. – Vigiliae Christianae II (1957), p. 226-245; 14 (1960), p. 129-153.

Torstein Theodor Tollefsen

Oslo

The Divine Energeia according to St. Gregory of Nyssa

The Greek words οὐσία and ἐνέργεια stand for two basic concepts in the theological reflection of St Gregory of Nyssa. I shall translate them as *essence* and *activity*. St. Gregory's doctrine of the divine activity may be studied in two different ways, either as a part of his polemics against the neo-Arian heretic Eunomius, or as a positive doctrine in its own right.

I should like to make a comment on the term 'doctrine' here. After having worked on St. Gregory's writings for some years now, the word "doctrine" does not exactly fit my perception of his thought. St. Gregory is a quite dynamic thinker who moves along different paths as he find it suitable in each situation in order to interpret a text, explain a piece of doctrine or point the way for his reader towards what might be profitable for his soul. In other words, Gregory does not strive to create a system of thought, he only tries to explain and defend the truth with all available intellectual means. In accordance with this perception, in this paper I shall comment on St. Gregory's positive thinking on the divine activity. As this topic may be studied in a quite broad sense, I shall narrow it down rather radically. St. Gregory's thinking on divine activity brings us from the realm of Trinitarian generation to creation, from the Incarnation to the salvation of man. For so many years I have focussed on cosmological matters that in this paper I have decided to discuss St. Gregory's thinking on *human salvation*. I will show that according to Gregory of Nyssa man, in the condition of deification, come to exist in *the mode of divine activity*. How exactly does he describe this condition?

The deification of Christ's human nature is completed with the Resurrection and Assumption. The redemptive work of Christ and the deification of His own humanity, are the conditions for the salvation or deification of human beings in general. In fact, when St. Gregory speaks of Christ's humanity, he speaks of the human nature that is common to all. What happened to Christ's humanity, therefore, concerns all human beings:¹ "That which happened to the man according to Christ, is a grace common to the nature of men." But what does this mean? In book 3.1 of the *Contra Eunomium*, St. Gregory says that the first way to God was destroyed by man's disobedience, and therefore Christ came as the new way.² His humanity was created as this new way, and the humanity of Christ became "the garment of salvation" (τὸ σωτήριον ἔνδυμα). St. Gregory makes two citations from St. Paul (Rom 13,14, Eph 4,24): "But put ye on the

¹ *Contra Eunomium*, GNO 2, p. 294, ll. 25-26.

² *Contra Eunomium*, GNO 2, pp. 21-22.

Lord Jesus Christ” and “put on the new man, which after God is created”. St. Gregory comments that in a strange and special way creation in Christ’s case alone was instituted anew.³ Man became what he was meant to be according to God’s purpose. So to say that the grace is common to the nature of men, must mean that all human beings may put on this “garment of salvation” and receive its effects. How does this come about?

I think we can point to two things which, according to St. Gregory, makes this effective in human existence, viz. the *mysteries* (i.e. the sacraments) and the *spiritual life*. The life in Christ has the mysteries as its foundation. Now, in the mysteries, certain material elements are used, such as water in Baptism and bread in the Eucharist. The mystical effects wrought by these means presuppose a twofold activity, a human and a divine. In Baptism, the candidate is immersed three times in the water in imitation of Christ’s burial, and words are spoken by the priest, according to the Gospel (Matt 28,19): “Baptizing them in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit.” This execution of the rite is accompanied by the activity of the Spirit, which bless the body that is baptized and the water that baptizes.⁴ “For that which is active [τὸ ἐνεργούv] is great, and what results from it is wonderful.” The mystery effects purification from sin, and is the cause of renewal and regeneration (ἀνακαινισμοῦ καὶ ἀναγεννήσεως αἰτία).⁵ The Holy Spirit is one with the Father and the Son in essence, power and activity.⁶ It is not only the essence of God that is beyond apprehension, His power and activity are, to some degree, incomprehensible as well:⁷ “And to speak concisely, everywhere the power and activity of God is incomprehensible and without artifice, easily producing whatever He wills, while concealing from us the minute knowledge of His activity.” I do not think this runs counter to the general Cappadocian principle that the activities are known, and are that by which we know God. But, on the other hand, the activities are based on the an incomprehensible divine Power which is based on an incomprehensible divine nature. It seems quite reasonable that a created intellect is not able to know the activity of God in great detail or in depth. Exactly how the Holy Spirit works in the mysteries and accomplishes the purification, renewal and regeneration, is beyond what we can understand. We only know that this is the divine “method” of effecting these things.

It is the Holy Spirit who makes the results of the Incarnation effective in human life through the Church. According to the *Oratio catechetica* (chapter 40), humanity itself, its intellectual faculties and its other peculiar characteristics, do not admit of any *change* (μεταβολή) in Baptism. It is man’s *will* that is cleansed from evil, if that will turns towards God. The renewal, that is, requires human cooperation, and man may now journey along the path of the spiritual life.

Man is put in the position that the original character of the divine image may function the way God intended, and as a consequence of this the *likeness* with God is gradually established. To put it in an image dear to St. Gregory: the soul once more becomes a mirror of divine perfections.⁸ However, man is not immediately perfected or deified, rather, a new life is made possible after baptism, a life in which man has re-

³ *Contra Eunomium*, GNO 2, p. 22, ll. 11-12. Cf. St. Gregory the Theologian, *Oratio* 39.13, PG 36: 348d.

⁴ *In diem luminum sive in baptismum Christi*, GNO 9.1, p. 229 and p. 225.

⁵ *In diem luminum*, GNO 9.1, p. 224.

⁶ Cf. *Ad Eustathium*, GNO 3.1, p. 10-12, *De oratione dominica*, Oratio 3, GNO 7.2, p. 41.

⁷ *In diem luminum*, GNO 9.1, p. 227.

⁸ *De virginitate*, GNO 8.1, p. 296., cf. *De hominis opificio* ch. 2-5, *De an. et res.* PG 46: 41b ff.

ceived the task of *adjusting himself* to live in accordance with divine realities. The point is that man should be open to divine power and influence.

The central idea of participation could be defined thus: it is a movement of the divine towards the human, and of the human towards the divine. The condition of being, or of being anything specific, is given in the divine movement which the creature admits into itself. Somehow, this parallels what happened in Christ's humanity according to the principle of the *communicatio idiomatum*. There is, though, one difference. This difference has to do with the fact that while Christ assumed a human *nature*, man does not receive the divine nature into his own hypostasis. Christ has a double consubstantiality, i.e. He is consubstantial with the Father and with us, but we neither are nor become *identical* (μὴ ταῦτόν) with the divine, we become *like* (ὅμοιος) it.⁹ — We shall return to this below. — Despite this, there is a twofold movement. However, since the created nature in itself has no capacity to effect its own salvation and deification, the initiative was God's.¹⁰ This initiative is manifested in the original condition when man had the divine likeness before the Fall, and it is renewed and strengthened with the baptismal grace. All depends on how man traces his steps further. If he moves in accordance with his nature and the grace he has received, then he presents himself in openness to God. On the other hand, God is, in the simplicity of His nature, completely present to the creature through the activity of His Power. The creaturely openness admits this activity into itself and man adjusts his existence more and more in accordance with the riches of the infinite presence of God's activity. To exist this way, to an eternally increasing degree according to the divine mode of being, is the fact of participation.

Human nature was originally invested with the virtues.¹¹ The way to deification consists in the reintroduction of these virtues. What exactly is a virtue according to St. Gregory? In his 6th Homily on the Beatitudes, he comments on the "Blessed are the pure in heart, for they shall see God". He points to certain texts in the Scriptures that state it is impossible to see God.¹² However, "to see" (ἰδεῖν) may in the Scriptures mean the same as "to have" (ἔχειν): "...the Lord does not say that knowing something about God is blessed, but to possess God in oneself. [...] so that we might learn that the person who has purged his own heart of every tendency to passion perceives in his own beauty the reflection of the divine nature."¹³ The pure of heart are blessed because they *have* God in their hearts. We could think, then, that virtue is such a "having" or "habit" (ἔξις) which is held as a divine gift of the pure heart. On the other hand, we should beware that we do not understand this "habit" as a kind of *static* presence of a created gift. St. Gregory seems to think of virtue as a *work* (ἔργον) or an *activity* (ἐνεργεῖα) which is dependent on God as a working or active Power. We shall take a closer look on this.

In his *De professione christiana*, when speaking about imitation, he states that the Gospel does not order nature to be combined with (συνκρίνεσθαι) nature, i.e. the human with the divine, but it orders that the good *activities* (τὰς ἀγαθὰς ἐνεργείας) of God should be *imitated* (μιμεῖσθαι) by man.¹⁴ But which activities of ours could be

⁹ Cf. *De an. et res.* PG 46: 41b ff.

¹⁰ *De virginitate*, GNO 8.1, p. 300, l. 5 ll.

¹¹ *De hominis opificio* ch. 4.

¹² *De beat.*, GNO 7.2, p. 136 ff.

¹³ *De beat.*, GNO 7.2, p. 138 and 142. Translated by Hall in Drobner and Viciano (2000).

¹⁴ *De prof.*, GNO 8.1, p. 138.

likened to the divine activities? St. Gregory answers that it is those that are free from all evil, which as far as possible are purified from defilement. Obviously, he is thinking of the virtues. The virtues, then, are primarily *mimetic activities*. The same doctrine is found in *De beatitudinibus*.¹⁵ He asks who the peacemakers are, and answers: “The imitators of the divine love of men, who show forth in their own life what is proper to the divine activity (τὸ ἴδιον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας).” God ordains, St. Gregory continues, this activity for man as well, to expel hatred, to resolve conflict, to get rid of envy, to banish fighting, to destroy hypocrisy, to quench the grudge within which smoulders in the heart. These should be replaced with their contraries, which are the fruits of the Spirit: love, joy, peace, goodness, patience and all the good things enumerated by St. Paul (Gal 5,22-23). Consequently, to have God in the heart means to execute the mimetic activity of virtuous behaviour, which is a gift communicated by the Holy Spirit. God is glorified in man by virtue, and, according to *De oratione Dominica*, the divine Power (δύναμις) is the *cause* (ἡ αἰτία) of the good things in man.¹⁶ It is the proper Power and activity (δύναμις and ἐνεργεῖα) of the Spirit to purify from sin.¹⁷ As a matter of fact, purification is the work (τὸ ἔργον) of both the Son and the Spirit, St. Gregory says, but he seems to indicate that the good effects of the redemptive work of Christ is administered by the Holy Spirit.¹⁸

However, what, exactly, is the ontological structure of *imitation* (μίμησις)? St. Gregory’s works abounds in the terminology of imitation. When he speaks of likeness and archetype, the likeness is an imitation or reflection of this archetype. In *De institutio christiana* St Gregory says that if anyone desires close connection with another, it is necessary to take on his mode through imitation. Therefore, if one longs to be the bride of Christ, one must be like Christ in beauty through virtue according to one’s ability.¹⁹ I think this is just another way to express the central idea of *participation*. To imitate God is to participate in God. The logic is in principle the same. This is also confirmed when he in *De beatitudinibus* considers the virtues as a kind of “incarnation” of Christ in the believer.²⁰ When St. Gregory says that this is a “bolder account” (τολμηροῦ [...] λόγου), I suppose it is because of the incarnational motif: virtue is the Lord offering Himself to the desire of His hearers. St. Gregory refers to several texts from the Scriptures, for instance St. Paul’s saying that Christ became for us wisdom from God, justice, sanctification and redemption (1 Cor 1,30); and St. John’s saying that Christ is bread coming down from heaven and living water (Jn 6,50 and 4,10). St. Gregory refers to the Psalm (Ps 41,3) saying that “My soul thirsted for God the mighty, the living one; when shall I come and be seen by the face of God?” The point is that the one who has tasted the Lord, has received God into himself (ἐν ἑαυτῷ), and he is filled with the one for whom he has thirsted. This is in accordance with the promise of Christ (cf. Jn 14,23): “I and my Father will come and will make our abode with him.” The Holy Spirit, St. Gregory remarks, has of course made His home there first, a saying that once more makes it explicit that the redemptive economy is mediated by God the Holy Spir-

¹⁵ *De beat.*, GNO 7.2, p. 159 f.

¹⁶ *De or. Dom.*, GNO 7.2, p. 37.

¹⁷ *De or. Dom.*, GNO 7.2, p. 40 f., *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 44.

¹⁸ Cf. *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 85 as well.

¹⁹ *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 50.

²⁰ *De beat.*, GNO 7.2, p. 122.

it. The whole sequence culminates in St. Paul's words that "Christ liveth in me" (Gal 2,20).

In *De institutio christiana* we find that participation in the Spirit is interpreted by aid of a phrase of St. Paul's (Eph 1,19): "The activity of His Power." St. Paul, Gregory says, points to the participation in the Spirit and the activity (ἐνέργεια) of the Spirit with respect to those in communion with Him, which works a certain mode (τρόπος) of being in the believer.²¹ The indwelling of the Holy Spirit makes a new creature.²² The activity and the grace of the Spirit is the acknowledged *basis* for virtuous acts. The grace of the Holy Spirit possesses the entire soul and fills it with gladness and power.²³ God furnishes the ability to do good, but St. Gregory emphasizes the importance of *co-operation* as well, when he says that (good) human activities are the flowers of labors and the fruits of the Spirit.²⁴

All this makes it clear that virtue as mimetic activity should not be understood as an imitation of an external model, but as an adjustment to the presence of a divine activity of grace and goodness in the believer.

This conclusion may be bolstered by something St. Gregory says in *De perfectione* as well.²⁵ Christ is the Sun of Justice, and His rays stream forth for our illumination. These rays are the virtues, and by doing all things in the light, we become light (φῶς γενέσθαι), so that it shines before others (cf. Matt 5,15-16). The light, that is, shines through our actions. Christ is our sanctification (once more cf. 1. Cor 1,30) and we prove ourselves as true sharers of His name when we coincide with the Power of His sanctification in *work* (ἔργον) and not in word. Human activity should be harmonized with the divine activity, and be conducted in the mode of light or the mode of God's Power.

It is further interesting to see that virtue, in the same text from the *Beatitudinibus* which I commented on above, is connected with happiness.²⁶ "For such is the nature of this good not only to be sweet to the one enjoying it at the present, but in every period of time to give actual joy." Virtue is, St. Gregory states, both work and reward (ἔργον and γέρας). When a just act (ἔργον) and the grace of the Spirit coincide, the soul is filled with a blessed life (ζωῆς μακαρίας).²⁷ Somehow, this seems similar with the Aristotelian idea that the virtuous action is the possession of εὐδαιμονία.²⁸ "The human good turns out to be the activity (ἐνέργεια) of the soul according to virtue." Now, the (virtuous) action has, according to Aristotle, a certain completeness or perfection. This quality of completeness belongs, consequently, to happiness as well.²⁹ St. Gregory thinks that in the virtuous action man spiritually possesses the presence of Christ, and Christ is always complete or perfect. On the other hand, this condition of possession is, as said above, not a static one, because man is a creature who gradually is transformed

²¹ *De instituto christiana*, GNO 8.1, pp. 58-59.

²² *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 61.

²³ *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 86.

²⁴ *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 84.

²⁵ *De perf.*, GNO 8.1, p. 184-185.

²⁶ *De beat.*, GNO 7.2, p. 121.

²⁷ *De instituto christiana*, GNO 8.1, p. 47.

²⁸ *Ethica Nicomachea* 1098a16-17.

²⁹ *Ethica Nicomachea* 1097a34 ll., 1176b3 ll.

into a divine mode of being:³⁰ “To achieve likeness with God is the end of the life according to virtue.” “Christianity is the imitation of the divine nature.” God has no limit, the divine nature is an infinite source of goodness. Even though the virtuous action obviously includes a certain perfect joy, this can only be a motivation for further movement into the divine sphere.

The doctrine of perpetual movement into the divine is found in several places in St. Gregory’s works. It has got a clear formulation in some passages from the *Contra Eunomium*, where it is connected with the topic of participation:³¹

For to the Godhead it properly belongs to lack no conceivable thing which is regarded as good, while the creation comes into excellence by partaking in [ἐκ μετοχής] that which is better than itself; and further, not only had a beginning of its being, but also is found to be constantly in a state of beginning to be in excellence, by its continual advance in improvement, since it never halts at what it has reached, but all that it has acquired becomes by participation [διὰ τῆς μετουσίας] a beginning of its ascent to something still greater, and it never ceases, in Paul’s phrase, “reaching forth to the things that are before”, and “forgetting the things that are behind”. Since, then, the Godhead is life itself, and the Only-begotten God is God and life and truth and all conceptions that are lofty and befitting of God, while creation takes from Him its supply of good, it may be evident from this that if it is in life by partaking of [μετέχουσα] life, it will, if it ceases from the participation [τῆς μετουσίας], cease totally from being in life.

Since the source and origin and supply of every good is contemplated in the uncreated nature, and the whole creation inclines to that, both touching and partaking of [μετέχουσα] the lofty nature through the communion [κοινωνίας] of the first good, of necessity, proportionally to the participation in [μετουσίας] the lofty goods — insofar as some are partaking [μεταλαμβάνοντων] more and other less according to the self-determination of their intention — the more and less is acknowledged in the creation, proportionately with the effort [ὀρμῆς, “impulse”, “onrush”] of each.

Participation in divine goodness and life, as is emphasized in these texts, requires a movement of the creature in accordance with the natural inclination to the good. The creature, then, must prepare itself, make itself fit for the reception of God’s gifts. The divine Power and activity transforms what it touches and brings it further into communion with God.

In the first long citation from *Contra Eunomium* above, we find the idea of continuous advance towards the good. This teaching is, as I said, found in a lot of texts. For instance, some passages from *De vita Moysis* conform to this picture:³² the man who is filled constantly thirsts for more. He wants to partake, not according to what he is capable of, but according to what God is like. The human person for ever stretches out for more. No limit interrupts the ascent to God, because there is no limit to the Good. This is the famous doctrine of the *epektasis*, the constant reaching out for more.³³

What happens to human nature in its constant advance in deification? Into which divine qualities does the presence of the perfect divine activity transpose the being of human persons? I suppose man develops towards what is characteristic of Christ’s deified humanity. We have seen that man participates in the Good and in Life. I think this

³⁰ *De beat.*, GNO 7.2, p. 82; *De prof.*, GNO 8.1, p. 136.

³¹ *Contra Eunomium*, GNO 2, p. 212 and 1, p. 106.

³² *De vita Moysis* 2.230, 238-239, cf. 243.

³³ Cf. Louth (1992) p. 89, and von Balthasar (1995) part 1, ch. 2.

means that when the divine power is actively present, it makes the receptive humanity exist in the modes of divine Goodness and Life. According to *De beatitudinibus* man goes out of or travels beyond (ἐκβαίνει) his own nature. From mortal he becomes immortal, from being transient he becomes eternal, from man he becomes God.³⁴ God brings man into near-equality (τὸ ὁμότιμον) with Himself. He bestows on human beings what is His according to nature, and this amounts to a kind of equality of rank by kinship (ὁμοτιμίαν τινὰ διὰ τῆς συγγενείας). — These are strong words, and witness to the realism of St. Gregory's doctrine of deification. "To become God" is not a metaphor, but should be taken in the literal sense. In that case, however, it requires certain limits to be drawn.

Man becomes God, but not by being fused with the divine nature. I have already mentioned a text in *De anima et resurrectione* where St. Gregory says that man does not become identical (μὴ ταύτόν) with the divine, he becomes like (ὅμοιος) it.³⁵ In the *In canticum canticorum* St. Gregory speaks about being transformed naturally by the teaching of the Lord into the more divine (μεταποιηθῆναι τῇ φύσει διὰ τῆς τοῦ κυρίου μαθητείας πρὸς τὸ θειώτερον).³⁶ Man is made to be saved and therefore his transformation is "natural", but he is not made God by nature, he achieves a *relative divinity* (cf. τὸ θειώτερον), not the absolute divine essence. We should also remember what he said in *De professione christiana*.³⁷ to attain likeness by imitation does not mean that the Gospel orders nature to be compounded with nature (ὅτι οὐ τῇ φύσει τὴν φύσιν, τὴν ἀνθρωπίνην λέγω τῇ θείᾳ, συγκρίνεσθαι κελεύει τὸ εὐαγγέλιον...). In addition, all talk of "participation" would be pointless if man was transformed into the divine nature. Somehow, participation presupposes a more and less, complete identity is, therefore, excluded.

Deification is accomplished by God. It is the Holy Spirit who mediates to man what Christ accomplished through His assumed humanity. More precisely, deification is experienced in the ecclesial existence through the Spirit's economical accomodation of these gifts as the presence of divine activity in the believer. Man is brought to exist in a divine mode of being. There is never an end to the spiritual development of man. His deification goes on for ever, because the God who is present for man to enjoy, is infinite. The infinite *progress* is, actually, the mark of creatureliness. Only a being which has temporal extension as a characteristic of its being may make progress. As a matter of fact, however, it seems a bit difficult to *think* an infinite progress, because we should rather think that the ideas of *progress* and of divine *infinitude* were mutually exclusive. Progress includes a before and after, divine infinitude must be immediately complete. If something participates in what is immediately complete, I should think it rather difficult not to possess it totally at once. If, on the other hand, we think deification from the point of the creature, it should be quite reasonable to state that what is complete in itself is gradually admitted into what is finite and diastematic, because the latter is only gradually made fit for the reception of the gift.

We should say, then, that man is deified by participation, not in the essence of God, but in His activity. It seems quite obvious that St. Gregory operates with the idea

³⁴ *De beat.*, GNO 7.2, p. 151.

³⁵ *De an. et res.*, PG 46: 41b ff.

³⁶ *Cant.*, GNO 6, p. 29.

³⁷ *De prof.*, GNO 8.1, p. 138.

of an ontological *distinction* between essence and activity in God. The tri-hypostatic being of God is one thing, the activity by which the Trinity relates to created otherness has its source in the essence, but is not identical with this essence. In the immanent activity the divine persons communicate with each other, in the external activity God communicates with creatures. Such a distinction between essence and activity must be observable in created beings as well. There is a difference between *being* human and *doing* human things, even though the second depends upon the first.

On the other hand, the activity could never be considered an entity or a subsistent being in its own right, even if it *is*, i.e. exists. The divine activity should not be understood as a lower divinity, a fourth hypostasis or something of that kind. It is rather to be compared with a field of energy that is manifested from the divine being. But this is an image, because in the precise sense the divine activity is the divine nature or essence *qua* being active. Whenever something has being or achieves deification, it participates in the divine activity in such a way that it begins to exist in a graciously instituted mode. In creation an entity is moved into the mode of *being*, in deification the creature is moved into the mode of *likeness* and *near-equality* with God. From being man a human being becomes God by the never-ending movement in accordance with a divine mode of being in the Holy Spirit.

Jean-Claude Larchet

Strasbourg

*La notion d'énergie(s) divine(s)
dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome*

La notion d'*energeia* est très présente dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome (environ 380 occurrences). Le mot y est généralement utilisé dans ses deux grands sens classiques : celui d'activité, et celui d'opération, le premier ayant un caractère général, le second désignant une détermination particulière de l'activité.

Jean Chrysostome parle ainsi des activités ou des opérations de la nature en général ou de ses éléments (il évoque très souvent celle du feu¹), ou plus particulièrement de la nature humaine², du corps, de ses membres ou de ses facultés³, de l'âme ou de ses puissances⁴. Parfois il s'agit au sens banal des activités de la vie⁵.

Sur le plan spirituel, il évoque l'activité ou les opérations des péchés, des passions⁶, ou au contraire celles des bonnes actions ou des vertus⁷. Il mentionne l'opération de la prière avec une connotation de force ou d'efficacité⁸.

Il évoque aussi très souvent les activités ou opérations diaboliques, celles de Satan ou des démons⁹, ainsi que des activités ou opérations des anges¹⁰.

Relativement à Dieu, Jean Chrysostome utilise l'expression « énergie divine¹¹ » ou

¹ *Ad populum Antiochenum*, PG 49, 63.43 ; 63.48 ; 63.58 ; *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, 17.3 et 23, SC 103, p. 138 et 140 ; *In Genesim*, PG 53, 101, 24-26 ; PG 54, 456.6 ; 501.11 ; *De Davide et Saule*, PG 54, 703.26.

² *De consubstantiali*, PG 48, 766.18.

³ *Ad Demetrium de compunctione*, PG 47, 410.3 ; *Ad Stelechiium de compunctione*, PG 47, 412.43 ; *De resurrectione mortuorum*, PG 50, 428.43 ; 429.50 ; 429.53 ; *In epistulam I ad Timotheum*, PG 62, 526.10.

⁴ *De incomprehensibili dei natura*, 3.233 ; *Ad populum Antiochenum*, PG 49, 125.26-28 ; *De sancto hieromartyre Babyla*, PG 50, 529.39 ; *In Genesim*, PG 53, 134.24 ; *In Joannem*, PG 59, 308.45 ; *In epistulam I ad Corinthios*, PG 61, 246.22 ; *In epistulam ad Ephesios*, PG 62, 124.40 ; *In epistulam ad Colossenses*, PG 62, 335.39 ; *In epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 134.37.

⁵ *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 411.15.

⁶ *Ad Stagirim, a daemone vexatum*, PG 47, 450.39 ; *In epistulam ad Romanos*, PG 60, 493.51 ; *Fragmenta in Proverbia*, PG 64, 673.44.

⁷ *In Genesim*, PG 53, 104.21 ; *In epistulam ad Ephesios*, PG 62, 96.16.

⁸ *In Kalendas*, PG 48, 953.43.

⁹ *Ad Stagirim, a daemone vexatum*, PG 47, 491.32 ; *De incomprehensibili dei natura*, 4.327 ; 4.376 ; *Adversus Judaeos*, PG 48, 871.8 ; *In Kalendas*, PG 48, 955.9 ; *De Lazaro*, PG 48, 994.12 ; *De angusta porta et in orationem dominicam*, PG 51, 47.26 ; *Homilia de capto Eutropio*, PG 52, 400.62 ; *In Genesim*, PG 53, 56.21 ; 134.26 ; *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 106.43 ; 386.27 ; *In Matthaicum*, PG 57, 200.57 ; 355.8 ; 460.50 ; 460.57 ; PG 58, 599.57 ; 697.22 ; *In epistulam ad Philippenses*, PG 62, 192.54 ; *In epistulam 2 ad Thessalonicenses*, PG 62, 485.37 ; 486.55 ; 487.2 ; 487.37.

¹⁰ *In Joannem*, PG 59, 204.14.

¹¹ *In quatruiduanum Lazarum*, PG 50, 642.35 ; *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 183.30 ; *In Acta Apostolorum*, PG 60, 331.17 ; *In epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 16.3 ; *Fragmenta in Jeremiam*, PG 64, 948.10.

« énergie de la Divinité¹² ». Il parle de l'activité et des opérations de Dieu¹³, du Fils¹⁴, et surtout de l'Esprit Saint¹⁵. En ce qui concerne ce dernier, le mot *energeia* désigne Ses opérations miraculeuses, ce qu'Il accomplit dans l'homme et par lui, ou encore Ses charismes¹⁶.

Dans un certain nombre de cas, la notion d'*energeia* désigne très clairement la grâce même¹⁷.

Jean Chrysostome parle souvent en ce sens de l'énergie qui vient du ciel ou de l'énergie qui vient d'en haut¹⁸.

Après la montée aux Cieux du Christ, le Saint-Esprit « donne les énergies » en Son nom¹⁹, ce qui signifie la grâce sous forme de charismes.

Théologiquement, la notion d'*energeia* ne fait pas chez Jean Chrysostome l'objet d'une élaboration aussi poussée, d'un développement aussi approfondi et d'une spéculation aussi élevée que chez saint Basile ou saint Grégoire de Nysse.

Saint Jean Chrysostome s'est cependant engagé comme eux dans la lutte contre les positions d'Eunome et de ses disciples. Il a en particulier consacré à leur réfutation ses *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu*²⁰. J. Daniélou a noté que « sur beaucoup de points elles reprennent les arguments de Basile et Grégoire, dont il est bien vraisemblable que, du moins pour le premier, [Jean Chrysostome] a lu la réfutation d'Eunome²¹ » (c'est-à-dire le *Contra Eunomium*).

Cependant la réfutation de Jean prend, quant à la forme et quant au contenu, un tour bien différent de celui des Cappadociens. La raison en est donnée par J. Daniélou :

« ceux-ci s'adressaient à des théologiens. Chrysostome s'adresse au peuple chrétien. Il insiste donc moins sur l'argumentation savante et davantage sur l'attitude concrète. En outre, moins mystique que Grégoire de Nysse, il n'aborde pas le problème de la transcendance de Dieu au niveau de l'expérience des mystiques, mais au plan du sens religieux commun²². »

¹² *In quadriduanum Lazarum*, PG 50, 643.14.

¹³ *De Christi divinitate*, PG 48, 810.56 ; *In dictum Pauli : Nolo vos ignorare*, PG 51, 249.10 ; *In Genesisim*, PG 53, 347.10 ; *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 172.54 ; 269.26 ; 306.48 ; *In epistulam ad Colossenses*, PG 62, 340.18.

¹⁴ *In Joannem*, PG 59, 57.14 ; 202.24 ; *De Eleazaro et septem pueris*, PG 63, 526.46.

¹⁵ *De incomprehensibili dei natura*, 3.151 ; *De Lazaro*, PG 48, 964.15 ; *Ad populum Antiochenum*, PG 49, 115.55 ; *Ad illuminandos catecheses*, PG 49, 228.16 ; *De sancta pentecoste*, PG 50, 458.1 ; 459.52 ; *In sanctum Ignatium martyrem*, PG 50, 588.43 ; 595.17 ; *Ad eos qui scandalizati sunt*, 2.3.3 ; *De precatone*, PG 50, 781.11 ; *De occursu Domini, de deipara et Symeone*, PG 50, 810.73 ; *In ascensionem*, PG 52, 796.67 ; *In pentecosten*, PG 52, 809.26 ; *In Genesisim*, PG 54, 54, 446.42 ; *De prophetiarum obscuritate*, PG 56, 182.57 ; 183.7 ; *In Matthaëum*, PG 57, 42.45 ; *In Joannem*, PG 59, 109.24 ; 155.4 ; 155.9 ; 155.14 ; 174.5-11 ; 174.26 ; 204.32 ; *In Acta apostolorum*, PG 60, 44.46 ; *In epistulam 2 ad Corinthos*, PG 61, 408.39 ; *In epistulam ad Ephesios*, PG 62, 62.124.41 ; *In epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 119.21 ; 235.7 ; 235.52 ; 236.15.

¹⁶ *In epistulam 1 ad Corinthos*, PG 60, 239.37 ; 246.30.

¹⁷ *De incomprehensibili dei natura*, 2.396 ; *Ad populum Antiochenum*, PG 49, 115.48 ; *Peccata fratrum non evulganda*, PG 51, 360.42 ; *In Genesisim*, PG 53, 118.7 ; 157.5 ; PG 54, 54, 446.44 ; *In epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 235.7 ; 235.52 ; 236.15.

¹⁸ *Peccata fratrum non evulganda*, PG 51, 360.42 ; *In Genesisim*, PG 54, 54, 446.44 ; 498.13.

¹⁹ *In Joannem*, PG 59, 423.13.

²⁰ *De incomprehensibili dei natura*, SC 28 bis, Paris, 1970.

²¹ Introduction à *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, Paris, 1970, p. 16.

²² *Ibid.*, p. 17.

C'est aussi le propre du courant antiochien auquel se rattache saint Jean Chrysostome que de traiter les problèmes théologiques en recourant au langage concret de l'expérience plutôt qu'à la spéculation abstraite faisant usage de concepts techniques.

Saint Jean Chrysostome affirme que « l'essence (οὐσία) de Dieu est incompréhensible à toute créature²³ », même avec la lumière de la grâce. « C'est le comble de la folie, écrit-il, que s'acharner à connaître Dieu dans Son essence (οὐσία)²⁴ », et ce serait « déjà le comble de la folie de lui imposer un nom²⁵ ».

Dieu n'est certes pas totalement inconnaissable, mais ni les anges ni les hommes ne peuvent en avoir une connaissance totale²⁶, complète²⁷, parfaite²⁸, claire²⁹, exacte³⁰ (seul le Fils et le Saint-Esprit peuvent Le connaître de cette façon³¹). Ainsi saint Paul dit qu'il connaît Dieu « en partie » (1 Co 13, 12), ce qui signifie « non pas qu'il connaisse telle part de l'essence (οὐσία) de Dieu et non telle autre – car Dieu est simple –, mais, parce que tout en sachant que Dieu existe, il ignore ce qu'Il est dans Son essence (οὐσία)³². »

Saint Jean l'Évangéliste affirme : « Personne n'a jamais vu Dieu » (Jn 1, 18). Cependant, plusieurs prophètes affirment qu'ils ont vu Dieu (cf. Is 6, 1 ; Dn 7, 9 ; 3 R 22, 19 ; Am 9, 1). La contradiction n'est qu'apparente : « Jean parle d'une compréhension parfaite et d'une connaissance claire de Dieu³³ » ; il entend « que personne n'a jamais connu Dieu dans Son essence (οὐσία) avec une entière exactitude³⁴ ». « Aucun prophète n'a vu Dieu dans Son essence (οὐσία) », mais cependant tous ont « aperçu des figures différentes de Dieu » qu'Il leur a manifestées comme un effet de Sa condescendance (συγκατάβασις)³⁵. Jean Chrysostome définit cette notion comme « le fait, pour Dieu, d'apparaître et de Se montrer non pas tel qu'Il est, mais tel qu'Il peut être vu par celui qui est capable de cette vision, en proportionnant l'aspect qu'Il présente de Lui-même à la faiblesse de ceux qui Le regardent³⁶. » Lorsque Dieu dit : « J'ai multiplié les visions et j'ai remis ma ressemblance entre les mains des prophètes » (Os 12, 11), cela signifie : « Je ne leur ai pas manifesté mon essence (οὐσία) elle-même, mais je me suis adapté par condescendance à la faiblesse de leurs regards³⁷. » Dans l'une de ses homélies sur l'évangile selon saint Jean, Jean Chrysostome dit de même que « tout ce que l'on peut voir de Dieu appartient à Sa condescendance et non à la vision de Son essence pure³⁸ ».

²³ *De incomprehensibili dei natura*, 4.309, SC 28 bis, p. 352.

²⁴ Cf. *ibid.*, 1.188-190, SC 28 bis, p. 116.

²⁵ Cf. *ibid.*, 5.336-356, SC 28 bis, p. 300.

²⁶ Cf. *ibid.*, 1.168 et 170, SC 28 bis, p. 112.

²⁷ Cf. *ibid.*, 1.171, SC 28 bis, p. 112 ; 1.175, p. 114.

²⁸ Cf. *ibid.*, 1.176, SC 28 bis, p. 114.

²⁹ Cf. *ibid.*, 4.182-183, SC 28 bis, p. 242-244 ; 4.230, p. 246.

³⁰ Cf. *ibid.*, 4.222 et 230, SC 28 bis, p. 246.

³¹ Cf. *ibid.*, 4.311-312, SC 28 bis, p. 252 ; 5.284-310, SC 28 bis, p. 296-298.

³² *Ibid.*, 1.291-294, SC 28 bis, p. 126.

³³ Cf. *ibid.*, 4.181-183, SC 28 bis, p. 242-244.

³⁴ Cf. *ibid.*, 4.220-222, SC 28 bis, p. 246.

³⁵ Cf. *ibid.*, 4.183-184, SC 28 bis, p. 244. Sur la notion de condescendance dans l'œuvre de Jean Chrysostome, voir L MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 62-63 ; F. FABBI, « La condicendeza divina nell' ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo », *Biblica*, 14, 1933, p. 330-347.

³⁶ *Ibid.*, 3.162-166, SC 28 bis, p. 200.

³⁷ Cf. *ibid.*, 4.190-192, SC 28 bis, p. 244.

³⁸ *In Joannem* XV, 1, PG 59, 98.

Vladimir Lossky comprend cette condescendance comme une « descente manifestatrice de Dieu³⁹ », et il établit une relation entre elle et les énergies divines :

« Cette condescendance économique de Dieu, inaccessible dans Sa nature, correspond chez saint Jean Chrysostome aux opérations ou énergies manifestatrices descendant jusqu'à nous – que nous avons rencontrés chez saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Moraliste plus que théologien, Chrysostome prête à ces manifestations de Dieu, à cette sortie en dehors de Son essence, une nuance psychologique : c'est une volonté clémente qui condescend à la condition inférieure des êtres créés⁴⁰. »

On pourra reprocher à Lossky de surinterpréter le texte auquel il se réfère, dans la mesure où le nom même d' « énergies » ne s'y trouve pas.

En opposition avec la notion d'essence, il n'est cependant pas totalement absent de la pensée de Saint Jean Chrysostome.

Par exemple, évoquant l'essence divine, Jean Chrysostome note que « cette essence a une énergie (ἔχει ἐνέργειαν ἐκείνη ἢ οὐσία)⁴¹ ». Énergie, employé ici au singulier, signifie activité. Mais le mot est aussi utilisé au pluriel. Il signifie alors surtout pour notre auteur des opérations (c'est-à-dire des activités déterminées) de Dieu. Ainsi, si dans le *Commentaire sur Job*, il écrit : « Remarque que nulle part [Job] ne parle de l'essence de Dieu, mais de Ses énergies (ὄρα οὐδαμοῦ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὰς ἐνεργείας αὐτοῦ λέγει)⁴² », les énergies sont en l'occurrence des opérations de Dieu évoquées dans le livre de Job – avec des réminiscences d'autres livres bibliques, notamment les Psaumes – comme renverser les montagnes, ébranler la terre et ses fondements, dire au soleil de ne pas se lever, mettre un sceau sur les étoiles, déployer le ciel, marcher sur la mer, créer les constellations⁴³...

Nous trouvons cette même connotation dans un passage du *Commentaire sur les Psaumes*, mais aussi avec en plus la connotation d'un attribut divin (Dieu en tant que Juge qui châtie) :

« Écoutez encore le Dieu de paix parler à Ses disciples : “Je ne suis pas venu jeter la paix sur la terre, mais le glaive” (Mt 10, 34). Et encore : “Je suis venu jeter un feu sur la terre ; et qu'est-ce que je veux, sinon qu'il s'allume.” Notre psalmiste, parlant également de Celui qui doit venir, prédit comment Il viendra : “Il descendra comme un pluie sur une toison, et comme une goutte qui tombe sur la terre” (Ps 71, 6). Je vous entretiens de ces choses, afin d'éveiller votre attention, et de vous exciter vous-même à chercher la solution, et le sens enfermé sous l'apparence des mots. Ces mots sont destinés à signifier Ses énergies (τὰ ἄρα τὰ ὀνόματα τῶν ἐνεργειῶν αὐτοῦ ἐστὶ σημαντικά). De même ici, quand vous entendez ces mots : “Ceignez votre épée sur votre cuisse”, voyez là un mot destiné à marquer Son énergie (ἐνέργεια), de même pour l'arc et les flèches. Semblablement l'Écriture dit de Dieu qu'Il Se met en colère, non qu'elle Lui attribue une passion, mais afin de représenter par là l'énergie (ἐνέργεια) punissante de Celui-ci, et de frapper l'esprit des hommes grossiers ; ainsi parle-t-elle ici d'armes, toujours dans le même but. En effet, comme les hommes, pour se venger, empruntent le secours de certains instruments, l'écrivain sacré, voulant montrer la puissance vengeresse de Dieu, a recours à des noms qui nous sont familiers, non pas pour que nous nous représentions le Seigneur en armes, mais pour que nous soyons plus effrayés de Ses châtements⁴⁴. »

³⁹ *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 77.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹ *In epistulam ad Colossenses*, V, 3, PG 62, 335.58.

⁴² *Commentarius in Job*, IX, 7, 9, SC 346, p. 306.

⁴³ *Commentarius in Job*, IX, 4-7, SC 346, p. 304-306.

⁴⁴ *Expositiones in Psalmos*, XLIV, 5, PG 55, 190.9-28 ; voir aussi *Expositiones in Psalmos*, XII, 1, PG 55, 150.12, où « les énergies de Dieu » sont rapportées à la colère et aux « vengeances » du Juge divin.

On peut cependant aussi trouver dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome quelques passages où la notion d'énergies désigne des qualités ou attributs actifs de Dieu. Ainsi dans les *Homélies sur Jean*, il : note « [l'évangéliste] ne pose nulle part de nom pour l'essence (οὐσία), parce que personne ne peut dire ce que Dieu est selon Son essence (οὐσία) ; mais partout il nous Le fait connaître par Ses énergies (ἄπὸ τῶν ἐνεργειῶν)⁴⁵ », évoquant aussitôt après la Lumière et la Vie. Dans un autre passage, la notion d'énergie est appliquée à la vie divine que le Père et le Fils ont en eux⁴⁶, Chrysostome précisant par ailleurs que « une est l'énergie du Père et du Fils (μία ἐνέργεια Πατρὸς καὶ Υἱοῦ)⁴⁷ ». Dans le premier passage cité, la distinction entre essence inconnaissable et énergie connaissable apparaît aussi de manière claire.

Il faut cependant remarquer que pour saint Jean Chrysostome les énergies elles-mêmes ne peuvent pas faire l'objet d'une connaissance complète, totale, parfaite. Dans ses *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu* il affirme que lorsque saint Paul dit qu'il ne connaît Dieu qu'en partie, cela signifie que « tout en sachant qu'Il est sage, il ignore quelle est l'étendue de cette sagesse ; tout en n'ignorant pas qu'Il est grand, il ne connaît ni le comment ni la nature de cette grandeur ; tout en sachant qu'Il est présent partout, il ne saisit pas comment cela peut se faire ; tout en n'ignorant pas qu'Il prévoit, soutient et gouverne tout dans le moindre détail, il ignore la manière dont Il le fait⁴⁸. » Il développe également cette conception dans son *Discours contre ceux qui se scandalisent des adversités qui arrivent* : saint Paul,

« lorsqu'il fut amené à considérer la divine Providence, non pas même tout entière, mais seulement sous un de ses aspects [...] aussitôt recula et céda devant l'incompréhensible. [...] Voyant qu'en se plaçant à ce seul point de vue, une mer immense s'ouvrait devant lui, et voulant plonger ses regards dans cette profondeur de la pensée divine, comme s'il avait été arrêté par l'obscurité mystérieuse de cette science, de cette économie, de cet ordre divin, frappé de stupeur, et plein d'admiration pour les conseils ineffables, infinis, insaisissables, incompréhensibles de la Sagesse et de la Providence de Dieu, il recula, laissa échapper ces paroles, et s'écria dans le trouble de son âme : "Ô profondeur des trésors, de la sagesse et de la science de Dieu !" Ensuite, pour montrer qu'il voyait cette profondeur, mais qu'il ne pouvait pas comprendre combien elle était immense, il ajoute : "Que Tes jugements sont inscrutables ! que Tes voies sont impénétrables !" [...] Quant à la paix du Seigneur, non seulement elle surpasse toute parole, toute interprétation, mais l'Apôtre nous fait entendre qu'elle surpasse toute pensée, lorsqu'il dit : "La paix du Seigneur, laquelle surpasse toute intelligence, gardera vos cœurs" (Ph 4, 7). Si donc infinie est la profondeur des trésors, de la sagesse et de la science de Dieu ; introuvables Ses jugements ; impénétrables Ses voies ; inexplicable Son présent ; si la paix du Seigneur surpasse toute intelligence, [...] quelle défense auras-tu à présenter, [...] toi qui as voulu comprendre l'incompréhensible, qui a demandé l'explication de la Providence tout entière⁴⁹ ? »

La difficulté à connaître l'énergie dans son rapport avec l'essence est quant à elle marquée dans un passage où Jean Chrysostome souligne les apories que rencontre la raison humaine dès lors qu'elle cherche à comprendre Dieu :

« Cette essence [Dieu] a une énergie. Or cette énergie, quelle est-elle ? Est-ce un mouvement quelconque ? Elle [l'essence divine] n'est donc pas immuable, car ce qui se meut

⁴⁵ *In Joannem*, II, 4, PG 59, 34.16-19.

⁴⁶ *In Joannem*, XLVII, 1, PG 59, 263.45-49.

⁴⁷ *In Joannem*, LXVIII, 1, PG 59, 375.5.

⁴⁸ *De incomprehensibili dei natura*, I, 294-300, SC 28 bis, p. 126.

⁴⁹ *Ad eos qui scandalizati sunt*, 2, PG 52, 482-483.

n'est pas immuable, puisque l'immobilité se change en mouvement. Mais elle se meut et ne reste jamais en place. Quel est son mouvement, dites-moi ? Chez nous, il y a sept manière de ses mouvoir ; on peut se mouvoir de bas en haut, de haut en bas, de dehors en dedans, de dedans en dehors, à gauche, à droite, circulairement ; d'un autre point de vue, il y a le mouvement qui augmente, celui qui diminue, celui qui commence, celui qui finit, celui qui change. Ne se meut-elle d'aucune de ces manières mais se meut-elle comme l'intellect ? Loin de nous cette pensée ! car l'intellect se livre à une foule de mouvements déréglés⁵⁰. »

Même difficulté à comprendre les rapports du vouloir et de l'opérer (ἐνεργεῖν) :

« Vouloir, est-ce opérer ? S'il en est ainsi, Dieu veut que tous les hommes soient bons et qu'ils soient sauvés. Comment donc cela n'a-t-il pas lieu ? Vouloir, est-ce ne pas opérer ? Alors, pour opérer, il ne suffit pas de vouloir. Et comment donc l'Écriture dit-elle : "Tour ce qu'Il a voulu, Il l'a fait ?" (Ps 113, 11) [...] À droite et à gauche, ne sommes-nous pas toujours assiégé par le doute⁵¹ ? »

G. Habra note que si l'énergie échappe à la compréhension, c'est que pour saint Jean Chrysostome « elle partage l'infinité et le caractère increé de l'essence⁵² ». Jean Chrysostome ne l'affirme nulle part explicitement, mais comme on peut le voir dans plusieurs passages de l'œuvre de saint Jean Chrysostome que nous avons déjà cités ou que nous allons citer dans la suite de cette étude, l'énergie divine est toujours associée par lui à l'essence divine et en dépend étroitement. Tout en se distinguant de l'essence, elle n'en est pas indépendante au sens où elle aurait une hypostase propre. Elle n'est pas un être intermédiaire entre l'essence divine et les créatures, mais, pour employer un terme moderne, elle sert d'interface entre celle-là et celles-ci, d'où son caractère paradoxal.

En ce qui concerne la communication de l'énergie divine aux hommes (en tant que grâce ou charismes) Saint Jean Chrysostome mène, au fil de ses homélies, une réflexion sur la possibilité pour l'énergie divine de se communiquer partiellement dans certains cas et totalement dans d'autres, et il réfléchit aussi sur ce qu'il advient de celle-ci lorsqu'elle se communique partiellement : est-elle alors partagée, divisée, amoindrie ? Comme l'a noté G. Habra, saint Grégoire Palamas se référera explicitement à cette réflexion de saint Jean Chrysostome dont la problématique tient, dans sa propre doctrine des énergies divines, une place essentielle⁵³.

Saint Jean Chrysostome note que si, en tant qu'hommes, nous recevons l'énergie divine « avec mesure », c'est-à-dire partiellement, pas en plénitude, le Christ, Lui l'a reçue en plénitude. Cet argument lui permet d'affirmer, contre les disciples d'Eunome, que le Christ est d'essence divine (autrement dit Dieu, à l'égal du Père et de l'Esprit, et non une créature ou un être intermédiaire).

« Que signifie ceci : "Dieu ne Lui donne pas Son Esprit avec mesure" ? Nous, dit Jean-Baptiste, nous recevons l'énergie (ἐνέργεια) du Saint-Esprit avec mesure : car, par le Saint-Esprit, il entend ici l'énergie (ἐνέργεια). En effet, c'est l'énergie qui est distribuée. Mais Jésus-Christ a en Lui-même toute l'énergie (ἐνέργεια), ayant reçu toute la plénitude du Saint-Esprit sans mesure. Or si l'énergie (ἐνέργεια) est sans mesure, à plus forte raison l'essence (οὐσία) est-elle sans mesure. Ne voyez-vous pas aussi que le Saint-Esprit est sans mesure, "comme le Père⁵⁴" ? »

⁵⁰ *In epistulam ad Colossenses*, V, 3, PG 62, 335.58-336.6.

⁵¹ *In epistulam ad Colossenses*, V, 3, PG 62, 336.6-21.

⁵² « The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies », III, « St John Chrysostom », *Eastern Churches Quarterly*, 12, 1957-58, p. 343.

⁵³ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁴ *In Joannem*, XXX, 2, PG 59, 174.3-9.

À propos de l'énergie de l'Esprit Saint qui est communiquée « avec mesure » aux hommes, saint Jean Chrysostome souligne que, pas plus que Son essence ou Sa personne, elle ne se divise ni ne s'amoindrit dans ce processus. Infinie, elle a la possibilité de se communiquer en partie sans se partager et sans se limiter, autrement dit sans cesser d'être parfaite, pleine, et infinie.

« Que signifient ces paroles, direz-vous : “Nous avons tous reçu de Sa plénitude” (Jn 1, 16) ? C'est à quoi je dois d'abord m'attacher. Donner, pour Lui, veut dire [saint Jean], ce n'est point se partager. En effet, Il est Lui-même le principe et la source de tous les biens ; Il est la Vie même, la Lumière même, la Vérité même ; Il ne retient pas en Lui-même Ses trésors, mais Il les répand sur tous les autres ; et après qu'Il les a répandus, Il demeure plein ; après qu'Il a donné aux autres, Il n'a rien de moins ; mais Il prodigue Ses biens, toujours Il les répand, et en les répandant avec profusion sur les autres, Il demeure dans la même perfection, dans la même plénitude. Ce que j'en ai moi-même n'est qu'une petite portion que j'ai reçue d'un autre, et la moindre partie du tout, et comme une goutte d'eau si on la compare à cette ineffable source, à cette mer immense. Mais cette comparaison même n'explique pas assez ce que nous tâchons de vous faire entendre. Car si vous puisiez dans la mer une goutte d'eau, dès lors vous l'avez diminuée, quoique cette diminution soit imperceptible aux yeux. Or, on ne peut pas dire la même chose de cette source ; quelque quantité d'eau que vous y puisiez, elle demeure néanmoins entière et ne souffre aucune diminution. C'est pourquoi il faut prendre un autre exemple ; mais il est encore faible et ne suffit pas pour représenter ce que nous voudrions décrire ; toutefois il nous achemine mieux que l'autre à l'idée dont il s'agit. Supposons un foyer où l'on allume mille, deux mille, trois mille flambeaux, et beaucoup plus encore ; ce feu, après avoir communiqué sa lumière et sa vertu à tous ces milliers de flambeaux, ne demeure-t-il pas plein et entier ? Personne ne l'ignore. Que si parmi, les corps, choses divisibles, que le partage diminue, on en trouve qui peuvent donner du leur aux autres, sans souffrir de diminution, à combien plus forte raison en sera-t-il de même pour cette Puissance incorporelle et impérissable ? Car s'il n'y a pas nécessairement partage quand la chose communiquée est une essence corporelle, lorsqu'on parle d'une énergie (ἐνέργεια) provenant d'une essence (οὐσία) incorporelle, n'est-il pas plus évident encore qu'elle ne doit subir aucune division⁵⁵ ? »

On trouve la même problématique et le même type d'explication dans les *Commentaires sur les Psaumes*, saint Jean Chrysostome soulignant ici le caractère inépuisable de l'énergie du Saint-Esprit qui est communiquée aux hommes sous forme de charismes divers, et qui reste infiniment au-delà de ce qui est donné :

« Tous les lieux qu'éclaire le soleil ont été visités par cette grâce [de l'Esprit Saint] (il suffit de cette goutte, de cette parcelle de l'Esprit, pour répandre la doctrine dans l'univers entier). Par elle se montrèrent des signes, par elle les péchés de tous furent rachetés. Néanmoins cette grâce distribuée dans tant de climats n'est qu'une partie, et pour ainsi dire, un arrhe du présent total. “Donnant, est-il écrit, les arrhes de l'Esprit dans nos cœurs” (2 Co 1, 22). C'est l'énergie (ἐνέργεια), ici, qui est dite partielle, car le Paraclét est indivisible. Mais voyez quelle source inépuisable : “À l'un est donnée par l'Esprit, la parole de sagesse ; à un autre la parole de science selon le même Esprit ; à un autre la foi ; à un autre la grâce de guérir ; à un autre la vertu d'opérer des miracles dans le même Esprit ; à un autre la prophétie ; à un autre, le discernement des esprits ; à un autre, le don des langues diverses.” Voilà les grâces innombrables que la grâce du baptême a répandues parmi tant de nations, sur toute la terre : tout cela est l'œuvre de cette goutte tombée de l'Esprit. C'était bien une goutte en effet : c'est ce que prouve l'expression : “Je répandrai de mon Esprit”, et cette autre : “les arrhes.” De là il résulte clairement qu'une faible partie du tout, seulement, a été

⁵⁵ In *Joannem*, XIV, 1, PG 59, 91.24-92.25.

donnée. Voilà pourquoi Jean a dit, faisant voir la même chose : “Nous avons tous reçu de Sa plénitude” : en d’autres termes, de ce qui déborde, du trop plein de ce qui tombe du vase. Songez donc combien elle est inépuisable cette grâce de l’Esprit, qui suffit durant tant d’années à tout ce vaste univers. Et elle ne se trouve point par là réduite ni tarie : elle comble tous les hommes de trésors et de grâce sans jamais s’épuiser⁵⁶. »

Il est intéressant de noter par rapport aux positions que prendra par la suite saint Grégoire Palamas, que saint Jean Chrysostome distingue l’énergie du Saint-Esprit non seulement de son essence mais de son hypostase. Lorsqu’il est dit que les apôtres ou les saints reçoivent le Saint-Esprit, c’est Son énergie et non pas Sa personne ni Son essence qu’ils reçoivent. Ainsi il précise que Paul « a été rempli du Saint-Esprit, c’est-à-dire de [Son] énergie (ἐνέργεια)⁵⁷ ». Il note ailleurs que « l’Écriture appelle la grâce du Saint-Esprit tantôt un feu, tantôt une eau, faisant voir que ces noms marquent non l’essence mais l’énergie (οὐκ οὐσίας ἔστι ταῦτα παραστατικὰ τὰ ὀνόματα ἀλλ’ ἐνεργείας). Car le Saint-Esprit ne peut être composé de diverses essences, puisqu’il est indivisible et d’une seule forme⁵⁸. » Dans un texte que nous avons cité précédemment, il remarque dans le même sens que lorsque Jean-Baptiste dit que « nous recevons l’énergie (ἐνέργεια) du Saint-Esprit avec mesure », « par le Saint-Esprit, il entend ici l’énergie (ἐνέργεια). En effet, c’est l’énergie qui est distribuée⁵⁹. »

⁵⁶ *Expositiones in Psalmos*, XLIV, 3, PG 55, 186.24-55.

⁵⁷ *In Acta Apostolorum*, XXVIII, 2, PG 60, 211.20.

⁵⁸ *In Joannem*, XXXII, 1, PG 59, 183.11-15.

⁵⁹ *In Joannem*, XXX, 2, PG 59, 174.5-7.

Boris B. Brajović

Nikić, Serbia and Montenegro

Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής

Abstract: In the virtue ethics of Diadochus Photice, the notion of self-rule (αὐτεξούσιον) is of paramount importance for the creative progress in one's moral perfection. With the proper use of self-rule man can escape sin and turn himself to love. In addition, Diadochus also uses the notion of apatheia (ἀπάθεια) to indicate the way for a successful cleansing (κάθαρσις) of the soul, so that with this cleansing man can grasp the logoi (λόγοι) of beings. According to Diadochus Photice, virtue ethics must not be conceived in an anthropocentric way, but in a theocentric one, and so virtue does not depend only on the ethical achievements of man, but on divine grace and on the personal relation of man to God.

1. Εισαγωγή

Σέ όλη την έκταση των έργων του ο Διάδοχος Φωτικής¹ χρησιμοποιεί επιχειρήματα σημαντικών εκκλησιαστικών και μη εκκλησιαστικών συγγραφέων της εποχής του². Μεταξύ αυτών εξέχουσα θέση κατέχουν ο Ευάγριος Ποντικός και ο Μακάριος ο Ξύ Αιγύπτου³. Δύο είναι σημαντικοί λόγοι που αποκαλύπτουν τη σημασία αυτής της θέσης του Ευαγρίου στο Διάδοχο. Πρώτον διά του Ευαγρίου η αρχαία

¹ Ο ορθός αριθμός των συγγραφέων του Διαδόχου παραμένει άγνωστος. Πάντως διασώθηκαν μέχρι ημών τα ακόλουθα τρία έργα: *Η όρασις* (εφεξής *Όρασις*), *Ο Λόγος εις την Ανάληψιν* (εφεξής *Λόγος*), *Τά Έκατόν κεφάλαια* (εφεξής *Κεφάλαια γνωστικά*), τα έργα αυτά εξέδωσε συνολικά ο Ed. des Places, Sources Chrétiennes 5^a, Paris 1953. Ένα τέταρτο έργο του, *Ερωτήσεις και αποκρίσεις*, έχει αβέβαια πατρότητα, αποδιδόμενο από ένα μέρος της χειρόγραφης Παραδόσης στο Συμεώνα το Νέο Θεολόγο.

² Βλ. επίσης τη Διδακτορική Διατριβή του Theodoritus Polyzogopoulos, *Life and writings of Diadochus of Photice*, Athens 1996, όπου βρίσκουμε την ακόλουθη παρατήρηση: «Diadochus does not cite his sources, nor give any specific indication of writers to whom he is indebted. He does not refer by name to any person or book except the Bible. In his writings occur about fifty- three quotations from the Old Testament and one hundred and nine from the New Testament. The biblical quotations come in particular from the Psalms (39 quot.) and St. Paul's letters (64 quot.). It is beyond doubt that Diadochus knew Greek philosophy, but he had more confidence in the Bible and in patristic tradition than in Greek thought. For this reason his relationship to Greek Philosophy is external and limited only to the use of same philosophical terms, most of which were already common to other Fathers as well» (σελ. 77).

³ Όταν ομιλάμε εδώ για τον Μακάριο τον Αιγύπτιο εννοούμε όλη αυτή την ασκητικοπνευματική παράδοση που όντως ξεκινά από τον Μακάριο και προχωρεί παραπέρα, υπερβαίνοντας τον ωριγενικό και ευαγγελικό πειρασμό. Δηλαδή ομιλούμε για λεγόμενη Μακαριανή Γραμματεία που είναι σε αντίθεση με τους ωριγενιστές. Περί αυτού βλέπε συναφώς την άποψη του καθηγητού Π. Χρήστου: «Η έκτενης υπό τὸ όνομα τοῦ Μακαρίου Αἰγυπτίου παραδιδόμενη Γραμματεία, περιελθοῦσα εις μᾶς εις ποικιλίας μορφᾶς καὶ παραλλαγᾶς, ἐκτιμᾶται σήμερον τόσον πολὺ ὅσον ἐξετιμᾶτο καὶ κατὰ τὴν ὑστεροβυζαντινὴν περιόδον. Καὶ πολὺν δικαίως, διότι εις τὰς σελίδας τῆς ἀνατέμονται μὲ σπανίαν ὀξύτητα καὶ περιγράφονται κατὰ τὸν ἐναργέστερον δυνατὸν τρόπον ἡ δομὴ τῆς ἁμαρτίας, ἡ κίνησις τῆς δαμιονικῆς δυνάμεως, ἡ λειτουργία τῆς χάριτος καὶ ὁ ἄγων τοῦ ἀνθρώπου πρὸς κατάκτησιν τῆς τελειότητος καὶ ἔνωσιν μὲ τὸν Θεόν» (Π. Χρήστου, *Πατρολογία Γ, Θεσσαλονίκη*, 1985, 1987², τ. 3, σελ. 191).

ελληνική διανόηση⁴ εντάχθηκε στο θεωρητικό σύστημα του Διαδόχου και δεύτερον έδωσε στον Διάδοχο θεματικό πλαίσιο για τη διατύπωση των χριστιανικών αληθειών του. Ο Διάδοχος Φωτικής, όπως και ο Ευάγριος Ποντικός, ανήκουν, στους «διανοουμένους» Πατέρες της ασκητικής Γραμματείας⁵, όπως τους επονομάζει Hans-Georg Beck οι οποίοι διαφέρουν από τους «βιβλικούς»⁶ γενικά κατά τον τρόπο της προσέγγισης των ηθικών και ανθρωπολογικών θεμάτων της χριστιανικής διδασκαλίας. Παρά ταύτα η «πνευματική» εμπειρία του Διαδόχου διαφέρει, θα λέγαμε ριζικά, από την εμπειρία του Ευαγρίου και εντάσσεται στη μακαριακή Γραμματεία. Αλλά χρειάζεται να εξηγήσουμε τα πράγματα καλύτερα. Και για να γίνει αυτό πρέπει πρώτα να εμβαθύνουμε περισσότερο στη μεταφυσική του Ευαγρίου και του Μακαρίου, στη σύνδεσή τους με την ηθική του Διαδόχου.

2. Η αισθητικότητα και η νοητική γνώση του Θεού

Ο στοχασμός, όπως επισημάναμε στο πρώτο μέρος της εργασίας μας, είναι στον Ευάγριο από μόνος του ανώτερο είδος γνώσης. Η θεμελιώδης θέση του Ευαγρίου που ταυτίζει την πνευματική τελείωση με την γνώση κατάγεται από τα θεωρητικά επιτεύγματα του Ωριγένη. Η ανθρωπολογική διδασκαλία του Ωριγένη βλέπει τον άνθρωπο ως «πεπτωκότα νοῦ», ο οποίος καλείται να φθάσει στην αρχική του κατάσταση της απόλυτης «διανοητικής ένεργητικότητας»⁷. Η ψυχή επόμενος πρέπει με ένα αγώνα εξαϋλώσεως να αποξενωθεί από κάθε τι ξένο προς τη φύση της. Πρόκειται για μιά οδό ηθικής κάθαρσης που την προετοιμάζει για την υψίστη μορφή νοητικής γνώσης του αληθινού Είναι της.

«Όλο τό νόημα τῆς πνευματικότητας αὐτῆς ἐπικεντρώνεται ὄχι στήν μεταμόρφωση τῆς ψυχῆς μέσα στόν θεῖο ἔρωτα καί στήν ἐγγύτητα τοῦ Θεοῦ πού συναντοῦμε, π. χ., στόν Γρηγόριο Νύσσης, ἀλλά στήν „διανοητική θεωρία“»⁸.

⁴ Είναι σχετικά εύκολο να αναγνωρίσουμε τις πλατωνικές ή αριστοτελικές φράσεις στον Διάδοχο. Έτσι βλέπαμε να υπάρχουν οι ακόλουθες αντιστοιχίες: Στον Διάδοχο το χωρίο: «ὡς χωρεῖ δὲ ἄνθρωπος, ...ὁμοιωθῆναι Θεῷ» (Γνωστικά κεφάλαια, 89), που αντιστοιχεί στον Πλάτωνα με το χωρίο: «εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι Θεῷ» (από τη Πολιτεία 501b). Σε ένα άλλο χωρίο «το δάνειο» είναι εντυπωσιακό: «ἀπὸ τοῦ βίου πρὸ βραχέος ἐκπηδήσαντες ἐξωλείας ἀγνεῖα τοῦ ἐαυτῶν σώματος» (βλ. Γνωστικά κεφάλαια 52 και Πολιτεία 6, 495d 3). Η τριμερής πλατωνική διαίρεση της ψυχῆς που βρίσκουμε σε διάφορα χωρία και με διάφορες μορφές στον Διάδοχο (Γνωστικά κεφάλαια 17), όπως και η έκφραση από το Συμπόσιο «πάνδημος ἔρωτος» (βλ. Γνωστικά κεφάλαια 21) οπωσδήποτε πρέπει να συμπεριλαμβάνεται ο όρος αυτός στον κατάλογο των πλατωνικών δανείων. Οι αριστοτελικές κατηγορίες της «λεπτότητας» (βλ. Γνωστικά κεφάλαια 71), της «πυκνότητας» (βλ. Όρασις 18), και «ἀραιότητος» (Όρασις 29) από τη Φυσική VIII 7, 260b καταλαμβάνουν θέσεις στα έργα του Διαδόχου. Στην πραγματεία Όρασις οι Στωικές εκφράσεις «ἐνδιαθέτω λόγῳ» (Γνωστικά κεφάλαια 24) και «μνήμη Θεοῦ» μαρτυρούν την πλούσια ελληνική παράδοση στην πατερική διανόηση.

⁵ «Η διδασκαλία τοῦ Διαδόχου, διατυπωμένη σέ μιά γλώσσα, πού φανερώνει μιά ἐξαιρετική λογοτεχνική καλλιέργεια που είναι θεμελιωμένη σέ μιά πνευματική ἐμπειρία πολύ προσωπική, ἀπὸ τὴν παράδοση τοῦ πρώτου μοναχισμοῦ. Ὁ Διάδοχος γνωρίζει τὸν Εὐάγριο, ἀλλὰ μάλλον ἀντλεῖ ἀπὸ τῆς Πνευματικῆς Ὁμιλίας, πού ἀποδίδονται στόν Μακάριο τῆς Αἰγύπτου. Ἐπιμένει, ὅπως ἐκεῖνος, στήν ἐμπειρική ἀποψη τῆς πνευματικῆς ζωῆς, χτυπώντας κι αὐτός τῆς μεσσαλιανικῆς ἀποκλίσεως», Αρχμ. Πλακίδα Deseille, Φιλοκαλία, Αθήνα 1999, σελ. 37.

⁶ Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München, 1959, σελ. 344.

⁷ Η ευάγρια μεταφυσική δεν χρειάζεται πρακτικά τον Χριστό, όπως σωστά παρατηρεῖ ο Meyendorff, ούτε Τον αναφέρει τελικά στην πραγματεία του Περί προσευχῆς, ἐφ' ὅσον ο Χριστός για αυτόν δεν είναι παρά ένας υπέρτατος νους με τον οποίο ο άνθρωπος καλείται να γίνει ἴσος.

⁸ Βλ. και ἀποψη του πατρός Νικόλαου Λουδοβίκου, Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού, Αθήνα 1999, σελ. 120.

Το βασικό θέμα στον Ευάγριο είναι, θα λέγαμε, μια απο-οντολογικοποίηση του υλικού και του ιστορικού, μια υπέρβαση της υλικότητας και της ιστορίας από το νού⁹, που καταστρέφει την εσχατολογική προοπτική της κτιστής φύσης, κάτι που δεν υπάρχει στον Διάδοχο¹⁰. Σε αντίθεση με αυτή την ανθρωπολογία βρίσκεται η λεγόμενη μακαριακή ανθρωπολογία. Η μακαριακή ανθρωπολογία και γνωσιολογία ανέτρεψε την αντίστοιχη ωριγενική και ευάγρια, η οποία έθεσε τέλος στον πλατωνικό διχασμό του όντος και στην μονομερή υπέρβαση του νού του, υπερβαίνοντας κάθε διανοητική μεσίτευση, όπως είχαμε δει στον Ευάγριο. Ο χριστιανισμός είναι «βρωῖσις καὶ πόσις», που όσον την γεύεται κανείς, τόσον τον ερεθίζει, έτσι ώστε να μένει αχόρταστος¹¹. Οι εκφράσεις «γεύσις», «γεύεσθαι», και «γλυκύτης» στον Διάδοχο μαρτυρούν αυτή τη ζωντανή παρουσία της μακαριακής θεωρίας¹².

Το ουσιώδες πάντως είναι πώς και η ευάγρια και ωριγενικής μορφής πνευματικότητα και το μακαριακό «ησυχαστικό» ρεύμα αποτελούν μια σημαντική κληρονομία για τη θεωρία του Διαδόχου. Δέν θα ασχοληθούμε περισσότερο (στο πλαίσιο της μελέτης αυτής) συστηματικά με την μακρά πορεία των δυο θεολογικών κατευθύνσεων μέσα στη διδασκαλία του Διαδόχου¹³. Πάντως ο ίδιος προσπάθησε να εντάξει στο έργο του τη θεωρητική φιλοσοφία του Ευαγρίου και τις πρακτικές οδηγίες της πνευματικής παιδαγωγίας των μακαριακών¹⁴.

⁹ Εδώ πρόκειται, όπως γράφει ο Danielou στο έργο του περί του Ωριγένη, «ένας διδασκαλικός, σχολαστικός μυστικισμός που κορυφώνεται με τη θεωρία των μυστηρίων, βασίζεται δέ στη θεωρητική έσωστρέφεια που γνωρίζουμε από τους πλατωνικούς», Origéne (ICP, Paris, 1986, σελ. 344).

¹⁰ Τα ακόλουθα τρία σημεία είναι μάλλον τα κύρια συνδυαστικά στοιχεία μεταξύ των δύο συγγραφέων. α) Η θεωρία περί της δαιμονολογίας. Ο Διάδοχος, όπως και ο Ευάγριος, πιστεύει ότι αόρατες δυνάμεις του διαβόλου δεν υπάρχουν στην «πραγματικότητα», εφ' όσον το κακό δεν υπάρχει από τη φύση του, αλλά εμφανίζεται από τη στιγμή διακοπής ελευθέρης της κοινωνίας με το Θεό. Βλ. Γνωστικός 38 στον Ευάγριο και αντίστοιχα στο Διάδοχο Γνωστικά κεφάλαια 3. β) Στη θεωρία περί της τριμερούς διαίρεσης της ψυχής. Βλ. Διαδόχο Γνωστικά κεφάλαια 10 και Ευάγριο Πρακτικά 89. γ) Ο Διάδοχος υιοθέτησε την ευάγρια θεωρία περί της άπαθείας. Βλ. Γνωστικά κεφάλαια 98 και μον. 1240Α. Ο Theodoritus Polyzogopoulos σχετικά με το θέμα παρατηρεί: «In fact, Diadochus avoids the two extreme deviations that are the Evagrian intellectualism and the Messalian mystical materialism. When Diadochus condemns the Messalian materialistic sense of the conscious experience of grace he is more or less near to Evagrius; while he stands opposite to Evagrian intellectualism, when he uses Messalian terms (of course not in their grossly materialistic sense) and defines the purpose of the Christian life as the conscious experience of grace. Diadochus stands nearest to «Macarius» because both emphasized the aesthetic elements» (ό. π., σελ. 782).

¹¹ Βλ. Όμιλία 17,13.

¹² Στην εισαγωγή στο έργο του Διαδόχου Φωτικής E. des Places παρουσιάζεται ο Διάδοχος σαν ένας έχθρο του Μακαρίου. Βλ. E. des Places, *Œuvres spirituelles* (S. C. 5 ter), Paris 1966, σελ. 9-10.

¹³ Αξίζει να αναφερθούμε στο ότι ο Διάδοχος μέσα στο πλαίσιο των ασκητικών ιδεών είχε μεγάλη επίδραση στους μεταγενέστερους συγγραφείς, όπως στον Ιωάννη της Κλίμακος και στον Μάξιμο τον Ομολογητή. Έτσι στα Σχόλια εις την Κλίμακα του Ιωάννου χρησιμοποιούνται ολόκληρα τα κεφάλαια 7, 27, 29, 34, από τα οποία το πρώτο ανώνυμα. Ο Μάξιμος ο Ομολογητής χρησιμοποιεί δυο φορές το κεφάλαιο 5 προς απόδειξη της αυτεξουσιότητας του ανθρώπου και ερμηνεύει το τμήμα του κεφαλαίου 100 περί της κάθαρσης διά του πυρός. Είναι ενδιαφέρονσα η άποψη του Π. Χρήστου ότι ο Διάδοχος επέδρασε και στο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, που είναι λίγες δεκαετηρίδες μεταγενέστερος του Διαδόχου. Βλέπε το έργο του, Θεολογικά μελετήματα. Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 81, όπου σημειώνει και το εξής: «Η άναγνώρισις όμως αυτού ως πατρός τής άσκητικής μυστικής σημαίνει άδικαιολόγητον ύποτίμωσιν του έργου του Ευαγρίου και του Διαδόχου».

¹⁴ Έχει σωστά παρατηρηθεί «ότι ο Διάδοχος με τη συσχέτιση αυτών των διαφόρων θεμάτων: της άμορφης ωραιότητας του Θεού, που αυτοπεριορίζεται για να κοινωνήσει μαζί μας, ενώ παραμένει καθ' εαυτή απεριόριστη, και της ενώσεως του σώματος με το θείο όραμα, παρουσιάζεται ως ένας από τους σαφέστερους προδρόμους του Παλαμισμού. Είναι επίσης ο πρόδρομος του Ησυχασμού,

3. Η λειτουργία του ανθρώπινου λόγου

Κατά τον Διάδοχο ο άνθρωπος αποτελείται από τη σύγκραση ψυχής και σώματος, ήτοι εν δύο στοιχείων, που συγκροτούν το προσωπικό είναι του ανθρώπινου όντος. Η ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητος από το σώμα¹⁵, εφόσον και το σώμα έχει οντολογικό υπόβαθρο, είναι δημιούργημα του Θεού και όπως κάθε δημιούργημα έτσι και το σώμα, μπορεί μόνο να είναι καλό. Πνευματικό και υλικό στοιχείο για τον Διάδοχο όχι μόνο δεν διαφέρουν μεταξύ τους αλλά είναι κατεσκευασμένα από μία και τη ίδια ύλη με διαφορετικό μόνο βαθμό της πυκνότητας¹⁶.

Τόσο η πλατωνική όσο και η ωριγενική αντίληψη κατά την οποία το σώμα εκλαμβάνεται ως δεσμοκτήριο της ψυχής, είναι κάτι που ο Διάδοχος¹⁷ αποκρούει: «Άλλο δέ τι αιχμαλωτισμός καὶ ἄλλο πάλιν· ἐπειδὴ τὸ μὲν βιαίας ἀπαγωγῆς ἐστὶ σημαντικόν, τὸ δὲ ἰσοσθενοῦς τινος ἀγῶνος δηλωτικόν.»¹⁸

Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό και τα δύο στοιχεία αυτά έχουν την ικανότητα ανταποκρίσεως στην ενέργεια της θείας χάριτος. Αυτή η ξεχωριστή πρόταση του Διαδόχου υποστηρίζει πάντως ότι η ουσία του ανθρώπου δεν εντοπίζεται σε κάποιο συστατικό του, αλλά στο γεγονός ότι ολόκληρη η ανθρώπινη ύπαρξη είναι δημιούργημα του Θεού, και έχει προσκληθεί ολόκληρη να μετάσχει στη ζωή του Θεού.

4. Η μεταφυσική και η ηθική βάση του σώματος

Ψυχή και σώμα, δυο διακριτά στοιχεία, συναποτελούν κατά τον Διάδοχο την μία ενιαία φύση του ανθρώπου από την οποία εκπορεύονται «ψυχικές» και «σωματικές» λειτουργίες. Η σημαντική συμβολή του Διαδόχου έγκειται στο γεγονός ότι εισηγείται την ενοποίηση των ενεργειών του ανθρώπου¹⁹. Ο Διάδοχος ενοποιεί τις σωματικές και ψυχικές λειτουργίες²⁰ και θεωρεί αυτές ως ενέργειες της μιάς

τον οποίον ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς ήθελε απλώς να δικαιώσει με την ασκητική του πρακτική και το μυστικό προσανατολισμό του».

¹⁵ Βλ. Th. Polyzogopoulos: «For Diadochus it is totally impossible, metaphysically speaking, for the human body to be evil and the grave of the prison of the soul because evil does not exit by nature, nor is any man naturally evil, nor does evil come from the material part of man. The body is created by God and for this reason must be ontologically good, because God made nothing that was not good», ό. π., σελ. 1076.

¹⁶ Βλ. Αριστοτέλη, *Φυσικ.* 8, 7, 260β 10 και στον Διάδοχο: «Οὐκοῦν, ἔφην, ὡς μὲν πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν πυκνότητα, καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τοὺς ἀγγέλους ἄϋλα δεῖ ζῶα λέγειν καὶ ἀνεΐδεια· ὡς δὲ πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἄπειρον καθαρότητα, οὐκέτι φαίνεται», Ὅρασις 19, σελ. 328.

¹⁷ Η πλατωνίζουσα ανθρωπολογία που κυριάρχησε έβλεπε τον άνθρωπο ως δισυπόστατο ον, αποτελούμενο από κάτι το άφθαρτο (την ψυχή) και από το φθαρτό δεσμοκτήριό της (το σώμα). Συνακόλουθα ο θάνατος ήταν ευεργέτης που ελευθερώνει την ανθρώπινη ουσία από τη φυλακή του φθαρτού περιβλήματός της και της επιτρέπει να υπάρξει στο εξής αυθεντικά, δηλαδή ασώματα. Βλέπε τον Πλωτίνο, *Περὶ τῆς καθόδου τῆς ψυχῆς, Ἐννεάδες* 4, 8, 1, στο Πλωτίνου Ἔργα, Henry-Schwyzler, II, Oxford 1977, σελ. 166-167.

¹⁸ Κεφάλαια γνωστικά 82, σελ. 240.

¹⁹ Αυτή την ενοποίηση των ενεργειν, με όρους της σύγχρονης φυσικής θα ονομάζαμε «θεωρία του ενιαίου πεδίου». Δηλαδή εντάσσει στην ίδια αναπτυξιακή γραμμή την σωματική αύξηση του εμβρύου, την ανάπτυξη των αισθήσεων αργότερα, και τελευταία την εμφάνιση του λογικού.

²⁰ Ο χαρακτηρισμός «ψυχική» και «σωματική» λειτουργία στον άνθρωπο είναι συμβατικός, διότι αναφέρεται μόνο στην μορφή της και όχι στην προέλευση. Ο Χ. Γιανναράς λέγει εν προκειμένω κάτι σημαντικό: «Γιὰ τὴν Χριστιανικὴ σκέψη τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς δὲν εἶναι δυνατὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπινου συνθέτου- ψυχὴ καὶ σῶμα - νὰ ανταποκρίνονται σὲ ὄντολογικοὺς καθορισμοὺς, δὲν προσδιορίζουν αὐτὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ προσδιορίζονται καὶ ἐπισημαίνονται (πάντοτε σχετικὰ ἢ καὶ συμβατικὰ) ὡς διακρίσεις τοῦ ἀποτελέσματος τῆς φυσικῆς ἐνέργειας».

και μόνης, αλλά δισυπόστατης ανθρωπίνης φύσης. Και όχι μόνο την ενοποίηση των ενεργειών επιχειρεί ο Διάδοχος, αλλά συμπληρώνει αυτήν με την ενοποίηση στο επίπεδο της ουσίας.

«Ἡ δὲ ψυχὴ, ἐπειδὴν χωρισθῆ τοῦ σώματος, οὐκέτι τὰ ἐν τόπῳ δύναται ὄραν ὅτι πνεῦμα γάρ, φησί, διήλθεν ἐν αὐτῷ· ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῆς συγκράσεως τοῦ σώματος ἐν τόπῳ γίνεται, ἀνάγκη πᾶσα χωρισθεῖσαν αὐτὴν τοῦ σώματος μηκέτι ταῦτα ὄραν ἅπερ ἑώρα διὰ τοῦ σώματος ὅτι ὁ μὲν ἄνθρωπος ἐν τῇ συγκράσει τὸ ὁλόκληρον ἔχει, οἱ δὲ ἄγγελοι ἐν ἀπλότητι φύσεως.»²¹

Το ζεύγος «ψυχή – σώμα» από κοινού αποτελεί για τον Διάδοχο τη φύση και την ουσία του ανθρώπου. Η έκφραση «σύγκρασις», που κληρονόμησε ο Διάδοχος από τους μασσαλιανούς²² και τις Ομιλίες του Μακαρίου²³, δείχνει τη σχέση των δύο αυτών στοιχείων του ανθρώπου²⁴.

«Ὁ μὲν ἄνθρωπος ἐν τῇ συγκράσει τὸ ὁλόκληρον ἔχει.»²⁵

Ἡ ψυχὴ μόνο με τὸ σῶμα μπορεῖ να εκφράσει τον εαυτό της²⁶, διότι «τὸ γὰρ σῶμα ὡσπερ οἶκος αὐτῆς ἐστίν»²⁷. Το σῶμα εἶναι μέτοχος τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς. Ἡ οντολογικὴ αὐτὴ τάξι θεμελιώνει μια σωστικὴ ανθρωπολογία, που εἶναι ανθετικὴ στον τότε μανιχαϊσμό και τον μασσαλιανισμό²⁸.

Ὅμως ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τὸ σῶμα για τον Διάδοχο, ἐνὼ μπορεῖ να εἶναι οντολογικὰ καλὸ, ἡ ἠθικὴ του υφὴ εἶναι οὐδέτερη²⁹. Αὐτὸ εἶναι συνέπεια τῆς πτώσης του ἀνθρώπου, που αλλοιώνει τὴ «ποιότητα» του σώματος και ψυχῆς του ἀνθρώπου. Το σῶμα στην μεταπτωτικὴ κατάσταση γίνεται ἀντικείμενο τῆς αλλοιώσεως. Ὁ Διάδοχος δεν ἀφήνει περιθώρια ἀμφιβολίας περὶ αὐτοῦ:

«Κατ' εἰκόνα ἐσμέν τοῦ Θεοῦ τῷ νοερῷ τῆς ψυχῆς κινήματι· τὸ γὰρ σῶμα ὡσπερ οἶκος αὐτῆς ἐστίν. Ἐπειδὴ οὖν διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ οὐ μόνον αἱ γραμμαὶ τοῦ

γιας. Μιλᾶμε γιὰ σωματικὲς ἢ ψυχικὲς ἐκδηλώσεις, ἐπισημαίνοντας ἀντικειμενικὰ (καὶ ἐπομένως συμβατικὰ) τὸ ἐκδηλούμενο ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐνέργειας». Βλέπε το ἔργο του *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, Δόμος, Ἀθήνα 1996, σελ. 73. Το σῶμα και ἡ ψυχὴ εἶναι για τον Διάδοχο κατ' ἐξοχὴν δύο διακριτὰ συστατικὰ του ἀνθρώπου, ἀλλὰ γνωσιολογικὰ δεν εἶναι δυνατόν να διαχωρισθοῦν.

²¹ Ὅρασις 29, σελ. 342.

²² Βλ. Τιμοθέου Κωνσταντίν., *De iis qui ecclesiam accedunt*, PG 86, σελ. 49-51.

²³ Βλ. Πολίτου Ν. Γεωργ., *Εἰρήνευση*, Ἀθήναις 1997.

²⁴ Ὁ Διάδοχος στη διατύπωση τῆς σκέψης του για τὸ ζεύγος ψυχή – σῶμα κινεῖται μεταξύ δύο ἀκρῶν θεωριῶν περὶ τῆς ψυχῆς, τῆς ωριγενικῆς που ἀποδέχεται και ὁ Εὐάγγελος, και τῆς Στωϊκῆς, δηλαδή τῆς μασσαλιανῆς. Και ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Π. Χρηστοῦ «μὲ πολλὴ δυσκολία κατώρθωσε ν' ἀποφύγει τὴν ἐκφραστικὴ ἐπίδραση τῆς κάθε μιᾶς», ὁ.π., σελ. 41.

