

Το βήμα των σπουδαστών

Η κατά λόγον πνευματικότητα και η πιθανότητα κοινής συμμετοχής στη μυστική εμπειρία του Πλωτίνου

Κατέλης Βίγκλας*

Περίληψη

Ο φιλόσοφος Πλωτίνος του 3ου αι. μ.Χ. συνέδεσε μία προσωπική εμπειρία που είχε (4 φορές) κατά τη διάρκεια της ζωής του με το αναλυτικό φιλοσοφικό του σύστημα. Το σύστημά του συγκροτείται από την ιεραρχία των τριών υποστάσεων Εν-Νους-Ψυχή και τη δυνατότητα επιστροφής της ψυχής στην πηγή της, το Έν. Το ερώτημα που τίθεται είναι: μπορεί να γίνει κοινωνίσιμη η μυστική εμπειρία και από άλλους ανθρώπους ή είναι ένα υποκειμενικό εσωτερικό συμβάν; Εκτός του πλαισίου της θρησκευτικότητας και στο φιλοσοφικό επίπεδο του Πλωτίνου η πνευματική αναγωγή είναι δυνατή, τόσο δια της προπαιδευτικής αξίας του έργου του, τις Έννεάδες, όσο και χάρη στη συγκεκριμένη διαμεσολαβητική λειτουργία του λόγου.

1. Εισαγωγή

Στο κείμενο που ακολουθεί θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως η διασύνδεση του μυστικισμού με τον ορθολογισμό στο έργο του φιλοσόφου Πλωτίνου στηρίζεται σε στοιχεία τα οποία δεν είναι κατ' ανάγκην αντίθετα, αλλά συμπλέκονται αποφασιστικά, ώστε να επιτραπεί μία επιμέρους και σχετική δυνατότητα κοινής συμμετοχής στη μυστική εμπει-

* Ο Κατέλης Βίγκλας είναι Υποψήφιος Διδάκτωρ Φιλοσοφίας στο ΑΠΘ.

ρία. Ο Πλωτίνος συνενώνει και επεξεργάζεται ολόκληρη την προηγούμενη κληρονομιά της ελληνικής φιλοσοφίας. Το φιλοσοφικό του σύστημα στηρίχτηκε στη μυστική προσωπική εμπειρία του ίδιου του φιλοσόφου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αυτό στερείται μίας συνεκτικής και ουσιαστικής δομής. Όσον αφορά τη σύγκριση με το Χριστιανισμό, η Πλωτινική φιλοσοφία δεν δέχεται την μεσολάβηση της Θείας Χάρης, το δράμα της απολυτρώσεως και την γενναιοδωρία του Θεού προς τα δημιουργήματά του.

Βέβαια, σχετικά με το προκείμενο ζήτημα, το θέμα είναι ότι κατά τον Πλωτίνιο δεν χρειάζεται η συμμετοχή σε μυστήρια, ούτε χρησιμοποιούνται ιδιαίτερες τεχνικές για το κατόρθωμα της έκστασης. Έτσι, ενώ από την πλευρά του Χριστιανισμού η κοινωνισιμότητα της μυστικής εμπειρίας διασφαλίζεται από την συμμετοχή των πιστών στις τελετές, κάτι παρόμοιο δεν δέχεται ο ίδιος ο Πλωτίνος, παρά την έμφαση που οι συνεχιστές της φιλοσοφίας του, δηλαδή οι μεταγενέστεροι Νεοπλατωνικοί, έδωσαν στη θεουργία και τη μαγεία. Μόνο το στοιχείο του Λόγου –με την έννοια του «κοινού λόγου» του Ηράκλειτου– μπορεί να σταθεί ως εχέγγυο της εν μέρει και σχετικής μεταδοσιμότητας της μυστικής εμπειρίας του Πλωτίνου. Για τον Πλωτίνιο, βέβαια, απαραίτητη προϋπόθεση για την *unio mystica* αποτελεί ο μεταφυσικός έρωσ, ο οποίος στρέφεται πρωταρχικά και κύρια στο ίδιο το Αγαθό.

Επίσης, το κυριότερο μέσο που κατέχει και φέρει ο κάθε άνθρωπος ώστε να πετύχει την ένωση με το Έν ή το Αγαθό ή το Θεό είναι η κατά λόγον πνευματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι παρόλο που ο Λόγος γίνεται μυστηριώδης και αινιγματικός στο επίπεδο του Ενός, το ακραίο σημείο της μυστικής ένωσης, δεν σημαίνει ότι ο διαμεσολαβητικός ρόλος του δεν είναι απαραίτητος για την πνευματική αναγωγή. Ο διαμεσολαβητικός ρόλος του Λόγου, βοηθά την υπόσταση του Νου να αντικρίσει το Έν, την Ψυχή να αντικρίσει το Νου και έτσι να παράγει την ύλη. Κατά την ανοδική πορεία πάλι ο λόγος εδρεύοντας στο επίπεδο της Ψυχής τη βοηθά αυτή, όπως και τις ατομικές ψυχές, ώστε να θεαθούν το επίπεδο του Νου και κατόπιν να ανέλθουν έως το κατώφλι του Αγαθού. Εκεί στο σημείο προσέγγισης με την υπέρτατη αρχή και αιτία των πάντων, το θέαμα και η επαφή είναι δύσκολο να περιγραφούν με λόγια. Παρόλ' αυτά μας διασώθηκαν οι περιγραφές σε λόγια πολλών μυστικών από όλα τα σημεία της γης που αφορούν την κατάσταση της μυστικής εμπειρίας. Σε τελευταία ανάλυση, λοιπόν, η άμεση μυστική εμπειρία, υποβοηθούμενη από τον λόγο και τη λογική, μπορεί να προκληθεί σε όσους θελήσουν να ακολουθήσουν το μονοπάτι των μυστικών.

2. Το φιλοσοφικό σύστημα του Πλωτίνου και η μυστική εμπειρία

Είναι γεγονός ότι κατά τον 3ο αι. μ.Χ., μία εποχή ισχυρού κλυδωνισμού και κρίσης για την Ρωμαϊκή κοινωνία, όταν ο αρχαίος κόσμος βάδιζε προς το τέλος του, παρουσιάζεται η ανάπτυξη φιλοσοφικών αληθειών με θρησκευτικό περίβλημα. Στην εποχή της Ύστερης Αρχαιότητας, θα συνδεθούν στενά η φιλοσοφία με τη θεολογία, οι οποίες θα παραμείνουν ενωμένες καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Ήδη στο έργο του Αριστοτέλη, *Μετά τα Φυσικά*, βιβλίο Λ, γίνεται αναφορά στην «πρώτη φιλοσοφία» η οποία ονομάζεται θεολογία.

Φυσικά, η εξ αποκαλύψεως θρησκεία της ιουδαϊκής σκέψης θα συσχετιστεί με την ελληνική φιλοσοφική παράδοση και στο έργο του Φίλωνα του Αλεξανδρινού¹. Είναι όμως στα γραπτά του ιδρυτή του Νεοπλατωνισμού, φιλοσόφου Πλωτίνου, τα οποία μας διέσωσε ο μαθητής του Πορφύριος, κατατάσσοντάς τα σε 9 βιβλία των 6 πραγματειών το καθένα, τις ονομαζόμενες Έννεάδες, όπου παρουσιάζεται η αρχαιοελληνική φιλοσοφία σε όλη της την ισχύ. Στις Έννεάδες κληροδοτούνται 800 χρόνια αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας. Ο Πλατωνισμός, ο Αριστοτελισμός, οι Επικούρειοι, οι Στωϊκοί, οι Σκεπτικοί, οι εκπρόσωποι του Μέσου Πλατωνισμού, οι Νεο-πυθαγόρειοι, οι Νέοι-αριστοτελικοί κρίνονται και αναλύονται στο έργο του Πλωτίνου με ιδιαίτερη οξύνοια.

Ο Πλωτίνος στην πραγματεία του *Πρός τους Γνωστικούς* κατακρίνει το Γνωστικισμό της εποχής του για την έλλειψη κατανόησης του Πλατωνισμού, άρα μπορούμε να υποθέσουμε και για μία μορφή υποτυπώδους ορθολογισμού που περιέχει αυτό το κίνημα². Έτσι, τουλάχιστον για τον ίδιο, αυτός είναι ο πρώτος που θα παρουσιάσει μία πλήρη προσπάθεια σύνδεσης του μυστικού και του ορθολογικού τρόπου σκέψης. Η νεοπλατωνική και μυστική οδός του βιώματος μίας μυστικής εμπειρίας θα αποτελέσει τη βάση του ελληνικού στοχασμού για τους επόμενους αιώνες. Στο φιλοσοφικό σύστημα του Πλωτίνου η ανάπτυξη της μυστικής και ορθολογικής σκέψης βρίσκει μία ρωμαλέα έκφραση. Ωστόσο, οι παλιότεροι ιστορικοί φιλοσοφίας συχνά τόνιζαν την αποδυνάμωση της ελληνικής φιλοσοφίας έπειτα από τον Πλωτίνο, επειδή, πρώτον, οι κυριότεροι νεοπλατωνικοί που ακολουθούν, όπως ο Πορφύριος, ο Ιάμβλιχος, ο Πρόκλος και ο Δαμάσκιος κάνουν σταδιακά ολοένα και μεγαλύτερη χρήση της θεουργίας, της μαγείας και άλλων τελετουργιών και, δεύτερον, η άνοδος του Χριστιανισμού επισκιάζει ή αφομοιώνει κάθε άλλη ιδεολογική τάση. Όταν μάλιστα ο Ιουστινιανός το 529 μ.Χ. έκλεισε την Πλατωνι-

κή Ακαδημία των Αθηνών, τότε οριστικά πλέον η καθαυτό παγανιστική φιλοσοφία έφτασε στο τέλος της. Παρά τις γενικές ιστορικές κρίσεις για την παρακμή, το λυκόφως κ.α. της ελληνικής φιλοσοφίας, διαπιστώνουμε αλληλεπίδραση του Νεοπλατωνισμού, του Χριστιανισμού και των μυστηριακών θρησκειών. Η επιρροή του Νεοπλατωνισμού ακόμη θα συνεχιστεί, όχι μόνο πάνω στην Πατερική σκέψη, αλλά και πάνω στη Βυζαντινή Φιλοσοφία από τον 9ο έως τον 15ο αι.

