

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

**ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ**

**ΣΠΟΥΔΩΝ**

**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΘΕΩΡΩΝΤΑΣ ΤΟ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟ**

**ΠΤΥΧΕΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ**

**ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ**

**Διδακτορική Διατριβή**

**ΜΙΧΑΗΛ ΒΡΑΖΙΤΟΥΛΗΣ**

## **Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή**

1. Σακελλαριάδης Αθανάσιος, Επίκουρος Καθηγητής (επιβλέπων)
2. Καργιώτης Δημήτριος, Καθηγητής (μ. Τριμελούς Επιτροπής)
3. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Αναπληρωτής Καθηγητής (μ. Τριμελούς Επιτροπής)
4. Γκαστή Ελένη, Καθηγήτρια
5. Ζωγράφου Αθανασία, Καθηγήτρια
6. Γρηγορίου Χρήστος, Επίκουρος Καθηγητής
7. Λάζου Άννα, Επίκουρη Καθηγήτρια

*«Η έννοια της αλήθειας στην αφηγηματική ιστορία  
βασίζεται στη μεταφορική γλώσσα και στην ψυχική  
αιτιότητα των ανθρώπινων εμπειριών»*

*- Α. Σακελλαριάδης, Ψυχής Πείρατα*

Στον Παναγιώτη Νούτσο



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Πρόλογος.....	8
2. Εισαγωγή.....	12
3. Α' Μέρος.....	17
α. Εν και επίπεδα.....	19
i. Pax Platonica.....	19
ii. Πανθεϊστικό Παράδοξο.....	23
iii. Πλωτινική Μεταφυσική.....	29
β. Μεταφορά.....	32
i. Ρωσικός Φορμαλισμός.....	32
ii. Συνειρμική Γλώσσα.....	34
iii. Αρρητότητα και Μεταφορά.....	37
γ. Η Μεταφορική κίνηση ανάμεσα στα οντολογικά επίπεδα.....	42
i. Πλατωνική Παράδοση: οντολογική πορεία.....	42
ii. Πλατωνική Παράδοση: επιστημολογική πορεία.....	49
iii. Spinoza: ο Θεός μιλά στον εαυτό του.....	59
iv. Berkeley: νους και Νους.....	62

δ. Η Αποσταγμένη Αφήγηση.....	71
4. Β' Μέρος.....	80
α. Ενότητα και Διακριτότητα.....	82
i. Η Ψυχο-οντολογία του Πανθειστικού Παραδόξου.....	82
ii. Ανατολή vs. Δύση.....	86
iii. Το θολό εκκρεμές Μονισμού-Δυισμού.....	89
iv. Καταληκτικές σκέψεις.....	93
β. Αποκάλυψη.....	96
i. Όταν το υπερβατικό μιλάει στο αισθητό.....	96
ii. Διθαλαμικός Νους.....	100
iii. Αβρααμικές Αποκαλύψεις.....	104
iv. Καταληκτικές σκέψεις.....	114
γ. Ανάμεσα στα Πέπλα.....	117
i. Η οντολογική αντίληψη της μεθοριακότητας.....	117
ii. Σμίξεις αγγέλων και ανθρώπων.....	120
iii. Μαγεία και Μύηση.....	129
iv. Μεθόριες θεότητες, μεθόριοι νεκροί.....	140

v. Καταληκτικές σκέψεις.....	148
δ. Άλλος Κόσμος: η έλξη του υπερβατικού.....	152
i. Αριστοτελική μεταφυσική, νεοπλατωνική ανθρωπολογία.....	152
ii. Ποιητική γλώσσα, συναισθηματική επένδυση.....	155
iii. Ο αφανισμός του ονειρευτή.....	158
5. Επίλογος/Συμπεράσματα.....	171
6. Summary.....	183
7. Μετα-επίλογος.....	185
8. Βιβλιογραφία.....	190

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Προτιμώ να περπατάω τα ξημερώματα. Συγκεκριμένα κατά τις 4, εκείνη την ώρα για την οποία κανείς δεν μπορεί να αποφανθεί αν είναι το τέλος της προηγούμενης νύχτας ή η αρχή της επόμενης ημέρας. Είναι η ώρα που η νύχτα, η σιγή και η απουσία μεταμορφώνουν τους τερατώδεις κόσμους των ανθρώπων σε μεθόριους χώρους. Αρέσκομαι, σε αυτό το περπάτημα, να ρίχνω τη ματιά μου σε ένα μακρινό αστέρι, μία αδιανόητα μακρινή ουράνια φλόγα, η οποία με γεμίζει με το ήρεμο δέος της ομορφιάς και ανακουφίζει θερμά τους πόνους της ύπαρξης. Είναι εκείνο το δέος που ένιωθα στην εφηβεία όταν διάβαζα Lovecraft νεκρά απογεύματα του καλοκαιριού και φανταζόμουν να διασχίζω την ατελείωτη αραβική έρημο σαν τον Αμπντούλ Αλχαζρέντ, σε ένα συνεχές πυρωμένο ντελίριο, με απόκοσμους και μη-κατανοήσιμους θεούς να ακολουθούν με σιωπηλό βήμα.