²⁵ Ὅρασις 29, σελ. 342.

²⁶ Ὅρασις 25, σελ. 336.

²⁷ Κεφάλαια γνωστικὰ 78 (135, 22).

²⁸ Οἱ Μανιχαῖοι παραδέχονται ὅτι «καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ὑπάρχουν δύο φύσεις ἀνόμοιοι καθ' ἑαυτὰς, ἐχθρικῶς διακεκλιμένοι πρὸς ἀλλήλας καὶ ἐπ' οὐδενὶ δυνάμενοι νὰ συνεργασθῶσιν. Τοῦτο δὲ κατ' αὐτοὺς ὀφείλετο εἰς τὴν ὑφισταμένην ἀπόλυτον διαφορὰν περὶ τῆς φύσεως τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχῆν, τοῦ μὲν πρώτου ἔχοντος τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ εἰς τὴν Ὑλιν καὶ τὰς πονηρὰς αὐτῆς δυνάμεις, τῆς δὲ δευτέρας εἰς τὸν Θεόν, τοῦ ὁποίου καὶ ἀπετέλει οὐσίαν ὁμοούσιον», Πρὸβλ. Andreas-Hening, «Manichaica aus chinesisich Turkestan I», στο *SPAW* (1932), σελ. 196. Ἐπίσης και οἱ σχετικὲς κατὰ τοῦ σώματος ἐκφράσεις, οἱ περιλαμβανόμενοι στους ευρεθέντας στην Αἰγύπτῳ *Μανιχαϊκοὺς Ψαλμοὺς* και ἐκ του κοπτικοῦ στην ἀγγλικὴ μεταφρασθέντες παρὰ του Allberry καταδεικνύουν τὸ ἀδιάπτωτο μένος των μανιχαίων κατὰ τοῦ σώματος. Γράφει ὁ μανιχαῖος Ψαλμωδός: «I ested every trouble, I found not anything more than this flesh (σάρξ). It is a cloud of darkness that obscures (?) my mind (νοῦς). Since I was bound in the flesh (σάρξ) I forgot my divinity», *A Manichean Psalm.-Book. Part II (Manichaen Manuscripts in the Chester Beatty Collection)*. Edited by C. R. C. Allberry, Stuttgart 1936, σελ. 149.

²⁹ Βλ. Μ. D. Freeman, «Diadochus of Photice. Excerpts from the one hundred chapters on spiritual perfection», στο *Diaconia*, vol. 7 (1972), σελ. 339-350.

χαρακτήρος τῆς ψυχῆς ἐρρουπώθησαν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν τῇ φθορᾷ ὑπέπεσεν.»³⁰

Στη κατάσταση αυτή ο άνθρωπος, ἄν και ζῆ ενδημώντας στο σώμα του, «ἐκδημεῖ διὰ τῆς ἀγάπης τῇ κινήσει τῆς ψυχῆς ἀπαύστως πρὸς τὸν Θεόν»³¹.

Ἡ πτώση του ἀνθρώπου εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα να υπάρξει μια παρυπόσταση στο ἀνθρώπινο γένος, που χαρακτηρίζεται ἡ διάσπαση τῆς δημιουργικῆς ἐνότη-
τας των αἰσθητῶν και νοητῶν³². Ἡ προσωπικότητα του ἀνθρώπου πλέον στην μεταπτωτικὴ κατάσταση διασπάσθηκε, δηλαδή το ζεύγος «ψυχῆ-σῶμα» τώρα διαθέτει και ἐκπορεύει αὐτονομημένες λειτουργίες³³.

«Ἐκαστον γὰρ τῆς οἰκειᾶς συγγενείας πάντως ὀρέγεται· ἢ μὲν ψυχὴ ὡς ἀσώματος τῶν οὐρανίων καλῶν, τὸ δὲ σῶμα ὡς χοῦς τῆς ἐπιγείου τροφῆς»³⁴.

Στην ἀνθρώπινη φύση πλέον υπάρχει μια διπλὴ ενεργὸς ζωὴ³⁵ τῆς ψυχῆς και του σώματος, ἀπὸ τα ὁποῖα ἀποτελεῖται ὁ ἄνθρωπος σαν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα³⁶ και ὅπου το ἓνα μέρος δεν εἶναι ανεξάρτητο ἀπὸ το ἄλλο. Ἡ πτώση φέρει το σῶμα και τῆ ψυχὴ σε μια ἀφύσικη σχέση με τον Θεό. Ἀφού λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος ὡς ψυχοσωματικὸ ὄν ἀποξενώθηκε ἀπὸ τον Θεό, υπέστη ὅλες τις συν-
έπειες του πνευματικῶν και φυσικῶν θανάτου.

Ἡ νέκρωση του σώματος εἶναι «ἡ ἔκλειψη τῶν μέσων τῆς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀντιλήψεως καὶ ἡ διάλυσή του στὰ οἰκεία στοιχεῖα». Το σῶμα ὑπόκειται στο φυ-
σικὸ θάνατο, τον φυσικὸ χωρισμὸ ψυχῆς και σώματος³⁷. Ἔτσι ὁ βίος του ἀνθρώ-
που μεταβλήθηκε σε ἓνα συνεχὴ ἀγῶνα μεταξύ δύο ἀντιθέτων ροπῶν, δηλαδή

³⁰ Κεφάλαια γνωστικά 78, σελ. 228.

³¹ Κεφάλαια γνωστικά 14, σελ. 126.

³² Κατὰ τον Εὐάγριο ἡ πτώση ἀφ' ἐνός ἔφερε τὴν ἀλλοτριώση ἀπὸ το Θεό και τὴν διάσπαση τῆς ἐνότητος των ὄντων και ἀφ' ἐτέρου κατέστρεψε τὴς δυνάμεις τῆς ψυχῆς. Ἡ ψυχὴ που ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη κατὰ τον Εὐάγριο (το νοῦ, τὴν ἐπιθυμία και τὸ θυμὸ), τώρα ἔχει «περίσσειαν τῆς ἐπιθυμίας». Δηλαδή μετὰ τὴν πτώση ἡ ἐπιθυμία εἶναι κυριαρχοῦσα στον ἄνθρωπο. Ὁ νοῦς που ἀποτελεῖ, σύμφωνα με αὐτὴ τὴ θεωρία, τὴν οὐσίαν του ἀνθρώπου παρέμεινε τὸ στοιχεῖο «τῆς Θεοῦ σοφίας μετέχον». Ὅμως διασπάται και αὐτὸς σε δύο μέρη, διότι ἀπέκτησε δύο γνώσεις: τὴ γνώση των κτιστῶν ὄντων και τὴν πνευματικὴν γνώση. Ἀλλὰ παρὰ ταῦτα ὁ νοῦς εἶναι ἐλεύθερος, δηλαδή μὴ ποτε πάντα να διαλέξει μεταξύ καλοῦ και κακοῦ.

³³ Σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση τῆς συγκρότησης και τῆς λειτουργικότητος οἱ σωματικὲς και ψυχικὲς λειτουργίες ὀνομάζονται «δερμάτινοι χιτῶνες».

³⁴ Κεφάλαια γνωστικά 24, σελ. 140.

³⁵ Το πρόβλημα τῆς διπλῆς (ζωῆς) γνώσεως υπάρχει μόνον στο θεολογικὸ χώρο, διότι ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία ἀσχολεῖται με δύο πραγματικότητες, τὴ φυσικὴ και τὴ μεταφυσικὴ. Για τον Διάδοχο ἡ διαφοροποίησις τῆς σοφίας σε κοσμικὴ και ἀληθινὴ σημειώθηκε πρῶτα μετὰ τὴν πτώση του ἀνθρώ-
που, ὅποτε ὁ νοῦς «εἰς τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπλώσθησεν». «Ἀφ' οὗ γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν εἰς τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπλώσθησεν, ἀνάγκη ἔχει ἔκτοτε, κἂν μὴ θέλη, κατὰ τὴν αὐτὴν ροπὴν καὶ καλὰ και φαῦλα φέρειν διανοήματα μάλιστα ἐπὶ τῶν εἰς λεπτότητα διακρίσεως ἐρχομένων», Κεφάλαια γνωστικά 88, σελ. 256.

³⁶ Ὁ Λ. Μπενάκης δείχνει ὅτι κατὰ τους Βυζαντινοὺς ἡ ψυχοσύνηση του ἀνθρώπου διασπᾶ τὴν δυναρχία, καθὼς ἡ διπλὴ φύση του, ἀπὸ ψυχὴ και σῶμα, τοποθετεῖ αὐτὸν σε ἐνδιάμεση θέση, καθι-
στῶντας ἔτσι δυνατὴ τὴν ἔνωσι ἀνάμεσα στη γήινη και οὐράνια φύση. Βλ. ἐκτενέστερα L. G. Benakis, *Die Stellung des Menschen im Kosmos in der byzantinischen Philosophie* (1. Besonderheit und kosmische Verbundenheit des Menschen, 2. Wille und Notwendigkeit), *L'Homme et son univers au Moyen Age, Actes du VII^{ème} Congrès International de philosophie Medievale* (30. 8 – 4. 9. 1982) Louvain-la-Neuve 1986, vol. I, σελ. 56-75.

³⁷ Κατὰ τὴν διδασκαλία τῆς ὀρθοδοξίας, ὅπως λέγει ὁ Culmann, «δὲν γίνεται καμμιά διάκρισι ἀνάμεσα στὴν ζωὴ τοῦ σώματος καὶ στὴν ζωὴ τῆς ψυχῆς. Ἀκόμα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ σώματος εἶναι ἀληθινὴ ζωὴ. Ὁ θάνατος εἶναι ἡ καταστροφὴ τῆς ζωῆς, ποὺ δημιουργεῖ ὁ Θεός. Συνεπῶς εἶναι ὁ θάνατος καὶ ὄχι τὸ σῶμα, ποὺ πρέπει νὰ κατανικηθεῖ ἀπὸ τὴν ἀνάστασι», Oscar Culmann, *Ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἢ Ἀνάστασι ἐκ τῶν νεκρῶν; Ἄρτος ζωῆς*, Ἀθήνα 1994, σελ. 36.

αφ' ενός της ροπής προς την αμαρτία ροπή, που είναι συνέπεια της φθαρτότητας της ψυχοσωματικής κατάστασης, και αφ' ετέρου την προς τα καλά³⁸. Το «κάλλος νοημάτων εις εἶδος δόξης» του ανθρώπου αντικαταστάθηκε με το «εἶδος αἰσχύνης» και την «δυσκινησίαν νοῦ»³⁹.

5. Ηθικός και φυσικός πόνος

Οι άνθρωποι κατά τον Διάδοχο στην μεταπτωτική κατάσταση λόγω του δυαδικού της υποστάσεως τους έχουν διχασμός προς τα ηθικά τους ενδιαφέροντα, δηλαδή αμφιρρέπουν μεταξύ αγαθού και κακού. Αυτή η διπλή τάση και γνώση⁴⁰ συνεπώς προκαλεί τους πόνους, όχι μόνο τους φυσικούς αλλά και ηθικούς.

Ο θάνατος γι' αυτόν είναι «πρόφασις ἀληθινῆς ζωῆς»⁴¹. Οι φυσικοί πόνοι έχουν για τον χριστιανό άνθρωπο παιδευτικό χαρακτήρα και είναι απαραίτητοι για την εμπέδωση της αρετής, όπως και ο ηθικός πόνος. Εάν ο χριστιανός δεν δοκιμασθεί στους πόνους, γράφει ο Διάδοχος, δεν μπορεί να δεχθή τη σφραγίδα της αρετής του Θεού.

«Ὅν τρόπον μὴ θεομανθεὶς ἢ μαλαχθεὶς ὁ κηρὸς ἐπὶ πολὺ οὐ δύναται τὴν ἐπιτιθεμένην αὐτῷ σφραγίδα δεῖξασθαι, οὕτως οὐδ' ὁ ἄνθρωπος, ἐὰν μὴ διὰ πόνων καὶ ἀσθενειῶν δοκιμασθῇ, οὐ δύναται χωρῆσαι τῆς τοῦ Θεοῦ ἀρετῆς τὴν σφραγίδα.»⁴²

³⁸ Αυτό είναι η συνέπεια της φύσης του ανθρώπου. Κατά τον Διάδοχο ο άνθρωπος ως δημιουργημα του Θεού είναι πνευματικό όν, όπως οι άγγελοι και οι δαίμονες. Σαν πνευματικά όντα πλάστηκαν για το αγαθό· λόγω όμως της διαφορετικής χρήσεως της αυτεξουσιότητάς τους, η κατάσταση τους μεταβλήθηκε. Οι άγγελοι σταθεροποίησαν οριστικά τη θέλησή τους προς το αγαθό (χωρίς να αποφύγουν την τρεπτότητα της φύσεώς τους)· οι δαίμονες, εφόσον αρνήθηκαν το αγαθό, εξέπεσαν τελείως στην απώλεια. Οι άνθρωποι λόγω της μορφής των ηθικών και πνευματικών τους ενδιαφερόντων, εξέπεσαν και αλλοιώθηκαν μερικώς. Η αγγελολογία του Διαδόχου ολίγον απέχει από την ανάπτυξη που κάνει γι' αυτήν ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης· όμως η διδασκαλία του περί των δαιμόνων ακολουθεί τη σχετική διδασκαλία του Ευαγρίου, εμπλουτισμένη με νέα στοιχεία της μεταγενέστερης ασκητικής θεολογίας.

³⁹ Κεφάλαια γνωστικά 78, σελ. 228.

⁴⁰ «Ἄφ' οὐ γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν εἰς τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν, ἀνάγκην ἔχει ἔκτοτε, κἄν μὴ θέλη, κατὰ τὴν αὐτὴν ροπὴν καὶ κατὰ καὶ φαῦλα φέρειν διανοήματα μάλιστα ἐπὶ τῶν εἰς λεπτότητα διακρίσεως ἐρχομένων», Κεφάλαια γνωστικά. 88, σελ. 256. Το ζήτημα της διπλής γνώσεως υπάρχει μόνο στο θεολογικό χώρο, διότι η θεολογική γνωσιολογία ασχολείται με δύο πραγματικότητες, τη φυσική και τη μεταφυσική. Ο πρώτος που μίλησε στο χριστιανικό χώρο για δύο είδη γνώσεως ήταν Ἀπόστολος Παῦλος. Κατ' αυτόν υπάρχει η σοφία του κόσμου και η σοφία του Θεού (Α' Κορ. 1, 18-31). Ο Κλήμης Αλεξανδρεὺς ἔλεγε ὅτι ἓνα μέρος τῆς ἀλήθειας βρῖσκειται στὴ φιλοσοφία καὶ τὸ ἄλλο μέρος στὴ θεολογία. Κατὰ τὸν Μεγάλον Βασίλειον ἡ κοσμικὴ σοφία ἀναφέρεται στὴν παρούσα ζωὴ καὶ ἡ θεία στὴ μελλοντική. Τὸ πρόβλημα αὐτὸ συναντάμε σὲ πολλοὺς Πατέρες. Κατὰ τὸν Εὐάγριο ἄλλη εἶναι ἡ γνώση τῶν ὄντων καὶ ἄλλη ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώση τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι τὸ πρῶτο ἄλμα ἐντὸς τοῦ γνωσιολογικοῦ συστήματος τοῦ Ευαγρίου: «Ἡ τοῦτου ἄλμα ἐντὸς τοῦ κόσμου θεωρία διπλασία ἐστίν, ἢ μὲν πραγματική, ἢ δὲ πνευματική· καὶ πρὸς μὲν τὴν πρώτην προσέρχονται καὶ ἄνδρες ἀσεβεῖς, πρὸς δὲ τὴν δευτέραν μόνον ἅγιοι ἐγγίζουσι», Κεφάλαια γνωστικά, IV, 2: Frankenberg, σελ. 363.

⁴¹ Τρεῖς ἐννοιες τοῦ θανάτου συναντάμε στὸ Διάδοχο. Ο θάνατος γι' αυτόν σημαίνει: α) τὸ υπαρξιακὸ τέλος, τὴν τελικὴ μορφή τῆς ζωῆς; β) τὸν πνευματικὸ θάνατο που εἶναι ἀντίθετη πρὸς τὴν «ἠθικὴ ἀνάσταση»; γ) τὸν τρόπο τῆς μεταπτωτικῆς ὑπάρξεως τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ο θάνατος εἶναι γενικὰ προϋπόθεση τῆς ζωῆς, καὶ στὴ φυσικὴ καὶ στὴν ἠθικὴ τοῦ μορφῆ κατὰ τὸν Διάδοχο. Ο θάνατος γιὰ τὸν χριστιανὸ εἶναι τὸ τέρμα τῆς τελειώσεως καὶ τὸ μέσον μεταβάσεως στὴν ἀληθινὴ ζωὴ, ἐφ' ὅσον τὸ πλήρωμά τῆς βρῖσκειται πέρα ἀπὸ τὸ θάνατο: «ὁ γὰρ τέλειον αὐτῆς οὐδεὶς ἐν τῇ σαρκὶ ὧν ταῦτα δύναται κτήσασθαι... εἰ μὴ ὅταν τελείως καταποθῇ τὸ θνητὸν ἀπὸ τῆς ζωῆς», Κεφάλαια γνωστικά 90, σελ. 262. Γιὰ τὴν εσχατολογικὴ διάσταση τῆς ζωῆς βλ. στὸ κεφάλαιον δεῦτερον τοῦ τρίτου μέρους.

⁴² Κεφάλαια γνωστικά 94, σελ. 270.

Σε σύγκριση με το φυσικό πόνο ισχυρότερος είναι ο ηθικός πόνος, ο οποίος καθορίζει ανάλογα και το βαθμό της μελλοντικής τελειώσεως⁴³. Ο ηθικός πόνος, κατά το Διάδοχο προέρχεται από δύο πηγές: α) πρώτα από τα πάθη, και β) δεύτερον, από τη συναίσθηση της αμαρτίας, δηλαδή από τους πονηρούς λογισμούς. Και οι δύο πηγές αναβλύζουν από την πνευματική κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο μεταπτωτικός άνθρωπος, δηλαδή συνάπτονται, όπως λέγει αφ' ενός με την «μνήμη τοῦ κακοῦ». Με τον όρο αυτό εννοεί την διαρκή πλήρωση της συνειδήσεως του ανθρώπου με τη σκέψη του κακού. Αφ' ετέρου έχουν σχέση και με την «ἔξιν τοῦ κακοῦ», δηλαδή με την εξασθένηση της ηθικής του βουλήσεως των ανθρώπων⁴⁴.

Η μεταβολή του ανθρώπου με την πώση δεν είναι πλήρης, διότι η ψυχή δεν έχασε «τὸ ἴχνος τῆς ἀκριβοῦς διαγνώσεως»⁴⁵. Δηλαδή οι άνθρωποι διαθέτουν μέσα τους (στον «ἐνδὸν ἄνθρωπον») την ψυχική δυνατότητα με την οποία μπορούν να γνωρίσουν την αλήθεια και μπορούν να αποφύγουν τους πόνους.

Η ψυχή, ως αραιή και λεπτή, έχει την ικανότητα να τείνει διαρκώς προς την ηθική και πνευματική πρόοδο, της οποίας το τελικό σημείο αποτελεί η κοινωνία με το Θεό, η θέωση. Η θέωση δεν είναι η ἐκ-στασις και η εγκατάλειψη του φυσικού για τον Διάδοχο, αλλά είναι εσχατολογική του ολοκλήρωσις⁴⁶. Το όργανο με το οποίο βιώνει αυτή την αλήθεια καλείται από το Διάδοχο «πνευματική αίσθηση». Γιά την επιτυχία του σκοπού της θέωσης απαιτείται η συγκέντρωση ολόκληρης ανθρώπινης προσωπικότητας προς τον Θεό:

⁴³ Για το Διάδοχο, η αίσθηση του πόνου είναι υποκειμενική, διότι η οδός της αρετής δεν φαίνεται η ίδια σε όλους, αλλά στους μεν αρχαίους παριστάνεται ως τραχεία και επίπονος, σε όσους δεν έχουν διαβεί το μέσον αυτής ως προσηγής και ανετή: «Ἡ τῆς ἀρετῆς ὁδὸς τοῖς μὲν ἀρχομένοις ἑρᾶν τῆς εὐσεβείας τραχεῖα λίαν καὶ κατάστυγνος φαίνεται οὐ διὰ τὸ ἐκείνην δέ τοιαύτην εἶναι, ἀλλὰ διὰ τὸ τὴν ἀνθρωπιαν φύσιν εὐθὺς ἐκ γαστροῦ τῷ πλάτει συναναστρέφεσθαι τῶν ἡδονῶν τοῖς δὲ τὸ μέσοναυτῆς παρελθεῖν δυναμένους προσηγῆς ὅλη καὶ ἄνετος δεικνυται», Κεφάλαια γνωστικά. 93, σελ. 268.

⁴⁴ Κεφάλαια γνωστικά 62, σελ. 198.

⁴⁵ Κεφάλαια γνωστικά. 38, σελ. 162.

⁴⁶ Η εσχατολογία του Διαδόχου δεν κατανοείται ως ανεξάρτητη από τη «δημιουργία» ώστε να εξετάζεται αυτόνομα. Η σωτηρία της κτίσεως συνολικά βρίσκεται αροήκτως συνδεδεμένη με τη δημιουργία αυτής. Η φιλοσοφική σημασία της λέξεως «ἐκστασις» είναι κάτι που πρέπει εδώ να επισημάνουμε. Η νεώτερη θεολογία κυρίως με το κεφαλαίωδες έργο του Χ. Γιανναρά «Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ έρω» μετέφερε τη φιλοσοφική παράδοση της λέξεως στην πατερική θεολογία. Πρόκειται για μεταφορά, όπως παρατηρεῖ σωστά και ο πατήρ Λουδοβίκος, με μορφή χαϊντεγκεριανῆς οντολογικῆς προβληματικῆς στο χώρο της πατερικῆς θεολογίας, όπου η ἐκστασις νοεῖται ως μιὰ έξοδος από τη φύση, μια ερωτική αυθυπέρβασις προς τον κόσμο του καθαρού υπάρχειν. Έτσι κατά τον Γιανναρά, το οντολογικό ερώτημα καθίσταται ερώτημα περί της εκ-στατικής ετερότητας των όντων ἐν σχέσει προς την υποκειμένη ουσία, η οποία ετερότης τα κάνει ακριβῶς να εἶναι το Εἶναι τους εἶναι ακριβῶς ο τρόπος του Εἶναι ως οντική ετερότητα ως προς το γενικό καθορισμό του Εἶναι. Δηλαδή ταυτίζεται το Εἶναι του κτιστοῦ ἢ του ακτίστου μόνο με τον τρόπο υπάρξεώς τους. Αντιθέτως όμως στο οντολογικό ερώτημα στους Πατέρες δεν υπάρχει οντολογική προτεραιότητα του προσώπου ως τρόπου υπάρξεως των όντων, όπως δεν υπάρχει οντολογική προτεραιότητα της ουσίας. Κανένα δεν προηγείται του άλλου (Βλ. Ν. Λουδοβίκος, ὁ.π., σελ. 273). Το οντολογικό ερώτημα στους Καππαδόκες, οι οποίοι αποτελούν τη βάση ολόκληρης πατερικῆς οντολογίας, αναφέρεται στο «τί ἐστι», στην ουσία του όντος, και το «πῶς ἐστιν» τον τρόπο υπάρξεώς της κάτι που χρειάζεται την ίδια προσοχή. Τελικά οι ψυχοσωματικῆς ἐνέργειες του ανθρώπου δεν μπορούν, όπως νομίζει ο Γιανναράς, να θεωρηθῶν οντολογικά ως ἐκτός-της-φύσεως, διότι τότε εἶναι αυθυπόστατες, ἀλλὰ πρέπει να νοηθῶν ως ἐκτασεις της ίδιας της φύσεως. Οι ψυχοσωματικῆς ἐνέργειες εἶναι ἐκδηλώσεις μιας φυσικῆς ἐνέργειας, και δεν εἶναι σαφές πως μπορούμε ἐκτός-της φύσεως να φθάσουμε στην φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Η ψυχή και οι ἐνέργειες της αποτελῶν από την πλευρά του ανθρώπου «μοναδικό ὄπλο» για την θέωση του ανθρώπου.

«Φύσει αγαθός μόνος ὁ Θεός ἐστίν. Γίνεται δὲ καὶ ἄνθρωπος ἐξ ἐπιμελείας τῶν τρόπων αγαθὸς διὰ τοῦ ὄντως αγαθοῦ, εἰς ὅπερ οὐκ ἔστιν ἄλλασσόμενος, ὅταν ἡ ψυχὴ διὰ τῆς ἐπιμελείας τοῦ καλοῦ τοσοῦτον γένηται ἐν Θεῷ, ὅσον ἡ ταύτης δύναμις ἐνεργουμένη θέλει.»⁴⁷

Μετά την πτώση του ανθρώπου η κίνησή του από την αρχή προς το τέλος, προς την τελειότητα της φύσης συνεπάγεται προσπάθεια γιά τη σταδιακή ηθική και πνευματική διόρθωσή του. Στην ηθική πορεία και αντίληψη συνειδητοποιείται η διάσπαση της κοινωνίας Θεού και ανθρώπου· στην πνευματική κατευθύνεται η ύπαρξη του ανθρώπου πρὸς το Θεό. Εδώ που δεν έχουμε, ὅπως στον Ευάγριο ανα-γέννηση, ἀλλὰ ανα-νέωση.

6. Η μεταφυσική διάσταση της «κατ' εικόνα Θεοῦ» δημιουργίας

«Τὸ ζήτημα τοῦ τέλους δὲν τίθεται κάθε στιγμή μπροστά στον ἄνθρωπο. Γιά νά τεθεῖ τὸ ζήτημα αὐτὸ γνησίως πρέπει πρώτα ἡ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου νά φτάσει ὁδοιπορώντας σέ ἐκεῖνα τὰ πεδία τῆς συνειδητοποίησης πού τὸ τέλος τίθεται κατά τρόπο δραματικό, ὡς ζήτημα τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μηδενός.»⁴⁸

Η σκέψη του Διαδόχου είναι βαθύτατα εσχατολογική και προκύπτει ἀπὸ τὴ θεμελιώδη και ἀρρηκτὴ σύνδεση τῆς οντολογίας με τὴν ηθική⁴⁹. Τούτο φαίνεται ἀπὸ τὸ ἀκόλουθο κείμενο:

«Οἱ δὲ κἄν ἐν βραχεῖ δειλιῶντες ἐν τῷ καιρῷ τοῦ θανάτου ἐν τῇ πάντων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καταλειφθήσονται πληθύϊ ὡς ὑπὸ κρίσιν ὄντες, ἵνα τοῦ πυρὸς δοκιμασθέντες τῆς κρίσεως τοὺς κεχρωσθημένους αὐτοῖς κατὰ τὰς αὐτῶν πράξεις ἀπολάβωσι κλήρους παρὰ τοῦ αγαθοῦ ἡμῶν Θεοῦ καὶ βασιλέως Ἰησοῦ Χριστοῦ.»⁵⁰

Πρόκειται για βασική υπαρξιακή ἀλήθεια τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας, πού ἐκπηγάζει ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς μελλοντικῆς διάστασης τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου. Συνέπεια τῆς υπαρξιακῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενός δεν εἶναι πρωτίστως ἡ ηθική του καλλιέργεια ἀλλὰ ἡ ολοκλήρωση τῆς ὑπαρξῆς του, τοῦ προορισμοῦ του. Η εσχατολογική κατάληξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τὸ λόγο τῆς ἀρχικῆς οντολογικῆς υποστάσεώς τῆς και ὁ μελλοντικός τῆς προσανατολισμός συνιστᾷ τὸ αἶτιο για τὴν ηθική καλλιέργεια κατὰ τὸν παρόντα χρόνο. Σ' ἓνα τέτοιο εσχατολογικὸ πλαίσιο τοποθετεῖται και ἡ οντολογική και ηθική σκέψη τοῦ Διαδόχου Φωτικής. Η ἀπόκτηση τῆς αρετῆς οδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο σὴν εσχατολογικὴ κοινωνία τῶν προσώπων και σὴν φανέρωση τῶν σὴν διάρκεια τοῦ παρόντος χρόνου. Η μεταφυσικὴ διάσταση τῆς «κατ' εικόνα Θεοῦ» δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου προσφέρει μια νέα οντολογικὴ πραγματικότητα, ἡ οποία δεν εἶναι τετελεσμένη ἐξ ολοκλήρου και δεν κατευθύνεται ἀπὸ τὴν ἐντελεχειακὴ δυνατότητα τῆς κτιστῆς φύσεως, ἀλλὰ φαίνεται να προβάλλει τὴν ἰδέα τῆς ἀναγωγικῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου⁵¹.

⁴⁷ Κεφάλαια γνωστικά 2, σελ. 112.

⁴⁸ Ν. Μπερδιάεφ, Δοκίμιο εσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, Εἰσαγωγή, μετάφραση και σχόλια τοῦ Χ. Μαλεβίτση, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1995, σελ. 7.

⁴⁹ Κεφάλαια γνωστικά 80, σελ. 90

⁵⁰ Κεφάλαια γνωστικά 100, σελ. 288.

⁵¹ Η ἀπουσία τοῦ τέλους θα ἐδειχνε πρὸς τὸ πεπερασμένο τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, πρὸς τὸ τελικὸ και οριστικὸ πεπερασμένο. Χωρὶς τὸ ἀπειρο ἡ ζωὴ μου θα ἦταν παράλογη και οἱ ἀξίες πού πληροῦν τὴ ζωὴ «δὲν θὰ τὴν ἔσωσαν ἀπὸ τὸν παραλογισμό». Θάνατος χωρὶς τέλος ἢ τέλος με τὸ θάνατο εἶναι ζωὴ χωρὶς νόημα. Το πλήρωμα τῆς ζωῆς, θα πεί ὁ Διάδοχος, βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὸ θάνατο· «τὸ γὰρ τέλειον αὐτῆς οὐδεὶς ἐν τῇ σαρκὶ ὦν ταύτη δύναται κτήσασθαι...εἰ μὴ ὅταν τελείως καταποθῇ τὸ θνητὸν ἀπὸ τῆς ζωῆς», Κεφάλαια γνωστικά 90, σελ. 262.

«Πάντες ἄνθρωποι κατ' εἰκόνα ἐσμὲν· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἐκεῖνων μόνον ἐστὶ τῶν διὰ πολλῆς ἀγάπης τὴν ἑαυτῶν ἐλευθερίαν δουλωσάντων τῷ Θεῷ.»⁵²

Στην πορεία και στην ανάπτυξη της κτιστής υπάρξεως καλείται ο άνθρωπος να πραγματώσει τον τελικό σκοπό του, πού βρίσκεται όχι στον εαυτό του, αλλά στην ένωση με τον Θεό. Η πληρότητα αυτής της πορείας βρίσκεται στο ἔσχατον ὄρεκτόν, δηλαδή στην προσωπική ένωση του κτιστού με τὸ Ἄκτιστο. Ο άνθρωπος συνιστά την υπαρξη του ως δωρεά του Θεού-Δημιουργού, γεγονός πού ρυθμίζει την αναπτυξιακές δυνατότητες του ανθρώπου. Το «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» δείχνει τη δυνατότητα του ανθρώπου να κατευθυνθεί με χρήση του αυτεξουσίου σε μια μελλοντική πορεία και κοινωνία σχέσης, ὡστε να φθάσει στο σημείο να γίνει υπαρξιακός φορεὺς αυτής της εικόνας.

7. Το αυτεξούσιον

Η πραγματεία του Διαδόχου Φωτικής, *Κεφάλαια γνωστικά*, αποτελεί μια ενδεικτική και παραδειγματική περίπτωση του τρόπου με τον οποίο αναλύεται το οντολογικό και ηθικό θέμα περί της αυτοεξουσιότητας. Πρόκειται για μια προσωπική ηθική ιδιότητα του ανθρώπου που έχει λάβει από τον Θεό. Ο Θεός ως αιτία των πάντων θέτει στα κτιστά ὄντα τα αρχέτυπα με τα οποία θα μπορούν να παρουσιάσουν έναν ιδιαίτερο και συνειδητό τρόπο ζωής⁵³. Η κατηγορία του «αυτεξουσίου» αντιπροσωπεύει μια τέτοια ιδιότητα.

Εἶναι προφανές ότι στη σκέψη του Διαδόχου αυτή η ιδιότητα αποτελεί αποκλειστικά ηθική κατηγορία στην οποία ανήκουν οι ἄγγελοι και οι ἄνθρωποι. Οι ἄγγελοι κατείχαν αρχικά κατά το Διάδοχο δύο πνευματικές δυνάμεις τη γνώση στην οποία υπόκειται η αρετή, και το αυτεξούσιο, στο οποίο υπόκειται η αίσθηση.

Με την κακή χρήση του αυτοεξουσίου μερικοί από αυτούς «πάθει δουλεύσαντες ἔπεσον»⁵⁴, ενώ οι υπόλοιποι με την καλή χρήση του νίκησαν τις αισθήσεις και «ἐν ἡδονῇ δέ τινα ἀτρέπτου δόξης ὑπάρχουσιν». Αναφερόμενος ο Διάδοχος στον ἄνθρωπο σημειώνει ότι κατέχει μια ενδιάμεση ηθική θέση μεταξύ κακού και καλού. Ὅμως ο ἄνθρωπος έχει την δυνατότητα αξιοποιώντας ουσιαστικά το αυτεξούσιό του, και ενεργοποιώντας αυτό πρὸς τη σωστή κατεύθυνση στις δυνάμεις του, να στραφεί οριστικά στη μια από τις δύο κατευθύνσεις δηλαδή είτε πρὸς το αγαθὸ είτε πρὸς το μη αγαθὸ, δηλαδή το κακό⁵⁵. Κατά τον Διάδοχο:

⁵² Κεφάλαια γνωστικά 4, σελ. 114.

⁵³ Βλ. Χρ. Γιανναρά, Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους, ἐκδ. Κ. Γρηγόρη, Ἀθήναι 1987, σελ. 43.

⁵⁴ Ὅρασις 23, σελ. 334, 5.

⁵⁵ Η ανθρωπολογική θέση του Διαδόχου προϋποθέτει την ανθρώπινη ἐλευθερία ως ἔκφανση των ψυχικών εκδηλώσεων της υπαρχῆς του. Ἐτσι για τη σκέψη του Διαδόχου ο Θεός δεν αποτελεί πηγή του κακού, ἐφόσον το κακό δεν υφίσταται ως οὐσία. Το κακό δεν εἶναι αυθυπόστατο οὔτε ως ἀρχή οὔτε ως παράγωγο, ἀλλὰ συνίσταται στην ἀρνήση του αγαθοῦ ἀπὸ την ἀνθρώπινη βούληση ἔπειτα προσλαμβάνει μορφή, εἶδος, με την ἐπιθυμία της καρδιάς, και καθίσταται πραγματική δύναμη στον κόσμο. Γράφει συναφῶς ο Διάδοχος: «Τὸ κακὸν οὔτε ἐν φύσει ἐστὶν οὔτε μὴν φύσει τίς ἐστι κακός· κακὸν γάρ τι ὁ Θεός οὐκ ἐποίησεν. Ὅτε δὲ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ τῆς καρδιάς εἰς εἶδος τις φέρει τὸ οὐκ ἐν οὐσίᾳ, τότε ἀρχεται εἶναι δπερ ἂν ὁ τοῦτο ποιῶν θέλοι. Δεῖ οὖν αἰεὶ τῇ ἐπιμελείᾳ τῆς μνήμης τοῦ Θεοῦ ἀμελεῖν τῆς ἕξεως τοῦ κακοῦ· δυνατωτέρα γάρ ἐστὶν ἡ φύσις τοῦ καλοῦ τῆς ἕξεως τοῦ κακοῦ, ἐπειδὴ τὸ μὲν ἐστὶν, τὸ δὲ οὐκ ἐστὶν, εἰ μὴ μόνον ἐν τῷ πράττεσθαι» (Κεφάλαια γνωστικά 3, σελ. 114). Ἐτσι μεταξύ αγαθοῦ και κακοῦ δεν ὑπάρχει ἀπλή διαφορά μορφῆς ἢ οὐσίας, ἀλλὰ πλήρης ἀντίθεση, ἐπειδὴ το κακό δεν ἔχει δική του υπαρχῆ, ἀλλὰ την λαμβάνει στην ἀρνητική και ἀντιθετική σχέση του ἀνθρώπου πρὸς το αγαθὸ. Με ἄλλα λόγια, το καλό εἶναι μια «φύσις» και το κακό εἶναι μόνο μια κατάσταση και μάλιστα μια κατάσταση της βουλήσεως. Στη Στωική ηθική, ὡπως το-

«Αὐτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἐτοίμως κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν καὶ θέλοι.»⁵⁶

Για τον πατέρα Ν. Λουδοβίκο το κείμενο αυτό είναι σημαντικό, διότι καταδεικνύει τον τρόπο χρήσης της θέλησις στην πρό του Μάξιμου του Ομολογητή ασκητική παράδοση. Έτσι γράφει:

«πρόκειται γιὰ μιὰ χρήση, θὰ λέγαμε, κυρίως ψυχολογική τοῦ ὄρου, μὲ ἐμφανεῖς τοὺς δεσμούς πρὸς τὴν ἀρχαία ψυχολογία. Εἶναι ἐπὶ πλεόν ἐν προκειμένῳ ἕνας μὴ τεχνικός ὄρος, μιὰ δηλώδης ἔννοια, πού χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ ἐξηγήσει ἕναν ἄλλο ὄρο, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται πραγματικά οὐσιώδης: τὸ αὐτεξούσιο.»⁵⁷

Εδώ ο Διάδοχος, ακολουθώντας τη γνήσια χριστιανική αντίληψη, εκλαμβάνει την ηθική σαν πρόβλημα της βούλησης και ταυτόχρονα κάνει την εισαγωγή της θέλησης γιὰ πρώτη φορά στην οντολογία⁵⁸, διαμορφώνοντας δι' αυτής μια οντολογία εσχατολογική⁵⁹. Το αυτεξούσιο αντιλαμβάνεται στην ανθρωπολογία του ο Διάδοχος, ως οντολογικό θεμέλιο, ως πρώτη έκφραση του κατ' εικόνα. Με το αυτεξούσιο οι πράξεις των ανθρώπων παίρνουν την ηθική αξία και με τη θέληση του το ὄν αποζητεί την πλήρη οντότητα της φύσεως του, καθιστά το εἶναι

νίζει ο Böhm, και κατά κύριο λόγο στην ηθική άποψη του Χρυσίππου, υπάρχει η θέση ότι η λογική ικανότητα είναι το κίνητρο της ανθρώπινης θέλησης και το καθοριστικό αίτιο των αποφάσεων και διαθέσεών της. Μάλιστα επισημαίνει ο Böhm, ο Χρυσίππος παραλλήλιζε την ώθηση της σβούρας με την ελεύθερη βούληση στον άνθρωπο, υποστηρίζοντας ότι αυτή πρέπει να προξενείται από ένα εξωτερικό ερεθισμό, αλλά η ίδια η πράξη συμβαίνει εσωτερικά και είναι απόρροια της ίδιας της ανθρώπινης φύσης. Επίσης τονίζει ο Böhm, οι Στωικοί θεωρούσαν ότι η φωτιά, το φως, η ζέση, η ψυχή και η δύναμη της θέλησης είναι το ίδιο, δηλαδή πνεύματα, λεπτά υλικά ρευστά, που διαπερνά τα χονδρά σώματα και προκαλούν κίνηση και ζωή. Στη σελίδα 6 της εργασίας του, αναφέρει ότι με την Σύνοδο της Νίκαιας το 325 μ. Χ. επανεξετάζεται το θέμα για το κακό και επικρατεί η άποψη ότι ο άνθρωπος είναι σε θέση με την ικανότητα της θέλησής του να αποφύγει το κακό να πράξει το καλό. Βλ. W. Böhm, Johannes Philoponos. Grammatikos von Alexandria (6.Jh.n.Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modern Physik, Wissenschaft und Bibel. Ausgewählte Schriften übersetzt, München-Paderborn-Wien, 1967, σελ. 35. Ο Ν. Ματσούκας διευκρινίζει ότι υπάρχει μια αντίφαση ανάμεσα στη Βυζαντινή φιλοσοφία και θεολογία και στη άποψη που υπερασπίζεται η πλατωνική και Νεοπλατωνική αντίληψη για το κακό. Στη φιλοσοφική άποψη το κακό υφίσταται ως πράγμα, ως κατώτερο υλικό. Κατά συνέπεια το κακό εκλαμβάνεται ως το κατώτερο φθαρτό γίνεσθαι των υλικών πραγμάτων, επειδή δεν προϋποτίθεται η δημιουργία «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» και η διάκριση κτιστού και ακτίστου. Ο Ματσούκας συμπληρώνει ότι στη Βυζαντινή φιλοσοφία υπάρχει μόνο το καλό, η αγαθή κτιστή πραγματικότητα, η οποία χάνει την αξία της εξαιτίας της τρεπτότητας των ὄντων και της αυτεξούσιας κίνησής τους. Βλ. Ν. Α. Ματσούκας, Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 241-42.

⁵⁶Κεφάλαια γνωστικά 5, σελ. 116. Γιὰ τον Ευάγριο το κατ' ἐξοχήν χαρακτηριστικό του νοῦ ἦταν η γνώση της Μονάδος και το αυτεξούσιο. Και τα δυο είναι «ἐπίκτητες ποιότητες» δηλαδή κάτι το συμβεβηκός «Τῷ αὐτεξουσίῳ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) κατορθοῦται καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ τελειο αὐτήν» (Κεφάλαια γνωστικά I,47).

⁵⁷Ο.π., σελ. 188. Ο ἅγιος Μάξιμος Ομολογητής, ἐνῶ γνωρίζει και επαναλαμβάνει στα Ἔργα θεολογικά και πολεμικά 28 τον ορισμό του ἁγίου Διαδόχου Φωτικής, δεν θα δεχθεῖ ως χαρακτηριστικό, στον ορισμό της θέλησης ως αυτεξουσίου, τη δυνατότητα διάκρισης-εκλογῆς ἀνάμεσα στο καλό και το κακό. «θέλησιν γὰρ τὸ αὐτεξούσιον ὄρισαιο Διάδοχος ὁ Φωτικής» (PG 91,301C). Βλ. σχετικά με τον ορισμό του Διαδόχου στο G. Bausenhart, In allem uns gleich ausser der Sünde. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „disputatio cum Pyrrho“, Tübingen 1990, σελ. 150.

⁵⁸Στην Ἰλιάδα και την Ὀδύσεια ο Ὅμηρος χρησιμοποιεῖ το ρήμα «θέλειν» περίπου 300 φορές, συνδεδεμένο με τα αυθόρμητα και μη λογικά ενεργήματα του «θυμοῦ».

⁵⁹Ο προορισμός του ανθρώπου ἐστὶ τροφοδοτεῖ και νοηματοδοτεῖ τη ζωή του ἀρόντος χρόνου. «Δέν μπορούμε πιά νὰ βρούμε τὴν ἀρχή μας παρὰ προχωρώντας πρὸς τὸ τέλος, ἐπειδὴ τὸ ἀγαθὸ φυτεμένο σάν ἰκανότητα καὶ πραγματοποιημένο μερικὰ, πάντα ἀναζητεῖ μιὰ εὐρύτερη πραγματοποίηση... Ἀναζητώντας λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος μ' ἐπιμονὴ τὸν τελικὸ του σκοπὸ» (D. Staniloae, Φιλοσοφικά καὶ θεολογικά ἐρωτήματα, Αθήνα 1996, σελ. 175).

του ανθρώπου εσχατολογικό, καθώς «εισάγει στο εἶναι τό γίνεσθαι τῆς πλήρους ὄντοτητας»⁶⁰. Αυτό στην αρετολογική προοπτική της αυτεξουσιότητας σημαίνει πως πρόκειται για μια οντολογική διαδικασία αποδόσεως του ὄντως εἶναι ἤδη από τώρα⁶¹. Με τη θέληση⁶² λοιπόν ο ἄνθρωπος κατευθύνει την ψυχική ενέργεια προς την εσχατολογική πραγμάτωση του πλήρους εἶναι του, δηλαδή προσπαθεῖ να την σταθεροποιήσει προς μια κατεύθυνση⁶³. Στην θετική απάντηση του ανθρώπου, (δηλαδή με τη σταθεροποίηση της βούλησης του προς το αγαθό), ἔχουμε προς τούτοις τη βούλησή του να μετέχει στη ζωή του Θεού.

Η απάντηση του ανθρώπου στην προσφερόμενη δυνατότητα ἐκ μέρους του Θεού προϋποθέτει τη σωστή χρήση της βουλήσης, νοουμένης ως ἔκφραση της προσωπικής εμπειρίας της κοινωνίας. Εφ' ὅσον η ορμή του αυτεξουσίου εἶναι ισχυρότερη προς το αγαθό παρά προς το κακό· («δυνατότερα ἐστὶν ἢ φύσις τοῦ καλοῦ τῆς ἔξεως τοῦ κακοῦ»), το καθήκον του ανθρώπου εἶναι να ισχυροποιήσει την μάλλον αποκλίνουσα πρὸς το αγαθό θέλησή του.

Το κακό, ὅπως ἤδη ειπώθηκε παραπάνω, δεν εἶναι αυθυπόστατο οὔτε ως αρχή οὔτε ως παράγωγο, ἀλλὰ συνίσταται στην ἄρνηση του αγαθοῦ. Δηλαδή το κακό στερεῖται οντολογικῆς υπόστασης, δεν αποτελεί μια πραγματικότητα που υπάρχει ἀπέναντι στο αγαθό, ὅπως εἶναι στο σύστημα του δυϊστικου μανιχαϊστικού οντολογικῆς και ηθικῆς πλαίσιου.

Η αυτεξουσιότητα κατά τον Διάδοχο περιλαμβάνει ἐκτός ἀπὸ τη συνείδηση των κινήτρων περὶ των πράξεων και την ἀπόφαση για τη βελτίωση της διαγωγῆς και για τη διάπραξη των εκουσιῶν πράξεων αγαθῆς διαγωγῆς. Γι' αὐτό το λόγο το αυτεξούσιο του ἀνθρωπίνου φρονήματος εἶναι «διὰ τὸ ὑπὸ δοκιμῆν εἶναι ἀεὶ»⁶⁴.

Βασικός σκοπός του ἀνθρώπου εἶναι η συνένωση ἐκ νέου της διασπασμένης αισθήσεως και η επαναφορὰ της βούλησης πρὸς το αγαθό: «ἐὰν γὰρ μὴ ἡ αὐτοῦ θεότης ἐνεργητικῶς τὰ τῆς καρδίας ἡμῶν ταμιεῖα καταυγάσῃ, οὐκ ἂν δυνα-

⁶⁰ Δ. Γ. Μπενάκη, Βυζαντινὴ φιλοσοφία: Κατάφαση της ελευθερίας του ἀνθρώπου (Αυτεξούσιον) και ἀναγωγή της ἀναγκαιότητας στη βούληση και δύναμη του Θεοῦ (θεῖα Πρόνοια), Αθήνα, Ἑλληνικὴ Ἀνθρωπιστικὴ Ἐταιρεία 1984, σελ. 164-170.

⁶¹ Ο Ν. Α. Ματσούκα ἀναγνωρίζοντας τη σημασία του αυτεξουσίου στη βυζαντινὴ φιλοσοφία, παρατηρεῖ: «Ἡ τρεπτικὴ φύσις τῶν ὄντων λοιπόν και ἡ αὐτεξούσια κίνησή τους ἀποτελοῦν τὴ θέση κλειδί τῆς βυζαντινῆς θεολογίας και φιλοσοφίας, γιὰ νὰ κατανοήσῃ κανεὶς στίς σωστές και λαγαρές διαστάσεις α) τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, β) τὴ σφοδρὴ ἀντιμανιχαϊκὴ στάση τῶν πατέρων, γ) τὴν ἀγαθότητα του κάθε κτιστοῦ δημιουργήματος, αἰσθητοῦ και νοητοῦ και δ) τὴν ὄντως πρωτότυπη και πρωτοποριακὴ φιλοσοφία τῶν Βυζαντινῶν γιὰ τὴν κτίση, τὸν ἄνθρωπο και τὴν ἱστορία» (Ν. Ματσούκα, Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 239).

⁶² Ο Κάντ θεώρησε τὴν ελευθερὴ θέληση ως μια δύναμη, η οποία εἶναι το «πρῶτο κινεῖν». Αὐτὸ δηλώνει τὴν ικανότητα να ἀρχίζει μια κίνηση αὐτόματα, με ἀποτέλεσμα να ἐπηρεάζεται ο ἐξωτερικὸς κόσμος ἀμεσα.

⁶³ Η ἀτρεψία εἶναι ιδιότητα του Θεοῦ, ως ἀκτίστου ὄντος σε ἀντίθεση με τὴν τρεπτότητα των ὄντων. Τρεπτή εἶναι και η ψυχὴ του ἀνθρώπου, ὅπως τρεπτοὶ εἶναι και οά ἄγγελοι. Κοινὴ και θεμελιώδης θέση στη διδασκαλία του Διαδόχου εἶναι ὅτι ὅλα τα ὄντα ἔχουν κοινὸ χαρακτηριστικὸ τὴν τρεπτότητα. Τα πάντα βρίσκονται σε μια δυναμικὴ κατάσταση, σε μια μεταμορφωτικὴ πορεία. Κάθε *κατὰ φύση* ἀγαθὴ κτιστὴ πραγματικότητα, ἐξαιτίας της τρεπτότητας και τὴν αυτεξουσίας κίνησης, μπορεῖ να χάσει τὴν ἀυξητικὴν πρόοδο και να καταπέσει στη μηδενιστικὴ ἀλλοίωση. Ἐτσι μποροῦμε να καταλάβουμε γιὰ ποιὸ λόγο ο Διάδοχος σφοδρὰ καταπολέμησε τὴν μανιχαϊστικὴ ἀποψη γιὰ τις δυο ἀρχές, δηλαδή του καλοῦ και του κακοῦ.

⁶⁴ Κεφάλαια γνωστικά 82, 14, σελ. 242.

σώμεθα ἐν ἀδαιρέτω τῇ αἰσθήσει, τοῦτ' ἔστιν ἐν ὀλοκλήρῳ διαθέσει, γεύσασθαι τοῦ ἀγαθοῦ»⁶⁵.

Το αὐτεξούσιο ἔχει κεντρική θέση στην αρετολογική πορεία του ἀνθρώπου στον Διάδοχο, διότι χωρίς αὐτό δεν ὑπάρχει ἄνθρωπος, δεν ὑπάρχει δημιουργική προόδο και ἠθική τελείωσή του.

Ἡ παθολογία, δηλαδή η θεωρία περί των παθῶν του Διαδόχου και των Πατέρων εἶναι συνδεδεμένη οργανικά με την καλή και κακή αλλοίωση σώματος και ψυχῆς, και με το ρόλο του αὐτεξουσίου. Οι αρετές, ως ἕξεις της ψυχῆς, ἐξαρτώνται ἀπό τις αλλοιώσεις που συμβαίνουν στην ἀνθρώπινη ὑπαρξη⁶⁶.

Με αὐτεξούσια ἀσκήση ο ἄνθρωπος εἶναι σε θέση να μεταμορφωθεί· οι ἀρνητικές αλλοιώσεις σώματος και ψυχῆς σε θετικές αλλοιώσεις, να γίνουν αρετές ως ἕξεις, ικανότητες και επιτηδειότητες της ψυχῆς. Ἀλλά το αὐτεξούσιο δεν εἶναι το παν, δεν εἶναι το σημαντικότερο στην αρεταϊκή πορεία του ἀνθρώπου. Ἡ κεντρική του θέση εἶναι πως μόνο με αὐτή κατὰ τον Διάδοχο, μπορούμε να πετύχουμε η μέθεξι στο ἀγαθὸ και ὀλοκλήρωση του κατ' εικόνα και καθ' ὁμοίωσιν. Ἔτσι διαβάζουμε στον Κεφάλαια γνωστικά 85:

«Πλὴν καὶ τὸν εἰς τοῦτο τὸ μέτρον φθάσαντα παραχωρεῖ ποτε τῇ κακίᾳ τῶν δαιμόνων ὁ Θεὸς ἀφώτιστον αὐτοῦ τότε τὸν νοῦν καταλιμπάνων, ἵνα τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν εἰς τὸ πᾶν μὴ ἦ δεδεμένον τῷ δεσμῷ τῆς χάριτος οὐ μόνον διὰ τὸ ἐξ ἀγῶνων ἡττηθῆναι τὴν ἁμαρτίαν, ἀλλὰ και διὰ τὸ ὀφείλειν ἔτι προκόπτειν εἰς τὴν πνευματικὴν πείραν τὸν ἄνθρωπον.»⁶⁷

Ἐδῶ το αὐτεξούσιο ἔχει συμπληρωματικό ρόλο, χαρακτηρίζεται ως προθεσιακή στροφή προς το ἀγαθὸ, ἔχει δηλαδή το παρωθητικό ρόλο της ψυχοσωματικής ἐνότητας, και ἀποτελεῖ την κύρια ἐκδήλωση της ἐλευθερίας του ἀνθρώπου. Ὅμως μονιμοποίηση και σταθεροποίηση της θέλησης του ἀνθρώπου προς το ἀγαθὸ δεν μπορεί να ἐπιτύχει μόνο με τον τρόπο της χρήσεως του φυσικοῦ θελήματος και χωρίς τη βοήθεια του Θεοῦ.

Χωρίς τη συνέργεια ἢ η συνεργία του ἀνθρώπου δεν γίνεται η ἀνακαίνισή του· ἀλλά οὔτε η ἐπιτυχία της εἶναι ἐξ ὀλόκληρου ἔργο του⁶⁸. Ο ἄνθρωπος τείνει ἀπό τη φύση του πρὸς τη θέωση, η οποία ἀρμόζει στη φύση του, διότι εἶναι μέσα στη φύση του καλοῦ να θέλει το ἀνοιγμα και την ἐπικοινωνία με τη θεία φύση. Ἡ θέωση του χριστιανοῦ πραγματοποιεῖται διὰ της ἀγάπης ως μια «περιχώρηση» ὀντολογικῆς τάξης μεταξύ ἀνθρώπινης θέλησης και θείας ἐνεργείας. Ἀυτό λοιπόν που θεώνει τον ἄνθρωπο εἶναι η μετάδοση των θείων ἐνεργειῶν ως δωρεά του ἀγίου Πνεύματος. Ἀυτή η δωρεά για τον Διάδοχο ὀνομάζεται η θεία χάρη που εἶναι θεμέλιο της πνευματικῆς ζωῆς του κάθε χριστιανοῦ. Φυσικά το δῶρο της χάρης δεν μπορεί παρὰ να εἶναι ἔργο του Θεοῦ μόνον, ἀλλά για να πετύχει πραγματικά αὐτή τη χάρη, ὀφείλει και ο ἄνθρωπος να συνεργασθεῖ, να προσπαθήσει και ν' ἀγωνισθεῖ. Γιὰ αὐτὸ ἄλλωστε ο Διάδοχος ὀμιλεῖ για δυο χάρες: η εἰσαγωγὸ χάρη και την «τελειοποιὸ χάριν».

⁶⁵ Κεφάλαια γνωστικά 29, σελ. 148.

⁶⁶ Βλ. Νίκου Ματσούκα, Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, ὁ. π., σελ. 242.

⁶⁷ Κεφάλαια γνωστικά 85, σελ. 248.

⁶⁸ Ὅπως ἰσχυρίζονταν ο Πελάγιος και οι Μεσσαλιανοί. Οι τελευταῖοι, οι λέγοντες κατὰ τον Διάδοχο ὑπεστήριξαν τη διδασκαλία κατὰ την ὁποία ο θεὸς και οι δαίμονες συγκατοικοῦν στην ἀνθρώπινη ψυχή, διεξάγοντας ἐκεῖ σκληρὸ ἀγῶνα για την κυριαρχία πάνω της.

8. Οι αρετές. Η εισαγωγός και η τελειοποιός χαρά

Η βούληση καθοδηγείται από την ενέργεια της θείας χάριτος στο να θέλει το αγαθό και επί πλέον να το εκπληρώνει⁶⁹. Ο Διάδοχος προσπαθεί να συνδέσει τη θεία χάρη με την ανθρώπινη ελευθερία, στην οποία αποδίδει τη δυνατότητα ολόκληρη της ανακαινίσεως του ανθρώπου. Αυτή μπαίνει, φωλιάζει και κρύβεται μέσα στην ψυχή, περιμένοντας την πρόθεση της ψυχής να στραφεί προς το Θεό. Όμως αυτή σαν δώρο του Αγίου Πνεύματος δεν καρποφορεί από μόνη της εάν δεν ετοιμαστεί κανείς με την απαθή σκέψη περί του Θεού, με την πίστη, την αγάπη και τα έργα της αγάπης⁷⁰.

Συνεπώς μ' αυτά η ενέργεια της θείας χάριτος δεν είναι καταναγκαστική, αλλά στηρίζεται στην ηθική προκοπή του καθενός, στη διάθεση του ανθρώπινου αυτεξουσίου. Πιο συγκεκριμένα, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να επιλέξει οποιαδήποτε κατεύθυνση επιθυμεί. Αλλά η ενέργεια της θείας χάριτος που κατοικεί στη ψυχή, είναι ισχυρότερη από την αντιενέργεια των δαιμόνων, και συνεπώς είναι ευκολότερο για το αυτεξούσιο ν' ακολουθήσει τα «ερεθίσματα αὐτῆς παρὰ ἐκείνην»⁷¹. Το αποτέλεσμα της θείας ενέργειας, της θείας χάριτος στον άνθρωπο δεν συνίσταται κατά τη θεωρία του Διαδόχου, μόνον σε ψυχολογικές μεταβολές ή σε απλές ενδυναμώσεις των πνευματικών ικανοτήτων και λειτουργιών του ανθρώπου αλλά έχει ουσιαστικότερη και μονιμότερη βάση. Αυτή η θεία χάρις διακρίνεται σε εισαγωγό, γεμάτη φαντασία, και σε τελειοποιό, γεμάτη αυτογνωσία και ταπεινοφροσύνη χάρη. Η παρουσία της θείας χάριτος γίνεται φανερή μόνο με την πλήρη επιστροφή του ανθρώπου στον Θεό:

«Πρῶτον μὲν γάρ, ὡς καὶ ἄνωτέρω ἔφην, κρύπτει τὴν ἑαυτῆς παρουσίαν ἐπὶ τῶν βαπτιζομένων ἡ χάρις, ἐκδεχομένη τὴν τῆς ψυχῆς πρόθεσιν· ἐπειδὴν δὲ ὅλος ἐπιστρέψῃ ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸν Κύριον, τότε ἀρρήτῳ τινὶ αἰσθήσει τὴν παρουσίαν αὐτῆς ἐμφαίνει τῇ καρδίᾳ καὶ πάλιν ἐκδέχεται τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, παραχωροῦσα μὲν τοὶ τὰ δαιμονικὰ βέλη ἄχρι τῆς βαθείας αὐτῆς καταφθάνειν αἰσθήσεως, ἵνα θερμοτέρᾳ προθέσει καὶ ταπεινῇ διαθέσει ἐκζητήσῃ τὸν Θεόν.»⁷²

Γιὰ να μπορέσει λοιπόν ο άνθρωπος να αξιοποιήσει τη θεία χάρη απαραίτητος είναι ο πνευματικός αγώνας. Ο αγώνας αυτός είναι κατά τον Διάδοχο οδυνηρός και γεμάτος θλίψεις, διότι η διαρκής παρουσία του κακού στον άνθρωπο γαμίζει τη συνείδηση με πνευματική δυστυχία. Η σκληρότητα του πολέμου, η οποία παράγει τον ηθικό πόνο, τελικά γίνεται προς όφελος των αγωνιζομένων: «τὸ μὲν γὰρ δρυμὺ τῶν ἀγῶνων ἴδιον, τὸ δὲ καθαριστικὸν πάντως τῆς τελειώσεως»⁷³. Σε ένα άλλο χωρίο ο Διάδοχος θα επαναλάβει πιο σαφώς αυτή την πνευματική αξία του πολέμου: «οὐ μόνον διὰ τὸ ἐξ ἀγῶνων ἠττηθῆναι τὴν ἁμαρτίαν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὀφείλειν προκόπτειν εἰς τὴν πνευματικὴν πείραν τὸν ἄνθρωπον»⁷⁴.

⁶⁹ «Ἔχει γὰρ αὐτὴν τὴν χάριν τότε καὶ συμμελετῶσαν αὐτῇ ἡ ψυχή καὶ συγκράζουσιν τὸ «Κύριε Ἰησοῦ», καθὼς ἂν μήτηρ διδάσκει καὶ πάλιν συμμελετᾷ τῷ ἑαυτῆς κνωδάλῳ τὸ πάτερ ὄνομα, ἄχρις οὗ εἰς ἕξιν αὐτὸ ἀγάγοι τοῦ ἀντ' ἄλλης οἰασθησοῦν βρεφοπρεποῦς ὀμιλίας τρανῶς τὸν πατέρα, καὶ ἂν ὑπνοῖ, καλεῖν. Διὰ τοῦτο ὁ ἀπόστολος λέγει, «ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἄσθενειᾳ ἡμῶν τὸ γὰρ τί προσευξόμεθα, καθ' ὃ δεῖ, οὐκ οἶδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις» (Κεφάλαια γνωστικά 61, σελ. 196).

⁷⁰ Κεφάλαια γνωστικά 20, σελ. 136.

⁷¹ Πρβλ. Σκόρδα Ε., Ἡ νηπιτικὴ Θεολογία τοῦ Διαδόχου Φωτικῆς, Ἀθήναι 1976.

⁷² Κεφάλαια γνωστικά 85, σελ. 248.

⁷³ Κεφάλαια γνωστικά 51, σελ. 178.

⁷⁴ Κεφάλαια γνωστικά 85, σελ. 248.

9. Αρετολογικές βαθμίδες και οι πνευματικές διαστάσεις της αρετής

Κατά τον Διάδοχο οι άνθρωποι, ανάλογα με την πρόοδό τους στην πνευματική ζωή, χωρίζονται σε τρεις τάξεις. Στην τάξη των αρχομένων, τη μέση και την τάξη των τελείων ή εισαγωγικών-νηπιαζόντων-καθαριζομένων ανθρώπων⁷⁵. Ουσιαστικά πρόκειται για έναν συνδυασμό της οντολογίας με την ηθική. Οι εσωτερικές ψυχοσωματικές συνθήκες του ανθρώπου ανταποκρίνονται, κατά την θεωρία του Διαδόχου, σε οντολογικά πεδία του όντος. Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι οι πνευματικές καταστάσεις του ανθρώπου εξελίσσονται σαν αντανάκλαση της θεικής πραγματικότητας. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει πως ο άνθρωπος είναι ηθικά απαθής ή ουδέτερος, αλλά ότι η ουσία της ηθικής ζωής του συνιστά μια οντολογική βάση, όπου οι αρετές δεν είναι δυνάμεις της ψυχής αλλά τα αποτελέσματα της πνευματικής συνεργασίας του Θεού με τον άνθρωπο.

Προεκτείνοντας τις ανωτέρω σκέψεις ο Διάδοχος σημειώνει ότι η πνευματική ζωή ως τελείωση του χριστιανού πραγματοποιείται κατά βαθμίδες: «ἐπειδή ὅλα αὐτά πού γίνονται μέσα στό χρόνο, ὑπόκεινται στό νόμο τῆς αὐξήσης καί ταυτόχρονα ἐπειδή, ἄν αὐτή ἡ θέωση προφερόταν στον ἄνθρωπο, χωρίς ν' ἀπαιτεῖται ἕνας μακρὺς πνευματικός ἀγώνας ἀπό μέρους του, θά τήν εἶχε ἄπλῶς ὑποστει, δέν θά τοῦ ἀνῆκε ἀληθινά»⁷⁶. Τρεις είναι κατά τον Διάδοχο βαθμίδες της τελειότητας:

α) η φυσιολογική – το σώμα συμμετέχει στη δωρεά της θείας χάριτος, αγαλλιά κατά την ενέργεια της και γίνεται ἀφθαρτο⁷⁷;

β) η ηθική – το αυτεξούσιο προσφέρεται με τέλεια υποταγή στο Θεό, και τότε οι άνθρωποι θα γνωρίζουν διά πάντος τα αγαθά, θα οικοδομούν δε την αγωγή τους από αρετή σε αρετή⁷⁸;

γ) πνευματικός – οι άνθρωποι θα γνωρίζουν το Θεό, θα κοινωνούν μαζί του και θα ανέρχονται από δόξα σε δόξα⁷⁹.

10. Οι αρχόμενοι και εισαγωγικές αρετές

Με την τελείωση ο άνθρωπος αποκτά ενιαία διάθεση, ενιαίο ήθος και ενιαία αίσθηση και έτσι επιτυγχάνεται ο σκόπος της δημιουργίας, που είναι θέωση των ανθρώπων («θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι φιλοτιμισαμένου Θεοῦ»⁸⁰). Ανάλογος με τις τρεις τάξεις της τελείωσης είναι και ο δρόμος της αρετής που συνιστά-

⁷⁵ Οι Γνωστικοί διακρίνουν τους ανθρώπους σε τρεις τάξεις κακοί (σαρκικοί), ψυχικοί (που ζούν στην Εκκλησία) και πνευματικοί, που «πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν», Ἰππολύτου, Ἔλεγχος Α' VI, 1. (BEΠ).

⁷⁶ Ἀρχιμ. Πλακίδα Deseille, Φιλοκαλία. Ἡ νηπτική παράδοση τῆς Ὁρθοδοξίας καί ἡ ἀκτινοβολία τῆς στόν κόσμο, Ἀκρίτας, Αθήνα 1999, σελ. 137.

⁷⁷ Κεφάλαια γνωστικά 25, σελ. 142. Τον μεταπτωτικό ἄνθρωπο χαρακτηρίζει ο αποσυντονισμός μεταξύ των κατά φύσιν επιθυμιών της ψυχής και των κινήσεων του σώματος που ακολουθούν τις επιταγές των παθών. Η πνευματική αίσθηση, για την οποία μιλά ο Διάδοχος, προξενεί την πνευματοποίηση του σώματος. Μέσω των σωματικών μελών, η πνευματική αίσθηση έχει την δυνατότητα να μεταδίδει στά ἄψυχα αντικείμενα την αγιαστική χάρη. Η συμμετοχή του σώματος στην θέωση του ανθρώπου, αποδεικνύει την ενότητα του ψυχοσωματικού ανθρώπου και την τελειώσή του. Η πνευματοποίηση του σώματος οδηγεί κατά τον Διάδοχο και στην υπέρβαση της «διαιρέσεως» του ανθρώπου σε ἄρσεν και θύλη.

⁷⁸ Ὅρασις 23, σελ. 334.

⁷⁹ Κεφάλαια γνωστικά 89, σελ. 258.

⁸⁰ Κεφάλαια γνωστικά 16, σελ. 132.

ται στην καθαρότητα. Για εκείνους που βρίσκονται στην πρώτη τάξη η οδος της αρετής «τραχεία λίαν και κατάστυγνος» φαίνεται, επειδή στην αρχή ο εθισμός στην εκτέλεση των θείων εντολών⁸¹ απαιτεί «βίαιον θέλημα», ενώ μετά αυτά στέλλεται από το Θεό «έτομον» θέλημα, κάτω από το οποίο νοείται η σταθεροποίηση του ανθρώπινου θελήματος. Πραγματικά λέει ο Διάδοχος, γνώρισμα των αγώνων είναι «τὸ μὲν γὰρ δριμύ τῶν ἀγώνων ἴδιον, τὸ δὲ καθαριστικὸν πάντως τῆς τελειώσεως»⁸². Για τον Διάδοχο η ασκητική ζωή⁸³ είναι σκληροτάτη, αλλά η κάθαρση και η κοινωνία του ανθρώπου με τον Θεό είναι ακατόρθωτη χωρίς «τὰ τῆς ἀσκήσεως ἄθλα»⁸⁴. Η απόκτηση των δώρων της θείας χάριτος, με τα οποία νοηματοδοτείται βίος των χριστιανών απαιτεί άσκηση.

Η ασκητική μάχη των αρχομένων εξελίσσεται σε δυο πεδία, διότι ο άνθρωπος έχει δυο αντιπάλους, τα πάθη και τους δαίμονες. Τα πάθη αφορούν στα ενδοψυχικά βιώματα και οι δαίμονες μας πειράζουν ἐκ των ἔξω. Αλλά, παρ' ὄλο που μεταξύ της ενεργοποίησης των παθών⁸⁵ και των δαιμονικών πειρασμών υπάρχει μια αναλογία⁸⁶, η άσκηση σε τελευταία ανάλυση αποβαίνει ενιαία. Για αυτό ο Διάδοχος συνιστά ως μέσα της ασκητικής πάλης των αρχομένων τις εισαγωγικές αρετές.

Ανάμεσα σε όλες τις εισαγωγικές αρετές ο Διάδοχος αναγνωρίζει την υπακοή και την εγκράτεια. Η υπακοή, λέει χαρακτηριστικά ο Διάδοχος, είναι το πρώτο καλό· «ἀθετεῖ γὰρ τέως τὴν οἴησιν, τίκει δὲ ἡμῖν τὴν ταπεινοφροσύνην»⁸⁷. Πρώτα λέει χαρακτηριστικά ο ίδιος, αυτήν την αρετή πρέπει να φροντίζουν εκείνοι που αναλαμβάνουν τον αγώνα, διότι αυτή θα μας υποδείξει «πάσας ἀπλανῶς τὰς τρίβους τῶν ἀρετῶν»⁸⁸. Ο σκοπός της αρετής αυτής είναι να υποτάξουμε τις ικανότητές μας, αρνούμενοι την αυθαιρεσία του θελήματός μας χάριν της ελευθερίας της υπακοής. Ο Διάδοχος χρησιμοποιεί για να δηλώσει την αρχική αυτή ηθική μεταβολή τις λέξεις «ἀναγέννησις», «ἀναγενναῖσθαι», «ἀνακαινίζεσθαι», «ἀνακαινοῦσθαι», «ἀναζωπυροῦσθαι»⁸⁹.

Η εγκράτεια για αυτόν είναι κοινό όνομα όλων των αρετών, δηλαδή συν-οδεύει όλες τις αρετές και χωρίς αυτήν δεν μπορούμε να βγούμε από την παθολο-

⁸¹ Στην ασκητική γλώσσα του Διαδόχο οι θείες εντολές μεταφράζονται σαν δυναμική αποκάλυψη και φανέρωση Θεού στον άνθρωπο. Οι εντολές του Θεού δεν αποβλέπουν μόνο στην καταπολέμηση των αμαρτιών, αλλά και στη μεταστροφή και επαναφορά των παθών στον ορθό δρόμο, δηλαδή στην απόκτηση των αρετών. Για αυτό ο Ευάγγριος ταυτίζει τις εντολές με τις αρετές. Πρβλ. Πρακτικός, PG 40, 1233B.

⁸² Κεφάλαια γνωστικά 51, σελ. 178.

⁸³ Όπως έχουμε ήδη επισημαίνει στον πρώτο μέρος της εργασίας η άσκηση στους Πατέρες της Εκκλησίας δεν είναι μόνον η ηθική βελτίωση του ανθρώπου, ούτε μια μεμονωμένη αρετή, αλλά η συνισταμένη της πνευματικής ζωής.

⁸⁴ Παλλαδίου, Λαυσαϊκός, PG 34, 1009A.

⁸⁵ Ο Διάδοχος εννοεί τα πάθη σαν μορφές ασκήσεως της ελευθερίας του ανθρώπου, ως υπόθεση του προσώπου.

⁸⁶ Αυτή η αναλογία είναι στον Ευάγγριο ασαφής. Γράφει σχετικά Ευάγγριος ότι οι δαίμονες «νοήματα εις τὴν ψυχὴν αἰσθητῶν πραγμάτων εἰσφέρουσι», Εὐαγγρίου, *Περὶ διαφορῶν πονηρῶν λογισμῶν*, PG 79, 1201C.

⁸⁷ «Ἡ ὑπακοὴ πρῶτον ἐν πάσαις ταῖς εἰσαγωγαῖς ἀρεταῖς ὑπάρχειν ἔγνωσται καλόν», Κεφάλαια γνωστικά 41, σελ. 166.

⁸⁸ Κεφάλαια γνωστικά 41, σελ. 168.

⁸⁹ Κεφάλαια 15, 68, 76, 78, 89. Στο λεξικό του Διαδόχου η αναγέννηση συμπίπτει με τελετουργική πράξη, το βάπτισμα, αλλά η ίδια όμως η αναγέννηση θεωρείται αποτέλεσμα της θείας χάριτος.

γική κατάσταση σε οποία εν γένει βρίσκεται άνθρωπος⁹⁰.

«Ὡστε μοι φαίνεσθαι ὅτι ὁ διὰ ζῆλον τῆς εὐσεβείας τῷ θυμῷ σωφρόνως κεκρημένος δοκιμώτερος πάντως παρὰ τῆ τῶν ἀνταποδόσεων εὐρεθήσεται πλάστιγγι τοῦ οὐδ' ὄλως διὰ δυσκινησίαν νοῦ εἰς θυμὸν κινουμένου· ὁ μὲν γὰρ ἀγύμναστος τὸν τῶν ἀνθρωπίνων φρενῶν ἠνίοχον ἔχων φαίνεται, ὁ δὲ ἀεὶ ἐπὶ τῶν ἵππων τῆς ἀρετῆς ἐναγώνιος φέρεται ἐν μέσῳ τῆς τῶν δαιμόνων παρατάξεως τὸ τῆς ἐγκρατείας καταγυμνάζων ἐν φόβῳ Θεοῦ τέθριππον.»⁹¹

Η ηθική μεταβολή που ἐπέρχεται με την κάθαρση⁹², που αποτελεί το πρώτο στάδιο της αναγέννησης· είναι δυναμική και προοδευτική και συνεχίζεται σε κάθε στιγμή του βίου: «ὥστε ἀνακαινοῦται ἡμέρα τῆ ἡμέρα ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος ἐν τῇ γεύσει τῆς ἀγάπης, πληροῦται δὲ ἐν τῇ αὐτῆς τελειότητι»⁹³.

11. Οι ηθικές αρετές

Γιὰ τον Διάδοχο ο αγώνας για την κάθαρση ἀπὸ τα πάθη και την πρόοδο στην αρετή πραγματοποιεῖται ὡς καθ' ὁμοίωσις, δηλαδή ὡς θέωση. Η ἐπίτευξη της ὁμοιώσεως σημαίνει μερική ἐξομοίωση των ἀνθρώπων πρὸς τον Θεό, με συμμετοχή στό ἦθος, τον χαρακτήρα και την ἐνέργεια του Θεοῦ. Πρόκειται λοιπὸν για ἐπιστροφή του ἀνθρώπου στον Θεό, ὅπου ὅλη η βούληση του τείνει πρὸς την ὠραιότητα της «ὁμοίωσης». Ὅλη η ἀσκήση ἀνακεφαλαιώνεται στην κάθαρση ἀπὸ τα πάθη και ταυτόχρονα στην ἐπιμέλεια των αρετῶν. Η ἐπίτευξη ὁμῶς της ὁμοιώσεως σημαίνει ἀνοδο σε μια ὑπέρτερη κατάσταση της υπάρξεως. Αὐτή η κατάσταση κορυφώνεται με την ηθική ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τα πάθη, σε ἀπάθεια. Στη σκέψη του Διαδόχου η ἀπάθεια δεν ἔχει οὔτε στοικὴ ἔννοια, δηλαδή δεν εἶναι η ἀταραξία ἢ «τελεία ὑποταγὴ τῶν παθῶν εἰς τὸν ὀρθὸν λόγον»⁹⁴, ἀλλὰ οὔτε εἶναι η καθαρὰ εὐαγγελική ἔννοια της ἐπιστροφῆς στην προπρωτική ἀγγελική κατάσταση του ἀνθρώπου⁹⁵. Η ἀπάθεια για τον Διάδοχο ἀποτελεῖ ἐπιτυχή ἀντίσταση κατὰ των πειρασμῶν, που οδηγεῖ σε κάθαρση της ψυχῆς.

⁹⁰ «Ἡ ἐγκράτεια κοινόν ἐστι πασῶν τῶν ἀρετῶν ἐπάνυμιον· δεῖ οὖν τὸν ἐγκρατευόμενον πάντα ἐγκρατεῦσθαι», Κεφάλαια γνωστικά 42, σελ. 168. Ἐπίσης, η ἐγκρατεία ἀποτελεῖ στοιχεῖο της ἀριστοτελικῆς ηθικῆς. Γιὰ τὸ Ἀριστοτέλη ὁ ἐγκρατὴς ἀντιπροσωπεύει την ἐπόμενη βαθμίδα ηθικῆς ἀνάπτυξης μετὰ τον ἀκρατή.

⁹¹ Κεφάλαια γνωστικά 62, σελ. 198. Το ἀρμα της ἐγκρατείας φέρεται με τέσσερις ἵππους. Δίπλα της εἶναι οἱ ἄλλες τρεῖς βασικὲς αρετέες.

⁹² Στο Φαίδων ὁ ὄρος «κάθαρσις» σημαίνει χωρισμὸς σώματος και ψυχῆς και η αὐτοσυγκέντρωση της ψυχῆς. Η «κάθαρσις» ἀναφέρεται ἀπὸ μια παλιά παράδοση. Την παράδοση του Ὁρφισμοῦ την ὁποία ἀργότερα ἀποδέχθηκαν και οἱ Πυθαγόρειοι. Ὁ ὄρος ἔχει μυτικοθηρησκευτικὸ περιεχόμενο και σημαίνει τον ἐξαγνισμό των ψυχῶν κατὰ την μετεψύχωση μέχρι αὐτέες να γίνουν ἀξίες των Θεῶν. Ἐτσι στη πλατωνική θεωρία η κάθαρση θα ταυτιστεῖ με τὴ φρόνηση, η ὁποία συμπεριλαμβάνει ὅλες τις αρετέες: ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη και κάθε ἄλλη ἀληθινή αρετὴ (Φαίδων 69ab).

⁹³ Κεφάλαια γνωστικά 89, σελ. 258.

⁹⁴ Σχολιάζοντας την πατερική θέση για την ἀπάθεια σχετικά με τὴ στοικὴ ἀντίληψη ὁ Μαντζαρίδης γράφει τα ἐξῆς: «Ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν χριστιανικὴν πίστιν δὲν ἀποτελεῖ μοιραῖαν ἀνάπτυξιν ἐγκοσμιοκρατικῆς τινος αἰτίας, ὡς ἐπρόσβευον οἱ Στωϊκοί, ὅποτε ἡ νέκρωσις τοῦ παθητικοῦ καὶ ἡ ἀναληγσία συνιστοῦν ἰδανικὴν ὄντως διαγωγὴν, ἀλλ' εἶναι τὸ στάδιον, εἰς τὸ ὁποῖον ἐκφράζεται ἡ ἐλευθερία διάθεσις τοῦ ἀνθρώπου ἐναντι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ θελήματός του. Ἡ νέκρωσις τοῦ παθητικοῦ καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπον ἀνίκανον καὶ πρὸς ἐπιτέλεσιν τοῦ ἀγαθοῦ. Μόνον ἢ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μετὰθεσις τῶν ψυχικῶν δυνάμεων τοῦ ἀνθρώπου συνιστᾷ χριστιανικὴν διαγωγὴν», ὁ.π., σελ. 218.

⁹⁵ Πρβλ. Ἐναγρίου, Πρακτικὸς SCh 171, 710 και στο Περὶ προσευχῆς: PG 79, 1176B.

«Ἀπάθεια ἐστὶν οὐ μὴ πολεμῆσθαι ὑπὸ τῶν δαμιόνων, ἐπεὶ ἄρα ὀφείλομεν ἐξεληλυθῆναι κατὰ τὸν ἀπὸστολον ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τὸ πολεμουμένους ὑπ' αὐτῶν ἀπολεμήτους μένειν.»⁹⁶

Ἡ ψυχικὴ καθαρότητα, ἡ ἀπάθεια εἶναι προϋπόθεση τῆς τελειώσεως καὶ τῆς κοινωνίας με τὸ Θεό, διότι με αὐτὴ προσφέρεται στὸν ἄνθρωπο ἡ δυνατότητα νὰ ἀνακαλύψει μέσα του τὸ «κατ' εἰκόνα» καὶ νὰ στραφῆι πρὸς τὸ «καθ' ὁμοίωσιν»⁹⁷. Αὐτὴ ἡ ἀπάθεια δὲν ἀποτελεῖται οὔτε ἀπὸ μιὰ ἀκινήσια τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς οὔτε ἀπὸ μιὰ «δεσποτικὴ ἐπιβολὴ τῆς θέλησης πάνω του». Στὸ ἔργο του *Κεφάλαια γνωστικά* ὁ Διάδοχος διαστέλλει δυο συστατικὲς ἠθικὲς ἐνέργειες τῆς ἀπαθούς ψυχῆς, που θὰ ἀποτελέσουν τὴ βάση ὀχι μόνο τῆς δικῆς του ἠθικῆς θεωρίας ἀλλὰ καὶ κάθε ἄλλου ἠθικοῦ συστήματος. Οἱ δυο αὐτὲς ἐνέργειες, ἡ συναίσθησις τῆς αμαρτωλότητος καὶ ἡ αυτοκατηγορία ὀδηγοῦν στὴν κάθαρση τῆς ψυχῆς καὶ στὴν ταπεινοφροσύνη⁹⁸. Κατὰ τὸν Διάδοχο διακρίνονται δύο στάδια τῆς ταπεινοφροσύνης: κατὰ τὸ πρῶτο, ἐκφράζεται «μεισότης» τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας (καὶ τότε προκαλεῖ λύπη), δηλαδὴ εἶναι τεχνητὴ, καὶ στὸ δεύτερο εἶναι φυσικὴ, ἐκφράζει τὴν τελειότητα τοῦ καταυγαζομένου ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ θεία χάρι (προκαλώντας χαρὰ)⁹⁹.