Είναι εκπληκτικό πώς ένας αμιγής φιλόσοφος, όπως ο Πλωτίνος, θα εισάγει θρησκευτικά, κυρίως παγανιστικά στοιχεία στο έργο του, που όμως βρίσκονται κάτω από τη σκέπη μίας μονιστικής και κατ' ουσία μονοθεϊστικής φιλοσοφίας με θεολογικό προσανατολισμό. Η φιλοσοφία του είναι μονιστική, εφόσον ολόκληρο το υπαρκτό προκύπτει από μία αυθύπαρκτη αρχή ή υπόσταση, το Έν ή το Αγαθό ή ο Θεός. Από την αρχή αυτή ξεδιπλώνεται, με τη διαδικασία της απορροής ή προόδου, η ιεραρχία των υπόλοιπων υποστάσεων. Κάτω από το Έν υπάρχει ο Νους, στον οποίο η ενότητα από την πολλαπλότητα δεν διαχωρίζονται, ενώ στο επίπεδο της Ψυχής η ενότητα είναι διακριτή από την πολλαπλότητα. Κατά την διαδικασία της απορροής, η ανώτερη υπόσταση γεννά την κατώτερη έως ότου παραχθεί ο υλικός κόσμος, δηλαδή το σύνολο των αισθητών όντων. Εκεί ακριβώς που η παγκόσμια ή καθολική υπόσταση της Ψυχής δια των λόγων των όντων παράγει την ύλη, ο φιλοσοφικός μονισμός φαίνεται να μετατρέπεται σε μεταφυσικό δυϊσμό, αφού η ύλη ορίζεται ως η στέρηση της μορφής και του αγαθού και ταυτίζεται με το κακό. Έτσι το Έν ή Αγαθό, που, βέβαια, είναι κυρίαρχο και αποτελεί τον ποθητό στόχο όλων των έμψυχων όντων, αντιπαρατίθεται με τον έτερο πόλο της ιεραρχίας των υποστάσεων, την χωρίς ποιότητα και άμορφη ύλη. Ας σημειωθεί όμως ότι, λόγω της κατώτατης θέσης της ύλης, δεν αποδίδεται σε αυτήν το όνομα της υπόστασης.

Στο Πλωτινικό σύστημα ενέχεται και η αντίρροπη κίνηση σε σχέση με την κίνηση της απορροής των υποστάσεων: η οδός της επιστροφής στο Έν με αποκορύφωμα τη μυστική εμπειρία. Παρουσιάζεται το ταξίδι της ατομικής ψυχής προς το Θεό, στο οποίο οι άνθρωποι της εποχής του Πλωτίνου πίστεψαν ότι βρήκαν ανάπαυση και λύτρωση από την ψυχολογική και μεταφυσική αγωνία τους. Φυσικά, η μυστική εμπειρία είναι μία ευρεία έννοια, η οποία στην περιοχή της φιλοσοφίας έλκει την καταγωγή της από την παράδοση του Πλατωνισμού, όπως φαίνεται από την Ζ' *Επιστολή* του Πλάτωνος που αναφέρεται στον αιφνίδιο φωτισμό (έξαιφνης, οἶον ἀπὸ πῦρός πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει)³ και στην άμεση θέα, η οποία συνιστούσε τον τελικό στόχο της πλα-

τωνικής και αριστοτελικής θεωρητικής ζωής (*vita contemplativa*). Ο Πλωτίνος είναι πάντως αυτός που πρώτος θα χρησιμοποιήσει τον όρο «έκστασις» για να περιγράψει τη μυστική εμπειρία⁴. Η λέξη έκστασις σήμαινε κυριολεκτικά τη μετατόπιση από την οικεία θέση, την απομάκρυνση⁵. Στην VI. 9. 11.12 δίνεται ο διάσημος ορισμός της έκστασης: «ἐκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν». Η μυστική έκσταση αποτελεί τον ἐσχάτο αναβαθμὸ της μυστικής ἔνωσης (*unio mystica*), ὅταν ὁ ἄνθρωπος οικειοποιεῖται τὸ ἀνοίκειο, τὴν ἀπόλυτη ετερότητα. Η μυστική εμπειρία κατά τον Πλωτῖνο εἶναι τὸ μυστηριώδες καὶ γοητευτικὸ γεγονός της ταύτισης με τὸν Ἐν⁶.

Ποῖος εἶναι ὁμῶς ὁ τρόπος καὶ ἡ μέθοδος για να προχωρήσει κανεῖς στη θέα της «ἀσύλληπτης ὁμορφιάς» τοῦ Ἐνός; Ὁ Πλωτῖνος χρησιμοποιεῖ μερικές φορές τὴ γλῶσσα των μυστηρίων: «οἷον ἐνδὸν ἐν ἀγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προϊὸν εἰς τὸ ἔξω ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὃ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μὴδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαΐας σωμάτων»⁷. Η βίωση της μυστικής εμπειρίας εἶναι σαν να εισέρχεται κανεῖς μέσα στα ἅγια τοῦ ἱεροῦ, καὶ να βλέπει αὐτὴν τὴν ωραιότητα, ἡ ὁποία δεν πρέπει να ἐξέλθει ἀπὸ τὸ ἱερό για να μην τὴν δεῖ κανεῖς βέβηλος. Δεν ἀφορᾷ λοιπὸν παρὰ τους μνημένους, που προχωροῦν στα στάδια της μύσεως καὶ ἀποσύρονται στα ἐνδότερα τοῦ ἱεροῦ καὶ τοῦ εαυτοῦ τους, ἀφήνοντας ἔξω τὴν ὄραση των ματιῶν καὶ ἐγκαταλείποντας τὴ θέα των αἰσθητῶν. Τὴ θέα των αἰσθητῶν οφείλει κανεῖς να τὴν ἐγκαταλείψει «γνότας ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὐ ταῦτα εἰκόνες»⁸.

Ἀλλὰ καὶ σε ἄλλα σημεία ὁ Πλωτῖνος ἀναφέρεται στους συμβολισμοὺς των μυστηρίων, θέλοντας να περιγράψει τὴν αἰφνίδια παρουσία τοῦ Ἐνός στην ψυχὴ. Η προσταγή που δινόταν στους μνημένους, σύμφωνα με τὴν ὁποία δεν ἔπρεπε να ἀποκαλυφτεῖ τίποτα στους ἀμήτους, συνεχίζεται στην πλωτινική φιλοσοφία ἐκφράζοντας με αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ ἄρρητο της υπέρτατης θέας. Οι εἰκόνες που ἀναφέρονται στις τελετές εἶναι πολυάριθμες στο κείμενο των Ἐννεάδων. Η ψυχὴ γεμίζει ἐνθουσιασμό καθὼς προχωρᾷ στο ἱερό. Παρουσιάζεται, ἐπίσης, ἡ μυστηριακὴ εἰκόνα της ἀπογύμνωσης που συμβολίζει τὴν κάθαρση: «ἐφέτον μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεύξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδουμένοις ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθασι οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιούσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι»⁹.

Εἶναι σημαντικό να τονιστεῖ αὐτὸς ὁ παραλληλισμὸς της μυστικής εμπειρίας τοῦ Πλωτῖνου με τα μυστήρια της ἐποχῆς του, γιατί ἔτσι ἀνα-

κύπτει το θέμα του μικρού αριθμού ανθρώπων που μπορούσαν να πραγματοποιήσουν την έκσταση, καθώς τα μυστήρια στην ύστερη αρχαιότητα αφορούσαν κυρίως μία ελίτ. Συχνά στο κείμενο των *Ἐννεάδων* απαντώνται μεταφορές παρμένες από τη ζωή των πιστών μέσα στις μυστηριακές θρησκείες. Όμως, η σύνδεση αυτή περιορίζεται στις εικόνες και τα σύμβολα, καθώς ο ίδιος ο Πλωτίνος δεν συνδέει την φιλοσοφία του με την ανάγκη χρήσης θρησκευτικών πρακτικών. Το κοινό λοιπόν στοιχείο μυστηρίων¹⁰ και Πλωτίνου είναι ότι η μυστική εμπειρία παρουσιάζει έναν αριστοκρατικό χαρακτήρα.