Και στο βίωμα αυτού του ήρεμου δέους της ομορφιάς υπήρχε πάντα και κάτι άλλο, ένα άλλο κομμάτι του νου μου το οποίο ανέλυε τη σημασία και τη μηχανική αυτής της εμπειρίας. Δεν είμαι ακριβώς σίγουρος αν αυτό επαύξανε ή όχι την ηδονή της εμπειρίας. Ξέρω, ωστόσο, ότι αυτή η αναλυτική



γνωσιοθεωρητική παρατήρηση της υψηλής εμπειρίας ήταν κομμάτι μου, ένα κομμάτι το οποίο επέμενε να γίνει κάλεσμα, που ζητούσε να πάρει μορφή και να αντικρίσει τον εαυτό του πέρα από τον κόσμο του βιώματος.

Τρία πράγματα με κέρδισαν στις φιλολογικές μου σπουδές: η εξερεύνηση της αρχαιότητας, η συγκριτολογική ανάγνωση, η μελέτη της γλώσσας. Ο ιδιαίτερος συνδυασμός αυτών των τριών ήταν που με μετακίνησε στον χώρο της φιλοσοφίας. Και έτσι ξεκίνησε ένα μεγάλο ταξίδι, ένα ταξίδι με ενθουσιασμό, ονείρεμα, ανακάλυψη, φαντασία, συντροφικότητα, μοναξιά, άγχος, απελπισία, ένα ταξίδι γεμάτο με τη μελωδία του δέους που μου ψιθύριζε το μακρινό αστέρι μιας κάποιας Αλήθειας.

Γνώρισα πολλούς κόσμους σε αυτό το ταξίδι (η πολλαπλότητα αυτή των κόσμων σχεδόν αρκούσε μόνη για να με αναπαύσει), αλλά δε θέλω να αναλωθώ στο να γράψω εδώ για αυτούς. Ας απομακρυνθώ λίγο από τα σχιζοειδή κομμάτια της προσωπικότητάς μου. Θέλω να γράψω για τους συνοδοιπόρους που συνάντησα, τους οποίους και θέλω να ευχαριστήσω. Αρχικά τους ακαδημαϊκούς μου μέντορες, οι οποίοι με κατάλαβαν, με ενέπνευσαν και ανέχθηκαν τις εκκεντρικότητές μου. Τον αγαπητό μου ιδιοφυή συνάδελφο Κώστα Φιλιππάκη (τι να πρωτοπώ για αυτό το υπερβατικό ρομπότ),

τη Στέλλα, που με συντρόφευσε σε σκοτεινές μεταβάσεις, τον Ακάκιο, που ήταν πάντα ο φωτεινός μου Σταυρός, τον Αλέξανδρο, με τον οποίο ξεκινήσαμε τους φιλοσοφικούς πολέμους του '18, τους φίλους και συνταξιδιώτες που με βρήκαν από την cringe (ας μου συγχωρεθούν τα αγγλικά, η ελληνική γλώσσα δεν έχει καταφέρει ακόμη να αποδώσει αυτή την έννοια) παρουσία μου στο ίντερνετ: τον Darryl, τον Thomas, τον Michal, την Emilie και αρκετούς ακόμη, σύσσωμη την LARP κοινότητα της Αθήνας, που μου επέτρεψε να εκτυλίσω την κοινωνική πλευρά της ανθρωπότητάς μου στον όμορφο και ζεστό χώρο του φαντασιακού, τον Πολυνείκη, που αποδείχθηκε οδηγός και φύλακας άγγελός μου, τη Laure, το θηλυκό μου κάτοπτρο, τον Μιχάλη, ο οποίος έγινε αδερφός μου, και την Ηλένια, πάνω από όλα την Ηλένια. Είμαι σίγουρος πως ξεχνώ αρκετούς συνοδοιπόρους στους οποίους χρωστάω ευχαριστίες. Ας συγχωρέσουν τον ταλαίπωρο νου μου.