Ὁ σκοπὸς τῆς ἀπάθειας γιὰ τὸν Διάδοχο εἶναι ἡ καθαρὴ ψυχὴ που μπορεῖ νὰ συλλάβει τοὺς λόγους τῶν ὄντων με τὴν αἴσθησι. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ καλεῖται ἀπὸ τὸν Διάδοχο «πέτρα τῆς αὐτοῦ αἰσθήσεως «καὶ ἡ λέξις «πέτρα» λαμβάνεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἰκανότητος τῆς θείας ἀγαθότητος, τῆς παρακλήσεως καὶ τῆς γλυκύτητας»¹⁰⁰. Ἡ «πνευματικὴ αἴσθησις» εἶναι τὸ ὄργανο με τὸ ὁποῖο βιώνει ὁ ἄνθρωπος τὶς πνευματικὲς ἀλήθειες. Αὐτὴ καλεῖται ἀπὸ τὸν Διάδοχο καὶ ὡς *αἴσθησις καρδίας, αἴσθησις νοός, αἴσθησις πνεύματος, αἴσθησις ψυχῆς καὶ ταυτίζεται μερικὲς φορές με τὸ νοῦ*¹⁰¹.

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Διάδοχος τόνισε ἐκτενέστερα τὴ θεωρία τῆς πνευματικῆς αἰσθήσεως ἀπὸ τὸν Ωριγῆνη καὶ τὸν Εὐάγριο, που διακρίνει πέντε ψυχι-

⁹⁶ *Κεφάλαια γνωστικά* 98, σελ. 282.

⁹⁷ Προεκτείνοντας τὴ θεωρία περὶ τῆς ἀπάθειας ὁ ἅγιος Μάξιμος στὴν κλίμακα τῆς διακρίνει τέσσερις βαθμοὺς, ἀπὸ τοὺς ὁποῖους ὁ ἀνώτερος προϋποθέτει τὸν κατώτερο. Ὡς πρῶτο βαθμὸ θεωρεῖ τὴν πλήρη ἀποχὴ ἀπὸ τὶς κατ' ἐνέργεια αμαρτίες, που διακρίνει κυρίως τοὺς ἀρχαρίους. Δεύτερος βαθμὸς, στὸν ὁποῖο κατατάσσονται οἱ ἐνάρετοι, εἶναι ἡ ἀποβολὴ τῶν ἐπιπαθῶν λογισμῶν ἀπὸ τὴ διάνοια. Ὁ τρίτος βαθμὸς προϋποθέτει τὴν παντελὴ ἀκινήσια τῆς ἐπιθυμίας γιὰ τὰ πάθη καὶ εἶναι αὐτὸς, που κατέχουν οἱ θεωρητικοί. Τέταρτος βαθμὸς ἀπάθειας εἶναι ἡ κάθαρση τῶν παθῶν καὶ ἀπὸ αὐτὴ ἀκόμη τὴν ἀπλή φαντασία.

⁹⁸ Στὸ *Κεφάλαια γνωστικά* 13 ὁ Διάδοχος περιγράφει κάποιον ἄνθρωπο που ἐπέτυχε τὴν ταπεινοφροσύνην σὲ τόσο βαθμὸ, ὥστε ὀχι ἀπλῶς νὰ μὴν υπολογίζει τὴν ἀξία του, ἀλλ' οὔτε τὴν ὑπαρξὴ του νὰ αἰσθάνεται.

⁹⁹ «Δυσπόριστον μὲν πρᾶγμα ἡ ταπεινοφροσύνη· ὅσω γὰρ μέγα ἐστίν, τοσούτω μετὰ πολλῶν ἀγῶνων κατορθοῦται. Παραγίνεται δὲ τοῖς μετόχοις τῆς ἀγίας γνώσεως κατὰ δύο τρόπους. Ὅτε μὲν γὰρ ἐν μεισότητι ἐστὶ τῆς πνευματικῆς πείρας ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστής, ἢ δι' ἀσθένειαν σώματος ἢ διὰ τοὺς ἀκαίρως ἐχθραίνοντας τοῖς τοῦ δικαίου φροντίζουσιν ἢ διὰ λογισμοὺς πονηροὺς ταπεινότηρόν πως ἔχει τὸ φρόνημα», *Κεφάλαια γνωστικά* 95, σελ. 274.

¹⁰⁰ Π. Χρήστου, ὁ. π., σελ. 67.

¹⁰¹ Επίσης αὐτὴ τὴ διαίσθησις τὴν χαρακτηρίζει ὡς αἴσθησις ἄρρητος, ἄυλος, νοερὰ καὶ βαθεῖα. Ὁ Polyzogoropoulos γράφει σχετικὰ τὰ ἐξῆς: «For Diadochus the perceptive faculty of the intellect consist in the power to discriminate accurately between the tastes of different realities. Thus when the intellect begins to act vigorously and with complete freedom from worldly care, it is capable of perceiving the wealth of God's grace and is never led astray by any illusion of grace which comes from the Devil. Αἴσθησις is an experimental knowledge of God by the purified man», ὁ. π., σελ. 196.

κές αισθήσεις, που τις αποκαλεί νούν, λόγο, αίσθηση νοερά, γνώση, επιστήμη, που συντίθενται τελικά σε τρεις: τον νούν, το λόγο και την πνευματική αίσθηση¹⁰².

Με την πνευματική αίσθηση ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη θεία χάρη και την ενέργεια του Θεού μεταξύ των ανθρώπων: «τῆς θείας ἀρρήτως αἰσθάνεσθαι χρηστότητος δύναται». Συνεπώς κατά το Διάδοχο μόνο με την πνευματική αίσθηση οι άνθρωποι μπορούν να γνωρίσουν την αλήθεια και να αποκτήσουν και τις υπόλοιπες αρετές που χρειάζονται για την επίτευξη του προορισμού τους: δηλαδή α) τη γνώση, δηλαδή την ικανότητα διακρίσεως του αγαθού και του κακού και θετικές ανταποκρίσεις στις απαιτήσεις του αγαθού, β) τη σοφία, τη γνώση των θείων αληθειών, γ) τη θεολογία, με την οποία κατανοεί το Θεό και γίνεται ικανός άνθρωπος να επικοινωνήσει μαζί του.

Η γνώση για το Διάδοχο δεν έχει την παλαιότερη έννοια της «ἐπιστήμης» ούτε και την έννοια της γνώσεως των συγκρητιστικών γνωστικών συστημάτων, αλλά τη έννοια της πνευματικής λειτουργίας: είναι «φῶς ἐπιγνώσεως ἀληθινῆς τὸ διακρίνειν ἀπαίστως τὸ καλὸν τοῦ κακοῦ· τότε γὰρ ἡ τῆς δικαιοσύνης ὁδὸς τὸν νοῦν ἀπάγουσα πρὸς τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον εἰς ἄπειρον αὐτὸν φωτισμὸν παρεισάγει, ὡς μετὰ παρρησίας λοιπὸν τὴν ἀγάπην ζητοῦντα»¹⁰³. Η γνώση με την έννοια της πνευματικής λειτουργίας, της διακρίσεως του καλού από το κακό, στη θεωρία του Διαδόχου, μπορεί να ταυτισθεί με τη συνείδηση, «ἐν μέρει ὅμως μόνον, διότι ἡ συνείδηση δὲ διακρίνει ἀπλῶς, ἀλλὰ καὶ κρίνει τὶς πράξεις καὶ τὶς ἐλέγχει»¹⁰⁴.

Η σοφία με την έννοια της αριστοτελικής θεωρητικής σοφίας¹⁰⁵ σχετίζεται με της θείες αλήθειες, και δεν έχει σχέση με το τι θα μας κάνει ευδαίμονες και διαφέρει από τη γνώση κατά το ότι «ἡ μὲν (γνώσις) τῆς ἐνεργείας, ἡ δὲ (σοφία) τῷ λόγῳ φωτίζειν εἶωθεν»¹⁰⁶.

Με τη θεολογία ο άνθρωπος φθάνει στην κατανόηση και θεώρηση του Θεού¹⁰⁷. Η θεολογία ως γνώση του Θεού δεν είναι ένα απλό ηθικό επίτευγμα αλλά η μεταφυσική μεταμόρφωση που συντελείται, όταν ο άνθρωπος κοινωνεί με το Θεό. Ο F. Dörr¹⁰⁸ και ο R. Reitzenstein¹⁰⁹ θεωρούν τη θεολογία στη θεωρία του Διαδόχου, σαν ανώτερο βαθμό γνώσεως σε αντίθεση με τους H. Viller και E. des Places¹¹⁰ που την ταυτίζουν με τη σοφία και δίνουν σ' αυτήν την κυριολεκτική σημασία του «λόγου τοῦ Θεοῦ», στηρίζοντας αυτή την άποψη στα λεγόμενα του Ευαγρίου, ότι οι περί Θεού λόγοι έρχονται εκ της σοφίας. Η αντίληψη του Διαδόχου περί της θεολογίας διαφέρει ουσιωδώς από τη γνώση και τη σοφία.

¹⁰² Ευαγρίου, Προγνωστικά προβλήματα 1, 33.

¹⁰³ Κεφάλαια γνωστικά 6, σελ. 116.

¹⁰⁴ Π. Χρήστου, ό. π., σελ. 73.

¹⁰⁵ Για τον Αριστοτέλη η πρακτική σοφία (φρόνησις) σχετίζεται με το ό, τι είναι προσωρινό, ενδεχομενικό, αμφίβαλο και εν δυνάμει, δηλαδή σε ό,τι μπορεί να επιφέρει η βούλευσις, η προαίρεσις και η πράξις (Ηθικά Νικομάχεια 1141b 9). Αντίθετα η θεωρητική σοφία σχετίζεται με τα έσχατα, με ό,τι έχει να κάνει με αυτό που είναι αμετάβλητα πρώτο και έσχατο.

¹⁰⁶ Κεφάλαια γνωστικά 9, σελ. 121. «Ἡ δὲ σοφία εἶπερ μετ' αὐτῆς ἐν φόβῳ δοθῆ τινη, σπάνιον δὲ τοῦτο, αὐτὰς τὰς ἐνεργείας φανεροῖ τῆς γνώσεως ἐπειδὴ ἡ μὲν τῇ ἐνεργείᾳ, ἡ δὲ τῷ λόγῳ φωτίζειν εἶωθεν.»

¹⁰⁷ Γιά τον Ευάγριο η θεολογία είναι ο τρίτος βαθμός της αναβάσεως της ψυχῆς προς το Θεό, και ταυτίζεται με τη βασιλεία του Θεού.

¹⁰⁸ F. Dörr, Diadochos von Photike und die Massalianer, Friburg i. Br. 1937, σελ. 68.

¹⁰⁹ R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916, σελ. 137.

¹¹⁰ E. des Places, Diadoche de Photice, Cent chapitres sur la perfection spirituelle, σελ. 38.

«Οὐδὲν οὕτως ἡμῶν ἀναφλέγει καὶ κινεῖ τὴν καρδίαν εἰς τὴν ἀγάπην τῆς τοῦ ἀγαθότητος, ὡς ἡ θεολογία. Γέννημα γὰρ οὕσα αὕτη πρῶμον τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος, πρῶτα πάντως καὶ δῶρα τῇ ψυχῇ χαρίζεται. Πρῶτον μὲν γὰρ παρασκευάζει ἡμᾶς πάσης τῆς τοῦ βίου χαίροντας καταφρονεῖν φιλίας, ὡς ἔχοντας ἀντὶ φθαρτῶν ἐπιθυμιῶν ἀνεκλάλητον πλοῦτον τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ. Ἐπειτα δὲ τῷ πυρὶ τὸν νοῦν ἡμῶν περιαναγάζει τῆς ἀλλαγῆς, ὅθεν αὐτὸν καὶ κοινωνικὸν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ποιεῖ. Γνησίως οὖν ταύτην ὡς εἰς αὐτὴν ἐτοιμασθέντες τὴν ἀρετὴν πορευθῶμεν, ἀγαπητοί...»¹¹¹

Ἡ θεολογία ὡς γνώση τοῦ Θεοῦ ἔχει καὶ προσωπικὲς καὶ διαπροσωπικὲς συνέπειες. Με τὴ γνώση ὁ ἀνθρώπος ἐνώνεται με τὸν Θεό, ἀλλὰ ἐνοποιεῖ καὶ τὸν εαυτό του ἐξαλείφοντας τὶς ετερότητες, δηλαδή τὰ ξένα διασπαστικά στοιχεία που υπεισήλθαν με τὴν πώση, Το ἴδιο γίνεται καὶ στις διαπροσωπικὲς σχέσεις προσεγγίζοντας τὸν Θεό πλησιάζουμε ὁ ἓνας τὸν ἄλλο.

12. Ἡ θεία ἀγάπη

Ἡ κατάκτηση τῆς τέλει ἀγαθότητος, δηλαδή τῆς θείας ἀγάπης, κατὰ τὸ Διάδοχο σημαίνει τὸ τέρας τῆς προσπάθειας καὶ τῆς προοδευτικῆς ἀνόδου τοῦ ἀνθρώπου: «κἂν πάσας τὰς ἄλλας ἀρετὰς κατεργαζώμεθα, μηδὲν ὅλως ἑαυτοὺς ὑπονοῶμεν εἶναι διὰ τὸ μηδέπω ὡσπερ εἰς ἕξιν ἔχειν τὴν ἀγίαν ἀγάπην»¹¹². Ἡ ἐννοία τῆς ἀγάπης ἀποτελεῖ ἀρετολογικὸ κλειδί γιὰ τὴν ἐνανθρώπηση καὶ τὴ θεώση τοῦ ἀνθρώπου, ἐξασφαλίζοντας τὴν πρώτη καὶ μεγαλύτερη θέση στο τρίπτυχο τῆς ἀρετολογικῆς προόδου. «Ὡστε οὖν ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις δηλοῖ ἡμᾶς μορφοῦσθαι τὸ καθ' ὁμοίωσιν, τὸ δὲ τέλειον τῆς ὁμοιώσεως ἐκ τοῦ φωτισμοῦ γνωσόμεθα»¹¹³. Στὸ Διάδοχο καὶ σε ὅλους τοὺς μυστικὸς πατέρες, ἡ ἐννοία τοῦ ἔρωτα εἶναι ταυτόσημη με τὴν ἐννοία τῆς ἀγάπης. Ὁ «ἔρως τοῦ Θεοῦ» καὶ ὁ «ἐρῶν τοῦ Θεοῦ» εἶναι μόνον πῶς χαρακτηριστικὲς ἐκφράσεις που περιγράφουν αὐτὴν τὴν μυστικὴ φορὰ πρὸς τὸ Θεό.

Εδῶ λοιπὸν ὁ ἔρως δηλώνει τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς θείας ζωῆς, τῶν θείων ἐνεργειῶν καὶ τὰ συστατικὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσης. Ἡ πηγὴ τῆς ἀγάπης εἶναι ὁ Θεός καὶ ὁ ἀνθρώπος παίρνει ἀπὸ τὸ Θεό τὴν ἀγαπητικὴ ιδιότητα. Κατὰ τοὺς Πατέρες ἡ ἀλήθεια πὼς «ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν» φανερώνει ὅτι ἡ ἀγάπη εἶναι ὁ τρόπος που ὑπάρχει καὶ ζεῖ ὁ Τριαδικός Θεός. Ἡ ἀγάπη εἶναι ἡ θεία δύναμη τῆς γνώσεως, διότι μόνον με αὐτὴ μπορούμε νὰ γνωρίζουμε καὶ τὸ Θεό καὶ τὸν ἀνθρώπο. Χωρὶς ἀγάπη, θὰ πεῖ ὁ Διάδοχος, πρὸς τὸ Θεό δὲν ὑπάρχει θεῖος φωτισμός καὶ χωρὶς θεῖο φωτισμό δὲν μπορεῖ κάποιος νὰ εἰσέλθει στα πνευματικὰ θεωρήματα:

«Ἀγάπης γὰρ ὢν ὁλος ὁ λόγος τῆς γνώσεως οὐ συγχωρεῖ τὴν διάνοιαν πλατυνθῆναι πρὸς σύλληψιν θεωρημάτων θείων, εἰ μὴ πρῶτον ἀπολάβωμεν ἐν τῇ ἀγάπῃ καὶ τὸν εἰκῆ ἡμῖν ὀργιζόμενον.»¹¹⁴

Ἡ τέλεια ἀγάπη δίνει τὴν τέλεια γνώση. Εἴαν λοιπὸν δὲν προσλάβει ὁ νοῦς τελείως τὸ καθ' ὁμοίωση διὰ τοῦ θείου φωτός, γράφει στο Κεφάλαια γνωστικά 89 ὁ Διάδοχος, μπορεῖ νὰ ἔχει ὅλες σχεδὸν τὶς ἄλλες ἀρετές, «τῆς δὲ τελείας ἀγάπης ἔτι ἄμοιρος μένει». Γιατί, συνεχίζει, ὅταν ὁμοιωθεῖ με τὴν ἀρετὴ τοῦ Θεοῦ, τότε φέρει καὶ τὴν ὁμοίωση τῆς θείας ἀγάπης.

¹¹¹ Κεφάλαια γνωστικά 67, σελ. 210.

¹¹² Κεφάλαια γνωστικά 90, σελ. 260.

¹¹³ Κεφάλαια γνωστικά 89, σελ. 258.

¹¹⁴ Κεφάλαια γνωστικά 92, σελ. 266.

«Πάσης πνευματικής, ἀδελφοί, ἡγείσθω θεωρίας πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, πλέον δὲ ἢ ἀγάπη. Αἱ μὲν γὰρ καταφρονεῖν τῶν ὀρωμένων ἐκδιδάσουσι καλῶν, ἡ δὲ ἀγάπη αὐταῖς συνάπτει τὴν ψυχὴν ταῖς ἀρεταῖς τοῦ Θεοῦ, αἰσθήσει νοερᾶ, τὸν ἀόρατον ἐξιχνεύουσα.»¹¹⁵

Οἱ ἀξονες γύρο ἀπὸ τούς οποίους ἀρθρώνεται ἡ ἐννοία τῆς ἀγάπης ὡς ἀρετῆς εἶναι κατὰ τὸν Διάδοχο τρεῖς:

α) Πρῶτα εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ Θεοῦ ποῦ λειτουργεῖ ὡς διαρκῆς μνήμη τοῦ Θεοῦ, ποῦ προϋποθέτει ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τῆς βιοτικῆς φροντίδος ὡς τελειότητα τῆς αἰσθήσεως.

β) Στὴν πλήρη παράδοση στο Θεό, στὴν οποία συμμετέχει ὄχι μόνο ἡ ψυχὴ ἀλλὰ καὶ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα.¹¹⁶

γ) Τρίτη, τὴν ἐξομοίωση με τῆς ἀρετῆς καὶ τὸ χαρακτήρα τοῦ Θεοῦ.

Με τὰ παραπάνω γίνεται φανερό πῶς κατὰ τὸ Διάδοχο ὑπάρχουν δυο εἶδη ἀγάπης: τὴ φυσικὴ καὶ τὴν ἀληθινὴ ἢ γνήσια ἀγάπη. Ἡ πρώτη ἀγάπη «προσδιᾶξει στῆς ψυχῆς ποῦ δὲ διαφωτίστηκαν ἀκόμη ἀπὸ τὴ θεία χάρις». Ἡ ἀγάπη τῶν οικειῶν ὡς ἀποκλειστικότητα υποκρύπτει τὸ πάθος τῆς φιλαυτίας ὅπου βρίσκεται ἡ πεμπτουσία τῆς νοσηρότητας γιὰ τούς Πατέρες. Ἡ φιλαυτία γιὰ τὸ Διάδοχο εἶναι ἡ γενεσιουργὸς αἰτία τῶν παθῶν. Ἡ ἀγάπη πρὸς τὸ Θεό, ὡς θυσία καὶ αυτοπροσφορὰ, εἶναι κύριο στοιχεῖο τῆς πνευματικῆς ζωῆς. Αὐτὴ ἡ ἀγάπη γεννᾷ καὶ τὴν ἀγάπη πρὸς τὰ δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ.

Εμφανῶς λοιπὸν ἡ «θεωρία τῆς ἀγάπης» εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπὸ τὴν ἀσκητικὴ φιλοσοφία τοῦ Διαδόχου. Ὁ Διάδοχος κινεῖται πρὸς τὴ διερεύνηση τῆς θεμελίωσης τῆς δυνατότητας μιᾶς «ἀγαπητικῆς κοινωνίας» καὶ αὐτὴ ἡ πίστη ἀποτελεῖ μιὰ θεωρητικὴ ἐνόραση. Ἡ θεωρία τοῦ ἀποκαλεῖται «ἀγαπητικὴ γνώση τοῦ ὄντως Ὄντος» ποῦ θα πεί ὅτι εἶναι τὴ γνώση μέσα στο φῶς τῆς ἀγάπης. Ἡ θεογνωσία τοῦ ξεκινᾷ κατὰ κάποιον τρόπο ὡς φιλοσοφικὴ ἐρημνευτικὴ προσέγγιση τοῦ κόσμου τῆς σχεσιακῆς ἐμπειρίας. Ὁ Διάδοχος δὲν ἀγαπᾷ νὰ γνωρίζει, ἀλλὰ γνωρίζει, ὅπως κάθε ἄλλωστε χριστιανός, νὰ ἀγαπᾷ. Κατὰ τὸν Διάδοχο ἡ ἀγάπη τῶν ἐχθρῶν, ποῦ δὲν προσδοκᾷ ἀνταπόδοση εἶναι ἡ μόνη ἐλεύθερη ἀγάπη: «Ἐνατος ὁρος τῆς ἀγάπης: αὔξησις φιλίας πρὸς τοὺς ὕβριζοντας».

Συμπεράσματα

Ἡ χριστιανικὴ ἠθικὴ τοῦ Διαδόχου Φωτικῆς διατηρεῖ ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ τὰ ἀντιμετωπίζει ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς τῆς. Ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτὴ δυναμικὴ ὡς πλήρωμα τῆς ζωῆς προϋποθέτει τὴν καθολικὴ μεταποίηση τοῦ συνόλου τῶν ἀνθρώπων δραστηριοτήτων καὶ σχέσεων. Ὁ ἀναπτυξιακὸς χαρακτήρας τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ Διάδοχο, δὲν ἀποτελεῖ μόνο ἀναγωγή τῆς υπάρξεως, «ἀλλὰ καὶ συνεχῆ αὔξηση τῆς ἐλευθερίας του, ὡς προσώπου, ποῦ τελικὰ θεμελιώνει τὴ δομικὴ σύστασή του».

Ψυχὴ καὶ σῶμα, δύο διακριτὰ στοιχεῖα συναποτελοῦν, κατὰ τὸ Διάδοχο, τὴν μιὰ ἐνιαίαν φύση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ὁποία ἐκπορεύονται «ψυχικῆς» καὶ «σωματικῆς» λειτουργίες. Με τὴν πτώση ὁμως τὸ ζεύγος «ψυχὴ-σῶμα» διαθέτει

¹¹⁵ Κεφάλαια γνωστικά 1, σελ. 112.

¹¹⁶ Κεφάλαια γνωστικά 14, σελ. 126. «Ὁ ἐν αἰσθήσει καρδίας ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἐκεῖνος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ ὅσον γὰρ τῆς ἐν αἰσθήσει τῆς ψυχῆς παραδέχεται τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, τοσοῦτον γίνεται ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ.»

και εκπορεύει αυτονομημένες λειτουργίες: «ἕκαστον γὰρ τῆς οἰκείας συγγενείας πάντως ὀρέγεται· ἢ μὲν ψυχὴ ὡς ἄσώματος τῶν οὐρανίων καλῶν, τὸ δὲ σῶμα ὡς χοῦς τῆς ἐπιγείου τροφῆς», (Κεφάλαια γνωστικά 14). Αυτή διπλή τάση του ανθρώπου συνεπώς προκαλεί τους πόνους, όχι μόνο τους φυσικούς αλλά και ηθικούς. Από τον φυσικό πόνο ισχυρότερος είναι ηθικός πόνος, ο οποίος καθορίζει ανάλογα και το βαθμό της μελλοντικής τελειώσεως. Ο ηθικός πόνος κατά τον Διάδοχο προέρχεται από ὕο πηγές: α) πρώτα από τα πάθη, και β) δεύτερον, από τη συναίσθηση της αμαρτίας. Η μεταβολή του ανθρώπου με την πώση δεν είναι πλήρης, διότι η ψυχὴ δεν ἔχασε «τὸ ἴχνος τῆς ἀκριβοῦς διαγνώσεως». Δηλαδή οι ἄνθρωποι διαθέτουν μέσα τους (στον «ἔνδον ἄνθρωπον») την ψυχική δυνατότητα με την οποία μπορούν να γνωρίσουν την ἀλήθεια. Πρόκειται για μια προσωπική ηθική ιδιότητα του ἀνθρώπου που ἔχει λάβει ἀπὸ τον Θεό. Ο Θεός ως αἰτία των πάντων θέτει στα κτιστά ὄντα τα ἀρχέτυπα με τα οποία θα μπορούν να παρουσιάσουν ἕναν ἰδιαίτερο και συνειδητό τρόπο ζωῆς. Η κατηγορία του «αυτεξουσίου» αντιπροσωπεύει μια τέτοια ιδιότητα. Στο ἔργο του *Κεφάλαια γνωστικά* γράφει: «Αὐτεξουσίότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἐτοιμῶς κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν καὶ θέλοι». Εἰδώ ο Διάδοχος, ἀκολουθώντας τη γνήσια χριστιανική ἀντίληψη, ἐκλαμβάνει τὴν ηθική σαν πρόβλημα τῆς βούλησις και ταυτόχρονα κάνει τὴν εἰσαγωγή τῆς θέλησις γιὰ πρώτη φορὰ στὴν οντολογία, διαμορφώνοντας δι' αὐτῆς μια οντολογία ἐσχατολογική. Το αυτεξουσίον ἔχει κεντρικὴ θέση στὴν ἀρετολογικὴ πορεία του ἀνθρώπου στὸν Διάδοχο, διότι χωρὶς αὐτό δεν ὑπάρχει δημιουργικὴ προόδο και ηθικὴ τελείωση του. Κατὰ τον Διάδοχο, οἱ ἄνθρωποι ἀνάλογα με τὴν προόδὸ τους στὴν πνευματικὴ ζωὴ χωρίζονται σε τρεῖς τάξεις. Ουσιαστικά πρόκειται γιὰ ἕναν συνδυασμό τῆς οντολογίας με τὴν ηθική, ὅπου οἱ ἐσωτερικὲς ψυχοσωματικὲς συνθήκες του ἀνθρώπου ἀνταποκρίνονται, κατὰ αὐτὴ τὴ θεωρία, σε οντολογικὰ πεδία του ὄντος. Ἀνάλογος με τὶς τρεῖς τάξεις τελείωσης εἶναι και ὁ δρόμος τῆς ἀρετῆς που συνίσταται στὴν καθαρότητα.

Γιὰ τον Διάδοχο ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν κάθαρση ἀπὸ τα πάθη και τὴν προόδο στὴν ἀρετὴ πραγματοποιεῖται ὡς καθ' ὁμοίωση, δηλαδή ὡς θέωση. Η ἐπίτευξη ὁμως τῆς ὁμοιώσεως σημαίνει ἄνοδο σε μια ὑπέρτερη κατάσταση ὑπάρξεως που κορυφώνεται με τὴν ηθικὴ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τα πάθη, με τὴν ἀπάθεια. Ὁ σκοπὸς τῆς ἀπάθειας γιὰ τον Διάδοχο εἶναι ἡ καθαρὴ ψυχὴ που μπορεῖ να συλλάβει τους λόγους των ὄντων με τὴν αἴσθησις. Μόνο με τὴν πνευματικὴ αἴσθησις οἱ ἄνθρωποι μποροῦν να γνωρίσουν τὴν ἀλήθεια και να ἀποκτήσουν και τὶς ὑπόλοιπες ἀρετὲς που χρειάζονται γιὰ τὴν ἐπίτευξη του προορισμοῦ τους, δηλαδή α) τὴ γνώση, τὴν ἰκανότητα διακρίσεως του ἀγαθοῦ και του κακοῦ και θετικὲς ἀνταποκρίσεις στὶς ἀπαιτήσεις του ἀγαθοῦ, β) τὴ σοφία, τὴ γνώση των θεῶν ἀληθειῶν, γ) τὴ θεολογία, με τὴν οποία κατανοεῖ το Θεό και γίνεται ἰκανὸς ἄνθρωπος να ἐπικοινωνήσῃ μαζί του.

Η κατὰκτηση τῆς τέλει ἀγαθότητος, δηλαδή τῆς θείας ἀγάπης, κατὰ το Διάδοχο σημαίνει το τέρας τῆς προσπάθειας και τῆς προοδευτικῆς ἀνόδου του ἀνθρώπου:

«κὰν πάσας τὰς ἄλλας ἀρετὰς κατεργαζόμεθα, μηδὲν ὅλως ἑαυτοῦς ὑπονοῶμεν εἶναι διὰ τὸ μηδέπω ὡσπερ εἰς ἕξιν ἔχειν τὴν ἀγίαν ἀγάπην».

Georgi Kapriev

Sofia

***Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte
Die „sylogistische Häresie“ des Photios und ihre Rezeption***

Das intellektuelle Spiel ist ein verbindliches Element jeglicher Denkpraxis insbesondere dort, wo sie auf den höheren Ebenen der Verstandeskraft verwirklicht wird. Seine Abwesenheit würde das spekulativen Denken des Vergnügens berauben und letztlich das Wegfallen dieses Denkens hervorrufen.

Diese Plausibilität ist heutzutage in einem hohen Maße ideologisiert, verabsolutiert und banalisiert. Das Drängen ist nicht gering nach dem Bedürfnis, das intellektuelle Verfahren schlicht auf ein „Spiel“ zu reduzieren, wobei „Spiel“ hauptsächlich durch Elemente wie „Denkunterhaltung“, „systematische Freizügigkeit“, „Verantwortungslosigkeit außerhalb der Spielregel“ definiert wird. Das Reduzieren des Intellektuellen auf ein ähnliches Amüsement ist in einer langfristigen Perspektive selbstmörderisch für das Intellektuelle selbst. Bis ins Extrem getrieben könnte es zum Sprengen der Struktur führen, welche die hohe Kultur aufrechterhält und sowohl der Kulturpraktika Sinn als auch Motiv für das kulturelle Eruiieren gibt. Es könnte dazu führen, dennoch geschieht dies nicht. Der Kulturhistoriker weiß Bescheid, daß eine intellektuelle Haltung, die einen restlos spielerischen Charakter hat, letztlich als fruchtlos und sekundär bestimmt wird, daraus auch die treffenden Schlüsse für den entsprechenden Gedankenursprung abgeleitet werden. Das soeben geschilderte ist aber nicht das Thema der vorliegenden Überlegung.

Hierin möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen möglichen *modus existendi* des intellektuellen Spieles richten: seine Rezeption in der Perspektive des eindeutigen historischen Ernstes und die daraus folgenden Konsequenzen. Die notwendigen Bedingungen für eine solche Anerkennung schließen verbindlich das Unterlassen des spielerischen Charakters der Handlung und damit die Billigung der hohen Autorität sowohl des Spielers als auch der ihm temporal nahen Rezipienten ein. Dadurch wird ein kritikloser Blick auf das Spiel produziert, der das Spiel in ein Nicht-Spiel verwandelt. Auf diese Weise wird es mit Sinngehalten und Effekten beladen, die langfristig nicht nur den Blick auf den Autor, aber auch auf den mit ihm verbundenen Zusammenhang von Ereignissen und den entsprechenden kulturellen Kontext verfälschen. Öfters sind diese Effekte von jahrhundertelanger Dauer. Nun möchte ich auf ein solches Beispiel hinweisen und einige Konsequenzen aus seinem eigenen historischen Dasein ableiten.

Es geht um ein bekanntes Fragment der historischen Prosopographie des Photios, zweifacher Patriarch von Konstantinopel (858-867 und 877-886), der aus dieser Position einen bemerkenswerten historisch, politischen Schlag demonstrierte. Photios war darüber hinaus ein berühmter Denker und Lehrer, der etliche nachgelassene Traditionen der

byzantinischen Kultur (z.B. die kreative Aristoteles-Rezeption) wiederherstellte, richtungweisende Zusammenhänge (z.B. den Bezug „Philosophie – spekulative Theologie – Theologie der mystischen Erfahrung“) samt den entsprechenden Methoden und Stilrichtungen durchsetzte, wie auch Themen und Argumente durchführte, die mehr oder weniger die Spannungen und den Dialog zwischen dem Christentum in Ost und West bis heute prägen. Im Kontext des Letzten ist zu bemerken, daß wenn auch die Äußerungen zum Hervorgang des Heiligen Geistes nicht mehr als vier Prozent des gesamten Werkes des Photios umfassen, bleibt er hauptsächlich dadurch und durch seine kirchlich-politischen Aktivitäten bekannt. Deswegen ist er nämlich in der griechisch-orthodoxen Tradition früh kanonisiert, während im Westen er grundsätzlich als ein aktiver Zerstörer der christlichen Einheit und also ein großer Schädling im Rahmen der gemeinsamen kulturellen Erbschaft gedeutet wird. Diese Tatsache ist eine wichtige Voraussetzung für unseres Thema.

Das Spiel ist für Photios von Konstantinopel ein Grundelement des Daseins des Intellektuellen, sein unentbehrliches Ferment. Sergej Averintzev bemerkt trefflich, daß die pietätvolle Rücksicht auf die kirchliche Autorität und die hohe geistige Kultur bei ihm meist gerade im Rahmen des intellektuellen Spiels geäußert werden¹. Photios bevorzugt es sein Denksystem in unsystematischer Form zu erörtern. Er erklärt in seiner typischen Redeweise anlässlich der *Bibliothek* zum Beispiel, daß er das Material mit Leichtigkeit systematisch ordnen könnte, er meint aber, daß der bunte Wechsel der Themen den Vorteil hat, die Langweile beim Leser zu vermeiden. Die Langweile ist mit der Denkstilistik des Photios unvereinbar. Bei seinen Formulierungen bewegt er sich ganz am Rand des Risikos, indem er sich immer auf das Unbewältigte, intellektuell Verführerische und Provokative richtet. Er unterhält sich durch die virtuose Beherrschung der dialektischen Technik und die Subtilität, die er oftmals mit Bluff und Mystifikationen kombiniert.

Bei seinen schriftlich formulierten Äußerungen übt er auf eine virtuose Weise die Kontrolle über das intellektuelle Spiel und die Ernsthaftigkeit, die in seinem Fundament liegt. Photios, einer der größten Meister des Stils und der besten Rhetoriker im Rahmen der byzantinischen Kultur, sichert das Disziplinieren des Spielerischen zunächst durch die Klarheit und Eindeutigkeit des Redens. Sein Denken und Sprechen charakterisiert sich durch eine bewußt gepflegte Nüchternheit². Damit werden auch seine präzise erarbeiteten philosophischen Methoden, sein Literatur- und Geschichtskritizismus und die besonnene Ausgeglichenheit seiner Urteile gekennzeichnet³.

Ein Problem liegt darin, daß einerseits ein Teil der Werke des Photios im Jahre 870 vernichtet wurden und andererseits mehrere Berichte über seine Tätigkeit aus propagandistischen Schriften hervorgehen, die als politisch- und rechtsgeschichtliche Quellen getarnt sind. Solche Schriften sind zu der Zeit in großer Menge vorhanden und größtenteils gegen Photios persönlich gerichtet. Bekanntlich war der Widerstand gegen ihn selbst in Byzanz ziemlich stark und er gab bis zum Anfang seines zweiten Patriarchats nicht auf. Aus Gewohnheit fuhr er sogar danach fort, jedoch nur in Kammerformen.

Der Haupttext aus dieser Gruppe ist die am Anfang des 10. Jahrhunderts geschriebene *Vita* des Patriarchen Ignatios, ein Werk des Niketas David, der zwar die hohe Gelehrsamkeit des Photios anerkennt, danach aber mehrere Vorwürfe gegen ihn erhebt und

¹ С.С. Аверинцев, *Философия VIII-XII вв.*, В: *Культура Византии вторая половина VII-XII в.*, Москва 1989, 44.

² Аверинцев, *Философия* (wie Anm. 1), 43.

³ Cf. H. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma 1937, 123-124.

ihm eine ganze Menge Verbrechen und Fehltritte zuschreibt⁴. Äußerst aktiv ist auch die Propagandamaschine im Westen, die 866, d.h. noch vor den organisierten Angriffen der östlichen Kirchen gegen Rom, in Betrieb genommen war und nach Anordnung des Papstes Nikolaus I. von Anastasius Bibliothecarius und Hincmar von Reims, zwei der fraglos einflußreichsten Figuren der lateinischen Kultur im 9. Jahrhundert, geleitet wurde. Selbstverständlich beinhalten diese Propagandatekste stilisierte und manipulierte Information, die hauptsächlich auf Äußeres, auf mündliche Zeugnisse und sekundär gebautes Fabulieren gründet. Ähnlicher Fundus hat seit jeher seinen Platz in der europäischen Doxographie und wird mit einer gebührenden Ration Vorsicht rezipiert. Die Aufmerksamkeit läßt aber dann nach, wenn die Quellen von hohen Autoritäten geprägt sind, welche den Anschein aufbringen, daß es um Information aus erster Hand geht. Dies gilt insbesondere, wenn es sich angeblich um Selbstzeugnis des „Helden“ der Erzählung handelt. Das ist gerade der Fall mit der ruchbaren „syllogistischen Häresie“ des Photios⁵.

Anastasius Bibliothecarius gibt ein Gespräch zwischen Konstantinos-Kyrillos dem Philosophen und Photios wieder, von dem ihm Kyrillos eigens privat erzählt habe, worin Photios behauptet, daß er einmal in der Mitte der 50er seinen Schülern eine syllogistisch gebaute Meinung ausgelegt habe, dergemäß der Mensch „wie bekannt“ zwei Seelen besitzt: eine noetische, die unsterblich und ungeeignet zu sündigen ist, und eine andere, leidenschaftliche und vegetative Seele, von der das Böse und die Sünde stammen. Diese zweite Seele aber sei sterblich. Wer wird dann erlöst? Hierin sind platonische, arianische, messalianische, origenistische und andere Thesen zu entdecken.

Die „Häresie“ formuliert Photios im Hinblick auf zwei Aufgaben. Einerseits ist es ihre Widerlegung, die eine unmittelbare Herausforderung für seine Schüler bildet. Sie müssen die logischen Zusammenhänge und Fehlschlüsse, die konzeptuellen Zitate wie auch den intellektuellen und kulturellen Hintergrund entdecken, der die scheinbare Richtigkeit dieses syllogistischen Gerüsts gibt. Der andere Zweck ist jedoch, zu verfolgen, wie der fromme, aber dialektisch ungeschickte Ignatios reagieren würde, wenn sich in seiner Patriarchenzeit eine Häresie einfindet, die von „*syllogismi philosophorum*“ ausgeht und eine entsprechende logische Entkräftung und nicht eine schlichte Berufung auf die Heilige Schrift oder auf die Dogmen oder auf irgendeine zu dieser These unmittelbar analoge häretische Lehre fordert, insofern eine solche in der Tradition nicht bezeugt ist⁶. Diese Spielübung gehört ganz und gar zum Stil des Photios. Sie ist typisch sowohl für sein pädagogisches Verfahren, als auch für seine Präsenz im intellektuellen Raum seiner Zeit. Sie charakterisiert ihn treffend und könnte höchstens als Anlass einer charmanten biographischen Anekdote dienen.

Es geschieht jedoch nicht so. Anastasius führt sofort diese „Zwei-Seelen-Häresie“ in die auch ohnehin schon übervollen anti-photianischen Büchern ein, die der lateinischen Propagandaaktionen gegen den damaligen Patriarchen von Konstantinopel und die von ihm geleitete Kirche Nahrung geben. Die Autorität des Anastasius, des Konstantinos-Kyrillos und letztlich des Photios selbst verleihen dem Zeugnis eine geschichtliche Authentizität, wo die Kraft der Aufschichtung einer jahrzehnte- und sogar jahrhundertalten Patina besonders gewichtig wird.

Im Laufe der nächsten Jahrhunderte verbindet man fest diese „Häresie“ mit dem Namen des Photios und sie wird einer der Begriffe, wodurch man ihn erkennt. Damit

⁴ Cf. Migne PG 105, 487-574.

⁵ Cf. Anastasius Bibliothecarius, Ep. V, In: MGH, Epp. VII, 407, 11-25.

⁶ Cf. G. Kapriev, Philosophie in Byzanz, Würzburg 2005, 162-163.

zugleich wird sie auf die lange Liste der Häresien gesetzt, die von unterschiedlichen kirchlichen Hierarchen in Konstantinopel in verschiedenen Perioden initiiert oder unterstützt werden soll. Diese Liste wird der Haltung der „sich vor allen Häresien geschützte Kirche Petri“, wie sie von ihren Fürsprechern bestimmt wird, gegenübergestellt und wird zu einem Grundargument für das notwendige Primat des römischen Bischofs über alle anderen christlichen Kirchen. Die Häresie kompromittiert zusätzlich den Namen des „frechen“ Photios.

Ein Ergebnis seiner derartigen Bloßstellung ist die Tatsache, daß die Versuche, sein eigentliches theologisches und philosophisches Werk zu forschen, bis heute von ganz geringer Zahl sind. Auf diese Weise gerät einer der größten europäischen Denker nicht nur in Vergessenheit, sondern auch ein wesentlicher Teil der byzantinischen intellektuellen Geschichte, der von Photios dominiert und bestimmt worden war. Bis heute weckt er das Interesse hauptsächlich durch Texte, die sekundär für sein eigenes Werk sind und weit unter seinen höchsten intellektuellen Leistungen liegen. Letztlich trägt diese Bloßstellung unvermeidlich dazu bei, daß Photios, der sonst fraglos als Heiliger und sogar als den Aposteln gleichwertig in der östlichen christlichen Tradition verehrt wird, sehr selten im ikonographischen Programm der Kirchen Platz findet, und kaum jemand, der außerhalb eines spezialisierten theologischen Kreises steht, den Tag seiner Kirchenverehrung kennt, wobei noch weniger diese sind, denen seine Vita und der Text des ihm gewidmeten Gottesdienstes bekannt sind. Das Erwähnte stellt nur einen Teil der gewichtigeren geschichtlichen Effekte dar, die durch die „photianische Häresie“ hervorgerufen oder verstärkt worden sind.

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnen die Forscher die Tatsache zu bemerken, daß diese Häresie in keinem Sinn zu den eigenen Lehren des Photios gehören kann. Beachtenswert in dieser Hinsicht ist die Haltung von Joseph Kardinal Hergenröther, dem Hauptherausgeber der photianischen Schriften in *Patrologia Graeca*. In den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts veröffentlicht er drei voluminöse Bände unter dem Titel *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, deren Schwerpunkt die Kritik gegen die ekklesiologischen und dogmatischen Auffassungen des Patriarchen ist. Hergenröther polemisiert mit derartiger Befangenheit und Glut, als ob Photios ein Zeitgenosse von ihm sei, der sich von seinen Anschuldigungen belehren lassen oder sie beantworten könne. Der Kardinal hält Photios für seinen lebenden und unmittelbaren Opponenten. Trotzdem widmet er einige Seiten seiner Schrift der psychologischen Thesen des Photios, um speziell zu beweisen, daß die sog. „syllogistische Häresie“ nichts anderes als eine didaktische Aufgabe sein konnte und absolut nichts Gemeinsames mit dem eigenen Standpunkt des Patriarchen zu tun hat, der in diesem Punkt als makellos aus christlicher Sicht von Hergenröther bestimmt wird⁷. Gleichartig lauten die Schlüsse hinsichtlich dieser „Häresie“ bei Francis Dvornik, dem maßgeblichen Forscher des photianischen Lebens und Werkes im Laufe des 20. Jahrhunderts⁸. Der rein spielerische Charakter der „Häresie“ wird neulich auch in höchst autoritativen Nachschlagewerken vermerkt⁹. Trotz der längst und mehrfach geäußerten Bestätigungen der Tatsache, daß diese „syllogistische Häresie“ eine schlicht pädagogische und publizistische Übung gewesen ist, die mit den eigenen Ansichten des Photios nichts zu tun hat, pflügt

⁷ J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, Bd. III, Regensburg 1869, 444-446.

⁸ F. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, 32-34.

⁹ Cf. e.g. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, Erste Abteilung, Bd. 3, Berlin - New York 2000, 672, 677.

man auch heutzutage, ihm eine ernsthafte persönliche Teilhabe daran zuzuschreiben¹⁰.

Eine kurze Deutung des photianischen Häresien-Spiels mit seiner bereits elf Jahrhunderte alten Rezeption scheint mir lehrreich zu sein. Der Fall ist exemplarisch klar zumindest deswegen, weil der Spieler sich des Charakters seiner Tat völlig bewußt ist. Wenigstens für mich steht es außer allen Zweifeln, daß Konstantinos-Kyrrillos überhaupt keine Kritik an dieser „Häresie“ geäußert hat¹¹, sondern sie seinem Opponenten und Freund Anastasius Bibliothecarius wieder auf eine spielerische Weise dargelegt hat. Wenn aber die Mitte der 50er Jahre des 9. Jahrhunderts eine geeignete Zeit für harmlose philosophische Scherze seitens des relativ jungen und sehr erfolgreichen Polyhistor war, ist die Mitte der 60er Jahre desselben Jahrhunderts durchaus nicht die günstige Periode für solche Späße sowohl seitens des eilends zum Patriarchenthron gelangten Photios, als auch seitens seines Missionars und hohen Reichsbeamten Konstantinos-Kyrrillos. Die Haltung des Anastasius ist das beredete Zeugnis davon.

In dem Sinne Photios schon die Kontrolle über die Sache, als er die Härese „ernst“ dem Patriarchen Ignatios präsentiert. Zu diesem Zweck braucht er einen relativ dichten geschichtlichen Kontext. Diese Mystifikation benötigt es, den Rahmen des philosophischen Seminars zu verlassen, der das Spiel diszipliniert und sanktioniert. Soweit es mir bekannt ist, unternimmt der Patriarch gegen diese philosophische Schurkerei nichts, wodurch gezeigt wird, daß sie immerhin nach ihrem eigenen Maß begutachtet worden ist. Das Spiel geht zu diesem Zeitpunkt nicht in Geschichte ein. Dieser Schritt wird etwa zehn Jahre später gemacht. Den Rang eines geschichtlichen Ereignisses bekleidet es Dank des von Anastasius und seinen Lesern verrichteten Tuns.

Offenbar hat das philosophische Spiel – in einem Unterschied zum philosophischen Text, der einen Anspruch auf Ernsthaftigkeit erhebt – ganz enge räumliche und zeitliche Grenzen, darin er seiner ursprünglichen Absicht nach funktionieren kann. Diese Grenzen müssen wenigstens prinzipiell formuliert und streng kontrolliert werden. Die im Laufe der Zeit zuwachsende Autorität des intellektuellen Spielers, das mit der Zeit sich verändernde Milieu seiner Tätigkeit, die Verschärfung des Blickes von Außen auf ihn und seine Handlungen, der neue Kontext, darin die Spielsituation eingeschlossen wird, sind imstande, das Spiel, das nicht als Spiel definiert ist, zu seinem ganz Anderen werden zu lassen. Das Spiel ist aber nicht geeignet sein Gegenstück zu sein, ohne unvorhergesehene und letztlich in ihrer Tiefe und Breite unvorhersehbare negative Effekte hervorzurufen. Dazu soll man mit aller Sicherheit auch das Hereinfallen der Forscher auf die Falle der Rezeption zählen, denen allerdings gewisse mildernde Umstände zuzubilligen sind.

Es scheint, das gute philosophische Spiel ist verurteilt, eine einsame Denkübung zu sein oder in einem Kreis von Gleichgesinnten geschlossen zu bleiben, die die Grenzen seiner Kompetenz kennen. Wenn es etwa der anonymen Gemeinschaft der Leser dargeboten werden soll, ist es verbindlich, dessen Maß durch die dafür geeigneten Verfahren einzuführen oder zumindest anzuspieren. Gegenfalls soll man mit einem Durchbruch des Spielerischen durch den Ernst der Geschichte rechnen, der von ihren Agenten – Funktionären und Interpreten – verwirklicht werden muß. Dieser Ablauf ist jedoch vorneweg zum Scheitern verurteilt. Es mangelt der Geschichte radikal an Humor.¹²

¹⁰ Cf. e.g. L. Denkova / P. Yaneva / K. Ivanova, “The Reception of Pseudo-Dionysius in Medieval Bulgaria”, In: Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter, edd. T. Boiadjiev / G. Kapriev / A. Speer, Turnhout 2000, 89.

¹¹ So Denkova / Yaneva / Ivanova, The Reception (wie Anm. 10), 89.

¹² Für die sprachliche Korrektur des Textes bin ich meinem Freund Bonko Karadjov verpflichtet.

Stavros Yangazoglou

Athènes

Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas

I. L'économie du Christ, motifs et présuppositions

La corruption qui caractérise dès l'origine la nature des êtres créés, constitue le cadre principal de la considération anthropologique de Saint Grégoire Palamas. Dans ces limites, la liberté de l'existence créée s'opère de manière tragique et antinomique. Le premier homme, se trouvant à la limite de l'intelligible et du sensible, englobait dans sa nature la totalité de la création tel un autre *microcosme*. Il se devait de diriger progressivement cette création et de la raffermir librement dans la vie incréée de Dieu. En essayant lui-même de devenir Dieu, il ne parvint qu'à devenir l'amant dérisoire de l'orgueil et de la domination. C'est donc librement et par sa propre volonté, qu'il s'est adonné à la mortalisation de la vie, ce qui a signifié son abandon et sa séparation d'avec Dieu. L'échec de l'économie adamique aboutit à la privation de la vie libre et véridique de l'homme et à la sujétion de ce dernier et de toute la création sensible à la menace ultime.

Piégés dans le cercle de la corruption, les descendants d'Adam ne parviennent pas à se dégager de cet enlacement avec la mort. Le problème de la corruption ne concerne pas simplement le comportement moral et la désobéissance que les premiers hommes ont amèrement regrettés. La mort attaque, désormais, non seulement la volonté mais toute la nature du créé et elle se transmet héréditairement comme une maladie incurable. Ainsi, la perspective originelle de l'économie adamique, c'est-à-dire sa transformation progressive et l'union d'Adam avec le Fils et le Verbe de Dieu, « afin que dans l'avenir il chemine vers son archétype », s'interrompt-elle provisoirement. Les tunique de peau que Dieu offre avec philanthropie sont un emblème du temps du repentir, afin que l'humanité, captive du danger ultime de l'inexistence, puisse librement et par elle-même surmonter sa déchéance volontaire de la vie réelle.

C'est pourquoi il fallait, et il était nécessaire, que l'homme naquît sans avoir goûté le péché. Or c'était là chose impossible. Une fois qu'Adam est tombé, se détournant lui aussi du bien vers le mal, nul, entre les hommes, ne fut laissé indifférent au mal, ni n'apparut tel, après lui¹.

La nature déchue de l'homme a besoin d'une aide et d'un salut qui proviennent d'en dehors de l'humanité, mais qu'elle devrait être capable de s'approprier.

Dieu, qui est incréé, est le seul être qui soit au-dessus de la mort et de la corruption. Il intervient lui-même avec philanthropie pour secourir l'être créé qui se trouve dans l'impasse. L'intervention divine qui se réalise en toute liberté ne devrait pas pour

¹ Cf. Homélie 16, 4 ; 11.

cela atteindre, limiter, voire anéantir, par sa présence incréée, la liberté et l'intégrité de l'homme. Saint Grégoire Palamas considère que l'intervention de Dieu dans la tragédie humaine et le retour du genre humain à la liberté et à la vie s'opère « dans la justice, sans laquelle rien n'est accompli par Dieu »². Contrairement à l'artifice diabolique qu'une force supérieure a mis en œuvre pour subjuguier l'homme, Dieu ne manifeste pas sa toute-puissance face à la justice divine, qui tolère et ne viole pas la liberté des êtres créés : « Car tel était l'ordre le meilleur, que la justice précédât la puissance ; telle était l'œuvre d'une souveraineté vraiment divine et bonne, non d'une tyrannie, que la puissance suivît la justice »³. Dieu n'est, pour ainsi dire, ni un monarque suprême qui se soumet inévitablement à une notion abstraite de justice qui le dépasse, ni un tyran qui impose sa volonté par la loi. Dans un climat totalement différent par rapport aux concepts psychologiques et juridiques du Moyen Âge occidental, selon lesquels la déchéance et le salut ont lieu pour satisfaire l'acharnement de la justice divine, la théologie des Pères grecs reconnaît en la justice divine l'expression d'une bienveillance infinie et d'un amour désintéressé lors de la manifestation de l'économie de Dieu.

Selon la justice divine, Dieu, par amour et en toute liberté, donne le droit à l'homme de répondre librement à son dessein autant lors de la création originelle que lors de la recréation en Christ. L'application de cette justice philanthropique, pour le salut et la réhabilitation des hommes, devait remplir certaines exigences. En posant une série de conditions anthropologiques, Grégoire Palamas, analyse et résume la pensée patristique concernant le remède que la Christologie propose contre l'impasse de l'économie adamique. Avant tout, le dépassement de la mort devait d'une certaine manière provenir de la nature même de l'homme, puisqu'il s'y est exposé volontairement. Puisque la mort avait conquis les hommes, la victoire sur la corruption ne devait pas seulement concerner la nature humaine, mais il fallait qu'elle soit d'une telle ampleur qu'elle réunisse toute l'humanité, à laquelle elle transmette la communion à l'immortalité. Cela signifie que la nature humaine par laquelle devait s'effectuer le dépassement de la mort, ne devait pas posséder une hypostase particulière, mais devait d'une certaine manière regrouper toute l'humanité. Il nous fallait un nouvel Adam dont l'hypostase lui permette de devenir le porteur personnel de l'intervention divine. Il devait, en un sens, associer et incorporer toutes les hypostases humaines au sein de sa propre existence et, de là, à aider au dépassement des diverses divisions de la nature créée.

Par conséquent, il était nécessaire que le nouvel Adam ne soit pas seulement fait homme mais aussi Dieu, qu'il soit littéralement vie et sagesse, justice et amour, bienfaisance et tout autre mérite, pour qu'il puisse accomplir la renaissance et la reviviscence de l'ancien Adam dans la miséricorde, la sagesse et la justice⁴.

Par ailleurs, puisque la nature humaine avait été mortellement touchée corps et âme, « il nous fallait non seulement la résurrection de l'âme, mais aussi celle du corps, à cause des hommes qui viendraient au monde par la suite, en temps voulu »⁵. Cela signifie que l'existence humaine sur laquelle se réaliserait l'intervention salutaire devait, corps et âme, être intègre et incorruptible. De plus, ceux qui se s'étaient déjà livrés à la mort devaient également avoir accès à la résurrection de la vie : « Qu'à ceux qui étaient en enfer [...] et que la libération définitive par rapport aux démons qui les maintenaient

² Cf. Homélie 16, 21.

³ Cf. Homélie 16, 2.

⁴ Cf. Homélie 7, 4.

⁵ Cf. Homélie 16, 21.

en captivité, la sanctification, et la promesse future, fussent offertes »⁶. Donc, l'intervention de Dieu pour renouveler et revivifier la lignée adamique, devait en tout état de cause avoir lieu « en l'homme ». Mais, à partir du fait que toute la lignée d'Adam hérite et transmet la mortalité à sa succession, une nouvelle existence humaine devait être créée, laquelle serait sans péchés afin qu'elle puisse recevoir la présence du Dieu incréé et devenir la source et la porteuse d'une vie inépuisable pour l'ensemble de la création vouée à la corruption : « Voilà donc pourquoi le Fils et le Verbe de Dieu, le seul sans péché, devient Fils de l'homme, immuable dans sa divinité, irréprochable dans son humanité [...] bien plus encore, Il est le seul à n'avoir pas été conçu dans les iniquités, ni enfanté dans les péchés »⁷. L'humanité qui s'apprête à assumer le Fils de Dieu était, avant la déchéance de la nature humaine, exempte de tout péché. Malgré le fait qu'elle soit sans péchés, l'humanité du nouvel Adam acceptera de son gré de subir les conséquences de la chute de l'ancien Adam et cela, afin de les dépasser. « Ainsi, le diable est-il vaincu par l'homme, sur lequel, au commencement, il avait eu la victoire »⁸. Une telle œuvre salvatrice au sein de la nature humaine ne pouvait être accomplie ni par un ange ni par n'importe quel homme, mais seulement par « celui qui serait conçu et incarné dans le sein maternel de la Vierge tout en demeurant Dieu sans changement »⁹.

Dans la perspective de la création de l'homme formé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'ensemble de la tradition patristique a entrevu de manière dynamique la relation archétypale entre le Verbe de Dieu et l'existence humaine. Sous ces conditions anthropologiques, la théologie des Pères a correctement distingué d'une part « le fait que ce soit le Fils qui s'est incarné et pas le Père ou l'Esprit » et d'autre part « ce qu'il a accompli en s'incarnant »¹⁰. En ayant pour base la bienveillance, principe qui annonce la liberté dans l'initiative de Dieu lors de l'incarnation, « le Fils de Dieu devient fils de l'homme », de manière à ce que sa qualité filiale demeure inaltérée. Le Verbe du Père, qui avait originellement créé la nature humaine « à sa propre image », intervient une fois encore pour accomplir le mystère de la recréation et de la restitution à la vie réelle.

C'est pourquoi, à présent, Dieu ne se borne pas à remodeler merveilleusement de ses mains notre nature, mais la contient en lui ; Il ne l'assume pas seulement pour l'arracher à la déchéance, mais la revêt ineffablement, en s'unissant sans séparation avec elle, enfanté comme Dieu et homme à la fois, d'une femme, pour assumer la même nature, qu'Il avait modelé en nos ancêtres, d'une vierge, pour créer un homme nouveau¹¹.

Cette intervention paradoxale du Fils était en quelque sorte comprise dans l'évolution positive de l'économie adamique comme une union progressive du créé et de l'incréé. Sans changer d'orientation, cette Christologie originelle se transforme désormais et prend en considération l'événement tragique de la déchéance et de la corruption du genre humain. Cela signifie que le salut et la libération de la déchéance héritée par les descendants d'Adam et de Ève n'ont pas constitué la seule raison de l'incarnation, mais elles sont comprises dans le dessein bienveillant que Dieu a conçu pour son monde¹².

Le mystère de l'incarnation de l'économie de Dieu est pré-éternel. La volonté divine d'incarnation d'une des trois personnes de la Trinité fut incréée et est pré-éternelle. Par son incar-

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Homélie 16, 4.

⁸ Cf. Homélie 16, 7.

⁹ Cf. Homélie 14, 5.

¹⁰ Cf. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, PG 94, 1105C-1109C.

¹¹ Cf. Homélie 58, 8.

¹² Cf. G. Florovsky, « Cur Deus Homo ? The Motive of the Incarnation » in *Eucharistirion, Mélanges offerts à A. Alivisatos*, Athènes, 1958, pp. 70-79.

nation qui eut lieu par amour illimité envers l'homme, comme Dieu l'a voulue, nous apprîmes quelle fut sa volonté pré-éternelle face à nous¹³.

Saint Grégoire Palamas considère, comme saint Maxime le Confesseur¹⁴, que l'incarnation est le but primordial et absolu de Dieu dans son acte de création. Le genre humain « mortel avant même l'apparition de la mort parce que telles furent ses racines » avait besoin d'être intégré et uni à l'Archétype. L'événement Christologique n'est pas dû absolument à la chute d'Adam et à la jalousie du diable, mais il constituait dès le commencement le but de la perfection du premier homme.

Bien plus, la fondation même du monde, depuis le commencement, regardait vers lui, qui est baptisé ici-bas comme Fils de l'homme, et qui est désigné par le témoignage d'en haut comme l'unique Fils bien-aimé de Dieu, par qui et pour qui toute chose existe, comme dit l'Apôtre. Par conséquent, la création de l'homme, au commencement, se produisit pour Lui, car l'homme fut façonné à l'image de Dieu, afin qu'un jour il puisse contenir l'Archétype. Le commandement donné par Dieu au Paradis, fut pour Lui : car le législateur ne l'aurait pas institué s'il avait dû rester à jamais imparfait. Les paroles et les œuvres de Dieu qui suivirent ce commandement, dans leur quasi-totalité, furent pour Lui ; on pourrait dire aussi que toutes les natures et les ordres angéliques et les institutions qui ont cours là-haut, tendaient vers ce but : l'économie divino-humaine qu'ils ont servie du début jusqu'à la fin¹⁵.

Il va sans dire que la théologie patristique ainsi que saint Grégoire Palamas se placent en dehors du climat des suppositions scholastiques concernant le « présupposé » ou le « non-présupposé » de l'incarnation. M. Jugie a relevé, tout en les dépouillant de leur cohérence, des passages des textes du saint hésychaste, lesquels, d'après lui, soutiennent que le Verbe s'est fait chair de manière « présupposée » ou « non-présupposée » et il en conclut que la vraie position de Palamas s'identifie à celle que saint Thomas d'Aquin avait adoptée à la fin de sa vie. Ainsi, d'une part, l'incarnation du Verbe fut inévitablement décidée à cause de la déchéance et, d'autre part, Dieu a gardé pour Jésus toute la grâce qu'il aurait dû accorder aux anges et aux hommes. Notre opinion est que la position de saint Grégoire Palamas, en tant que théologien par excellence de la déification, ne différencie pas de manière hypothétique mais souligne de façon complémentaire le dit « présupposé » ou « non-présupposé » de l'incarnation en élargissant la sotériologie aux dimensions de la Christologie dont le cadre est plus étendu que celui de la rédemption¹⁶.

L'histoire de l'économie divine relève d'une *théologie des événements* qui depuis le début tendent à un seul but et elle ne se borne pas de manière univoque au schéma sotériologique « chute – rédemption » : elle s'étend depuis la création jusqu'au Royaume de Dieu. C'est pour cela que le salut en Christ ne consiste pas en la simple guérison de la nature déchue, mais en la réalisation du but initial qu'était l'union du créé et de l'incréé. Ce salut ne s'épuise pas en remédiant à la nature déchue, mais il s'accomplit dans la vie de la divinisation en Christ. Par ailleurs, les êtres créés et doués de raison ont renoncé à Dieu dans le but fallacieux et égocentrique d'accéder à la divinisation. C'est d'ailleurs pour cela qu'au lieu d'être déifiés, ils furent contraints à la mort-

¹³ Cf. *Entretien avec Grégoras*, 6.

¹⁴ Cf. Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 620-625. H. Urs von Balthasar précise que « c'est l'union du monde avec soi-même et avec Dieu et non pas le rachat du péché qui est le motif ultime de l'Incarnation et donc la pensée première du Créateur avant toute création », voir *Liturgie Cosmique*, Paris, 1947, p. 205.

¹⁵ Cf. Homélie 60, 19-20.

¹⁶ Cf. M. Jugie, « Palamas Grégoire », DTC XI, 1769-70. Voir aussi G. Russo, Raner and Palamas : A Unity of Grace », SVTQ 32, No 2, 1988, pp. 173-174).

fication. Le Verbe de Dieu offre la solution à l'homme qui ne parvient pas à l'autodétermination et à la divinisation. « Aussi rend-Il toute chose semblable à Lui ; et puisque par nature Il est égal à Lui-même et reçoit le même honneur, Il rend aussi Sa créature égale à elle-même, et recevant le même honneur, par grâce »¹⁷. Désormais, la tendance de l'homme à la divinisation le rend responsable et son souhait initial se réalise.

Dans une homélie qu'il a prononcée le samedi saint, Grégoire Palamas souligne que « Dieu, bien qu'Il pût de multiples façons racheter l'homme de la tyrannie du diable, a préféré, à juste titre, procéder selon cette économie »¹⁸. L'archevêque de Thessalonique remarque dès le début que l'incarnation n'était pas la seule solution possible dont disposait le Fils pré-éternel pour sauver l'homme de la mortification et de la sujétion au diable. Le Dieu tout-puissant aurait pu sauver l'homme du péché mortel par plusieurs moyens, mais il a préféré l'économie de l'incarnation plus que toute autre intervention dans l'existence du créé.

Mais en réalité, il y avait un moyen plus approprié à notre nature et à notre faiblesse, et qui convenait le mieux à l'Agent, à savoir l'incarnation du Verbe de Dieu ; car ce moyen comportait en lui la justice, sans laquelle rien n'est accompli par Dieu¹⁹.

Dans cette apostrophe, lancée lors du Discours pascal de Saint Grégoire Palamas, nous discernons la synthèse entre la perspective « présupposée » ou « non-présupposée » de l'économie de l'incarnation. L'incarnation s'offrait et convenait comme un remède à la maladie de la nature humaine et elle était en même temps le moyen le plus approprié dont disposait le Fils et Verbe de Dieu pour activer le mystère pré-éternel de la bienveillance philanthropique. Autant le salut que la divinisation de l'homme se réalisent librement et « avec justice », et pas de manière forcée.

Ce point de vue synthétique de Grégoire Palamas exprime de manière vigoureuse la relation unique entre l'économie adamique et la Christologie. De plus, le théologien hésychaste non seulement détache le motif de l'incarnation de la déchéance, mais considère l'incarnation du Fils et la divinisation de l'homme comme l'axe central et le but principal de la création des êtres. L'histoire de l'économie divine ne relève plus du passé et du fait de la déchéance de l'ancien Adam, mais s'accomplit surtout dans la révélation glorieuse du nouvel Adam, comme un événement qui comprend et qui concerne l'avènement du Royaume de Dieu. Le Seigneur incarné est « l'alpha et l'oméga » dans l'univers, « celui qui est, qui était, et qui vient » (*Ap.* 1, 8).

Les motifs de l'incarnation du Fils, qui pourraient être différenciés en trois niveaux distincts, c'est-à-dire anthropologique, sotériologique et théologique, sont repris par Palamas qui les assemble harmonieusement l'un dans l'autre pour constituer toute l'histoire de l'économie comme une théologie d'événements allant de la création originelle jusqu'à l'arrivée du Royaume de Dieu. Pour des raisons de méthodologie, nous allons présenter séparément les cadres anthropologique, sotériologique et théologique pour mettre en évidence la continuité et l'intégration de l'économie adamique dans la Christologie :

Par conséquent, le Fils de Dieu est devenu homme [...] pour montrer que notre nature a été créée bonne par Dieu [...] pour montrer comment la nature humaine fut créée à part de toute chose, et à l'image de Dieu, car sa parenté avec Dieu est si grande qu'elle peut s'unir à lui en une seule hypostase ; pour honorer la chair, cette chair mortelle elle-même, de façon à ce que les esprits orgueilleux ne se considèrent pas, et ne soient pas considérés, dignes

¹⁷ Cf. Homélie 58, 4-5.

¹⁸ Cf. Homélie 16, *Sur l'économie de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ*.

¹⁹ Cf. Homélie 16, 1.

d'honneurs plus grands que l'homme, et qu'ils ne se déifient pas sous prétexte de leur incorporité et de leur apparente immortalité²⁰.

La perspective anthropologique des motifs de l'incarnation se place dans le cadre de la révélation et de l'accomplissement de la relation *iconique* entre l'existence divine et l'existence humaine. Le fait que la nature humaine dans son unité psychosomatique ait la possibilité de s'unir en une seule hypostase avec la nature de la divinité, révèle la fonction christologique initiale ainsi que la création de l'homme à l'image et à la ressemblance du Verbe de Dieu. Par ailleurs, l'incarnation confirme d'elle-même que le péché ne convient pas à la nature humaine. En parallèle, la chair en tant que telle ne constitue pas une cause de mortalité et de ce fait, elle ne peut pas être considérée de manière univoque comme le problème anthropologique principal de la corruption. Au contraire, le manque d'immortalité affecte tous les êtres créés qu'ils soient sensibles ou intelligibles. Les anges incorporels ne pourraient en aucun cas contribuer de manière décisive au dépassement de la corruption qui caractérise la dualité de la nature humaine. De plus, la possibilité de divinisation offerte également au corps humain ouvre la perspective dynamique de tous les êtres sensibles en la personne du Fils incarné :

Le Fils de Dieu est devenu homme [...] pour montrer l'amour de Dieu pour nous ; pour montrer dans quels abîmes de mal nous étions tombés, au point d'avoir besoin de l'incarnation de Dieu ; pour délier le lien du péché ; pour devenir, à notre intention, un exemple de la pauvreté de la chair et des passions, et un remède contre l'orgueil ; pour que nous ne prétendions point avoir nous mêmes triomphé de notre infériorité ; pour devenir le Prince et le garant de la résurrection et de la vie éternelle, en anéantissant le désespoir ; pour nous montrer à quelle hauteur Il nous élèverait ; pour que, étant double, Il soit véritable médiateur, harmonisant chaque partie l'une avec l'autre, et l'une par l'autre ; pour que, devenu Fils de l'homme, en ayant participé à la condition mortelle, Il rende les hommes Fils de Dieu, leur donnant en partage la divine immortalité²¹.

Selon l'interprétation sotériologique de l'incarnation, la déchéance de l'homme et son abandon au mal auraient, d'une certaine manière, provoqué la venue de Dieu sur terre sous forme humaine. Nous considérons, néanmoins, que Palamas met nettement l'accent sur le fait que la chute de l'homme fut si grande que l'événement de l'incarnation témoigne, d'une part, de la profondeur abyssale de sa chute et, d'autre part, de la grande nécessité qu'avait l'existence humaine de trouver un remède. En conséquence, ce fut l'homme qui eût besoin de la venue de Dieu sur terre et pas Dieu lui-même. Ainsi, la chute n'a-t-elle pas provoqué obligatoirement l'incarnation, mais Dieu intervint de son propre chef et par amour afin de libérer l'homme de la corruption²². L'incarna-

²⁰ Cf. Homélie 16, 19.

²¹ *Ibid.*

²² Suivant J. Meyendorff, « la question de savoir si, sans la chute, l'incarnation aurait quand même eu lieu, n'était pas centrale pour les Byzantins : les théologiens envisageaient plutôt le fait concret de la mortalité humaine, une tragédie cosmique à laquelle, par l'incarnation, Dieu a accepté de prendre part personnellement, ou plus exactement hypostatiquement. La plus importante et, apparemment, la seule exception est représentée par saint Maxime le Confesseur pour qui l'incarnation et la "récapitulation" de toutes choses en Christ sont la "visée" et le "but" véritables de la création : elles étaient donc prévues et projetées indépendamment de l'abus tragique que l'homme fit de sa liberté. La perspective de Maxime correspond bien à sa conception de la "nature" créée en tant que processus dynamique orienté vers un but eschatologique : le Christ, Logos incarné. Comme Créateur, le Logos se tient au "commencement" (*arché*) de la création et en tant qu'Incarné il en est aussi la "fin" (*telos*) quand toutes choses seront non seulement "par lui" mais aussi "en lui". Pour être "en Christ", la création devait être assumée par Dieu, faite "sienne". Autrement dit, l'incarnation est la condition première de la glorification finale de l'homme indépendamment du péché et de la corruption. ». Voir *Initiation à la Théologie Byzantine*, Paris, 1975, p. 216.

tion n'a pas seulement sauvé l'homme de la mort, mais elle fut également adaptée au but initial puisqu'elle unit le créé avec l'incrédé. L'incarnation de Dieu a pour conséquence la déification de l'homme. Le salut des êtres créés se réalise entièrement lorsque leur mortalité se change en vie perpétuelle et immortelle.

Qu'ajouter encore ? Si le Verbe de Dieu ne s'était incarné, le Père ne se serait pas manifesté réellement comme Père, ni le Fils réellement comme Fils, ni l'Esprit-Saint comme procédant Lui aussi du Père ; Dieu ne se révélerait pas dans son existence essentielle et hypostatique, mais seulement comme une énergie contemplée dans les créatures, comme le disaient jadis les sages devenus fous, et comme le disent aujourd'hui les partisans de Barlaam et d'Akindynos²³.

Grégoire Palamas complète sa considération sur les motifs de l'incarnation du Fils en mettant en évidence le but final de la perspective théologique de la révélation complète et véridique des personnes du Dieu trinitaire. Le salut devient déification, lorsque le mystère de l'économie se résume en la personne du Fils et en sa connaissance de Dieu ainsi qu'en la communion de la Sainte Trinité qui abolit toute croyance anthropomorphique envers Dieu et conduit le monde corruptible vers un monde nouveau qui vivra sous la lumière increée du Royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

II. Union hypostatique et déification de l'humanité

Selon le saint agiorite, la Christologie révèle le fait que l'homme, formé à l'image de Dieu, a la possibilité de regagner et de consolider ses relations avec le Créateur : « La nature humaine peut même s'unir à Lui dans une hypostase, et demeurer éternellement avec lui sans division »²⁴. Mais l'union des deux natures du Christ obligatoirement ne comprend pas deux hypostases respectives parce que cela mènerait forcément à la confusion et au changement autant de la divinité que de l'humanité. Il est indubitable qu'une « Christologie symétrique » dans l'absolu annihilerait ou limiterait l'humanité à l'existence du créé par lui-même. Dans ce cas, la déification vue en tant que communion réelle avec Dieu serait absolument irréalisable. Le Christ est un selon l'hypostase et double en ce qui concerne ses natures humaine et divine. Cette *Christologie asymétrique* adoptée lors du concile de Chalcédoine ne place pas l'hypostase du Verbe entre deux natures dont le mélange mécanique et le rapprochement réalise l'événement christologique. Au contraire, l'hypostase substantielle et éternelle du Verbe, en assumant la nature humaine, la déifie également. Grâce à son caractère enhypostasié, l'humanité du Christ peut assumer ce qu'elle n'obtiendrait pas si elle existait par elle-même. Par conséquent, dans la Christologie, tout se produit par le biais de « l'unicité de l'hypostase ».

Il est très important de souligner le fait que les conciles du XIV^e siècle ont approuvé la doctrine théologique de saint Grégoire Palamas et l'ont introduite dans la Christologie du VI^e Concile Œcuménique. Cette doctrine ne fut pas considérée comme une simple addition, mais comme un développement de la Christologie de Saint Maxime le Confesseur. Selon la Christologie des deux natures et énergies, l'union du Fils selon l'hypostase avec l'humanité assumée garantit également l'échange des énergies naturelles et des propriétés, mais pas des natures. De cette manière personnelle, la grâce increée et la gloire de la divinité deviennent également splendeur de l'humanité du Christ. Puisque la déification est une onction et pas une modification de la nature hu-

²³ *Ibid.*

²⁴ Cf. Homélie 16, 11.

maine, le nom de Christ – qui signifie *oint* – ne se réfère pas de manière univoque à l'hypostase divine, mais aux deux natures.

La nature humaine, ointe par son union hypostatique avec le Fils, reçoit la plénitude des énergies créées de la nature trinitaire. Chaque don fait par Dieu envers la création et, par excellence, le mystère de la déification de l'humanité en Christ, est un événement dont l'axe est la Sainte Trinité. Dieu le Père, par le Fils dans le Saint-Esprit, dispose avec bienveillance du mystère de la déification-onction, lequel est réalisé par le Christ en personne tandis que l'Esprit-Saint l'assiste d'une manière particulière. La grâce divine, richesse inépuisable d'énergie de la divinité trinitaire, par l'action du Saint-Esprit – lequel « achève » l'énergie trinitaire en l'insérant dans l'existence créée en dépassant ainsi sa séparation de la vie de Dieu – descend sur terre et réside à jamais dans la nature humaine du Christ, puisque cette dernière est enhypostasiée par le Verbe même de Dieu.

Le Christ, donc, est la nouvelle existence, le « deuxième homme » qui, en recevant la plénitude de la divinité créée, est devenu une source inépuisable de sainteté et de grâce. De ceci témoignent de manière décisive la Nativité paradoxale, le Baptême, l'Enseignement et les Miracles, la Transfiguration et enfin la Croix, la Résurrection et l'Ascension, qui sont des événements qui révèlent progressivement l'œuvre de l'économie divine : par le biais de l'unicité de l'hypostase, l'humanité du Christ égale la divinité et devient, elle aussi, la source des énergies et des forces créées.

III. *Communion ecclésiale à la déification*

La doctrine des Pères grecs sur la déification de l'homme est résumé par la phrase classique de Saint Athanase : « Le Verbe et Fils de Dieu qui s'est uni à la chair, devint chair, homme parfait, afin que les hommes s'unissent en un seul Esprit. Il est donc le Dieu qui porte la chair et nous, les hommes, ceux qui portent l'Esprit »²⁵. L'incarnation du Verbe fut le commencement de la déification des hommes en particulier, précisément parce qu'elle a permis la venue et la transmission de la Grâce du Saint-Esprit. L'hypostase du Christ ne peut être divisée, ce qui n'est pas le cas du dynamisme créé de son humanité déifiée. Il y a donc une distinction précise entre la déification de l'humanité du Christ et celle des saints. La déification de ce qui fut assumé en Christ est un événement unique qui est caractérisé par l'union hypostatique avec la divinité du Verbe. Les hypostases spécifiques des hommes ne s'unissent pas à Dieu selon la nature ou selon l'hypostase, mais participent selon l'énergie à la grâce créée du Saint-Esprit. La nature humaine du Christ est une fontaine et une citerne d'où jaillit cette grâce déifiante. Le Christ plein d'Esprit est une fontaine inépuisable de grâce et devient le fondateur de l'Église. Il transmet son « énergie théandrique » à ses fidèles. Il est et demeure unique tandis qu'une multitude d'hommes deviennent « christiques », « sans commencement » et « sans fin », selon la grâce et non selon la nature. La révélation unique du Christ « par sa propre chair » est succédée par sa présence perpétuelle par le biais des saints. De cette façon, il devient lui-même à nouveau grâce, splendeur et déification selon leur adoption dans l'Esprit-Saint. Les saints sont, suivant saint Maxime le Confesseur, des *icônes vivantes* du Christ. Par conséquent, la sainteté de l'Église est communion en la sainteté du Christ, il s'agit donc d'une Christophanie.

L'œuvre du Christ ne se limite donc pas simplement à la réception et à la déification selon l'hypostase de la nature humaine, mais comprend également la tâche de re-

²⁵ Cf. *Sur l'Incarnation du Verbe* 8, PG 26, 996C.

nouveler chaque être humain en tant que personne. La position selon laquelle le Christ est simplement le libérateur de la nature humaine en général est erronée parce qu'elle présuppose, d'une part, que la libération de la nature humaine a lieu autant lors de l'incarnation que lors des sacrements de l'Église et, d'autre part, que l'œuvre de la déification et de la libération des hypostases humaines appartient à une économie spécifique, celle du Saint-Esprit²⁶.

Puisque ce n'est pas une hypostase, mais notre nature que le Fils unique de Dieu a « assumée de nous et renouvelée, en s'unissant à elle dans sa propre hypostase, ne communique-t-Il pas Sa grâce à chacune de nos hypostases, et chacun d'entre nous ne reçoit-il pas de lui la rémission de Ses propres péchés ? Et comment Lui qui « veut que tous les hommes soient parfaitement sauvés » (I *Tim* II, 4) et qui pour tous les hommes « a incliné les cieux et en est descendu » (*Ps.* XVII, 5), qui par Ses œuvres, Ses paroles et Sa passion nous a montré toute la voie du salut, est-il remonté au ciel en attirant de là les fidèles ? Eh bien, Il renouvela la nature qu'Il avait assumée de nous pour nous, Il l'a montrée sanctifiée, justifiée et obéissante au Père, par tout ce qu'Il a fait et souffert de Lui-même, S'étant uni à elle selon l'hypostase. Or ce n'est pas seulement notre nature à chacun de nous, croyants, mais aussi nos hypostases, qu'Il a renouvelées ; et par grâce Il nous a donné la rémission des péchés par le divin baptême, par la garde de Ses commandements, par le repentir qu'Il a donné par grâce à ceux qui tombent, et par la communion à Son Corps et à Son Sang²⁷.

Tout comme l'événement du Christ qui s'est lui-même accompli « par le biais du Saint-Esprit », de même l'œuvre divine de l'incarnation, la constitution des membres du Corps de l'Église présuppose une rencontre personnelle avec le Christ laquelle se réalise par le Saint-Esprit. La grâce du Paraclet qui peut être partagée et communie contribue à ce que le Christ unique soit multiple selon la grâce et « myrio-hypostatique » afin qu'il soit accueilli par plusieurs hommes. Ce don et cette transmission de l'Esprit-Saint révèle la force de la présence du Verbe Monogène sur Terre. Il est le feu qui allume l'autel divin et se propage par le corps de l'homme-dieu comme une force de résurrection et d'immortalité. Il est illumination pour les saints, mais aussi un élément constitutif pour tous les êtres raisonnables.

La formation pneumatologique du mystère christologique se dissémine, donc, dans la vie de l'Église. Par le biais des Sacrements, le Christ unique s'associe en sanctifiant et en défiant chaque homme personnellement suivant sa préparation ascétique. Puisque la communion sacramentale du Christ produit la renaissance spirituelle des fidèles qui « s'unissent en un seul esprit avec le Seigneur ». La vue révélatrice de la lumière créée qui s'est manifestée extérieurement chez les disciples lors de la Transfiguration, peut illuminer intérieurement toute l'existence des croyants. Parce que, désormais, avec l'achèvement de son économie, le Christ, installé comme il convient à Dieu « au-delà des absides du ciel » transforme les croyants en membres de son corps défiant. La communion eucharistique dans le Corps du Christ en tant que participation de la grâce et énergie créée du Saint-Esprit est la communion de la déification et pour ceux qui ont le cœur pur, elle est une théophanie qui s'identifie à celle des disciples sur le mont Thabor²⁸.

²⁶ Cette position a été soutenue par le théologien russe V. Lossky dans son œuvre *La Théologie Mystique de l'Église d'Orient*. Pour une conversation et une critique des positions de Lossky en relation avec la théologie de Palamas, voir mon œuvre *Communion de la déification, La synthèse entre Christologie et Pneumatologie dans l'œuvre de Saint Grégoire Palamas* (en grec), Athènes, 2001.

²⁷ Cf. Homélie 60, 18.

²⁸ Cf. *Triades pour la défense des saints hésychastes* 1, 3, 38.

Werner Beierwaltes

Würzburg

*Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena
Eine Retractatio*

I

Platonische Grundgedanken und Denkstrukturen haben den Weg und die vollendete Gestalt des cusanischen Denkens als eines *christlichen* wesentlich mitbestimmt. Für ein differenziertes Erfassen eben dieser platonischen Elemente in Cusanus ist es nicht nur sinnvoll, weil sachlich erschließend, sondern geradezu notwendig, den Blick auf Cusanus' Bezug zu Johannes Scottus Eriugena zu richten. Der unbestreitbare Grund hierfür liegt darin, daß das Denken Eriugenas selbst als das herausragende Paradigma für die produktive Aufnahme platonischer und neuplatonischer Denkstrukturen im frühen Mittelalter nach Augustinus und Boethius gelten kann. Eriugena geht allerdings nicht *direkt* auf die Texte der platonischen Dialoge¹ zurück, auch nicht auf Plotins Enneaden, oder auf die Schriften des Proklos; er steht zu dieser Tradition vielmehr in einer *indirekten*, aber nicht weniger sachlich intensiven Verbindung. Der illustre Vermittler dieser philosophischen Gedankenbewegung an Eriugena ist *Dionysius Areopagita: magnus et divinus manifestator*². Dieser galt Eriugena zumindest, ganz ohne Zweifel, als Schüler des Apostels Paulus³ und als der Gründungs-Heilige Frankreichs. Cusanus folgt dieser im Mittelalter fast unangefochtenen Einschätzung durchaus, wenn auch eine den geschichtlichen Verhältnissen angemessene Modifikation dieser Sicht ihn bewegt haben mag, ohne daß dies in seinen Texten klar dokumentierbar wäre⁴.