Η θέα του Απολύτου, δηλαδή του Ενός, και μέσα από αυτήν η ένωση – όχι η πλατωνική ομοίωση – με το θείο συνίσταται σε μία φυγή «φίλην ἐς πατρίδα». Η ένωση κατορθώνεται με την κάθαρση και τον φωτισμό ώστε να έρθει η υπέρβαση και η εγκατάλειψη των αισθητών όντων: «πῶς ἂν τοῦτο γένοιτο; Ἄφελε πάντα»¹¹. Ο τελικός σκοπός αυτής της μεθόδου αποκαλύπτεται επίσης με την τελευταία έκφραση των *Ἐννεάδων*: «φυγή μόνου πρὸς μόνον». Η θέα όμως του Αγαθού και η μυστική ένωση με το θείο προϋποθέτει μακρόχρονη άσκηση και κάθαρση της ψυχής. Με την άσκηση αυτή εννοείται η εφαρμογή κυρίως των τεσσάρων πλατωνικών αρετών (φρόνηση, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ανδρεία).

Επίσης, στην *Ἐννεάδα* I.3 αναφέρονται και αναλύονται οι τέσσερις ανθρώπινοι τύποι της διαλεκτικής πορείας που οδηγεί στο Έν: ο μουσικός, ο ερωτικός, ο φιλόσοφος και τέλος ο διαλεκτικός. Με τη διαλεκτική διαδικασία το πνεύμα ανέρχεται τις βαθμίδες που το χωρίζουν από το Έν. Ακόμη, για την προετοιμασία της ανύψωσης της ψυχής προϋποτίθεται ο έρωσ του Καλού, δηλαδή του Ωραίου, που εδρεύει στο Έν, ο οποίος είναι εγγενής στην ψυχή: «ἔρωσ ὁ τῆς ψυχῆς σύμφυτος»¹². Το Αγαθό αποτελεί τον πραγματικό πόθο όλων των όντων και το πιο εράσμιο αντικείμενο κατ' ανάγκη για όλα τα πράγματα: «πάντα ὀρέγεται αὐτοῦ... φύσεως ἀνάγκη»¹³.

Τί βιώνει όμως η ψυχή κατά τη μυστική εμπειρία; «Καί ἐστὶν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρώων, ὅταν ἄφρων γένηται **μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος**: τότε ἐρώων γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἐστὶν αὐτῶν μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρω εἶναι τοιαύτης μέθης»¹⁴. Η κατάσταση της μυστικής **εμπειρίας παρομοιάζεται με ένα είδος μεθυσίου** από νέκταρ, **το οποίο είναι καλύτερο από τη νηφαλιότητα**. Χαρακτηριστικές είναι **επίσης οι εικόνες του φωτός το οποίο γεμίζει τους οφθαλμούς της ψυχής κατά την τελική βαθμίδα της ένωσης με το Θεό**. «Καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστὶ, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἶον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπὲρ αὐτοῦ οἶον οἰδήσαντο

ἀρθείς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὁρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννῶσα ταῦτα...»¹⁵. Ἡ ταύτιση του ὁρώμενου με τὸ ὁρώμενο, του υποκειμένου με τὸ αντικείμενο, τῆς ψυχῆς με τὸ Ἐν, γίνεται μέσα σε μία πληρότητα φωτός, ὅπου δὲν ὑπάρχει πλέον πράγμα που φαίνεται καὶ φως που τὸ παρουσιάζει, οὔτε νοῦς καὶ νοητὸ ὡς διαχωρισμένα πράγματα, ἀλλὰ υφίσταται μόνο ἡ ἴδια ἡ ἀκτινοβολία που γέννησε τὸν κόσμο. Τὸ φως τότε ταυτίζεται με τὸ ἴδιο τὸ ὄραμα.

Ἡ μυστικὴ ἐμπειρία καὶ ἡ μυστικὴ ἔνωση ἀποτελεῖ τὴν τελικὴ μορφή τῆς ἀνύψωσης τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἐφρασίης τῆς γιὰ τὸ Ἀγαθό. Ἀκόμη καὶ ὁ λόγος ἐκεῖ σῳπαίνει, ἀφοῦ αὐτὸς θὰ ἦταν στὴν περίπτωση αὐτὴ μία ἀκόμη ετερότητα που θὰ κατέλυε τὴν ἐνότητα καὶ θὰ ματαίωνε τὴν ἔνωση με τὸ Θεῖο. Ὁ λόγος, ἀκόμη καὶ ἡ θεά, σταματοῦν σε ἓνα σημεῖο πρὶν τὴν ἀνοδο τῆς ψυχῆς στὸ Ἀγαθό. Ἡ ἔνωση εἶναι ἓνα θέαμα «δύσφραστον...πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγεῖλιέ τις ὡς ἕτερον, οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεᾶτο, ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτόν;»¹⁶. Ἡ κατάσταση τῆς μυστικῆς ἔνωσης δὲν ἔχει λοιπὸν τίποτε τὸ διανοητικὸ. Συνίσταται μερικὲς φορὲς στὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ στα ἀνθρώπινα υποκείμενα: «καὶ τότε χρῆ νομίζειν **παρεῖναι**, ὅταν ὡσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίση»¹⁷.

Ὅπως γίνεται λοιπὸν σαφές, ἡ ἐννοια τῆς ἐμπειρίας που ἀφορὰ τὸν Πλωτῖνο δὲν ἔχει σχέση με τὶς αἰσθήσεις καὶ τὴ γνῶση τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων, ἀλλὰ συνιστᾷ ἓνα βίωμα τῶν υπεραισθητῶν οντοτήτων. Πρόκειται γιὰ μία ἐμπειρία, λοιπὸν, που δὲν συμπεριλαμβάνει τὸ σύνολο τῶν αντικειμένων, φαινομένων καὶ γεγονότων που βρίσκονται ἔξω ἀπὸ τὸ υποκείμενο, ἀλλὰ ἀναφέρεται στὸ ἐσωτερικὸ ψυχοπνευματικὸ τοῦ βίωμα. Ἐπίσης, ἡ λέξη ἐμπειρία στὸ πλαίσιο τῶν συμφραζομένων τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτῖνου διαφέρει ἀπὸ τὴν χρῆση τοῦ ὀρου «ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία», ὅταν αὐτὴ ἡ τελευταία ἀναφέρεται στὴν κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς τῶν υπερβατικῶν ὄντων. Ὅταν δηλαδὴ ἡ συμμετοχὴ στὶς ἐκκλησιαστικὲς ἐκδηλώσεις ἐξαντλεῖται στὸ τυπικὸ τῆς λατρείας. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία ἐνέχει τὴν ἐννοια τῆς κοινωνισιμότητος, δηλαδὴ τῆς ευρύτερης συμμετοχῆς στα μυστήρια καὶ τὶς θρησκευτικὲς τελετές. Ἡ μυστικὴ ἐμπειρία στὸ ἔργο τοῦ Πλωτῖνου εἶναι μακριὰ ἀπὸ κάθε θρησκευτικὴ πρακτικὴ καὶ ἡ συμμετοχὴ σε αὐτὴ γίνεται δυνατὴ ἔπειτα ἀπὸ μία ἀσκησι δια τοῦ λόγου, συνιστώντας δηλαδὴ τὴν κορύφωση τῆς κατὰ λόγον πνευματικότητος.

3 Σύγκριση με τον Χριστιανισμό και η σημασία των «ἀφροδισίων»

Στο έργο του Πλωτίνου συνδέονται στενά ο μυστικισμός με τη φιλοσοφία, αλλά βέβαια γενικά, η μυστικιστική θεώρηση των πραγμάτων αφορά κυρίως στο θρησκευτικό, θεολογικό και στα νεότερα χρόνια στο λογοτεχνικό επίπεδο. Όπως παρατηρεί ο Eric Robertson Dodds, δεινός μελετητής του Νεοπλατωνισμού και ιστορικός της περιόδου, ενώ οι *Έννεάδες* αποτελούνται από 6 ολόκληρα βιβλία, μόνο 30 σελίδες είναι αυτές όπου περιγράφεται καθεαυτή η μυστική εμπειρία¹⁸. Τούτο οφείλεται ίσως στο χαρακτήρα του άρρητου αυτής της κατάστασης και στη δυσκολία μεταδοσιμότητάς της. Όμως εάν είναι έτσι, μήπως πρόκειται για ένα καθαρά ατομικό συμβάν, που δεν πρέπει να αφορά άλλους ανθρώπους; Σίγουρα, εάν το συμβάν ή βίωμα αυτό ενταχθεί στην οπτική της θρησκευτικότητας, τότε περνάμε στην έννοια της θρησκευτικής εμπειρίας, όπως αναλύθηκε π.χ. στις αρχές του 20ού αι. από τον William James στο έργο του *The Varieties of Religious Experience* ή λίγο αργότερα από τον Rudolf Otto στο καθοριστικό μελέτημα *Das Heilige*¹⁹. Έτσι, μέσα στο πλαίσιο του Χριστιανισμού, η εμπειρία της ένωσης με το Θείο, όπως ονομάστηκε, αφορά τους πιστούς Χριστιανούς. Βέβαια, και πριν τον Πλωτίνο υπήρχαν χριστιανικές αναφορές στη μυστική εμπειρία, όπως του Ωριγένη, του Ιουστίνου, του Ειρηναίου και του Κλήμη του Αλεξανδρινού, αλλά, εάν εξαιρέσουμε εν μέρει τον Ωριγένη, κανείς από αυτούς δεν αναφέρεται στη δυνατότητα μυστικής ένωσης με το Θεό κατά τη διάρκεια της ζωής πριν το θάνατο. Έτσι, ως πρώτος χριστιανός μυστικός πρέπει να θεωρηθεί ο Γρηγόριος Νύσσης περίπου έναν αιώνα μετά τον Πλωτίνο, ενώ ιδιαίτερη επιρροή του νεοπλατωνικού μυστικού ρεύματος ασκήθηκε και πάνω στον ιερό Αυγουστίνο, για να φτάσει έως τον ησυχασμό του 14ου αι. Ο Βυζαντινός μυστικισμός, όπως και ο Μεσαιωνικός κόσμος της Δύσης, επηρεάστηκαν βέβαια κυρίως από τα γραπτά του Ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη του 5ου αι. –πιθανόν μαθητή του Πρόκλου–, αφού το Αρεοπαγιτικό corpus μεταφράστηκε στα λατινικά από τον Ιωάννη Σκώτο Εριγένη (ο οποίος είναι γνωστός κυρίως για το έργο *De Divisione Naturae*) μαζί με τα σχόλια σε αυτό του Αγ. Μάξιμου Ομολογητή.