Θα κλείσω με ένα τετράστιχο μου, μία από αυτές τις μικρές αποκαλύψεις των περιπατητικών μου στιγμών, έτσι διά το πιπεράτον της υποθέσεως:

*Beneath the ancient apple tree*

*A hungry shadow waits for me;*

*And, should I dare to look within,  
The shadow stirs with growl and grin.*

Μιχαήλ Βραζιτούλης,

Περιστέρι, 6 Νοεμβρίου 2021

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Από την αρχή της καταγεγραμμένης ιστορίας (και μάλλον και παλαιότερα) μπορούμε να δούμε τον άνθρωπο να σκέφτεται πάνω στη φύση της ύπαρξης. Οι πρώτες αυτές νοητικές αναζητήσεις δεν παίρνουν -προφανώς- τη μορφή του φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά της μυθολογικής αναπαράστασης. Οι ιδέες που ο πρώιμος άνθρωπος έχει για το Είναι το οποίο βιώνει και παρατηρεί αναδύονται ως μυθικές αφηγήσεις για θεούς, πνεύματα, αόρατες δυνάμεις. Είναι σαν ο ανθρώπινος νους να συλλαμβάνει την ιδέα ενός «πέπλου», πίσω από το οποίο βρίσκονται -δυσκόλως κατανοήσιμα- τα μυστικά του μηχανισμού του κόσμου, της αρχιτεκτονικής του Είναι.

Οι μυθικές αυτές αφηγήσεις ενδιέφεραν πάντα την ανθρωπολογία, τη θρησκειολογία και άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες. Πώς, όμως, μπορεί να προσεγγίσει αυτό το πεδίο μία φιλοσοφική μελέτη, ειδικά αν εστιάσουμε στην ιδέα ότι ο μύθος δεν είναι φιλοσοφικός στοχασμός; Θα μπορούσαμε ίσως να κατασκευάσουμε οντολογικά μοντέλα γύρω από αυτούς τους μύθους, αλλά -αλίμονο- οι εποχές δημιουργίας οντολογικών μοντέλων στο χώρο της φιλοσοφίας έχουν περάσει. Υπάρχει, όμως, ένας κλάδος της φιλοσοφίας που

δύναται να προσεγγίσει το μύθο χωρίς να χρειάζεται να κάνει πυροτεχνηματικές μεταφυσικές διακηρύξεις: η γνωσιοθεωρία. Αντί να ασχοληθούμε με το τι σημαίνει η μυθολογική αποθήκη της ανθρωπότητας για το Είναι, μπορούμε να μελετήσουμε τι σημαίνει για τον ανθρώπινο νου, τι δείχνει σχετικά με τις δομές του νου όταν αυτός στοχάζεται και παρατηρεί το Είναι.

Θα μπορούσε να γίνει μία μεγάλη διεπιστημονική μελέτη πάνω σε αυτό το θέμα, επιστρατεύοντας ανθρωπολογία, ψυχολογία, νευροεπιστήμη κ.α., ωστόσο σε αυτή τη μελέτη θα αρκεστούμε σε μία συγκριτολογική ανάγνωση φιλοσοφικών, μυθολογικών και άλλων αφηγήσεων που σχετίζονται με την οντολογική αντίληψη, τους τρόπους με τους οποίους καταλαβαίνει και τις ιδέες τις οποίες σχηματίζει για το Είναι ο ανθρώπινος νους. Με αυτή την έννοια η παρούσα μελέτη είναι γνωσιοθεωρητική στη βασική της ουσία, ωστόσο δεν θα ασχοληθεί αναγκαστικά με υπάρχουσες γνωσιοθεωρητικές θεωρίες και παραδόσεις. Σκοπός της είναι να εντοπίσει και να σχολιάσει δομές οντολογικής αντίληψης στις αφηγήσεις τις οποίες μελετάει. Και σίγουρα η παρούσα μελέτη δεν υποστηρίζει πως φτάνει με αποδεικτικό συλλογισμό σε καταληκτικά γενικευμένα συμπεράσματα για την ανθρώπινη σκέψη.