Karl der Kahle, König des Fränkischen Westreiches und späterer Kaiser, der Eriugena schon vor 847 zum Vorsteher seiner *Schola Palatina* gemacht hatte, beauftragte Eriugena mit einer – nach Abt Hilduin von St. Denis – neuen Übersetzung der Dionysischen Schriften. Der griechische Text der Dionysiaca war ein Geschenk des griechischen Kaisers Michael des Stammlers an Ludwig den Frommen; er wurde als verehrendwürdiger Schatz im Kloster St. Denis gehütet⁵. Durch seine Übersetzung und v.a. durch seine Auslegung der Dionysischen Schriften vermittelte Eriugena eine neue, von der Philosophie des Platonismus geprägte und zugleich durch die Spiritualität der Ostkirche bestimmte Denkform, die als ein Grundzug mittelalterlichen Denkens bis zu Cusa-

¹ Nächster Bezug zum ‚Timaios‘, vermittelt durch Calcidius und (vielleicht) durch Cicero. Vgl. W. Beierwaltes, E 49-51. – Für Abkürzungen vgl. *Bibliographische Hinweise* S. 238-239.

² So Maximus Confessor bei Eriugena P III 8; 78,7 (SW). III 944 (34 J).

³ Vgl. die „Areopag-Rede“: Act. Ap. 17,33f.

⁴ W. Beierwaltes, PiC 44-84 („Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“). Ebd. 130-171 („Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius“); 133 (gemeinsamer Bezugspunkt ist Platon).

⁵ Heute Paris, Bibl. Nat. gr. 437, im Louvre wenigstens von außen zu sehen.

nus und Ficino hin wirksam blieb: Eriugena wurde also zu einem nachhaltig gestaltenden Vermittler zwischen Ost und West.

Sein Hauptwerk – etwa 864/66 am Hofe Karls des Kahlen entstanden – hat den Titel *Periphyseon*, „Über die Naturen“⁶. Es ist ein philosophisch und theologisch erstaunliches Werk, das vor und nach ihm ohne Vergleich ist. Es enthält nicht nur, wie sein später üblich gewordener Titel *De divisione naturae* einem modernen Bewußtsein nahe legen könnte, eine „Philosophie der Natur“, sondern unter dem Horizont eines vielfachen Begriffes von *natura* und *creatio* eine differenzierte Reflexion auf die Wirklichkeit im ganzen. Diese umfaßt Gott als die Natur oder Wesenheit, die schafft, selbst aber nicht geschaffen ist; als innere Entfaltung des Ersten Prinzips in der zweiten Natur, die „ursprünglichen Ursachen“ (*causae primordiales*), die im Sich-Selbst-Schaffen der ersten Natur als sie selbst geschaffen sind und die selbst schaffend tätig werden in der Konstituierung der dritten Natur, der Welt, die geschaffen ist, selbst aber über sich hinaus nicht kreativ tätig sein kann; und schließlich die vierte Natur, die weder schafft noch geschaffen ist: gegenüber dem kreativ anfänglichen Sein des Ersten repräsentiert sie dessen zielhaften und alles welthaft Seiende in ihr vollendenden Grundzug, sie ist Eins mit dem Ersten als Ziel und Ende einer universalen Rückwendung, einer alles Sinnliche spiritualisierenden, das Differenten und Gegensätzliche vereinenden Rückkehr der Welt in ihren Einen Ursprung. Dieser Kreis der Naturen vollzieht sich nach dem neuplatonischen Modell des Hervorgangs des Ersten Einen selbst aus sich selbst und der Rückkehr des Entsprungenen in seinen Ursprung, der *in* diesem Prozess er selbst bleibt (*μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή*); biblisch gesprochen: Paradies am Anfang und – den „Fall“ aufhebend – Paradies am Ende. Es ist Eriugenas Intention, dieses Geschehen argumentativ zu erfassen und die in ihm sich vollziehende Heilsgeschichte von Schöpfung, Inkarnation des Wortes, der Situation des Menschen, der Auferstehung als „Tod des Todes“ (*mors mortis*) und der universalen *restitutio in integrum et unum* widerspruchsfrei zu denken und überzeugend auszusagen. Die theologische Tradition hat Eriugena nicht als „Zeugnis“ benutzt, das nur seinen eigenen Gedanken hätte sichern und bestärken sollen, sondern er hat sie zum Impuls werden lassen für neue, aus wahrer Vernunft entspringende Konzeptionen, die in einem offenen und auch kritischen Gespräch mit eben dieser Tradition stehen.

Diese Haltung Eriugenas ist der des Cusanus durchaus vergleichbar⁷.

Periphyseon wurde 1225 durch Papst Honorius III. als häretisch verurteilt⁸: [*liber*] *totus scatens vermibus haeretice pravitatis*⁹, – ein Buch, „wimmelnd von Würmern häretischer Verkehrtheit“; die Exemplare oder Teile des Buches sollten dem Papst „ohne Verzug zur feierlichen Verbrennung geschickt“ werden, *sine dilatione solempniter comburendum*; Zuwiderhandelnden wurde die Exkommunikation angedroht. Ungehorsam und Nachlässigkeit der Mönche oder Bibliothekare vereitelte diesen Versuch einer Ausrottung von Gedanken. Außer in einer ganzen Reihe von Handschriften überlebte Eriugena großen Teils *ad verbum* in der *Clavis physicae* des Honorius Augustodunens-

⁶ Vgl. meine Rezension von *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*, Liber Primus, ed. É. Jeaneau, Turnholt 1996, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 55, 2001, 140ff.

⁷ Vgl. meine Abhandlung über „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung“, *Bibliographische Hinweise* S. 239.

⁸ Dieser Verurteilung gingen solche auf dem Konzil von Vercelli 1050 und von Rom 1059 voraus, die im Zusammenhang der Verurteilung des Berengar von Tours sicherheitshalber – ohne genauere Kenntnis von Eriugenas Schriften – dem Gerücht über seine „häretischen“ Gedanken zur Eucharistie folgten.

⁹ zitiert bei M. Cappuyns, Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée, Louvain-Paris 1933 (Nachdruck Bruxelles 1964), 248.

sis¹⁰ (ca. 1090-1156) lange Zeit unentdeckt. – Anstößig war in Eriugena – ähnlich wie im Inquisitionsverfahren gegen Meister Eckhart 1326-29 – ein inzwischen durch die Amalricianer zum Schreckgespenst aufgeplusterter „Pantheismus“, der im Falle des Eriugena sicher nur an einzelnen, unangemessen verstandenen Aussagen hätte festgemacht werden können. In seiner *Apologia doctae ignorantiae* warnt Nikolaus von Kues¹¹ davor, „Männern von kleinem Geiste“ oder „schwachen Augen des Geistes“, also solchen, die weder das Prinzip der Coincidenz verstehen, noch die *docta ignorantia* realisiert haben, Bücher zu „zeigen“, die Kühnes, „Ungewohntes“ (*insolita*) enthalten, was derartige *ignorantes* leicht als Irrtum oder Häresie mißverstehen könnten. Zu diesen Texten gehören im Sinne des Cusanus neben Anderen (Meister Eckhart wird hier nicht genannt, obwohl gerade er auch nach der Einschätzung des Cusanus ihnen zugehört) „περὶ φύσεως des Johannes Scotigena“ und die *Clavis physicae* des Honorius Augustodunensis. Anfang 1450 schreibt der Magister und Prior des Benediktinerklosters von Tegernsee, Johannes Keck, an Cusanus, der in Johannes Wenck von Herrenberg seinen scholastizistischen „Ankläger“ gefunden hatte: *Et certe, Vercellensi concilio si tuus spiritus quondam affuisset, nullatenus illud Johannem Scotum librorum beati Dionysii translatores condemnasset, neque proprietatis verborum nimia attentione tam preciosos veritatis sensus amittens neglexisset.* „Wenn Dein Geist damals bei dem Konzil von Vercelli anwesend gewesen wäre, dann hätte das Konzil Johannes Scotus, den Übersetzer der Bücher des seligen Dionysius, sicher nicht verurteilt und es hätte bei einer allzu aufmerksamen Betrachtung der Eigentümlichkeit seiner Worte nicht den so kostbaren Sinn der Wahrheit verloren und vernachlässigt“¹² – dies eine frühe, wenn nicht die erste Feststellung einer Geistesverwandtschaft der beiden.

II

Neuplatonische, Eriugena indirekt und ihm unbewußt vermittelte Theoriepotentiale¹³ entspringen vor allem den Reflexionen über „die Einheit, die Transzendenz des absoluten, über-seienden Einen *und* die Immanenz des seienden, wirkenden Einen; die aktive Entfaltung des Einen in Geist (Nus), Seele und Welt; die dynamische Identität von Denken und Sein als Einheit des Geistes; die sinnenfällige Welt als in sich differenzierte Harmonie und Bild der intelligiblen, sich selbst denkenden Einheit; die Bewegung von Hervorgang und Rückkehr in das in sich ‚bleibende‘ Prinzip als Grundgesetzlichkeit des Wirklichen insgesamt“.

Neuplatonische Grundgedanken haben auch die philosophische Struktur des *cusanischen* Denkens nachhaltig geprägt. Maßgebend dafür waren – analog zu Eriugena – primär die Reflexionen über das Konzept der absoluten, Allem transzendenten und zugleich in Allem konstitutiv wirkenden Einheit, wie es durch Dionysius und Proklos entfaltet worden ist¹⁴. Unmittelbar verbunden damit ist die neuplatonische Dialektik von

¹⁰ *Clavis Physicae* (§1-315), ed. Paolo Lucentini, Roma 1974. *Clavis Physicae II* (§316-529) ed. P. Arfé, Tesi Dottorale, Napoli 2005 (noch im Manuskript).

¹¹ *Apologia doctae ignorantiae*, h II 29,15-30. E 266.

¹² zitiert in V. Redlich, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert, München 1931 (Neudruck Aalen 1974), 198.

¹³ E 32-51 et passim über den „Platonismus“ Eriugenas. S. 39, Anm. 11 die hier genannten Themen.

¹⁴ Vgl. zu diesem Problemkreis aus meinen Arbeiten (mit Literatur) u.a. ID 105-143. PiC v.a. 44-84. 130-171 („Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius“). „Centrum tocius vite“. Zur Bedeutung von Proklos' „Theologia Platonis“ im Denken des Cusanus. – Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung.

Affirmation und Negation als Zugangsweisen zu dem Einen selbst – mit dem Gott-selbst identisch –; in einer umkreisenden Annäherung an das erste göttliche Prinzip gewinnt zwar die Negation als negative Theologie den Vorrang gegenüber der eine (dionysisch gesagt) „symbolische“ Theologie begründenden Affirmation, sie vermag aber dessen Unbegreifbarkeit und Unsagbarkeit nicht aufzuheben, sie macht sie lediglich als solche bewußt. Cusanus' Erfassung dieses neuplatonischen Grundgedankens wurde in seinen eigenen Versuchen wirksam, das Begreifen von Gottes Unbegreifbarkeit im Horizont vermutenden Denkens (einer *ars coniecturalis*) voranzubringen und zu präzisieren. Dafür stehen der „Ineinsfall der Gegensätze“ und das „Nicht-Andere“ in emphatischer Weise ein. – Das Konzept der absoluten Einheit impliziert deren *Entäußerung*, den spontanen Hervorgang des Einen aus sich, der Anderes, freilich als auf den Ursprung Zurück-Bezogenes, erwirkt. Dies ist das philosophische Fundament der für Eriugena und Cusanus wesentlich durch Dionysius mitbestimmten schöpferischen *Theophanie* – Gott in der oder *als* Erscheinung. Dies werde ich später ausführlich thematisieren.

Was die Frage nach einer wesenhaft-prägenden Verbundenheit beider mit dem Platonismus anlangt, so wird diese bei Cusanus gegenüber Eriugena durch eine *direkte* Beschäftigung mit der platonischen Tradition intensiviert; er nutzt den Zugang zu einem in der Zwischenzeit sehr viel reicher gewordenen Textcorpus antiken Denkens. Die Philosophie des Proklos z.B. hat er in dessen Grundwerken: der *Elementatio theologica*, der *Theologia Platonis* und dem für eine Metaphysik des Einen besonders aufschlußreichen *Kommentar* zum platonischen *Parmenides* intensiv studiert, was sich nicht nur in seinen eigenen Texten zeigt, sondern auch oder zunächst in seinen Marginalien zu Proklos¹⁵. – Ein *indirekter* Bezug zu neuplatonischen Theorie-Momenten eröffnete sich für Cusanus u. a. durch ein von ihm folgenreich realisiertes Interesse an dem *Platonismus von Chartres*¹⁶.

III

Ein Strukturvergleich des *cusanischen* Denkens mit dem *Eriugenas* muß unter historischer Hinsicht nicht abstrakt oder fiktiv bleiben. Es ist vielmehr klar nachweisbar, daß Cusanus Eriugena ziemlich genau gekannt hat. Spuren seiner mehrmaligen Lektüre finden sich in Gestalt von Marginalien zum Ersten Buch von *Periphyseon* in dem Londoner Codex Additivus 11035, der im Trierer Eucharius-Kloster geschrieben wurde und sich zumindest einige Zeit in den Händen des Cusanus befand¹⁷, und in einem Pariser Codex der *Clavis physicae*, ebenfalls mit Marginalien des Cusanus¹⁸; die *Clavis physicae* bietet den Einblick in die übrigen Bücher von *Periphyseon*.

¹⁵ Vgl. H.G. Senger (Hg.) Cusanus-Texte. III. Marginalien. 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnotizen des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften. 2.1 Theologia Platonis. Elementatio theologica. Abh. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., phil.-hist Klasse, Jg. 1986, 2. Abhandlung, Heidelberg 1986. K. Bormann (Hg.), in derselben Marginalien-Reihe: Proclus Latinus 2.2 Expositio in Parmenidem Platonis, Jg. 1986, 3. Abhandlung, Heidelberg 1986. – Vgl. meine Überlegungen zu Cusanus und Proklos in „Centrum tocius vite“.

¹⁶ DdE 368-384 („Einheit und Gleichheit“).

¹⁷ Die Marginalien zu Buch I von *Periphyseon* in diesem Codex der British Library hat R. Klibansky als von Cusanus geschrieben identifiziert (Deutsche Literaturzeitung 3, 1935, Sp. 2283) und J. Koch hat sie in den Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft ediert (MFCG 3, 1963, 86ff). Der Codex Additivus enthält auf fol. 104^r – 120^v ferner die „Phisica“ des Theoderich von Trier, einen Text aus dem 11. Jahrhundert, der Eriugenas *Periphyseon* radikal verkürzend in Verse gesetzt hat. Vgl. hierzu G. Silagi, Theoderich von Trier, *Phisica*, in: Aevum 59, 2005, 293-350 (Edition des Textes).

¹⁸ E 266f. Die Hinweise auf mein Eriugena-Buch führen zu weiteren Perspektiven des Gedankens, zu ausführlicheren Nachweisen und auch zu der dort genannten Eriugena-Literatur.

Von diesen historischen Voraussetzungen ausgehend habe ich in meinem Buch ERIUGENA von 1994 den philosophischen und theologischen Bezug, der Cusanus mit Eriugena verbindet, im Blick auf grundlegende Theoreme analysiert¹⁹. Bevor ich mich auf *eine* zentrale Perspektive in diesem Verhältnis genauer einlasse, vergegenwärtige ich in knappen Zügen, was ich in diesem Buch und anderswo zu diesem Fragebereich eingehend entfaltet habe. Dadurch wird der weit ausgreifende *ambitus* in dieser Beziehung deutlich und von den einzelnen Aspekten die Aussage begründbar, daß Eriugenas Denken in Cusanus seine sympathetischste Aufnahme und produktivste Fortführung erfahren hat. Es ging und geht mir in meinem Blick von Cusanus auf Eriugena nicht primär um eine Quellenforschung, die sich der Illusion hingibt, durch die Entdeckung von wirklichen oder vermeintlichen Quellen zugleich ein Verstehen der Sache des Denkens erreicht zu haben; ich beabsichtige vielmehr die aufklärende Annäherung an ein in sich bewegtes Gedankengefüge, das in analoger *und* unterschiedlicher Weise für das Selbstverständnis des Denkens im frühen Mittelalter *und* im Übergang zur Neuzeit bedeutsam war.

In der Skizze dessen, was ich in meinem Buch ERIUGENA über das in Rede stehende Verhältnis entwickelt habe, wiederhole ich jetzt²⁰ weder die Hinweise auf einzelne Texte noch die Argumente für den behaupteten sachlichen Bezug der jeweiligen Theoreme, die ich dort in extenso gegeben habe. So muß ich zunächst weithin den Weg von in sich stehenden Aussagen wählen.

Für all diese Aussagen ist als ein für beide Denker geltender umgreifender Horizont bewußt zu halten: Gott, auf den sich die höchste Intensität des Denkens richtet, ist in seinem Was-Sein, in seinem Wesen, so wie er in sich selbst *ist*, nicht begreifbar und sagbar, er ist nur in seiner Erscheinung – als „Theophanie“ – dem Denken zugänglich, er ist nur in Metaphern annähernd und vermutend aussprechbar; durch *Negation* aller für das Geschaffen-Seiende – in relativem Maße – zutreffenden kategorialen Aussagen ist er als das über-seiende „Nichts von Allem“ ausgrenzbar und wird frei gehalten von ihm unangemessenen, irritierenden und eher verdeckenden Zusprechungen. Die Eriugena und Cusanus gemeinsame Wurzel dieses Gedankenkomplexes ist die radikale negative Theologie des Dionysius und – in ihr wirksam – die negative Dialektik des Proklos in Bezug auf das göttliche Eine selbst, die in der Selbstaufhebung der *Negation* – *negatio negationis* – Denken und Sprechen ins Schweigen führt²¹.

Trotz der in der negativen Theologie vorherrschenden Epoché gegenüber Begreifbarkeit und Sagbarkeit des Seins Gottes bemühen sich Eriugena und Cusanus in immer

¹⁹ E 266-312 („Eriugena und Cusanus“, innerhalb des Hauptabschnitts „Eriugena redivivus“), dazu den Index s.v. Nicolaus Cusanus. – Zum Verhältnis der beiden aus primär naturwissenschaftlicher Sicht: A. Gierer, Eriugena, Al-Kindi, Nikolaus von Kues – Protagonisten einer wissenschaftsfreundlichen Wende im philosophischen und theologischen Denken. Acta Historica Leopoldina 29, 1999.

²⁰ – soweit nicht unbedingt notwendig –

²¹ PiC 53ff. 62f. – Im Gedanken der *Unbegreifbarkeit* Gottes sind Eriugena und Cusanus durch die philosophisch-theologische Tradition seit Augustinus, Proklos und Dionysius bestimmt. In unserem Zusammenhang ist es gleichwohl beachtenswert, daß Cusanus in seiner frühen Predigt XIX n. 5,4ff; h XVI 294: *Verbum caro factum est* von 1438 unter [Ps.-] Origenes die Eingangspassage von *Eriugenas Omelia* zum Johannes-Prolog (n. 5,4 27 = Omelia 1; 200,3 – 208,5 Jeaneau) zitiert. Eriugena beschreibt den „Höhenflug“ (*altivolus*) des johanneischen Adlers, der das Seiende und das, was im excellenten Sinne *nicht* ist, übersteigt und damit die Kräfte des menschlichen Denkens überflügelt, um in Gottes Verborgenheit, in sein Geheimnis (*arcana, abdita*), in seine „unbegreifbare Überwesentlichkeit“ (*incomprehensibilis supersubstantialitas*) einzudringen (*penetrare*). Cusanus hat diese Stelle in Codex Cus. 220, fol. 85^r notiert. – Zu der fälschlichen Zuweisung der Omelia Eriugenas an Origenes in zahlreichen Handschriften, die ihr eine besondere Wirkungsgeschichte einbrachte, vgl. É. Jeaneau, aaO, Introduction 54ff.

neuen Anläufen um eine präzisere Fassung der Gottes-Prädikate oder um neue, Gottes Sein und Über-Sein aufschließende Konzepte oder Denk-Bilder (*aenigmata*). Die den *deus absconditus* umkreisende, das Nichts der göttlichen Fülle ausgrenzende Negation führt allerdings nicht in Resignation oder irrationalen Stillstand und Abgrund, sondern provoziert vielmehr zu einer ständig neuen begrifflichen Anstrengung, die am Ende ihres Weges jeweils *durch* den Begriff *über* ihn hinausgeht.

1. In der begründenden Explikation des Aenigmas *non aliud* – des „Nicht-Andere“ – bezieht sich Cusanus u. a. – ohne ihn zu nennen – auf Eriugenas Aussage, Gott sei *oppositio oppositorum*, „Gegensatz der Gegensätze“ (als Genitivus subjectivus und objectivus zu verstehen): in Differenz zu allem aus ihm creativ Entfalteten ist er selbst nicht Gegensatz in sich und zu sich selbst, sondern *über* den Gegensätzen deren ihm immanente Aufhebung; zugleich aber, als vom Gegensatz nicht Betroffener, dem „nichts entgegengesetzt ist“²², ist er aktiver „Gegensatz“ zu allem Anderen, seinskonstituierender und das je Einzelne bestimmender Grund von je eigener Gegensätzlichkeit *in* allem Gegensätzlichen, somit auch stiftender und erhaltender Grund der jeweiligen Wesensidentität eines Seienden oder Grund für die jeweilige Nicht-Andersheit des Einzelnen²³. Das Theorem „*oppositio oppositorum sine oppositione*“ trifft und expliziert die dialektische Bewegtheit des *non aliud*: Gegensätze in sich selbst (im Absoluten, Un-Endlichen) aufzuheben und aus sich auszuschließen, zugleich aber creatives Prinzip alles Endlichen zu sein, das jeweils in sich und gegen Anderes im Gegensatz stehen kann. So konvergieren Eriugena und Cusanus auch in dem Gedanken, daß die *Welt* durch den über jeden Gegensatz hinausgehenden göttlichen Grund aller Gegensätze eine Einheit, eine abbildhafte Coincidenz, eine *concordantia* oder *harmonia* von Gegensätzen, Andersheiten und Unähnlichkeiten ist²⁴.

2. Gottes Kraft (*virtus*), *Schöpfer* alles von ihm unterschiedenen und zugleich des in ihm aufgehobenen Anderen (*omnia in deo sunt deus*)²⁵ sein zu können, setzt nicht in

²² *cui nil oppositum*: P I 13; 76,19 (SW). I 735f (25 J). Cusanus hebt die Stelle in seinem Londoner Codex durch Vertikalstrich hervor, Koch 88 [wie Anm. 17]. Analog hierzu – aus den selben philosophisch-theologischen Voraussetzungen heraus gedacht – bei Cusanus *De docta ignorantia* I 4; h I, 11,18: [*Deus maximitas infinita*] *cui nihil opponitur*. I 24; 48,8f: *ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur*. Ohne Gegensatz über jedem Gegensatz: I 4; 10,27. *De visione dei* XIII n. 55,9; h VI 47: *Infinitati... inominabili nihil potest esse contrarium*. *De non aliud* 19; h XIII 47,10: *Oppositioni enim ante opposita (i.e. deo) nihil opponitur*.

²³ E 270-275.

²⁴ E 166ff (im Kapitel „*Harmonia*“). – Über *Quellen* des cusanischen Konzepts der *coincidentia oppositorum* vgl. *annotatio* 2 in *De beryllo* XI 1, herausgegeben von Hans Gerhard Senger und Karl Bormann, zu Eriugena S. 96f.

²⁵ Eriugena, P III 28; 220,19f (SW). III 3551f (122f J): *Non enim deus videt nisi se ipsum, quia extra ipsum nihil est; et omne quod in ipso est ipse est*. I 72; 206,7f; 20f (SW). I 3205f. 3218f (102f J). III 7; 76, 17f (SW). III 916f (34 J). III 9; 78,20-24 (SW). III 959f (34f J). – Cusanus, *De docta ignorantia* I 22; h I 45,15. II 3; 72,14f. II 5; 77,25. *Apologia doctae ignorantiae*, h II 24,4. *De filiatione dei*, n. 64,12; h IV 48: *omnia in ipso ipse*. 68,13;50. *De non aliud* 6; h XIII 14,24; 25. *De quaerendo deum* n. 31,6; h IV 22 (notae ad locum): *in ipso omnia ipse*. – Der Gedanke, daß *Alles in Gott Gott sei*, ist im Mittelalter nach Eriugena und vor Cusanus gedacht worden, z.B. bei Alanus ab Insulis, *Regulae* 9, PL 210, 628 A: *Quidquid est in Deo, Deus est*. 11, 628 Df. *De intelligentiis*, prop. 23,1 (Baeumker 28,1): *Quod est simplex et simplicissimum, quidquid in ipso est, idem est quod ipsum*. Anselm, *Monologion* 34, I 53,18ff; 25ff (Schmitt). Meister Eckhart, *Expos. s. ev. sec. Ioh. n. 61*, LW III 51, 1-6: *homo in deo indistinctus ab omnibus, quae in deo sunt*. *Sermo* IV 1, n. 28, LW 28,1f. 6f: *homo in deo deus est*. – Vgl. auch die Hinweise Jeaneaus zu P III 3551f (S. 122). – Ein analoger Gedanke findet sich bei *Plotin*: Jedes einzelne im und durch den zeit-freien, absoluten Nus gedachte Seiende (Idee) ist jedes Andere und zugleich das Ganze, also: es ist im Geist der Geist selbst als sich-selbst-denkender (V 8,4,1ff).

einem zeitlichen, sondern ontologischen Sinne voraus, daß *er sich selbst schafft: deus se ipsum fecit* oder: *deus a se ipso creatur*²⁶. Diese Aussagen Eriugenas behaupten keinesfalls einen in Welt und Geschichte allererst werdenden, sich in ihnen vollendenden Gott, etwa im Sinne von Schellings „Weltalter“ oder Rilkes Ruf: die Menschen „bauen dich“ – Gott – wie die „Werkleute“ eine Kathedrale bauen, und vollenden *sich selbst* in ihm²⁷. Die Aussagen Eriugenas weisen vielmehr auf Gottes *absolute* Kausalität, als die er in einer zeitlosen Prozessualität absoluter Grund seiner selbst ist („*causa sui*“²⁸): nur *durch sich selbst* er selbst.

Auch für Cusanus fallen in Gott Schaffen und Geschaffen-Werden zusammen. Eriugenas Gedanke der Selbstkonstitution Gottes wird für Cusanus' Konzept der *trinitarischen Selbstentfaltung* Gottes als das Nicht-Andere bedeutsam. Das Nicht-Andere definiert nicht nur im Endlichen sich selbst („Der Himmel ist nichts anderes als der Himmel“, aufgrund des Nicht-Anderen in ihm), sondern primär, Allem „voraus“, als göttliches, un-endliches: *non aliud* ist die absolute Definition seiner selbst, in der oder als die sich die Selbstkonstitution Gottes in einem zeitlosen Kreis trinitarisch vollzieht („Das Nicht-Andere ist nichts Anderes als das Nicht-Andere“), als Stand in Bewegung, Bewegung als Stand, Hervorgang und Rückgang in sich selbst zugleich²⁹. – Von Eriugena her gesehen kann ich das zuvor nur Angedeutete genauer sagen: Der „innere Hervorgang in sich selbst, Übergang *aus* seinem eigenen Über-Sein oder Nichts *in* sein eigenes Sein, Selbstnegation des Nichts in die eigene Affirmation, Selbst-Bestimmung der eigenen ‚vorgängigen‘ Un-Bestimmtheit als Vollzug und Vollendung der wahren Un-Endlichkeit – dieser creative Akt der inneren trinitarischen Selbstkonstitution Gottes ist die ontologische Voraussetzung seiner creativen Entfaltung ‚*nach außen*‘ oder der implikative Grund von Theophanie“³⁰.

3. Eriugena und Cusanus begreifen die Tätigkeit des göttlichen Sich-Selbst-Schaffens und des Schaffens von Anderem – der Welt – als *Sehen*: ‚Sehen‘ nicht als passives Aufnehmen von Anderem, sondern als aktives Er-Sehen seiner selbst *und* des *ad extra* Zu-Erschaffenden. Gottes ihm selbst inneres Wirken und sein Wirken „nach außen“ *ist* also Sehen als Er-Sehen; cusanisch gesagt: Gott ist *visio absoluta*³¹; Welt *ist* Gottes Sehen *in* der Erscheinung oder als solche. Der schaffende Gott – *creator* – ist

²⁶ E 275-279. DdE 353ff. DwS 123-159. Zu Eriugena speziell ebd. 152ff. P III 17; 160,28f. III 2433f(84J): *ipsius visio ipsius est operatio: Videt enim operando, et videndo operatur.* – Cusanus: De visione dei 12; n. 49,4-7; h VI 42f. Z. 4f: *Videris enim creare te ipsum, sicut vides te ipsum. 7: quod creare coincidat cum creari. 10: creare enim tuum est esse tuum.* – Für das Sein und In-sich-Wirken Gottes ist der Gedanke einer ‚causa sui‘ keine Absurdität (*non obstat*, l. 10), sondern eine ‚*absoluta necessitas*‘. Beides – absolutes Sein und Sich-Schaffen – ist in ihm als dem Un-Endlichen als Einheit zu denken: *increated creatur* (ebd. n. 47,2).

²⁷ Stundenbuch (Im Insel-Verlag Wiesbaden 1949), S. 20. – Gott, der in sich selbst vollendet (*perfectus*) ist, *wird* nicht in *sich* und „kann nicht“ in sich werden, er wird oder „wächst“ nur *in uns* – und er soll und kann dies, durch unsere eigene, ihm angemessene innere Tätigkeit; so schon Augustinus, tract. in Ioh. XIV 5; Corpus Christianorum Latinorum XXXVI, 144,31ff (ed. Willems): *Crescat ergo Deus qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intellegis Deum, et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus; in se autem non crescit, sed semper perfectus est... lumen ipsum Dei crescit in te...*

²⁸ DwS 152ff.

²⁹ Unter dem Aspekt der Selbstkonstitution Gottes sind Eriugena und Cusanus eng miteinander verbunden (vgl. in E u.a. 72f, 129f, 239f, 277ff). Allerdings könnte Eriugena das in der Selbst-Definition sachlich Gemeinte nicht in den Termini *definire* und *definitio* ausdrücken, da diese in seinem Sinne der *in-finitas* Gottes widersprüchen. E 278, Anm. 28. Ebd. 194.

³⁰ E 276.

³¹ E 282f. ID 144-175.

im umfassenden Sinne *sehender* Gott, für den in diesem seinem creativen Sehen sein Sich-Selbst-Denken (*conceptus absolutus*), sein Sich-Selbst-Erkennen und Wollen, sein Verursachen und Ermessen (*mensurare*) gründen und die als eine bewegt-stehende Einheit (*theologia in circulo, duplex theoria*) sein *Sein* ausmachen³². *Facere et esse dei sunt idem*³³, oder: sein schaffendes Sehen ist mit seinem Sein identisch.

4. Eine Inspirationsquelle für die philosophisch und theologisch entfaltete Identität von Schaffen und Sehen in Gott ist mit Sicherheit die etymologisierende Auslegung des griechischen Wortes für *deus*: θεός, der “Sehen” als aktiven Modus des In-sich-Stehens (*status*) und “Laufen” als creative, seins-konstituierende Bewegung (*motus*) in sich vereint, also θεωρῶν – *videns* – und θέων – *currens* – in einem ist. Das Zusammen-Sein und Ineinander-Wirken von Stand und Bewegung in und aus Gott ist ein Paradigma einer *coincidentia oppositorum*. Die “Etymologie”, die diese Gegensätze als Einheit impliziert, geht auf die griechische Antike zurück, der durch sie initiierte Gedanke hat eine weit ausgreifende Geschichte bis in den Deutschen Idealismus hinein³⁴. Es mag hier noch festgehalten werden, daß der *deus omnia videns* im Sinne des Cusanus nicht als der omnipräsente, gestrenge “Aufpasser”-Gott, sondern primär als der in seinem Sehen Liebende verstanden werden sollte, als der um den Einzelnen, so als ob er der Einzige wäre, Sich-Sorgende, als der Barmherzige, als der, der bei dem Menschen ist.

5. Das Seiende insgesamt – der selbstkonstitutive Hervorgang Gottes in sich selbst und seine creative Selbstentfaltung in oder als Welt – ist als *Theophanie* zu denken³⁵. Oder: das Seiende insgesamt ist Erscheinung, aktives Erscheinen-Lassen, Sich-Zeigen Gottes als des selbst, d.h. in seinem An-sich-Sein Nicht-Erscheinenden, Verborgenen (*occultus*). In seiner Erscheinung wird er allererst erfaßbar und aussprechbar in der

³² E 282f. P III 28; 220, 11f (SW). III 3542f (122 J): *Visio dei totius universitatis est conditio*.

³³ Cusanus: vgl. Anm. 26.

³⁴ E 283-284 und S. 59. Zu der quellen- und wirkungsgeschichtlichen Anmerkung 52, S. 284, vgl. als *Erweiterung*: W. Beierwaltes, *Visio facialis* 13f. Dazu: Cusanus, *De deo abscondito* n. 14, 1; h IV 9. *De quaer. deum* n. 19, 2; h IV 14. n. 26, 6; 18: *theon seu deum quasi intuitionem...* 27, 10: [*deus*] *qui est ipsa speculatio*. 31, 10f: *quia ipse est theos deus, speculatio et cursus, qui omnia videt, in omnibus est, per omnia discurrit*. *De theologicis complementis* Br I und n. 14, 4; h X 2a, 70 und 80. *De non aliud* 23, h XIII 54, 12ff. 22ff. *Sermo CCLXVI* n. 9, 14-16; h XIX 451. – Alexander von Aphrodisias, in *Analytica priora*, ed. M. Wallies (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 2, Berlin 1883, 3, 22-26): οὐ γὰρ ἡ παντὸς καὶ τοῦ τυχόντος γνῶσις φιλοσοφίας ἀξία..., ἀλλ’ ἡ τῶν θεῶν τε καὶ τιμῶν... τὸ γὰρ θεωρεῖν καὶ ἀπ’ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος δῆλον ὡς ἔστι περὶ τῶν θεῶν ὅψιν τε καὶ γνῶσιν σημαίνει γὰρ τὸ ὄραν τὰ θεῖα. – Gregor v. Nyssa, *Contra Eunomium* II, vol. I 397, 9-12 (Jaeger): πᾶσι γὰρ παρεῖναι τὸ θεῖον καὶ πάντα θεᾶσθαι καὶ διὰ πάντων ἵκειν [*currere*] πεπιστευκότες τὴν τοιαύτην διάνοιαν τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνομεν... 14-16: ὁ θεὸς γινώσκει τὰ κρύφια τῆς καρδίας, σαφῶς τὴν ἐγκεκλιμένην τῇ φωνῇ ταύτῃ διάνοιαν ἐρμηνεύει, ὅτι ἐκ τοῦ θεᾶσθαι θεὸς ὀνομάζεται. – Schelling, über die Selbstidentität Gottes durch sein eigenes *Sehen* – „das höchste Geheimniß der Philosophie“ –: „Schon die Alten sagen: Gott ist ganz Auge [(θεὸς) οὐλος ὄρα: Xenophanes, *Frg.* 24 DK], d.h. er ist ganz Sehendes und Gesehenes; sein Sehen ist auch sein Seyn und sein Seyn sein Sehen; es ist nichts außer ihm, das gesehen werden könnte, sondern er selbst ist das allein Schauende und Geschaute“, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [1804], *Werke* VI 198 (zu den „Alten“ vgl. W. Beierwaltes E 284³²). Ders., *Kritische Fragmente* [1805/6], *Werke* VII 248: „Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist“. (Biblischer Hintergrund: Matthaeus 10, 20: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*. Zu *Eriugenas* Variation dieses Satzes und zu seiner Interpretationsgeschichte vgl. E 59ff; 77ff; 316f.) – Für den Ineinsfall von Gegensätzen im Absoluten (z.B. „Stand“ und „Bewegung“) siehe E 285f.

³⁵ hierzu: E 287-300. 102f. 106f. 129ff. Zu den Folgerungen für die Struktur des endlich-Geschaffenen, für die Möglichkeit und Grenzen des Erkennens und der Sprache vgl. bes. E 295ff. 56ff.

Weise der *Annäherung* an sein Wesen, in der Erfahrung von Gottes Wirken in der Welt. Beschrieben wird dieses Phänomen von Eriugena sprachlich durch *theophania*, *divina* oder *dei apparitio*, *dei illuminatio* oder *manifestatio*, von Cusanus mit denselben Termini und weiterhin durch *ostensio*, das Sich-Zeigen oder durch *resplendentia*, den Widerschein. Die spezifisch eriuigenische Ausformung dieses ursprünglich dionysisch-neuplatonischen Gedankens hat auf Cusanus eine besonders stimulierende Wirkung ausgeübt, er hat es in sein dialektisches Denkmodell von Einfaltung und Ent- oder Ausfaltung (*complicatio*–*explicatio*) bestimmend aufgenommen. Der in seinem An-sich-Sein unzugängliche, verborgene, in einem präzisen Sinne nicht begreifbare, unaussprechbare *Gott* wird in seiner *Erscheinung* zugänglich, als *solche* aussprechbar, in ihr denkbar, faßbar oder “berührbar”³⁶. *Lichthaft klärende* Erscheinung Gottes, sein Sich-Zeigen ist die *Welt* als Schöpfung in allen ihren intelligiblen und sinnenfälligen Dimensionen. Die extreme Form des Sich-Zeigens Gottes *in* der Welt und *für* sie, absolute Theophanie in Zeit und Raum, ist seine *Inkarnation* in Christus³⁷. Das “weltliche” Wirken des Heiligen Geistes, des *distributor donorum*³⁸, “vollendet” die trinitarische Selbstentfaltung Gottes (als Theophanie) in Schöpfung und Inkarnation, indem er die raum-zeitliche Differenzierung des Seienden insgesamt verursacht und zugleich als Prinzip der Rückführung in den Ursprung tätig ist³⁹. In jeder Weise der Theophanie bleibt Gottes absolute Transzendenz in sich bewahrt und wird für den Menschen im verstehenden Nachvollzug der Wirklichkeit und der “Heilsgeschichte” in intensiver Form bewußt.

6. Die innere Bewegung des Gedankens von *Periphyseon* – nicht so sehr sein äußerer Verlauf im Text – folgt der für die Wirklichkeit als ganze maßgebenden neuplatonischen Grundgesetzlichkeit *μονή – πρόοδος – επιστροφή*⁴⁰: Verharren des Einen Grundes in sich selbst – dessen bestimmender Hervorgang in Anderes, welches auf ihn bezogen bleibt – Umkehr oder Rückgang alles Seienden in seinen Grund und Ursprung. Die Reflexionen auf das In-sich-Sein Gottes realisieren das erste Moment der Trias; Schaffen seiner selbst und der Welt das zweite; Umkehr oder Rückgang des Seienden insge-

³⁶ De filiatione dei n. 72,13ff; h IV 53. 78,5ff; 57. De quaerendo deum n. 39,3; h IV 27: ...*nisi se ipsum ostendat. 5: se ipsum manifestare. 10: ostensio sui ipsius.* – Die Entfaltung der „ersten göttlichen Einheit“ (*divina prima unitas*) in weitere Formen der Einheit – in die „drei Welten“ – versteht Cusanus als *theophanicus descensus*: De coniecturis I 12; n. 61,5ff; h III 61. Vgl. die Notae ad locum über Cusanus’ weiteren Gebrauch von *theophanicus*, der auf Eriugena zurückweist. Siehe auch unten Anm. 88.

³⁷ E 134. 293. P I 9; 52,31-33 (SW). I 303-306 (13 J): *Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania.* P V 2376-2388 (75 J), bes. 2382ff: [*Verbum*] *incarnatum vero quodammodo descendens mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit.* V 6506-6510 (201 J): *Christus itaque est nostra epiphania (hoc est apparitio et superficies), quia cum tres sint substantiae summi boni, una illarum in homine Christo (verbo videlicet incarnato) nobis apparuit sensibusque corporeis comprehensibilem se fecit.* Omelia XI; 258,34-39 (J). Com. in Ev. Ioh. I, XXV; 124,83ff (J) – der Kontext ‚*videre deum*‘ ist zu beachten. Expositiones in Ierarchiam coelestem I 234-240 (Barbet): *Inaccessibilis enim erat nobis illa incomprehensibilis lux Patris, lux ab eo genita, que est Christus; ipso autem humanato, et in nostra natura facto, accessum habemus ad invisibilem Patrem; nam dum intelligimus Christi humanitatem, profecto cognoscimus, quantum datur nobis cognoscere, ipsius et Patris sui et Spiritus utriusque abditam divinitatem.* – Vgl. auch Adam von St. Victor, *Sequentia in nativitate Domini: Infinitus et immensus, Quem non capit ullus sensus, Nec locorum spatia, Ex aeterno temporalis, Ex immenso fit localis, Ut restauret omnia.*

³⁸ II 22; 88,15ff. 90, 27ff (SW). II 1204ff (52 J). 1256ff (54 J).

³⁹ *perficit*: II 19; 66,4 (SW). II 332 (38 J). Trinitarisch: *velle (Pater) – facere (Filius) – perficere (Spiritus Sanctus)*: II 19; 64,30ff (SW). II 325ff (38 J).

⁴⁰ E 270. 300ff.

samt in seinen Ursprung das dritte. Dieses ist das *Ziel* der Kreis-Bewegung im ganzen. Im Blick auf den Zusammenhang dieser drei Momente erscheint es konsequent, Gott als in sich seienden Anfang (Ursprung), sich selbst vermittelnde Mitte und in sich selbst zurückführendes, die von ihm ausgehende Bewegung vollendendes Ziel zu denken: *principium – medium – finis*. Wiederum ist dieser aus der neuplatonischen Philosophie herkommende Gedanke von Eriugena und Cusanus in analoger und modifizierter Form entfaltet worden⁴¹. Beide konkretisieren diesen Gedanken des absoluten einenden Zieles, indem sie Gott als „Ort der Orte“ (*locus locorum, locus omnium*) benennen, als den absoluten Ort außerhalb endlicher Raum-Zeitlichkeit, der Vollendung und „Beruhigung“ jeder Bewegung auf ihn hin erwirkt. Ein eindringliches Beispiel dafür ist die Predigt 216 des Cusanus, zu Epiphanie 1456 in Brixen gehalten: *Ubi est, qui natus est rex Judaeorum?* In der von Meister Eckhart inspirierten Exegese dieser Frage denkt Cusanus das Fragewort *ubi?* um in das substantivierte Wesensprädikat des Satzes: *Deus est Ubi*, „Gott ist das Wo“, im Sinne des absoluten Ortes. In dieser Bestimmung des Ausgangs und des Zieles der göttlichen Bewegung durchdringen sich philosophische und theologische Argumente auf eine intensive Weise⁴².

Auch Gott als *Liebe (amor)* ist aus dem Kontext des Ziel-Gedankens zu verstehen: Liebe „verströmt sich“ nicht nur aus dem göttlichen Ursprung, sondern zieht auch Alles an sich wie ein „Magnet“⁴³, führt die Liebenden in eben diesen Ursprung, „versammelt Alles in Eins“ (Eriugena).

Die Aufnahme von Grundgedanken des Eriugena durch Cusanus – so habe ich meine Überlegungen hierzu in meinem ERIUGENA beschlossen⁴⁴ – „zeigt eine tiefreichende Congenialität der Beiden: verbunden sind sie in einer kühnen, speculativen Kraft, die sich in der cusanischen Rezeption durch ein klug sichtiges und wählendes Verfahren im Kontext eines ziemlich komplexen Überlieferungszusammenhangs durchaus als sie selbst, in den eigenen Zielen als authentisch bewahrt. Philosophisch betrachtet das stärkste gemeinsame Band ist ein offener oder – im Falle Eriugenas – eher kryptogamer, ihm weitgehend unbewußter, aber deshalb nicht weniger wirksamer Platonismus, unter theologischem Aspekt vor allem das vielschichtige Phänomen des ‚Dionysischen‘, welches bei Beiden das ‚Augustinische‘ nicht ausschließt; damit aber bleibt, von der Sache her gesehen, der philosophische Gedanke ein wesentlich bestimmender Faktor. Beide Denkformen stehen geschichtlich an einer Stelle des Umbruchs, in der sich aus einer reflexiv und praktisch angeeigneten Vergangenheit Neues nicht nur andeutet, sondern auch schon entfaltet“.

IV

Das Theorem „*Theophanie*“ – ich habe es bereits angedeutet – verbindet Cusanus mit Eriugena besonders innig in ihrer Grundeinsicht in die innere Bewegtheit Gottes und in die Struktur der geschaffenen Welt. Ich möchte diese Perspektive des Verhältnisses noch etwas präzisieren, um den Gedanken selbst zu vertiefen. Ich tue dies in einer auf dem

⁴¹ W. Beierwaltes, Proklos 72ff (neuplatonisch), 82ff (Eriugena), 87f (Cusanus). E 85ff. 302f.

⁴² Sermo CCXVI, h XIX S. 82-96. Vgl. E 305 und meine Interpretation dieser Predigt in: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus“ 65-102, 87ff.

⁴³ E 304 und Index s.v. „Magnet“. – Cusanus, Sermo CCXII, n. 9, 17ff; h XIX 58ff, in dem Cusanus die vielfältige Kraft des Magneten in Analogie zu Gottes Wirksamkeit entfaltet, bes. n. 9, 17ff; 12, 1ff; 17, 16ff. Sermo CLVIII, n. 7, 1ff; h XVIII 175f.

⁴⁴ E 306.

zuvor Gesagten gründenden Hinführung in einen Text Eriugenas aus dem Dritten Buch von *Periphyseon*⁴⁵, der wesentliche Momente des Begriffs und Vorgangs von “Theophanie” benennt. Mit ihnen sind analoge Gedanken des Cusanus innerhalb des selben Fragebereichs verbindbar⁴⁶. Nicolaus hat diesen Text via *Clavis physicae* gekannt und in einer Marginalie eigens herausgehoben: *mirabilia verba*, “wunderbare Worte” seien dies⁴⁷.

Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibleis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt.

“Alles, was eingesehen [gedacht] und sinnenfällig erfahren wird, ist nichts anderes als Erscheinen des Nicht-Erscheinenden, Offenbar-Machen des Verborgenen, Bejahung des Verneinten, Begreifen des Unbegreiflichen, Sagen des Unsagbaren, Zugang zum Unzugänglichen, Einsicht in das Nicht-Einsehbare, Körper [Verkörperung] des Unkörperlichen, Wesen des Über-Wesentlichen, Gestalt [formende Form] des Gestaltlosen, Maß des Unmeßbaren, Zahl des Unzählbaren, Gewicht des Gewichtlosen, Festwerden des Geistigen, Sichtbarkeit des Unsichtbaren, Ortwerdung des Ortlosen, Zeitlichkeit [Verzeitlichung oder “Zeitigung”] des Zeitlosen, Begrenzung des Grenzlosen [Verendlichung des Unendlichen], Umschreibung [Umfassung oder Bestimmung] des Unumschreibbaren, und alles Übrige, was durch reine Vernunft [Verstehen] gedacht und durchschaut wird und was nicht im Raum des Gedächtnisses gefaßt [gehalten] werden kann und was der Schärfe des Geistes entzogen ist”.

1. Dieser Text steht im Kontext des eriuigenischen Grundgedankens, daß das creative Geschehen Gottes in ihm und von ihm selbst her seinen Anfang nimmt, daß das “erste” in ihm als ein Wesensmoment seiner selbst Geschaffene die *causae primordiales*, die “ursprunghaften Ursachen”⁴⁸ sind, und daß durch *deren* schaffende *Vermittlung* die Gutheit und “Fruchtbarkeit” (*foecunditas*) Gottes gründend und gestaltend in Alles (durch sie) Seiende “hervorfließt” (*profluunt*) und durch die im Seienden wirkende Kraft des Ursprungs “in seine Quelle zurückgeht” (*in fontem suum redeunt*⁴⁹). So ist die Wirklichkeit als ganze – Gott *und* Welt – ein in sich bewegter, die geschaffene Vielheit in die ursprunghafte Einheit fügender Kreis, dessen Zentrum und Peripherie durch die absolute Ursache formend bestimmt und bewahrt werden.

*Summae siquidem ac trinae soliusque verae bonitatis in se ipsa immutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a se ipsa in se ipsa ad se ipsam diffusio causa omnium, immo omnia est*⁵⁰.

“Die in ihr selbst unbewegliche Bewegung der höchsten und dreifachen und einzig wahren Gutheit, ihre einfache [einfach bleibende] Vervielfältigung und ihr unerschöpftes [und unerschöpfliches] Sich-Verströmen von ihr selbst her, in ihr selbst und zu ihr selbst hin, ist die Ursache von Allem, ja vielmehr: *ist* Alles”.

Sie *ist* dies nicht im Sinne einer alle Differenz einebnenden Identität, sondern als der bestimmende und in ihm wirkende Grund jedes Einzelnen, der jedoch *im* Gründen

⁴⁵ III 4; 58,12-19 (SW). III 589-597 (22 J). PL 122, 633 A/B Floss. E 294. – Aufschlußreicher Paralleltext: III 17; 162,1-11 (SW). III 2444-2455 (85 J).

⁴⁶ Vgl. u.a. E 289ff.

⁴⁷ Marg. Honorius 76 (Edition der Honorius-Marginalien des Cusanus in: Paolo Lucentini, *Platonismo Medievale. Contributi per la Storia dell’Eriugenismo*, Firenze 1979, 77-109, hier: 99).

⁴⁸ E 91ff. 95ff. 125f. 127ff. DdE 349ff.

⁴⁹ III 4; 56, 23-31 (SW). III 561-570 (21 J).

⁵⁰ III 4; 58, 1-3 (SW). III 1035-40 (Versio III, 238 J).

des Einzel-Geschaffenen absolut er selbst *bleibt*⁵¹. Was in einem zeitlosen “Zuvor” in dem göttlichen, absoluten Ursprung “wahrhaft subsistiert”, ist als ein “dann” (zeithaft und orthaft) Geschaffen-Seiendes *seine Theophanie*⁵². Eriugena nennt danach in etwas rhapsodischer Weise einige Grundcharaktere von Sein, die er als Erscheinungsformen eben dieses göttlichen Verursachens versteht: ...*negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio*... etc. Der Bereich dieser Grundcharaktere ist offensichtlich ein dreifacher, wenn wir vom unmittelbaren Anfang und der Conclusio der Passage ausgehen: sie sind in analoger Weise Gegenstand des intellektualen, *vernünftigen Verstehens*, der *sinnlichen Wahrnehmung*, oder sie *übersteigen* beide Erkenntniskräfte, weil sie auch als Wesenszüge Gottes gesehen werden können. Die selben Termini weisen also – negierend *und* affirmierend – auf unterschiedliche Seins-Intensitäten.

2. “Unser” Text, den ich jetzt sozusagen eingekreist habe, vereint diese drei Perspektiven. Dies heißt: auf die Gegenstandsbereiche, die im Folgenden unter zweifachem Aspekt – negativ und affirmativ –, aber jeweils in *einer* – paradoxen – Aussage benannt werden, sind das vernünftige Verstehen (*intellectus*) und die sinnliche Wahrnehmung (*sensus*) auf unterschiedliche Weise bezogen. Der dritte Bereich, der beide Erkenntniskräfte übersteigt, ist in den 19 Junktoren von Genitiv und Nominativ jeweils *zuerst* genannt. Er ist grammatikalisch gesehen als ein Genitivus objectivus formuliert, sachlich gesehen ist er ein Ausgangs- *und* Zielpunkt der im jeweiligen Nominativ angezeigten *Aktivität*⁵³; der jeweilige Nominativ aber ist neben seiner aktiven Konnotation zugleich Anzeige des *Resultats* einer Bewegung: z.B. *occulti manifestatio* als Offenbar-*Machen* des Verborgenen *und* das aus dem Verborgenen her Offenbar-*Gemachte*, Offenbar-*Sein*. Diese Denkbewegung vollzieht sich sozusagen in einem Kreis vom Nominativ zum Genitiv (als Ausgangs- und Zielpunkt der Aktivität), und vom Genitiv als dem Bereich des Über-Vernünftigen zum Nominativ als ihrem Resultat. In diesem *erscheint* jeweils das im gründenden Ursprung Verborgene, es ist als Hervorgegangenes oder Hervorgebrachtes *Theophanie*. – Cusanisch entspricht dieser Bewegung von der zu-denkenden Sache her das Theorem *complicatio – explicatio*: creative Entfaltung des Seins im Einzelnen und als Ganzes der Wirklichkeit aus seiner Einfaltung in Gott: *complicati explicatio* oder *quasi infiniti contractio*⁵⁴.

3. Die Reihe der Genitiv-Nominativ-Junktoren in Eriugenas Text sind nicht so konsequent ineinander gefügt, wie man es im Blick auf die unterschiedlichen Sachebenen und ihren inneren Zusammenhang her erwarten könnte. Dennoch folge ich *grosso modo* der Reihung im Text, in der Hoffnung, daß die Struktur des Gedankens evident wird. Man beachte auch den wechselnden Endreim der Substantiva!

Die beiden ersten Junktoren – *non apparentis apparitio, occulti manifestatio*, “Er-

⁵¹ E 361 (und Index s.v. Gott: Transzendenz – Immanenz).

⁵² III 4; 58, 9 (SW). III 586 (22 J).

⁵³ Die hier durch Substantive intendierte Aktivität wird in III 17; 162,4 (SW). III 2446 (85 J) in analogem sachlichem Zusammenhang durch *se faciens* ausgedrückt: *invisibilis visibilem se faciens [deus] et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum*, etc.

⁵⁴ E 289f. Damit ist freilich nicht eine Selbstaufhebung des Un-Endlichen in seinem Sein und Wesen im Endlichen suggeriert, sondern das Erwirken alles Endlichen durch das es selbst bleibende Un-Endliche gemeint. So ist der Satz in *De visione dei* 13; n. 56,13f zu verstehen: *Infininitum enim non est contrahibile, sed manet absolutum*. Z. 21f. 57,9-11: *Et sicut nihil addi potest infinito, ita infinitum non potest ad aliquid contrahi, ut sit aliud quam infinitum*. Analog zur oben gebrauchten Formulierung: *universum* als *maximum contractum*: *De docta ignorantia* III 2. Vgl. auch Anm. 89.

scheinen des Nicht-Erscheinenden, Offenbarmachen des Verborgenen” – eröffnen den umfassenden Horizont dessen, was in *spezifischer* Form als Theophanie zu denken ist. Nur für die nächsten fünf Verbindungen gesagt, heißt dies: Bejahung (Bejahen), Begreifen, Sagen, Zugang (Hingehen zu...), Einsicht (Einsehen) sind allesamt affirmative Erscheinungsformen ihrer jeweiligen vorhergehenden Negation. Das Nicht-Erscheinende und das Verborgene charakterisieren beide (sofern sie als ein dem Geist [*mens*] in ihrem An-sich Nicht-Zugängliches gefaßt werden) die absolute Negativität Gottes, das “Nichts von Allem”, sein Über-Sein oder seine Weisheit, die von sich selbst nicht weiß, was sie ist, weil sie kein “Was” ist⁵⁵ (nur in der Theophanie ist sie als “Etwas” vernehmbar). Nicht-Erscheinend- oder Verborgenen-Sein als Prädikat Gottes meint: so wie Gott in sich selbst als über-seiender *ist*, ist er keiner Form des Denkens, Erkennens und Sprechens zugänglich, so daß er in seinem An-sich gedacht, erkannt und ausgesprochen werden könnte. In der Theophanie indes ist durch Gottes Selbstnegation⁵⁶ sein Nicht-Erscheinen in die Affirmation seiner selbst überführt: das *an ihm selbst* Nicht-Erscheinende “erscheint” so dem Denken und Sprechen, öffnet sich ihm, die Negation von Gottes Verborgenen-Sein entbirgt ihn im Bereich des Endlichen, macht ihn “für uns” faßbar, begreifbar, einsehbar, sagbar, ohne daß dadurch das Bewußtsein von der grundsätzlichen *incomprehensibilitas* von Gottes *Wesen* aufgehoben würde. In seiner Erscheinung *bleibt* er der Nicht-Erscheinende.

Negati affirmatio, “Bejahung des Verneinten” oder der Übergang (*transitus*) des göttlichen *nihil per excellentiam* durch seine Selbstnegation in Sein, Etwas, Selbstbejahung⁵⁷, hat im Denken Eriugenas eine weit ausgreifende Bedeutung: zunächst für das Erfassen von Gottes innerer Bewegung, die als *ontologische Dialektik*⁵⁸ verstehbar ist, für den Begriff des in der Selbstnegation und der Selbstaffirmation sich vollziehenden göttlichen Schaffens, für die theophanische Struktur der Welt, die ein Verstehen von Welt im Bild, im Symbol, in der Metapher ermöglicht und darin ihre Verbundenheit mit ihrem Ursprung bewußt macht. – Der metaphorische, symbolische Grundzug der Wirklichkeit ist auch der Grund dafür, daß der *Kunst* eine anagogische Funktion zukommen kann, daß sie in *ihrer* Seinsweise zum Impuls für den Rückgang und Aufstieg der sinnlichen Erfahrung und des Denkens in ihren gemeinsamen Ursprung wird⁵⁹.

4. Theophanie als eine Form der *Affirmation* der absoluten Negativität Gottes gibt also in einem umfassenden Sinne “Zugang zum [an sich] Unzugänglichen,” *inac-*

⁵⁵ E 195ff. Zu [*deus*] *non est quid*: ID 140 (im Kontext einer Kritik an Martin Heideggers Konstrukt der onto-theologischen Verfassung der „Metaphysik“: 131ff, bes. 139ff, die – so Heidegger – Gott durchwegs als ein „Seiendes“ oder als „Etwas“ gedacht habe). – Cusanus: De deo abscondito n. 9,4; h IV 7: *Nec aliquid est [Deus]... 8: Deus est supra nihil et aliquid.*

⁵⁶ III 19; 168,10ff (SW). III 2569ff (89 J). E 69 f. 126ff. DdE 347ff, bes. 359ff.

⁵⁷ E 115-158 („*Negati affirmatio*“). In der Sache ganz ähnlich, in einer anderen sprachlichen Form: III 17; 162,1-11 (SW). III 2444-2455 (85 J). DdE 358ff. – Das *negatum* meint also das Resultat der innergöttlichen Selbstnegation, die Aufhebung seines absoluten Nichts – im Sinne des Unendlichen, Über-Gegensätzlichen – in seine Selbstbejahung, die in ihm und in der Welt „zur Erscheinung“ kommt.

⁵⁸ E 29. 69f. DdE 358ff.

⁵⁹ E 145ff. Y. Christe, Quelques portails romans et l'idée de théophanie selon Jean Scot Érigène, in: The Mind of Eriugena, ed. John J. O'Meara and Ludwig Bieler, Dublin 1973, 182-189. Ders., Influences et retentissement de l'œuvre de Jean Scot sur l'art médiéval: bilan et perspectives, in: ERIUGENA REDIVIVUS. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, hg. v. Werner Beierwaltes (Abhandlungen d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 187, 1. Abh.), Heidelberg 1987, 142-161.

cessibilis accessus – dies etwa durch die intellektualen Grundakte des Menschen: Sehen, Begreifen, Erkennen, Sprechen, oder wie der Text zu verstehen gibt: durch Sichtbarmachen des Unsichtbaren⁶⁰ (analog hierzu Cusanus' Aussage vom Sehen des unseh-baren Gottes: *invisibilis videtur*⁶¹); weiterhin durch Begreiflich-Werden oder Begreiflich-Sein, und deshalb auch – aktiv – durch das Begreifen des Begreiflich-Gewordenseins des Unbegreiflichen⁶²; durch Einsicht in das Nicht-Einsehbares oder Erkennen des Nicht-Erkannten oder Unbekannten⁶³; durch Sagen oder Aussprechen des an sich Unsagbaren. All diese intellektualen Tätigkeiten und Einsichten, die in der Theophanie ermöglicht werden, – ich sage dies noch einmal – machen den Gedanken der grundsätzlichen Unbegreifbarkeit des un-endlichen Gottes für endliches, zeitverbundenes, durch Zeit bestimmtes Denken nicht zunichte; Theophanie macht diesen Gedanken erst in aller Schärfe bewußt und ist zugleich ein Remedium gegen ihn; er spiegelt sich im intellektualen Begreifen, in der Sprache und ihren Bildern, ineins damit im Symbol, in der Metapher 'Welt' als ein "für uns"⁶⁴ zugänglicher, und verweist in die transzendente Dimension des endlichen Denkens. Diese Form der Spiegelung der Transzendenz in der Theophanie und der aktive Verweis auf das göttliche Absolute aus ihr heraus zeigt das Denken oder das Intellekt-begabte Geschöpf als die herausgehobene Seinsweise der Theophanie in der endlichen Welt⁶⁵.

Vollendet und praecise einsehbar oder denkbar ist also nicht das über-seiende "Sein" oder das über-wesentliche Wesen Gottes in ihm selbst, sondern nur dasjenige, was als sein Sein oder Wesen *uns*, d.h. unserem Denken und unserer Einsicht, sich von ihm selbst her zeigt⁶⁶. Allerdings setzt sich Eriugenas Epoché gegenüber einer Erkenntnis des An-sich-Seins (des überwesentlichen Wesens) Gottes in der Epoché gegenüber einer Erkenntnismöglichkeit des Was-Seins (*quid, essentia, quiditas*) jedes endlich-Seienden fort: erkennbar ist ausschließlich das "Daß" (*quia*) eines Seienden, seine Existenz, und seine kategorialen Bestimmungen; diese "umschließen", "umstellen" oder "umschreiben" den Wesenskern eines Seienden: *incircumscripti circumscriptio* – "Umschreibung [Umfassung oder Bestimmung] des Unumschreibbaren"⁶⁷. In analoger Weise und Kon-

⁶⁰ auch III 17; 162,3 (SW). III 2448 (85 J): [deus] *invisibilis visibilem se faciens*.

⁶¹ E 294. De theologicis complementis 12,85; h X2a 75: *invisibilis videtur*. De visione dei 12; n. 47,3ff; h VI 41; 8f: *invisibilis [Deus] pariter et visibilis*. 48,1; h VI 41: *invisibilis [gen. obj.] visio*. Hinweise auf einschlägige Texte in „Visio facialis“ 25⁵³.

⁶² Vgl. Cusanus, De filiatione dei 3; n. 62,2ff: der Unbegreifliche wird nur durch *modi theophanici* „begriffen“ und „angeschaut“ (*facialis visio*). Auch n. 64.

⁶³ Eriugena P III 17; 162,3f (SW). III 2447 (85 J): *incognitus cognitum [se faciens]*.

⁶⁴ Zur Frage, wie Zu-Denkendes *uns* „erscheint“, vgl. „Duplex Theoria“ in E 82-114.

⁶⁵ P I 10; 54,31-34 (SW). I 340-344 (14 J): *Ac per hoc intellige divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere ita ut ipsa, divina dico essentia, sola in ea, creatura intellectuali videlicet, appareat*.

⁶⁶ III 17; 162,5f (SW). III 2449 (85 J): [deus] *superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem [se faciens]*.

⁶⁷ Diese Aussage ist innerhalb unseres Textes ebenso auf Gott als den Unumschreibbaren (Unumgrenzbaren, Unendlichen) beziehbar. Vgl. einen ähnlichen Gebrauch dieser Junktur bei Joh. Damascenus, Homilia 4,29 (in Sabbatum Sanctum, PG 96, 632A): *μόνος ὡς θεὸς ἀπερίγραπτος... ἐν τάφῳ σωματικῶς περιγράφεται* (von Christus gesagt). B: *ἀπερίγραπτος θεότης*. Theodorus Studites, Antirrheticus I 2f, PG 99, 332A: *τοῦ ἀπεριγράπτου πρὸς τὸ περιγεγραμμένον*. 332A: Christus bleibt auch in seiner „Umgrenzung“ in Inkarnation und Tod „unumgrenzt“, „uneingeschränkt“ Gott: *ἀπερίγραπτον ἐν τῷ περιγεγράφθαι*. [332A: *ἀόρατος ὁράται*, vgl. hierzu *invisibilis videtur*, Anm. 61.] – Zu *περιγραφή* im Kontext einer Diskussion des Kategorienproblems bei Eriugena vgl. J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris 2003, 129-166, hierin S. 151, 155, 160.

sequenz vertritt Cusanus einen conjecturalen Vorbehalt gegenüber der Möglichkeit einer Wesens-Erkenntnis des Seienden insgesamt und des über-seienden Gottes⁶⁸. Aus dem Kontext dieses Gedankengefüges ist auch die noch umfassendere Aussage verstehbar: Theophanie ist Begrenzung des Grenzelosen⁶⁹ – *infiniti diffinitio* –, creative Selbst-Verendlichung des Unendlichen, oder cusanisch gesagt: Entfaltung des Absoluten, der *infinitas absoluta*, ins Endlich-Einzelne, Individuelle hinein⁷⁰. Als das Nicht-Andere definiert dieses Absolute sich selbst *im* Anderen als *dessen* Sein und Wesen.

In der Folge der Verendlichung des Un-Endlichen steht der Gedanke, daß Theophanie wesentlich auch eine Weise der Ein- oder Be-grenzung des Seienden ist, der abgrenzenden Differenzierung und Strukturierung des Ganzen durch jeweils formende Formen, durch die Setzung von *Maß*, *Zahl* und *Gewicht*⁷¹ – dies sind allesamt ontologische Affirmationen, die jeweils der Negation ihres transzendenten Gegensatzes entspringen, die Identität jedes Einzelnen garantieren und zugleich einen Ordnungszusammenhang stiften. Welt ist nicht denkbar, verstehbar und darstellbar ohne diese differenzierenden und zugleich das Ganze des Seins in eine Einheit oder Harmonie⁷² fügenden Seins-Strukturen. Sie werden durch die jeweils entsprechenden Denk- und Sprachkategorien bewußt gemacht. Unter dem Aspekt ihrer theophanen Natur verweisen sie auf ihren göttlichen Ursprung, der selbst “gestaltlos” oder (in einem nicht einschränkenden Sinne) “formlos”⁷³ ist, insofern ihm - immanente Formen oder Gestalten als realiter Different-Einzelne seine Einfachheit und Einheit gerade destruieren würden; “unmeßbar” (aber dennoch creativ messendes Maß von Allem), insofern abgrenzendes Maß *in ihm* seine Un-Endlichkeit aufhöbe; Analoges gilt für den “Unzählbaren”, auch als Trinität nicht durch Zahl Bestimmten und Bestimmbaren⁷⁴, und den “Gewichtlosen” – materiefreie, reine Intelligibilität, die die Materie aus sich selbst gründet und sich selbst zu ‘materialisieren’ imstande ist (*corpus, incrassatio*). – Cusanus hat ganz im Gedankenduktus Eriugenas gedacht, wenn er sagt: “Die Welt ist Gestalt [oder Gestaltung] des [an sich] Ungestaltbaren und Darstellung des Un-Darstellbaren. Die sinnenfällige Welt ist Gestalt der nicht-sinnenfälligen [rein geistigen] Welt und die zeitliche Welt Gestalt der ewigen und un-zeitlichen”⁷⁵.

⁶⁸ E 296f. 56f. 194f. Cusanus, De coniecturis I 5, n. 19,7; h III 25; hierzu annotatio 16, p. 199. Apologia doctae ignorantiae, h II 28,9f: *quidditas est inatingibilis*. De mente 4, n. 92, 2-4; h V 136: *Neque ad quidditatem eius [scil. numeri] aliter ac propius accedere possumus, cum praecisio quidditatis cuiuscumque rei sit per nos inatingibilis aliter quam in aenigmate vel figura*. Sermo XLVII, n. 9,13-19; h XVII 189. Sermo CCLVIII, n. 14,6ff; h XIX 384 (über *quidditas Dei*), vgl. die notae ad locum. Zur Was-Frage bei Cusanus: H.G. Senger, in: Nikolaus von Kues. Die höchste Stufe der Betrachtung. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen herausgegeben von H.G. S. (Philosophische Bibliothek Meiner 383), Hamburg 1986, 55ff. 65ff.

⁶⁹ d.h. Gottes als des Einzigsten, der *so* ist.

⁷⁰ E 295. P III 17; 162, 11ff (SW). III 2455 (85 J).

⁷¹ Vgl. auch P III 11; 112,11ff (SW). III 1546ff (55 J). Sapientia 11,21 ist der Ausgangspunkt dieses Ternars: *Omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti*. Zur neuplatonischen Herkunft dieser Interpretation vgl. meine Abhandlung: Augustins Interpretation von Sapientia 11, 21, in: Rev. Ét. Augustiniennes 15, 1969, 51-61. Platonismus in der Schöpfungstheologie. Augustins Interpretation von Sapientia 11,21, in: Franz Gniffke, Norbert Herold (Hrsg.), Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance, Münster 2002, 137-152. – *Deus mensura*: Cusanus, De theologicis complementis 13,14ff. 11,16ff. 21; h X2a 76. 55f, mit den jeweiligen Anmerkungen in dieser Ausgabe.

⁷² E 166ff.

⁷³ P I 56; 166,18-20 (SW). I 2466f (80 J): *Deus siquidem infinitus informisque, quoniam a nullo formatur, dum sit forma omnium*. 166,25-27 (SW). 2474f (80 J): *Nam summa omnium causa per excellentiam omnium formarum finiumque informis est atque infinita*. P III 19; 168,14-16 (SW). III 2574 (89 J).

⁷⁴ E 218ff.

5. "Unser" Text beginnt so: "Alles, was eingesehen (gedacht) und *sinnenfällig erfahren* wird, ist nichts anderes als Erscheinung des Nicht-Erscheinenden". Grund und Ursprung – "Subjekt" – dieser Erscheinung ist Gott, sie ist also universal begründende und bewahrend umfassende *Theou-Phania*⁷⁶, Gottes Sich-selbst-zur-Erscheinung-Bringen. Bisher haben wir vornehmlich auf die erkennende Einsicht, also auf die intellektuellen Akte des Menschen in seinem Bezug zur Wirklichkeit geachtet. Jetzt nehmen wir den Gegenstandsbereich der sinnlichen Wahrnehmung in den Blick.

Als *sinnlich wahrnehmbar* kann alles durch Ort und Zeit bestimmte Materielle oder Körperhafte verstanden werden, das allen Sinneskräften zugänglich sein kann. Wie alles intellektual Zugängliche oder durch Vernunft Verstehbare, so ist auch alles sinnlich Wahrnehmbare im Blick auf seine Herkunft und seine Seinsstruktur: Theophanie. Als solche ist der Körper "Verkörperung" oder materielle Konkretisierung des Un-Körperlichen, oder "Festwerden", d.h. wieder: Materialisierung des Geistigen. Dem Körperhaften kommen als Grundkategorien Raum (Ort) und Zeit zu. Im Blick auf deren Herkunft und ihren theophanen Charakter sind sie als Ortwerdung des an sich selbst Ortlosen und als Verzeitlichung des an sich selbst Un-Zeitlichen, Ewigen⁷⁷ verstehbar, die im Prozess des göttlichen Schaffens dem Geschaffenen als Seinsstruktur eingegeben werden.

6. Die Grundüberzeugung Eriugenas und des Cusanus, daß die Welt Theophanie, denk-, begreif- und sagbare Erscheinung Gottes sei, schließt den Gedanken ein: alles Seiende hat eine *lichthafte* und darum quantum potest einsehbare Struktur, das Geschaffen-Seiende insgesamt – Welt, Mensch, Engel – ist die lichthafte Entfaltung der Verborgenheit (*occultum*) Gottes⁷⁸. Verborgenheit oder Dunkelheit Gottes ist – "ad nos" gesagt – die negative Form seines überhellen, "blendenden" Lichtes, das erst durch seine creative Selbstnegation im Licht der Welt zugänglich wird. Diesen eriugenisch-dionysischen Gedanken kann ich *Cusanus* in einem Satz aus *De non aliud selbst* sagen lassen:

"Die Schöpfung ist die *Darstellung* (*das Sich-Zeigen, ostensio*) des sich bestimmenden Schöpfers oder des sich selbst manifestierenden *Lichtes*, welches Gott selbst ist, sie ist gleichsam die *Verlautbarung* des sich selbst bestimmenden Geistes, die den Anwesenden durch lebendige Rede, den Abwesenden aber durch Botschaft und Schrift zuteil wird"⁷⁹.

Welt als lichthafte Erscheinung der göttlichen Überhelle umschließt auch den Bereich des *Materiellen*, des *sinnlich Wahrnehmbaren* (ich erinnere noch einmal an den Anfangssatz unseres Textes), verwehrt also damit auch die Vorstellung einer in der Welt negativen, dunklen Gegenkraft zum göttlichen Ursprung. *Omnia, quae sunt, lumina sunt*⁸⁰,

⁷⁵ E 290. De principio n. 35, 10-13; h X2b 50. De dato patris luminum 4, n. 111,32f; h IV 82. De possest n. 72,6f; h XI 2, 84: *Quid ...est mundus nisi invisibilis dei apparitio?* Der darauf unmittelbar folgende Satz zeigt die dialektische Umkehrung des vorhergehenden als dialektische Einheit des Gedankens an: *Quid deus nisi visibilium invisibilitas?* – Eriugena: *invisibilis visibilitas*, P III 17; 58,17 (SW). III 595 (22 J).

⁷⁶ Vgl. Eriugena, Expositiones in Ierarchiam coelestem IV 479-482 (Barbet): *Et notandum quod theophania potest interpretari quasi ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, hoc est Dei apparitio vel Dei illuminatio: omne siquidem quod apparet lucet; et a verbo ΦΑΙΝΩ, id est luceo vel appareo, derivatur.*

⁷⁷ Vgl. auch P III 17; 162,8; 10 (SW). III 2452ff (85 J): [*deus*] *supertemporalis temporalem [se faciens]... aeternus cepit esse... et fit in omnibus omnia.*

⁷⁸ Ausführlich hierzu: E 133ff. 136ff. 290f. 193.

⁷⁹ Propositiones de virtute ipsius non aliud, prop. XII, h XIII 63,4-8: *Creatura ...est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio, quasi mentis se ipsam definientis prolatio, quae praesentibus fit per vivam orationem et remotis per nuntium aut scripturam.*

⁸⁰ Expositiones in Ierarchiam coelestem I 76-77 (Barbet). E 135f. 324; dort zur Aufnahme dieses Satzes Eriugenas durch *Ezra Pound* in seinem Canto LXXIV: *'sunt lumina' said the Oirishman to King Carolus, / ,OMNIA, / all things that are are lights' / and they dug him up out of sepulture / soi disantly looking for Manichaeans.*

“Alles, was ist, ist Licht”, oder: jedes einzelne Seiende ist ein Licht, eine das Denken in der Dimension des Sinnlichen durch das Medium der sinnlichen Erfahrung erhellende Leuchte – *lumina mihi fiunt, hoc est, me illuminant*⁸¹. Von der umfassenden Intention des All-Satzes her – *omnia, quae sunt, lumina sunt* – ist es folgerichtig, Einzelnes so zu charakterisieren: “Dieser Stein oder dieses Holz ist für mich [d.h. meine Einsicht erhellendes] Licht” – *Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est*⁸². Der Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren oder Materiellen kann aufgrund der Gegenwart des göttlichen Lichtes in Allem zum Anlaß werden für den denkenden Rückgang zum “Vater der Lichter”. Die Formierung dieses Gedankens entspringt Eriugenas Auslegung der ‘Coelestis Hierarchia’ des Dionysius, die ihren biblischen Anfang beim Jacobus-Brief 1,17⁸³ nimmt: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (καταβαῖνον ἀπὸ πατρὸς τῶν φώτων); sie läßt die universale „symbolische“ und „anagogische“ Funktion oder Wirkung des πατρικῶν φῶς in seiner Erscheinung (φωτοφάνεια) im Sinnlichen beginnen. Durch dessen Vermittlung, d.h. durch eine Reflexion auf die lichthafte, intelligible Struktur des Sinnlichen wird dem Denken in den Sinnen und aus ihnen heraus ein Überstieg ins Intelligible möglich⁸⁴: durch eine ὑλαία χειροαγωγή⁸⁵, *materialis manuductio* (Eriugena). – Cusanus’ Überlegungen in *De dato patris luminum*, vom selben biblischen Satz ausgehend, und wesentlich von Grundgedanken Meister Eckharts bestimmt, entwickeln ein analoges Bild von der Welt: die vom Vater der Lichter gewährten „Gaben“ oder „Geschenke“ sind *lumina seu theophaniae*⁸⁶, die Welt ist sozusagen *lumen intelligibile de lumine divino* – in der Sprache der Licht-Metaphysik und Licht-Metaphorik gesagt ist die Welt als ganze durch das in sie einstrahlende, d.h. sie selbst allererst lichthaft struktuirende Licht Gottes intelligibel gemacht, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, dem Begreifen verstehbar, durch eben diese ihre lichthaft-vernünftige Struktur auf den Ursprung ihrer Gelichtetheit im Denken rückführbar. Ganz eng mit Eriugena verbunden sind des Cusanus Reflexionen im IV. Kapitel von *De dato patris luminum*; sie lesen sich wie eine modifizierte Weiterführung von Eriugenas Texten: „Alles ist Erscheinung oder bestimmte Lichter... Alles ist Erscheinung des Einen Gottes, der, auch wenn er Einer ist, nur in der Verschiedenheit [Vielfalt] erscheinen kann“⁸⁷. Cusanus charakterisiert damit Gottes „unendliche Kraft“ (*infinita virtus*) des Schaffens: wenn sie sich „aus der Natur der Gutheit heraus offenbar machen wolle, dann lasse sie von ihr selbst her verschiedene Lichter, die Theo-

⁸¹ Expositiones I 117.

⁸² Ebd. I 108.

⁸³ Vgl. auch P II 22; 90,9ff (SW). 1237ff (53f J).

⁸⁴ Dionysius, Coel. Hier. I 2, Corpus Dionysiacum II 7,13 (Heil-Ritter). [9,13: διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά, translatio Eriugena: *per sensibilia in intellectualia*.]

⁸⁵ Ebd. S. 8,21.

⁸⁶ Vgl. E 293⁷⁹. Cusanus, *De dato patris luminum* I, n. 94,14f; h IV 69.

⁸⁷ n. 108,7-11; h IV 79f. Dieser Text steht mit Eriugena in einer engen sachlichen Verbindung: Expositiones in Ierarchiam coelestem I 24ff. I 108 (vgl. oben). IV 453. 479ff. (Barbet). Auch Cusanus, *De dato patris luminum* 2; n. 97,15: *Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura* ist mit Eriugena P III 17; 160,37-162,1 (SW), 2443f (85 J): *proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam, sed unum et id ipsum* zusammen zu sehen. Die Identität ist freilich keine absolute – diese ist nur in oder als Gott selbst denkbar („Alles ist in Gott Gott selbst“, vgl. Anm. 25). Die „ontologische Differenz“ der Bereiche des Endlichen und Unendlichen bleibt gewahrt, vgl. *De dato patris* n. 97,5: *Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse. Creatura* ist ein „gegebener Gott“, *deus datus* (n. 97,8; 72). Analoges gilt für Eriugena: indem Gott die Welt als „dritte Natur“ schafft, sie bewahrt und in sich zurückführt, bleibt er transzendent oder absolut in sich selbst, vgl. E, z.B. 280³⁵.

phanien genannt werden, herabsteigen⁸⁸. Wenn im zeitfreien inneren Hervorgang Gottes in sich selbst der Sohn das *Sich-Zeigen* des Vaters als Wahrheit, Weisheit und Wort ist (*ostensio vera patris*), dann ist – als Abbild dieses Hervorgangs – „alles Geschaffene das Sich-Zeigen des Vaters, indem es am Sich-Zeigen des Sohnes in verschiedener [vielfältiger] und eingeschränkter⁸⁹ Weise teilhat; die einen Geschöpfe zeigen ihn [den Vater und den Sohn oder den Vater durch den Sohn] in dunklerer, die anderen in hellerer Weise, gemäß der Verschiedenheit der Theophanien oder Erscheinungen Gottes“⁹⁰. Diesen Gedanken einer theophanen Struktur der Welt hat Cusanus in seiner letzten Schrift – *De apice theoriae* – mit dem in ihr thematisierten Aenigma Gottes, dem Können-Selbst oder dem absoluten Können (*posse ipsum, posse omnis posse, posse absolutum*) verbunden. Der Haupt-Satz aus dieser Perspektive lautet: *Omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse*⁹¹ – „Alles ist ausschließlich [nichts anderes als] Erscheinung des Könnens selbst“, Weisen oder Formen seines wirkenden und lichthaft gestaltenden Erscheinens⁹² in den Dingen und in menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten⁹³. In allem endlichen Können zeigt sich das absolute, un-endliche Können selbst.

7. Zur *Einleitung* in meine Interpretationsskizze des aus *Periphyseon* III 4 gewählten Textes habe ich dessen Kontext bestimmt. In ihm steht die *causa omnium* und ihre „Theophanien“ im Zentrum. Sie ist mit Gott identisch, eines seiner „Wesens“-Prädikate. Es folgt dann die Reihung der Momente des Begriffs der Erscheinung oder der Theophanie (da Alles in und von der göttlichen Ursächlichkeit begründet ist) unter der dreifachen Perspektive: daß sie für intellektuales Verstehen und für die sinnliche Wahrneh-

⁸⁸ De dato patris luminum 4; n. 109,15-17; h IV 80: *infinita virtus... quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere*. n. 110,7; 81: *apparentialia lumina*.

⁸⁹ Zu *descensio* und *contractio* vgl. v.a. das 3. Kapitel von *De dato patris luminum*.