Το ερώτημα πού τίθεται όμως είναι: το μυστικιστικό ρεύμα, όπως μορφοποιήθηκε στην περίπτωση του Πλωτίνου, ο οποίος θεωρείται ο ιδρυτής του κινήματος του Νεοπλατωνισμού, συνίσταται μόνο σε μία ατομική και ιδιωτική μυστική ενατένιση; Ποιά μορφή επαλήθευσης μπορούμε να

δεχτούμε για τη μυστική εμπειρία του Πλωτίνου, εφόσον δεν βρίσκουμε σε αυτή μία ευρύτερη κοινωνική αποδοχή, ούτε τη δυνατότητα κοινής συμμετοχής, όπως συμβαίνει με την χριστιανική μυστική εμπειρία, η οποία εντάσσεται μέσα στο εκκλησιαστικό σώμα;²⁰ Γνωρίζουμε ότι ο ίδιος ο Πλωτίνος απέφευγε τις θρησκευτικές τελετές, όπως στην περίπτωση την οποία περιγράφει ο Πορφύριος για τον μαθητή του Πλωτίνου, τον Αμέλιο, ο οποίος κάποτε κάλεσε το δάσκαλό του να θυσιάσει στους Θεούς και αυτός είπε: «εκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους»²¹. Ξεστόμισε αυτά τα λόγια, διότι πίστευε ότι ο Θεός είναι παρών σε όλα τα όντα και η δύναμη να αντιλαμβάνεται κάποιος τη θεϊκή παρουσία είναι ικανότητα «ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι»²². Είναι αλήθεια ότι ο Χριστιανισμός κατά τη Βυζαντινή περίοδο ενίοτε καταδίκασε τη μυστικιστική τάση στο εσωτερικό του, ευνοώντας την ορθολογική σκέψη και άλλοτε έπραξε το αντίστροφο. Πάντως, το μυστικιστικό και το ορθολογικό ρεύμα σκέψης ήρθαν σε αντίθεση, τόσο στους Πατέρες της Εκκλησίας, όσο και στη Βυζαντινή Φιλοσοφία. Εδώ μπορούμε να πούμε, ότι ο μυστικισμός δεν είναι ένας, αλλά διαφοροποιείται, ακολουθώντας διάφορες τάσεις και πορείες, όχι μόνο στο φιλοσοφικό, αλλά και στο θρησκευτικό επίπεδο. Επίσης, είναι αλήθεια πως ο Χριστιανισμός και η ορθόδοξη εκκλησία ανέπτυξαν τεχνικές που οδηγούν στη μυστική έκσταση, τις οποίες δεν είχε η φιλοσοφία του Πλωτίνου. Συνέδεσαν ακόμη τη μυστική εμπειρία με τη Θεία Αποκάλυψη, τα μυστήρια, τη σωτηρία του ανθρώπου, τη Θεία Χάρη και γενναιοδωρία. Βέβαια, οι μεταγενέστεροι Νεοπλατωνικοί ξεφεύγοντας από τον καθαρά φιλοσοφικό προσανατολισμό της σκέψης του Πλωτίνου ασχολήθηκαν με ολοένα και περισσότερες θρησκευτικές πρακτικές, όπως τη θεωργία και τη μαγεία.

Ο ίδιος ο Πλωτίνος λέει πως η κατάλληλη προετοιμασία για τη βίωση μίας μακάριας ζωής συνίσταται στην κατά λόγον δραστηριοποίηση της συνείδησης. Ποιος όμως είναι αυτός ο λόγος; Αυτός έχει δύο σημασίες: α) είναι η γνώση που μπορούμε να έχουμε μέσα από την κατανόηση των ίδιων των λεγομένων του Πλωτίνου, δηλαδή μέσα από το σύνολο των *Ἐννεάδων*, οι οποίες όπως έδειξε ο Pierre Hadot σκοπεύουν στην τεχνική εξάσκηση της φιλοσοφικής ανόδου στο Εν²³, (αυτή η σημασία του λόγου δεν μπορεί να αναλυθεί μέσα σε ένα σύντομο άρθρο, αφού θα προϋπέθετε την ανάλυση ολόκληρου του Πλωτινικού συστήματος λόγου) και β) είναι ο λόγος ως διαμεσολαβητική αρχή ο οποίος εδρεύει κυρίως στην υπόσταση της Ψυχής²⁴ (αυτήν την έννοια θα την αναλύσουμε εν συντομία παρακάτω). Το θέμα όμως είναι, αφού ο λόγος στο επίπεδο της μυστικής εμπειρίας δύσκολα ερμηνεύεται και γίνεται μυστηριώδης, πώς

μπορεί αυτή να γίνει κοινωνίσιμη; Εάν κάποιος πράγματι θέλει να βιώσει μία κατάσταση ανάλογη με του μυστικού φιλοσόφου, πώς να οδηγηθεί κατά λόγον στο υπέρλογο;

Εάν κρίνουμε από τα γραπτά του Πλωτίνου, το κατά λόγον πράγματι αντιπαρατίθεται στο κατά πάθος ζην – εάν με αυτό το τελευταίο εννοηθούν τα «ἀφροδίσια», όπως συνήθιζαν να ονομάζουν την «ηθική ουσία» (substance éthique) στην αρχαιότητα. Στην εποχή του Πλωτίνου, όπως και στην κλασσική εποχή, αναπτύχθηκαν μορφές ελέγχου του βίου που ανέτεμναν και κωδικοποιούσαν την ύπαρξη του υποκειμένου. Έτσι διαμορφώθηκε μία ηθικότητα της εμπειρίας που αφορούσε πρώτα απ' όλα την έννοια της σεξουαλικότητας. Στην κλασσική εποχή η κωδικοποίηση του φαινομένου της σεξουαλικότητας γινόταν μέσα από έναν τρόπο καθυπόταξης (mode d' assujettissement) που αφορούσε την πολιτικοαισθητική επιλογή του καθενός. Υπήρχαν ακόμη μία πρακτική του εαυτού και μία τελεολογία που ήταν το ιδεώδες του ελέγχου του εαυτού και του άλλου²⁵. Βασικά, η χριστιανική κοσμοθεωρία, έχοντας παραλάβει την αρχαιοελληνική κληρονομιά, την μεταβάλλει ως προς την τακτική ελέγχου, τη στοχοθεσία και την ουσία της. Η σεξουαλικότητα συνδέεται με την αμαρτία, την πτώση, το θάνατο, ενώ το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στην επιθυμία. Ενώ κατά την αρχαιότητα υπήρχε η ελευθερία του πολίτη ως προς την επιλογή του βίου, με τον Χριστιανισμό διαμορφώνεται σταθερά μία μονοδιάστατη ηθικότητα της εμπειρίας²⁶. Η ήρεμη και ευγενική προσωπικότητα του Πλωτίνου αναφέρεται μόνο στην έννοια του μεταφυσικού έρωτος. Με άλλα λόγια η «πάνδημος Ἀφροδίτη» που συμβολίζει την χυδαία έκφραση της σεξουαλικότητας αντιπαρατίθεται στην «ουρανία Ἀφροδίτη», δηλαδή στην εξιδανικευμένη ιδέα του έρωτα²⁷. Η «καλλιέργεια του εαυτού»²⁸, όπως προτείνεται στις πραγματείες της Ἐννεάδος Ι, συνίσταται σε μία προσπάθεια παιδευτικού χαρακτήρα η οποία ολοκληρώνεται με τη σταδιακή αναγωγή στο Έν. Ο μαθητής του Πλωτίνου, ο Πορφύριος κατέταξε τις έξι Ἐννεάδες του Πλωτίνου με τέτοιο τρόπο ώστε να αυξάνεται η ποιότητα της θεωρητικής γνώσης του μυημένου προοδευτικά, έως ότου φτάσει στην Ἐννεάδα VI²⁹. Η τελική κατάσταση της μυστικής ένωσης περιγράφεται ιδιαίτερα στην VI. 9 πραγματεία (Περὶ τάγαθου ἢ τοῦ ἐνός).