Θα ξεκινήσουμε με ένα «θεωρητικό» μέρος: θα περάσουμε μέσα από τρεις όψεις του Ιδεαλισμού (Πλάτων, Πλωτίνος, Berkeley), θα μελετήσουμε το Πανθειστικό Παράδοξο του Walter Stace, θα προσαρμόσουμε την έννοια της μεταφοράς, όπως αυτή προσεγγίστηκε από τον Ρωσικό Φορμαλισμό, σε οντολογικά πλαίσια. Η συγκριτική ανάγνωση αυτών των θεματικών θα δημιουργήσει ένα βασικό θεωρητικό πλαίσιο, βάσει του οποίου θα εξερευνήσουμε το δεύτερο μέρος. Εδώ θα περιπλανηθούμε μέσα από διάφορα κείμενα και πτυχές της μυθικής σκέψης, μυθολογία, θρησκεία, μαγεία, ακόμη και λογοτεχνία του φανταστικού, και θα εξετάσουμε μέσα σε αυτά ζητήματα μονισμού και δυϊσμού, την επιστημολογία της αποκάλυψης, την έννοια της μεθοριακότητας, τη συναισθηματική επένδυση στο υπερβατικό και διάφορες μικρότερες θεματικές που αναδύονται ενδιάμεσα.

Οι αφηγήσεις που αποτελούν αντικείμενο μελέτης αυτής της διατριβής είναι πλούσιες σε ιδέες και έννοιες οντολογικής αντίληψης και φαίνεται να παρουσιάζουν αλληλένδετες δομές. Αν, ωστόσο, ο γράφων έπρεπε να απαντήσει στο γιατί επέλεξε τις συγκεκριμένες αφηγήσεις, θα έλεγε μάλλον ότι τις διάλεξε γιατί αυτές του αρέσουν.

Πριν προχωρήσουμε πρέπει να διευκρινιστούν κάποια βασικά ζητήματα μεθοδολογίας: η παρούσα μελέτη βασίζεται στην συγκριτική (και συγκριτολογική) ανάγνωση αφηγήσεων τις οποίες ο γράφων θεωρεί κατάλληλες για την ανάδειξη συγκεκριμένων θεματικών, χωρίς να ισχυρίζεται ότι αυτές οι αφηγήσεις είναι αναγκαστικά οι πιο κατάλληλες και χωρίς να επιχειρεί μία «διαλεύκανση» μίας «σωστής» ανάγνωσης των εν λόγω αφηγήσεων. Επιπλέον η παρούσα μελέτη αρκείται σε αυτή τη συγκριτική ανάγνωση και (ως συνειδητή μεθοδολογική επιλογή) δεν ενδιαφέρεται να πραγματοποιήσει μία καταλογογράφηση, μία κριτική της ευρύτερης σχετικής δευτερεύουσας βιβλιογραφίας ή μία ιστορική αναδρομή των θεματικών. Μέρος της μεθοδολογίας αποτελεί η συνειδητή υπεράσπιση της γενίκευσης και η εναντίωση στην υπερανάλυση. Ούτως ο γράφων -χωρίς αναγκαστικά να το επιθυμεί- βρίσκεται στη θέση να εναντιωθεί σε μία μεθοδολογία την αξία της οποίας αναγνωρίζει μεν, την κυριαρχία της οποίας ωστόσο αποδοκιμάζει. Η διατριβή συνειδητά περιορίζεται στο θεσμικό μίνιμουμ και η ίδια η μεθοδολογία της αποτελεί εν μέρει φιλοσοφικό σχολιασμό.

Έχοντας, λοιπόν, παρουσιάσει το μεθοδολογικό πλαίσιο και έναν βασικό χάρτη πορείας, ας ξεκινήσουμε.





## ΜΕΡΟΣ Α΄



## ΕΝ ΚΑΙ ΕΠΙΠΕΔΑ

### **Pax Platonica**

Ο βασικός άξονας γύρω από τον οποίο η πλατωνική μεταφυσική περιστρέφεται και πλέκει τις δομές της είναι η οντολογική διχοτόμηση της Ύπαρξης σε δύο κόσμους: 1. τον κόσμο του Είναι, τον κόσμο των Ιδεών, ο οποίος είναι αιώνιος και αμετάβλητος και προσιτός μόνο στη νόηση και 2. τον κόσμο του Γίνεσθαι, τον κόσμο των αισθητών πραγμάτων, των φαινομένων, ο οποίος υπόκειται σε διαρκή μεταβολή και είναι προσιτός στις αισθήσεις. Η θεωρία των Δύο Κόσμων λειτουργεί de facto ως μία συμφιλίωση Παρμενίδη και Ηρακλείτου: η διάκριση ανάμεσα σε Είναι και Γίνεσθαι επιτρέπει την ταυτόχρονη παρουσία του ενός, ομοιογενούς και προσιτού μόνο στο νου όντος του Παρμενίδη και τον αιωνίως μεταβαλλόμενο κόσμο του Ηρακλείτου στο ίδιο οντολογικό σύστημα. Αυτή η “Pax Platonica” (ας την ονομάσουμε έτσι) βασίζεται στην (εσωτερικά του συστήματος αναπόφευκτη και αναγκαία) διάκριση της ύπαρξης σε δύο επίπεδα διαφορετικού οντολογικού χαρακτήρα και status: το επίπεδο του όντος, στο οποίο η ύπαρξη υφίσταται σε μία κατάσταση υπερβατικής ενότητας, και στο επίπεδο των φαινομένων, όπου η

ύπαρξη παρουσιάζεται με μορφή πολλαπλότητας. Εν τέλει το κεντρικό σημείο της Pax Platonica είναι η (με πρώτη ματιά παραδοξική) θέση ότι το Ον, ενώ είναι ένα, είναι συνάμα και πολλά<sup>1</sup>.