⁹⁰ De dato patris luminum 4; n. 111,29-33; h IV 82. – Die SCHÖNHEIT als Seins- und Ordnungsstruktur der Welt ist auch eine Form der creativen Theophanie: Die absolute Schönheit (*pulchritudo absoluta*), mit Gott und seinem Leben und Licht identisch, „wollte“ als schaffender Ursprung, „seine Herrlichkeit, die die [formende] Form aller Schönheit ist, zeigen“ (*ostendere*), so daß Schönheit „in der Ordnung, der Proportion und der Übereinstimmung“ alles Seienden in sich „widerstrahlt“ (*relucet*). Daher zeigt sich im Lichte der die Welt ordnenden Schönheit mittelbar auch die göttliche Einheit: *Dicimus quod Deus sit lux... Lux igitur illa non est aliud quam unitas*. So Cusanus in der Predigt *Tota pulchra es, amica mea*, Edizione critica e introduzione a cura di Giovanni Santinello, Padova 1959, S. 37,20f. 38,15-17; 19-21; seit 2002 auch in der Heidelberger Akademie-Ausgabe, vol. XIX, Sermo CCXLIII (ed. W. A. Euler et H. Schwaetzer) n. 21,2f. 23,11-14. 24,3-6. Zum Gedankenaufriß dieser Predigt: W. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1980, Abh. 11, 42-44. M.-A. Aris, „Praegnans affirmatio“. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues, in: Theologische Quartalschrift 181, 2001, 97-111, bes. 103; 107f. – Zu *Eriugena* vgl. das Kapitel „Harmonia“ in meinem Eriugena-Buch 159-179; auch 139ff über die sinnliche Erscheinung der unsichtbaren absoluten Schönheit; 115ff und 145ff zur anagogischen Funktion von Kunst. – In seiner metaphysischen Grundlegung der *Kunst*, die ohne Schönheit nicht sein kann, spricht ihr *Schelling* einen *theophanen* Charakter zu – sie ist Erscheinung oder „Ausfluß“ des göttlichen Absoluten in geschichtlicher Gestaltung, „die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte“, also Kunst in ihrer höchsten Potenz als ‚Gottesbeweis‘. Vgl. System des transzendentalen Idealismus (1800), mit einer Einleitung herausgegeben von Walter Schulz, Philosophische Bibliothek Meiner 254, Hamburg 1957, 286f. Meine Einleitung zu Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst, Stuttgart (Reclam) 2004², 11 und 20.

⁹¹ De apice theoriae n. 20,6f; h XII 132.

⁹² Hierzu H.G. Senger in *De apice theoriae*. Die höchste Stufe der Betrachtung (wie Anm. 68) 94ff. 107f.

⁹³ E 292f.

mung zugänglich sind, im Blick auf ihren Ursprung jedoch das Erkennen übersteigen (*mentis aciem fugiunt*). In meiner Deutung der Junktoren, die unterschiedliche Formen der Erscheinung repräsentieren, habe ich mich aus der Perspektive des *intellektualen Verstehens* für Gott als Zielpunkt der möglichen Reflexionen auf die Formen der Erscheinung entschieden. Daß diese Sicht der Grundintention Eriugenas angemessen ist, zeigt nachdrücklich der von mir bisweilen zur Bestärkung des Gesagten herangezogene Text *Periphyseon* III 17; 162,1ff und 19; 166,26ff. – In III 4; 58,22ff, also in der unmittelbaren Fortführung „unseres“ Textes erläutert Eriugena das Erscheinen des Nicht-Erscheinenden am Beispiel „*unseres Intellekts*“. Dieser – an sich, per se, unsichtbar und unbegreifbar in seinem Wesen und damit auch in seinen Wesens-Funktionen – macht sich offenbar und läßt sich begreifen durch Zeichen, z.B. in Sprache und Schrift, also in „Äußerungen“ seiner selbst. Weil er als ein „Bild Gottes“ zu denken ist⁹⁴, könnte ein großer Teil der seine Selbstkundgabe beschreibenden Sätze in analoger Weise von Gott gesagt werden. Dies gilt auch für das dialektische Denkmodell, mit dem Eriugena das Erscheinen, Sich-Zeigen, Sich-Offenbar- und Zugänglich-Machen des Intellekts beschreibt: er geht aus sich heraus, um sich selbst und Anderes verstehbar, kommunikel zu machen, bleibt aber *in* diesem Akt dennoch in sich selbst er selbst, in seinem An-sich-Sein verborgen:

...et dum vult vocibus et litteris incorporatur et dum incorporatur incorporeus in se ipso subsistit... ...solus per se ipsum absolutus intima corda penetrat aliisque intellectibus se miscet et fit unum cum his quibus copulatur, et cum peragat semper in seipso manet et dum movetur stat et dum stat movetur – est enim status mobilis et motus stabilis – et dum aliis adiungitur suam simplicitatem non relinquit⁹⁵.

„Und wenn er will, dann verkörpert er sich in Vokalen und Konsonanten, und während er sich verkörpert, bleibt er unkörperlich in sich selbst bestehen“... „Allein durch sich selbst absolut durchdringt er das Innere der Herzen und vermischt sich mit anderen Intellekten und wird eins mit denen, mit denen er sich verbindet, und obwohl er tätig ist, bleibt er immer in sich selbst und während er sich bewegt, steht [ruht] er und während er steht, bewegt er sich – er ist nämlich bewegter Stand und ‚ständige‘ Bewegung – und während er sich mit anderen vereint, gibt er seine Einfachheit nicht auf“.

Dieses „Beispiel“ – so Eriugena – hat erhellende Kraft für den creativen Hervorgang Gottes, für sein Erscheinen:

Sed haec exemplo sufficiunt ad insinuandam divinae bonitatis ineffabilem diffusionem per omnia usque deorsum, hoc est per universitatem ab ipsa conditam, quae ineffabilis diffusio et facit omnia et fit in omnibus et omnia est⁹⁶.

„Dies genügt als Beispiel, um das unaussprechliche Sich-Verströmen der göttlichen Güte durch Alles hindurch von oben bis unten zu verstehen, das heißt: durch die von ihr gegründete Allheit, ein unaussprechliches Sich-Verströmen, das sowohl Alles schafft als auch in Allem geschaffen wird und Alles ist“.

Als ein sinnerschließendes *exemplum* für die theophanische Entfaltung Gottes als des absoluten Einigen, das „Ursprung, Mitte und Ziel von Allem ist, in Allem Alles und in nichts nichts“⁹⁷, das, so wie es in sich selbst ist, unaussprechbar (*ineffabilis*) und un-

⁹⁴ Ebd. 60,7f (SW). III 620f (23 J).

⁹⁵ 58,32f. 60,2-6 (SW). III 610ff (23 J).

⁹⁶ 60, 8-11 (SW). III 621-625 (23 J).

⁹⁷ De filiatione dei 4; n. 72, 7-9, h IV 52f. – Zu diesem cusanischen Grundgedanken – mit zahlreichen Verweisen auf einschlägige Texte des Cusanus – vgl. K. Kremer, Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues, jetzt in: K. Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 273-318.

benennbar (*innominabilis*) ist und bleibt, das nur in seiner Erscheinung sich „ausdrückt“ oder mitteilt, führt Cusanus den *Intellekt des Lehrers* an⁹⁸: in seinem Wort „leuchtet“ die Fülle seines *magisterium* durch die Sprache als Bild des WORTES in sinnlichen Zeichen wider. Eingeschränkt in dieses Medium vermittelt er die Kraft seines Denkens und Sprechens, seiner darin sich vollziehenden liebenden Zuwendung an den Menschen. *Ineffabilis [deus] est effabilis, imparticipabilis participabilis*⁹⁹. Diese Selbstvermittlung Gottes durch Begriff (*conceptus*) und Sprache erhebt den Menschen als „Schüler“ in *sein magisterium* (*ut sic mentes discipulorum elevant ad magisterii aequalitatem*)¹⁰⁰, transformiert ihn in den *Grund* seiner Entäußerung oder des sich selbst aussprechenden „Ausdrucks“ (*expressio*)¹⁰¹. Trotz dieser Erhebung und Umformung des Menschen in den Vollzug von Verstehen und Erkennen, in der er letztlich am Ursprung der Sprache *teilhat*, bleibt ihm das *An-sich-Sein* jeder Form von Äußerung des Absoluten unzugänglich. Daß jedoch das in seinem An-Sich Nicht-Erscheinende sich dennoch in einer dem Menschen angemessenen Weise öffnet, ist die Paradoxie *und* das Glück seiner Existenz.

V

Welt als Erscheinung des Nicht-Erscheinenden, Welt als Sich-Zeigen ihres in ihr wirkenden göttlichen Grundes, Welt als *Theo-Phanie*: dies ist ein zentrales Element im Denken des Eriugena und des Cusanus. Obgleich dieser Gedanke beiden primär durch Dionysius vermittelt ist, werden in ihm philosophische, speziell *neuplatonische* Theoriemotive wirksam. Die Begriffsstruktur von Theophanie und die in ihr sich zeigende Gedankenbewegung entspricht dem Grundkonzept neuplatonischen Philosophierens, das Eriugena in den ihm unbewußt bleibenden philosophischen Implikationen der philosophischen Theologie des Dionysius zugänglich war, also vor allem die Metaphysik des Einen des Proklos, aber auch die des Plotin; für Cusanus kam dessen intensive direkte Verbindung zu Proklos hinzu.

Der dem Begriff der Theophanie zugrundeliegende *philosophische* Gedanke ist dieser: Der absolute Grund und Ursprung der Wirklichkeit, das Eine oder Gute selbst, mit dem Gott-selbst ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$) identisch¹⁰², ist in sich aufgrund seiner inneren Differenz- und Relationslosigkeit weder erkennbar, noch als es selbst sagbar; es ist als absolute Transzendenz und Andersheit gegenüber allem aus ihm herkommenden Anderen das über-seiende „Nichts von Allem“, als Nichts der Fülle zugleich aber der an sich selbst „neidlos“ teilgebende Grund, die „Mächtigkeit zu Allem“ ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$); es ist also *in* Allem konstitutiv wirkend und zugleich *über* Allem Es Selbst bleibend. Zugänglich wird es dem Denken und Sprechen allererst im Hervorgang aus sich selbst in Anderes als ein *seiendes*, sich selbst *denkendes* Eines, das die Gestalt absoluter Selbstreflexivität als Nus (Geist) oder zeithafter Diskursivität als Seele der Welt und des Menschen annimmt. Geist, Seele, Welt bleiben in ihrer Entfaltung aus dem Einen

⁹⁸ Ebd. 4; n. 74-78; h IV 54-57.

⁹⁹ 78,5f; 57.

¹⁰⁰ 74,9; 55.

¹⁰¹ 75,1; 55.

¹⁰² Vgl. hierzu meine Abhandlung „Plotins Theologik“, in: Das Denken in den Wirren unserer Zeit. Festschrift zum 80. Geburtstag von Mihailo Djurić, Beograd 2005, 37-55, bes. 42ff.

auf dieses zurückbezogen. Das Erscheinen (ἐκφανσις) des Einen¹⁰³ als oder in Geist und Seele ist der Grund dafür, daß der Mensch im Rückgang in sich selbst, auf sein wahres Selbst, sich über sich selbst zu verständigen vermag und im denkenden Ausgriff auf die Welt sich seiner Bestimmung in ihr bewußt machen kann¹⁰⁴.

Wer seinen Blick auf die Denkbereiche der neuplatonischen Philosophie im Ganzen öffnet, die den eben skizzierten Gedanken in sich schließt, vermag in noch intensiverer Form zu ermessen, was diese als reflexive Grundstruktur für christliches Denken bedeutet. Eriugena und Cusanus in sich, aber auch ihre Verbindung miteinander, sind ein Zeugnis produktiver Symbiose von Philosophie und Theologie, die die Differenz des Christlichen zum Griechischen keineswegs verdeckt. Der Bezug des Cusanus zu Eriugena hat – wie sich von wesentlichen Aspekten her zeigte – als seine lebendige gemeinsame Mitte Dionysius, in dem wesentliche Gedankenzüge neuplatonischen Denkens zu christlichen geworden sind¹⁰⁵. Das Dreigestirn „Dionysius – Eriugena – Cusanus“ steht ein für die paradigmatische Entfaltung der Dialektik eines verborgenen und zugleich sich zeigenden, sich offenbarenden Gottes.

Dies aber ist die zentrale Idee des Christentums.

¹⁰³ E 131. Außer den dort gegebenen Hinweisen auf neuplatonische Texte vgl. noch Plotin, IV 8,6,23-25: die Welt als das Schönste im Bereich des Sinnlichen ist „Zeigen – δεῖξις – [Offenbarung] des Besten im Intelligiblen, seiner Kraft und seiner Güte“. Auch wenn man δεῖξις eher im logischen Sinne als „Beweis“ oder „Erweis“ verstehen wollte (Ficino übersetzt δεῖξις mit *demonstratio*), bleibt in diesem Kontext die allgemeine Konnotation des Wortes bestehen: Zeigen, Hinzeigen auf das, was im Kosmos als dessen intelligibler Grund zur Erscheinung kommt. – Syrian, In *Metaphysica Commentaria*, CAG VI,1, ed. Kroll, 187,7-9, über das Erscheinen des Göttlich-Intelligiblen in einem sich selbst zeugenden Hervorgang: τὰ δὲ θεῖα πάντα... πρόεισιν αὐτογόνως διὰ τὴν τῆς γονίμου δυνάμεως τῶν πρωτογενῶν αἰτίων περιορισίαν καὶ διὰ τὴν ἑαυτῶν αὐτοφανῆ καὶ αὐτόγονον ιδιότητα. – Proclus, in *Parm.* 1151,5-7: 8: [τὸ ἐν] ...ἀγνώστως τοῖς πᾶσιν ἐκφῆναν ἄφ' ἑαυτοῦ τὰ ὄντα κατὰ τὰς τῶν ὄντων ἀρχάς. Hymnus Ὡ πάντων ἐπέκεινα 12: ἐκ σέο πάντα πέφηνε, „aus Dir heraus ist Alles erschienen“ (DdE 315). – Der neuplatonische philosophische Gedanke der Entfaltung des Einen in eine in sich differenzierte Wirklichkeit, verbunden mit dem theologischen Moment einer creativen Theophanie bei Eriugena, der creativen Tätigkeit des göttlichen Grundes bei Meister Eckhart (*exitus, emanatio*) und Cusanus (*complicatio – explicatio*) eröffnet eine Perspektive auf die strukturell analoge Konzeption v.a. in der Philosophie Hegels und Schellings: der reine Gedanke, der absolute, sich selbst begreifende Begriff, Gott als Geist, die „Idee“ entläßt sich selbst frei aus sich heraus, erscheint in Natur und Geschichte als deren Grund (Hegel); der sich selbst denkende Gott – so Schelling – geht über in einen tätig-anfangenden, so daß er in Welt und in deren „Weltaltern“ zu einer wirkenden und bestimmenden, sich selbst weiter entfaltenden Erscheinung oder Offenbarung seiner selbst wird. Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Aristoteles in Schellings negativer Philosophie, in: *Aristotle on Metaphysics*, ed. by Theresa Pentzopoulou-Valalas and Styllanos Dimopoulos, Thessaloniki 1999, 51-65. – In der gegenwärtigen Theologie ist der Gedanke der Theophanie bestimmend geworden für die „theologische Ästhetik“ von Hans Urs von Balthasar. Unter dem Titel „Herrlichkeit“ (geleitet von der alt- und neutestamentlichen δόξα θεοῦ) macht er die christliche Offenbarung einsichtig als Gestalt-gewordene Herrlichkeit Gottes und daher Christus als die Epiphanie eben dieser Herrlichkeit. Die vielgestaltige Erfahrung der Herrlichkeit in der Geschichte christlichen Denkens und damit die wesentliche Bedeutung des Schönen für die Grundlegung und Entwicklung christlicher Theologie entfaltet er in einem „Fächer der Stile“ auch in einer ästhetischen Perspektive (Herrlichkeit, Bd. I-III, Einsiedeln 1961/69).

¹⁰⁴ Dies ist ein Grundthema meiner Bücher SEE und DwS. Vgl. auch: Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform, in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, hg. v. Theo Kobusch und Michael Erler, unter Mitwirkung von Irmgard Männlein-Robert, München 2002, 121-151.

¹⁰⁵ Vgl. „Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“, in *PiC* 44-84.

Bibliographische Hinweise

1. In der vorliegenden Arbeit verweise ich für die Texte *Eriugenas* aus *Periphyseon* sowohl auf die Edition von Inglis Patrick Sheldon-Williams (abgekürzt SW) und von Édouard Jeaneau (abgekürzt J). Die Reihenfolge, in der ich dies tue, ist chronologisch gemeint. Die Ausgabe Jeaneaus halte ich für die jetzt maßgebende, nach ihr habe ich die Texte auch zitiert. Beide Ausgaben verweisen jeweils auf die Edition von Heinrich Joseph Floss in der *Patrologia Latina* 122, Lutetiae Parisiorum 1853.

SW Iohannis Scotti Eriugenae *Periphyseon* (De Divisione Naturae), ed. by I.P. Sheldon-Williams, *Scriptores Latini Hiberniae*, in Zusammenarbeit mit Ludwig Bieler, 3 Bände, Dublin 1968 – 1981. Sie enthalten den lateinischen Text mit englischer Übersetzung der Bücher 1-3 von *Periphyseon*. Den 4. Band mit dem 4. Buch hat É. Jeaneau in der selben Reihe herausgegeben, with Assistance of Mark A. Zier, Dublin 1995. Die englische Übersetzung in diesem Bande stammt von John J. O’Meara und I.P. Sheldon-Williams. Der 5. Band steht noch aus.

J Iohannis Scotti seu Eriugenae *Periphyseon*, Libri quinque. Editionem novam a suppositiis quidem additamentis purgatam, ditatam vero appendice in qua vicissitudines operis synoptice exhibentur curavit Eduardus A. Jeaneau, Turnholti 1996- 2003. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* CLXI – CLXV.

Iohannis Scoti Eriugenae *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, ed. Jeanne Barbet, Turnholti 1975. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* XXXI.

Omelia: Jean Scot Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes de Édouard Jeaneau, Paris 1969. *Sources Chrétiennes* 151.

Commentarius in Evangelium Iohannis. Jean Scot Commentaire sur l’Évangile de Jean. Introduction, Texte critique, Traduction, Notes et Index de Édouard Jeaneau, Paris 1972. *Sources Chrétiennes* 180.

2. Die Texte des *Nicolaus Cusanus* zitiere ich nach der kritischen Edition der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (= **h**), Leipzig/Hamburg bei Felix Meiner 1932-2006. Ich nenne im Folgenden nur diejenigen Bände, auf die ich in meinem Text verweise:

Apologia doctae ignorantiae (h II, ed. R. Klibansky, Lipsiae 1932).

De apice theoriae (h XII, edd. R. Klibansky et I.G. Senger, Hamburgi 1982).

De coniecturis (h III, edd. I. Koch, C. Bormann, I.G. Senger, Hamburgi 1972).

De dato patris luminum (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959).

De deo abscondito (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959).

De docta ignorantia (h I, edd. E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae 1932).

De filiatione dei (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959).

Idiota de mente (h V, ed. R. Steiger, ²Hamburgi 1983).

De li non aliud (h XIII, edd. L. Baur et P. Wilpert, Lipsiae 1944).

De possesset (h XI 2, ed. R. Steiger, Hamburgi 1973).

De quaerendo deum (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959).

Sermones (h XVI-XIX, Hamburgi 1991 – 2006, edd. M.A. Aris, M. Bodewig, S. Donati. W.A. Euler. R. Haubst. W. Hoyer, C. Kiening, W. Krämer, I. Mandrella, S. Nottelmann, K. Reinhardt, D. Riemann, H. Schnarr, H. Schwaetzer, F.-B. Stammkötter.

De theologicis complementis (h X 2a, edd. A.D. Riemann et C. Bormann, Hamburgi 1994).

Tu quis es [De principio] (h X 2b, edd. C. Bormann et A.D. Riemann, Hamburgi 1988).

De visione dei (h VI, ed. A.D. Riemann, Hamburgi 2000).

3. Abkürzungen meiner Bücher (erschieden im Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main), die ich hier zitiere:

- E** Eriugena. Grundzüge seines Denkens, 1994.
DdE Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte, 1985.
DwS Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, 2001.
ID Identität und Differenz, 1980.
PiC Platonismus im Christentum, 2001².
Proklos Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, 1979².
SEE Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, 1991.

4. *Werner Beierwaltes*: Veröffentlichungen zu *Nicolaus Cusanus*

- Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII, Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8, 1964, 175-185.
 Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non-aliud, in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno, hg. v. G. Santinello, Firenze 1970, 137-14.
 Subjektivität, Schöpferium, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein, in: Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen, Schriften der Joachim Jungius – Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg 1978, 15-31.
 Identität und Differenz als Prinzip des cusanischen Denkens, in: ID 105-143.
 Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus), in: ID 144-175.
 Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus, in: DdE 368-384.
 Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: Das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, éd. G. Boss et G. Seel, Zürich 1987, 287-297.
 VISIO FACIALIS. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1988, Heft 1, München 1988.
 Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: PiC 130-171.
 Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustinus – Ficino, in: PiC 201ff (Cusanus).
 „Centrum tocious vite“. Zur Bedeutung von Proklos' „Theologia Platonis“ im Denken des Cusanus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne, éd. par A.Ph. Segonds et C. Steel, Leuven – Paris 2000, 629-651.
 Mystische Elemente im Denken des Cusanus, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 425-448.
 Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28, 2003, 65-102 [= Philotheos 1 (2001) 150-176].
 Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen, in: „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Miscellanea Mediaevalia 31, hg. von J.A. Aertsen und M. Pickavé, Berlin/New York 2004, 351-370.
 CUSANUS: Reflexión y Espiritualidad. Traducción de Alberto Ciria, Pamplona 2005.
 Visio dei. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext benediktinischer Spiritualität, erscheint in: Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige, 2006.

Olga Timofeevna Loyko

Tomsk, Russland

***Der erste Historiker der russischen Philosophie
im Kontext der Philosophie der Aufklärung***

„Ich meine aber das: Wer da kärglich sät,
der wird auch kärglich ernten;
und wer da sät im Segen,
der wird auch ernten im Segen.“

(Bibel, 2 Kor. 9,6)

Unter mehreren großen Jubiläumsfeierlichkeiten des Jahres 2005 ist ein für die russische Philosophie wichtiges Datum unbeachtet geblieben. 1795 wurde Wassilij Nikolajewitsch Woskressenskij, Archimandrit Gawriil geboren, – der Philosophiehistoriker, der das erste russischsprachige systematische Werk geschaffen hat, das die Geschichte der Philosophie, einschließlich die Geschichte der russischen Philosophie umfaßt.* Der Name dieses großen Gelehrten im Bereich der geschichtsphilosophischen Forschung ist dem heutigen Leser leider wenig bekannt, während seine Arbeiten die Entwicklung der russischen philosophischen Schule bedeutend beeinflußt haben.

Archimandrit Gawriil wurde als Sohn eines Küsters der Moskauer Eparchie geboren. Er beendete das Priesterseminar, darauf die Moskauer Geistliche Akademie, wo der Erzbischof von Twer Filaret (Drosdow), später der Metropolit von Moskau, auf seine Gaben aufmerksam wurde. 1820 schloß er den akademischen Lehrgang als Magister ab, und man ließ ihn an der Akademie im Range eines Bakkalaureus der philosophischen Wissenschaften und Bibliothekarsgehilfen arbeiten.

Am 23. März 1821 wurde er unter Mitwirkung von Metropolit Filaret Mönch, einige Tage später Hieromönch, im August 1822 zum Bakkalaureus am Lehrstuhl für Heilige Schrift und Hermeneutik ernannt, und am 20. Oktober 1824 wurde er als Bakkalaureus der theologischen Wissenschaften in die Geistliche Akademie Sankt-Petersburg versetzt und in demselben Jahr zu deren Inspektor ernannt. Am 31. Mai 1825 wurde Gawriil die Archimandrit würde verliehen; er wurde zum Rektor und Professor der theologischen Wissenschaften am Priesterseminar in Orjol und August 1825 zum Vorsteher des Silantow-Klosters in Kasan ernannt. Dank seinen Bemühungen ist das Ansehen des Silantow-Klosters beträchtlich gestiegen. Archimandrit Gawriil hatte den Ruf eines hervorragenden Kirchenredners, war in der Bevölkerung in Kasan beliebt und geachtet.

Die armen Leute verehrten ihn besonders seine Wohltätigkeit. Während der fürchtbaren Choleraepidemien von 1830 und 1849, als die wohlhabenden Leute die Städte

* Работа выполнена при поддержке Гранта 11.45.2005 Минобразования.

verließen oder in ihren vier Wänden hockten, ging der Archimandrit des Silantow-Klosters furchtlos von Haus zu Haus in der Admiralitätsvorstadt, gab den Kranken gute Ratschläge und tröstete die Gesunden. In den grausamen Hungerzeiten des Jahres 1830 ließ er im Kloster eine kostenlose Kantine einrichten.

Von 1835 bis 1850 war er Professor an der Universität Kasan, zuerst am Lehrstuhl des Kirchenrechts, dann am Lehrstuhl für Philosophie. Von 1850 bis 1861 befindet er sich in der Verbannung im Kloster Ust-Kirensk der Eparchie Irkutsk, nach der Rückkehr in den europäischen Teil Rußland in der Eparchie Wladimir. Hier gründet Archimandrit Gawriil ein Gefängnis-Komitee eröffnet, eine Schule für Kinder, unterrichtet dort selbst. Aber all diese Tätigkeit gab nur wenig seinen geistigen Forderungen statt. 1867 wurde Archimandrit Gawriil ins Kloster Spassk versetzt, wo er am 10. Mai 1868 starb.

Archimandrit Gawriil hinterließ zahlreiche Werke, von denen von größter Bedeutung „Geschichte der Philosophie“ in sechs Bänden ist. Der letzte Band trägt den Tittel „Geschichte der russischen Philosophie“.

Um sich die Bedeutung der wissenschaftlichen Tätigkeit von Archimandrit Gawriil auf dem Gebiet der geschichtsphilosophischen Forschungen besser vorzustellen, muß man sich die geistige Situation vergegenwärtigen, in der sich seinen wissenschaftliche Arbeit entwickelte. Der Zeitgenosse von Archimandrit Gawriil, der Slawophile A. J. Koschelew, schrieb über diese Zeit, dass sich in den philosophischen Zirkeln der Intelligenz das philosophische System von Hegel und Schelling einer besonderen Beliebtheit erfreute. Die christliche Lehre schien nur zu den Volksmassen geeignet, aber nicht für denkende Leute – die Philosophen. Archimandrit Gawriil mußte viel Mut aufbringen, um, ausgehend aus dem christlichen Verständnis der Philosophie, das Problem des Studiums der Geschichte der Philosophie in Rußland aufzurollen und noch Möglichkeit zu lösen.

Vor dem Erscheinen der Arbeiten von Archimandrit Gawriil studierte man die Philosophie in Rußland nach übersetzten Quellen. Die einzigen originelleren Lehrbücher für Philosophie waren A. Galitches „Geschichte der philosophischen Systeme, in zwei Büchern, nach ausländischen Quellen“ (Sankt-Petersburg, 1818) und das Lehrbuch von O. Nadeschdin, zusammengestellt auf der Grundlage von Reinholds Werken. Die russische Philosophie wurde in diesen Arbeiten nicht erwähnt.

Der jüngere Zeitgenosse von Hegel, Archimandrit Gawriil, kannte und zitierte seine Arbeit in eigener Übersetzung, war aber den Einflüssen des modischen Hegelianertums unzugänglich. Es sei betont, dass Hegel in seiner umfassendsten Geschichte der Philosophie die Geschichte der russischen Philosophie nicht einmal erwähnt. Alles, was in Hegel starre Schemata nicht paßte, existierte für ihn nicht. Die objektive Darlegung der Geschichte des Philosophischen Denkens schlug in ihr Gegenteil um.

Archimandrit Gawriil betrachtet die Geschichte der Philosophie als eine Wissenschaft, die bemerkenswerten geistigen Spekulationen über die Natur der Geschöpfe darlegt und sowohl die Verdienste der Philosophen als auch ihre Irrtümer und Nachteile richtig einschätzt.¹ Äußerst korrekt löst er die Frage des wechselseitigen Zusammenhangs der Religion und der Philosophie:

„Im Herzen eines richtigen Philosophen sind Religion und Philosophie vollständig vereint: sie existieren, ohne sich miteinander zu vermischen, und unterscheiden sich, ohne gegenseitig zu vernichten. Der orthodoxe Christ fürchtet sich vor der Philosophie nicht, die ihm ins

¹ Siehe Archimandrit Gawriil, „Geschichte der Philosophie“, Kasan 1837. Teil 1. S. 7.

Gotteshaus, das Haus des Glaubens, hinterher folgt, einzig und allein zu Zweck, um sich durch Überlegung diejenigen Wahrheiten klarzumachen, die der Glaube bietet, und um diese durch Überlegung des geschaffenen Verstandes zu prüfen und durch Wort des unendlichen Verstandes zu heiligen.“ (wie Anm. 1, S. 8)

Damit die Geschichte der Philosophie ihre richtige Existenz erlangen und sich der Geschichtsschreiber der Philosophie in der Unmenge von Fakten orientieren kann, stellt Archimandrit Gawriil die methodologischen Prinzipien der geschichtsphilosophischen Forschung auf: Anthropologismus, Historismus, Allseitigkeit und Folgerichtigkeit der Analyse der philosophischen Anschauungen.

In der Geschichte spielt der Mensch die Hauptrolle, die Geschichte der Philosophie muß also auf den Fähigkeiten des Menschen aufbauen und die Umwelt durch Sinnlichkeit, Verstand und Willen erkennen. „Die Geschichte der Philosophie muß ein harmonisches Produkt des ganzen Erkenntnisvermögens des menschlichen Geistes, aller Systeme, aller Anfänge, aller Philosophen sein.“ (wie Anm. 1, S. 9) Wenn man als methodologische Ausgangseinstellungen Sensualismus, Idealismus, Skeptizismus oder Mystizismus einzeln nimmt, so kann man eine volle und richtige Widerspiegelung des geschichtsphilosophischen Prozesses nicht erreichen. „Bei der Darlegung der Systeme muß man die Reihenfolge einhalten, in der sie entdeckt wurden; diese Reihenfolge ist die Reinhfolge der Entfaltung unserer Fähigkeiten. Da die Sinnlichkeit dem Verstand vorangeht, geht der Sensualismus dem Idealismus voran, usw.“ (wie Anm. 1, S. 9) Ohne unumstößlich zu sein, spielte eine solche Interpretation des Prinzips des Historismus zweifellos eine systembildende Rolle beim Aufbau eines einheitlichen Bildes des geschichtsphilosophischen Prozesses in der Arbeit von Archimandrit Gawriil, was sich in der Aufstellung widerspiegelte, die die wichtigsten philosophischen Richtungen klassifizierte. (wie Anm. 1, Anlage)

Der Historismus ist ein notwendiger, aber nicht auf sich selbst beschränkender Prinzip im Forschungsprogramm von Archimandrit Gawriil. „Bei der Aufzählung verschiedener philosophischen Schulen genügt es nicht, die Reihenfolge strikt einzuhalten; man muß ihre Beziehungen, Abhängigkeiten und Wechselwirkungen zeigen.“ (wie Anm. 1, S. 15) Besondere Forderungen werden an den Geschichtsschreiber der Philosophie gestellt, der „nicht nur ein ausgezeichneter, sondern auch fast allmächtiger und allwissender Philosoph sein muß“².

Die Prinzipien der geschichtsphilosophischen Forschung, die von Archimandrit Gawriil im ersten Teil seines Werkes dargelegt wurden, auch im letzten, sechsten, – man verwendet sie zum Studium der Geschichte der russischen Philosophie. Der Charakter der Philosophie, behauptet der Autor, ist mit den Besonderheiten des geistigen Lebens des russischen Volkes eng verbunden:

„Der Russe ist unendlich fromm, dem Glauben, dem Thron und dem Vaterland erleben ... was aber das philosophische Denken betrifft, so ist der Rationalismus, verbunden mit Erfahrung, sein Unterscheidungsmerkmal.“ (wie Anm. 2, S. 5)

Archimandrit Gawriil versteht, dass russische philosophische Denken vom Charakter und der geistigen Beschaffenheit der Nation abhängt, also schreibt er:

„Philosophie ist die Entwicklung und Verdeutlichung der Bewegungen unseres Bewußtseins. Und darin, wie auch im Bewußtsein, treten drei wesentliche Züge in Erscheinung: Ich oder der forschende Geist; NICHT-ICH, oder die außer uns existierende Welt; schließlich Gott als Ursache und Ende aller Geschöpfe. Das heißt, dass in der Philosophie auch drei

² Archimandrit Gawriil, „Geschichte der russischen Philosophie“, Kasan 1840. S. 22.

Hauptrichtungen geben muß: wissenschaftsartige Entwicklung der Erscheinungen und Gesetze unseres forschenden Geistes, spekulative und dabei auf Erfahrung beruhende Entwicklung der Gesetze der außer uns existierenden Welt und Konzentration ihrer entgegengesetzt liegenden Rolle in ihrem höchsten Anfang.“ (wie Anm. 2, S. 22)

Die erste Richtung ist in Deutschland verbreitet, die zweite in England, die dritte in Rußland.

Nach der Meinung von Archimandrit Gawriil ist im Innern der russischen Geistigkeit die Richtung entstanden, die in ihrem Inhalt den philosophischen Rationalismus mit Erfahrungen und der abschließenden Idee der Gotteseerkenntnis verbindet. Bei der Beschreibung der Geschichte der russischen Philosophie stellt sich Archimandrit Gawriil die komplizierte methodologische Aufgabe: die selbständige Existenz der russischen Philosophie im Rahmen des weltweiten philosophischen Denkens zu begründen. Das Haupthindernis auf diesem Wege war die theoretische Einstellung, die in der westeuropäischen Geschichte der Philosophie entstanden war. Nur diejenige Philosophie dürfe Wissenschaft heißen, die ein System der wissenschaftlichen Kenntnisse sei.

In den 30er Jahren des 19. Jhs. konnte von gut entwickelten philosophischen Systemen in Rußland nicht die Rede sein. Bei der Lösung des Problems definiert Archimandrit Gawriil die russische Philosophie als „Richtung des philosophischen Geistes“, der kein System ist. Auf mögliche Erwiderungen, dass es ohne System keine Philosophie gebe, schreibt er: „Ein System ist keine Philosophie; ein System ist nur eine spezielle Hülle oder ein Gewand der Philosophie, die in ihrem Bau von der Persönlichkeit des Denkers völlig abhängig sind.“ (wie Anm. 2, S. 123) Gleichzeitig betont der Autor eine besondere, systematisierende Rolle der Philosophie beim Aufbau des Systems des philosophischen Wissens.

„Um ein System der Philosophie zu schaffen, muß ein Genie Zeit, günstige Umstände – und eine besondere Geduld haben. Das Genie ist wie ein Nestling, der Federn bekommt und zur Sonne emporfliegt, genauso steigt das Genie mit Hilfe des Systems wie in einer Schale zur Sonne des Denkens und erinnert sich dann des dunklen Lebes in der Schale nicht mehr.“ (wie Anm. 2, S. 25)

Das Verständnis der Philosophie als inneres geistiges Leben der Menschheit erlaubt es Archimandrit Gawriil, mit der Darlegung der Geschichte der russischen Philosophie zu beginnen. Die Geschichte der Philosophie ist für Archimandrit Gawriil ein Prozeß des Werdens, der Entwicklung und der Ablösung der Anschauungen verschiedener Philosophien, die in jedem Volk existieren können, wenn auch ohne philosophische Systeme.

Die ersten Philosophen, deren Anschauungen Archimandrit Gawriil aufmerksam studierte, waren Metropolit Nikifor, Wladimir Monomach, Nil Sorski. Eingehender analysiert er die Ansichten von Feofan Prokopowitsch und Georgij Konisskij. Über die Besonderheiten des Unterrichts des letzteren schreibt Archimandrit Gawriil:

„Ein besonderer Zug seiner Methode des Philosophieunterrichts war, dass er bei der Erklärung der Wahrheiten des Verstandes diese höchst entständig mit Meinungen der Heiligen Väter untermauerte, um junge, unerfahrene Denker vor falschen, nichtigen und gefährlichen Spekulationen sicher zu warnen.“ (wie Anm. 2, S. 25)

Eine besondere Aufmersamkeit galt G. S. Skoworoda. Archimandrit Gawriil vergleicht seine werke mit Lomonossows Verdiensten: „Lomonossow stand in hohem Ansehen bei den aufgeklärtesten europäischen Gesellschaften, Skoworoda richtete seinen Blick vorwiegend in die Tiefe des unseren Teils des klein- und weißrussischen Volkes.“

(wie Anm. 2, S. 60) Angefangen von den Brüdern Lichud wurden die philosophischen Wissenschaften an Universitäten, geistlichen Akademien, Seminaren und Gymnasien von den Professoren unterrichtet, die ihre Ausbildung an geistlichen Akademien bekommen hatten und oft einen geistlichen Rang besaßen. Gerade der Analyse der Ansichten von Plato (Lewschin), D. S. Anitschkow, M. N. Murawljow, F. Boule, Jewgenij Bolchowitinow, Metropolit von Kiev, Metropolit von Moskau Filaret (Drosdow), D. M. Wellanski, A. J. Galitsch, G. J. Solnzew – einem der ersten russischen Philosophen, der auf dem Gebiet der Philosophie des Rechts seine Arbeiten schafft, widmet Archimandrit Gawriil den Großteil seines Werks.

Der Autor schätzt die selbstaufopfernde Tätigkeit von Graf S. S. Uwarow und seine Werke hoch ein, die einen großen Problembereich von Bildung und Philosophie bis zur Methodik des Unterrichts einzelner Fächer umfassen. Archimandrit Gawriil betrachtet die theoretische Tätigkeit des Bischofs Innokentij (Borissow), dabei bietet er dem Leser den philosophischen Artikel „Über den Neologismus oder Rationalismus“. Dieser Artikel, der in den nachfolgenden Jahren nie wiederverlegt wurde, gibt eine genügend gründliche Kritik an Kants Theorie. Für den gegenwärtigen Leser ist er, glauben wir, dadurch interessant, dass er ein hohes Niveau selbständiger philosophischer Forschungen offenbart, dass der russischen Philosophie Anfang des 19. Jhs. eigen war. Zur Bestätigung meiner Behauptung möchte ich hier einen Auszug aus dem Artikel vom Bischof Innokentij anführen:

„Die Neologen hielten sich zur Hauptthese der Kantschen Religion, dass das Christentum nichts anderes sei als symbolische Vorstellung der Ideen der natürlichen Religion, dabei richteten sie alle ihre Bemühungen darauf, mit Hilfe der Philosophie in historischen christlichen Symbolen eine reine Religion des Verstandes zu entdecken oder, was dasselbe ist, die natürliche Religion unter der Bezeichnung der christlichen einzuführen.“ (wie Anm. 2, S. 122)

Und weiter gibt er auf zehn Seiten eine gründliche Kritik an Positionen des Neologismus.

In der „Geschichte der russischen Philosophie“ zählt Archimandrit Gawriil, unter Angabe einer kurzen Charakteristik, der philosophischen Werke, die Namen der heute unbekannteren russischen Philosophen auf: A. S. Lubkin, P. S. Kondratjew, F. A. Nadeshdin, W. N. Karpow, F. F. Sidonskij, W. N. Sbojew, J. A. Kedrow.

Ein nicht anzuzweifelnder Vorzug der Arbeit von Archimandrit Gawriil ist gesammelte und systematisierte Übersicht der Literatur in Philosophie, in der über 60 Arbeiten in Philosophie, einschließlich 10 Lehrgängen, 15 Arbeiten in Logik, hauptsächlich übersetzte Literatur, sowie Forschungen in der Psychologie, natürlicher Theologie, sittlicher Philosophie, Ästhetik und natürlichem Recht erwähnt werden.

Sogar die bloße Liste der Arbeit in Philosophie, die Archimandrit Gawriil in seiner Untersuchung anführt, erlaubt es anzunehmen, dass sich in Rußland schon Anfang des 19. Jhs. der Prozeß des Werdens des selbständigen philosophischen Denkens entwickelte.

Seine sechsbändige Untersuchung beendet Archimandrit Gawriil mit dem Appell an seine Zeitgenossen:

„Feierlich bitten wir alle lieben russischen Denker, uns ihre Biographien und Essays oder wenigstens die besten Stellen aus ihren Werken zu senden, damit die von uns herausgegebene Geschichte der russischen Philosophie zugleich auch ein Chrestomathie der philosophischen Wissenschaften ist.“ (13) (wie Anm. 2, S. 157)

Nach dem Erscheinen im Druck erhielt die Arbeit von Archimandrit Gawriil eine wohlwollende Kritik. In der Zeitschrift „Syn Otetschestwa“ (Sohn des Vaterlandes),

Jahrgang 1839, im Abschnitt „Abriß der russischen Literatur von 1838 bis 1839“ gibt es eine inhaltsreiche Rezension. Ihr Verfasser bezeichnet es als erfreulich, „dass die Lehre der Philosophie eine besondere Aufmerksamkeit unserer aufgeklärten Geistlichkeit auf sich zog“. Gerade ihr

„verdanken wir viele wichtige Werke auf dem Gebiete der Philosophie, und noch wichtiger für uns ist ihr Vorbild, das zeigt, dass die Wissenschaft der Wissenschaften, die Wissenschaft des Verstandes – Philosophie, kein Kind des geistigen Unzucht ist, wenn sie aus dem Glauben hervorgeht und sich darin verwandelt wie eine Schlange, die mit Körper einen Ring bildet und damit die Weisheit verkörpert“.³

Das Werk von Archimandrit Gawriil erfreute die gebildete Leserschaft aufs höchste, der Verfasser, „der sich von religiösen Grundlagen und Anfängen leiten läßt, legt als unvoreingenommener Eklektiker ... kurz, aber höchst systematisch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens dar“ (wie Anm. 3, S. 106).

Die Arbeit von Archimandrit Gawriil erschien zweimal im Druck mit Berichtigungen und Ergänzungen des Verfassers. In der wissenschaftlichen Bibliothek der Universität Tomsk gibt es die beiden Ausgaben sorgfältig eingeklebten, mit der Hand geschrieben und das in der zweiten Ausgabe in gedruckter Form vorhandene geschichtsphilosophische Material ergänzenden und erweiternden Blättern zu urteilen, ist anzunehmen, dass die Einlagen und Ergänzungen vom Verfasser selbst vorgenommen worden sind.

Die Bücher von Archimandrit Gawriil dienten als Lehrbücher für Geschichte der Philosophie für Stunden der Geistlichen Akademien, Seminare, Universitäten und Gymnasien bis zum Verbot den Philosophieunterricht im Jahre 1850. Nach 1863, da der Philosophieunterricht wieder aufgenommen wurde, wurden die Arbeiten von Archimandrit Gawriil nicht mehr erwähnt. In diesem Zeitabschnitt hatte das russische philosophische Denken andere theoretische Probleme.

Wert und theoretische Bedeutung dieser oder jener Forschung werden in erster Linie durch das Neue in der Problemstellung bestimmt. Archimandrit Gawriil hat erstmalig das Problem des selbständigen Seins der Geschichte der russischen Philosophie aufgeworfen, angefangen von ihren historischen Wurzeln, die auf die Taufe von Rus zurückgehen.

³ „Sohn der Vaterland“ 1839. Band 2. S. 105.

Виктор Троицкий

Москва

Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского

Из воспоминаний о. Павла Флоренского «Детям моим» мы полагаем здесь с пристальным вниманием рассмотреть и учесть признания вроде следующего: «Меня волновала сдержанная мощь природных форм, когда за явным предвкушается беспредельно больше – сокровенное» (90)¹. Да, особое волнение, свыше дарованное еще в раннем детстве, никогда не покидало Флоренского. Всегда и всюду влекли его те особые точки «истечения бытия» (54), те «щели, сквозь которые сочится тайна» (190), те особые места, где «тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство» (159), где «чувствуешь бутон другого бытия» (91).

Затрагиваемые проблемы вполне выразимы прежде всего на философском языке. К примеру, можно использовать известную фундаментальную оппозицию, ее не раз указывал и сам о. Павел Флоренский. Таково соотношение данного, вещного, феноменального, с одной стороны, и ноуменального, с другой, того, что расположено «свыше этого мира или, точнее, глубже его» (42). Но мы, говоря о результатах встречи двух разнородных или, точнее, инородных пластов бытия и о необходимости видеть в нашем мире «внутреннюю игру глубины» (60), попробуем употребить, однако, термины скорее структурно-логические. Некоторые из них просты и, пожалуй, не вызывают сомнения. Это, прежде всего, *граница*, – совершенно необходимое представление, если полагать неомогенность бытия и, следовательно, встречу по меньшей мере двух инородных сред. Далее, это *переход*, – ибо два пласта бытия, два онто-пласта так или иначе должны сообщаться. Наконец, к *вихрю*, еще одному конституирующему элементу космологии о. Павла Флоренского, – понятие о вихре или, скажем точнее и ближе к терминологии Флоренского, *символ* вихря специфицирует и уточняет вид указанного перехода, – мы подойдем в последующей части нашего рассмотрения.

Через *границу* и *переход*, как представляется, мы получаем возможность некоторого рода наглядной иллюстрации и, вместе с тем, интерпретации многих основных результатов Флоренского-исследователя. Уловление «внутренней игры глубины» так или иначе удавалось ему на самых разных поприщах. Начать можно было бы с области техники и технологий и там выделить идею Флоренского о первоочередной важности «потенциала формы» в материаловедении и напомнить далее о его убежденности, что самое главное здесь происходит на стыках, на границах, в тончайших приграничных слоях². Потом можно было бы обратить-

¹ Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. М., 1992. Здесь и далее цифрами в скобках даются ссылки на страницы данного издания.

ся к результатам в математике, где Флоренский целенаправленно изучал «скрытую рельефность» вполне абстрактных объектов, например, «индивидуальную форму» чисел и геометрию плоских кривых *in concreto*. Потом можно было бы перейти к эстетике и искусствознанию (см. анализ пространственности и представление об иконостасе как границе между миром видимым и миром невидимым), потом – к фундаментальной роли символического описания (по Флоренскому, напомним, именно символ как некоторый универсальный способ «подглядывания тайны» (158) позволяет постигать ноуменальное в феноменальном) и, наконец, обнаружить вслед за Флоренским культовые корни (или глубины, или основания) философии и культуры. Однако подобного рода интерпретацию, за неимением места, мы здесь в подробностях проводить не будем, ограничиваясь только указанием на перспективную возможность таковой.

Нам важнее несколько точнее представить сами эти основные черты космологии³ о. Павла Флоренского, уже означенные выше.

Здесь кажется уместным подчеркнуть, что *граница*, как и *переход*, суть термины авторские, – мы нисколько не навязываем Флоренскому какие-то собственные вкусовые предпочтения или свой проект космологической системы. Так, именно и только «границе соприкосновения двух миров»⁴ посвящена вся работа о. Павла Флоренского «Иконостас». Более того, следуя своей специфической установке на математических понятиях как конститутивных элементах миропонимания, Флоренский нашел для рисуемой картины встречи двух миров, для соотношения двух онто-пластов впечатляющую математическую модель. Она описана в работе 1922 года «Мнимости в геометрии» и хорошо известна исследователям прежде всего из-за нового геометрического истолкования мнимых и комплексных чисел. Вводимые здесь лицевая, положительная и оборотная, отрицательная стороны плоскости (в более общем случае, – искривленных поверхностей) и граница между ними составляют основу этой модели.

Занимает автора новой интерпретации мнимостей и вопрос о переходе с одной стороны на другую. (Поскольку мы говорим о широко понимаемой космологии, такой переход можно назвать космологическим). Тут перед глазами читателя «Мнимостей» встает даже не один образ перехода, но целая серия таких образов. Два из них содержатся в первой, более ранней и собственно математической части книги. Это, во-первых, весьма наглядное и вместе с тем неожиданное представление привычной, казалось бы, «точки плоскости», – автор делает особый упор на том, что говорится «плоскости», а не «на плоскости»⁵. Точка наделена собственным *внутренним строением* и представляет собой «столбик четырех точек, из которых две – на наружных сторонах плоскости и две – на внутренних». Таковую *точку в целом* Флоренский рисует даже «в виде штифта, проходящего

² Напомним, что прогресс современной информатики во многом предопределен революцией в освоении границ разнородных сред: проделан путь от изобретения транзистора на базе «электронно-дырочного» перехода до реализации диэлектрических, полупроводящих и проводящих пленок (тонких и сверхтонких) с прорывом в область нанотехнологий.

³ Здесь космология толкуется не столько в рамках физического учения о той части Вселенной, которая доступна астрономическим наблюдениям, сколько расширительно как учение о мире (космосе) в целом.

⁴ Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 37.

⁵ Флоренский Павел. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. (Опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922. С. 27.

через всю толщу пласта насквозь и выходящего на обратной стороне»⁶. Столбики-штифты математических точек пронизывают математическую плоскость. Теперь о втором образе перехода. Если соглашаться на введение такой интегральной точки в виде набора-столбика-штифта из элементарных точек, как бы имеющих некую «высоту» (можно говорить, на наш вкус, и о «глубине»), то вслед за Флоренским следует вообразить некие кривые линии, по-разному проходящие через точки того или иного типа: одни кривые «прорезывают плоскость насквозь», другие «делают надрез с верхней стороны плоскости», третьи – «с нижней стороны плоскости»⁷. Нарастивая наглядность своих аналогий, автор резюмирует: «кривая может уходить с лица поверхности вглубь ее толщи и тогда протекает на том или другом участке своего течения наподобие подземных рек, изображаемых на карте пунктиром, – чтобы затем найти себе выход наружу»⁸.

Наряду с «точкой – пронизывающим штифтом» (образом скорее статическим) и «линией – подземной рекой» (образом явно динамическим) во второй, более поздней части «Мнимостей»⁹ мы находим еще несколько образов перехода.

Один из них подготовлен дальнейшими математическими обобщениями. В частности, Флоренский распространяет свою интерпретацию мнимостей на случай произвольных поверхностей, описываемых в гауссовых криволинейных координатах, и выясняет вопрос, для каких типов поверхностей мнимости невозможны, – разумеется, в специальном понимании мнимостей как принадлежности *оборотной* стороны поверхности. Как и следовало ожидать, мнимости не воспроизводятся на поверхностях односторонних (беря шире – на поверхностях «нечетно-сторонних») и присущи поверхностям двусторонним (шире – «четно-сторонним»¹⁰). Конструктивным признаком наличия/отсутствия мнимостей указывается сохранение/переворачивание нормали в данной точке поверхности после полного обхода по кратчайшей линии (геодезической). Как раз имея в виду процедуру обхода по геодезической с контролем за направлением нормали, далее Флоренский вводит знаменитую картинку-аналогию из «Божественной комедии» Данте и показывает, что «Дантово пространство» реализовано на односторонней поверхности и устроено по типу эллиптической геометрии, применяемой, как известно, в общей теории относительности¹¹. Этот образ, рисующий соотношение двух миров и переход между ними (тоже динамический) и уже давно облюбованный комментаторами, мы можем причислить в нашу коллекцию под названием «путешествие с переворачиванием».

Отметим, что именно Дантовой аллюзии из работы Флоренского посвятил свой комментарий А.Н. Паршин, интересно увязавший основные особенности такого «путешествия» с характерными приметами мировой космологической мифологии. В частности, исследователь напоминает, что типичным образцом односторонней поверхности является лист Мёбиуса. Движение по геодезической – из начальной ее точки в конечную, – на таком листе возможно в двух вариантах: или относительно долгое и, главное, непрерывное перемещение по поверхности

⁶ Там же. С. 31.

⁷ Там же. С. 32. Тут самое время напомнить, – и автор «Мнимостей» не забывал это делать, – что плоскость имеет нулевую (или актуально бесконечно малую) толщину.

⁸ Там же. С. 33–34.

⁹ Там же. С. 54. Как отметил автор в примечаниях к книге, первые семь параграфов ее были написаны в 1902 г., а спустя почти двадцать лет – остальные, в том числе «Пояснение к обложке».

¹⁰ Там же. С. 38, со ссылкой на неизданные авторские лекции по «Энциклопедии Математики».

¹¹ Там же. С. 45–48.

(чему в мифологии соответствует мотив «дальней дороги») или же мгновенная скачкообразная инверсия в данной точке (в мифологии – «оборотничество») ¹². Со своей стороны добавим: первому варианту перемещения в точности соответствует то, что означено у нас «путешествием с перевертыванием» (при плавном движении по геодезической листа Мёбиуса нормаль в данной точке столь же плавно поворачивается и занимает противоположное направление только в конце перемещения) и что как раз, по Флоренскому, и описано у Данте. Второй же способ перехода, а именно инверсию-оборотничество, строго говоря, у Данте найти не удастся. Заметим, что переход *скачком* описан Флоренским в другом месте «Мнимостей» (скоро мы к нему обратимся) и связан не с односторонней, а с двусторонней поверхностью, причем каждая из таких сторон, как мы знаем, может указывать на две качественно разные части единого мира.

Здесь требуется еще одно замечание, и сказанного о «путешествии с перевертыванием» будет достаточно. Как нам представляется, модель односторонней поверхности вообще мало подходит для описания перехода «по ту сторону бытия» – здесь в принципе нет «той стороны»! И преодоление «долгой дороги» и мгновенное перемещение на какое-то максимальное удаление («оборотничество»), если ограничиваться односторонней поверхностью, как-никак происходят *в одном и том же* мире. Осталось напомнить, что в самой постановке космологической проблемы требуется представление о *двух* качественно различных сторонах мира, действительном («этом мире») и мнимом («том мире») ¹³.

Обзор коллекции картин перехода, содержащихся в небольшой книжке Флоренского, еще не завершен. В том же разделе «Мнимостей», где было представлено, как мы это назвали, «путешествие с перевертыванием», встречается еще одна иллюстрация на научном материале. Она заимствована уже из области специальной, а не общей теории относительности ¹⁴. Именно, о. Павел использует известное в физике преобразование Лоренца и на его основе строит образ перехода границы между областью «земных движений и земных явлений» и областью «небесных движений и небесных явлений». Характерные для релятивистского объекта трансформации при приближении его скорости к скорости света (сокращение до нуля длины тела вдоль направления движения, бесконечный рост массы) Флоренский трактует как признаки достижения качественной границы мира, а движение со сверхсветовыми скоростями, по Флоренскому, вообще переводит объект «в мир иной», где длина и масса тел делаются мнимыми. Вот искомый образ: «мы наглядно представляем себе, как, стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность – носительницу соответствующей координаты, и выворачивается чрез самого себя, почему приобретает мнимые характеристики», так что «все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только чрез *раз-*

¹² Паришин А.Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 136.

¹³ Можно предположить, что подобного рода возражения теряют силу, если от односторонней поверхности перейти к «нечетно-сторонней». Однако для ориентировки в таком пространстве надобны нетривиальные геометрические интуиции, навыков работы с которыми у нас нет.

¹⁴ С сожалением оставляем без комментария толкование опыта Майкельсона-Морли и подсчет удаленности границы Земли и Неба, даваемые здесь Флоренским. Между тем поразмышлять над этими «еретическими» страницами вполне обязывает близкий столетний юбилей теории относительности Эйнштейна.

лом пространства и *выворачивание* тела через самого себя»¹⁵. Этот новый «наглядный» образ, ничуть не отклоняясь от терминологии Флоренского, мы назовем «переходом через разлом». Любопытно, что автор «Мнимостей», справедливо заметив, что «пока, мы представляем себе средством к этому процессу только увеличение скоростей, может быть скоростей каких-то частиц тела, за предельную скорость» света, не преминул оставить вопрос открытым: «у нас нет доказательств невозможности каких-либо иных средств»¹⁶. Вопрос о прорыве или скачке через пространственный разлом (как инверсия или отражение – на языке нейтрально-математическом) явственно занимал его. Может быть, и об этом думал Флоренский, когда признавался в записках «Детям моим»: «В строении моего восприятия план представляется внутренне далеким, а поперечный разрез – близким» (99).

Наконец, последняя и весьма наглядная аранжировка на тему границы и перехода дается в авторском комментарии, замыкающем текст «Мнимостей» в качестве «Пояснения к обложке». Здесь разъясняется, какими сугубо графическими методами художнику В.А. Фаворскому удалось донести до зрителя основные идеи книги¹⁷. Сама граница, впрочем, выражена им предельно лапидарно – в виде строгой вертикальной черты, делящей обложку на две половины (две стороны плоскости, два «мира»). Зато буквально поражает воображение то обилие графических деталей, с помощью которых переданы качественные различия этих двух половин и, с еще большей фантазией, реализованы возможности перехода между ними. Не имея места для воспроизведения соответствующих комментариев Флоренского, мы укажем только на характерное использование «динамической» терминологии: тут говорится и о «прорыве сквозь лицевую сторону плоскости», и об «обратном прорыве из мнимости в действительность», и о «флюктуации геометрической фигуры при ее провале сквозь плоскость», и о той части плоскости, которая «окончательно теряет конкретность и устойчивость» и «колышется», и о буквах надписей на обложке, которые тоже «флюктуируют, частью оставаясь на лице, частью же проваливаясь на изнанку, как бы *прошивая*, простегивая собою толщу плоскости»¹⁸. Этот образ с обложки, который мы назовем «условно-графической схемой» (вместе с комментарием Флоренского он вполне примыкает, заметим, к идейному направлению *Symbolarium*'а), действительно по-своему резюмирует содержание всей работы о мнимостях.

Как видим, автор дал целую серию образов космологического перехода, причем выстроил он их в самом широком диапазоне от почти осязательно ощутимой «точки – пронизывающего штифта» до полной абстракции «условно-графической схемы» с обложки. Создается впечатление, что сама серия, сам факт наличия этого немалого ряда образов свидетельствовал о том, что о. Павел Флоренский явно находился в поиске, его полностью не удовлетворял ни один из экспонатов ряда. Ему нужен был образ (или скажем смелее – символ) большей силы обобщения и интегральности.

Так вели или привели куда-либо подобные поиски? Прежде чем дать утвердительный ответ на этот вопрос и даже привести подтверждающий документ на-

¹⁵ Флоренский Павел. Мнимости... С. 52–53.

¹⁶ Там же. С. 53.

¹⁷ Учитывая, сколь идейно насыщен малейший штрих в оформлении обложки, мы вправе предположить, что она разрабатывалась самим о. Павлом Флоренским и лишь исполнена («резана по дереву») В.А. Фаворским.

¹⁸ Там же. С. 63–65.

шей гипотезе, мы вновь на некоторое время обратимся к важным свидетельствам из воспоминаний «Детям моим».

Начнем с эпизода из главы «Пристань и бульвар». Вот впечатление юного любомудра, созерцающего морскую поверхность у батумской пристани.

«Сквозь щели настилки видна под ногами темно-зеленая лоснящаяся вода, поверхность невозмущаемая, медлительно и лениво колыхаемая, маслянистая, и по ней – маслянистые, еле приметные движения, образующие крупную скользкую сетку зеленых змеек. Что такое эти золотисто-зеленые змейки? Откуда они? Этот вопрос всегда держался в моей голове, и, Боже мой, сколько я о нем думал! Много раз я задавал его вслух, но получал недоумевающий ответ, что это только кажется, – от движения воды. Но ответ меня глубоко не удовлетворял (...) Нужный мне ответ о милых зеленых змейках и подтверждение своему знакомству с ними я услышал лишь значительно позже, уже студентом, от студента Ансельмуса в «Золотом горшке» Гофмана» (53).

К встрече с зелеными змейками в Батуме нужно мысленно прибавить еще одну встречу, более раннюю, в Тифлисе – с точильщиком, работавшим во дворе дома Флоренских (запись ноября 1916 г.).

«Предо мною стоял невиданный снаряд. Что-то в нем быстро вертелось, визжало, скрипело, и от колеса сыпались яркие искры. (...) Я стоял как зачарованный взглядом чудовища. Предо мной разверзались ужасные таинства природы. Я подглядел то, что смертному нельзя было видеть. Колеса Иезекииля? Огненные вихри Анаксимандра? Вечное вращение, ноуменальный огонь... Я остолбенел и пораженный ужасом, и захваченный дерзновенным любопытством, зная, что не должно мне видеть и слышать видимого и слышимого. Но мне открывалась живая действенность таинственных сил естества...» (32).

Спустя несколько лет (запись в марте 1919 г.) о. Павел Флоренский вновь возвращается к давнему, почти сорокалетие назад, переживанию. Он раздувал угли для кадила перед службой, они-то и пробудили дорогое – «воспоминание об огненном потоке искр из-под колеса точильщика, открывшем мне иной мир, полный таинственной жути и влекущий и волнующий ум. Искры перекликаются с искрами и подают весть друг о друге. Сквозь всю жизнь мою пронизывается невидимая нить искр, огненная струя золотого дождя, осеменяющая ум, как Юпитер Данаю» (43).

Зеленые змейки на морской поверхности и огненные дуги-струи искр из-под колеса точильщика, – таковы два детских зрительных впечатления, две неиссякаемые интуиции, два Grund-вопроса, которые не могли не оставить след в умозрении Флоренского и прежде всего в его космологии. И вот теперь мы и можем назвать тот глубокий символ, который является неким конструктивно-логическим инвариантом и для только что названных детских впечатлений, и для череды образов космологического перехода, содержащихся в «Мнимостях» уже зрелого мыслителя. Это, как нам представляется, по сути дела – вихрь.

К пониманию фундаментальной роли вихря в своей космологии Флоренский приближался постепенно и неуклонно. Все то, что изложено у нас выше, показывает лишь подготовку к такому пониманию, обрисовывает лишь латентную стадию в освоении важного концепта. Впрочем, по меньшей мере однажды и довольно рано (уже в 1915 г.) Флоренский обращался к представлению о вихре, причем в очень важном для нашего рассмотрения контексте. Как всегда в содержательно-ответственных случаях, он здесь обильно уснащал свою аргументацию языковыми этимологиями и данными из истории культуры. Мы имеем в виду статью «Не восхищение непщева», с посвящением Вяч. Иванову. В ней Флоренский занят толкованием знаменитой строки из «Послания к филиппийцам Свято-

го апостола Павла» (2, 6). Тут говорится об Иисусе Христе: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу». Комментируя это трудное место «Послания» и прежде всего используя семантику греческое «арпагмос», *хищение*, Флоренский вспоминает античных гарпий и приводит следующее наблюдение с опорой на свои этимологические изыскания:

«в древнегреческом мифе переход человека в миры иные представляется как восхищение или как похищение его трансцендентными существами, а самая восхищающая сила – как ... вихрь, как сильный ветер... Незримый, неосязаемый и, однако, могучий и порою всеограшительный порыв ветра, конечно, есть символ наиболее сродный потусторонним силам, врывающимся в мир всякого житейского попечения и восхищающим отселе человека в миры иные. Вот почему едва ли не каждая мистическая система включает в себя и понятие о таинственном порыве нездешнего дуновения.»¹⁹

Вихрь как символ космологического перехода и сам этот переход – вот что недвусмысленно описано в статье 1915 года.

Теперь мы можем привести прямое свидетельство того, что в намерения и замыслы о. Павла Флоренского действительно входила разработка широких представлений о вихре и даже целой «философии вихря». Дело в том, что в архиве А.Ф. Лосева недавно нами были обнаружены рукописи, которые скорее всего предназначались когда-то (речь можно вести о первой половине 1920-х годов) для «ряда сборников, которые были бы вне всяких сомнений относительно цензуры, а именно на темы математические, астрономические и механические – с необходимым для нас философским уклоном». Приведенная цитата, характеризующая предполагаемые сборники, взята из письма от 24 мая 1924 г., которое А.Ф. Лосев послал к о. Павлу Флоренскому²⁰. В том же письме А.Ф. Лосев перечислял намеченных участников (среди них В.М. Соколова-Лосева, В.Н. Муравьев, В.П. Зубов) и далее писал Флоренскому: «Обращаемся и к Вам с покорнейшей просьбой участвовать с нами в этом издании статьями сходного содержания, не стесняясь ни темой, ни размерами статей. Было бы желательнее иметь что-нибудь вроде «Мнимостей в геометрии». Среди сохранившихся материалов из архива А.Ф. Лосева, которые предназначались для указанных сборников (к сожалению, они не были тогда напечатаны²¹), собственная работа о. Павла Флоренского отсутствует. Однако есть интересная статья С.С. Глаголева «Вихревая теория мироздания», датированная 13 сентября 1924 г. По большей части она посвящена изложению и обсуждению вихревой теории Декарта и его последователей. Однако в заключительном разделе статьи приводятся также сведения о современных исследованиях проблемы вихря, в том числе – к тому времени еще не опубликованных результатах о. Павла Флоренского в этой области. Они излагались, как отмечал С.С. Глаголев²², с согласия автора.

¹⁹ *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 162; при цитировании не воспроизводятся шрифтовые выделения, принадлежащие автору.

²⁰ Письмо опубликовано П.В. Флоренским и Ю.А. Ростовцевым: П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст – 1990. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 14.

²¹ Первая статья из сборника, подготовленного когда-то А.Ф. Лосевым, недавно опубликована (публикация А.А. Тахо-Годи, предисловие В.П. Троицкого, комментарии Д.А. Баюка): *Зубов В.П.* Теория пустоты в физике XVII столетия // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. № 4.

²² Сергей Сергеевич Глаголев (19 октября 1865 – 2 октября 1937, расстрелян) – профессор Московской Духовной академии по кафедре основного богословия, духовный писатель. Был дружен с о. Павлом Флоренским, дал положительный отзыв при его защите на степень магистра по книге «О духовной Истине» (М., 1912). В своем творчестве много внимания уделял проблеме соотношения веры и знания.

Данный материал не опубликован и в наши дни. Нужный нам отрывок из статьи «Вихревая теория мирообразования» приводим ниже с любезного разрешения А.А. Тахо-Годи, хранящей архив А.Ф. Лосева. В прямых скобках указываем номера страниц рукописи С.С. Глаголева и зачеркнутые части текста, сохраняем ряд орфографических особенностей оригинала.

«[25] Проф. П.А. Флоренский в своих очень обширных, но не во всех деталях доведенных до конца работах хочет обнять вопрос о вихрях во всей возможной его полноте. Он начинает вопрос с исследования пространства, в котором происходят вихри, и кончает рассмотрением самых сложных и имеющих глубокое значение вихрей социальных.

По обычному представлению пространство изотропно, т.е. однородно во всех направлениях, и пространственные величины могут быть измеряемы только относительно, т.е. по сравнению с какой-либо произвольно выбранной единицей. Это обычное представление уже поколеблено, и проф. Флоренский ставит вопрос о вихрях в связи с вопросом о структуре пространства и с вопросом о существовании в пространстве абсолютных размеров и абсолютных направлений. Пространство не изотропно, оно имеет кривизну. В природе не существует подобных фигур и тел. На поверхности шара мы не можем начертить двух подобных треугольников. На самом деле их и нигде нельзя начертить. В прямоугольных треугольниках мы имеем приблизительное, а не абсолютное подобие. [26] Геометрия Эвклида от этого не погибает, она остается удобнейшей геометрией для наших практических и обычных научных нужд, но ее нельзя применить к безмерно малому и безмерно великому. Возникает вопрос об абсолютном смысле (значении направлений) вращений и о качественной неравномерности вращений противоположных²³. Эмпирически открывается, что во всех областях мировой жизни – в великом и малом, в социальном и физическом – направление вращений решает судьбу дела.

Далее вопрос о вихрях стоит в связи с вопросом о многомерности пространства и с вопросом о мире мнимостей. Этого вопроса несколько, т.е., намеками проф. Флоренский уже касался в своем трактате «Мнимости в геометрии, изд. Поморье. Москва. 1922». Но он предполагает обследовать его подробно²⁴. Формально-эстетический анализ художественных произведений, по мнению Флоренского основанный²⁵ главным образом на изучении изобразительных искусств, тоже ведет к проблеме вихрей в разрезе психофизиологическом. Он развивает это в своем курсе «Анализ пространственных форм»²⁶. Вместе с А.И. Ларионовым П.А. Флоренский работает над словарем символов. Он приготовил для этого словаря статью о вихре²⁷ с точки зрения

²³ В «Мнимостях» (с.12–24) этому вполне соответствует рассуждение о различии знаков у сторон плоскости. Об «абсолютном смысле направления вращений» свидетельствуют любопытные подготовительные заметки к «Философии культа», см.: *Священник Павел Флоренский. Философия культа (Опыт православной антропологии)*. М., 2004. С. 344–353.

²⁴ Видимо, не случайно А.Ф. Лосева запрашивал для задуманного сборника именно «что-нибудь вроде» книги «Мнимости в геометрии».

²⁵ В рукописи рассогласование: *основанному*.

²⁶ Таково название курса лекций, читанного Флоренским во ВХУТЕМАСе. В опубликованных лекциях «Анализ пространственности...» (название дано публикаторами) вполне представлены идеи о кривизне и неізотропности пространства, намеченные в изложении у С.С. Глаголева. Имеются тут и примеры с прямым упоминанием вихрей в наглядно-эмпирическом их проявлении, но еще без концептуальной проработки: см. рассуждение Флоренского о вихрях в воде и «рыбьей неевклидовой геометрии» и о «магических машинах», призванных вызывать вихри и бури (Флоренский П.А. *Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях*. М., 1993. С. 15, 17, 128).

²⁷ Как известно, опубликованы только «Предисловие» и первая словарная статья «Symbolarium'a», посвященная точке. Судя по сохранившемуся перечню отделов «Словаря символов», именно графич-

социальной истории. Вообще он хочет дать философию вихря, основываясь на физико-математических, биологических, эстетических и социальных данных. Признавая всеобъемлемость факта, он хочет не только установить его, но и выяснить его смысл.

На предыдущих страницах настоящей статьи автор дал изложение вихревой теории Декарта и затем Бело. Эти исторические экскурсии автора П.А. Флоренский восполняет, давая [на следующих страницах [27] настоящего издания]²⁸ реконструкцию вихрей Анаксимандра и давая описание придуманного им прибора, который иллюстрирует теорию Фая (Faye) впараллель с тем, как опыт Плато иллюстрирует теорию Лапласа.

Преждевременно подводить итоги в вопросе о вихре, потому что самые работы о вихре находятся, можно сказать, в вихревом процессе. Но естественно настоящую статью закончить выражением надежд, которые внушаются этими работами. В начале статьи автор сказал, что ученые разных специальностей независимо один от другого в своих работах наталкиваются на вопрос о вихре. Изложенное показывает, что все области бытия, начиная с кажущихся абсолютно инертными и неподвижными и кончая самыми неустойчивыми и текучими, сталкивают нас с вихрями. Что по видимому общего у геометрического пространства с могучими порывами исполненного сил вихря? Пространство, это – какая-то неподвижная, мертвая, исключаящая мысль о какой бы то ни было деятельности пустота. Но вот – высказывается тезис, что само пространство есть продукт деятельности, т.е. движения, что оно само имеет структуру, определяющую характер и смысл совершающихся в ней движений, и что природою пространства в конце концов определяется закон вихревых движений. Физика даже нового времени соединяла с представлением об атоме мысль не только о каком-то неделимом, но и о совершенно недеятельном клочке бытия. Что такое атом? Геометрическая фигура, обладающая свойством непроницаемости и только. Но тщательное изучение материи открывает, что атом есть вихревой мир, что это есть система вихревых движений. Люди издавна знали о вихрях на море и суше и по аналогии с ними говорили о вихрях в человеческом мире, в человеческих обществах. Но они смотрели на эти вихри, как на нечто совершенно ненормальное. Они не подозревали о вихрях в малых мирах и с иронией говорили о буре в стакане воды и они совершенно не догадывались о грандиозных вихрях в бездонных глубинах безмолвного и по видимому вечно неизменного неба. Теперь астрономия учит об этих небесных вихрях. Вместе с этим поддается мысль, что и жизнь отдельных органических особей и жизнь социальных организмов течет и разворачивается по законам вихревого движения. Вихрь оказывается мировую пружину, красиво разворачивающую [28] материю вселенной в сложные, разнообразные и гармоничные формы.»

Безусловно, мы должны учитывать вторичность этих свидетельств о «философии вихря» по Флоренскому. После изучения данного отрывка все равно многое так и остается в намеках. Кроме того, не нужно забывать, что материал предназначен к публикации уже при новой власти (см. установку из письма А.Ф. Лосева – приходилось быть «вне всяких сомнений относительно цензуры»), потому, скажем для примера, С.С. Глаголев не мог привлекать мистические или богословские идеи для иллюстрации тезиса о «всеобъемлемости» вихря. Тем не менее, данные из статьи С.С. Глаголева ценны прежде всего тем, что они недвусмысленно говорят: в космологии Флоренского представление о вихре действительно получало важнейшее место.

ческими символами волюты (завитка) и спирали – их причастность к изображению *вихря* более чем очевидна, – авторы планировали завершить свое описание «лестницы символов».

²⁸ В машинописной копии данной статьи эти слова, заключенные в скобки, отсутствуют. Вероятно, работа о Павла Флоренского о вихрях первоначально планировалась для сборника, причем в связи с работой С.С. Глаголева, но затем по какой-то причине не была представлена.

Некий общий и одновременно конкретный, вернее же сказать, «отвлеченно-конкретный» (157) символ вихря, некую общую вихревую модель, простирающуюся от связей двух миров, горнего и дольного вплоть до многих особенностей мира дольного (в микро- и макро-масштабе) – вот что воздвиг о. Павел Флоренский перед мыслящим сообществом как волнующую проблему.

Разумеется, в своих исканиях Флоренский не был одинок. Не ставя здесь непосильной задачи соответствующего исторического обзора, мы лишь обозначим особенно примечательные штрихи «широкого контекста» этих исканий. Действительно, в постижении вихревого движения со времен Декарта уже проделан и продолжается большой путь, и прежде всего усилиями многих представителей точных наук. Нельзя не упомянуть хотя бы классические математические работы Г. Гельмгольца и А. Пуанкаре. К признанию принципиальной важности различения *левизны* и *правизны* как специфических «состояний пространства» для живых организмов привели в первой четверти XX века (как раз ко времени написания статьи С.С. Глаголева) исследования известных естествоиспытателей Л. Пастера, П. Кюри, В.И. Вернадского²⁹. Не лишним будет отметить и тот факт, что примерно в то же самое время, когда С.С. Глаголев уверенно заговорил о вихрях в неживой природе и, в частности, в мире микрочастиц («это есть система вихревых движений»), имея в виду, прежде всего, планетарные модели атома, как раз тогда в физике микромира началось победное шествие фундаментальных представлений о *спине*, т.е. внутреннем (собственном) моменте количества движения частиц³⁰. Заметна тенденция к дальнейшему расширению рамок исследований вплоть до создания *общей теории вихря*. Показательный пример – работы крупного российского специалиста в области математической физики В.В. Козлова, выявившего глубокие (вихревые) аналогии в гидродинамике, геометрической оптике, классической и квантовой механике³¹.

Своим чередом осваивался мир вихря и усилиями философов и гуманитариев, в том числе, уже давно, представителями Серебряного века русской культуры. Оставляя в стороне (или, вернее, резервируя на будущее обследование) обширный и увлекательный сюжет о вихревой парадигме в философских поисках русских символистов³², мы закончим наше, – по следам о. Павла исполненное, – рассмотрение космологической триады *граница-переход-вихрь* отрывком из стихотворения К.К. Случевского³³. Предтеча русского символизма и подлинный поэт-мыслитель, он не мог не прикоснуться к нашей теме:

<i>...И вот тогда, возникнув непонятно</i>	<i>Могучий вихрь поднимет в сердце пламя!</i>
<i>Во сне, на гудьбище, в работе, что томит, –</i>	<i>В полете дерзостном от тленья отрешен,</i>
<i>Незримый дух какой-то силой тайной</i>	<i>Парит свободно он, так царственно-высоко, –</i>
<i>Святой огонь нежданно запалит.</i>	<i>Что нет ему ни граней, ни препон.</i>

²⁹ См.: Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 24–25, 163–164.

³⁰ Постулирование спина электрона – Гаудсмит, Уленбек, 1925; обнаружение спина протона – Деннисон, 1927; введение изотопического спина – Гейзенберг, 1932 и т.д.

³¹ См.: Козлов В.В. Общая теория вихрей. Ижевск. 1998. Считаю приятным долгом выразить признательность А.Н. Паршину за указание на данное исследование, а также за полезное обсуждение особенностей «вихревой» темы в наследии о. Павла Флоренского.

³² Для первого приближения к теме отошлем читателя к обильным материалам «тезауруса» русского символизма: Ханзен-Лёве Аге А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб., 2003. Особенно важны здесь для нас отделы «Архетипы кругообразного» (1.5) и «Буря и вихрь» (8.5).

³³ Случевский К.К. Стихотворения и поэмы. СПб., 2004. С. 275. Стихотворение входит в цикл «Песни из Уголка».

Анатолий Черняев

Москва

О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси

В русской религиозно-философской историографии культура Древней Руси впервые стала предметом пристального внимания и оригинальной интерпретации благодаря трудам о. Георгия Флоровского (1893-1979). Вышедшая в 1937 г. его фундаментальная монография «Пути русского богословия» охватила рассмотрением всю тысячелетнюю историю русской религиозной жизни и мысли, включив в свою проблематику и допетровский период. Хронологически этому предшествовали лишь «агиологические» работы Георгия Федотова: «Святой Филипп митрополит Московский» (1928 г.) и «Святые Древней Руси» (1931 г.), содержание которых составляет популярный пересказ древнерусских житийных сюжетов с авторским комментарием. Как по масштабу концептуализации, так и по уровню научно-библиографического оснащения Флоровский безусловно превосходит Федотова. Эта расстановка сил несколько изменилась лишь с выходом в свет первого тома обширной монографии Федотова «The Russian Religious Mind» (Vol. 1. – Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1946). Однако приоритет остается за Флоровским, именно его заслуга в том, что древнерусское духовное наследие вошло в классический контекст религиозно-философского дискурса.

На первый взгляд, «удельный вес» параграфов и глав, посвященных Древней Руси, в общем объеме «Путей русского богословия» может показаться незначительным, но было бы ошибкой делать из этого вывод об их незначительности также и в содержательном отношении. Все объясняется спецификой композиции книги, фактически представляющей собой собрание очерков и набросков, объединенных главной идеей. Определенные части монографии сложились из уже готовых работ Флоровского¹, в то время как многие другие разделы получили форму лишь некоего подготовительного конспекта, – впоследствии некоторые из них автор изложил более полно, в том числе и касающиеся Древней Руси. Но уже своей книгой Флоровский убедительно засвидетельствовал: «пути русского богословия» поистине пролегли сквозь века, включив в себя наряду с громкими именами церковных деятелей и богословов, философов и писателей Нового времени труды древнерусских мистиков и аскетов, проповедников и иконописцев...

Еще в первой своей публикации, которая состоялась в 1912 г. и была посвящена Владимиру Соловьеву, 19-летний Флоровский исповедует идею глубокой преемственности всей русской духовной традиции: от «исконного грековосточ-

¹ Упомянем в связи с этим доклад «Western Influences in Russian Theology», а также статьи и рецензии о митрополите Филарете (Дроздове), славянофилах, А.И. Герцене, П.Я. Чаадаеве, Ф.М. Достоевском, В.С. Соловьеве, Н.Ф. Федорове, Л.Н. Толстом, П.А. Флоренском и др.

ного православия» – к молитвенным подвигам русских святых и религиозным исканиям мыслителей XIX-XX веков². Как известно, впоследствии о. Георгий критически переоценил и Соловьева, и его религиозно-философских наследников, по сути отказав софиологическому направлению в принадлежности к линии православной мысли, – но этот факт лишь усиливает значение традиции как средства трансляции истины. И в начале 1920-х гг., рецензируя последние обзоры истории русской философии М.Н. Ершова, Б.В. Яковенко и Г.Г. Шпета, Флоровский критикует их именно за недостаток историзма. «Неозападническая» редукция философии заставляет подобных авторов безжалостно рассекать историю мысли, ослепляет их ретроспективное видение: поэтому, в частности, Шпет в русской древности не смог разглядеть ничего, кроме «невегласия».

«Он, – пишет Флоровский, – *даже эстетически* не может почувствовать духовной силы и напряженности русского прошлого, и в самоослепении не спрашивает себя – откуда же при стихийном невежестве красота русской народной поэзии, откуда «Слово о полку Игореве», откуда чудеса русской иконописи...?!»³

Вскоре Флоровский отдельно сформулировал цели и задачи историко-философского рассматривания древнерусской религиозности; отправной точкой его рефлексии послужили новаторские работы Н.К. Никольского и М.Д. Приселкова о характере древнерусского христианства. В них Флоровский увидел первые попытки *«исторической феноменологии русского религиозного сознания»*, в свете которой предстоит

«постараться оживить доселе немой и скучный материал древне-русской письменности, заставить его рассказать о переживаниях и настроениях древних поколений. Это важно не только научно-исторически, но и культурно-философски. Только через такую историко-феноменологическую характеристику русского благочестия мы подойдем к объективному пониманию русского исторического своеобразия, к подлинному образу русского православия»⁴.

В целом, эту программу Флоровский осуществил: помимо уже упомянутых разделов «Путей русского богословия», в течение своей творческой деятельности он создал целый ряд работ, освещающих различные аспекты духовной культуры Древней Руси, на основании которых можно воссоздать очертания достаточно целостной картины.

В философско-публицистических статьях Флоровского 1920-х гг., – периода его увлечения евразийством, – в духе этого учения предпринята критическая переоценка «петербургского периода» истории России. С евразийцами Флоровский вскоре размежевался, но свои культурно-исторические приоритеты сохранил, и четыре десятилетия спустя использовал их в докладе «Проблема культуры Древней Руси» (1964 г.). Помимо прочего, в нем Флоровский изложил методологию подхода к предмету, начав с развенчания историографических клише, вследствие которых история русской культуры долгое время подменялась историей западной культуры в России. При этом весь древнерусский (допетровский) период «обычно рассматривался как предыстория – темный фон, по сравнению с которым блеск нового культурного пробуждения представлялся захватывающим; или как за-

² Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьеве (библиографическая заметка). – Одесса, 1912. – С. 2.

³ Флоровский Г. [Без названия] // Русская мысль. – Прага – Берлин, 1923. Кн. VI-VIII. – С. 427.

⁴ Флоровский Г. О характере древнерусского христианства. По поводу статьи М.Д. Приселкова «Борьба двух мировоззрений» // Русская мысль. – Прага – Берлин, 1923-1924. Кн. IX-XII. – С. 469.

тяжной период инфантильности и незрелости, когда нормальный рост нации задерживался»⁵.

В качестве исторического эталона преподносилась существующая Российская империя, принципы устройства которой были заложены Петром I. Флоровский подвергает критике главное воплощение данной трактовки – многотомную «Историю России с древнейших времен» С.М. Соловьева, ставшую классическим образцом для нескольких поколений русских историков (вспоминая филиппики в адрес Владимира Соловьева, можно заподозрить Флоровского в предвзятости к представителям этого семейства...). Убежденный западник, Соловьев подчинил свою концепцию русской истории принципу европоцентризма и выдвинул на первый план мифологизированную фигуру царя-реформатора, деятельность которого и явилась для него точкой отсчета:

«для Соловьева в России не было цивилизации до Петра... Только начиная с Петра русские становятся “исторической” нацией»⁶.