Ας έρθουμε τώρα στο σημείο που μας ενδιαφέρει, δηλαδή στη δυνατότητα κοινής συμμετοχής στη μυστική εμπειρία. Μήπως αυτή αποτελούσε τη μίζερη, αδιαφανή και θολή ερωτική έκσταση μίας στερημένης ζωής, όπως ήταν αυτή του 3ου αι. μ.Χ. για πολλούς ανθρώπους; Για τον ίδιο τον Πλωτίνου λεγόταν ήδη από τους συγχρόνους του ότι ήταν ένας ευσε-

βής παγανιστής φιλόσοφος. Η βιογραφία που μας άφησε ο μαθητής του Πορφύριος έχει τη μορφή σχεδόν μία «αγιογραφίας»³⁰. Παρόλ' αυτά ο Πλωτίνος στο φιλοσοφικό του έργο παρουσιάζει τον φιλόσοφο με νιτσεϊκά σχεδόν μέτρα, που ακόμη και στο βασανιστήριο του «ταύρου του Φάλαρη» να τον τοποθετούσαν –δηλαδή έναν χάλκινο κούφιο ταύρο μέσα στον οποίο ο τύραννος Φάλαρης του Ακράγαντα τοποθετούσε τους εχθρούς του σιγοψήνοντας τους στην φωτιά– δεν θα ξεχνούσε το «μέγιστον μάθημα» δηλαδή τη θέαση του συνολικού Αγαθού³¹. Επίσης, στην προσωπική του ζωή έβλεπε τους άλλους με συμπάθεια και είχε να παρουσιάσει κοινωνική προσφορά –αφού διατηρούσε ως παιδαγωγός ένα ορφανοτροφείο και παράλληλα φιλοσοφική σχολή³². Η νηφαλιότητά του, η εγκαρτέρηση και η γλυκιά συμπεριφορά του Πλωτίνου ήταν γνωστή σε όλο τον περίγυρό του³³. Ακόμη και μέλη της ρωμαϊκής συγκλήτου, όπως ο Ρογατιανός³⁴, αλλά και κάποτε ο αυτοκράτωρ Γαλλιηνός με τη γυναίκα του Σαλωνίνα –όπως παραδίδει ο Πορφύριος– εκτιμούσαν τον Πλωτίνο. Είναι γνωστή επίσης η προσπάθεια, πού όμως απέτυχε, να χιτσιτεί κάπου έξω από την Ρώμη στην Καμπανία, με την βοήθεια του αυτοκράτορα, η πλατωνόπολις, την οποία θα επιστατούσε ο ίδιος ο φιλόσοφος³⁵.

Το ερώτημα όμως παραμένει: έχει κάποιο κοινωνικά επαληθεύσιμο νόημα η μυστική εμπειρία ή αποτελεί μία υποκειμενική εμπειρία, όταν δεν συνδέεται με τη συλλογική δικαίωση εντός του εκκλησιαστικού σώματος; Με άλλα λόγια μπορεί να εφαρμοστεί ή όχι σε αυτήν η θεωρία της αλήθειας, σύμφωνα με την οποία για να είναι κάποια γνώση αληθινή πρέπει να γίνεται αποδεκτή από ένα μεγάλο μέρος της κοινωνίας; Όπως δηλαδή συμβαίνει στην περίπτωση της θρησκευτικής εμπειρίας η οποία γίνεται αποδεκτή από ένα πλήθος ατόμων, τα οποία, συμμετέχοντας στην λειτουργική ζωή της εκκλησίας, επιβεβαιώνουν την πραγματικότητα των πνευματικών λειτουργιών ή εκδηλώσεων μέσα από ένα τρόπο συντονισμού³⁶. Εάν συγκρίνουμε την Πλωτινική εμπειρία με τις εμπειρίες τόσων άλλων μυστικών για τις οποίες έχουν γραφτεί βιβλία, όπως π.χ. του W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* ή του R.C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, γνωστά και συζητημένα στην δεκαετία του '60, που αναφέρονται (το πρώτο κυρίως από αυτά) στα επιχειρήματα της ομοφωνίας, του κοινού πυρήνα των εμπειριών, της διυποκειμενικής συμφωνίας, ενώ αποκλείονται ταυτόχρονα τόσο η υποκειμενικότητα, όσο και η αντικειμενικότητα, για να τονιστούν οι λογικές παραδοξότητες που προκύπτουν από τη μυστική εμπειρία, θα λέγαμε ότι παρόλο που το αρνούνται, οι μελέτες αυτές καταλήγουν στη λύση της Εγγελιανής συνθέσεως των αντιθέτων³⁷. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε εδώ επίσης το εύρημα νεορθόδοξων

συγγραφέων, όπως ο Χρήστος Γιανναράς, που στο βιβλίο του *Χαίιντεγγερ και Αρεοπαγίτης*, μιλά για τον αποφατισμό της ορθόδοξης εκκλησίας και την έννοια του υπαρξιακού ἐξίσταμα³⁸.

Την έννοια της αποφατικής οδού όμως ως μέσο γνωριμίας με τον Θεό την οικειοποιήθηκαν οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς, έπειτα από την επίδραση του Νεοπλατωνισμού. Αποφατική οδός ονομάζεται η οδός απόδοσης όχι μόνο καταφατικών ή και αρνητικών κατηγορημάτων στο Θείο, αλλά η οδός του ούτε-ούτε, δηλαδή του αποκλεισμού κάθε προσιτού μέσου που έχουμε για να γνωρίσουμε τον Θεό. Τούτο γίνεται ώστε να τονιστεί πόσο ασύλληπτος είναι ο Θεός και ως ποιο βαθμό η δυνατότητα βίωσης μίας μυστικής εμπειρίας παραμένει μη-μεταδόσιμη και άρρητη. Ο αποφατισμός, όπως και η υπερθετική οδός –απόδοσης υπερθετικών κατηγορημάτων– βρίσκει βέβαια μία αποδοχή από τους Θεολογικούς κύκλους, χωρίς να επισημαίνεται η νεοπλατωνική και ιδιαίτερα η Πλωτινική καταγωγή του. Ωστόσο, εάν δοθεί υπερβολική έμφαση στον αποφατισμό, τότε είναι εύκολο να οδηγηθεί κανείς στη σχετικοκρατία, τον αγνωστικισμό ή τον μηδενισμό. Ο αποφατισμός του Πλωτίνου αφορά την πρόσβαση στο Έν ή Αγαθό, το οποίο καθορίζεται ως το «πεδίο τής αληθείας»³⁹, αλλά η πρόσβαση σε αυτό το πεδίο χρειάζεται τη διαμεσολάβηση εκτός των άλλων και της θεωρίας των λογικών κατηγοριών, παρόλο που ο στόχος παραμένει «ἐπέκεινα ουσίας». Χρησιμοποιούνται ακόμη διάφορα παραδοξολογήματα για να τονιστεί πόσο υπερβατικό παραμένει το Έν. Στον νεοπλατωνισμό εν γένει, με αφετηριακό σημείο και βάση τη σκέψη του Πλωτίνου, συναντάται η συμπλοκή της λογικής με τη μεταφυσική, ο κυριολεκτικός και ο μεταφορικός λόγος, η θεωρητική ενατένιση και η ποιητική έξαρση. Έτσι, όπως και σε κάθε μυστικισμό, όπου και εάν εμφανίστηκε στη γη, γίνεται χρήση της συμπληρωματικότητας των αντιθέτων⁴⁰. Για παράδειγμα, το Έν βρίσκεται για τον Πλωτίνο σε κατάσταση μη ετερότητας προς τον κόσμο, εννοώντας τόσο την απόλυτη συνάφεια του με την εδώ κάτω πραγματικότητα, όσο και την διαχωρισμένη και υπερβατική κατάστασή του⁴¹.

Παρόλ' αυτά, πρέπει να διευκρινιστεί ότι η μυστική φιλοσοφία του Πλωτίνου, αν και ομοιάζει με τη θεολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας ως προς τη μορφή, διαφέρει ως προς το περιεχόμενο και το σκοπό. Έτσι στον Πλωτίνο βρίσκουμε μία Ενολογία (λόγος περί του Ενός) περισσότερο, παρά μία θεολογία· ακόμη η τριάδα των υποστάσεων Έν-Νους-Ψυχή δύσκολα αντιστοιχεί στην Χριστιανική Τριάδα⁴². Ενώ στον Πλωτίνο η μυστική ενόραση βασίζεται στη μεταφυσική γνώση, στον Χριστιανισμό δίνεται έμφαση στην πίστη και παρουσιάζεται, ήδη από την εποχή των Καπ-

παδοκών Πατέρων, η αριστοτελικής προέλευσης διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού (η οποία θα βρει την πληρέστερη διατύπωσή της στα γραπτά του Γρηγορίου Παλαμά στον 14ον αι.).

Ακόμη ο νεοπλατωνικός μυστικισμός οδηγεί στην επίταση και στην ανύψωση της συνείδησης μέσα από φιλοσοφικούς αναβαθμούς. Στην Ορθόδοξη Εκκλησία όμως ενυπάρχουν στοιχεία από τη Θεία Αποκάλυψη (όπως το άκτιστο φως κ.ά.) και προπάντων, για το στόχο της θέωσης, προϋποτίθεται η Θεία Χάρις. Ο Νεοπλατωνικός Θεός ή Έν αντίθετα δεν χαρακτηρίζεται, ούτε από την προσωπική διάσταση, ούτε από την αγάπη και τη γενναιόδωρη κινητικότητα του προς τα δημιουργήματά του, δηλαδή τις κατώτερες προς αυτόν υποστάσεις. Έτσι η δυνατότητα της επιστροφής της ψυχής στο Έν έγκειται μόνο στην ατομική ικανότητα του καθενός.