Впрочем, главной ошибкой Соловьева и его продолжателей Флоровский считает абсолютизацию политического фактора, делающую развитие государственности главным содержанием русской истории. В таком ракурсе Россия после Петра действительно опережает допетровскую, благодаря приобретенным в ходе европеизации материальным и интеллектуальным ресурсам. Однако, как указывает Флоровский, признание этого факта отнюдь не предполагает, что Российская империя качественно превосходит допетровскую Русь в области духовной культуры. Социально-политическая несостоятельность Древней Руси, заставившая перейти к западным формам государственного устройства – еще не повод для осуждения достижений и внутреннего содержания древнерусской культуры как таковой. Для Флоровского объективное сопоставление до- и послепетровской культуры выглядит далеко не однозначным. Если культура, насаждавшаяся волей преобразователя по западным образцам, была избирательной и усваивалась только элитой общества, то культура допетровской Руси оказалась более органичной и жизнестойкой, пережила реформу и продолжила существование в огромных народных массах, до которых почти не доходили новые веяния. В отличие от принесенной Петром секулярной культуры, допетровская представляла собой культуру религиозного типа, будучи построена на категориях и ценностях совершенно иного порядка. Поэтому для ее постижения и оценки должны применяться особые методы и критерии, нужен ретроспективный и конгениальный взгляд.

«Интеллектуальное молчание». Таинственное «интеллектуальное молчание»⁷ оказалось главной загадкой культуры Древней Руси не только для Флоровского; вокруг объяснения этого феномена строилось большинство соответствующих теорий. Наиболее распространенная принадлежит либеральной школе русской историографии XIX в., негативно оценившей фактор Византии, которая якобы сообщила «древнерусской образованности» мрачные идеалы аскетизма и схоластического догматизма, сковала творческие силы русского народа. Крупнейший историк русской церкви Е.Е. Голубинский, напротив, видел причину в неспособности русских к нормальному усвоению византийской культуры, в силу

⁵ *Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. – Seattle, 1964. – P. 125-126.*

⁶ Там же. – P. 127.

⁷ Там же. – P. 136.

чего на Руси так и не появилось полноценной литературы, а были только «грамотность» и «начетничество»⁸. Коллега Флоровского, философ и историк Г.П. Федотов в своем капитальном труде «Русское религиозное сознание. Киевское христианство»⁹ отстаивал взгляд, согласно которому задержка интеллектуального развития средневековой Руси объясняется ее изоляцией от классического культурного наследия. Миссионерское дело равноапостольных Кирилла и Мефодия, создавших азбуку славянского языка и переводы на него священных текстов, Федотов оценивает как двусмысленное: получив в готовом виде необходимый для церковного обихода корпус библейских, богослужебных и церковно-правовых книг, славянские народы оказались ограничены этим малым достоянием, тогда как народы Европы, поставленные перед необходимостью изучения латыни – интернационального языка католической церкви, тем самым в итоге получили возможность приобщения и к великому культурному достоянию античности. Наконец, видный американский русист Дж. Биллингтон усматривал причину «интеллектуального молчания» Древней Руси не столько в ее внутреннем характере, сколько во внешних объективных условиях, главным из которых явилась оторванность от классического культурного наследия:

«Древняя Русь никогда не обладала четкой территориально-административной структурой, общезначимым корпусом канонического права, осознанием разницы между законом и моралью в гражданской сфере. К несчастью, Россия оказалась отделенной от Запада в то самое время, когда греческая логика и основной корпус римского права открывались заново зрелым европейским средневековьем. Фанатизм и антиинтеллектуализм возрастали в суровости материальных условий; и в Киевской Руси больше, чем в Византии, в Московской Руси – больше, чем в Киевской, вера и борьба, война и богослужение неразрывно сплетались»¹⁰.

Ни в одной из данных трактовок Флоровский не находит исчерпывающего объяснения. Вступая в дискуссию с их авторами, он стремится найти более точный и взвешенный ответ. Прежде всего, Флоровский отводит традиционный упрек создателям славянской азбуки – Кириллу и Мефодию, которые своими переводами якобы сделали для русских ненужным освоение античного наследия. Еще возражая в этом пункте Шпету, он указывал, что «перевод есть метод и симптом усвоения, а не помеха», ибо «требует дисциплины мысли в поисках слов»¹¹. Флоровский также выступает против преувеличения степени невежества и культурной замкнутости Древней Руси. Киевскую Русь времен князя Владимира и Ярослава Мудрого он оценивает как блистательную державу, общим уровнем своего развития превосходящую многие из современных ей европейских государств. Она вовсе не пребывала в изоляции: напротив, удачное геополитическое расположение на пути «из варяг в греки», на перекрестке стратегических культурных, военных и торговых контактов между Востоком и Западом открыва-

⁸ См.: Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I: Период первый, Киевский или домонгольский. Первая половина тома. Изд. 2-е. – М., 1901. – С. 701-924.

⁹ См.: Fedotov Georges. The Russian Religious Mind. Vol. 1-2. – Belmont (Mass.), 1975. О недостаточном распространении на Руси «классической образованности» писал уже В.С. Иконников в кн.: Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. – Киев, 1869.

¹⁰ Billington James H. Images of Muscovy // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. – Seattle, 1964. – P. 152-153. В оригинале игра слов: “faith and fighting, war and worship...”

¹¹ Русская мысль. – Прага – Берлин, 1923. Кн. VI-VIII. – С. 428.

ло перед средневековой Русью самые широкие перспективы; исторические источники содержат массу свидетельств об интенсивности ее духовной и культурной жизни. Флоровский считает, что в X в. Киевская Русь была интегральной частью молодой славянской цивилизации, которая имела реальный шанс развиваться в «третью силу» мировой культуры, – наряду с греческой и латинской.

Христианизация: значение и специфика. Многие историки склонны к идеализации раннего киевского периода русской истории и его противопоставлению последующим фазам. Так, академик Н.К. Никольский в своей статье «О древнерусском христианстве» (1913 г.) высказал предположение о существовании и борьбе двух различных идеологий в древнерусской церкви: первоначального идеала времен князя Владимира, характеризующегося оптимистическим пониманием христианства, и жесткого аскетизма Киево-Печерского монастыря. В третьей четверти XI в. победила «Печерская идеология» и мрачный идеал монашеского «ангелоподобия», связанный с богомильским представлением о силе мирового зла, пришел на смену светлому идеалу апостольского христианства, навсегда предопределив специфику «русского религиозного пессимизма». Гипотеза Никольского получила развитие в книге М.Д. Приселкова «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси» (1913 г.), где в результате серьезной источниковедческой работы автор подтверждает тезис об изначально ином характере древнерусского христианства, связывая это обстоятельство с происхождением первого состава русской церковной иерархии от Охридского патриархата (Болгария). После того, как в 1014 г. Болгарское царство было завоевано византийцами, последовали изменения и в русском церковном устройстве, выразившиеся в замещении епископских кафедр греками со свойственным для них аскетическим и «церковно-политическим» пониманием христианства.

На подобные выводы опирался и Федотов в своей идеализации «золотого Киева», равномерно дышавшего «обеими легкими» между Востоком и Западом и обладавшего выраженной самобытностью. При этом Федотов придавал большое значение языческому наследию как важному фактору формирования древнерусской культуры в целом. В противоположность выводам школы А.Н. Афанасьева о солярном характере русской мифологии, он выдвигал на первое место родовые культы; по его мнению, русское язычество «черпало свое вдохновение» не от неба, а от земли. Согласно Федотову, своеобразная «родовая ментальность» наложила отпечаток и на русское православие, где дохристианский культ предков нашел продолжение в поминках и родительских субботах, а культ матери-Земли отразился в особом почитании Богоматери, в выдвижении на первый план таких «женских» добродетелей, как доброта, верность, смирение. Акцентирование женского начала, а также нераздельность природного и божественного в русском народном религиозном сознании (характеризуемая Федотовым как «софийность») свидетельствуют о «женственности» русской души. По мнению Федотова, специфическая гармоничность, жизнерадостность и гуманность древнерусского христианства во многом обусловлены чертами славянского язычества.

Флоровский, напротив, категорически противопоставляет крещеную и языческую Русь: «История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории»¹². Впрочем, его нельзя обвинить в пол-

¹² Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. – С. 2.

ном игнорировании значения русского язычества¹³; тем не менее, трудно было бы ожидать от представителя Церкви признания наличия языческих элементов непосредственно в русском православии и тем более позитивной оценки подобных метаморфоз. Поэтому Флоровский различает две религиозные культуры: «дневную» и «ночную», христианскую и языческую. Носителем первой было «культурное меньшинство», сознательно принявшее и освоившее заимствованное византийское христианство. Но параллельно с этим в массах населения существовала синкретическая культура, в которой «языческие “переживания” сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения». В этой исконной двойственности Флоровский видит объяснение многих особенностей русской духовности:

«Болезненность древнерусского развития можно усмотреть прежде всего в том, что “ночное” воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от “умного” испытания, проверки и очищения... В недостаточности аскетического закала, в недостаточной “одухотворенности” души, в чрезмерной “душевности”, или “потэчности”, в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности... Здесь источник того контраста, который можно описать, как противоположность византийской “сухости” и славянской “мягкости”»¹⁴.

Таким образом, Флоровский также противопоставляет русский и византийский религиозные типы, но дает этому противопоставлению иную интерпретацию. В отличие от Никольского, Приселкова и Федотова, он отдает предпочтение византийскому типу, который рассматривает как образец христианской духовности с точки зрения доктринальной чистоты и аскетической трезвости. Спекуляции вокруг сопоставления сурового «религиозного византизма» и гуманистической «жизнерадостности» славянского православия не могли вызвать симпатии у Флоровского – убежденного сторонника «византизма» как стиля культуры и патристики как философско-богословского эталона. Он подчеркивает, что приняв крещение при посредстве Византии и установив с ней духовные связи, Русь получила возможность приобщения к высшим достижениям мировой культуры, сосредоточенным в Византийской империи – наследнице античных эллино-римских и христианских духовных ценностей:

«Русь приняла крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий... Через христианство древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром»¹⁵.

По мнению Флоровского, именно посредством христианизации на Руси появляются первые философские представления: «Во всяком случае, основы славянской (и русской) философской терминологии были заложены именно при переводах святоотеческих творений»¹⁶. Отмечая «первые побеги русского эллинизма», Флоровский указывает на деятельность представителей «церковной интеллигенции»: летописцев и агиографов, обладавших глубоким историософским мирозерцанием, а также выдающихся писателей и проповедников – Илариона Киевско-

¹³ См., в частности: *Andreev N. Pagan and Christian Elements in Old Russia // The Development of the USSR. An Exchange of Views.* – P. 140-147.

¹⁴ *Флоровский Г. Пути русского богословия.* – С. 3-4.

¹⁵ *Флоровский Г. Пути русского богословия.* – С. 4.

¹⁶ *Флоровский Г. Философия в России // Путь. Международный философский журнал.* – 1994. №6. – С. 257.

го, Кирилла Туровского, Климента Смолятича и Авраамия Смоленского, произведения которых характеризуются как лишь «компиляция, но компиляция вдохновенная и живая»¹⁷. К сожалению, как верно указывает игумен Иннокентий (Павлов), «картина усвоения патристических образцов в русском богословии намечается о. Георгием... почти без конкретного наполнения..., как некое вступление для того, чтобы показать именно последующий кризис русского византизма»¹⁸.

Духовное напряжение XIV-XV вв. В отличие от Федотова и других историков, а также представителей евразийства, видевших в ордынском нашествии и периоде ига качественный перелом древнерусского развития, выразившийся в ориентализации русской культуры, Флоровский воздерживается от столь радикальных выводов. Несмотря на то, что в результате катастрофы XIII в. историческое развитие юго-западных и северо-восточных русских земель пошло по отдельным руслуам, культурная преемственность между ними не прерывалась. Она сохранялась на основе общности религиозной веры и единства национальной памяти; Москва всегда осознавала себя преемницей Киева, выражая постоянное стремление к церковному и политическому воссоединению и воспринимая киевское наследие в лице новгородской и владими́ро-суздальской земель, хранивших живые традиции домонгольской культуры. Флоровский полагает, что татаро-монгольское нашествие вовсе не повлекло за собой глобального культурного слома или упадка; в главном русская культура сохранила самоидентичность.

В подтверждение этому указывается, что именно к XIII столетию относится ряд «значительных идейно-культурных начинаний», начинается оживление связей Руси с православными народами Балкан, достигающее расцвета в XIV- начале XV вв. и известное в истории как второе югославянское влияние. Это движение характеризуется Флоровским как чрезвычайно плодотворное для русской культуры:

«Новая волна югославянского влияния была не только заимствованием новых литературных документов... Это была волна вдохновения, глубокое духовное движение, идущее от великой исихастской традиции, переживавшей тогда возрождение в Византии и Болгарии»¹⁹.

На Руси получают распространение переводные мистико-аскетические сочинения в русле исихазма (Исаака Сирина, Григория Синаита, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Студита и др.), а также появляются оригинальные произведения в том же духе. Оспаривая позицию авторов, видевших в исихазме воплощение обскурантизма и антиинтеллектуализма, препятствие для прогрессивного развития культуры, Флоровский утверждает, что исихастское движение неотъемлемо включало и философское измерение, «находилось в основном фарватере греческой интеллектуальной традиции»²⁰. Ссылаясь на исследования Д.С. Лихачева («Человек в литературе Древней Руси» и др.), он отмечает, что русские книжники того времени, вопреки стереотипному мнению, не были только «начетчиками» и ремесленниками-повествователями, но являлись вполне самостоятельными мыслителями и мастерами словесного искусства. За получившим распространение литературным стилем «плетения словес» стояло пронизательное духовное видение, плод глубокого раздумья и созерцания.

¹⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. – С. 8.

¹⁸ Иннокентий (Павлов), игумен. Введение в историю русской богословской мысли. М., 1995. – С. 125.

¹⁹ Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. – P. 134.

²⁰ Florovsky Georges. Reply // The Development of the USSR. An Exchange of Views. – P. 165.

Сердцевину русской культуры эпохи второго югославянского влияния составляет антропологическая тема. Творчество большинства писателей и иконописцев XIV-XV вв. сопровождалось повышенным вниманием к интимной душевной жизни, центрировалось вокруг проблемы человека. Поскольку такого рода литературная и художественная продукция пользовалась спросом, можно заключить, что интерес к ее содержанию охватывал достаточно широкие общественные круги. Как отмечает Флоровский, концепция личности, основанная на мистико-аскетическом учении об искушении и внутренней борьбе со страстями, в корне отлична от нынешней. Средневековая «глубочайшая психология» реализовывалась не столько через трафаретные характерологические описания, сколько путем рассмотрения человека лицом к лицу с его проблемами, в процессе деятельного принятия решений. «Можно говорить об экзистенциальном подходе к решению проблемы человека. – констатирует Флоровский по этому поводу, – ... В великом русском искусстве четырнадцатого и пятнадцатого веков обнаруживается не только высокий уровень художественного мастерства, но также глубокое проникновение в мистиерию человека»²¹. Духовные стремления данной эпохи находят свое высшее олицетворение в подвижнической деятельности Сергия Радонежского, в творчестве Феофана Грека и Андрея Рублева²².

Рассмотрению миссионерского аспекта русской культуры посвящена работа Флоровского «Русские миссии: исторический очерк» (1933 г.).

«В определенном смысле, – пишет он, – вся история России представляет собой процесс колонизации, расширения страны, освоения и обживания ее различных частей.

В этом движении церковь принимала творческое участие, причем не только следуя за людьми, но зачастую ведя их за собой»²³.

Аскеты и отшельники, покидающие мирскую жизнь ради духовного уединения, искали условий для пустынножительства на полудиких лесных просторах севера и северо-востока России. Став основателями многочисленных «пустыней» и монастырей, вокруг которых появлялись населенные посады, проводились ярмарки и прокладывались дороги, эти подвижники невольно оказались пионерами освоения новых земель. Аскетическое удаление от мира оборачивалось продвижением мира, что получило в истории название монастырской колонизации, пик которой приходится именно на XIV и XV вв.

«Это был важный фактор и момент в русской социальной истории, а одновременно – миссионерский процесс, географическое распространение и расширение церкви. Крещение Руси нельзя рассматривать как единовременный акт; это был скорее экстенсивный процесс, растянувшийся на столетия, процесс занятия христианством новых территорий... Русская церковь напоминала остров посреди языческого моря и даже внутри самой России она всегда оставалась миссионерской церковью»²⁴.

²¹ *Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. – P. 134.*

²² В другом месте Флоровский пишет: «Уникальное достоинство русского мастера того времени, Андрея Рублева с итальянцами Фра Ангелико и Паоло Учелло, и фламандскими братьями, Губертом и Ван Эйк. Но даже в таком ряду Рублев выделяется гармоничным совершенством своего мастерства и его захватывающей религиозной глубиной. Это направление в искусстве отражает глубокое духовное движение в церкви, новое монашеское возрождение, начатое Св. Сергием Радонежским... Очень важно, что русская иконопись была не только искусством, но разновидностью философии в красках» (*Florovsky Georges. Russian Church // The Encyclopedia Americana. International Edition. Vol. XXIV. – Danbury, Connecticut, 1987. – P. 27.*)

²³ *Florovsky Georges. Russian Missions: An Historical Sketch // Aspects of Church History. Vol. IV in the Collected Works of Georges Florovsky. – Belmont (Mass.), 1975. – P. 139.*

²⁴ Там же. – P. 140.

Флоровский утверждает, что русская церковь восприняла опыт миссионерской работы, понимание ее задач и методов от Византии. Специфической чертой практики русского миссионерства стало бережное и уважительное отношение к культуре просвещаемых народов, выражавшееся в сохранении местных языков и диалектов, на которые переводилась сама христианская проповедь. Перед миссионерами вставала цель не просто перевести Библию и церковные книги на народное наречие, но создать на его основе адекватную богословскую терминологию, сделать их содержание доступным для правильного понимания. Поэтому настоящий «миссионер должен обладать незаурядными филологическими способностями и чуткостью, любовным и живым чувством языка, желанием и властью проникнуть в чужую душу и понять ее, ...обладать даром симпатического перевоплощения»²⁵. Помимо собственно евангелизации населения, деятельность лучших русских миссионеров включала в себя задачу культурного просвещения, расширения умственного кругозора паствы, насаждения более высокого уровня цивилизации, ибо без этого невозможно ввести и в саму проблематику христианского учения. «Согласно внутренней логике миссионерской работы, миссионер должен войти в повседневную жизнь своих людей, быть вовлеченным в их мирские дела и заботы»²⁶, стать для них не только духовным пастырем, но культурным просветителем и организатором гражданской жизни. В качестве примера именно такого осуществления миссионерства Флоровский рассматривает деятельность Стефана Пермского – просветителя зырян, друга и сподвижника Сергия Радонежского, разделявшего его духовные идеалы и явившего образец выдающегося личностного подвига.

В целом Флоровский дает высокую оценку русской культуре XIV-XV вв.:

«Не будет преувеличением считать, что эстетическая культура этого времени была изящной и глубокой. Это была все же религиозная культура, но художественные методы были адекватны задаче раскрытия и интерпретации безусловных тайн человеческого бытия во всей его совокупности, не укладывающейся в правильные рамки. Вызов последовал извне – снова от Византии – но ответ был творческим и непосредственным. Это было больше, чем зависимость или имитация. Это был реальный отклик»²⁷.

Московская «утопия» XVI-XVII вв. Однако, всестороннее духовное напряжение и культурный расцвет эпохи второго югославянского влияния оказались предвестием назревавшего внутреннего кризиса. «Прежде всего, это был национально-государственный кризис, связанный с государственным ростом Москвы, с пробуждением национального политического самосознания»²⁸. По мере роста собственного могущества, Москва выходит на мировую политическую арену, активизирует свои международные контакты. Переосмыслению национальной духовно-исторической миссии способствовали такие события, как заключение греческими иерархами Флорентийской унии с католиками (1439 г.) и вскоре после этого захват Константинополя турками (1453 г.), воспринятый на Руси как кара, постигшая Византию за измену православию. Духовное и политическое падение Византийской империи оказало на русских огромное впечатление, послужив поводом для церковного сепаратизма и стимулировав всплеск апокалиптики.

²⁵ Там же. – Р. 142.

²⁶ Там же. – Р. 143.

²⁷ *Florovsky Georges*. The Problem of Old Russian Culture. – P. 134-135.

²⁸ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – С. 10.

Результатом этих факторов явилась идеология «Москва – третий Рим», согласно которой Московское государство, как единственное оставшееся в мире самодержавное православное царство, провозглашало себя последним в истории оплотом благочестия, призванным стоять «до скончания века» и послужить сдерживающей силой на пути грядущего антихриста. Флоровский подчеркивает, что в этих спекуляциях господствующим был мотив самоутверждения, стремление не столько продолжить классические традиции первого и второго Рима, сколько заменить его собою:

«Эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панигирическом смысле. И тогда превращается в своеобразную теорию официального хилиазма... Третий Рим *заменяет*, а не продолжает второй... Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, – замкнуться в случайных пределах своей по-местной национальной памяти»²⁹.

С этой точки зрения весьма знаменательна полемика между «нестяжателями» и «иосифлянами». Нестяжательское движение определяется Флоровским как «живое и органическое продолжение» духовных движений XIV в., вдохновлявшихся учением византийского исихазма: «Нил Сорский только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской церкви и может быть понят до конца»³⁰. Несмотря на воздержание главы нестяжателей от «прямого религиозно-социального действия», благодаря деятельности таких его преемников, как Вассиан Патрикеев и особенно Максим Грек, их религиозно-идейная программа вырисовывается достаточно отчетливо, характеризуясь приверженностью патристическому стилю в богословии, дистанцированием от западной схоластики и отказом от церковно-государственной интеграции.

Иосиф Волоцкий исходил из совершенно иных предпосылок. В уставе организованного им монашеского общежития Флоровский обнаруживает «много новых, не византийских черт», в первую очередь – ориентация церкви на внешнее, социально-государственное служение в ущерб внутреннему духовному деланию. В целом идеологическая победа иосифлян «не благоприятствовала культурному подъему»³¹; несмотря на известную активность и продуктивность, это была партия культурных «минималистов», не ведавших подлинного творческого пафоса. Всегда оставаясь лишь начетчиками и компиляторами, они эксплуатировали культуру в своих корпоративных интересах:

«Осифляне всегда именно собирают или строят, – никогда не творят и не созидают... Неверно изображать их традиционалистами, – Византийской традицией они во всяком случае мало дорожили, а местная традиция была и не очень давней, и довольно случайной... Осифлян скорее нужно признать новаторами, – в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала прежде всего перерыв или замыкание Византийской традиции»³².

В негативности своей оценки религиозного направления и культурно-идеологической программы иосифлянства Флоровский превосходит достаточно остро-

²⁹ Там же. – С. 11-12.

³⁰ Там же. – С. 20. В 1912 г. Флоровский назвал Нила Сорского «первым русским самобытным мыслителем». См. *Флоровский Г.* Новые книги о Владимире Соловьеве. – С. 2.

³¹ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – С. 19 и др.

³² Там же. – С. 20.

жные суждения Федотова³³ и сближается с прогрессивной частью русской историографии XIX в. – О.Ф. Миллера, Н.И. Костомарова, В.И. Жмакина, А.Н. Пыпина, П.Н. Милюкова, хотя исходит из иных предпосылок.

Оттолкнувшись во второй половине XV в. от эллино-византийского наследия, Русь поворачивается лицом к Западу, постепенно усваивая его духовные, культурные и цивилизационные стандарты. Важной отличительной чертой иосифлянства, после своей победы игравшего значительную роль в формировании официальной церковно-государственной доктрины Московского царства, становится сознательное использование западного опыта. Рассматривая историю преследования новгородско-московской ереси (т.н. «ереси жидовствующих»), Флоровский выделяет то обстоятельство, что главные оппоненты еретиков, – Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский, активно опирались на католический опыт и, в частности, ссылались на деятельность испанской инквизиции в мотивировке требования казни вольнодумцев. Поскольку в сохранившихся источниках присутствуют недомолвки и фальсификации, Флоровский считает практически невозможным достоверно представить «внешнюю историю “жидовской ереси” и стараться восстановить еретическую “систему” в целом. Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно “шатание умов”, вольнодумство»³⁴. Вместе с тем, Флоровский констатирует, что именно в кругах «жидовствующих» впервые появляются переводы собственно философских текстов³⁵.

В своей работе «Западные влияния в русском богословии» (1936 г.) Флоровский специально останавливается на характеристике начального этапа вестернизации русской духовной культуры. Отмечая, что Древняя Русь вовсе не находилась в состоянии изоляции, он констатирует, что связи с Западом наличествовали «не только в политической и экономической сферах, но также и в сфере духовных движений, даже в области религиозной культуры»³⁶. Основным посредником в контактах с Западом был Новгород Великий, который в XIV-XV вв. фактически выступал религиозно-культурным центром всей северо-восточной Руси. Опережая в развитии другие регионы, новгородская культура периода расцвета обеспечивала их своей духовной, литературной и художественной продукцией и таким путем распространяла собственное влияние даже на Москву. Первым крупным культурным мероприятием иосифлян стало создание полного свода библейских книг, предпринятое на рубеже XV-XVI вв. при дворе новгородского архиепископа Геннадия, ближайшего сподвижника Иосифа Волоцкого. Для Флоровского оно показательно в первую очередь своим ярко выраженным «латинским» уклоном: он подчеркивает, что главная работа по составлению и обработке первой русской православной Библии оказалось в латинских руках, ибо решающее влияние здесь имел доминиканский монах Вениамин, который, судя по всему, был не единственным католиком в «литературном цеху» новгородского владыки. Флоровский подчеркивает, что в основу Геннадиевской Библии была положена латинская Вульгата, тогда как ни к славянским материалам, ни к греческим ру-

³³ Отмечавшего лишь «неблагоприятность» иосифлянства «для развития духовной жизни». См.: Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: «Московский рабочий», 1990. – С. 196 и др.

³⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. – С. 15.

³⁵ См.: Флоровский Г. Философия в России. – С. 257.

³⁶ Florovsky Georges. Western Influences in Russian Theology // Aspects of Church History. Vol. IV in the Collected Works of Georges Florovsky. – Belmont (Mass.), 1975. – P. 158.

копиям или изданиям новгородские редакторы и переводчики не обращались; помимо этого, в церковной книжности появился целый ряд других переводов с латыни. Знаменитое «дело» дьяка И.М. Висковатова, выступившего против «латинского мудрования» в иконописи, отражало аналогичные процессы в изобразительном искусстве.

Аспекты вестернизации русского церковного искусства затрагиваются в работе Флоровского «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси», где прослеживается момент перелома в литургическом богословии XVI в., которое под воздействием западных влияний «выходит из четких граней византийского догматизма в область восторженных и возбужденных прозрений и созерцаний»³⁷. В частности, переход от традиционного христологического толкования Софии как предмета посвящения главного новгородского храма к мариологическому толкованию связывается с влиянием «аскетико-эротического движения в немецкой мистике XIV в.», что аргументируется подробными экскурсами³⁸.

«Было бы в корне ошибочно интерпретировать все эти факты как доказательство симпатий к Риму в Новгороде и Москве. Скорее это была бессознательная ассимиляция иностранных духовных ценностей с наивным убеждением, что при этом можно оставаться лояльным к отеческой традиционной истине. Странным образом, эта “западническая” психология одновременно уживалась с нетерпимостью к Западу»³⁹.

В расширении идеологического контекста русской книжности за счет появления произведений историософской публицистики (конец XV в.) и реализации крупных литературных проектов грозненской эпохи (под руководством митрополита Макария, середина XVI в.) Флоровский отказывается видеть реальное культурное достижение, скорее – упадочный симптом. Культура Московского царства строилась как система, вместо живой внутренней динамики в ней господствовал статический принцип, продиктованный главенствующей идеей порядка и «истеблишмента»: «В Московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из Византийских преданий... Это был синтез избирательный, тенденциозный, – не столько даже собрание, сколько именно выбор или подбор, определяемый предвзятой идеей или решением воли»⁴⁰. Московская культура строилась по «социальному заказу» и поэтому оказалась мертворожденной, нежизнеспособной. Причины культурной неудачи Москвы коренятся в самой структуре ее культуры, в ложности ее модели. По определению Флоровского, регулятивной идеей культуры московского государства служила своеобразная «политико-культурная утопия»⁴¹, «теократическая утопия» или «теократический хиляизм»⁴². Если сопоставить это с пониманием у Флоровского «утопизма» как историософской ереси⁴³, такая характеристика выглядит весьма жесткой.

Рассматривая русский XVI в., Флоровский выделяет его в качестве важного

³⁷ Флоровский Г. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // В кн.: Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. – С. 411.

³⁸ Такая внимательность Флоровского к теме Софии закономерна в свете его критики учений русских софиологов конца XIX–XX вв., некоторые из которых (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Дурылин) пытались обосновать свои спекуляции ссылками на новгородскую иконографию.

³⁹ Florovsky Georges. Western Influences in Russian Theology. – P. 161.

⁴⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. – С. 25.

⁴¹ Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. – P. 136.

⁴² Флоровский Г. Пути русского богословия. – С. 68.

⁴³ См. его статью «Метафизические предпосылки утопизма» и др.

исторического этапа, ознаменовавшего итог целой эпохи. Поддавшись преувеличенному представлению о своей исторической уникальности, Россия замкнулась в самодостаточности, отрезала себя от мирового православия и отказалась от задачи творческого продолжения бесценного византийского опыта культуры «христианского эллинизма». Поскольку историко-философская и историко-культурная концепция Флоровского базируется на идеологии «неопатристического синтеза», история русской культуры рассматривается в ней с точки зрения судеб духовного наследия византийской патристики. В таком ракурсе XVI в., на который приходится окончательный «кризис русского византизма» и победа западнической ориентации, предстает как принципиальный культурно-исторический рубеж. Именно рассмотрением этого столетия завершается одноименный раздел – «Кризис русского византизма» (первая глава книги «Пути русского богословия»). Русское средневековье, прошедшее под знаком относительного преобладания византийских духовных ценностей, исчерпывается шестнадцатым веком, когда произошел качественный перелом культурной ориентации. Таким образом, в периодизации древнерусской культуры Флоровский идет путем Н.С. Тихонравова, который относил начало качественно новой эпохи не ко времени Петра I (на рубеже XVII-XVIII вв.), а именно к XVI в.:

«это новое направление условливалось тем же поворотом к западному, который проявляется в московской литературе XVI века; этот поворот отражал на себе тоже падение аскетического идеала Византии»⁴⁴.

Исходя из вышеизложенного, Флоровский выносит культуре Московского централизованного государства суровый приговор: оторвавшись от живоносных вдохновений византийской традиции, она подготовила предпосылки для собственного кризиса, не замедлившего проявиться уже в следующем, XVII в., который начался Смутным временем и закончился потрясением петровских реформ. Характеризуя семнадцатое столетие, Флоровский всячески акцентирует его кризисную природу: это «век великой культурной конфузии» и великих потрясений⁴⁵; «XVII-й век уже был веком преобразований... был “критической”, не “органической” эпохой в русской истории. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой»⁴⁶.

Наглядным проявлением кризиса явился раскол. Стремясь вскрыть подспудные предпосылки старообрядческого раскола, Флоровский отодвигает на второй план обрядовые разногласия и видит корни явления в особом религиозно-политическом сознании московского государства, где была нарушена византийская модель «симфонии» властей (гражданской и духовной), вместо которой утвердился цезарепапизм, растворявший церковь в государстве и наделявший фигуру царя непомерно высоким сакральным статусом. Характерно, что сначала реформаторские действия патриарха Никона⁴⁷ не вызвали в народных массах такого резонанса, какой последовал в ответ на «отступление» царя, через некоторое время начавшего политику репрессий против старообрядцев. Именно сомнения в

⁴⁴ Тихонравов Н.С. Сочинения. Т. 1. – М., 1898. – С. 93.

⁴⁵ Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. – P. 138.

⁴⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. – С. 57-58.

⁴⁷ Отмечая, что Никон действовал под лозунгом возвращения к греческим образцам, Флоровский отказывается видеть в его деятельности подлинное возрождение византизма: «под предлогом вселенной полноты старо-русское заменяется ново-греческим» (Там же. – С. 66).

«благочестии» государя, воспринимавшегося абсолютным гарантом православия, послужили главным толчком, сделав раскол широким народным движением радикального свойства. Для староверов «Царствие» осуществлялось скорее в Царстве, чем в Церкви... Это и была тема раскола... Тема раскола не “старый обряд”, но Царствие», – констатирует Флоровский.

Несмотря на внешнее преклонение перед стариной, сам по себе раскол был новым явлением, открывающим новые стороны народной души:

«Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но иступление. Раскол есть первый припадок русской беспочвенности, отрыв от соборности, исход из истории... И совсем не “обряд”, но “Антихрист” есть тема и тайна русского раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией»⁴⁸.

Таким образом, Флоровский подчеркивает внутреннее родство раскола с московской культурой XVI в. через объединяющий их утопический пафос.

«Кончается этот испуганный век апокалиптической судорогой, страшным приступом апокалиптического изуверства. Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством дьявольским, в свой черед... В этом сомнении и в этой догадке исход и тупик Московского царства. Надрыв и душевное самоубийство»⁴⁹.

Итоги. Подытоживая свои наблюдения над древнерусской культурой, Флоровский приходит к выводу, что главные ее достижения сосредоточены в эстетической сфере. Русское духовное творчество этого периода имело преимущественно практический и образно-художественный характер, получив воплощение в жизни и деятельности Сергия Радонежского, Стефана Пермского, Андрея Рублева и подобных им людей. С другой стороны, почти ничего выдающегося не было продуцировано в области идей, – будь то теологических или секулярных. Хотя Древняя Русь и располагала определенным количеством философской информации в виде получивших обращение переводов из классических и патристических писателей, само по себе «это еще не доказывает реального пробуждения теологических интересов»⁵⁰.

В поисках ответа на вопрос о природе древнерусского «интеллектуального молчания» Флоровский призывает отказаться от соблазна простых объяснений, любое из которых – лишь отговорка. Так, нельзя все списывать на примитивность и стагнацию древнерусской цивилизации, ибо в других областях (например, эстетической) она демонстрирует высокий уровень. Флоровского не могут удовлетворить и рассуждения о «загадочной русской душе», с помощью которых пытались объяснить своеобразие русского культурно-исторического развития:

«Любые спекуляции, оперирующие сомнительной концепцией “русской души”, крайне несостоятельны. Даже если признать существование “душ наций”, то создаются и формируются они в истории. По этой причине они не могут служить исходным принципом интерпретации»⁵¹.

К тому же, по убеждению Флоровского,

«культура, в подлинном смысле слова, никогда не рождается просто из “духа народа”. Она всегда инициируется “рецепцией”, наследованием и аккумуляцией традиций, присутствием универсального стержня высших ценностей. В этом смысле

⁴⁸ Там же. – С. 67.

⁴⁹ Там же. – С. 58.

⁵⁰ *Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture.* – P. 136.

⁵¹ Там же.

истинная культура всегда универсальна и сверхнациональна... Истинная культура всегда кафолична»⁵².

Много говорилось и писалось об иррациональности русской ментальности, о преобладании в «русской душе» интуиции над любознательностью, о присущем ей эстетическом чувстве формы и порядка, ведущем к ритуализации жизни и ставящем внешний уклад выше внутреннего смысла... По мнению Флоровского, такого рода определения ведут к неразрешимым антиномиям: если «русская душа» по природе иррациональна, то чем объяснить грандиозный расцвет русского научного интеллекта, начавшийся после Петра? Если русскую мысль пробудило приобщение к западному просвещению, то почему до этого ее не смогла пробудить Византия? Ведь в Византии была не только догматика, но и дух беспокойного умственного искания, философское постижение таинственной гармонии космоса...

Согласно Флоровскому, трагедия Древней Руси, обернувшаяся внутренним расколом и тупиком культурного развития, не была связана с каким-то примитивизмом или невежеством: «Это была трагедия культурной аберрации»⁵³. Встретившись на заре своего культурного пробуждения с Византией, Русь была «очарована» и даже «парализована» осознанием блистательного совершенства византийской цивилизации. Свою задачу русские увидели в служении продолжением Византии, однако понимание этой задачи оказалось односторонним и ущербным. «Очарование (*charm*) превосходства было подавляющим: могла ли быть перенесена вся эта гармония? Наследие было столь обильным, и столь совершенным, и волнующе прекрасным в своей гармоничности, завершенности»... Однако «в области мысли обучение неразрывно взаимосвязано с существом задачи. В этой сфере вопросы не менее важны, чем ответы, и неразрешимые проблемы, “вечные вопросы”, служат реальным стимулом и знаком умственного успеха». Усвоение наследия Византии оказалось недостаточно творческим: приняв в готовом виде византийские решения, Русь не откликнулась на предшествовавшие им вопросы, не осознала их актуальности, что и стало предпосылкой «кризиса русского византизма». «Кризис состоял в том, что византийские достижения были приняты, но византийская пытливость – нет. Поэтому и достижения не могли быть сохранены в жизненном виде»⁵⁴.

Тем не менее, Флоровский не делает однозначных выводов, он вовсе не произносит суда над древнерусской культурой. Кризис социально-политического строя Древней Руси не является основанием для дискредитации всей системы ее культурных ценностей.

«Распалась ли и эта система тоже? Это вопрос не для историка, а для философа. Но историк может засвидетельствовать, что в сокровищнице древнерусской культуры – нетленные достижения... Проникновенность, свежесть и сила русского религиозного искания, хотя и кажутся скрытыми под ритуальным формализмом, все более осознаются... Культура Древней Руси принадлежала к широкому цивилизационному циклу, построенному на композитном основании классической культуры античности, под творческим направляющим влиянием глубокого вдохновения христианской веры и миссии»⁵⁵.

⁵² *Florovsky Georges*. Reply // *The Development of the USSR*. – P. 162.

⁵³ *Florovsky Georges*. *The Problem of Old Russian Culture*. – P. 137.

⁵⁴ Там же. – P. 137-138.

⁵⁵ Там же. – P. 139.

Сергей Анатольевич Нижников

Москва

О понятии “метафизика веры” в русской философии

Метафизика веры представляет собой одну из парадигм мышления, в которой просматриваются – явно или неявно – предпосылки, побудительные мотивы и целевые интенции русской религиозно–философской классики. Опыт согласования метафизики и веры есть, в сущности, попытка философского осмысления феномена веры в его нераздельном ценностно–эпистемологическом значении. Такое осмысление всегда является актуальным, учитывая ту мировоззренческую функцию, которую выполняет вера в духовно–практической жизни человека. Особенно глубоко эта значимость была раскрыта именно в русской культуре и философии. Уже Ф.М. Достоевский указывал, что без веры в духовном смысле слова, задающей идеал, невозможно существование ни человека, ни нации. Н. Бердяев отмечал в начале прошлого века, что вопрос о возможности веры, о допустимости ее перед судом разума остро стоит перед сознанием человеческим, требуя своего решения, что “вновь настало время для философского оправдания веры”.¹ А.Ф. Лосев, в этой связи, указывал, что русские философы “видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются и примеряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто рациональные”.² Об актуальности веры в современном мире пишут и многие западные мыслители. Так Р. Нибур, размышляя о современном состоянии человечества, приходит к выводу, что “наибольшее значение имеет теперь проблема веры”.³ Ж. Маритен, подобно Хайдеггеру и другим метафизикам XX века, пишет о потере современностью смысла бытия, об утрате интереса к абсолютным измерениям сущего, что проявляется в кризисных явлениях, грозящих всеобщей гибелью.

То же самое относится и к началу XXI века, когда Россия продолжает осмысливать трагический опыт прошлого и настоящего. Утрата веры, с точки зрения русской философии, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису, ибо если нет абсолютной ценности, к которой устремлена вера, то нечего воплощать, и, следовательно, “невозможно самое понятие культуры”.⁴ Российское общество сегодня находится в состоянии растерянности и расколотости, а человек – в душевном и духовном смятении. В этих условиях становится актуальным духовное самоопределение, которое требует осмысления отечественной

¹ Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С.269 и 270.

² Лосев А.Ф. Русская философия //Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С.225.

³ Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 227.

⁴ Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1996. С.357.

культуры и философии. В настоящее время, как никогда, ощущается потребность в распознавании, осмыслении и оценке метафизических начал в становлении и развитии отечественной философской культуры, стоит задача осмысления веры в ее универсально–духовном смысле

Современный мир находится в состоянии отчужденности от веры. Философия не признает ее из-за непонимания “гносеологического значения веры как особого источника ведения”.⁵ Вместе с тем, как отмечал В.И. Несмелов, если относительно знания уже разработана обширная теория познания – гносеология, то путь исследования веры “пока еще совершенно не разработан...”⁶. Теперь, конечно, с таким выводом уже нельзя согласиться, потому что в творчестве самого Несмелова и других философов культурного ренессанса в России начала XX в. этот вопрос был поставлен и, так или иначе, решался.

Обращение к метафизике веры не только проясняет отечественные духовно-философские истоки, но позволяет обнаружить и противоречия, которых не избежала русская философия конца XIX и начала XX веков. Историческая дистанция позволяет сейчас осуществить критический анализ мыслительных поисков Серебряного века. Именно “сегодня явно недостает *проблемного анализа* творчества русских мыслителей, такого анализа, который мог бы дать ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики...”⁷. Проблемный подход сейчас актуален в силу того, что он в наибольшей степени помогает отделить ценное и непреходящее в работах русских философов от того что в них порождено злобой дня, пристрастиями и увлечениями. Анализ метафизики веры помогает актуализировать проблемный состав русской философии, определяет основные парадигмы ее развития.

Понятие “метафизика веры” объединяет в себе, казалось бы, взаимоисключающие смыслы: веру обычно относят к религии и настроенческому опыту, в то время как метафизику – к умозрительной философии, а иногда и вовсе лишают ее статуса какой-либо объективности. При постановке, и тем более разрешении этой проблемы, обнаруживаются противоположные точки зрения. Согласно одной из них метафизика рассматривается как синоним фантазий, может быть и полезных, но не имеющих онтологических оснований (Кант, позитивизм). Согласно другой, метафизика чуть ли не отождествляется с религией, устремленной только к трансцендентному. Эти установки неприемлемы с точки зрения историко–философской науки, ибо они или чрезмерно ограничивают функцию метафизики, или непозволительно расширяют ее.

Метафизика всегда была учением об основаниях и конечных судьбах как всего мироздания в целом, так и каждого человека в отдельности. Она есть учение о сверхсущем, и с этой точки зрения не столь важно, в какой сфере реализуются метафизические идеи – в сфере философского дискурса или веры: метафизика присутствует и в первом и во втором случае. Вообще человечество пока изобрело только два способа метафизического познания и знания – религию и философию, однако это отнюдь не значит, что они тождественны. Религиозная метафизика и метафизика философская во многом совпадают, а во многом и отлича-

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. с. 31.

⁶ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1992. С. 33–34.

⁷ Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 12.

ются друг от друга. Проблема взаимоотношений религии и философии столь же древняя, как и сами эти сферы духовного познания, поэтому вряд ли стоит делать по этому поводу окончательный вывод, тем более, что это невозможно. Важно принципиально отметить, что метафизика разворачивается как в лоне религии (откровение о *теосе*), так и в лоне философии (откровение о *логосе*). Методы этих типов откровения различны, хотя степень этого различия установить также очень сложно. Но, тем не менее, можно сказать, что религия использует феномен *веры* и религиозных символов, в то время как философия – феномен *мысли*, утверждающий и раскрывающий себя в понятиях и через понятия. Метафизика веры стремится снять эти противоречия, чтобы, сохраняя веру, сохранить и язык понятий. Она есть осмысление и осуществление духовного познания, основанного на вере. На наш взгляд наиболее точную характеристику веры дал В. И. Несмелов, определяя ее как способ познавательного отношения к трансцендентному началу, которое непостижимо без нее. Метафизика также реализует таинственную в своих истоках человеческая потребность осмыслить и систематически описать то, знание чего равнозначно вере (по достоверности познанного), ибо метафизическая реальность несоизмерима с человеческой способностью ее уразумения. Метафизика, как и вера, переносит нас в такие заповедные зоны бытия, где нормативы логики перестают действовать.⁸

После того, как человечество в своем духовном развитии выработало понятие сверхсущего как абсолютного блага (в лице античной философии) и представило его как личность, основой отношения которой к миру и человеку является любовь (в лице христианства), философия, имеющая данную ориентацию, с необходимостью становится метафизикой веры. Она призвана, как осмыслить духовный опыт традиции, так и спасти философию от участи служанки теологии. При философском осмыслении веры разум поднимается на уровень метафизики как свою высшую ступень, сохраняя в себе все то ценное, что было выработано предшествующим опытом умозрения.

Словосочетание “метафизика веры” принадлежит к разряду ускользающих от дефиниции умозрительных концептов. Вместе с тем, при всей его непривычности, оно отвечает потребности философии запечатлеть новый духовный феномен. Метафизика и вера создают в метафизике веры диалектическую антиномию, в которой ее рациональная (метафизическая) и иррациональная (веровательная) составляющие диалогически сближаются и тяготеют к взаимному уподоблению и слиянию. Их объединяет и однородная онтологическая ориентация: как метафизика, так и вера интенционально родственны в их тяготении к трансцендентным измерениям бытия. Вера, оказывается “имплицитной метафизикой”, “немотствующим знанием” о первопричинных основаниях сущего⁹.

Если метафизика и вера объединены “общим делом” обретения трансцендентного, то по логике вещей можно предположить возможность их взаимной открытости и противоречивого единства. Для этого “необходимо, чтобы метафизика (умозрительное познание), не переставая быть собой, уверовала в то, что она хочет познать, а вера (религиозное чувство), так же, не утрачивая своего есте-

⁸ См.: Семушкин А.В. Можно ли спроектировать метафизику? // Грани, № 1 (15). С. 96-98.

⁹ Термины А.В. Семушкина. См.: Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания. Пред. к мон. Нижникова С.А. “Метафизика веры в русской философии” (М.: Изд-во РУДН, 2001. С.4.).

ства, приобрела склонность к познанию того, во что она верует”.¹⁰ Эта возможность встречного движения и взаимного сближения метафизики и веры довольно устойчиво реализуется в истории мировой философской мысли, начиная с древности, получив название гносиса (знания).

Гносис, в отличие от “эпистемы” как рационально доказуемого знания, означает умозрительное ведение, объединяющее в себе как веру, так и спекулятивное познание. В результате возникает антиномическое единство того и другого, т.е. понимающая вера или верующий разум. Поэтому в метафизике веры последняя обретается не в виде религиозной или конфессиональной определенности, а в функции метафизического познания (гносиса), т.е. как вера, стремящаяся вступить в диалог с разумом и не боящаяся при этом претерпеть неизбежные изменения, связанные с требованием философского дискурса. Вместе с тем вера не должна при этом утрачивать свою сущность, не должна превращаться в разум, или замещаться им.

Изучение метафизики веры в русской философии сталкивается прежде всего с проблематичностью рационального прочтения самой формулы “метафизика веры”. В самом деле, как возможно рационально представить то, что, по мнению, например, Л. Шестова, в принципе нерационализируемо. П. Флоренский писал, что “на каждый термин, метод у религиозного мыслителя всегда можно сказать и да и нет. Такое мышление получает символический характер, и кто не понял этой символичности, тот ничего не понял. Всякая попытка рационализировать есть искажение”.¹¹ Булгаков также отмечал в книге “Свет невечерний”, что предмет, который стремится познать метафизика веры, не поддается рассудочному расчленению, он доступен лишь своего рода “философской поэзии”, “где не столько доказывается истина, сколько показывается ее рождение”.¹²

Однако “тертуллиановская” установка, отрицающая возможности разумного познания, неприемлема, если речь идет о философском анализе. Можно признать нечто непостижимым для человеческого разума, но это отнюдь не значит, что от разума необходимо отказаться, как и от попыток как-то выразить в слове само непостижимое. Так Лейбниц остроумно замечал, что “в споре о вере приходится пользоваться разумом”.¹³ Этим путем, т.е. путем познания непостижимого, пошла русская философия, оправдывая тем самым возможность построения метафизики веры методами философии, которые, к тому же, не исчерпываются сугубым рационализмом.

Вера по своей сути есть, пожалуй, один из крайне немногих, а то и единственный способ постижения непостижимого, гносис о запредельном, и как гносис – она есть вместе с тем и знание, т.е. метафизика веры. “В познании философском, – отмечал Бердяев, – познается целостное существо человека. И потому в познание неизбежно входит вера”.¹⁴ Таким образом, на наш взгляд, оправдывается данная методология, аккумулированная в определении “метафизика веры”.

Метафизика веры наследует некоторые черты “философской веры” К. Ясперса. Это, прежде всего, постижение веры не как чего-то сугубо иррационального,

¹⁰ Там же.

¹¹ Флоренский П.А. Указ. соч.. Т.3(2). М., 1999. С.473. См. также сноску 1 на стр. 474.

¹² Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.4.

¹³ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1983. С. 512.

¹⁴ Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С.236.

но раскрывающегося лишь в союзе со знанием. Философская вера должна являть себя в “мышлении и обосновании”, “в философскую веру разум входит как необходимый момент”.¹⁵ Она также не может стать исповеданием. Метафизика веры – это “осознание бытия из его истоков”. Она стремится дать рационалистическую и иную духовно–познавательную интерпретацию иррациональному или (лучше) сверхрациональному понятию веры, она должна строиться не на основе спекулятивного, но экзистенциального мышления. Разум у Ясперса “есть орудие экзистенции”.¹⁶ Вместе с тем метафизика веры не является разновидностью философского теизма в чистом виде, ибо последний в действительности “всегда предстает как философская концептуализация, осуществляемая на почве определенной традиции”, хотя можно согласиться с Ю.А. Кимелевым в том, что “теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации и европейская философия неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остается европейской философией”.¹⁷

Сама по себе задача построения метафизики веры не нова и попытки ее осуществить предпринимались неоднократно, однако, зачастую вне рамок философии, в догматических или мистических интонациях. Метафизика веры пытается вскрыть именно объективное и научное содержание духовного опыта, основанного на вере. Метафизика демифологизирует и углубляет понятие веры, поэтому *вера* в метафизике веры не тождественна *вере* в религии. Метафизика веры должна саморазвиться, исходя из духовного опыта человечества.

Термин “метафизика веры” фактически в *таком* виде не встречается в русской философии, хотя то, что он обозначает, являлось, как правило, целью философских изысканий; его содержание передавалось близкими по смыслу понятиями. Так у Л.М. Лопатина, в работе “Положительные задачи философии” (1886), часто встречается термин “философия веры”, которую, в принципе, он и стремился построить. Если не вдаваться в проблемный состав и особенности философствования Лопатина, то можно сказать, что под “философией веры” он подразумевал в общем то, что в данном случае определяется как “метафизика веры”. Н. Лосский, анализируя творчество русских философов, отмечает, что при этом “нельзя не прийти к своеобразной *мистической метафизике*”,¹⁸ разработкою которой занималась русская философия. Мы же стремимся выявить не мистическую сторону метафизики (с нашей точки зрения это отрицательный термин, сродни суеверию), а духовную, основанную на вере.¹⁹ Конечно, введенные Лопатиным и Лосским термины не совпадают с метафизикой веры, тем не менее, именно то, что хотели сказать отечественные мыслители, наиболее адекватно отражается, на наш взгляд, в формулировке “метафизика веры”.

¹⁵ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С.440.

¹⁶ Там же, с.424 и 441.

¹⁷ Кимелев. Ю.А. Философский теизм. М., 1993. С. 6 и 38.

¹⁸ Лосский Н. Преемники Вл.Соловьева // Путь. Кн. 1 (I-VI). М., 1992. С.286.

¹⁹ Метафизика веры не представляет собой “грезы духовидца”, и не является метафизическим пояснением к таким грезам. Критика Кантом Сведенборга является безусловной для метафизики веры, ибо в этой критике заложен философский *метод* отношения ко всякой мистике и суевериям. Между тем сама метафизика веры, как и метафизика вообще, не имеет ничего общего с тем, что критиковал Кант в виде построений Сведенборга. Однако сам кенигсбергский мыслитель не всегда обнаруживал существенную разницу между столь принципиально разными вещами: метафизикой и мистикой, умозрением и суевериями. Подробнее см. монографию автора «Метафизика веры в русской философии (М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 45–66.).

Между тем стоит отметить удивительный факт: русская философия, стремившаяся к построению метафизики веры, тем не менее, не пришла к определению и оперированию данным понятием. А кантовская философия и неокантианство, во многом противоположные этому устремлению, – выработали его²⁰. Так В. Виндельбанд пишет следующее: “Из априорности нравственного закона вытекает, таким образом, метафизика веры, а из применения ее к потребности в искуплении получается философия религии”. Согласно данному определению метафизика веры должна вытекать из “априорности нравственного закона”, из “*моральной теологии*” Канта, априорной веры практического разума. Хотя кенигсбергский мыслитель не употреблял термин “метафизика веры”, но употреблял – “моральная теология”, а также такие понятия как “чистая моральная религия”, “чистая религиозная вера”, “вера чистого разума” и др.²¹ Выведение термина “метафизика веры” В. Виндельбандом является оправданным, но лишь в традиции кантовского понимания метафизики как критического исследования познавательных границ чистого разума, а не в традиционном платоно–аристотелевском, как учение о сверхсущем. Тем не менее, метафизика веры и философия религии, согласно кантианству, должны определить то, что в религиозных учениях обусловлено не теистическими, а чисто моральными побуждениями. Русская философия не ограничивала себя только этими задачами при построении метафизики веры, однако и они реализовывались в ней.

Сложность выполнения вставшей перед русской философией указанного типа задачи обуславливалась не только тем, что в ней вышли на поверхность окончательно не решенные, или “решенные” путем уступок и компромиссов (Ареопагитики) проблемы раннего средневековья (соотношения философии и религии, веры и разума), но и новые, связанные с местом русской философской мысли на европейском континенте. Обусловлено это тем, что русская философия впитала в себя разнородные духовные и интеллектуальные влияния.

Метафизика веры в русской философии стремится избежать традиционного новоевропейского подхода к вере, который превращает ее в субъект–объектное отношение по аналогии с познавательным отношением в эмпирической науке. В этом случае вера, по сути, оказывается вне действительно философского рассмотрения, она подменяется неким концептом, созданным в уме. Поэтому при разработке основ метафизики веры возникает целый ряд методологических проблем, уходящих своими корнями в область еще не решенных теоретических вопросов. Можно выделить четыре основные методологические установки: догматическую (ортодоксально–православную); эзотерическую (теософскую и мистическую); религиозно–философскую и рационально–герменевтическую.

Эти методологические подходы имеют свои преимущества и свои недостатки, и именно последние не дают возможности предпочесть какой-либо один из них в качестве надежного в своей продуктивности. А между тем выбор метода имеет принципиальное значение, ибо от него зависит толкование сущности рассматриваемого предмета. Так, например, если избирается первый, догматически–ортодоксальный путь интерпретации, то зачастую теряется глубина философского анализа, а если всецело положиться на рационалистический путь, который

²⁰ Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 140.

²¹ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 172, 173.

исторически представлен новоевропейским стилем философствования, немецкой классической философией, то от нас ускользнет сама суть феномена веры. Второй путь (эзотерический) растворяет понятие веры, лишая его субстанциальной глубины в силу размывания границ между конкретными вероисповеданиями, некритически смешивает религию, философию, науку и мистику. Этот путь изобилует отвлеченными мифологемами и поверхностным эклектизмом. Третий путь (религиозно–философский) представляет собой симбиоз философии и религии, где они идут на уступки друг другу, в результате чего теряется как философская, так и религиозная точка зрения, или же, в конечном итоге, побеждает одна из них, всецело подчиняя себе другую. Кроме того, здесь есть риск ввязаться в многотысячелетний спор философии и религии за обладание истиной, в то время как необходимо разработать такой метод, который бы, видя всю значимость веры, оставался бы философским, и одновременно не был бы эклектическим соединением того и другого. Задача, следовательно, сводится к тому, чтобы определить границы философски приемлемого понимания соотношения метафизики и веры и дать этому пониманию концептуальное выражение. Оправданнее использовать рационально–герменевтический метод, определяемый как “духовное познание”.²² Метафизика веры представляет собой одновременно и определенный методологический прием, рассматриваемый как один из видов духовного познания, в данном случае – основанный на вере. В сфере метафизики веры принцип единства исторического и логического не всегда является определяющим, так как метафизика веры постоянно говорит о “вечном”. В истории философии встречаются и явления регресса, забвения “бытия”, по словам М.Хайдеггера. Диалектика вырождается в софистику, если в ее основе нет метафизики.

Анализ понятия метафизики веры необходимо проводить не только в историческом, но и в понятийном и проблемном ракурсе, история в этом случае является материалом развертывания идеи. Однако и при проблемном исследовании невозможно избежать исторического развития идей, рассмотрения генезиса метафизики веры, начиная с античной философии, где закладывались ее философские предпосылки, затем переходить к восточнохристианской патристике и гносису, византийскому исихазму, развитию “философии пустыни” на Руси. Наконец, собственно исторический анализ предпосылок становления метафизики веры требует изучения творчества славянофилов и Достоевского, после чего, начиная с Вл. Соловьева, открывается собственно философская попытка осмысления феномена веры и построения метафизики веры.

Феномен веры необходимо осмыслить как духовный акт, который может быть и должен быть подвергнут философской рефлексии. Причем философия здесь не должна надстраиваться над изначальным религиозным опытом, превращаясь в служанку богословия (к такой методологии склонялись П. Флоренский, С. Булгаков, Г. Флоровский, В. Зеньковский, Вл. Лосский и др., – строя религиозную философию), но и не подменять феномен веры разумом (к такой методологии склонялись Вл. Соловьев, Л. Лопатин, С.Н. Трубецкой и Е.Н. Трубецкой, возможно и С. Франк, – создавая философию религии). Метафизику веры можно определить как духовную философию, изучающую и ориентирующую человека

²² Основы данного метода подробнее раскрываются в авторской монографии “Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии” (М.: Изд-во РУДН, 1995).

на самопознание при помощи феномена веры. Только в этом случае феномен веры может предстать во всей своей самобытности, выявить свою сущность в философском дискурсе.

Развернутый анализ понятия метафизики веры в его историческом развитии и проблемном составе должен дать возможность рассматривать метафизику веры как общечеловеческий феномен, так или иначе, всегда присутствовавший в философской и духовной культуре человечества, но еще слабо выявленный. Необходимо философски осознать феномен веры не только и не столько как религиозный или гносеологический, но, скорее, как универсально-духовный, непременно подлежащий философской рефлексии и видоизменяющийся в процессе этого осмысления, что может не только прояснить для человека его собственные смысло-жизненные задачи, но и с новой (или проясненной) высоты и глубины осмыслить исторический и общественный процесс развития, осознать значимость и роль духовных идей в жизни человека и культуры.

Говоря определеннее о развитии метафизики веры в России необходимо отметить, что до Сковороды и Хомякова существовала лишь духовная практика веры, но не было ее осмысления. И хотя она была богата содержанием, последнее еще не было развернуто в философском, мыслительном дискурсе, не получило оправдания в мышлении. Только в XIX, а еще более – в начале XX в. “то, что традиционно было предметом веры, русские идеалисты превратили в предмет знания”.²³ Развиваясь во многом в лоне традиции, метафизика веры обрела и свою специфику.²⁴ Метафизики веры в России шла по пути снятия жесткого средневекового противопоставления земного и небесного, трансцендентного и имманентного. В связи с этим в русской философии остро встали проблемы пантеизма и трансцендентизма, соотношения веры и знания, метафизики и онтологии, религии и философии. Решая эти проблемы, мыслители России пошли по пути выработки философии всеединства, общепризнанным родоначальником которой по праву считается Вл. Соловьев. Последующая русская философия искала пути решения указанных проблем через построение софиологии, имяславия и символогии. Метафизика веры вырастает из анализа этих направлений мысли.

Описать метафизику веры можно попытаться через ее соотношение с различными сферами культуры и духовной деятельности человека. Например, мистика несовместима с метафизикой веры из-за своей близости к тому, что называют суевериями. Разграничение мистики и метафизики веры до сих пор не осознано в широких как философских, так и религиозных кругах. Существующее смешение понятий размывает суть духовного познания, основанного одновременно на вере и философском дискурсе. Вера может сохранить чистоту, не впасть в суеверия только благодаря философской метафизике.

От религии метафизика веры отличается свободой от многих предзаданных положений, что объясняется ее философским основанием, от науки – трансцендентным предметом и умозрительным методом познания, от мистики – теоретической доказательностью своих суждений и несовместимостью ни с какими мифологическими или суеверными иллюзиями. Вера нуждается в метафизике, кото-

²³ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С.8.

²⁴ Лосский Н. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 17.

рая спасает ее от суеверий, а метафизика нуждается в вере, которая придает ей ценностно–познавательное измерение. Веру можно определить как особого рода “недоказуемое знание”, “ученое незнание”, гносис или ведение, умозрительно взыскующее смысл жизни и являющееся одним из непосредственно–первичных и устойчивых методов духовного познания.

Умозрение, трансцендируя налично сущее, восходит к его истине как бытию. В этом движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, чисто умозрительном мире. Метафизика веры возникает как способ его познания. Вместе с тем возникает оппозиция вещи и идеи, сущего и бытия, трансцендентного и имманентного, материи и духа, которая выражает сущность и противоречивость метафизического знания вообще. Она возникла со времён еще первых философов и нарастала по мере становления метафизики как самостоятельной области знания и науки. Первоначально эта оппозиция заключалась в самой натурфилософии (умозрительная составляющая вещественного *архэ*), затем она обнаружилась в числовом символизме пифагорейцев и пришла к противопоставлению чувственного мира и умозрительного в элейской школе. Однако осознать и эксплицировать метафизическое знание в более адекватном языке удалось только Платону, хотя он не сумел избежать при этом противоречий. Вместе с тем противоречия теории идей носят не столько разрушительный, сколько диалектично–спекулятивный характер, т.е. вскрывают противоречивость самого положения человека в мире как существа, порождающего (или порожденного) метафизическое(им) знание(м).

Важнейшим этапом в генезисе метафизики веры являются Ареопагитики, в которых, фактически, происходит понятийное, спекулятивное ее оформление и завершение. Вместе с тем Ареопагитики, стремясь синтезировать античные и христианские идеи, не избежали противоречий. В новоевропейской философии происходит отход от трансцендентизма в сторону пантеизма, в XX в. М. Хайдеггер в “фундаментальной онтологии” стремился по новому осмыслить судьбу западноевропейской метафизики, понимания в ней трансцендентного начала. Понятие трансцендентного – открытие мировых духовных и философских поисков. Однако чистая трансценденция обращается в нигилизм по отношению ко всем земным ценностям. Особенно ярко это было выражено Ницше, и осмыслено затем М. Хайдеггером. Читая трансценденция “ничтожит” сущее, однако нет сущего без бытия, которое является его не-сущим.

Данная антиномия была глубоко осознана и в русской философии, которая решала ее на своем материале и при помощи своего категориального аппарата и религиозных символов. Осознавая “ничтожность” бытия она выступила на стороне сущего, стремясь разрабатывать не столько теодицею, сколько антропо- и космодицею в виде пантеизма и софиологии (последнюю можно рассматривать как один из вариантов космодицеи). Особенно это было свойственно для концепции всеединства от Вл. Соловьева по С.Л. Франка.

Понятие трансцендентного, возникнув с необходимостью в духовном развитии человечества, принесло с собой и ряд фундаментальных проблем, с которыми столкнулась и которые пыталась решить русская философия в своем стремлении к построению метафизики веры. Можно выделить здесь два крайних решения данной проблемы, выросших на почве абсолютизации односторонних на-

чал. Первая точка зрения делает акцент на сугубой трансцендентности предмета метафизики веры, вторая – низводит его с занебесных высот на землю, склоняясь к пантеизму и хилиазму. Золотая середина, к которой стремится метафизика веры, должна состоять в том, чтобы, сохраняя понятие трансцендентного, максимально приблизить его к миру, человеку, его земной жизни.

Кроме того, для того, чтобы выразить трансцендентность, вовсе не обязательно выдвигать абсолют из мира, превращая его в сверх-индивидуума. Метафизика веры должна устранить мифологические объективации, представления о потустороннем, и тогда трансценденция может засиять новым светом, светом, который пронизывает все земное, а не мелькает в конце бесконечного тоннеля. Такое представление о трансценденции могло бы обезопасить метафизику веры и от скатывания в пантеизм.

Возможно, метафизика веры должна строиться на безусловном утверждении трансцендентного начала. То, что мысль здесь сталкивается с трудностями, не означает, что она должна свернуть с пути в сторону пантеизма. Подтверждается это тем, что в рамках тяготеющих к пантеизму мировоззренческих системах неразрешимой проблемой является теодицея. Это обнаружилось в философии начиная с античности (Эмпедокл), в немецкой классической философии (Шеллинг и Гегель). Русская философия, находясь во многом под сильнейшим влиянием западной философии, унаследовала эту проблему, которая особенно существенно проявила себя в концепции всеединства. По справедливому замечанию Зеньковского, “проблема зла – Ахиллесова пята всякой метафизики всеединства”.

Классическая русская философская традиция, не будучи в состоянии отказаться от идеи всеединства и, будучи зараженной традицией западного пантеизма, пошла на компромисс, остановившись на понятии пантеизма, согласно которому мир, не будучи тождественным Богу, пребывает в Боге своею сущностью (ens). В.В. Соколов такую позицию, впрочем, обозначает как “мистический пантеизм”, противопоставляя его пантеизму “натуралистическому”.²⁵ Если последний получил развитие в философии эпохи Возрождения, рассматривая Бога в качестве природной субстанции, завершителем которого является Спиноза, то первый, как считает Хоружий, обнаружился в связи с влиянием Арепагитиков на западную мысль, завершителем и высшим выразителем которого явился Николай Кузанский.

Метафизика веры должна пройти мимо двух крайностей – чистого трансцендентизма, ведущего к абсолютному фидеизму и иррационализму, – и пантеизма, устраняющего вообще метафизическую проблематику, не способного обосновать свободу воли и объяснить удовлетворительно происхождение зла. Русская философия, начиная с Вл. Соловьева и ближайших его последователей, Е. Трубецкого и Л. Лопатина со всей остротой осознала эту проблему, стремясь найти выход из нее. Одним из компромиссных вариантов здесь явился пантеизм, которого придерживались в дальнейшем С.Л. Франк и Н.А. Бердяев. В современной русской философии А.Ф. Лосев, разрабатывая вслед за Флоренским концепцию “христианского платонизма”, стремился решить проблему трансцендентно-имманентного синтеза при помощи диалектических приемов, которые, однако, не

²⁵ Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница //Г.В.Лейбниц. Соч. в 4 т.Т.1. М., 1982. С.32.

всегда выглядят достаточно убедительно. С.С. Хоружий, в свою очередь, полагает, что эта проблема решаема при обращении к византийскому исихазму и его догматическим определениям.

Однако центральное русло русской философии развивалось в соответствии с традицией всеединства, основу которой в России заложил Вл. Соловьев, хотя истоки ее находятся еще в античной философии, у Гераклита и в неоплатонизме, а затем в немецком идеализме, особенно она ошутима у Шеллинга.²⁶ Вместе с тем неоплатонизм в основополагающих своих интуициях несовместим с метафизикой веры, ибо носит пантеистический характер. Насколько русская традиция всеединства унаследовала эти черты – вопрос весьма сложный и запутанный, который однозначно решить сейчас вряд ли возможно.

Русская философия, стремясь решить рассматриваемую проблему, породила совершенно оригинальное течение, подспудно лишь именуемое в религиозной традиции понятием “София”. Посредством разработки софиологии русская философия стремилась снять оппозицию трансцендентного и имманентного, выйти из тупика пантеистической мысли, хотя вначале софиология как раз этим и характеризовалась. Ряд исследователей полагает, что в полной мере освободить софиологию от сетей пантеизма удалось только Лосеву, а некоторые, в частности С. С. Хоружий, вообще полагают данное направление мысли излишним интеллигентским вымыслом, в котором не нуждается духовная традиция.²⁷ Вместе с тем в самой духовно–религиозной традиции мнения тоже разделились: два философа и священника, П. Флоренский и С. Булгаков, сами разрабатывали софиологию, хотя и были подвергнуты официальному и богословскому (Вл. Лосский) осуждению. А Г. Флоровский, тоже священник, богослов и философ, находит софиологическое направление мысли весьма перспективным и не противоречащим ни религиозной традиции, ни метафизике веры.²⁸

Для метафизики веры важен ответ на вопрос, совместима ли софиология или, возможна ли разработка такого варианта софиологии, который бы не противоречил принципу трансцендентизма. Однозначно ответить на этот вопрос в данное время не представляется возможным, ибо софиология, видимо, не достигла своего завершения. Кроме того, те ее варианты, которые были разработаны ранее, несут в себе противоречивые элементы как пантеизма, так и трансцендентизма, поэтому, вряд ли можно так однозначно отвергнуть софиологическую проблематику как излишнюю для метафизики веры. Софиология действительно явилась неким ответом на односторонности мировоззрения, основанного на трансцендентных началах. А проблемы, которые обнаружили в ее недрах, можно рассматривать и как болезни роста.

При построении метафизики веры в русской философии необходимо было преодолеть не только установки новоевропейского мировоззрения и мышления, Канта и Гегеля, но и пойти вглубь истории, к самим истокам проблемы – к Платону и неоплатонизму, чтобы также их воспринять, обогатиться ими и их же пре-

²⁶ Об этом см.: С.С. Хоружий. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. М., 1994. // – С. 60-94.

²⁷ Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. // – С.141-168.

²⁸ См.: Флоровский Г.В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Догмат и история. М., 1998

одолеть. Необходимо отметить, что в восточном христианстве это преодоление осуществилось уже в патристике, но оно было выражено скорее в мирочувствии и богословии, чем в философии. Русской философии при построении метафизики веры необходимо было пройти этот путь заново, используя понятийные, а не богословские средства. Вместе с тем не всеми эта задача была сразу осознана, не говоря уже о ее решении. Трудности связаны с тем, что отношение к неоплатонизму было различным в самой восточнохристианской традиции, что связано и с отношением и интерпретацией текстов Ареопагитиков.

В русской философии при построении метафизики веры образовались, в отношении платонизма, несколько версий.²⁹ Одна из них – платоническая, представленная именами, прежде всего, П. Флоренского, А.Ф. Лосева, Л.А. Гоготишвили. Другая – антиплатоническая, представленная В. Н. Лосским, А.И. Сидоровым и С.С. Хоружим. И то и другое направление, однако, стремится отталкиваться от традиции исихазма и бороться за его адекватное отражение и развитие в философском дискурсе. Но есть направления, которые платонизируют христианство в отрыве от исихазма, стремясь использовать западноевропейскую мистику. Это, прежде всего, С.Л. Франк и Н. Бердяев. Из сказанного оказывается невозможным вынести однозначное определенное научное суждение по поводу соотношения неоплатонизма и христианства, всеединства и метафизики веры, чтобы с ним согласились большинство исследователей. Данная проблема уходит своими корнями в герменевтику, требующую не просто формального анализа высказываний, а вживания в различные типы культур, – в данном случае античности и христианства.

Тем не менее, в целом метафизику веры можно определить как *духовную философию*, ибо ее предметом является духовное познание, осуществляемое посредством *веры* и закрепляемое в философской метафизике. Метафизика веры, в этом смысле, есть тот “просвет в бытии”, в который призван экзистировать человек, т.е. как бы приобщаться реальной, осмысленной духовной жизни. Трансцендируя к бытию, человек разворачивает имманентное в себе, а в этом и заключается определение духовного познания. Абсолютного характера вера достигает лишь в отношении понятия трансцендентного. Духовное самопознание возможно лишь в такой захваченности человека, трансцендировании в экзистенциальной напряженности, при котором распаковываются личностные смыслы. Поэтому метафизика веры, наряду с трансценденцией, должна быть экзистенциально наполнена, личностно важна и осмысленна. Именно вера наполняет метафизику аксиологической тематикой, задает ей ценностные ориентиры. Связав истину (метафизику) и веру (ценность), мы получаем метафизику веры как действительный способ познания и обоснования морали.

Метафизика веры представляет собой духовную антропологию, ибо сущность человека, разворачивающаяся в процессе духовного самопознания, идет по пути созидания личности. Сам по себе этот процесс является высшим видом духовного творчества и созидания, где человек творит не нечто чуждое себе, или нечто вспомогательное для своего существования, но самую свою сущность.

²⁹ См.: *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 888.

Наталья Сергеевна Сидоренко

Краснодар, Россия

Богопознание и интуиция в русской философии

Познание является сущностной стороной человеческой природы. Что же представляет собой Богопознание? Является ли оно свойством только религиозного сознания? Уже в античности человек пытался раскрыть последние основания бытия – узреть разумность и реальность божественного начала. В средние века богопознание было не только конечной целью любого мыслителя, но и смыслом всей его жизни. Религиозная философия предлагает множество различных путей постижения Абсолюта – от рационально-логического до мистического откровения. И если западная церковь была более склонна к первому пути, то восточная более придерживалась второго. Но это не означает, что христианский восток отвергает рациональное начало на пути богопознания. Скорее речь идёт об ином понимании самого разума. Прежде всего, он мыслится изменяющимся, динамичным. Разум наделён способностью преображаться и составлять духовную целостность человеческого существа. И только эта его способность может снять столь острое для многих мыслителей противоречие между разумом и верой, философией и теологией. Западноевропейская философия по-своему решала эту проблему. Она отстаивала полную автономию разума, который подчиняет себе все движения человеческого духа. И на этом пути оказывается, что он не может продвинуться дальше своих границ. Всё чем он владеет – это он сам. А ведь за его пределами находится целый мир! Хуже всего то, что и даже себя толком он познать не может.

Другой отличительный момент в понимании разумной природы человека у представителей двух христианских традиций выражается в том, что в восточной и в частности русской религиозной философии отчётливо проводится мысль о сверхиндивидуальном характере разума. И он оказывается вплетённым в отношения более высокого уровня: человеческая мысль находится в нераздельном и неслиянном единстве с мыслью абсолютной.

Само познание в восточной христианской философии имеет несколько иной характер, нежели в западной. Оно не сводится к какой-либо одной способности духа, а представляет собой целостный процесс, связанный со всей жизнью личности. И здесь на первый план выходит деятельность души. В её понимании православная философия выступает как преемница линии Платона, который впервые узрел во внутреннем мире человека связь с трансцендентной реальностью. Человеческая душа изначально и сущностно связана с Абсолютом. Душа должна осознать себя и отречься от всего тварного в себе, чтобы ощутить вновь нераздельность своего бытия с Богом. При этом происходит не только возвраще-

ние к собственным истокам и общение с Божеством, но и познание природы. В.В. Зеньковский, например, развивает эту мысль следующим образом: если человек отказывается от веры в Бога, то «душа начинает «религиозно» относиться даже к тому, что по своему содержанию отрицает всякое «потустороннее»». ¹ Человек, подменяя идеал разума земными кумирами, не может избавиться от самого переживания – чувства сопряжённости с Абсолютом. В этом и коренится причина всех видов фанатизма и сектанства.

Изначальная связь человеческой души с Богом является путеводной нитью в православной традиции. Она определяет характер и специфику постижения божественной реальности и познания как такового. Богопознание представляет собой, прежде всего раскрытие самого абсолютного бытия, в котором мы можем постигать и одновременно превышать самих себя и конечное сущее. Помимо нравственно-религиозной ориентации богопознание приобретает философскую значимость. Таким образом, философия и теология должны составлять единое целое на пути познания истины. Вместе с тем, богопознание открывает новый взгляд на природу познавательных способностей человека. Действительно, ни чувственный, ни рациональный опыт не способствуют уяснению отношений между Богом и человеком. Но тогда на что может опираться религиозное сознание, которое к тому же претендует и на философское осмысление? Единственное что остаётся – это только интуиция. Под интуицией понимают, прежде всего, непосредственное знание, то есть усмотрение объективной связи без опоры на доказательство. При этом происходит достижение максимальной степени очевидности. Интуитивное познание разные мыслители понимают по-разному. Но ни один не отрицает возможность непосредственного познания реальности. Одни философы отождествляют интуицию с чувственным созерцанием, другие – с особым умственным видением, а третьи иррационализируют её. Все эти подходы страдают определенной односторонностью, так как упускают один очень важный момент, а именно онтологичность интуиции. Интуиция – это не просто знание об объекте, а скорее самоданность этого объекта во всей его полноте и действительности. Например, Н.О. Лосский под интуицией понимает связь объекта и субъекта, без которой познание не было бы возможным. Поэтому для Лосского (за что его упрекают критики) всё знание интуитивно. Что же касается непосредственного восприятия Абсолюта, то русская философия следует идеям Мейстера Экхарта, Я. Бёме и Николая Кузанского, для которых оно имеет мистический характер. Само бытие мистично. Его непостижимость может быть преодолена только через непостижимость (выражаясь словами Н. Кузанского). Лосский пишет, что «всякий человек, бескорыстно стремящийся к абсолютным ценностям, испытывает хотя бы раз в жизни хотя бы в малой степени это приобщение к абсолютной полноте Сверхмировой жизни под влиянием любви, в созерцании или творчестве красоты, в поисках истины, в трудных положениях жизни». ² «Мистик-христианин, – продолжает он, – непосредственно сознаёт и опознаёт, что Бог, с которым он вступает в личное общение, не исчерпывается Личным бытием, что Он и Личное, и вместе с тем Сверхличное начало». ³ Сам мистик не сомневается в досто-

¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 42.

² Лосский Н.О. Чувственная, мистическая и интеллектуальная интуиция. – М., 1995. С. 262.

³ Там же. С. 269

верности своего знания о Боге. Но как можно доказать эту истину людям, которые лишены мистического озарения? Ведь единение конечной человеческой души с Бесконечным началом носит личный, «интимный» характер, хотя, в то же самое время, это единение, откровение Божественного в человеческом – Сверхлично, сверхиндивидуально. Но в Божественном бытии и должна заключаться тайна, недосказанность. Иначе и не может быть. Ведь если бы человек всё о Нём знал, то Бог не был бы Богом. «И познать о Боге ты ничего не можешь, ибо Он превыше всякого познания. Один мудрец говорит: будь у меня Бог, которого я бы мог познать, не захотел бы я больше считать Его за Бога! Если познал ты что-либо о нём, то знай, это не Он».⁴ Любая жизнь – это не данность, а заданность. Её нельзя зафиксировать, остановить. В сущности, жизнь являет собой постепенное раскрытие изначально заложенных возможностей. Чтобы из зёрнышка получилось растение необходимо пройти определённый путь, связанный и с внешними конкретными действиями, и внутренними особенностями. Прежде чем Бог во всей своей полноте откроется душе должно совершиться наше духовное и телесное изменение. Только после этого изменения человеческому сознанию являясь божественный свет или благодать. Божественный свет нельзя назвать озарением ума или реальностью чувственного порядка. «Этот свет, – пишет В. Лосский (сын русского философа-интуитивиста) наполняет одновременно разум и чувства, открываясь всему человеку, а не только одной из его способностей».⁵ Свет проникает в самые глубины человеческого существа. В нём мы познаём Бога, самих себя и весь мир.

Мистически-личный характер отношений человека и Бога подчёркивает в своих работах С. Л. Франк. По его мнению, богопознание совершается, когда Бог становится для меня «Ты». «Ты» – одновременно имманентная и трансцендентная реальность, в которой «иное» самораскрывается мне. То есть откровение Бога как «моего» Бога и делает возможным откровение бытия, являясь условием всякого частного акта познания. Отсюда становится более ясным представление о познании как любви, так свойственное русской философской мысли. Например, Зеньковский говорит, что в потребности познавать мир проявляется наша способность его любить. «...Познание есть путь, диктуемый потребностью охватить предмет любовью; совершенное знание потому и упразднится в будущем веке, что оно достигнет своей цели, то есть охватит мир в любви».⁶ Познать вещь – значит полюбить, то есть принять её внешность и инаковость, «воссоединиться» с ней. Поэтому любовь к Богу и любовь к ближнему сущностно связаны между собой. «Причём первое из этих отношений есть онтологическая первооснова второго, а второе есть ближайший психологический показатель и образ проявления первого».⁷ Связь Бога и человека раскрывается только интуитивно. Интуицию Франк называет «первичным знанием», в котором предмет выступает во всей своей «металогической цельности и сплошности». Лишь благодаря «первичному знанию» разум затем выстраивает систему понятий, то есть рационализирует бытие.

Доказывает существование способности к мистическому восприятию у каждого человека и Владимир Соловьёв. По Соловьёву, мы не осознаём, что на на-

⁴ Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Киев. 1998. С.108.

⁵ Лосский В. Боговидение. М., 2003. С. 285

⁶ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 129.

⁷ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 471.

чальном этапе познания существует синтез мистического и естественного элементов. С одной стороны, Бог содержит в себе всё, в том числе и нас, поэтому сущее должно быть дано внутри нас самих, как наша собственная основа, воспринимаемая непосредственно. С другой стороны, каждый человек уверен в существовании внешнего мира. И каждый человек обладает внешними ощущениями, которые сознаются как бы находящимися вне нас, но в действительности они, как известно, принадлежат нам. И сами по себе они пусты. Только в соединении с априорными формами мысли рождается знание о внешнем мире. А такой синтез невозможен без мистического восприятия. Таким образом, воспринимая самих себя в Боге в актах мистического познания, мы тем самым воспринимаем и весь остальной мир, по крайней мере, хотя бы факт его существования.⁸

Интересен взгляд на отношения божественного и человеческого у Л. П. Карсавина, который в построении своей теории отталкивается от идеи всеединства Соловьёва. Он называет познание «духовной молитвой», приносящей наслаждение, которое возрастает в соответствии с нашим смирением. Только причастность к Абсолюту определяет все наши возможности и способности. А они таковы, что изначально человеческая личность находится в единстве со всем миром. И познание начинается с их разделённости и имеет цель в воссоединении. Без признания всеединства познание объяснить невозможно. И все попытки на этом пути заканчиваются в лучшем случае солипсизмом, когда кроме собственного сознания ничего не существует. Но оказывается, что и существование Я также призрачно и неопределённо. Я, невоссоединённое с Богом, не воссоединено с самим собой и, следовательно, не может обладать истиной. А это согласно Карсавину означает, что оно не может обладать бытием.⁹ Видимо именно поэтому в западноевропейской философии возникает проблема существования внешней реальности.

Вообще разгадка познавательной деятельности человека для восточной христианской философии имеет онтологический ключик. Помимо включённости человеческого сознания во все мировые процессы и связи с Абсолютным бытием существует ещё один момент, на который обращает внимание Зеньковский. Его заслуга состоит в том, что, анализируя мыслительные конструкции русских исследователей, он пытается вывести некое общее правило, которое должно согласовываться и с христианскими истинами, и с достижениями западноевропейской школы философии. Он вводит понятие «интуиции смысла». Это некая способность, которая пробуждает в нас интерес к познанию. В самом бытии наличествует «неведомый смысл, неведомая разумность», которую мы стремимся разгадать. Само познание согласно Зеньковскому заключает в себе возможность его реализации. Если я желаю что-либо познать, значит, существует предварительное убеждение в том, что мне это удастся. Это предварительное убеждение, по сути, есть интуиция. Она составляет основу познавательного процесса, являясь его движущей силой. Интуиция – это то, что мы называем верой. При этом вера в своей основе ничем не отличается от разума, так как и «то и другое есть проявление светоносной силы, входящей в душу от Христова света».¹⁰ Зеньковский вы-

⁸ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания Соловьёва. // *Вопр. философии и психологии.* – 1901. – Кн. 56 [1]. – С. 23.

⁹ Карсавин Л.П. *Религиозно-философские сочинения.* М., 1992. Т. 1. С. 101.

¹⁰ Зеньковский В.В. *Основы христианской философии.* М., 1996. С. 51.

деляет три аксиомы, которые являются предпосылками познавательной деятельности человеческой души. Прежде всего, это аксиома реальности. В философии она имеет множество формулировок, но суть её такова: человек изначально убеждён в существовании внешнего мира. Далее следует аксиома разумности: на пути познания мы всегда руководствуемся идеей о разумной закономерности мироздания, о том, что всё имеет определённый смысл. И третья аксиома касается связи человеческого духа с Абсолютом. Познание всегда есть выход за пределы Я, а, следовательно, прикосновение к трансцендентному, абсолютному. Поиск истины – это процесс абсолютизации, выражающийся в необходимости всё обосновывать и подводить под незыблемые законы. Стремление к истине всегда есть стремление объять необъятное, вместить в сознание Абсолют. «Наш разум может успокоиться лишь на идее абсолютного бытия – первосущности и первопричины всех вещей, совершенной и всеобъемлющей органической целостности». ¹¹ Эти аксиомы невозможно рационально обосновать, но они определяют все наши переживания. Их можно объединить в одну аксиому, так как они находятся в непосредственной связи друг с другом – в аксиому интуиции бытия. Согласно ей, человек изначально владеет всеми тайнами мироздания. И Я оформляется в цельное экзистенциальное начало, поскольку не-Я сформировано и являет всю свою разумность и осмысленность, а, следовательно, и творчество. Так оказывается, что идея сотворённости мира и человека заложена в самой природе нашего познания.

Таким образом, вырисовывается существенная особенность православной философской традиции. Она заключается в неразрывной связи богословия, философии и мистики, догматического учения и духовной жизни. Познание возможно только как откровение Абсолюта, как осознание незримой связи с Богом. Поэтому в нём нам открываются не неповторимые черты собственной личности, а следы объективной истины. И Богопознание для русских мыслителей есть не знание о Боге, а единение с Ним или «обожение» (термин В. Лосского). И как бы не определяли интуицию русские мыслители, несомненно для них одно общее представление о том, что интуиция не столько способ познания бытия, сколько связь с ним, изначально данная нам и установленная в процессе богопознания. Своё изложение мы бы хотели закончить словами Н. А. Бердяева, в которых заключён весь смысл духовных поисков восточной религиозно-философской мысли: «Самое страшное, когда нет ничего выше человека, нет божественной тайны и божественной бесконечности. Тогда наступает скука небытия. Образ человека разлагается, когда исчезает в душе человека первообраз, когда нет в душе Бога. Искание человеком Бога есть вместе с тем искание самого себя, своей человечности». ¹²

¹¹ Левитский С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2002. С. 163.

¹² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 133.

Павел Е. Бойко

Краснодар, Россия

***Идея славянского мира
в системе философии всемирной истории***

Сегодня для многих очевиден тот факт, что в начале XXI столетия славянский мир подошел к одному из самых критических рубежей своей истории. Кризис социально-политической, экономической и особенно духовной сфер жизни многих славянских народов достиг небывалых размеров. Славянство оказалось перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности. Называют много причин, которые привели славянские народы к этому положению. Но, как известно, чем больше причин выдвигают для объяснения того или иного явления и события, тем менее понятным оно оказывается в действительности. Ибо любое множество предлагаемых причин сразу же влечет за собой вопрос о том, какая же из них главная и решающая. На наш взгляд, такой главной причиной является начавшийся давно и все более прогрессирующий отход славянской цивилизации от своего первоначального источника, питающего ее фундаментальные цели и ценности – абсолютно-идеалистической, славяно-русской идеологии. Это привело в конце концов к разложению национального духа, его самосознания и самочувствия. Последним следствием указанного разложения явилось разложение уже и самой государственности. Отсюда нетрудно понять, что дальнейшая судьба славянских государств находится в прямой зависимости от того, сумеет ли они восстановить духовные основания своего исторического бытия, вернуться к своей национальной идее и осознать истинное место среди остального человечества. Ведь ясно, что любой предмет не может существовать вопреки своей сущности. Он или переборет все чуждые его первоначальной природе воздействия и влияния, или же неминуемо погибнет.

Объективный анализ славянской истории свидетельствует о том, что идеал философского отношения к жизни оказал решающее влияние на формирование национального менталитета славянских народов. Их национальный дух по своей сути есть дух не религиозно-фундаменталистский и не эстетическо-созерцательный, а спекулятивно-философский, идеалистический. Именно поэтому истинное понимание идеи славянского мира, может и должно иметь философско-исторический характер.

Сегодня уже для многих очевидно, что современное состояние философских наук характеризуется преобладанием «антиабсолютистских», т.е., преимущественно, позитивистских, либо постмодернистских методов мышления. Последние, как известно, отрицают логико-категориальную целостность и универ-

сальность философского знания, не признают его спекулятивно-разумной сущности. Несмотря на все свои различия, позитивизм и постмодернизм единоклюбно в том, чтобы отказать философии в самой возможности постижения абсолютной истины. В постмодернизме Истина сводится к симулятивизму и деконструкции (Деррида), в позитивизме – к конвенционализму, когерентности или, к так называемой, «языковой игре» (Витгенштейн).

Для представителей позитивистской и постмодернистской философии оказываются неприемлем метод классического философского мышления с его стремлением к логоцентрическому видению мира. Этот, столь естественный для человека, принцип утверждения в разуме, жизни в стихии Логоса как Истины, почему-то объявляется знаком мировоззренческой «косности», «узости», «догматизма» и идеологического «тоталитаризма» в науке. «Война целому» (Лиотар) требует противопоставить «одномерности» логоцентрического мышления так называемый «многомерный» способ философствования, основанный либо на «строгонаучных» и, «верифицируемых» (неопозитивизм), либо на игровых и деконструктивистских (постмодернизм) принципах.

Однако, внимательное обращение к системе принципов и категорий классической философии, в первую очередь к немецкой классике, раскрывает логическую неудовлетворительность как раз таки «неклассических» (равно как и «постнеклассических») парадигм, претензия которых на высокое звание «современных» оказывается, зачастую, неосновательной.

История философии XIX–XX вв. показывает, что в рамках многочисленных позитивистских течений дух историзма был сведен к бесконечному прогрессу абстрактного принципа индустриализма, включая и разнообразные концепции так называемого постиндустриального общества. Этот же дух абстрактного материально-технического производства был присущ и марксистской философии истории с ее принципами экономической детерминированности всемирно-исторического процесса. В постмодернистской философии история целиком и полностью деонтологизируется и десубстанциализируется, теряет свою разумную действительность и превращается в некую иллюзию, «симулякр», «игровое прочтение Текста» (история как «бесконечный текст») и т.д.

Такого рода абстрактному философско-историческому технократизму и иллюзионизму пытается противостоять религиозно-интуитивистская парадигма философии истории, ярче всего выраженная в русской историософии конца XIX – 1-й пол. XX вв. Ее виднейшие представители опираются на славянофильскую и соловьевскую критику гегелевской философии, упрекая последнюю в «незаконном» сведении мира как целого к одному из «отвлеченных» начал, т.е. к понятию. Религиозные мыслители настаивают на непостижимой мистической сущности всемирной истории как богочеловеческого в своей основе процесса.

Однако и здесь, как и в предыдущем случае, мы имеем дело не с «опровержением» логоцентрической концепции мировой истории, а именно с очередным опытом философской апологетики «отвлеченных начал», тех самых абстрактных моментов бытия, против которых так страстно (но далеко не всегда «метко», по существу) выступали русские и украинские мыслители. Будучи апологетами религиозно-философских представлений («эсхатология», «Страшный Суд», «Царствие Божие», «Промысел», «антихрист» и т.д.), они не могли принять того логи-

чески очевидного факта, что именно *представление* (даже если оно имеет высший религиозный смысл), а не целостное и конкретное по своей природе понятие, является относительным и частным моментом духа, а значит – самым настоящим отвлеченным началом. Объединившись с реальностью, понятие выступает как всеобщая идея и охватывает все частные логические, природные и духовные уровни бытия. В качестве этой всеобщей или абсолютной идеи понятие и является единственной субстанцией всемирно-исторического процесса.

Абсолютная идея правит миром – вот этот, казалось бы, простой спекулятивно-диалектический принцип, и оказывается, в конечном счете, категорически неприемлемым ни для позитивистского (эмпирического и натуралистического), ни для марксистского (экономико-материалистического), ни для постмодернистского (виртуально-игрового), ни для религиозно-философского (мистического) сознания при всех их глубоких различиях между собой.

Как видим, анализ эволюции философско-исторических концепций современности показывает нереализованность в них идеала логоцентрического понимания мировой истории как единого Целого. Гегелевская идея безусловной разумности всемирно-исторического процесса не получает в них своего оправдания. Разрушительные по своей духовной природе принципы исторического релятивизма, субъективизма, индивидуализма, волюнтаризма (этот список абстракций – «измов» можно продолжать) празднуют свое торжество. А это, в свою очередь, ставит под сомнение саму возможность знания *абсолютного в истории* (т.е. истории с точки зрения вечности – *sub specie aeternitatis*), ибо подлинная цель философии как раз и заключается в постижении этого духовного первоначала во всей полноте его проявлений, в том числе и *всемирно-исторических*.

Современное состояние философии истории характеризуется поистине бесконечным плюрализмом идей и концепций. В этом многообразии философски осмыслены и «проиграны», казалось бы, все без исключения варианты исторического процесса. Не случайно постмодернизм говорит нам о том, что «все слова уже сказаны» и современной философии остается только цитировать и комментировать их. На первый взгляд, подобная мысль кажется вполне оправданной. Ведь в самом деле, нельзя же сказать, что наиболее существенные варианты (возможности) интерпретаций философско-исторических категорий не были так или иначе реализованы в истории классической и постклассической философской мысли. Французский просветительский историзм, немецкая классика, (нео)марксизм, (нео)позитивизм, неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, герменевтика, религиозно-философский интуитивизм и мистицизм, неогегельянство и другие философские течения в плане понимания всемирной истории действительно уже «высказались» и высказались по-существу. Количественно эти слова, конечно же, можно расширять, но принципиально нового добавить нечего! Пребывая в рамках современной академической науки «новой парадигмы» философии всемирной истории уже не создашь! Всякая такая попытка будет либо «методологическим» анархизмом и нигилизмом, либо эклектическим движением вспять, воспроизведением (пусть даже и в необычных формах) ранее созданных концепций. Философская мудрость всегда ограничена и обособлена¹ от всего от-

¹ Не случайно, что уже в самой этимологии термина «абсолют» присутствует принцип «отрешенности» («освобожденности») этого философского первоначала (*absolutum* – обособленное, лат.).

носительного и преходящего. Она имеет свои логические пределы, «выпрыгнуть» за которые мы не можем. Однако не будем забывать, что, несмотря на все свое концептуальное многообразие, весь этот конгломерат философско-исторических учений так и не смог дать вполне удовлетворительный ответ на вопрос о всеобщем и абсолютном смысле мировой истории, истории как единого целого, т.е. не только как Прошлого, но и как Настоящего, современного². Эта идейная «незавершенность» лишней раз подтверждает гегелевский афоризм о том, что «Сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек», заставляя нас пристальнее вглядываться в «сумерки» современной философской мысли с надеждой увидеть в ней маленький «золотник» наиболее развитого логоцентрического историософского учения. И действительно, последнее, хотя и с большим трудом, но все-таки находится! Как логоцентрическое (панлогическое) учение оно не только развивает дух гегелевского историософского панлогизма, снимая его историко-философскую ограниченность, но и свободно применяет соответствующую методологию к объяснению Прошлого и Настоящего в историческом процессе. Панлогизм с необходимостью проявляется только в системе абсолютного идеализма и такой его важной составляющей как философия истории. Уже в 90-е гг. в философской жизни нашей страны появляются первые опыты не-марксистского, деидеологизированного понимания сути гегелевской философии истории. Речь идет об одном из представителей Санкт-Петербургской философской школы немецкой классики О.Ю. Сумине, авторе книги «Гегель как судьба России»³.

Актуальность этого произведения для современной философско-исторической науки заключается в том, что в нем была показана возможность и необходимость творческого применения методологии гегелевской историософии, во-первых, к самой системе Гегеля и ее истории, а, во-вторых, к истории России и славянского мира в целом. Данное положение разделяет и современный украинский публицист Р. Котерлин. В своей статье «Об украинской национальной идее» он пишет о том, что

«предысторию возникновения термина 'национальная идея' на украинской почве следует рассматривать именно через призму гегельянства. Фактически все тогдашние [т.е. движения 2-й пол. XIX – начала XX вв. – П.Б.] славянские национальные движения более или менее завуалировано опирались на Гегелевскую методологию. И панславизм, и скрытый за ним панрусизм — не исключения из правил. В конце концов, такое не удивительно, ведь эта философия питала умы и европейских, и американских интеллектуалов на протяжении не только XIX столетия, но и в начале XX века. Даже все тот же марксизм-ленинизм возвысился и развился, хотя это звучит парадоксально, но и благодаря, и вопреки гегельянству»⁴.

² Так как философия может иметь дело только с уже свершившейся, т.е. фактической действительностью, будущее не может быть предметом философской рефлексии. Именно это обстоятельство делает философию истории наиболее динамичной и «незавершенной» философской наукой.

³ Первое издание этой работы было осуществлено в Софии в 1997 г. Книга была издана очень небольшим тиражом и давно стала библиографической редкостью. В настоящее время в России готовится 2-е издание книги. Выходные данные: Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. Изд. проект «Университет» ПКГОО «Глагол». Серия «Классическая философия. Тексты и исследования». Краснодар, 2005.

⁴ Котерлин Р. Об украинской национальной идее // Зеркало недели. Международный общественно-политический еженедельник. 2004. № 27 (502). Режим доступа в Интернет: [<http://www.zerkalonedeli.com/ie/archiv/502>].

В монографии О.Ю. Сумина проводится мысль о том, что, всемирная история как разумная должна содержать в себе эпоху эстетической идеи, эпоху религиозной идеи и эпоху философской идеи. Вскрывая историческую ограниченность гегелевской историософии автор отмечает, что Гегель находит во всемирной истории только эпоху искусства (в античный период) и эпоху религиозной идеи (Средневековье и Новое время). Философской эпохи он найти не может, так как она еще не наступила, ибо философская идея в своей тотальности впервые выражена только самим Гегелем. Сумин приходит к выводу о том, что идею искусства были призваны развивать народы Востока и, прежде всего Греции и Рима (Античность), религиозную идею развивали западноевропейские народы (Средневековье и Новое время), идею разума как философской науки, выраженной Гегелем, были призваны принять на свою духовную почву славянские народы. Коммунизм явился для них «варварским средневековьем» философской идеи.

На наш взгляд, Сумину удалось собрать достаточное число убедительных аргументов в пользу тезиса о «гегелевском», спекулятивно-диалектическом смысле славянской идеи, о необходимости объединения истории философии и философии истории в славянском мире. Знакомство с текстом книги показывает, что его автора, с одной стороны, захватила своим величием система абсолютного идеализма, философии как науки о абсолютном. С другой стороны, видна неудовлетворенность Сумина фактом доминирования в славянском мире преимущественно религиозного способа мышления. Получалось, что славянская культура как бы была разлучена с истиной в ее философской форме. История славянской мысли была главным образом только историей религиозного духа, но отнюдь не историей философии. Однако, автору удалось предложить разрешение ряда труднейших противоречий в оценках славянской истории. Положительным результатом этой философско-исторической работы стал тезис о том, что славянский мир не только не отлучен от истории разумного, но, наоборот, полностью включен в нее. История философии как форма раскрытия абсолютного духа в его понятийной форме объективировалась именно в славянских странах и прежде всего в России.

Из гегелевских текстов видно, что Объективный дух – это, в первую очередь, одна из самых конкретных ступеней развития Идеи, которая изначально имплицитно содержит в себе определенности Абсолютного, т.е. искусства, религии и философии. Абсолютный дух есть развившееся до своего высшего пункта Понятие. Это есть самое конкретное, самое богатое содержание и его выступление подготавливается всем предыдущим развитием. При этом, если на более бедных ступенях было бы смешно искать определения Абсолютного духа: искусство, религию и философию, например на ступени природы, то на ступени объективного духа (при этом на его завершающей стадии - всемирной истории), развитие содержания уже таково, что кульминационный пункт – Понятие, как абсолютный дух, уже проступает всеми своими моментами, так сказать на «теле» всемирной истории, вследствие самого внутреннего стремления последней быть абсолютным духом! И случается это только тогда, когда в истории произошло полное развитие философской формы (в лице Гегеля), с одной стороны, и, с другой, эта последняя имела свою собственную историю, «судьбу» к которой имеет прямое отношение и российско-славянская история. В книге Сумина как раз и идет речь о развитии определенностей Абсолютного в мировой и, одновременно, славян-

ской истории, как ее составляющей (гегелевская идея преемственности всемирно-исторических народов).

Трудность реализации подобного замысла обусловлена внутренней противоречивостью самой гегелевской периодизации всемирной истории как количественного прогресса в осознании свободы (Восток – свобода «одного», Античность – некоторых, христианско-германский мир – всеобщая свобода). Проблема заключается в том, что если мы будем следовать за гегелевскими «один-некоторые-все», то выяснится, что принцип «все свободны», хотя и утвердился в христианско-германском мире, отнюдь не получил в нем своего *всеобщего* завершения. Потому, что, как показала история после Гегеля в христианском мире, оставленном только на произвол религиозного чувства, не всегда все свободны, но всегда имеются «более свободные» и «менее свободные» – разве столь высоко ценимый Гегелем протестантский мир, не уживался долгое время с институтом рабства в Америке? Разве не он в качестве ветхозаветного «око за око» (за Перл-Харбор) снес с легкостью с лица Земли два японских города и до сих пор находит для этого оправдание, не он ли бомбовыми коврами уничтожил Дрезден, полный беженцев, преимущественно гражданского населения, женщин и детей? Эти и многие другие труднейшие философско-исторические вопросы пытается решить в своей работе О.Ю. Сумин. Его книга высветила тот удивительный факт, что дух гегелевской спекулятивной философии истории оказался по настоящему не востребован в славянской философско-исторической мысли XIX-XX вв. В связи с этим проблема целостного, спекулятивного осмысления истории славянских народов оставалась до сих пор нерешенной.

Спекулятивное рассмотрение хода славянской истории говорит нам о том, что поскольку именно этим народам пришлось активно участвовать в объективном развитии именно высшего пункта абсолютного духа, то она не была центром развития двух предыдущих моментов, но определенность этих последних не могла не отозваться в их истории. Кроме того, именно постольку, поскольку в славянской истории имеет определенность третий момент, его выступление создало саму возможность выделения в ней двух других⁵.

Сумин справедливо отмечает, что если придерживаться гегелевской методологии периодизации исторического процесса, то тогда мы должны будем выделить четыре всемирно-исторических народа: «1. Восток; 2. Греция и Рим; 3. Германский мир; 4. Славянский мир.»⁶ По словам Сумина, славяне

«имеют то большое преимущество (которое в данный момент считают самой большой ошибкой своей культуры), что их новейшая история оказалась непосредственно (можно даже сказать слишком уж непосредственно) связанной с 'метафизической идеей', которая несовершенно проявилась в истории коммунизма... Славяне, таким образом, имеют на своей собственной национальной почве самое бесценное богатство: не религиозный, а философский разум. Этот последний для них, однако, все еще не раскрыт, так как в коммунизме этот разум присутствует только на уровне объективного явления. Но именно этот факт дает славянам основание освободиться

⁵ В противном случае будет неясно, к какому же духу нужно относить всю предыдущую историю России; или нам нужно будет вообще отказаться рассматривать ее как историю разумного начала, или нужно пользоваться именно понятием абсолютного духа, если мы хотим остаться на почве разумного в нашей отечественной истории.

⁶ Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. С. 265.

от указанного выше комплекса исторического неудачника и найти духовный центр не только в западной культуре, но и в своей собственной!»⁷.

Следует отметить, что утверждение философии в качестве духовно-исторического фактора развития нации предполагает наличие в обществе институтов правового государства. Будучи высшей формой абсолютного духа, философия не может развиваться «вне», или «до» своего непосредственного логико-исторического, объективного основания – *нравственности* как единства семьи, гражданского общества и *правового государства*. Последнее особенно важно, так как именно оно утверждает свободу политико-правового бытия людей в обществе, вне которой невозможна и свобода абсолютного духа, выраженная в искусстве, религии и философии. В реальном историческом процессе институты правового государства определяют развитие философских идей народа, а сама философия, не только объединяет в себе всеобщие ценности эстетического и религиозного духа народа, но и, в свою очередь, осмысливает сущность правового государства, определяет содержание его идеологических оснований.

Развитие духа всемирной истории сделало так, что философия абсолютного идеализма оказывается началом нового этапа именно российской и, вообще, восточно- и южно- славянской культуры. Именно в этой, наиболее развитой в логическом отношении системе философского знания всеобщность идейного содержания совпадает со всеобщностью формы. Принципом духа является способность полагать противоречие и сохранять себя в нем, сохранять себя в ином, уходить в иное, оставаясь в то же самое время у себя самого, полагая тем самым это иное своим собственным. Этим свойством обладает только абсолютный идеализм – никакая религия, никакая позитивистская, постмодернистская, религиозная или какая-либо иная философия, сколь бы высоко развитой она ни была, не доходит до этого великодушия. Только на ступени абсолютно-идеалистической спекуляции достигается состояние подлинно всеобщего политико-правового и культурного единства, когда уход в любую противоположность не является отказом от своего духовного принципа, а есть его естественное продолжение, ибо переход в иное есть лишь переход в иное себя самого, в собственное иное. Поэтому, если общественное и государственное сознание славян сумеет укрепиться на этом принципе, оно сможет оправдать всю многовековую историю русского, украинского, белорусского, сербского, болгарского и других славянских народов, оправдать все те неисчислимые человеческие жертвы, которые они понесли защищая свою (и не только свою!) многострадальную землю.

⁷ Там же. С. 9-10.

Gorazd Kocijančič

Ljubljana

***Eastern-Western Chapters
East? West?***

When I found myself in the first grade in a grey box-like school in front of a friendly teacher with angels hiding in the wrinkles of her face who was trying to teach us where north, south, east and west are, I could not get it, although it was so simple. I had to connect the points of the compass with my arms: the west was on my left when facing the map, the east on my right. The compass points and points of yearning partly coincided, but also greatly diverged. Hungary, Czechoslovakia and other Socialist realms greyer than my school that spread to the “right” were not the East of the Thousand and One Nights and the pyramids. The politics and the story did not have anything in common. I did not know the right word but I felt that it concerned something arbitrary and prone to change.*

I had experienced Balkan indeterminacy before (What are the Balkans? East or West? Does Slovenia belong to the Balkans or not?): I was an “eastern-western” child in a kindergarten in Belgrade, the capital of Yugoslavia, where other children with “historical memory” used to beat me as a “Hapsburg” who had enjoyed himself when their ancestors were being impaled by the Turks (nobody – not even I – knew who the Hapsburgs were, the only wish I had was to have white shoes like all my friends); and afterwards when I started to attend a Slovene primary school I was called names: a Bosnian. East and West, different for different people, relative, petrified conventions. And I – we – in between, in the void, geographically damned or blessed – not in the East, not in the West.

In front of the blackboard I realized that I was not the only one without a sense of geographical orientation. Geographical reality made sense. The spiritual position of every human being is before East and West in the symbolic Nowhere.

And yet, as if there is East ... there is West ... Cardinal points and yearnings...

The bias of the contemporary West, whether it thinks in a pro-western or pro-eastern way, is in my opinion Hegelian, even if it has never heard of Hegel.

* Eastern-western chapters are taken from the book *Between East and West* (Ljubljana 2004); the Italian translation is published in: G. Kocijančič, G. Grandi: *Oriente e Occidente*, Soveria Manelli: Rubbetino, 2004. Kocijančič introduces the chapters with a letter to the Italian philosopher Giovanni Grandi where he defines this genre with the following words: chapters are “thoughts, reminiscences – it seems impossible to think about East and West otherwise than in fragments” (p. 10).

In his lectures on “the philosophy of history” this master of globalizing thought paraphrased the saying “*ex oriente lux*” – the saying using the natural fact as a symbol for a spiritual and cultural fact that Hegel could not accept – in the following words:

“The sun, the light rises in the orient. The light is a simple relationship towards itself: in itself the general light exists also as the subject, in the sun. There is this common scene where a blind man suddenly gains sight and looks at the growing light and the burning sun. Eternal obliviousness of oneself in this pure clarity is the first, fulfilled admiration. But if the sun has already risen, this admiration diminishes; the objects in the surroundings become visible and from them one proceeds to one’s own inwardness – and through that, one progresses to the relationship of both (between the inwardness and outwardness). At that moment a human being progresses from inactive contemplation to action, and in the evening builds himself/herself a building, constructed from his/her inner sun; and if s/he contemplates the building in the evening, s/he nevertheless appreciates this work more than the sun that s/he first admired. For now, s/he stands in a relationship with his/her spirit and therefore in a free relationship. If we hold on to this metaphor, we realise that it hides the current of world history, the great labour of the Spirit. World history proceeds from the East to the West, because Europe represents the end of world history, Asia represents its beginning.”

Nor is this position – at first sight only visibly pro-western – Hegel’s invention. It reflects the centuries-long spiritual history of Europe. This is what we think, although we try not to. It is of secondary importance if the basis of this thought is motivated by politically-economic or ideologically-religious reasons. It makes no difference if this is the case of the overconfidence of the conquerors, the merchants or “the chosen race” – a “New Israel” (that lately proclaims above all else the religion of democracy and human rights). Despite all the efforts of post-modern thought to free the West from its Eurocentrism, its attachment to Western cognitive models and structures, there still exists an ever louder and more banal discourse about the “conflict of civilisations”, and the media broadcast the claims of some of the most prominent philosophers of the West arguing that western civilisation has nothing to learn from eastern thinkers. No post-modern viruses have managed to damage the basis of our convictions concerning the course of the development of the world history.

I do not like the moulding of the history of thought into one or the other narrative, in particular not into the catastrophically epochal “history of western metaphysics”; not because I am convinced that behind such historiosophical constructions it is possible to see clearly current hidden agendas, but because I am aware that thought developed in numerous ways at different times and places, that there are numerous “minor” thinkers who distort the impression of the time we have if we rely only on the canon created by ourselves. That is why I also do not believe that Hegel is the epoch-defining and only possible ending of the story which began with “Plato”. And yet, Hegel’s philosophy reveals the characteristic features of European self-confidence that surpasses the immediate influence of his thought and makes him a symbol. Despite the fact that his “system” was mocked even during his lifetime, it seems impossible to find the intellectual structure that would better express the conceptual pretensions of the “western” person. Being a person who pursues knowledge in the gallery of different images of individual and collective consciousness one realizes that the whole of reality is grounded in the subject and that the one who pursues knowledge intellectually understands him/herself as the Absolute. Hegel’s philosophy is undoubtedly the thought of the pain of the notion, of intellectual and cognitive effort, but this effort is in fact a game: a game, whose base is the essential equality of the absolute Object and the Sub-

ject of knowledge. This play can be read in the realm of the contemporary post-metaphysical thought, it can be re-interpreted psychoanalytically, although in such a case Hegel's original – religious and metaphysical – intention is forgotten: and this very possibility reveals that his thought expresses an attitude that surpasses the spiritual context.

“Hegelian” understanding of the East does not see that the progress of “activities” may have lost something essential. That the synthesis may have remained only the partial realisation of the primary. That the West in its turn may be lagging behind the East. The oblivion of the East. *Yet, this contempt towards the East is only the obvious, typical feature of Hegel's thought.* More far-reaching is *the general connection between the symbol and the geography* which stems from the most basic foundations of Hegelian *ontology*: in his thought, this connection is not challenged and thus the symbol may become instrumentalized in the cognitive, dialectically historical understanding – measuring of the “cardinal points”.

The discourse about the East and West is in principle – in a very Hegelian way – the discourse on something geographical which became a very empty symbol. The symbolism is commonly known and is repeated over and over again with different nuances and stresses: East represent the soul, West represents the body, East the interior, West the exterior, East spiritual form, West materiality, East represents contemplation, West action, East wisdom, the passion of the Infinite, West the immanence and the passion of the concrete, West dynamic state, East static state. Let me ask you the following question: in what sense is the geographical area of the East – Asia and the Middle East (if this geographically and politically problematic area is also covered by the term East) at all connected with the characteristic features of the symbolic East? In what ontology are those bonds of symbolic and geographical rooted? In what insight is the relationship of those areas to Europe, if we understand Europe as the “West”?

Disdain for the East always calls for reaction. Philosophers became enthusiastic for eastern wisdom when the Chinese and Indian spiritual world slowly entered Europe. Let us recall only the enthusiasm of Leibniz and Christian Wolff when encountering Confucianism, that of A. Schopenhauer when he came to know Indian wisdom, or that of Wagner and Anatole France when they learned Buddhism. Those enthusiastic approaches to the East which often coincided with an open stand against Hegel's philosophy – let us just remember Schopenhauer and his friend Paul Deussen – and were in their own way canonized by the anti-intellectual instant spirituality of hippy discovery of India and New-Age syncretism, nevertheless often grow from the certainty of a pursuer of knowledge which makes this position only a permutation of Hegel's ontological self-confidence. “We know there is no wisdom in the West”; a new pro-oriented gnosis following the footsteps of Guenon only strengthens the bond between the symbol and geography.

The banks of the Nile, almost drowning in the reflections of the sun dissolving the boundaries between water, sand and sky. There is barely any space left for a group of tourists embarking on small boats, avoiding the dangerous drops of the for them poi-

sonous river of all rivers. A group of pushy boys, brown as the soil, are trying to sell some souvenirs. And then a brown boy notices the white one. He offers him some item, which is uninteresting like all the souvenirs of this world. He is more and more pushy. The little tourist replies, using the words he has learned from American movies which had just – with a 10 year delay – started to be shown in his home country: Fuck off. The little salesman freezes for a moment. With a look filled with misunderstanding and understanding, with envy and loathing, with hatred and affection, all combined in a moment, he looks straight into the eyes of the white boy and retaliates: Your eyes – beautiful, your heart – bad.

Never, Giovanni, never up to that point and I also believe never again have I thought that the eyes of a boy can be beautiful. That someone can notice that, even if it is not true. And I had never been aware that I really had a bad heart. Yes, the eyes of the boy who said that to me were really beautiful.

The permutation of Hegel's intellectual certainty is – paradoxically – also a critique of "orientalism", i.e. the criticism of western discourses on the East as the means producing the East in the ideologically defined image of the Western imagination. It is impossible to imagine any writing on East or West without that criticism. According to the seminal work by Edward Said *Orientalism* and all post-colonial works triggered by that pioneer work, the common assumption and axiom is that the western discourse of "East" reflects the interests of political and economic colonial domination: the very term "East" is also constructed in the ideological discourse on itself. For "oriental" discourse the East is always understood in a Hegelian way as the culture in decline and the western culture as the superior one. Criticism of orientalism reveals that such a position can be historically located, that it stems from the self-confident European Enlightenment, in particular the late 17th century and that it reached its peak in the late 19th and early 20th centuries in the time of the greatest expansion of the colonial and imperialist rule of France, Great Britain and later also the United States of America. The power of the West, personified in the last decades by the USA, continues in the global political and economic realm and expresses itself at various symbolic and discursive levels. Also the intellectual, metaphysical, spiritual world, called the "East" is always understood on the basis of metaphysical dichotomies of "our" western thought.

The critics of orientalism thus at first sight belong to the postmodern current of thought (and indeed, some of them use post-metaphysical approaches, e.g. the analysis developed by the deconstructionism of Jacques Derrida or the analysis of discursive establishment of the knowable objects with their position in the hierarchies of power) and thus surpass the Hegelian connection of geography and symbol. But, in my opinion, only at first sight. Indeed, their revolt seems to remain in the last instance entirely in the realm of "Hegelian" modernity and its assumption that the intellect – even if in its own self-criticism – does exploit and measure the land of reality. The being without a symbol is still the intellectually/cognitively – although in an ideological-critical way – appropriated being. The old saying by Spinoza is again being validated: *omnis negatio determinatio*. This angry thought finds support for its position in the unmasking of the symbol – and this position grows from the metaphysical understanding of the worldly and non-symbolic nature of the world. The intellect in its sovereign absoluteness represents the only site of reality and defines what is possible and what is not possible in this site.

Only such Hegelian attitude enables the criticism of orientalism to hold on to the assumption that “East” and “West” are not even symbols.

When my grandfather died, my parents told me that he had gone to “Indija Koromandija”, a never-never land of Slovene folklore, the imaginary land of milk and honey (they only told me he was dead some years later so as not to hurt me, because death is not suitable for children. Are your grandparents alive, Giovanni? Have you been lied to about death? What is the symbolic connection between death and the West, birth and the East? Can one be freed from that connection? Is it too deep?)

Death is in the East. The land feared even by adults. I waited for him so long that I forgot about him. And that is what they probably expected.

The attitude to the world expressed in the “Hegelian” underestimation of the East as well as in enthusiasm for the East or in the criticism of every symbolic discourse about “East” and “West” stems from the incapacity to apophatically grasp reality (Berdyayev always sensed that; in his lecture “Orient and Occident” his apophatic Eros is hidden in the quotation from B. Tyutchev where he claims that “every uttered thought is a lie” – a quotation that reappears in Berdyayev’s writings...)

Apophatism is a Greek name for a cognitive “technique” of denial and for an attitude of spiritual openness to mystery. The word derives from the Greek verb *apophasko*, *apophemi* which means ‘negate, deny’: apophatism means such a relationship towards the Absolute where we experience and utter that this eternal is so different from all our words, ideas and notions that this otherness is best expressed not by some elevated affirmation but by negation: not negation as the opposite of the affirmation but by negation that is negation of negation, and negation that is negation of negation etc. Radically understood apophaticism, which expressed itself philosophically in Greek Platonic thought, questions the fundamental axioms of western logic.

In its early stage Christian thought also stressed that “God”, i.e. the Name given to Christian intuitive grasp of the Absolute following Greek and Roman and in particular Jewish influences, is infinitely elevated above the highest and the deepest human thoughts and categories. Christian thought stemmed from the tradition of Platonic theology and from St Justin, the Martyr and Philosopher. It further described God as being “beyond being”, God who in himself infinitely transcends everything we experience as being. One of the greatest theologians of Christian antiquity who hid his identity – or maybe symbolically revealed it – by using the name of St. Dyonisius Areopagite expressed God’s mystery, the Mystery which makes mysterious all real mysteries, the mystery of the otherness of the Other:

God “is not soul or mind, nor does it possess imagination, conviction, speech, or understanding. Nor is it speech per se, understanding per se. It cannot be spoken of and it cannot be grasped by understanding. It is not number or order, greatness or smallness, equality or inequality, similarity or dissimilarity. It is not immovable, moving, or at rest. It has no power, and is not power, nor is it light. It does not live nor is it life. It is not a substance, nor is it eternity or time. It cannot be grasped by the understanding since it is neither knowledge nor truth. It is not kingship. It is not wisdom. It is neither one nor oneness, divinity nor goodness. Nor is it a Spirit, in the sense in which we understand that term. It is

not sonship or fatherhood and it is nothing known to us or any other being. It falls neither within the predicate of nonbeing nor of being. Existent beings do not know it as it actually is and it does not know them as they are. There is no speaking of it, nor name nor knowledge of it. Darkness and light, error and truth – it is none of these. It is beyond assertion and denial. We make assertions and denials of what is next to it, but never of it, for it is both beyond every assertion, being the perfect and unique cause of all things, and by virtue of its preeminently simple and absolute nature, free of every limitation, beyond every limitation; it is also beyond every denial.”¹

Despite the apparent unity within the apophatic paradigm through the centuries, there exist some differences between individual manifestations of this idea. These differences often reflect a specific form of reaction to attitudes gained by (anachronistically speaking) “Hegelian” certainty through history; in the Christian world Arianism and (neo)scholasticism represented two instances of such a crisis. Apophatic thought also always tried to prevent every self-complacent “certainty” which could be hidden in scepticism and radical relativism, if a *movement* turns into an *attitude*, an intellectual *quest* into a *property*.

Today, apophatic thought could be understood as an appropriate attitude towards the mystery of *death*. Towards the darkness of death. Death as the possibility of the radical other, as the site of otherness which has torn all the “analogical” ties with the what-is-here, is perhaps the most tangible *icon of the One who is apophatically contemplated*, of the mystery of silence in which the Absolute might address us, the silence by which and in which the essence of things, events, life and history hides and at the same time reveals itself.

Emmanuel Levinas expressed this attitude towards death in the following sentences which destroy the framework of his – and every other – phenomenology:

“The unknowability of death, which does not offer itself immediately as nothingness, but which is correlative with the experience of the impossibility of nothingness, does not mean that death is the realm from which no one has ever returned and therefore remains in fact unknown; the unknowability of death means that our relationship to death cannot occur in the light; that the subject is in a relationship with that what does not come from himself. We could say that the subject is in a relationship with the mystery.” (*Time and the Other*)

Death is the most explicit connection of every one of us with the apophatic Mystery. The radical avoidance of death also means the radical avoidance of the “knowability” of life. But it does not mean – which represents an ancient temptation of scepticism – the petrified conviction that one cannot have an *attitude* towards the unknowable. The very example of death reveals that such an attitude is *necessary*. I have always had a particular attitude towards death *in darkness* and in relation to it I formulate and “orient” my life. I regard things differently if I start from my radical mortality and understand myself as a being travelling towards annihilation or if I understand my life as the beginning or an episode in the odyssey of spirit returning to its supersensual Source. To Oriens.

Apophatic understanding of the cardinal points of the compass without connection to the symbol and geography involves a particular movement into the mystically unknowable Source, into the mystagogy. In order to understand the importance of “East” and “West” for this apophatic thought, I first have to understand the *apophatic concept of a symbol*.

¹ Pseudo-Dionysius: The Complete Works, trans. C. Luibheid (New York: Paulist Press, 1987), p. 141.

Israel, the slopes of Mt. Carmel. I could not have imagined a more westernised person than the one who picked up my girlfriend and I hitch-hiking. The old West. The Jewish Europe with the form, with a tinge of Vienna, Zweig's lost world. (What is Palestine, Giovanni? West or East? What is this "obstinate people" that does not want only to be the foundation of the West – although it is also that, the people who despite the hell it went through continues to show the Arab East that it is of a secondary nature that would constantly like to redefine itself as Self-sufficient. We started talking about Elijah and Baal's priests. The sea was whipped by the wind. Too strong, The wind of absence. The elegant gentlemen knew a number of eastern languages. His eyes sparkled when talking about Biblical criticism. He told me that he had lived and been educated in Germany. I tried to be polite. Wir können auch Deutsch sprechen. The sparkle in his eyes faded away. His face harder than the rocks of Carmel.

A symbol grows from apophysis. In genuine spiritual writings this manner is completely different from the one found in the "Hegelian" synthesis of a symbol and geography. A symbol grows here from the apophatic mystery in two ways; or rather, it grows in a manner that has two dimensions. In one way it is an expression of my experience, in the other it is a matter of reality. In the extreme case of the absolute reality which we call – in a Jewish-Christian horizon of thought – the revelation. This does not mean that a particular revelation is already the authoritative criterion for the suitability and the correct use of a symbol. Such a claim can only be made by "faith" alone, i.e. by trust, radical self-offering to the reality of something that comes from I-do-not-know-where-from. It is a whole other matter. If we ignore the utterly intriguing question how a community creates such symbols, how it distributes them, how it is possible that there is some match between the communities that are separated from each other – the question which most probably leads us to the necessity to postulate some symbolic archetypes, even if this postulating is freed from the Jungian psychoanalytical substratum which usually attaches to it – we realize that for later generations in a given community the reality of a symbol is created by the "given" text. I recognize my own experience, limited, too short to be radically symbol-creative, in the already defined symbolic world.

The archetypal valency of the symbolic pair "East" and "West" is revealed by various traditions. It could be found in the ancient cultures, in Sufi mysticism, in Chinese wisdom and its dialectics of Yin and Yang. The East is generally the direction from where the light comes, the symbol of spiritual light and life.

The path from our individual experience to the actualization of the archetype is mediatory. I am entering it through the "eastern" text which has besides the Greek tradition crucially constituted the "western" consciousness: through the Scripture in which the apparent simple orientation in space is already imbibed with a symbolic value.

The East is in the Hebrew Bible a place from which the sun rises. In eastern literatures in general the east is syntagmatically connected with the word sun (e.g. Isa 41: 25). The one who stands "in front of" the rising sun, which is "eastern", is in the East. In

this sense the East is the primary cardinal point. All the other three are “relative”: for the Semite on the left there was north; on the right – south; west was where the sun sets and where the sea lies.

The East was therefore for the Israelites the realm of Eden and thus the origin of the human world. It is a symbol of wisdom and of magical skills. Ezekiel saw the “the glory of the Lord” leave the temple from the eastern side, and the glory is also supposed to return to the temple through the eastern gate.

“East” as the primary cardinal point can also metaphorically refer to the mythical, absolute past, in particular in poetry. The city of Tyre has eastern, i.e. “ancient” foundations. God himself is the king from “always”, from the “east”, and exerts his divine victory over the monsters in the original “eastern” time of creation.

East is the primary cardinal point. But this primacy strangely grows – and this was known and expressed by later Jewish mystics – from the contact between Israel and divine Nothingness, with *En Sof*, with *aleph* that stand before *bereshit*, before utterance, “in the beginning”. With the Death of everything.

Elijah. I do not know whether this grey-bearded, tanned old man is still alive (it seems to me that he still is, but I feel that also with regard to the dead). I still carry his letter in my pocket, on my heart, in a small Greek New Testament that is falling apart. When in my wanderings I was searching for the East, and in my need for Paraclete, that only appears in human faces, he came towards me across the bushy slopes of Mt Athos, the holy land of Byzantine spirituality. He was “in the world” an American Greek, a rich engineer, who used to roam around oil platforms and read at night works on Syrian hermits. When his wife died, he took leave from his children and the West and went to seek advice from the great Sophrony Sacharov, one of the deepest spiritual fathers of our time, whether to go to Athos despite his advanced age. Sophrony advised him not to go. Elijah went there nevertheless. As if the advice was superfluous, but it was not.

In his face I saw caution – his gaze was focussed on the absolute Future – combined with goodness; I saw freedom, combined with fear. It seemed to me that he walked sturdily and free over the abyss of his own nothingness and God’s infinity. “Do not labour for the food which perishes but for the food which endures to eternal life” he carefully wrote on the walls of his cabin.

No apophatic thinker has deeper insight into the fundamental Christian understanding of symbols than St Maximus the Confessor, the Byzantine theologian, one of the most distinguished spiritual teachers of Christianity whose works are never some empty theoretical treatise or the repetition of what has already been heard, although they do reflect the centuries of Christian spirituality; his works are travelogues, notes of prayer, witnessing the contemplation of God’s mysteries, memoirs of someone lost in love. His thought is particularly important for every consideration of “East” and “West”, because Maximus’ works – according to Hans Urs von Balthasar –

“have synthesis for their inner form in all their dimensions; not only between what he consciously wanted to achieve and what he has achieved, but also beyond that because of his historical *kairos* between Byzantium, Africa and Rome, between Patristic thought and that of the Byzantine-Carolinian Middle Ages, and last but not least – in a Christological battle he defined himself – *between the eastern and western theology and spirituality in general.*”

In the prologue of his “Mystagogy” Maximus, with extreme acuity, formulates the *meaning and structure of Christian* “theology” of radical ineffability and inappropriateness of the Absolute that completely prevents the emergence of even a presupposition of any “Hegelian” connection between symbol and geography, and at the same time enables the formation of a new symbolism where even the cardinal points gain a new, purified relevance, and remain symbols for humble thought.

“God”, the absolute Signified, can offer himself in his otherness, according to Maximus, only in such “signification” which cancels itself in the sign of the Unknown. The radicality of apophasis, where he follows our and his great teacher Areopagite, transcends all significations:

“My words and thoughts should be guided only by God, the only Mind/Meaning of the intelligible and intelligent realities, the Word/Sense of the speaking realities and of those that are spoken about and the Life of the living realities and those brought to life, that is and that becomes everything to everything because of the very existing things and things coming into being, that is for Himself in no way and never nothing and does not become anything from that what belongs to existing things and those coming into being, because in His nature He does not share anything with any of the existing things. He therefore allows the non-being to express because of His super-being, since this defines him better (than being). If we are to really understand the difference between God and things, we have to know that the positioning of the Super-being is the elimination of the existing things, and the positioning of existing things means the elimination of the Super-being; we have to be aware of the fact that we only really contemplate both names on Him but than none of the names is correct: I talk about the names “being” and “non-being” here, of course. They are both right, since “being” makes God the cause of all existing things; the second name (“non-being”) completely eliminates the transcendental Cause of all existing things. And again, both names are also wrong, since none of them really expresses what the true being and nature of the Sought one is. It is appropriate that no existing or uttered or non-existing and non-uttered thing is close to the One who is united with none of the existing and uttered things as their natural Cause, with none of the existing and non-existing things.”

The reality expressed by the metaphors of logos, for such consciousness of Otherness, is not “inappropriately” defined only because of the problematic linguistic ideals of a Gnostic mentality and its dubious connection of geography with a symbol or because of the “scientific” philosophy that cancels every genuine symbolism; the inappropriateness and the simultaneous possibility of definition is inscribed in the very core of the religious understanding of a linguistic symbol. It is annihilated by the ungraspable undefinability of the “Absolute” itself.

“East” and “West” are genuine symbols. But what is a genuine symbol in reference to the ungraspable nature of the Ungraspable? The Greek word *symbolon*, derived from the verb *symbollo*, means “to cast (put, place) together, unite”. We know that a symbol as a sign of connection was originally in Antiquity a wooden, stone or clay object that was broken when an agreement was reached or a contract or a ceremonial promise of friendship was made. If friends or their children happened to meet after long years, the broken object was put together again in order to “identify” them. This original meaning of the word which denotes an arbitrarily defined sign connected with the act or the wish for a communion, with a bare link between the absent and the present, or in general with “unifying the double”, went through many transformations during the history

of western thought. Contemporary post-structuralist and analytical thought (as an expression and speculative condensation of the contemporary mentality of the western person) understands a symbol in general as being an arbitrary connection in its very basis, although it can be defined by a spiritual or social, anthropological necessity. A symbol is a site where the connection of “the world”, although it emerges as the common, intersubjective world, with the extra-linguistic reality also remains (in the best of cases) completely insecure. Following the Cartesian understanding of symbolism, cogito and its (in the final instance completely irrational) transformations are understood as the final symbol of Being, which on the metaphysical level gives grounds to the following iconoclastic reductivisms, also the Freudian-Lacanian one which remains faithful to the methodology of the Enlightenment. A symbol as a possible “reflection” of the Other in a human unconscious and conscious inwardness may be acknowledged in its functionality, but only questionable in its referentiality, in its ontological dependence.

Do all our symbolic words, images and gestures in their last instance refer to themselves? Is the mystery of the mystagogical understanding of a symbol – also of the “East” and the “West” – its nullity, its self-referentiality, its infinite *semeiosis* of sterile solipsism that does not know the shock of otherness, of the real, of the actual dimensions of spiritual space?

“East” and “West” can be understood correctly only through the understanding of a symbol that is aware of the ontological aposteriority of symbols, their other-beingness; and that nevertheless understands symbols clearly as the actual *signs* of reality – the signs that are never representable to themselves. For such an understanding a symbol is therefore not only a convention; and yet it is also not something unconventional, it is not an ontological revelation. A symbol is not the language which is essentially inscribed into the cosmic order, and yet it is an epiphany of the super-worldly Sense in the world, it is a “real symbolism” in which – according to Goethe – “the particular represents the general, not like a dream or a shadow but like the living-immediate revelation of the inscrutable.”

Symbolism understood in such a way cancels all the usual schemes of descriptive and/or metaphorical significations. The delimitation of the signifier and the signified, the distinction that enables the juxtaposition, “unifying the double”, changes in the signification of the Unsignifiable into a series of signifieds *that find the Signified in the foundation of the signifier*, in the abysmal, pre-ontological a priori of the subject of signification.

The site where “East” and “West” can emerge as a symbol is the *meta-poetical* apophatic absence of the Beginning and the End, the absence of transparency which does not exclude *the self-mediaton of the Other* as the Sense in the reality of the praying and contemplating subject. The absence of the Beginning and the End, the opaqueness of Nothingness, the absence of the pure Being through grace changes into the nearness of the fulfilled eschatology, into liturgy.

The signification of the “Christian East” is this very jealous safekeeping of this site.

The depth of the subject is for the Christian experience the transparency of the Spirit itself, of the God that reveals himself: the Holy, distinct, transcendental “God”, the absolute principle of all beings, who is not only *Deus absconditus*, the dark god, Nothingness, but also *Deus revelatus*, the God of splendour, the revealed God, the God that works in the history of revelation ... The ultimate unity that by offering itself “gives grounds” to the identity of the subject escapes our grasp, the same as the “ipseity” of the phenomena: we can only grasp the ungraspable relationality in its relation towards us and the phenomenality as our phenomenality.

The doubleness of “East” and “West” is in its core the doubleness of the experienced double face of the ungraspable Absolute.

The writing and reading of the openness of the world in the unmixed confluence of the phenomenal and the Absolute, of the plural and the apophatic One, has for Christians its only authoritative exegesis in the event of Christ that is fulfilled in the expected eschatological Event. The structure of a symbol imperceptibly changes in this horizon. The symbol is not only the signifying; the unity of the natural, historical and linguistic in their “inspired” significations becomes the ineffable and unexplainable symbol of the transcendental. The radical otherness, non-, super- and pre-linguistic, is not petrified in its difference from the Words/Sense; it is the very power over the logos – and the sense (logos) itself.

The horizon of the Christian understanding of “East” and “West” is not the discovered sense of all beings or the absence of sense, but the possibility of the openness of the apophatic Darkness into light, “which sheds light onto every one who comes to the world” (Joh. 1: 9). The East is there where such spiritual light rises. The West is its absence, but the absence that is the possibility. The site of radical freedom.

“East” and “West” – two aspects of the experience of the Absolute – can be understood only from the position of a particular meta-ontology of the symbolic reflection of the super-essential Absolute.

The rising and the setting one, Christ, as the real God and the real human being enables correspondences filled with light and darkness between God, the Church and the world.

It is to such an understanding that the Christic orientalism of the Being reveals itself: a being is a symbol, ever more transparent and ever darker in its sacrificial and glorifying movement towards its infinite, apophatic Source, the “East”.

The absolute unknowability beyond being and nothingness, revealing itself to us as the possible contents of death, reflects itself in the symbolism that loses completely the dimension of the earth. Apophaticism gives forth a geography-free symbol.

Maximus knows an additional esoteric fact that for the true Christian understanding of the symbolism of the cardinal points is of the utmost importance.

Christ is the absolute truth of the symbol because he is – the same as “East” – the symbol of himself:

“Christ, who is identical to us in his appearance (he accepted this being without changing it because of his infinite love for humanity), became *the image and the symbol of himself. He revealed himself as a symbol.* He took by the hand the entire creation through himself who was revealed, because of himself who remained completely hidden as if he had not revealed himself. And as an index of the infinity that does not reveal itself, that remains hidden beyond everything and that cannot be understood or expressed in any way or manner understandable to beings, he offered to man, because of his love towards man, the works of deification by revealing himself in flesh.” (Ambigua 1165 D)

This is the archetype and the source of Christian eastern-western synthesis.

If we believe in the self-revelation of the Symbol, we become interested only in one event: the logos which enables a connection between a being and a symbol in the event. A text – an event. An event – a symbol. A point where the absolute “East” comes into force and enables the “West”. The point where the hiddenness of God, which enables the radical freedom “of everything”, shines as the presence and calls to “un-free” freedom.

I do not want to explain. I only want to call to contemplation, to reading and thinking. To reading without explanation. To the unravelling of the sense which ends in the knowing unknowability.

In the New Testament in the second chapter of the Gospel according to Matthew the magi from the East see the star “in the east” or “rising”.

In Luke we find the beautiful words describing Christ as *anatolè ex hýpsou*. The expression that means the rising, the day, the daybreak, the splendour, was understood by the ancient translations as “the dayspring from on high” (in the Old-Church Slavonic *Vostok sviše* and in the Latin *oriens ex alto*).

The women come to the grave of the risen one “at the rising of the sun”.

Because of their spiritual experience, the Church fathers understood what the meaning of this emergence of light is described by Luke. The Byzantine exegete Euthymius Zigabenos claims that this light represents “the rising of the intelligible light from the divine heights” – such East is Christ, the morning star, “the early star”, the rising “Sun of righteousness” (Mal 4: 2 which is connected to Christ by Theophylactus of Ohrid).

But this is only an explanation that does not explain anything. The real explanation opens the mystery. This was the way the Byzantine exegetes summarized the ancient presentiment of the Tradition which was very early on lapidarily expressed by one of the first Christian philosophers:

“*Anatolé, “East” was His Name*”.²

Translated from Slovene by Nike K. Pokorn

² Justin: *Dialogue with Trypho* CXXI 2.

David Perović

Beograd

The Holiness of the Church
The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church

*Holiness will distinguish your house, of Lord,
for ever and ever. (Ps. 93/92, 5)*

God the Father is Holy as the eternal hypostatic Monarchic Principle. Nevertheless, from eternity God the Son and God the Holy spirit are equally holy with (σύν) God the Father. Divine energies, shared by all three Persons, or Their natural goodness, proper holiness and royal dignity extend from the Father, through Monogenes Son in the Holy Spirit. *Therefore, as St. Basil the Great has explained to us, the road to knowledge of God starts from one spirit through one Son and to one Father. In the opposite way, however, natural goodness and holiness (ἁγιασμός) and royal dignity start from the Father and then through the Monogenes goes to the Spirit (On Holy Spirit, 18, 46, 17-22).*

The One is Holy, One the Lord, Jesus Christ, in the glory of God the Father, with the Holy Spirit. Amen *Such is church doxological and eucharistic confession of holiness. There is no other holiness of the believers in the Church prior to their sacramental consecration. That is why the holiness can not and must not be identified with ascetism, but with the level of individual relationship and unity with the neighbors, according to everyone's faith, hope and love.*

The Spirit is Holy and the One whom consecrates, but He is not consecrated by any one other.

Holiness is a personalized category – Holy are personally the Father with the Son Lord Jesus Christ and the Holy Spirit.

Holiness is related to nature or essence of God – it is what three divine Hypostases have in common and not something that makes them different. Thus, characters of divine Hypostases or Persons are being unborn, born and proceed.

Divine holiness belongs to category of divine hypostatic uncreated energies. The Holy Trinity manifest Their eternal holiness as Their eternal glory in which people, angels and creation are partaking. However, in relation to divine hypostatic energies, we must use prefix super- and say: super-knowledge, super-goodness, super-power, super-holiness, because God Himself transcends our words about Him. Our faith that divine hypostatic energies disperse over entire creation and permeate it, i.e. the faith that logoi of created things or reational beings are in accordance with eucharistic purposeness, never refers to energies or logoi isolated and separate, but always in relation to it, the eucharistic purposeness. In the same way, our faith in the Holy Trinity always and first of all refers to Hypostases or Persons, and afterwards to them regarding their

energies and will. The conception of person is unavoidable! The revelation of salvation is manifested and realized in pneumatized Christ (2 Corinthians 4:6). If there is nothing more and nothing further from the person with whom we would commune *from person towards person*, then we can not and could not speak about non-person or super-person, no matter how befitting the precious the prefix non- or super- is for our apophatic theology. Both in history and eschatology the person is the same primary category, and that is why one can not speak about person in history and about super-person in eschatology. As long as apophatism in relation to divine essence and divine energies allows us to speak about *superexisting, superdivine, supergood* or *supeholy*, we will never go further than or beyond the Hypostasis of Holy Trinity and speak about *super-hypostasis* or *super-person*. Thus we can not say nor speak of super-Father, or super-Son or Holy super-Spirit. Divine persons reveal themselves to us through their Names and their ontology is positive. Thus here, in relation to ontology of persons, it is cataphaticism or informaticism, that play the crucial role, and not apophaticism. And then, the theology itself becomes imaginable and possible and authentic only in our praying and sacramental experience.

Holiness pertains to category of fellowship – Father, Son and Holy Spirit are through person and altogether and perichoretically Holy.

Holiness is a category pertaining to the Church – the Church is Holy – the Church as the totally pneumatized Christ: the Head and the Body (Totus Christus: Caput et Corpus). Christ also loved the church, and gave himself for it; That he might sanctify and cleanse it with the washing of water by the word, that he might present it to himself a glorious church, not having spot, or wrinkle, or any such thing; but that it should be holy and without blemish. (Ephesians 5:25-27)

Holiness pertains to epiclesiastic category – Holy Spirit that is based in Christ, on Christ and with Christ (but in such way that He – Holy Spirit – does not incarnate Himself, and that He does not have His other, separate economy of salvation), is ceaselessly being invoked upon to return the resurrected and glorified Christ to history, i. e. to descend onto the created world in order to sanctify it and bring it into Christ's embrace.

Holiness pertains to category of sacramentality – the Flesh and Blood of the Lord Jesus Christ are most holy Charisma, and apart from them, the holy eucharistic Charisma, there can not be found anything holier on the earth, however one may with his gnomic will search for something holier that they themselves are.

Sanctity and holy can not be apprehended not experienced without Sanctuary and the true Tabernacle that Lord minister of the sanctuary had pitched, and not man. (Hebrews 8:2)

The christian experience of ontology is christological – sacramental; and again, Christian ontology is unimaginable without personal christological – sacramental realism. That is why everyone who, without temperance, dismisses christians from Communion, should be considered doer of scholasticism and atheism.

As the condition for holiness and sainthood is an effort of personal partaking in grace or Anointing (1. John 2:20, 27), so the effort of being loyal to words and commandments of New Testament is a condition for the love and knowledge of God in the Spirit of Truth (John 16:13) Whoever keeps his commandments abides in him, and he in them. And by this we know that he abides in us, by the Spirit whom he has given us. You, however, are not in the flesh but in the Spirit, if in fact the Spirit of God dwells in

you. Anyone who does not have the Spirit of Christ does not belong to him. (1. John 3:24; 4:13. Romans 8:9. 1. Corinth. 3:16; 6:19; 2. Corinth. 6:16. Leviticus 26:12) Because as he is, so are we in this world. And now, little children, abide in him, so that when he appears we may have confidence and not shrink from him in shame at his coming (1. John 4:17; 2:28).

Holiness is an eschatological category – The Celebrated and Resurrected and Eucharistized Christ dwells with us until the end of the world – He who leads us, even here and now, into the abode of His Heavenly Father.

Holiness is the only thing new under the sun – Christ is the New Sun of Justice, the Sun of the New Earth and New Heaven, Christ the Ruler of Holiness, the same yesterday, today and throughout the centuries and for all eternity – *aidios* (αἰδιος).

We are holy according to the communion – the liturgical Convocation of communicants that never disperses but remains united with Christ in the Holy Spirit.

Holiness is a relational category – we Divinely Commune with the pneumatized Christ, we are being sanctified and become the holy *kata methexis*.

Grace does not endanger the created world when touching and permeating it, for it invokes holiness in it and transforms it into the new. It, therefore safeguards its inviolability. In mystery of embodiment of the Divine Logos, the body of Christ, although had been deified, remained the true, human body. Regarding the anthropological authenticity, the same can be said of holy relics.

The grace of God acts inside of us like yeast in dough with the aim of making us eucharistic beings which ceaselessly bring themselves before God the Father for the consecration of both the spirit and the body, so that we could live, not for ourselves but in order that Christ, with the Father and the Spirit, lives within us; and further, for us to become spiritual, endless and eternal. Therefrom is adoption of the fact that, as partakers of Body of Christ, we are all consubstantial by grace, and then that all charismas, no matter how numerous, are our common, and concentrated in each of us, and that they should constantly be manifested in building up the Church and foreknowing the Kingdom of God, so that Christ would be everything in all.

Holiness spreads from *Christ-Alfa* to *Christ-Omega* – the pneumatized Christ is our absolute Likeness or Form and foundation in thoughts, words, actions, endeavors; in faith, hope, love; in solitude and community; in time and space; in movement and rest; in history and eschatology; in life and in death that had caved in with His death and stopped terrifying and paralyzing us. Christ is a philanthropist, as well as the Church's philanthropist. Christ who identifies Himself with the Church does not leave His children alone for a second, starting from their birth and all the way to their death, but He prepares them for it with grace-filled comfort.

God the Almighty has done great things for me. Holy is his name (Lk 1:49). As the Holy One who hath called us, we ourselves are holy in all existence. ***For it is written: Be ye holy, for I am holy*** (1P. 1:15-16; Lk. 1:75; Lv. 11:44).

And it came to pass in those days, that he went out into a mountain to pray, and continued all night in prayer to God (Lk. 6:12). ***As the Lord had prayed to God the Father all night and had been with Him, so we pray and do everything to be absent from the body, and to be present with the Lord*** (2. Corinthians 5:9). ***But for such thing it is necessary to have manner of life worthy of the gospel of Christ and standing firm in one spirit, as well as striving for the faith of the gospel*** (Philippians 1:27)

And only in that way can God of peace sanctify us wholly; and preserve our whole spirit and soul and body blameless unto the coming of our Lord Jesus Christ. (1 Thessalonians 5:23). For afterwards thus will say the High and Lofty One Who inhabits eternity, Whose name is Holy: ***I dwell in the high and holy place, with him also that is of a contrite and humble spirit, to revive the spirit of the humble, and to revive the heart of the contrite ones*** (Isaiah 57). And then it will be said: he did nothing from rivalry or conceit, but in humility counted others more significant than himself (Philippians 2:3; 5:26), *man who lived in the Spirit and walked in the Spirit* (Galatians 5:25).

Sainthood is a unique accomplishment of the Church community, and at the same time a specific holy fruit of the distinct sacral church relationship of man with the pneumatized Christ owing to the benevolence of the Father. That is why a saint is an eschatological man, inseparable from Christ with the Father and the Spirit and unimaginable without Them, but is also inseparable from the Church Community and unimaginable without it. He is someone whom the Lord has armed with resemblance or holiness as one would be armed with a flaming sword. A Saint, however personal, is not individually nor privately holy and spiritualized, but is such always as a member of the Church eucharistic community of numerous personalities in the Holy Spirit.

God's saints pull down the strong holds and cast down imaginations (Ephesians 6:13) and every lofty opinion raised against the knowledge of God, and take every thought captive to obey Christ; and all that with whole armour of God (2 Corinthians 10: 4-5). Such saints are commended by God Himself (*Ibid.* verse 18) and calls them his brother and sister and mother (Mark 3:35). ***For he who sanctifies and those who are sanctified all have one origin. That is why he is not ashamed to call them brothers*** (Hebrews 2:11).

Holiness is the mode of Christian life here and now, the mode of life as the icon of the Kingdom of God. He demands to strive for peace with everyone, and for the holiness without which no one will see the Lord (Hebrews 12:14; Leviticus 11:44). Holy life is possible for God has called us into holiness (1 Thessalonians 4:7) or to be sanctified in Jesus Christ (1 Corinthians 1:2). God's will is our sanctity and that each one of us knows how to control his own body in holiness and honor. This will of God, acceptable and perfect we can know only through experience, and it is accomplished through transformation by the renewal of our mind (1 Thessalonians 4:3-4; Romans 12:2. Ephesians 5:17, 3).

Holiness by grace, unlike holiness by invoking and naming, does not exist without purification from every impurity of body and mind, without acting in fear of God and serving in flames of fire.

The ethos of the celebration of Saints in the community is reflected in the following: *If one part is given special honour, all parts enjoy it* (1 Co. 12:26).

Virtue, however, and holiness and bliss and the content of Christian life in fact are no less than the Kingdom of God; they are the very content of a personal relationship within the Kingdom.

Sin and desacralization are a renouncement of the holy mystery, the refusal to accept the heavenly food of immortality (the blessings, grace of the Holy Spirit), a life lived not according to God but according to self and the haphazardness of the world, according to others and according to a Godless world; in a word, a life lived with that which hastens decay and asserts death.

The gods of mental power present to us a holiness without the all-holy Christ and again, without Christ together with the Holy Spirit, and present it as the depersonalized *that* of *Pan*, the *Absolute*, the *One*, *pantheism*, or as *the Great Inquisitor*, *Sophia*, the *Ungrund*, the *Architect*, the *Trilateral Commission*, or again as the *Technotronolog*, *I – the pharisee*, the *false prophet*, *messiah*, *I – the idol and cosmocrator*.

The Christ, together with Father and Holy Spirit, reestablishes the life of the holy mystery and of the church. This life is at the same time both historical and eschatological, and is primarily directed toward the Kingdom of God that ceaselessly descends on us and is revealed to us symbolically and iconically, but not in the least less real.

The Church itself is the Holy Mystery above all mysteries, and furthermore, it itself is an icon and symbol and signal of the Kingdom of God in his ceaseless descent, projecting and beaming towards us; i. e. in his establishment in the holy Eucharist.

This ultimately means that the Church is the secret mystery of the beginning, but also the mystery of the coming of the Kingdom of God. Thus, finding itself between the two polarities that permeate each other, it attains its majestic status that of *patria* (*status patriae*).

Марина Ринальдовна Элоян

Ростов-на-Дону, Россия

***Христианская философия хозяйства и капитализм:
историко-философский анализ***

(М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков)

Экономический материализм и современный экономикс говорят о том, что хозяйство есть экономический феномен, результат деятельности «железных законов» и «экономического человека». Конечно, нельзя отрицать, что хозяйство, особенно современная мировая экономика, есть механизм. Но вместе с тем, хозяйство есть и творческая инициатива личности. Одним словом, хозяйство ведет хозяин.

Психология современного человека включает в себя разные мотивы – как своекорыстные, так и идеальные, и, в частности, такие факторы, как общее мировоззрение и религия. Впервые религию как фактор экономического развития, поскольку она есть фактор в образовании личности, ввел в круг изучения экономической жизни М. Вебер. На сегодняшнюю науку «Протестантская этика и дух капитализма» оказала такое же влияние, какое на вчерашнюю оказал «Капитал» К. Маркса. В ней решается вопрос о взаимоотношении религии и экономической жизни общества в совершенно новой плоскости, переворачивающей тогдашнее, укоренившееся в рамках ортодоксального марксизма, представление об определяющей роли экономического базиса по отношению к идеологической части надстройки, куда одним из структурных элементов входила и религия.

Само переворачивание соотношения «экономика и религия» прошло в рамках «ревизии марксизма», в частности, в трудах Берштейна, который, в принципе, и понимал под ревизией марксизма отказ от материалистического понимания истории в самой широкой постановке проблемы¹. Сначала результатом этого отказа является признание значительно большей роли «идеальных моментов» в социальной истории, чем это признавали К. Маркс и Ф. Энгельс в своих формулировках материалистического понимания истории, а затем – рассмотрение «идеальных моментов» в качестве действующих причин социального развития.

В результате вопрос был поставлен генетически: что первично исторически – «идеи» или хозяйство? Это стало исходным пунктом веберовской критики марксистской концепции генезиса капитализма, который под своей социологией религии как раз-таки и понимал «позитивную критику материалистического понимания истории»².

¹ Штаммлер Р. Хозяйство и право (с точки зрения материалистического понимания истории): В 2 т. СПб., 1907.

² Макаренко В. П. Вера, власть и бюрократия: Критика социологии М. Вебера. Ростов н/Д, 1988. С. 52.

Вебер оспорил основополагающий тезис исторического материализма об определяющем характере общественного бытия по отношению к общественному сознанию. Принципу материалистического монизма он противопоставил плюралистическую концепцию взаимодействия различных факторов: религиозных, экономических, политических, этических и т. д.. По его мнению, ни одному из них при объяснении характера общественного развития нельзя отдать предпочтение, но, в зависимости от исторических условий, каждый может сыграть решающую роль.

Поставив в центр внимания проблему возникновения капиталистического способа производства, Вебер в своих религиозно-социологических исследованиях сводит познание этого сложнейшего социального процесса к анализу значения и роли религиозного фактора в его осуществлении, взятого отдельно как такового, вне связи с другими детерминантами. Поясняя специфику своего основного труда «Протестантская этика и дух капитализма», целиком посвященного исследованию этой проблемы, он отмечает, что «сознательно во внимание были приняты лишь те взаимосвязи, которые, без всякого сомнения, свидетельствовали о воздействии религиозных идей на материальную сторону культурной жизни»³.

С помощью идеально-типических конструкций он отрывает религию от обуславливающих ее социально-экономических условий жизни людей. Религия предстает как самостоятельно функционирующее явление, способное в том или ином направлении влиять на процесс жизнедеятельности людей. Это приводит к абсолютизации ее значения в качестве предпосылки возникновения капитализма.

Генеральная идея М. Вебера как раз и состояла в том, что капитализм является достижением исключительно западноевропейской цивилизации. Причину подобного рода исключительности М. Вебер связывал с влиянием протестантизма на зарождение и формирование капиталистического уклада в Западной Европе. Другие народы не знали такой религии, как протестантизм, поэтому у них и нет капитализма западноевропейского типа.

В полемику с Вебером по вопросу о генезисе капитализма вступил В. Зомбарт. Он указал Веберу на то, что тот нарушил принципы научной объективности, упустив из виду тот факт, что Западная Европа встала на путь капиталистического развития еще в XIV–XV столетиях, тогда как протестантизм сформировался в начале XVII столетия.

«Невозможно сводить какое-нибудь проявление капиталистического духа к источнику, который появится только позднее: жизненные воззрения XV столетия, несомненно, не могут выводиться из религиозных учений XVII столетия»⁴.

Указав на совершенно бесспорные правила, которыми должен руководствоваться исследователь в своих изысканиях, Зомбарт продолжает:

«...Если не уяснить себе этого, то можно, правда, писать необычайно глубокие и представляющие себе интерес для философа и богослова этюды, но рискуешь ложно истолковать действительные причины связи. Этот упрек слишком хорошего выполнения задачи (в богословском смысле) падает, по моему мнению, на многократно восхвалявшееся исследование Макса Вебера о значении пуританизма для развития капиталистического духа, как это будет еще подробнее выяснено в своем месте»⁵.

Но, тем самым, получается, что прав-таки К. Маркс, – сначала капитализм, а

³ Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, 1922. Bd. 1. S. 205–206.

⁴ Зомбарт В. Буржуа. М., 1994, С. 147.

⁵ Там же. С. 182.

затем протестантизм как его идеологическая надстройка. Опять-таки торжествует материалистическое понимание истории! И такие «остроумные гипотезы», как, например, Макса Вебера, не проходят. Но В. Зомбарт уже прошел отрезвляющую школу «ревизии марксизма». И слишком хороша была идея о влиянии религии на хозяйственную жизнь народов, от которой веяло новыми, свежими исследовательскими перспективами.

Выход был один – во спасение самой идеи и «исторической действительности» – нужно было найти такую религию, которая в гораздо большей степени, чем протестантизм, оказала бы влияние на становление западноевропейского капитализма. И такая религия в рамках христианства была найдена.

«Мне, напротив, – заявляет В. Зомбарт, – хочется изобразить то влияние, которое католицизм оказывал на образование капиталистического духа своим учением, т. е. влияние самой католической религии»⁶.

Католицизм, убежден Зомбарт, в гораздо большей степени, чем протестантизм, повлиял на становление западноевропейского капитализма!

Здесь нужно сказать, что современные исследователи творчества В. Зомбарта считают, что тот преимущественно разрабатывал проблему «иудаизм и капитализм».⁷ И это действительно так, но до известных пределов – за постановкой проблемы «иудаизм и капитализм» у В. Зомбарта не видят его постановки проблемы «католицизм и капитализм». Во второй книге «Буржуа» сам Зомбарт объясняет сложившуюся ситуацию:

«Когда я писал свою книгу о евреях, я еще не занимался более глубоко этикой Фомы Аквинского. Я считал, поэтому многие положения еврейской религии, как, например, условное признание богатства, в особенности же требование принципиальной рационализации образа жизни, исключительно еврейскими и противопоставлял им воззрение (допуританской) христианской религии. Это было ошибкой. Те особенно для нас важные составные элементы еврейской религиозной системы, и в частности еврейского нравственного богословия, содержатся, правда, не во всем раннем христианстве, но несомненно в учении св. Фомы... Это нас совершенно не может удивлять, так как учение Фомы Аквинского как раз характеризуется тем, что оно решительно признавало еврейский нравственный закон зерном божественного закона природы. Совершенно так же, как и пуританизм, иудаизм в существенных для нас пунктах не учил ничему иному, чем доктрина Фомы Аквинского»⁸.

Поэтому мы рассматриваем спор между Вебером и Зомбартом, исключительно на христианском материале. В любом случае мы находим у Зомбарта постановку проблемы «католицизм и капитализм» как контраргумент веберовской постановки проблемы «протестантизм и капитализм».

Совершенно неожиданно в этот спор вмешался русский философ С. Н. Булгаков. Неожиданно в том смысле, что позиция, высказанная им в «Философии хозяйства», резко отличалась от его апологетики веберовской точки зрения, которая прозвучала в его ранних работах, таких как «Героизм и подвижничество», «Народное хозяйство и религиозная личность», «Средневековый идеал и новейшая история». Российская научная общественность ожидала нечто такое, что отвечало бы духу протестантизма, пересаженного на русскую почву. Ожидания не

⁶ Зомбарт В. Буржуа. С. 182.

⁷ Бородай Ю. М. Почему православным не годится протестантский капитализм. // Наш современник. 1990. № 10. С. 5.

⁸ Зомбарт В. Буржуа. С. 201.

оправдались. В «Философии хозяйства» Булгакова не нашли того, что искали. В пике протестантизму Булгаков предложил православную концепцию хозяйства.

Поэтому мы можем расширить данную полемику и ввести третье (третье с точки зрения данной полемики) направление христианства в лице православия, сформулировав следующий вопрос: какое из направлений христианства – католицизм, протестантизм или православие – оказало на развитие капитализма прямое и принципиальное влияние? Религиозно-философскими работами, символизирующими собой три ветви христианства (с точки зрения выше обозначенной проблемы) являются, соответственно, «Буржуа» В. Зомбарта, «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебера и «Философия хозяйства» С. Н. Булгакова.

Безусловно, постановка самой проблемы – о влиянии духовного фактора на хозяйственную жизнь народов – принадлежит М. Веберу и В. Зомбарту. Но в решении ее – С. Н. Булгаков, все же, на голову выше и М. Вебера, и В. Зомбарта вместе взятых. В этом он истинный ученик В. С. Соловьева, представитель русской философской традиции.

Философия цельного знания В. Соловьева есть тот уровень решения задачи М. Вебера, на которую поднял ее С. Н. Булгаков. И в этом мы, безусловно, согласны с В. В. Зеньковским:

«Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева – его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом»⁹.

Когда С. Н. Булгаков покинул лагерь марксизма, то перед ним на выбор открылись два пути, два различающихся между собой типа идеализма. Первый можно определить как этический идеализм. Основная его особенность состоит в том, что метафизика здесь развивает по преимуществу нравственный мотив, и этическая проблема почти исчерпывает ее содержание.

К такому типу идеализма, по мысли С. Н. Булгакова, принадлежит творчество И. Канта. Полностью разделяя, гносеологическую позицию Канта, в вопросе религиозном, Булгаков его непримиримый критик. Он критикует Канта за его непоследовательность, проявившуюся в отождествлении им религии и этики. В «Свете невечернем» Булгаков даже говорит о возможности особой, четвертой «Критики религиозного сознания» И. Канта.¹⁰ В России могучим представителем этического идеализма являлся Л. Н. Толстой. На Западе – М. Вебер и В. Зомбарт.

Философский идеализм другого типа более широко понимает задачи метафизики. Не останавливается на одной этической проблематике, а стремится привести ее в соответствие с проблемами онтологии, космологии, антропологии и философии истории. Типичным выразителем такого идеализма, который можно назвать платоническим, в России является В. С. Соловьев. Основную особенность религиозно-философских воззрений В. С. Соловьева как раз и составляет то, что для религиозной проблемы здесь, в противоположность предшествующему направлению, предreshается внутренняя неразрывная связь, существующая между христианской этикой и метафизикой.

С. Н. Булгаков считает, что первое направление остановилось на полпути и не извлекло всех выводов, следующих из его посылок. Поэтому наибольшим сочув-

⁹ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л. 1991. Т. 2. С. 204

¹⁰ Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 10.

ствием у него пользуется тот тип философского идеализма, который приводит нравственную проблему в оригинальную связь с коренными вопросами метафизики. Уже в предисловии к русскому изданию книги католического австрийского ученого И. Зейпеля «Этико-хозяйственные учения отцов церкви» Булгаков заявляет:

«Достоинства книги Зейпеля в повествовательном характере и обилии цитирования первоисточников – текстов самих отцов церкви.... она... заполняет собой существенный пробел в нашей богословской экономической литературе, в частности, в истории этики хозяйства. Но, вопросы принципиальные, касающиеся философии хозяйства и основ в христианстве, остаются за пределами исследования Зейпеля. Для них, несомненно, пришлось бы привлекать к рассмотрению иные стороны христианства, и более его онтологию, нежели этику, а соответственно с большим вниманием останавливаться на других писателях церковных. Этих вопросов совершенно не ставит перед собой наш автор»¹¹.

В свете выше сказанного, можно сравнить уровень решения проблемы С. Н. Булгаковым и М. Вебером, В. Зомбартом. М. Вебер и В. Зомбарт решили эту проблему этически, тогда как С. Н. Булгаков онтологически. Проще говоря, у Вебера и В. Зомбарта произошло взаимодействие двух факторов – этики и хозяйства, тогда как религиозно-метафизические предпосылки протестантской и католической этик ими не исследовались.

С. Н. Булгаков сразу же приступил к решению веберовской проблематики применительно к России, с анализа православной онтологии. В современную эпоху упадка догматического самосознания, когда религия все чаще сводится к этике, то есть когда, к горькой досаде С. Н. Булгакова превосмогающий мировой авторитет остается за Л. Н. Толстым, по убеждению нашего философа особенно важно выдвинуть и осветить онтологические и космологические стороны христианства.

Данная идея была подана на фоне более глобального процесса, который обозначился на рубеже XIX-XX столетий, и получил название «христианский модернизм». Об этом пишет Н. А. Бердяев, сразу же отмечая, что в рамках данного процесса сразу же наметились существенные особенности, указавшие на принципиальное отличие протестантского и католического модернизма от возрождения православия. Если католический и протестантский модернизм характеризовался поиском новых идей и новых путей, то православию был присущ возврат к старой жизни – в лоно Церкви. «Модернизированная архаичность – вот то, что характеризует возрождение православия»¹².

Именно эти особенности предопределили и два различных варианта взаимоотношения религии и хозяйства. Если для М. Вебера и В. Зомбарта (протестантский и католический модернизм) характерно подчеркивание практической и исторической роли религии (этики) с точки зрения ее влияния на самую главную ценность современной эпохи – западноевропейский капитализм, то для Булгакова присущ иной взгляд на современное хозяйство. Он ставит вопрос иначе, оправдывая не религию, а капитализм – соответствует ли современное хозяйство глубинным основам религиозного (православного) мировоззрения?

Итак, принципиальное различие двух подходов – этического и онтологического – в изучении хозяйственной жизни народов касалось не частных сторон исторического процесса (как это прозвучало в полемике В. Зомбарта и М. Вебе-

¹¹ Булгаков С. Н. Предисловие // Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви, пер. с нем. / Предисл. С. Н. Булгакова. М., 1913. С. 1.

¹² Н. А. Бердяев о русской философии: Изд-во Уральского ун-та, 1991, ч. 2, с. 170.

ра), а глубинных метафизических основ в истории религии – того, что, на наш взгляд, разводит этику и философию хозяйства. С. Н. Булгаков под философией хозяйства и понимал исследование исключительно религиозно-метафизических предпосылок хозяйственной жизни; не этических, не экономических, не историко-культурологических, а именно религиозно-метафизических. Таким образом, хотя философия хозяйства в своей родовой (предметной) основе есть этическая экономия, но в своем содержательном аспекте она направлена на рассмотрение только религиозно-метафизических основ хозяйственной жизни народов. Такой, на наш взгляд, она вышла из рук С. Н. Булгакова, который является ее создателем и терминологически, и содержательно.

Более того, разрешение спора между В. Зомбартом и М. Вебером – какое из направлений христианства (католицизм или протестантизм) оказали на становление западноевропейского капитализма прямое и принципиальное влияние, – которое мы проведем в пользу М. Вебера, стало возможным только в результате сравнительного анализа католической и протестантской философии хозяйства, т. е. онтологического уровня решения проблемы «христианство и капитализм». Ибо, исходя из этической постановки проблемы, действительно разрешить данный спор невозможно – рационализация и методизация жизни, как предпосылки капитализма, в равной степени присутствуют и в этике закона Ф. Аквинского, главного аргумента В. Зомбарта, и в протестантской этике, главного аргумента М. Вебера. Различие коснулось онтологического момента в понимании человеческой жизни, которое вылилось в противопоставление католической «логики добрых дел» протестантской логики «самопожертвования всей своей жизнью», которая и составила онтологическую предпосылку западноевропейского капитализма.

Почему же М. Вебер и В. Зомбарт не вышли на онтологический уровень рассмотрения проблемы о влиянии духовного фактора на хозяйственную жизнь? Это касается субъективных способностей их исследовательского таланта, или же за всем этим стоят более глобальные причины, фундаментального свойства? На наш взгляд, здесь причины объективного характера. Здесь мы вынуждены обратиться за объяснением к русской философии истории, или к тому, кто стоял у истоков ее самобытной идеи – построения философии русской истории, – к С. М. Соловьеву.

В своей знаменитой работе «Феософический взгляде на историю России», решая проблему включения России во всемирно-исторический процесс, Соловьев указывает на специфику ее истории в сравнении с западноевропейской. Противопоставлял Запад России с точки зрения специфики прохождения ими этапвозрастов, он находит своеобразие Запада в том, что между периодом юности (или религии) и периодом зрелости (или науки) пролегла демаркационная линия – эпоха Реформации, которая оказалась для Запада непреодолимой. Запад свой научный период развития, или, что то же самое, современную эпоху начал как будто бы с «нуля», забыв о своем религиозном прошлом, забыв о своих духовных предпосылках. «Протестантизм, эта уродливая форма, происшедшая от незаконного преобладания холодного мыслительного элемента в деле веры, чувства, и поэтому носящая в себе семена разрушения, т. е. неверия»¹³. Этим по С. М. Соловьеву объясняется примат материального фактора над духовным в истории со-

¹³ Цит. по: *Ерыгин А. Н.* Восток – Запад – Россия (становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993. С. 37.