4. Ο διαμεσολαβητικός χαρακτήρας του Λόγου

Νομίζουμε πως εάν δεχθούμε όλες τις παραδοξότητες του μυστικισμού, –όπως για παράδειγμα ότι ο Πλωτίνος θεωρεί το Έν δυναμικό γιατί παράγει όλες τις υποστάσεις και μη εξερχόμενο από τον εαυτό του παρόλη την παραγωγική δραστηριότητά του και ότι το θεωρεί ακόμη ως οντολογική αρχή παρόλο που δεν είναι όν– τότε αποδίδει σε αυτό αντιθετικά χαρακτηριστικά ταυτίζοντάς το με το υπέρ-λογο, όπου δεν υφίσταται καθόλου η αρχή του λόγου. Ας δούμε όμως εν συντομία ποιος ο ρόλος του λόγου και ποιο νόημα παίρνει στο σύστημα των Πλωτωνικών υποστάσεων Εν-Νους-Ψυχή⁴³. Ο Πλωτίνος λέει πως η Ψυχή είναι ο λόγος του Νου, χωρίς να είναι απαραίτητα ο Νους ο λόγος του Ενός⁴⁴. Εάν το Έν ήταν κάτι σαν «είδος», λέει ο Πλωτίνος, τότε ο Νους θα μπορούσε να ονομαστεί λόγος· εφόσον όμως το Έν δεν μπορεί να περιοριστεί ως μορφή, αλλά δημιουργεί «είδη», άρα ο Νους δεν μπορεί να κατανοηθεί ως λόγος· ο λόγος πρέπει να συνδεθεί με το επίπεδο της Ψυχής⁴⁵.

Πώς λειτουργεί λοιπόν η Ψυχή ενέχοντας τη λειτουργία του λόγου; Καταρχήν υφίσταται ο διαχωρισμός της καθολικής Ψυχής και των επιμέρους ψυχών τις οποίες η πρώτη εμπεριέχει. Επίσης, η Ψυχή και οι ψυχές χωρίζονται σε δύο τμήματα: το ένα θεωρεί/θεάται αιωνίως τις ανώτερες υποστάσεις και το άλλο κατέρχεται σχηματίζοντας τον υλικό κόσμο. Είπαμε πως η Ψυχή είναι λόγος του Νου. Στην Έννεάδα V.1.16 ο λόγος ταυτίζεται με το μέρος της Ψυχής το οποίο παραμένει στο επίπεδο του Νου,

θεωρώντας τον Νου και αποτελώντας τον φορέα των «ειδῶν», τα οποία παίρνουν τη θέση των μορφοποιητικών αρχών της ύλης, δηλαδή των λόγων. Ο λόγος λοιπόν αποκτά μία γενική σημασία και έναν καθοριστικό ρόλο χωρίς να αποτελεί ξεχωριστή υπόσταση. Μήπως όμως η αποδοχή ενός ανώτερου ψυχικού κομματιού του εαυτού μας, το οποίο βρίσκεται εντός του Νου, σημαίνει πως κάθε άνθρωπος έχει ένα μέρος του κόσμου των Ειδῶν ή Ἰδεῶν (ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός) μέσα του και άρα όλες οι ψυχές κυβερνούνται από τον Νου; Τούτο εάν ισχύει κατορθώνεται δια του λόγου και κατά λόγον (ψυχὴν νοερὰν ποιῶν)⁴⁶.

Η ψυχή λοιπόν, ενέχοντας μέσα της τον λόγο, κρατά έναν διαμεσολαβητικό ρόλο ανάμεσα στο Ενταύθα και στο Επέκεινα. Άρα ο λόγος ως διαμεσολαβητική αρχή έχει δύο κατευθύνσεις, την οδό προς τα άνω και την καθοδική οδό προς την ύλη. Κατά την κάθοδο ο Νούς θεωρεί/θεάται το Εν, η Ψυχή θεωρεί με τη σειρά της τον Νου και παράγει την ύλη. Κατά την άνοδο, ο λόγος που εδρεύει στην Ψυχή μεταλλάσσεται στο τμήμα ακριβώς του εαυτού μας που αντανακλά τη νοητική ενέργεια του Νου, για να ανέλθει κατόπιν στην πιο αληθινή «νόησιν νοήσεως» που είναι ο Νους και ο οποίος θεάται τον κόσμο του ὄντος και των Ἰδεῶν, πριν φτάσει στο κατώφλι του Αγαθού.

Από την άλλη, στο προτελευταίο σκαλοπάτι κατερχόμενοι την κλίμακα ανάμεσα στην Ψυχή και την ύλη υπάρχει βέβαια και η «φύσις», η οποία, εάν και δεν είναι καθεαυτή υπόστασις, παραμένει ένα «εἶδωλον». Ακόμη και εδώ χρειάζεται ο λόγος ως μεσολαβητική αρχή για την τελική αποτύπωση των Ειδῶν στην ύλη. Ο λόγος παράγεται επίσης από τον Νου και τον νοητό κόσμο, παρόλο που εδρεύει στο επίπεδο της Ψυχῆς. Ο λόγος πάλι παρουσιάζεται, μέσα σε παρόμοιο νοητικό και μεταφυσικό πλαίσιο, όχι ως «αὐτονόους», ούτε ως αμιγῆς Ψυχή, αλλά ως ένα είδος «ἐκλάμψεως» που παράγεται και από τον Νου και την Ψυχή. Μέσα στο δυναμικό σύστημα του Πλωτίνου η κατά λόγον δύναμη είναι τόσο δύναμη απορροφῆς, όσο και δύναμη επιστροφῆς των προϊόντων στην πηγή τους. Ο λόγος είναι η δύναμη με την οποία ο άνθρωπος προσδιορίζεται μέσα στον κόσμο. Παρόλ' αυτά το Εν και η ύλη, όντας στις δύο αντίθετες άκρες της μεταφυσικής κλίμακας, δεν χαρακτηρίζονται από τον λόγο. Δηλαδή, ο λόγος παίζει τον ρόλο του μεταφορέα, οδηγώντας, τότε στο Έν και τότε στην ύλη, χάνοντας όμως ακριβώς στα σημεία αυτά των δύο αντίθετων πόλων την ισχύ του. Όπως είπαμε, το Έν παράγει τον Νου, αλλά όχι δια του λόγου. Η μορφή λόγου που περιέχει ο Νους είναι μάλλον μη-διαλογική, που φτάνει ακόμη να γίνει και μη-διασκεπτική. Με άλλα λόγια, όχι μόνο δεν τηρεί ή δεν ακολουθεί τους κανόνες συλλογισμού και τη μορ-

φή της διαδοχικής ακολουθίας τους, αλλά κάποτε αγνοεί και υπερβαίνει την ίδια τη σκέψη και τη χρήση της προτασιακής γλωσσικής δομής. Επίσης, η ύλη παράγεται και αυτή δια του λόγου από την Ψυχή και τη φύση, αλλά παραμένει άλογη.

Το Εν, ο Νους και η Ψυχή έχουν μία δύναμη και ικανότητα θεάς/θεωρίας που δεν έχει ο λόγος. Οι τρεις αυτές υποστάσεις δια της θεάσεως-θεωρίας αληθοποιούνται. Εάν αφαιρούσαμε από τη Ψυχή το στοιχείο του λόγου ή της φύσης, τότε από μόνα τους αυτά δεν θα μπορούσαν παρά να ονειρευτούν την θεωρία/θέαση και τα προϊόντα τους δεν θα ήταν άλλα παρά τα επιμέρους αντικείμενα στον μη-πραγματικό κόσμο του γίγνεσθαι. Έτσι, ο λόγος εντός της Ψυχής βρίσκεται σε μία κοντινή προς την ύλη κατάσταση. Χωρίς τα στοιχεία του λόγου και της φύσης η Ψυχή θα ήταν Νους. Έχουμε λοιπόν το σχήμα: Έν↔Έν-Πολλά (Νούς)↔Έν και Πολλά (Ψυχή, – όπου ο λόγος και η φύσις)↔Πολλά (ύλη). Αυτή εν ολίγοις είναι η σημασία του λόγου στον Πλωτίνου, που ακριβώς σηματοδοτεί τα όρια μεταξύ του δίπολου Έν και ύλης.

Αυτή η λειτουργία του λόγου είναι ακριβώς επίσης που παρουσιάζεται εντός του συστήματος της ιεραρχίας των υποστάσεων. Όμως είπαμε η πρώτη (α) σημασία του λόγου – στην οποία δεν θα επεκταθούμε – σε σχέση με την μυστική εμπειρία, είναι αυτή του συνόλου των Ένεάδων, ως προπαιδευτικού και έλλογου συστήματος για τη μύηση στην γαλήνια ατμόσφαιρα του Ενός. Άρα η μυστική ένωση στον Πλωτίνου δεν είναι ούτε μία κατάσταση οργιαστικής ένωσης με το Θείο και κατοχής από αυτό – όπως στις μυστηριακές λατρείες – ούτε μία θεουργική πρακτική, όπως θα εξελιχθεί έπειτα στους ύστερους νεοπλατωνικούς με τον Ιάμβλιχο, τον Πρόκλο και άλλους⁴⁷. Αντίθετα είναι μία «κίνησις άκίνητος» και μία απόδραση από την έγχρονη ταλαιπωρία με κατεύθυνση προς την αιώνια στάση⁴⁸.