временного Запада. Не этим ли объясняется и факт невнимания М. Вебера и В. Зомбарта к этим самым духовным предпосылкам, а внимания только к их рациональному срезу в виде этики?

Россия же наоборот, если следовать логике С. М. Соловьева, от своего духовного прошлого не отказалась, синтезируя его с веком науки. Синтез религии и философии (под которой С. М. Соловьев понимал науку) С. М. Соловьев и назвал феософией. «И по этой же причине возникающая в России “философия русской истории” (причем Соловьев, создавая “Феософический взгляд...”, ощущает себя исполнителем данной задачи) должна носить на себе название и характер феософии»¹⁴.

Из этой идеи вышел и В. С. Соловьев; в этом же направлении будет решать свою задачу о влиянии духовного фактора на экономическую жизнь народов и С. Н. Булгаков, исследующий экономические тенденции православия. Без этого принципа Булгаков остался бы в рамках этической экономии и никогда бы не создал философии хозяйства.

В этом направлении будем работать и мы. Этическую экономию М. Вебера и В. Зомбарта мы попытаемся довести до уровня философии хозяйства С. Н. Булгакова, посредством экспликации метафизически-онтологических оснований католической и протестантской этик.

В решении проблемы «католицизм и капитализм» сам Зомбарт не исследовал религиозно-метафизические основы католицизма. Он имел дело только с этикой закона у Фомы Аквинского, противопоставляя ее религии любви и милосердия А. Августина. Это потребовало от нас сравнительного анализа религиозно-метафизических систем А. Августина и Ф. Аквинского.

В целом религиозно-метафизическая система Августина, с одной стороны, представляет собой результат усвоения некоторых принципов платонизма, приемлемых для христианского вероучения, а с другой – преодоление неоплатонизма, чуждого христианству. Прежде всего, Августин ликвидирует всякие предпосылки, ведущие к выводам пантеизма, к мысли о единстве Бога и мира. Идею об эманации он заменяет идеей творения. Согласно августиновской концепции двух градусов – града Божьего и града земного, от поведения и воли человека совершенно не зависит, спасется ли он или будет осужден на вечные муки, – божественная благодать не предсказуема и произвольна. Иначе говоря, в состоянии наследственного греха человек не способен достичь спасения, он не может его себе не выпросить, ни заслужить, ни заработать, оно может быть лишь даровано свыше. Что касается социальной жизни индивидуума, то Августин во многом совместил принцип платоновской справедливости с идеями апостола Павла, а именно: поскольку мир ждет пришествия Христа, то пусть каждый пребывает в том состоянии, в каком застал его «глас Божий». А отсюда следовал этический принцип социальной пассивности и недеяния, который, по Зомбарту, вряд ли мог способствовать формированию капитализма.

Фома Аквинский устраняет августиновский дуализм и ищет пути единения двух миров. Ф. Аквинский, в противоположность апофатизму Августина, является представителем катафатического богословия, которое приписывает Богу все положительные качества в абсолютной степени и рассматривает его как абсолют-

¹⁴ Там же, С. 39.

ную причину всего существующего. Для Ф. Аквинского Разум с большой буквы – это и есть Бог. В конечном итоге, здесь и проводится принцип единосущности Бога и мира, объединяющим началом которого выступил Разум.

Это, между прочим, согласуется с его пониманием платоновской идеи, которая содержится в самой Божественной сущности и является вечной причиной тварного. Из такого понимания божественной идеи следует католическая концепция благодати, утвердившаяся в западном богословии под большим влиянием Ф. Аквинского. Если Бог (Разум) является причиной мира, а мир его следствием, а идеи (благодать) имеют тварную природу, то от наших (разумных) усилий зависит снискать божественную благодать и обустроить свою жизнь согласно этому. Ф. Аквинский предлагает путь добрых дел, который у него отождествляется с рационализацией жизни, ибо Разум есть Бог. «Основная идея его (Ф. Аквинского – М. Э.) этики – это рационализация жизни»¹⁵.

Благодать уже не даруется, как это прозвучало у Августина, благодать теперь зарабатывается. По делам и вознаграждение – вот тот революционный принцип, который перевернул мышление средневекового человека и указал ему путь в новую историю. Принцип рационализации жизни во многом был связан с католическим пониманием труда. Если в рамках исторического христианства – труд есть наказание за грехи, проклятие рода, то теперь с трудом было связано светлое будущее человечества. Труд, во-первых, понимался как способ самореализации человека с целью получения божественной благодати, во-вторых, рассматривался как источник улучшения социального положения человека. Такая ценность труда впервые была осмыслена в рамках католицизма К. Кайестаном, рассматривающего эту проблему в духе аристотелевского принципа справедливости. Католическая церковь санкционировала право на обогащение, если оно соответствовало природным задаткам человека. Человек сам по себе, а не его социальное положение, выступил мерой богатства и источником всякого действительного развития, и того, что мы понимаем под естественным прогрессом, который на этот раз был обручен с капитализмом. Человек мог теперь с полной апробацией со стороны церковных инстанций стремиться к своей наживе, мог накапливать капиталы, занимать соответствующие этим усилиям общественные места – и он не просто оставался безнаказанным – это входило в норму западной цивилизации.

Произошло переосмысление и многих базовых понятий христианской этики. Это коснулось и проблемы богатства и бедности. В историческом христианстве предпочтение отдавалось бедности. В схоластике сами по себе состояния богатства и бедности безразличны, важно только употребление, которое делается из богатства или бедности. Но если взвесить оба состояния – богатство или бедность, то в схоластике отдавалось предпочтение все же богатству и во все времена рассматривалось схоластами как угодное Богу состояние.

Принцип социальной активности индивида во многом способствовал зарождению предпринимательского движения. В учении о прибыли и росте поздней схоластики, развивающем идеи Ф. Аквинского (А. Флорентийский и Б. Сиенский) были заложены основы теории капиталистического производства. Таким образом, по убеждению В. Зомбарта именно католицизм выступил духовной предпосылкой капитализма.

¹⁵ Зомбарт В. Буржуа. С. 183.

Решение проблемы «протестантизм и капитализм» мы также даем на уровне философии хозяйства. Это потребовало от нас изучения вопроса «Философия эпохи Реформации», от исследования, которого в свое время отказался М. Вебер.

Философская реформация в системах Экхарта и Беме во многом повторила пантеистические идеи мистического богословия о тождестве Бога и мира. Однако, новые метафизики не остановились на достигнутом. Они предложили (в рамках заданной концепции) свое оригинальное решение проблемы Бога, не встречающееся ранее в христианских религиозно-метафизических системах – они усомнились в исключительно доброй сущности Бога. Новые метафизики отменили вечную и неделимую, и, в конечном итоге, изначально добрую сущность бога и предложили историю борьбы, так сказать, неоконченную биографию Бога, которую предстояло дописать человечеству.

Бог уже не мыслится в виде вечной инстанции, которая гарантировала системой индульгенции и причастиями вечное спасение. Он сам находится в вечном процессе становления и неопределенности, исход которого во многом зависит от деяний человека и от общего соотношения добра и зла в этом мире. Таким образом, философская мысль эпохи перевернула традиционное представление о взаимоотношении Бога и мира: теперь уже не мир зависит от Бога, а бог в гораздо большей степени зависит от мира.

Для М. Вебера, пуританский Бог потому и сыграл в истории такую кардинальную роль, какую до него и после него никто не играл, потому что он, в отличие, скажем, от доброго Бога Ф. Аквинского, потребовал от отдельного человека не отдельно взятых добрых дел, а более высокую плату за свою избранность – самопожертвование своей своей жизнью.

Данное отличие мы сформулировали следующим образом: католик жил в этическом отношении сегодняшним днем, выполняя свои традиционные обязанности. Добрые дела совершались от случая к случаю, либо для искупления конкретного греха, либо в конце жизни – в качестве страхового взноса. Нравственность и жизнь иногда пересекались, убеждения иногда совпадали с жизненным поведением. Нравственность не была делом жизни, а кратковременным актом отпущения грехов, мимолетным утешением, которое прихожанин получал у священника, снимая то невероятное напряжение, которое было уделом жизни протестанта.

Пуританский же Бог потребовал от своих избранных не отдельных добрых дел, а святости, возведенной в систему, – принципиального изменения всей жизни верующего – самопожертвования. Протестантизм создает последовательную методику всего жизненного поведения. Практически это означает, что Бог помогает тому, кто сам себе помогает. Таким образом, протестант сам создает себе спасение.

Идея самоконтроля, методического образа жизни трансформировалась в идею верности избранной профессии. Единственной правильной мотивировкой человеческой жизни становится логика дела, критерием божественной избранности – успех в профессиональной деятельности. Если для Зомбарта любая деятельность (труд вообще) является лестницей добрых дел, ведущей к Богу, то для Вебера только служение своей профессии освещается божественной благодатью. Только профессиональный труд, систематический и непрерывный может рассчитывать на богоизбранничество.

Протестант контролирует не только свое спасение, но и поведение Бога, усматривая перст Божий в каждом событии своей жизни. Тем самым освящение жизни почти уподобляется деловому предприятию. Эти чисто коммерческие сравнения весьма характерны для протестанта, они предоставляют человеку самому выторговывать себе спасение. Труд (профессия) не просто культивируется в качестве основного источника человеческой жизни, труд обожествляется. Он подобен экхартовской отрешенности, которая составляет главную характеристику протестантского Бога. Труд (профессия) есть способ достижения Бога (спасения). Такую оценку труда, какую он получил в протестантизме, не знало историческое христианство.

Это и предопределило утилитарный характер протестантской этики, которая в своей основе имела следующую установку – вера, не подкрепленная делами, ничего не значит; благодать можно заработать и только заработанные деньги (в профессии) приносят счастье. Она породила человека нового типа, поверившего в свою силу и способность (труд) изменить этот мир, Богом данную природу. Она породила Homo capitalisticus, открывшего эру промышленного развития, политическим выражением которого и стал западноевропейский либерализм.

В отличие от М. Вебера и В. Зомбарта С. Булгаков дал основы православной философии хозяйства и решил проблему «православие и капитализм» на онтологическом уровне. Хозяйственная онтология С. Н. Булгакова опирается на христианскую космологию и антропологию, разработанную отцами Церкви в лице А. Августина, А. Александрийского, Г. Нисского и др. С. Н. Булгаков сожалеет о том, что до сих пор наследие отцов Церкви пребывает «мертвым капиталом», попытку переизложения которого на язык современного философского мышления он и предлагает в своей философии хозяйства.

Православная метафизика С. Булгакова включает в себя три элемента: Бога, Софию и мир. Бога Булгаков рассматривает в духе апофатического богословия, как абсолютно-трансцендентное миру. Резкий августиновский дуализм двух миров он смягчает понятием Софии. София есть неоднозначный образ в русской философии. Обычно он связан с именем В. Соловьева, из школы которого вышел Булгаков. Но имеет ли образ Софии одинаковую смысловую нагрузку в религиозно-философских концепциях Булгакова и Соловьева? У Соловьева Божественная София (Мировая душа) есть мирообразующий принцип: она, с одной стороны в духе гностицизма и протестантизма, чьи традиции продолжает Соловьев, отождествляется с божественной ипостасью (с Логосом), а с другой, с человеческим разумом. Она имманентна миру, внутренне ему присуща, являясь продуктом мысли или умственной деятельности субъекта, понятием. У Булгакова Божественная София есть смыслообразующий принцип, тот трансцендентно-имманентный идеал, которым освящена земная жизнь.

А отсюда и принципиальное отличие двух подходов – протестантского и православного – в изучении хозяйственной жизни народов. С протестантской точки зрения, исповедующей пантеистическую концепцию бытия, хозяйство есть следствие этической программы, где этика и религия есть одно и то же – порождение человеческого разума. отсюда выводились земные (мирские) истоки хозяйственной деятельности. Хозяйство материально. Оно есть результат развития мира. Догматическим обоснованием «софиологии хозяйства» выступает концеп-

ция благодати, как вознаграждения за земные дела. Хозяйство не даруется, хозяйство зарабатывается. В этом смысл метафизики труда.

Метафизика труда лежит в основе «софиологических» или «софианских моделей хозяйства» – моделей индустриального (капиталистического) типа, теоретическим выражением которых и стала трудовая теория стоимости классической буржуазной политической экономии или теория предельной полезности современного экономикса, а политическим – западноевропейский либерализм.

С православной точки зрения, уходящей своими корнями в августиновский дуализм двух миров (в теистическую концепцию бытия), хозяйство имеет религиозную природу, а религия носит трансцендентный характер, она не тождественна этике. Хозяйство предстает как надмировое и надисторическое образование, входящее составным элементом в генеральный план создания этого мира. Отсюда выводились божественные истоки хозяйственной деятельности. Хозяйство идеально. Оно изначально уже кем то создано. София есть «священная» материя, Земля, данная (подаренная) нам навеки в пользование Всевышним. Этим определяется (предопределяется) ход ее экономического развития. В этом смысл метафизики земли С. Н. Булгакова. Метафизика земли лежит в основе «софийных моделей хозяйства» – моделей сельскохозяйственного развития, теоретическим выражением которых является теория аграрного развития мира, а политическим – неоконсерватизм.

Таким образом, на глубинном онтологическом уровне Булгаков решает проблему – какой тип хозяйственной жизни наиболее приемлем для России, имеющей своими истоками православную культуру, – и приходит к выводу – аграрный. К идее о несовместимости западноевропейского типа капитализма с хозяйственной структурой России С. Н. Булгаков пришел еще в экономический период своего творчества, во многом вдохновленный работами В. Зомбарта. Смысл его аграрной ревизии марксизма, как раз-таки и состоял в отрицании трудовой теории стоимости в качестве основы теории аграрного развития России. В результате теоретического фиаско трудовой теории стоимости К. Маркса им опровергается, как единственно возможный, капиталистический (промышленный) тип экономического развития России. Экономический период творчества С. Н. Булгакова увенчался созданием им теории аграрного развития России, которая вместе с метафизическим обоснованием практической стороны хозяйственного вопроса и станет разрешением проблемы «капитализм и православие» в негативном смысле.

Булгаков рассматривает мир как хозяйство Бога, а человека как управляющего этого хозяина. Неслучайно, название первого тома «Философии хозяйства» так и звучит «мир как хозяйство». Хозяйственный труд Булгаков понимает как несвободный труд, как порождение греховной природы человека, а отсюда и хозяйственная деятельность определяется недостаточностью греховной природы, а не переизбытком творческой энергии. Поэтому Булгаков изначально не приемлет всяческие идеи творческой активности личности, так принятой в рамках католицизма и протестантизма, связывающих их в системах Зомбарта и Вебера с капиталистической стратегией жизнедеятельности. Булгаков низвергает ценность труда уже на онтологическом уровне. В конечном итоге, идею предустановленной гармонии Шеллинга, верившую в безмятежное земное благополучие и в «механические теории прогресса», Булгаков заменяет августиновской идеей эсхатоло-

гии, которую он ставит во главе угла своей православной этики. История ведет не к победе добра над злом, а к углублению пропасти между добром и злом в направлении их противоборства. Поэтому и хозяйственную деятельность Булгаков определяет как борьбу между жизнью (добротом) и смертью (злом). А труд как наказание за грехи. И не верит в творческую природу человека (творчество как сатанизм). Ибо творить может только Бог, человек может только репродуцировать, не им созданное.

С. Н. Булгаков разделяет и церковное решение антропологической проблемы. По С. Н. Булгакову, природа нашего спасения не должна быть понимаема в свете формально-юридической теории возмездия, как это было принято в католицизме, а в связи с общим учением о сотворении человека. С. Н. Булгаков стоит на позициях православной концепции благодати (дара) как преопределения, разработанной восточными Отцами Церкви, а затем Г. Паламой, у которых благодать отождествлялась с божественными энергиями, а не с естественными вознаграждениями за земные (трудовые) свершения, как это стало принятым в западной традиции. Трудом в России благодать (счастье) не заработать. Труд в России онтологически не укоренен в качестве основной социальной стратегии жизнедеятельности индивида. Таков основной вывод православной этики Булгакова.

А отсюда следовал принцип социальной пассивности и смирения, через призму которых Булгаков смотрит на православное хозяйство. Причем смирение понимается им не методически, как путь укрепления человека (М. Вебер); и не как освобождение его от низших стихий (В. Зомбарт), а как «онтология, как последняя правда о человеке» (Н. А. Бердяев), ибо нет спасения жизни, а есть ее оправдание как послушание.

С. Н. Булгаков и не верит в социальные революции, предлагающие реформировать «мир, лежащий во зле», «здесь» и «теперь». И выставляет им свои преграды в виде православной идеи греха и пониманием, в связи с ней, труда как проклятия, а хозяйства как бремени и наказания; творчества как сатанизма, обрезающего крылья человека в свободном порыве и призывающего его к смирению и послушанию; а взамен ожидаемого счастья дает христианскую справедливость (наследственный принцип социальной стратификации), которая предлагает человеку, по сути, переписать его родословную, если он хочет хоть как-то улучшить свое положение в этом мире.

Таким образом, не православная традиция с ее социальной пассивностью и концепцией служения, не католицизм с его логикой отдельно взятых «добрых дел», а протестантская этика с ее принципом систематизации и методизации, самопожертвования и самоэксплуатации лежит в основе формирования особого типа социально-экономического и культурно-исторического развития, каким стал западноевропейский капитализм.

Irinej Dobrijević

Belgrade

***Solidarity and Social Justice:
The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration***

The essential premise of the Vienna Conference¹ on “Solidarity and Justice: The Mission of the Churches in a larger Europe” is to foster scientific dialogue in moving towards a Christian approach within the European Union constituency on social issues. Predicated upon the social and diaconal practices, as well as the policies and positions of the three main Christian traditions towards secular society and politics, the Conference will endeavor to analyze the congruence and differentiation of Christian ideas as they affect social traditions and inspire the practices of the Churches.

Given the fact that the Christian Churches and denominations constitute Europe’s most substantial non-governmental sector, “their value-settings in the field of social engagement, their diaconal practice and their contribution to social cohesion”² are rightfully set forth by Ingeborg Gabriel, Head of the Department of Social Ethics at the Faculty of Catholic Theology at the University of Vienna as being a major contribution to the future of the European Integration process. The Orthodox Churches are seminal to the discussion at hand, given the enlargement stage for 2004-2007 wherein countries with partly or predominantly Orthodox Christian traditions are in accession towards the European Union.

Orthodox Christianity and Social Ethics

The Orthodox Church in general and the Serbian Orthodox Church in specific have stepped forward in response to the dramatic and challenging needs of their contemporary society through significant and relevant social engagement. Historically, often denied access to the realization of its fundamental social tenant, this re-emerging reality is one clearly based on the Scriptural doctrine of community as “Covenant” and “Holy Nation”. Even contemporary Orthodox Theologians the likes of Georges Florovsky, view Christianity as a social religion.³ Therefore, this applicable *theoria* or social dimension of the Church tends to defy the inherent precepts of post-modernism, which focus on the self-centered needs of the individual. The Church seeks to address an ontological social dogma based on the person in light of a community of persons as “peo-

¹ “Solidarity and Justice: The Mission of the Churches in a larger Europe”; an international conference held at the Faculty of Catholic Theology at the Vienna University, 24-27 November 2005; co-sponsored by the Institute for Social Ethics, the Department of Theology, and History of Eastern Churches and *Pro-Oriente*.

² Letter of invitation to Conference participants and statement of purpose: Vienna; 25 May 2005.

³ *Christianity and Culture: Collected Works of Georges Florovsky* (Belmont: Nordland, 1976) p. 131.

ple of God”; rather than mere Christian anthropology which focuses on individuals gathered in an often faceless collective: *Unus Christianus nullus Christianus*.

The social ethos of the Orthodox Church may be comprehended as having derived its origins from the new commandment of love—*agape*.⁴ By accepting this highest form of love, divine love, or as it is often understood in translation—*charity*, the Church seeks to extend and perpetuate God’s incarnate love for all persons as a “service of love” as opposed to the mere “technology of service”. The Church fosters compassionate *diakonia* within a community of persons in a *common-union* with God and with each other, and through each other to the world. Precisely through *philanthropy*—the love of humanity on behalf of the *Philanthropos*—the Lover of Humankind, Christ identifies Himself with suffering humanity by taking on the flesh and reveals the person as created in the image and likeness of God.

The *praxis* of love manifests itself as a bonding force between God and humanity.⁵ By placing the Cross at the center of its charitable love⁶, the Orthodox Church draws a vertical accord between God and persons through divine love—*agape*, which must be reciprocated and, completed by a horizontal dimension manifest in mutual love of neighbor, in the love of friends—*filia*, or filial love.⁷ In so doing, the Church seeks the practical resolution of current economical, social and even political problems through the spiritual recourse of community. The Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev aptly relayed this dual dimension of love by noting: “Bread for me is a material question; bread for my neighbor is a spiritual question.”⁸ And in praying the *Lord’s Prayer*,⁹ a further commitment towards social justice and equality is espoused in seeking allocations of “daily bread” as intrinsically tied to the issue of debt remission. While seeking the forgiveness of personal debts, preparedness is indicated to reciprocate by forgiving the debts of others.

The Orthodox Church, according to the liturgical theology of Alexander Schmemmann, understands the person as *homo adorans*, and itself as a worshipping community *par excellence*. Therefore, of necessity the social ethos of the Church is derived from the Holy Eucharist. It is only within the practice of the Divine Liturgy that the Church manifests the fullness of the love of God and neighbor by sharing a common chalice. Here, the person as *syn-leitourgos*—co-liturgist¹⁰ responds to the summons to participate in the transfigured social order of the Kingdom of God with its prevalent eschatological dimension, while fully implementing the significant social context of community.¹¹

Precisely for this reason, Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon has often been cited, noting that the unique contribution of the Orthodox Church to the European

⁴ Slaviša Kostić, “Orthodox Responses to the Social Problem”, *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* (Belgrade: Orthodox Theological Faculty, Vol. 5, 2005) p. 403.

⁵ Demetrios J. Constantelos, “Theological Considerations for the Social Ethos of the Orthodox Church”, *Journal of Ecumenical Studies* (Philadelphia: Temple University, Vol. I, Winter 1974) p. 27.

⁶ “The Greatest Commandment”, Matthew 22:34-40, Mark 12:28-34.

⁷ C.S. Lewis offers an in depth understanding of the Theological constitution of love in his work, *The Four Loves*.

⁸ As quoted by Gennadios Limouris, “Orthodoxy Facing Contemporary Social Ethical Concerns”, *The Ecumenical Review* (Geneva: The World Council of Churches, Vol. 43, October 1991) p. 427.

⁹ Matthew 6:9-13.

¹⁰ Gennadios Limouris, “Orthodox Perspectives on Creation: Justice, Peace and the Integrity of Creation” (Geneva: World Council of Churches, 1990) p. 10.

¹¹ Kostić, op. cit., p. 404.

integration process is the experience of Divine Liturgy. Historically, during periods of occupation, which resulted in ecclesiastical censoring, educational prohibition and the thwarting of public outreach, the Liturgy alone has prevailed as means for the preservation of the faith and the prosperity of the faithful. By preserving the faith, the person is saved, and by prospering the faithful, the community is safeguarded.

Transposed into contemporary European social platforms, this inherent Orthodox ethos is largely manifest in the “Mediterranean Model”. Based on the family as its nucleus, this model has become the acceptable social system in Southern Europe¹². Here, core community values realized in reliable social networks, such as the infrastructure of the Church, and volunteer organizations, often ecclesial, frequently compensate for the deficiencies of social systems.

The Serbian Context

As the former Yugoslavia began to break up, beginning in the early 1990s, the Serbian Orthodox Church and her faithful were confronted with a merciless decade of dysfunctional socialism, civil wars, sanctions, a depletion of the intellectual and professional classes, culminating in the NATO pact bombing of 1999. Resulting environmental concerns, such as radiation levels and toxicity, combined with disastrously low levels of social security, rampant unemployment against a near decimated “middle class”,¹³ strikingly low birth rates against high mortality rates, and an excessive refugee population could continue to destabilize the region by producing a new outpouring of economic immigrants.

Today, Serbia and Montenegro retain Europe’s largest refugee and internally displaced populations, still looming at 700,000 strong. To meet the overriding psychological needs of a population in crisis, the Serbian Orthodox Church endorsed the establishment of a *Pastoral Counseling Center*¹⁴ under the founding directorship of priest-professional psychologist, the Rev. Dr. Srboľjub Bulić.

The guiding principle of this Pastoral Counseling Center is that the ill, worn-out, hopeless and spiritually impoverished should be offered psychological help based on Orthodox Christianity by experts in Orthodox spirituality, as well as the basics of the Christian teaching. Initially offering *gratis* mental health care, the Counseling Center combined the team efforts of psychologists, psychiatrists, counselors, physicians, theologians and clergy, in helping alleviate the burdens of post-traumatic stress syndrome and other consequential personal and societal disorders. Today, the same care is offered seeking modest remittance per individual ability in order to fund a chair, founded by Professor Dr. Vladeta Jerotić in Pastoral Psychology at the Orthodox Theological Faculty¹⁵ of the University of Belgrade.

¹² Currently, the Mediterranean Model encompasses the EU countries of Italy, Spain, Portugal and Greece.

¹³ Serbia and Montenegro is a lower middle-income country with gross national income per person of US\$ 1,900 in 2003: Serbia and Montenegro Overview (World Bank: September 2004), <http://www.worldbank.org.yu/>.

¹⁴ <http://www.ppsc.spc.yu/>.

¹⁵ The Theological Faculty was originally founded in 1920 as an integral part of the University of Belgrade. Expunged in 1952 by Communist authorities, the same was fully reintegrated to the University in 2004: <http://www.bfspb.bg.ac.yu/>.

The Church was also germane to the dissemination of vast commodities of humanitarian aid, even giving cause to the formation of various charitable organizations, such as *International Orthodox Christian Charities* (IOCC)¹⁶ and *Philanthropy*¹⁷. Presently, the Church in tandem with its non-governmental organizations assists in reconstituting the infrastructure by moving from emergency to developmental aid, from the re-settlement of internally displaced persons to refugee repatriation and property restitution, and stimulating economic growth by sponsoring responsible micro-credit loans. The conviction prevails that it is necessary to develop good neighborly relations and to accelerate political and economic stabilization as a prerequisite of progress and prosperity.¹⁸

The scriptural admonition: “Blessed are the poor in spirit, for theirs is the Kingdom of Heaven”¹⁹ was directly implemented in the teachings and personal practice of His Holiness Patriarch Pavle of the Serbian Orthodox Church relative to the refugee crisis. As the Metropolitan of the city of Belgrade, Patriarch Pavle, whose tenure has been one burdened with abject poverty, homelessness, displaced populations and a seemingly endless array of civil strife and political unrest, single-handedly stopped the work on the *St. Sava Memorial Church* on Mount Vračar. While there were innumerable hungry mouths to be fed and a devastated society to be nurtured, the Patriarch halted even the solicitation of donations, which were readily coming forth, as he could not allow such a luxurious edifice to be built in the wake of shattered lives.

Presently, work has resumed on this massive church, as an economic stimulus, which stands in testimony of regained reigns on life and financial stabilization. This impressive Byzantine architectural jewel, which is the largest Orthodox ecclesiastical edifice in the Southeast Europe, stands as a symbol of national and religious pride, as well as a moral victory against a half-century of the prohibition of its erection by atheistic authorities.

Political Causes and Consequences

Beginning in 1992, the Serbian Orthodox Church was the first to call upon “the Federal President and his government to resign in the name of the people and for the salvation of the people.”²⁰ Resounding consistently in 1996 and again, in 1999, the Holy Assembly of Bishops called for a government that would be equally acceptable to those at home and internationally. During the course of the federal elections in 2000, it was the Serbian Orthodox Church that played a critical role in urging the faithful to vote their conscience and to maintain peace at all times, even appealing directly to the police and the military forces. Ultimately, the Church was the pivotal factor, which helped usher democracy into Yugoslavia, yet again, by being the first institutionally to recognize the decisive victory of the then Yugoslav President-elect, Dr. Vojislav Koštunica.

Justifiably, the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas noted in 1999: “If peace is to be won for all of southeastern Europe, it is par-

¹⁶ The official humanitarian aid organization of Orthodox Christians in America under the aegis of The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas: www.iocc.org.

¹⁷ The official humanitarian aid arm of the Serbian Orthodox Church; www.covekoljublje.org.yu

¹⁸ “Economic Diplomacy”: <http://www.mfa.gov.yu/Trade.html>.

¹⁹ Matthew 5:3.

²⁰ “Memoranda of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church”; (Belgrade: Serbian Patriarchate, May 1992, December 1996 and May 1999).

ticularly important that the Orthodox Churches of the region assume an active and constructive regional role in spiritual renewal, economic reconstruction, and humanitarian responsibility. It is critically important that the Serbian Orthodox Church be given quick and strong affirmation as a key participant in the process of regional reconstruction and that this involvement of the Church of Serbia be understood as an important starting point for the civil and democratic renewal of Yugoslavia.”²¹

The Serbian Orthodox Church, clearly identified in diplomatic briefing papers by an overwhelming 52% popular polling as the most influential institution in both historical and contemporary Serbian society, has survived institutionally as it transcends governments and politics,²² and is identified with the socio-economic conditions of its people. The Church is not only the repository and guardian of Orthodox Christianity; it is also uniquely situated as the patron and protector of the Serbian people and their rich, world-class cultural and spiritual heritage. Also, the Church is the key to the influential Serbian Diaspora.

Kosovo and Metohija

This outreach of the Church in Kosovo and Metohija is based on the reality of the situation on the ground, given that the Church lives together with its flock. And, as the future status of Kosovo and Metohija will, in no small part, be determined by engaging the International Community in open dialogue, accession towards the European Union and Euro-Atlantic integration processes must prevail.

The Church is indispensably situated to offer partnerships in core initiatives by laying the foundations for an equitable, constructive future based on peace and justice, tolerance and security. Kosovo and Metohija can only be preserved for all of its inhabitants by preventing the shifting or displacing of its indigenous faiths and cultures, which uniquely form a common home and shared heritage. Distinctly among them are the Orthodox faith and a historical Serbian culture and presence.

The Serbian Orthodox Church feels it imperative to extend a hand of cooperation in Kosovo and Metohija, which is and must remain common to all. To this end, the Serbian Orthodox Church in tandem with various international agencies, the likes of the World Conference of Religions for Peace (WCRP)²³ and under the direct sponsorship of Norwegian Church Aid (NCA)²⁴, is preparing a series of interfaith conferences in order to foster the realization of a multi-ethnic, multi-cultural and multi-confessional Kosovo, predicated on peaceful co-existence. Towards the realization of this neighborly reality, the Information Service of the Serbian Orthodox Church co-sponsored the publication of a *Serbian-Albanian/Albanian-Serbian Dictionary*.²⁵

As recently as 17-19 March 2004, according to UN statistics, 50,000 Albanians—in the presence of 18,000 NATO “peacekeepers”—drove 4,500 Serbs and other non-Albanians from their homes, injuring 900, including 150 peacekeepers, and killing 19 persons. With 33 synchronized flashpoints, all of Kosovo was engulfed in flames as

²¹ The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas (SCOBA): “Statement on Kosovo and the Balkans” (New York, 23 June 1999), www.goarch.org.

²² According to the same polls, the police and military follow at 30% and the government at 20%.

²³ www.wcrp.org.

²⁴ www.nca.no

²⁵ (Belgrade/Nikšić: Jasen, 2005).

over 800 homes, many of which had recently been rebuilt by the International Community for repatriated Serbs, were looted and demolished.

Given the above statistics, the past 6 years (i.e., from the time of the 1999 NATO-brokered peace) in Kosovo and Metohija, have witnessed the expulsion of 250,000 refugees, 1,000 kidnapped and 1,200 murdered, and a sustained attempt at expunging the sacerdotal Serbian presence: of the original 1,657 churches, monasteries and monuments, over 115 were destroyed, added to the 35 above for a total of 150, including those dating to the 12th and 14th centuries; 211 Orthodox cemeteries desecrated and 5,177 monuments smashed, with many graves opened and earthly remains disinterred—reiterating all during the time of peace and not war.

Given its level of trust and confidence, the Church can uniquely participate in the facilitation of:

1. The *repatriation* of 200,000 exiled Serbs and 50,000 other non-Albanians²⁶ to substantial Serb-populated areas in Kosovo and Metohija, especially in compact Serbian zones, forming existentially feasible habitats;

2. The *restitution* of confiscated church properties and subsidiaries, allowing for the creation of protectorate zones around key monasteries;

3. The *reconstruction* of churches, homes, schools and other destroyed buildings, by implementing *The Memorandum of Understanding*²⁷, and the employing of returnees in this enterprise to generate viable income, and allow for the rebuilding of lives and living communities; and

4. The implementation of *local self-rule*, which would allow for the sustainability and security of resettled refugees, while encouraging integrated Serbian participation in the provisional governmental institutions of Kosovo and Metohija.

External Mission

This present year, 2005, is one that is crucial to the Serbian people in general. During the course of this year, it is anticipated that the following will impact directly upon the future course of the Serbian people with benefits and detriments, as well as implications for the future of Southeast Europe, as:

1. International discussions on the status of Kosovo and Metohija have been initiated;

2. The 10th Anniversary of the Dayton Peace Accords bring into question the continued existence of the Serbian Republic (*Republika Srpska*); and

3. Proposed accession towards Euro-Atlantic integration and candidacy for the European Union, which mandate the survival of the State Union of Serbia and Montenegro.

Regardless of political will, effect or outcome, the Church remains in solidarity with its faithful. The Church is the clear moral voice of the people as it is above politics and political involvement. Therefore Orthodox “politics”, as it were, offers Bishop

²⁶ According to the Coordination Center for Kosovo and Metohija, the then president Nebojša Čović stated on 11 May 2005 in Belgrade that so far a total of 12,218 persons have returned to Kosovo and Metohija, of those 5,782 Serbs, 1,318 Roma, 3,133 Ashkalia, 1,056 Bosniaks, 355 Goranis and 574 Albanians (SRNA News Agency).

²⁷ Signed on 24 March 2005, the initial phases of reconstruction have been effectively undertaken as of 10 October 2005.

Irinej (Bulović) of Bačka, is “the art of service in love”, which finds itself at complete odds with secular politics that are mere expressions of the “technology of governance”.²⁸

Historically, the Orthodox Church functioned under the guiding principle of *symphonia*—symphony between the Church and State. Today, that same principle may be applied in providing understanding for the re-emergence of the Church on the political scene in post-communist societies is specific, and in society at large. This, according to Bishop Atanansije (Jevtić) is not the “politicization of the Church”; rather “the Christianization of the world and of life”.²⁹ Otherwise, without close cooperation between the Church and State, there is nothing more than the mere coexistence, notes Fr. Justin (Popović), of separate institutions attempting to meet separate goals.³⁰ The ideal is to maintain a “free Church within a free society”, notes Bishop Irinej (Bulović).³¹ And, freedom is one, which is both given and developed.

One of the remaining obstacles to the social work of the Serbian Orthodox Church comes from elements within contemporary civil society. In order to gain credibility, often such individuals will fashion themselves in the likes of religious sociologists. Essentially, this civil sector, normally seen among non-governmental organizations complimentary to the outreach of the Church, is at complete odds with the Church. Largely consisting of former Communist ideologues, who as atheists by conviction, are desperately attempting to redefine themselves in their new roles within a nascent, i.e., re-emerging democracy.

This steadfastness and truthfulness of the Church has ultimately earned its influential role in both historical and contemporary Serbian society, from state-maker to promoter of European integration, espousing social values from educational to ethical, including the implementation of religious education in the public school systems to morally supporting those surrendering themselves to the Hague Criminal Tribunal.

Towards Euro-Atlantic Integration

Relative to the challenges of accession towards Europe, and given its visible and responsible role in the public forum, the Serbian Orthodox Church has institutionally responded in the establishment of a *Christian Cultural Center*³² with a Center for Peace and Social Issues. This forum allows Orthodox Theologians, diplomats and sociologists work in tandem with their Roman Catholic and Protestant counterparts to deliberate on common issues in contemporary Serbian society. The European integration processes have assumed the forefront in public lectures series and debates.

Under the directorship of the Rev. Professor Dr. Radovan Bigović, the Christian Cultural Center has seen publications the likes of *Church and Society*³³ and *Christian Sociology*.³⁴ With the Church visibly taking lead in addressing current social concerns, the Christian Cultural Center sponsored an international conference in 2003, resulting

²⁸ As quoted by Radovan Bigović, *Crkva i društvo (Church and Society)*, Belgrade: Chilandar Fund of the Theological Faculty, 2000) p. 293.

²⁹ *Ibid.*, p. 296.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² www.ccc.org.yu.

³³ (*Crkva i društvo*: Belgrade, 2000).

³⁴ (*Hrišćanska sociologija*: Belgrade 2004).

in the publication of an anthology of the papers presented, titled: *Christianity and European Integration*.³⁵ Through such endeavors, Orthodoxy is demonstratively seen as offering a united Europe the concept of “unity in diversity”, given its decentralized, yet conciliar governance system of autocephalous local Churches, fully united in a common faith.

Given the need to foster greater awareness in the public sector on issues of challenging and at times, problematic social concerns, two additional books have been published by the Christian Cultural Center: *Orthodoxy and Ecumenism*³⁶, and a Serbian language translation of a monumental work by Archbishop Anastasios (Yiannoulatos) of Albania, *Islam*³⁷, uniquely providing an Orthodox Christian understanding and insight into Islam, which is a rapidly growing faith in Europe.

The Serbian Orthodox Church’s Diocese of Backa and the Roman Catholic Bishopric of Subotica, with the support of the Reform Christian Church, the Slovak Evangelical Church and the Evangelical Christian Church, organized a *Conference on the Contribution of the Churches to Religious, Cultural and Inter-National Cooperation on the Path to European Integration*³⁸ from November 22-24, 2004 in Subotica and Bečej. Participants in the Conference included the clergy and theologians of the aforementioned Churches, representatives of the state government, local administration and national councils, officials of the United Nations and European institutions in our country, as well as truly impartial and responsible intellectuals.

The Christian Churches gathered at this Conference called for fruitful dialogue and fraternal cooperation, as they themselves traditionally nurture, among all persons and institutions that have the need and the possibility of making a contribution to the furthering of religious, cultural and international cooperation among individuals and peoples to encourage mutual dialogue and concrete cooperation within their communities in keeping with their Christian mission.³⁹

Keeping in mind the fact that the process of integration of European peoples is primarily unfolding in accordance with economic and political principles, the Conference was reminded of the historical and spiritual truth that Christianity is the source and the original inspiration of the spiritual unity of Europe. Consequently, the Christian Churches of the East and the West are witnesses to and bearers of the fundamental values of Europe. Without authentic life in the spirit of Christian values, it is impossible to establish consensus and unity among the different peoples, traditions and customs of Europe, while maintaining individual dignity, peace and social justice.⁴⁰

The Churches, predicated upon evangelical principles and the expectations of the faithful people of God, remained prepared to offer society their support and assistance in resolving concrete problems, such as human and minority rights issues, bioethics, economic and social stratification, threats to the environment and others. As Christians, the Conference participants maintained the right and the responsibility, like all other citizens, to use the mechanisms of public recourse to contribute towards general welfare. At the same time, emphasizing the necessity of enabling the Churches to provide

³⁵ (*Hrišćanstvo i evropske intergacije*: Belgrade, 2003).

³⁶ (*Pravoslavlje i ekumenizam*: Belgrade 2005).

³⁷ (*Islam*: Belgrade 2005).

³⁸ See: Bečej Statement, “My Peace I Give to You”: <http://www.spc.yu/mir/>.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

testimony concerning themselves and their mission in the modern world through the public media.⁴¹

Kosovo and Serbia after the French Non

Recently, in an article published under the same title, *Kosovo and Serbia after the French Non*, in *The Washington Quarterly*⁴², Elizabeth Pond of The Center for Strategic and International Studies, notes “that the European constitution was not the only victim when French and Dutch voters summarily rejected it this summer”, triggering in her opinion, “the worst crisis in half a century of EU history.” She feels that the European Union and its entire consensus method were hurled into shock, resulting in bitter public recriminations. The undesired consequence of these votes, tantamount to *non-confidence*, is accordingly the “re-nationalization of the EU member’s psychology.”

In the wake of this rejection of the Constitutional Treaty in France and in the Netherlands, many of the world’s most promising examples of regime change, according to Pond, are endangered, “at the very moment when that European transformation is finally reaching even the vexed Balkans”. Most notably among the endangered is Serbia, wherein the spring of 2005 brought with it an accelerated desire to follow the path of Central Europe towards joining “Europe” and working with the International Community on a just and equitable resolution of the final status of Kosovo and Metohija. Here, Pond rightfully questions whether or not the single greatest test for the Balkans and the West is the now threat that the EU retreat will pose towards the resolving of the present limbo of the international protectorate of Kosovo in light of final status discussions”.

Ultimately, as the international debate on the French and Dutch vote continues to unfold, the Serbian Orthodox Church by consistently promoting sound societal values, including European accession, will help foster positive internal discussions with regard to the maintaining and developing of democratic transformation. By participation in international discussions and public forums, such as this present Conference, “Solidarity and Justice: The Mission of the Churches in a larger Europe”, the Serbian Orthodox Church urges European understanding for the crucial fulfillment of its promise to admit the Western Balkans into the European Union, which will directly impede upon the future and prosperity of Serbia and Montenegro, as well as final status of Kosovo and Metohija.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² (Washington, DC: Vol. 28, No. 4, 2005) pp. 19-36.

Cynthia R. Nielsen

Dallas, Texas, USA

Understanding of the Enlightenment

Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*
(New Haven: Yale University Press, 2004)

An attractive feature of Dupré's book is the way in which his understanding of the Enlightenment as a complex phenomenon is reflected in his methodological approach and presentation. That is, considering the Enlightenment to be an essentially dialectical movement, Dupré attempts to structure the chapters to reflect this dialectical character. Typically each chapter begins with thinkers who exhibit strong rationalistic tendencies. Following the rationalists, Dupré presents "dissenters" or "anti-Enlightenment" figures, i.e., those who in one way or another respond to or reject a strict rationalist paradigm. The "synthesis" is generally found in Kant, who attempts to resolve the tensions between the differing tendencies. However, toward the end of the book the structures of the chapters begin to become less intelligible. After summarizing the key themes of selected chapters, I shall return to this breakdown in structure and discuss how the progression toward unintelligibility relates to two over-arching and intimately related themes that weave their way throughout the book: (1) mystery and (2) the relationship between the Creator and creation.

In chapter one, Dupré states that one of the fundamental assumptions of Western culture is the notion that the real is rooted in an ideal principle (p. 1). Next, Dupré discusses the difference between the relationship of the real and ideal principles in Greek and Christian thought. In the former, while we have principles (e.g., forms in Aristotle), there is no "divine realm," i.e., there is no realm that *transcends* this ordered cosmos (p. 2). Hence, there is no natural/transcendent divide. However, in Christian thought, we have a split between the real and the ideal. According to Christianity, God creates the order of the cosmos and yet is *not* part of the cosmos. The problem of how to understand and explicate this Creator/creation relationship was taken up in the Middle Ages (and of course continues today). In the Middle Ages, Christian thinkers tried to synthesize the Greek and Judeo-Christian worldviews. Given the fundamental incompatibility between the two worldviews, this attempted fusion was highly problematic. For example, from the Christian perspective, synthesizing the two worldviews results in subjecting God to laws and necessities outside of himself. In other words, God in a sense becomes rationalized, as he is now intelligible in terms of the laws of nature. Here the synthesis means that the ordered whole will begin to impinge on the Creator.

In response to these difficulties, nominalist theologians answered by positing a distinction between God's absolute power (*potentia Dei absoluta*) and God's ordained power (*potentia Dei ordinata*). Regarding God's absolute power, the thought was that God, being utterly transcendent and mysterious, could do anything. On the other hand, God has also entered willingly into a covenant with his people and freely binds himself to this covenant. Thus, from the point of view of God's ordained power, he is intelligible. Again, we see an

attempt to understand the Creator/creation relationship and this necessarily involves grappling with mystery. Over time however, God's absolute power was constantly invoked (e.g. in Ockham and his followers) and resulted in an abrogation of the "link of intelligibility that connected the source of reality with its created effect" (p. 2). In other words, overemphasizing *potentia absolutia* severs the link between the Creator and his creation. Consequently, "by the beginning of the modern age reality had ceased to be intrinsically intelligible and God no longer provided the rational justification of the world. Henceforth meaning was no longer embedded in the nature of things: it had to be imposed by the human mind" (pp. 2-3).

Following his elucidation of the so-called, "three waves of modernity" (pp. 3-7),¹ Dupré then highlights two main tendencies of the Enlightenment: rationalism and emancipationism.² This review will focus more on the rationalistic current of the Enlightenment.

Dupré begins chapter 2, "A Different Cosmos," with the observation that during the Enlightenment the concept of power that had dominated ancient and medieval thought was radically transformed (pp. 18-19). In place of Aristotle's final cause and the Christian God as the final, formal and efficient cause, Enlightenment thinkers broadly speaking tend to reduce causality to efficient causality and view the power in the natural world as having an immanent, not a transcendent source. In this chapter, the dialectical structure is clearly delineated and closes with Kant as the synthesis. Beginning with the section entitled, "Mechanism," Dupré associates this with the Newtonian revolution, yet he points out that Newton was neither a "pure" mechanist nor a "pure" rationalist. In contrast with the ancients, who privileged form over matter, Newton endows matter with an intrinsic quality (p. 21). Now that matter itself has its own internal dynamism (*vires*), forms are no longer necessary. A second interesting feature of Newton's thought is his positing of "absolute space." Here we see Newton wrestling with how to understand the Creator/creation relation. Newton's *theological* posit of absolute space (and absolute time) has the function of creating a mediating ability between the Creator and the creation, and is an effort to make sense out of how God interacts in the finite realm (p. 23). With Newton, we encounter an (unsuccessful) attempt to bring together elements of both Platonic and nominalist thought (p. 24). In nominalism God's power is extrinsic, whereas in Neoplatonic thought, divine power is immanent. This creates a tension in Newton's thought, viz., how to relate the transcendent and the immanent. In a sense, Dupré seizes this transcendent/immanent dialectic and attempts to show the various ways in which this tension unfolds in Enlightenment thought.

In the section entitled, "From Mechanism to Materialism," Dupré explains how one group of thinkers used Newton's principles to develop a philosophical determinism and materialism (e.g., La Mettrie), while another group moved toward a more organic view (e.g., Buffon and Leibniz) [p. 26]. Though Dupré discusses different types of materialists—dynamic, e.g., Diderot, as well as mechanistic ones—he concludes by stating that all materialists see reality as "homogeneous and to be explained through material forces alone" (p. 26). Consequently, their project becomes an attempt to eliminate the distinction between the subject and the object, which results in the transformation of subject into object. Here again we encounter a rationalistic move to eradicate mystery.

¹ According to Dupré, "the first wave arrived in the fifteenth century, as the effect of two causes: the collapse of the intellectual synthesis of ancient and Christian thought and the rise of a new humanism" and was brought to a close when Descartes transferred the "source of intelligibility to the mind" (p. 3). In the "second wave," the "culture of the Enlightenment," we encounter the Enlightenment tendency toward universalism, particularly the universal validity of reason. Lastly, romanticism represents the "third wave," as a kind of reaction or correction to the over-rationalization tendencies of the Enlightenment.

² Another important Enlightenment characteristic mentioned in the introduction is that of critique—a critique of hitherto unexamined "prejudices" and ideologies.

Following Dupré's dialectical schematization, Kant represents the synthesis, viz., the synthesis between empiricist and rationalist tendencies. "From the former he retained that only empirical knowledge can convey reliable information about nature; from the latter, that knowledge to be scientific (and hence universal) had to be rooted in a priori principles to become necessary" (p. 41). On the one hand, Kant is committed to empiricism and believes that we must proceed empirically or we quickly arrive at antinomies; hence, the necessity of empirical observation. However, we also have to assume that there is an element of subjective constitution. In other words, by virtue of the a priori categories of space and time, we establish the boundaries on the basis of which the observation of nature is possible. Thus, we have a nature that is internalized and rational because these are the boundaries within which we operate. Consequently, Kant rejects Newton's absolute space and time because for him these *are* the perimeters of the human experience of nature.

In chapter 3, "A New Sense of Selfhood," Dupré discusses a new conception of the human being that corresponds with the new cosmology. In contradistinction with the ancient self, the modern self "defines reality, rather than being defined by it" (p. 46). In his "thesis" section (pp. 46-53), Dupré engages in an extended discussion of the ways in which the problem of the self as subject and/or substance determined the theoretical discussion of personhood during the Enlightenment. On the one hand you have rationalist philosophers (following Descartes' lead) defining the self primarily as a "source of meaning" (p. 47). Then in reaction to Descartes' understanding of the human person as *res cogitans* and *res extensa*, we see the emergence of materialism (e.g., Condillac) in which the human person is viewed as part of the mechanistic universe. Toward the end of this section, Dupré mentions objectors to the sensationalist theory (e.g., Diderot and Buffon). Dupré ends the section by stating that both philosophy and literature during this time display an awakened subjectivity (p. 53).

In the next section (pp. 53-67), Dupré discusses the reactions in the literary world to the unsatisfactory picture of the dichotomous self inherited from the Cartesian paradigm. Here the attempt to bridge the gap between the self as subject of meaning and the self as substantial reality took an inward or introspective turn (e.g., Shaftesbury, Rousseau). Dupré also mentions the role played by the novel in the 17th century. The novel, having become increasingly introspective, served as a "reflection on the complex interaction of feelings, passions, and emotions in love" (p. 55). Dupré continues his discussion of the various emerging literary genres (pp. 57-67), providing interesting insights in regard to differences between ancient and modern autobiographies. For example, earlier autobiographies had described the *self in relation to others* (e.g., St. Augustine and Teresa of Avila). During the Enlightenment, the relation with others was no longer a dialogue and instead "displayed the controlling presence of the author" (p. 62). Modern autobiographies became in effect increasingly self-focused. "As each person possesses a strictly private, incommunicable awareness of him or herself, so each must find his or her own way to truth" (pp. 62-63).

In the next section (pp. 67-75), Dupré describes various perspectives on language, and states that an interest in language emerged in the 18th century that shed new light on the particularly modern problems of selfhood. Providing an adequate account of speech within the limits of the subject-object opposition proved impossible. The French sensationalists' theory that language, a given of human nature, evolved from animal expressiveness is refuted first. Likewise, the idealist position, which understands speech as a "necessary part of the mind's expressive power independent of social environment and physiological structures" (p. 67), likewise proves problematic and indefensible. What seems to emerge is the idea that instead of a dichotomous paradigm, "language depends on an intimate cooperation

between the subjective and objective aspects of selfhood” (p. 67). Though in speech human expressiveness exhibits a unique creativity, that creativity remains dependent on objective data (p. 67). Having discussed numerous theories, including the overly ambitious projects of Descartes and Leibniz for a universal language (pp. 68-69), Dupré mentions the views of Herder and Hamann who introduce the idea that “language conditions thinking as much as thinking conditions language” (p. 69). According to Herder, language shapes the identity of a people, as well as an individual (p. 74). Moreover, language *creates* meaning; it does not bring pre-existing meanings to expression (p. 75). Contra Herder, Hamann says that the propensity for language requires that someone first address humans. This someone is God who revealed himself to human beings in nature and Scripture. “Human beings are able to speak and to read in response to God’s revelation in nature and Scripture and thus to decipher the mystery of reality” (p. 75).

In his concluding section (pp. 75-77), Dupré sums up the difficulties and consequences of two prevailing views of selfhood during the Enlightenment. Excepting Kant, the solutions tended to be either/or in character (either the self as subject or substance). As a result both options found it difficult to maintain a genuine *otherness*. “A self reduced to a meaning-giving function—a mere subject—loses its personal identity, and, as a result, is no longer able to recognize the identity of the other” (p. 76). On the other hand, when the self is merely a substance, “it becomes absorbed within an objective totality that admits no real otherness” (p. 76).

In chapter 4, “Toward a New Conception of Art,” Dupré states that a major achievement of 18th century aesthetics was “to raise the idea of beauty to the level of truth” (p. 78). Broadly speaking, this accomplishment was achieved in three stages beginning with the imitation theory, then the expressive theory, and finally the symbolic theory (p. 78). The first section presents the view of art as fundamentally imitative (pp. 79-90). Dupré cites Milton as an example of this more or less literalist understanding of reality. Shaftesbury is also part of this first group, yet his view recalls a more Platonic understanding in which we strive to capture something higher than what we see in our ordinary lives. In section two, art moves into the expressive realm and presents what is emotional, i.e., what is seen through a personal, emotional experience. Now “what the artist imitates is not in first place the object as simply perceived but as perceived through an emotional prism” (p. 94).

The synthesis section, “On the Way to a Symbolic Theory of Art,” culminates in Kant’s aesthetic theory. As Dupré points out, “Kant’s insight that the aesthetic representation functions as a *symbol* of the mind” is an important breakthrough for the modern theory of aesthetics (p. 105). According to Kant, aesthetic representations “symbolize ideas too rich in content and too indeterminate in form to be adequately expressed in concepts. The mind thereby gains some insight in ideas it cannot prove to be true or even conceptually articulate” (p. 105). Though Kant’s epistemology does not permit him to call these ideas “true,” his incorporation of the notions of *genius* and the *sublime* into his aesthetic theory, paved the way for a more fully symbolic understanding of those ideas (p. 105).

Dupré opens chapter 5, “The Moral Crisis,” by stating that the moral crisis was the one true crisis that occurred in the Enlightenment. Arising as a result of developments from chapter 4 (e.g., a new cosmology and a new understanding of selfhood), the moral crisis brought about a questioning of traditional morality. The challenge to the accepted foundations of morality led to discussions of how to “found” new foundations. Again employing his dialectical structure, Dupré begins with Spinoza who held that there is only one substance and everything else is merely an attribute of this substance. Given this framework, morality consists in understanding one’s position in reality as a whole and controlling one’s

emotions accordingly. Then Dupré presents the opposing position, viz., Shaftesbury's moral sense. In Shaftesbury, Dupré sees a recovery of a more ancient understanding of ethics (pp. 121-122). For Shaftesbury, ethics is still objectively grounded; thus, the beautiful is truly something desirable and beautiful. Dupré then discusses Rousseau's moral sentimentalism, which is more or less an extreme subjectivism in which feelings are identified as the "root of morality" (p. 124). Following Rousseau, we have with Hutcheson a decline into utilitarianism. Next, we move to Hume. With Hume's empirical turn, moral acts are basically those that are common to one's culture.

Following Hume, Dupré discusses Kant's synthesizing position (pp. 134-145). Kant emphasizes the universality and rationality of the categorical imperative and that it induces feelings of respect for other human beings. Yet, as Dupré points out, the categorical imperative is *not* without its problems. "The formulation of the moral imperative has a transcendent quality, which Kantian morality cannot justify on the basis of reason alone" (p. 137). In an attempt to reconcile with the mechanistic worldview, the categorical imperative postulates freedom that supposedly brings human action to bear on an empirical order that is entirely different. Yet, the problem of freedom and necessity is not resolved in Kant's philosophy. Dupré's final critique in the chapter is a recurring theme, viz., there is no genuine "otherness" in Kant. That is, I do not encounter another human being as *other*, but as an instantiation of the categorical imperative. Even though Kant's theory demands that we treat others not as means, we still end up with the "other only as a universal, not as an individual person with particular needs and a unique identity" (p. 146). This desire to eradicate particularity and privilege universality is a recurring (rationalistic) Enlightenment theme, and is closely connected with the attempt to do away with mystery.

In chapter 6, "The Origin of Modern Social Theories," Dupré states that one may trace "much of the Enlightenment's innovation in political theory" to a change in the interpretation of natural law (p. 153). In other words, what we see in the Enlightenment is movement away from a *descriptive* reading of the world and movement toward a *prescriptive* reading that finds its roots in the voluntarists philosophies of the late Middle Ages (p. 153). With voluntarism natural law becomes a divine command theory in which laws are *extrinsically* imposed rather than being a description of an inner evolution in things. Interestingly, the prescriptive move is intimately connected with a shift to "individualism." That is, the imposed obligations are given to individuals as *individuals* and not to the individual as he or she belongs to a larger whole. Hence, individuals must now constitute meaning, value, the world and themselves *autonomously*. Here we have the appearance of social contracts (Locke) and an emphasis on "natural rights." Then from a society constructed out of autonomous individuals, we soon move to a society with a decisively economic focus. "What formerly functioned as an indispensable support of political life now subordinates the state to international economic activity" (p. 177). Yet, in typical fashion, Dupré does not overlook the "dissenters" and points to figures like Edmund Burke, who wanted "to return to older tradition" (p. 180). Though countermovements are mentioned, Dupré observes that the Enlightenment fails to achieve a synthesis between the universal and particular elements of political life. With this chapter and even more so in those that follow, the dialectical structure becomes increasingly difficult to discern.

In chapter 7, "The New Science of History," Dupré begins with an anti-Enlightenment figure, Giambattista Vico. For Vico, history is the place where the creativity and independence of the human mind reveals itself as it makes truth and creates "facts." According to Dupré, just as Descartes presents the human person as the constitutor of reality, Vico presents the human person as the constitutor of human history. In this sense, Vico remains

within the Cartesian tradition (p. 191), yet Vico is also in radical discontinuity with the modern understanding of history as “brute facts” that must be objectively uncovered. Following his discussion of Vico, Dupré turns to the philosophes, the French branch of Enlightenment who view history as progress. Here we have a grand affirmation of the powers of human reason. However, Gibbon mitigates the Enlightenment idea of progress with a degree of skepticism. Though Gibbon believed that moral and cultural progress was possible, his more skeptical view of human behavior was not compatible with most of the philosophes and their excessively positive view of the future of humanity (p. 219). Lastly, Dupré cites the historical theories of Herder and Kant, who attempted to synthesize the universal and the particular. For Kant, history (the particular) contains the challenge of moving people toward a universal realization. Herder, on the other hand, stresses the role of religion in realizing the ideal of *Humanität*. “For Herder, religion forms the core of that universal ideal,” yet he also knew that religion must not abandon its particularity (p. 224).

In chapter 8, “The Religious Crisis,” we have three sections: (1) biblical criticism, (2) deism, and (3) atheism. The movement here is less dialectical and represents more of a (de)gradation. Spinoza plays a central role in biblical criticism with his reduction of the text to its literal meaning through the imposition of a strict grammatico-historical hermeneutic. Given the new view of the cosmos, “the text itself had become unintelligible” (p. 230). Hence, we must reject the symbolic meaning of Scripture and embrace a univocal meaning that corresponds with a mathematical, scientific worldview. In effect, not only has Spinoza reduced Scripture to its literal meaning, he has also instituted a reductionistic conception of rationality. In contrast to the views of patristic and medieval thinkers, who held that the divine rationality is infinitely *greater* than the ability of human rationality to comprehend, Enlightenment thinkers shrink rationality and make human reason the ultimate standard.

In the second section, Dupré opens his discussion of deism by suggesting that perhaps “the exclusive use of a narrowly defined concept of efficient causality for describing the relation between creation and Creator” has been a key, contributing factor to the rise of deism, as well as atheism in the modern age (p. 243). Instead of viewing the world in a dynamic, symbolic fashion, one must instead employ the hermeneutic of efficient causality. So here we see that the hermeneutic and the metaphysic are intimately connected. As Dupré notes, “Deism was the inevitable outcome of this distant relation to God. Atheism was to follow as soon as the need for an external source of mechanical motion ceased to exist” (p. 243). Then in the section on atheism, Dupré engages in an extended discussion of Hume and his critical works on religion. Not only do Hume’s works attempt to undermine Christianity, they likewise strike a devastating blow to deism’s rationalistic religion (p. 264).

In chapter 9, “The Faith of the Philosophers,” Dupré discusses various responses to the challenges to religion presented in the previous chapter. The first group comes from within the rationalist tradition (e.g., Leibniz, Clarke, and Kant). Kant, for example, defends the legitimacy of religion, but more or less promotes deism—a religion within the bounds of Enlightenment reason. Leibniz, though working within the rationalist camp, attempted to reintroduce final causality in contrast with a purely extrinsic efficient causality so as to restore a more intimate relation between Creator and creation (pp. 171-172). The second group (e.g., Malebranche, Berkeley, and Jacobi) understood philosophical rationalism as the “source of the religious crisis and repudiated it altogether” (p. 269). Malebranche, for example, wants to return to certain aspects of premodern thought—particularly, Augustine’s thought. Along with Leibniz, Malebranche considers efficient causality problematic, yet his “solution” was to present an occasionalist understanding of God and creation. Though Malebranche de-

fends religion against enlightenment thinking in certain regards, he fails to question the fundamental presuppositions of the Enlightenment (p. 290).

Turning to Jacobi, we encounter a complex figure who “reintroduced the metaphysical question of *being* and *nothingness* at a period when it was submersed by epistemological concerns” (p. 305). Interestingly, Jacobi combines a creative *re*-interpretation of Kant with Hume’s idea that belief is a necessary complement to perception, and “concludes that our entire knowledge of reality rests on an act of faith. Faith, then was not the *salto mortale* outside philosophy [...] It was an essential part of philosophy itself, though its immediate certainty could not be justified by a philosophical argument” (p. 309). Dupré ends the chapter by stating that though these anti-Enlightenment thinkers were correct to critique certain Enlightenment principles (particularly the Enlightenment principle of subjectivity), they were ultimately unsuccessful (p. 311). Nonetheless, by drawing attention to the problem of subjectivity, the way was paved for further reflection on the subject by 19th century thinkers such as Søren Kierkegaard.

In the final chapter, “Spiritual Continuity and Renewal,” Dupré presents several thinkers whose ideas are in radical discontinuity with Enlightenment thought and much more “at home” with the premodern past (p. 112). Dupré devotes a significant portion of the chapter to a discussion of Johann G. Hamann, whose *Metakritik* contra Kant attacks the idea of autonomous reason. Though Dupré categorizes Hamann as a “fideist,” one wonders whether such a classification is misguided. Perhaps Hamann, like Kierkegaard, construes the relationship between faith and reason in a more Pauline and Augustinian sense, i.e., faith is that which attunes reason, and hence, corrects its apostate direction. Suffice it to say, Dupré’s presentation of Hamann as a “fideist” needs further argumentation. Dupré does, however, note Hamann’s desire to recover the richness of symbolism that was lost in the Enlightenment emphasis on univocity. This symbolism, according to Hamann, not only serves as the hermeneutical lens for Scripture, but also can be applied to nature and history (p. 315). Lastly, Hamann, as does Kierkegaard in the 19th century, strongly objects to “Kant’s separation of reason from experience,” believing that history and particularity are essential to the Christian metanarrative. Dupré completes the chapter with a discussion of quietism and pietism in which we find an extreme split between faith and reason.

In closing, I return to the two themes of Dupré’s book that I mentioned in my opening paragraph, viz., (1) understanding and responding to mystery and (2) understanding and responding to the relation between the Creator and the creation. Regarding (1) the rationalists, *generally* speaking, attempt to eradicate mystery and promote a mathematical paradigm for understanding ourselves and the world. This “flattening” is intimately related to (2) and results in an extrinsic and impersonal relation between Creator and creation explicated primarily as efficient causality. Yet, as we have seen, Dupré understands the Enlightenment as a complex phenomenon, peppered with “dissenters,” who resist rationalistic Enlightenment tendencies and even draw from a more premodern framework. Correspondingly, Dupré structures most of the chapters dialectically (with a synthesis usually represented by Kant), yet toward the end of the book the schematization of the chapters becomes less intelligible. Perhaps this breakdown indicates that a strict rationality is not only unsatisfying but also ultimately inadequate. Expanding on these thoughts, I suggest that the *dis*-integration into unintelligibility is intimately related to the two themes mentioned above. That is, if we as finite creatures attempt to eradicate mystery (instead of embracing mystery *and* our finitude) and exalt human beings as the sole source of truth and the human mind as that which gives intelligibility to nature, we end up with numerous (ultimate) antinomies and, consequently, an ultimate irrationalism. In other words, in our “rational” attempt to do away with mystery,

we end up with a type of mystery that actually *swallows up* intelligibility—an *ultimate* rational/irrational dialectic. However, if we embrace Mystery and our finitude (seeing ourselves not as autonomous subjects but as those created in the image and likeness of God—as ultimately and always in relation to God), we have an entirely different result. In other words, I am suggesting that the traditional Christian metanarrative in which we start by embracing the idea that *for us* as creatures, God is mysterious, incomprehensible, yet in Himself there is no mystery (God is fully intelligible to Himself), we do *not* end in ultimate intelligibility. Because we as humans will always be creatures, we cannot (nor should we) do away with mystery nor should we repudiate our finitude and dependence on God and his revelation. As was the case in the Garden prior to the Fall, is the case now in our postlapsarian state (though with added difficulties), and will be the case in eternity, we *need* God’s interpretation of reality. This is not to say that the Christian metanarrative is without its own dialectic, yet this dialectic does not end in ultimate irrationality. Actually, the mystery necessarily involved in Christianity in a sense becomes the ultimate “ground” for all intelligibility. So long as our knowledge corresponds in an analogous and creaturely way to God’s perfect knowledge, we can claim to have true (albeit non-comprehensive) knowledge. Moreover, the Creator/creature relationship is understood as an intimate, personal relationship in which the eternal second Person of the Trinity became embodied as a particular Jew in a particular culture. Hence, in the Christian worldview the “problem” of particularity is a *non*-problem as God Himself joyfully embraces particularity, not only for a 33-year stint on earth, but also for eternity.

Zoran Andrić

München

Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes

Donald Davidson/Richard Rorty, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte.*

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe

(Frankfurt: Suhrkamp [stw 1691], 2005. 354 S.)

Zwei Autoren mit Weltgeltung – ein Vordenker der analytischen Philosophie Donald Davidson (1917-2003), Professor für Philosophie in Berkeley, und der Mitbegründer des Neopragmatismus Richard Rorty (1931), Professor für Komparatistik in Stanford, gehen in die Arena der semantischen Inkongruenzen des Wahrheitsbegriffes. Die ausgewählten Grundtexte dieser Debatte stammen aus den Jahren 1974 bis 2000 und sind zum Teil bislang noch nie in deutscher Sprache veröffentlicht worden.

Dieser Aufsatzsammlung stellt eine Art neuer Kanon der Schlüsseltexte der Kontroverse zwei Auguren der Gegenwartsphilosophie darüber ob Verwendungsweisen des Adjektivs „wahr“ „zitattilgende“, „billigende“ und „warnende“ Funktion zusammenhängen und was daraus für die Wahrheit als Grundproblem der Philosophie folgt, dar. In den scharfsinnigen Aufsätzen, verfasst im prägnanten Stil, ganz im sprachanalytischen Tradition Quines oder Wittgensteins – die Wahrheit unseren Sätze müsse geprüft werden – fokussieren die Autoren der Wahrheitsbegriff in wechselnden Theorierahmen.

Antinomie der Argumente

Ausgangspunkt der Kontroverse zwischen Davidson und Rorty war die von beiden Denker Verabschiedung des erklärenden Wahrheitsverständnisses. Diesem Verständnis zufolge wird Wahrheit als eine nichtkausale und zeitlose Beziehung erfasst, die zwischen sprachlichen Aussagen und der außersprachlichen Wirklichkeit besteht und die Konsens- bzw. Kohärenzfähigkeit einer Aussage erklären soll.

Rorty plädiert für den pragmatischen Wahrheitsbegriff von einer Kritik der sgn. Korrespondenztheorie aus. Dieser Theorie zufolge bezeichnet das Prädikat „... ist wahr“ eine bestimmte Relation, die zwischen Überzeugungen, Aussagen oder Sätzen auf der einen und Tatsachen, Ereignissen oder schlicht: ‚der Realität‘ auf der anderen Seite bestehen kann. Die Rechtfertigung von Überzeugungen kann der Korrespondenztheorie zufolge zwar dazu dienen, diejenigen Überzeugungen zu ermitteln, die in dieser Relation zur Realität stehen, doch ist Wahrheit rechtfertigungstranszendent. Die Korrespondenztheorie in der Leseart von Rorty basiert auf der Voraussetzung einer unreflektierten und deswegen dogmatischen Konzeption von so etwas wie der Wirklichkeit, wie sie an sich selbst ist, d.h. unabhängig davon, was wir von ihr glauben und sagen können. Dogmatisch ist diese Konzeption, weil „Rechtfertigung und Begründung [...] unser einziges Kriterium für die Anwendung des Wortes ‚wahr‘ [ist]“. Deswegen ist laut Rorty die Vorstellung zu verwerfen, Wahrheit sei etwas, das die Begründetheit von Überzeugungen transzendiert. Ob eine Wahrheitskonzeption

tion relational ist, hängt von ihrer Antwort auf die Frage ab, ob das Prädikat „wahr“ eine Relation (etwa die der Korrespondenz) zwischen verschiedenen Entitäten (etwa Sätzen und Tatsachen) bezeichnet.

Davidsons berühmte These „Nothing can count as a reason for holding a belief except another belief“ läuft auf einen Kohärentismus der Rechtfertigung hinaus, der häufig in das grobe Bild gefasst wird, dass wir im Prozess der Erkenntnis nichts haben als unsere eigenen Überzeugungen, d.h. keinen irgendwie „direkten“ Zugang zur Welt. Davidson macht deutlich, dass er den Kohärentismus zwar für eine attraktive epistemologische Position hält, dass dieser aber, anders als Rorty das meint, keine angemessene Konzeption der Wahrheit bereitstellen könne. Laut Davidson gehört es zum Wesen einer Überzeugung, dass derjenige, der sie hat, weiß, dass das, was er glaubt, wahr oder falsch sein kann, und dass die Antwort auf die Frage, ob es wahr oder falsch ist, nicht davon abhängt, ob er oder die meisten Mitglieder seiner oder einer zukünftigen Gesellschaft es glauben. Wer glaubt, dass es regnet, muss wissen, dass es an der Welt, d.h. in diesem Fall am Wetter liegt, ob er Recht hat oder nicht, sonst würde er es laut Davidson nicht einmal glauben können.

*Welche Rolle der Begriff der Wahrheit
für eine Theorie sprachlicher Bedeutung spielen sollte?*

Laut Davidson muss diese Rolle eine zentrale sein: Nur wenn man anerkenne, dass die Bedeutung eines Satzes durch seine Wahrheitsbedingungen bestimmt ist, und dass man also einen Satz versteht, wenn man weiß, unter welchen Bedingungen er wahr ist, könne man der Kompositionalität von Sprache, dem Wesen von Behauptungen und der Möglichkeit des Verstehens sprachlicher Äußerungen gerecht werden. Rorty setzt dieser Konzeption eine an Wittgenstein angelehnte Gebrauchstheorie sprachlicher Bedeutung entgegen. Eine Sprache sprechen oder verstehen zu können, heißt dieser Theorie zufolge nichts anderes als die Ausdrücke dieser Sprache richtig gebrauchen zu können. Für den „radikalen Pragmatisten“ Rorty hat das zur Folge, dass man auch nicht, wie Davidson meint, über den Begriff der objektiven Wahrheit verfügen muss, um eine Sprache sprechen und verstehen zu können.

Durch den Davidsons Tod 2003, ist diese „cause célèbre“ der analytischen Philosophie beendet. Mit dieser Debatte die einen singulären Ruf erhalten hat, trugen die beiden Autoren zur kreativen neuen Profilschärfung unseres Wahrheitsverständnisses bei.

Aus dem Labyrinth der sinnverwirrenden Komplexität der Begriffsdifferenzen dient das instruktive Nachwort des Herausgebers als Ariadnefaden. Kraft seiner analytischen Akribie und hermeneutischen Zugriffs in die opaken semantischen Facetten des Wahrheitsbegriffs, sind die Theoriepositionen klarer geworden.

Diese Debatte ist ein Meilenstein der analytischen Philosophie. Dessen ungeachtet sollte der Leser dieses diffizilen und dennoch unentbehrlichen Buches auf die abstrakte topologische Dichte, hypertrophen Sinnkonstruktionen und filigranexakten Begriffszerlegungen vorbereitet sein, die keineswegs für Anfänger geeignet ist.

Authors in *Philotheos* 1 (2001) – 6 (2006)

ALEKSIĆ Branko

– La théodicée de Casanova 3:249-263

ALIY Abdurrahman

– Phänomenologie und Interpretation 5:362-393

ALT Karin

– Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6) 2:128-134

ΑΜΠΑΤΖΙΔΗΣ Θεόφιλος

– Χρόνος και αιωνιότητα στον Γρηγόριο Νύσσης 1:110-121

ANDRIĆ Zoran

– Besprechungen: R. B. Brandom (2000), C. Wright (2001), H. Markel (2002) 4:320-323

– Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes (D. Davidson / R. Rorty, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, 2005) 6:341-342

ANTONOPOULOU-TRECHLI Zoé

– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon 6:116-130

ATHANASOPOULOU-KYPRIΟΥ Spyridoula

– The ‘Illuminating’ Value of Love. Gregory of Nyssa’s Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love’s Contribution to Virtue Epistemology (coauthor VOUTSINA) 5:248-254

– Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology 6:48-60

BAYER Oswald

– Hermeneutische Theologie 1:69-82

– Wann endlich hat das Böse ein Ende? 3:120-125

BEGZOS Marios

– Apophatic Theology and the Contemporary World View 4:3-11

BEIERWALTES Werner

– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus 1:150-176

– Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio 6:217-239

Бойко Павел Е.

– Идея славянского мира в системе философии всемирной истории 6:288-294

BOUDOURIS Konstantine

– Self, Society and Ecological Self 4:153-160

BRAJOVIC Boris B.

– Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής 6:181-202

ЧЕЛОВЕНКО Татьяна Григорьевна

– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования 5:425-429

ЧЕРНЯЕВ Анатолий

– О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси 6:256-270

ČIČOVAČKI Predrag

– Sudenje čoveku i sudenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru 1:225-235

– Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil 3:215-230

CLASSEN Carl Joachim

– The Virtues in Seneca’s Epistles to Lucilius 3:126-139

CORETH Emerich

– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott 1:5-16

DALFERTH Ingolf U.

– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding 5:87-102

DIHLE Albrecht

– Der sakrale und der säkulare Staat 1:242-254

DJURIĆ Željko

– Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ’ εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria 5:203-207

DOBRIJEVIĆ Irinej

– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration 3:309-314

– “The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism”. A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church 5:416-424

– Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration 6:324-332

ЭЛОЯН Марина Ринальдовна

– Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков) **6**:312-323

ENDERS Markus

– Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik‘ des Hans Urs von Balthasar **3**:274-293

– Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen“? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie **4**:98-110

– Hans-Georg Gadamers hermeneutisches Verständnis der Wahrheit **6**:73-81

ГИРЕНКО Федор Иванович

– Философия антропологии **6**:3-10

ГОЛОВИЧ Радое

– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева **3**:231-248

GOMBOCZ Wolfgang

– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor ПИЛЛАР) **3**:294-308

– Besprechungen: F. Weber (2004 [1917]); D. Komel, Hg. (2004) **5**:449-455

ГРОМОВ Михаил Николаевич

– Цивилизационный выбор России **5**:439-445

ГУБИН Валерий Дмитриевич

– Настроение как философская проблема **6**:61-72

GVOSDEV Nikolas K.

– St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? **3**:150-153

HAAS Alois M.

– Mystische Henologie als Denkform **2**:116-127

– ‚Ereignis‘ in philosophischer und theologischer Sicht **4**:32-45

HALFWASSEN Jens

– Platons Metaphysik des Einen **4**:207-221

HILBERATH Bernd Jochen

– Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie **4**:161-188

HOFFMANN Thomas Sören

– Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus **4**:301-319

HOFMEISTER Heimo

– Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics **3**:108-119

HÖSLE Vittorio

– Religion, Theology, Philosophy **3**:3-13

– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas **5**:68-86

HÜBNER Kurt

– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

JAMME Christoph

– Mythos und Wahrheit **3**:40-52

– Goethes *Proserpina* **5**:312-320

JEŽEK Václav

– How Original was Porphyry’s Criticism of Christianity **1**:100-109

– Mithraism and Julian’s Hymns to King Helios and to the Mother of Gods **3**:140-149

– Dimensions of Time in Orthodox Theology **4**:46-52

JÜNGEL Eberhard

– Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive **2**:55-60

KAMITSIS Elisavet

– Le mythe de Protagoras à l’œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor TEREZIS) **2**:135-141

KAPRIEV Georgi

– Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas **1**:144-149

– Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „syllogistische Häresie“ des Photios und ihre Rezeption **6**:203-207

KARAMELSKA Teodora

– Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme“ **3**:264-273

KHORUZHYY Sergei S.

– Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate **1**:30-42

– Man’s three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology **3**:53-77

KIJEWSKA Agnieszka

– Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus **2**:155-167

KILGA Bernhard

– Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung **4**:111-118

KOCIJANČIĆ Gorazd

– Eastern-Western Chapters. East? West? **4**:295-306

KOPRIWIZA Tschasslaw D.

– Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit: Ein Beitrag zur vergleichenden analyse ihrer Grundzüge **2**:31-44

KÖRNER Felix

– Time and Eternity, Bible and Koran **5**:430-438

KOSTIĆ Slaviša

– Orthodox Responses to the Social Problem **5**:402-415

КРЦУНОВИЋ Душан

– Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче“ **6**:102-115

LARCHET Jean-Claude

– Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien **3**:176-187

– La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées **4**:276-283

– La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote **5**:191-196

– La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome **6**:173-180

LA SOUJEOLE Benoît-Dominique de

– Le Mystère de l'Eglise **2**:88-115

LOUDOVIKOS Nicholas

– The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" **1**:122-130

LOYKO Olga Timofeevna

– Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung **6**:240-245

LUBARDIĆ Bogdan M.

– The Unground Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev **2**:168-223

ΜΑΚΑΡΙΟΣ of Kenya and Irinoupolis

– Orthodoxy and African Culture **3**:315-319

МАСЛИН М. А.

– Русская философия **3**:188-214

MILIDRAG Predrag

– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

MÜLLER Andreas

– Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität **5**:255-278

MÜLLER Klaus

– Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden **2**:5-16

– Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung **4**:82-97

NARECKI Krzysztof

– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) **5**:446-449

NEIDL Walter M.

– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse **2**:45-54

NIELSEN Cynthia R.

– Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004) **6**:333-340

ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Κωνστάντινος

– Βυζαντινή μουσική **2**:234-239

NIKOLAOU Theodor

– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext **1**:261-274

НИЖНИКОВ Сергей Анатольевич

– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова **5**:344-361

– О понятии "метафизика веры" в русской философии **6**:271-282

OEHLER Klaus

– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

PERIĆ Dražen N.

– Ὁ «ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο **5**:208-239

PERISHICH Vladan

– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas **1**:131-136

– Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith **5**:154-164

PEROVIĆ David

– The Holiness of the Church: The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church **6**:307-311

PIHLAR Tanja

– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor GOMBOCZ) **3**:294-308
 – Einleitung zu: F. Weber, Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:82-89

PODSKALSKY Gerhard

– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? **1**:255-260

PÖGGELER Otto

– Heidegger im theologischen Kontext **5**:103-107

RICKEN Friedo

– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft **1**:205-224

RITTER Adolf Martin

– 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen **2**:61-71
 – Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) **4**:260-275

RÖD Wolfgang

– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? **1**:17-29

РОМАНЕНКО Ю. М.

– Воображение как онтологическая проблема **4**:19-31

ROSEMANN Philipp W.

– *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project **4**:284-300

САВРЕЙ Валерий Яковлевич

– Philosophie как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского **6**:144-164

SCHEFER Christina

– Platons Philosophie als Religion **4**:222-236

SCHERER Georg

– Sein und Gott **1**:43-53
 – Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz **5**:279-293
 – Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität **6**:11-21

SCHNEIDER Theodor

– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung **1**:236-241

SCHOLTZ Gunter

– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff **4**:66-81

СЕМУШКИН А. В.

– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания **5**:165-173

СИДОРЕНКО Наталия Сергеевна

– Богопознание и интуиция в русской философии **6**:283-287

ŠIJA KOVIĆ Bogoljub

– On Sacrifice and Memory **1**:288-293
 – Guilt and Repentance **2**:240-246
 – Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans **4**:119-144
 – «La Métaphysique de la Lumière» **5**:124-138

SIMLJONVIĆ Miroslav

– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
 – Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

SNOJ Vid

– Deed in the Beginning **5**:108-123

SPARN Walter

– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät“ **5**:294-311

SPEYER Wolfgang

– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39
 – Zur Gottesfrage heute **4**:12-18
 – Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums **5**:139-153

SPLETT Jörg

– Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht **1**:54-68
 – Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) **2**:224-233
 – Lust am Logos **4**:53-65
 – Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung **6**:22-38

STEENBLOCK Volker

– Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike **4**:202-206

SUCHLA Beate Regina

– Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebeskonzeption des Dionysius Areopagita **2**:142-154

СВЕТЛОВ Р.

– Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии **4**:248-259

SZLEZÁK Thomas Alexander

– Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons **5**:174-190

TEREZIS Christos

- Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor KAMITSI) **2**:135-141
- Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle **5**:197-202
- Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130

THEOBALD Werner

- Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins **3**:89-107
- Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors **4**:145-152
- Kultur, Religion und Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema **6**:39-47

TOLLEFSEN Torstein Theodor

- The Divine *Energeia* according to St. Gregory of Nyssa **6**:165-172

TONSERN Clemens

- Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* **5**:321-343

ТРОИЦКИЙ Виктор

- Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского **6**:246-255

VASILJEVIĆ Maksim

- Θεός υπερβατικός – Θεός τῆς κοινωνίας. Μία συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**:240-247

VIGLAS Katelis

- The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247
- L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps» **6**:131-143

VOUTSINA Penelope

- The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor ATHANASOPOULOU-KYPRIOU) **5**:248-254

VRANIĆ Vasilije

- Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401

WEBER Franz

- Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:89-101

WICKERT Ulrich

- Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes

- Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

WISSER Richard

- Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38

WUKETITS Franz M.

- Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

WYRWA Dietmar

- Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

YANGAZOGLU Stavros

- The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas **1**:137-143
- Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas **6**:208-216

YANNARAS Christos

- Orthodoxy and the West **2**:72-87

YEVTITCH Athanase

- Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais **5**:39-67

**Edited by the editorial board of the Chair for Philosophy
at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade.**

Call for papers:

Unpublished papers in any language that the author may choose
should be sent to the following address:

Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry of Science and Environmental Protection
and the Ministry for Religious Affairs of the Republic of Serbia.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије

1 : 2

PHILOTHEOS : International Journal for
Philosophy and Theology / Founding Editor
Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001) - . -
Beograd (Mije Kovačevića 11b) : Orthodox
Theological Faculty, 2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima
ISSN 1451-3455 = Philotheos
COBISS.SR-ID 185353479