Εδώ φαίνεται η ομοιότητα π.χ. με την Νιρβάνα του Βουδισμού, που αποτελεί φυγή από την Σαμσάρα – δηλαδή το χωρο-χρονικό γίγνεσθαι⁴⁹. Βέβαια, όπως σωστά παρατηρήθηκε, υφίσταται μία θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στον Βουδισμό, την Ινδική σκέψη και τις ανατολικές θρησκείες εν γένει με τη σκέψη του Πλωτίνου. Η φιλοσοφία του Πλωτίνου όντας ελληνική στη βάση της, εξαντλεί τη διασκεπτική λογική, ενώ η Νιρβάνα εντάσσεται στη βιοσοφία και δεν προϋποθέτει ούτε τη διασκεπτική έρευνα ούτε τη θεωρία των λογικών κατηγοριών⁵⁰. Ακόμη η θεωρία η οποία είχε αναπτυχθεί παλιότερα για την ανατολική επίδραση στο έργο του Πλωτίνου⁵¹ έχει γενικά εγκαταλειφτεί σήμερα⁵². Ο «θετικός» χαρακτήρας του μυστικισμού του Πλωτίνου τον διαχωρίζει από τον ανατολικό τρόπο

σκέψης⁵³, παρόλο που κατά τη μυστική εμπειρία δεν ισχύει μόνο μία αναίρεση της δια-λογικής σκέψης, αλλά και της διασκεπτικής. Πάντως, ο Πλατωνικός κόσμος των Ιδεών κυριαρχεί και το Αγαθό, ως επιστέγασμα των Ιδεών, είναι για τον νεοπλατωνισμό το βίωμα μίας μεταφυσικής στιγμής η οποία προετοιμάστηκε κατά λόγον και χάρη στην αναλυτική σκέψη. Το μυστικό βίωμα στον Πλωτίνο είναι φυγή, αλλά κατά λόγον.

5. Συμπεράσματα

- 1) Άρα η κοινωνισμότητα ή όχι της μυστικής εμπειρίας, δηλαδή η πιθανότητα γενικότερης συμμετοχής σε αυτήν, όπως εμφανίζεται στη ζωή και το έργο του Πλωτίνου, εξαρτάται από τη βούληση καθενός να ακολουθήσει τον δρόμο των μυστικών. Είναι άλλωστε χαρακτηριστική η τάση της ελληνικής φιλοσοφίας να απευθύνεται στους αρίστους και επομένως σε μία ελίτ η οποία αυτή και μόνο μπορούσε να κατανοήσει τα φιλοσοφικά δόγματα των διαφόρων σχολών⁵⁴.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Πλωτινική φιλοσοφία ομοιάζει ως προς το σημείο της μυστικής εμπειρίας με τον υπότιτλο που έδωσε ο Friedrich Nietzsche στο έργο του *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*: *Ένα βιβλίο για όλους και για κανέναν*. Σύμφωνα με τα ίδια τα λόγια του Πλωτίνου: **«από κανέναν δεν είναι απύουσα αυτή η αρχή (ενν. το Έν) και ωστόσο από όλους παρούσα, παραμένει απύουσα απ' όλους** εκτός από όσους είναι κατάλληλοι να δεχτούν, πειθαρχημένοι σε κάποια συμφωνία, ικανοί να την αγγίξουν από κοντά με την ομοιότητα τους και με εκείνη τη δύναμη μέσα τους, η οποία είναι συγγενική με αυτό που έρχεται από το Ένα» («οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ' ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρασκευασμένοις, ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ.»⁵⁵).

Η πλωτινική φιλοσοφία δείχνει την οδό και την πορεία μόνο της πνευματικής αναγωγής, ενώ η τελική θέα του Ενός αφορά την ενέργεια κάποιου που οδηγείται σε αυτήν την επιλογή: «Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου»⁵⁶.

- 2) Θα λέγαμε τέλος, όσον αφορά το ζήτημα της «αναλυτικής» διερεύνησης, δηλαδή της σημασίας του λόγου ως προς τη δυνατότητα κοινωνικής επαλήθευσης της μυστικής εμπειρίας, ότι παρόλο που η μυστι-

κή εμπειρία υπερβαίνει τον λόγο, τούτο δεν σημαίνει ότι ο λόγος καταργείται πλήρως εκεί, αφού έχουμε την εμπειρία του Πλωτίνου, η οποία αποτυπώθηκε μέσα σε μία μορφή λόγου. Η μυστική εμπειρία είναι μεταδόσιμη και άρα εν μέρει κοινωνίσιμη ή έστω κατανοήσιμη από όλους όσους κατανοούν τα περιγραφικά λόγια των μυστικών και συμμετέχουν στην κοινωνία του λόγου (αρχής γενομένης από τον ξυνόν λόγον του Ηράκλειτου). Επομένως, ο λόγος ως διαμεσολαβητική αρχή – δηλαδή ενταγμένος στο οντολογικό σύστημα των υποστάσεων, καθώς οριοθετεί, όπως είδαμε, τις θέσεις τους στην ιεραρχούμενη αρχιτεκτονική τους, επιτρέπει την σχετική και εν μέρει κοινή συμμετοχή στο μυστικό βίωμα. Τούτο κατορθώνεται με την εσωτερικοποίηση της κλιμακωτής διάταξης των υποστάσεων και τον ενδιάθετο λόγο. Όταν υπάρχει το μυστικό βίωμα, η δια του λόγου περιγραφή του βιώματος υπάρχει έστω και εκ των υστέρων. Όταν υπάρχει ο λόγος, προϋποτίθεται το βίωμα. Η βιωματική και μυστικιστική όψη της Πλωτινικής φιλοσοφίας, –λόγω της εμπειρικής και «πειραματικής» σχεδόν εσωτερικότητάς της– δεν σημαίνει τελικά ότι οδηγεί στον παραμερισμό της αναλυτικής και ορθολογιστικής στοχαστικής δύναμης του μηνύματός της, το οποίο μεταμορφώθηκε πολύτροπα και διατηρήθηκε εδώ και πολλούς αιώνες, προκαλώντας γόνιμες επιδράσεις.

Σημειώσεις

1. Λίνος Γ. Μπενάκης, *Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Ιστοριογραφικά και Ερευνητικά Δημοσιεύματα*. Παρουσία, Αθήνα, 2004, 221-227.
2. Στο ίδιο, 228.
3. Πλάτωνος, *Ζ Επιστολή*, 7.341c-d.
4. E.R. Dodds, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μία εποχή αγωνίας. Από τον Μάρκο Αυρήλιο έως τον Μ. Κωνσταντίνο*. Μετ. Κ. Αντύπας, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1995, 117.
5. H. G. Liddell- R. Scott, *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*. Τόμ. II, Εκδ. Ιωάννης Σιδέρης, Αθήνα, χ.χ., 75.
6. Για μία λυρική και εμπνευσμένη ανάλυση της μυστικής εκστάσεως στον Πλωτίνος δεσ, Τ. Αντωνίου, *Ο Πλωτίνος θεάται το Όν. Φιλοσοφικό Δοκίμιο*. Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 2000, 169 κ.ε. και *Έννεάδες*, VI. 7. 35. 5-15.
7. *Έννεάδες*, I.6.8.1-6.

8. Ἐννεάδες, I.6.8.6-8.
9. Ἐννεάδες, I.6.7.3-7.
10. Τα κυριότερα μυστήρια στην εποχή του Πλωτίνου ήταν, εκτός από του Διονύσου και της Δήμητρας και Κόρης που είχαν αρχαία ελληνική καταγωγή, της Ἴσιδος, της Μεγάλης Μητέρας και του Μίθρα, τα οποία ήταν κατά κάποιο τρόπο οι αντανakλάσεις των δύο πρώτων. Βλ. W. Burkert, *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*. Μεταφρ. Ἐφη Ματθαίου. Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1997, 13-25 και 110-138.
11. Ἐννεάδες, V.3.17.37-38.
12. Ἐννεάδες, VI.9.9.
13. Ἐννεάδες, V.5.12.
14. Ἐννεάδες, VI.7.35.24-28.
15. Ἐννεάδες, VI.7.36.17-21.
16. Ἐννεάδες, VI.9.10.20-22.
17. Ἐννεάδες, V. 3.17.28-40.
18. E.R. Dodds, *Πλάτων και Πλωτίνος. Δύο μελέτες*. Μετάφρ. Στέφανου Ροζάνη. Εκδ. Ερασμος. Αθήνα, 1988², 45.
19. W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Modern Library, New York, 1902 και R.Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, Munich, 1917.
20. A.H. Armstrong, "Salvation, Plotinian and Christian", *The Dawnside Review* 75 (No 240), Bath, 1957, 126-139.
21. Πορφύριος, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου και τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*. Εισαγωγή-Αρχαίο Κείμενο-Μετάφραση-Σχόλια: Παῦλος Καλλιγὰς, Κέντρον Εκδόσεως Ἐργων Ἑλλήνων Συγγραφέων, Αθήναι, 1991, 46.
22. Ἐννεάδες, I. 6. 8. 26.
23. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. With an introduction by Arnold J. Davidson. Translation by Michael Chase. Blackwell, Oxford UK and Cambridge, USA, 1995, 79-126 και 206-215.
24. Σ. Ράγκος, «Ο λόγος ως διαμεσολαβητική αρχή πνευματικής αναγωγῆς στον Πλωτίνου», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 13, 1996, 169-187.
25. Μ. Φουκό, *Εξουσία, γνώση και ηθική*. Μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Ἵψιλον, Αθήνα, 1987, 100-102, και Μ. Φουκό, *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Η χρήση των απολαύσεων*, τομ. 2, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα, 1978, 106-7.
26. Μ. Φουκό, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας. Η χρήση των απολαύσεων*, τόμ. 2, 51-115 και *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, τομ. 3, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα, 1993, 154-159.

27. Ἐννεάδες VI.9.9.32-33.

28. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life* όπ.π., 206-215.

29. P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum* 36, 1979, 201-3.

30. Μάλιστα ο χρησμός του Απόλλωνα που ζήτησε ένας άλλος μαθητής του Πλωτίνου για τον δάσκαλό του, όταν αυτός πέθανε, τον συμπεριλάμβανε ανάμεσα στους Μίνωα, Ραδάμανθυ, Αιακό, Πλάτωνα και Πυθαγόρα στον κόσμο των αθανάτων. Πορφύριου, *Περί τοῦ Πλωτίνου Βίου*, 22. 53-55. Παρ' όλα αυτά, ο Παύλος Καλλιγιάς διαφωνεί με τον χαρακτηρισμό της βιογραφίας του Πλωτίνου, όπως αυτή γράφτηκε από τον μαθητή του Πορφύριο, ως «αγιογραφίας». Δέχεται βέβαια ότι ο συγγραφέας της τονίζει ιδιαίτερα τα θετικά σημεία του βίου του Πλωτίνου. Πορφύριος, *Περί τοῦ Πλωτίνου Βίου*, Εισαγ.-Αρχαίο Κείμενο-Μεταφρ.-Σχόλια Π. Καλλιγιάς όπ.π., 4.

31. Ἐννεάδες I.4.13.7-8.

32. Πορφύριος, *Περί τοῦ Πλωτίνου Βίου*, 9.

33. P.Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Itudes Augustiniennes, Paris, 1973², 103 κ.εξ.

34. Πορφύριος, *Περί τοῦ Πλωτίνου Βίου*, 7.32.

35. Πορφύριος, *Περί τοῦ Πλωτίνου Βίου*, 12.

36. Χ. Γιανναράς, *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, Εκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1985, 36-8.

37. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1960 και R.C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane: an inquiry into some varieties of praeternatural experience*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1957.

38. Χ. Γιανναράς, *Χάιντεγγερ και Αραιοπαγίτης ή περί απουσίας και αγνωσίας του Θεού*. Εκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1988, 67 κ.ε. Την έννοια του «αποφατικού ορθολογισμού» αναλύει ο ίδιος στο βιβλίο του *Ορθός λόγος και Κοινωνική Πρακτική*, Εκδ. Δόμος, Αθήνα, 1984, 181-332.

39. Ἐννεάδες, I. 3. 4.

40. Πρόκειται για την ενδιαφέρουσα απόδοση στον Θεό αντιφατικών προσδιορισμών, την *coincidentia oppositorum*. Δές R. Otto, *Mysticism East and West*, Meridian Books, New York, 1957, 45 και W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, όπ.π. 286.

41. Σε αντίθεση με τη μονομερή ερμηνεία χωρίων του Πλωτίνου από θεολόγους, όπως ο Ν. Ματσούκας στο βιβλίο του *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1980, 322 σημ. 7 και 9. Εκεί δεν κατανοείται η συμπληρωματικότητα των αντιθέτων στον Νεοπλατωνισμό, αποδίδεται μόνο η μία όψη, αυτή της συνάφειας του Ενός με τον κόσμο και παραβλέπεται η διττή σημασία της λέξεως *ετερότητα*. (Από την άλλη ο

J.M.Rist, *Plotinus: The road to Reality*, Cambridge at the University Press, 1967, 21-37, οδηγείται στο αντίθετο άκρο από τον Ματσούκα ερμηνεύοντας τα λόγια του Πλωτίνου ότι το Εν δεν έχει ετερότητα με τον κόσμο, όχι με την έννοια της συνάφειας, αλλά της διαφοράς, τονίζοντας την υπερβατικότητά του σε σχέση με την εμμένεια. (Το χωρίο είναι Έννεάδες VI.9.8.34-37: Έκεινο μὲν οὖν (τὸ Ἔν) μὴ ἔχον ετερότητα ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ ἔχωμενς κακεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου, ὥστε ἡμᾶς περὶ ἐκεῖνο, δηλαδή ότι το Έν δεν χρειάζεται εμάς, ενισχύεται η άποψη του Rist της διαφοράς μας από αυτό, οπότε υφίσταται το χάσμα). Γνώμη μου είναι, πρώτον, πώς με τη συμπληρωματικότητα των αντιθέτων στον Νεοπλατωνισμό ισχύουν και οι δύο ερμηνείες ως προς τη λέξη ετερότητα· δεύτερον, ως προς τη συγκεκριμένη ερμηνεία της σχέσης Θεού-κόσμου από τον Ματσούκα, φαίνεται αυτός να επιμένει στη μονιστική και πανθεϊστική όψη της φιλοσοφίας του Πλωτίνου παραβλέποντας την κληρονομημένη από τον Πλάτωνα δυϊστική αντίληψη. Παρόμοια θέση με τον Ματσούκα έχει και ο A.H. Armstrong ("Man in the Cosmos. A Study of Some Differences between pagan Neoplatonism and Christianity", *Romanitas et Christianitas*, ed. W. den Boer et al. North-Holland Publishing Company, Amsterdam/London, 1973, 5-14), ο οποίος διαβλέπει επίσης ένα χάσμα μεταξύ Θεού και κόσμου στον Χριστιανισμό σε αντίθεση με τη συνάφεια και συνέχεια Θεού-κόσμου κατά τον Νεοπλατωνισμό (βαθμιδωτή διαπλοκή των υποστάσεων με ασαφή όρια). Είναι μάλιστα κατ' αυτόν τον διάσημο μελετητή του Πλωτίνου αυτή η διάσταση και το χάσμα της Χριστιανικής οπτικής που οδήγησε στην εκμετάλλευση της φύσης και στον οικολογικό κίνδυνο. Ο Armstrong όμως επίσης παραβλέπει την υποφώσκουσα δυϊστική τάση του Νεοπλατωνισμού.

42. D.J. O' Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany, N.Y. 1982, 19-24.

43. Για την έννοια του λόγου στον Πλωτίνο ακολουθώ κυρίως τον J.M.Rist, *Plotinus, Plotinus: The road to Reality*, όπ.π. 21-37 και 84-102.

44. Έννεάδες V.1.6.48 και VI.4.11.16.

45. Έννεάδες V.1.3.13.

46. Έννεάδες II.9.1.31.

47. E.R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Μετάφραση-Εισαγωγή Γιώργη Γιατρομανωλάκη, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήναι, 1978², 294 κ.εξ. και C. Zintzen, *Μυστικισμός και Μαγεία στην Νεοπλατωνική Φιλοσοφία*. Μετάφρ. Ι.Γ. Καλογεράκος, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000, 36-7 και 38-60.

48. Έννεάδες III.7.

49. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* όπ.π. 126-127.

50. Πρόκειται για τα πέντε γένη του Σοφιστή του Πλάτωνα ως κατηγορίες

του νοητού κόσμου και τις δέκα κατηγορίες του Αριστοτέλη ως σχετικές με τον αισθητό κόσμο κατά τον Πλωτίνιο. (Εννεάδες, VI. 1-3). Πρβλ. Ch. Evangeliiou, *Aristotle's Categories and Porphyry*. E. S. Brill. Leiden-New York-Kopenhagen-Koln, 1988, 93 κ. ε.

51. E. Brehier, *La philosophie de Plotin*. J. Vrin, Paris, 1968, 107-133.

52. Δ. Κ. Βελισσαρόπουλος, *Πλωτίνος. Βίος και Εννεάδων Περίπλους*. Εκδ. Το Άστυ. Αθήνα, 2000, 34-35 και 167 κ. ε. Πρβλ. P. Gregorios, «The Monastic Tradition», *India and Greece. Connections and Parallels*. Marg Publications, Bombay, 1985, 29-35.

53. A. Kilessidou-Galanos, «L' Extase Plotinienne et la problématique de la personne humaine», *Revue des Etudes Grecques*, 1971, 84, 396.

54. Μάλιστα ειπώθηκε πως αυτός ο κλειστός και αριστοκρατικός χαρακτήρας τόσο της ύστερης ελληνικής φιλοσοφίας όσο και των άλλων ιδεολογικών ρευμάτων των πρωτοχριστιανικών χρόνων υπήρξε μία από τις αιτίες της επικράτησης του Χριστιανισμού. Η νέα θρησκεία ήταν ανοικτή σε όλες τις κατηγορίες ανθρώπων, δίνοντας καταφύγιο σε όλους ανεξαιρέτως. Πρβλ. Dodds, *Εθνικοί και Χριστιανοί*, 205.

55. *Εννεάδες*, VI.9.4.34-29.

56. *Εννεάδες*, VI.9.4.15-16.