Μέσα σε αυτή τη «δι-επιπεδική» οργάνωση/προσέγγιση του Όντος προκύπτει ένας αριθμός αντιθετικών/αντιφατικών ζευγών: είναι-γίγνεσθαι, ον-φαινόμενα, νόηση-αισθήσεις, αμετάβλητο-μεταβαλλόμενο, αιώνιο-έγχρονο, Ιδέες-αισθητά, εν-πολλά. Όλα αυτά τα ζεύγη περιγράφουν τις αντιθετικές αντιστοιχίες των ιδιοτήτων των Δύο Κόσμων. Ο Κόσμος του Γίγνεσθαι χαρακτηρίζεται από ιδιότητες οι οποίες είναι γνώριμες στο πλαίσιο της καθημερινής εμπειρίας των αισθήσεων: υπόκειται στη ροή του χρόνου και σε συνεχή μεταβολή και κατοικείται από εμφανώς διακριτά πολλά αισθητά αντικείμενα. Ο Κόσμος του Είναι αντιθέτως είναι εντελώς υπερβατικός και άρα ξένος προς την αισθητηριακή εμπειρία και προσιτός μόνο μέσω της νόησης: είναι αιώνιος και αμετάβλητος και χαρακτηρίζεται από απουσία πολλαπλότητας (εδώ θα μπορούσε να τεθεί το ζήτημα της πολλαπλότητας των Ιδεών ως ένσταση στην υπερβατική ενότητα, η ανάγκη λύσης αυτού του προβλήματος θα καθορίσει την σκέψη του Πλωτίνου, κάτι που θα εξερευνήσουμε παρακάτω).

---

<sup>1</sup> Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 186-187.

Οι Δύο Κόσμοι αποτελούν ξεκάθαρα διακριτά επίπεδα, καθώς οι ιδιότητές τους ανήκουν σε ξεκάθαρα διαφορετικές κατηγορίες, και ως έναν βαθμό το Είναι και το γίγνεσθαι αποτελούν αντιθετικούς κόσμους. Όμως οι Δύο Κόσμοι σχετίζονται, αποτελούν τις δύο όψεις ενός Όντος το οποίο είναι ένα και συνάμα πολλά. Αυτή η παραδοξική θέση περί της φύσεως του Όντος υποδηλώνει μία σχέση, μία σύνδεση ή έστω μία συνδετική πορεία ανάμεσα στα δύο επίπεδα του υπερβατικού και του αισθητού τα οποία αποτελούν τους Δύο Κόσμους

Οι Ιδέες και τα αισθητά αντικείμενα έχουν ισότιμη υπαρκτότητα, αλλά διαφορετικό οντολογικό status. Οι Ιδέες υφίστανται σε μία "αιωνιότητα", μία κατάσταση υπερβατικής αχρονίας, ενώ τα αισθητά υπόκεινται στη χρονικότητα και άρα και στη γένεση και τη φθορά.<sup>2</sup> Παρουσιάζονται δύο επίπεδα του πραγματικού ανάμεσα στα οποία φαίνεται να υπάρχει μία αιτιο-παραγωγική σχέση: στον *Παρμενίδη* τα αισθητά περιγράφονται ως ομοιώματα των Ιδεών (132d) και στον *Φαίδωνα* η σχέση Ιδεών-αισθητών παρουσιάζεται ως σχέση αρχετύπου και ατελούς, κατώτερου (φαυλότερον) ειδώλου (74d). Ακόμη και ο ίδιος ο χρόνος παρουσιάζεται ως ομοίωμα της αιωνιότητας στην οποία υπάρχουν οι Ιδέες<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 196.

Διαφαίνεται, λοιπόν, μία σχέση ανάμεσα στα δύο διακριτά οντολογικά επίπεδα του υπερβατικού και του αισθητού η οποία θα μπορούσε να περιγραφεί ως σχέση "εκπτωτικής ομοιωματικής προβολής": η τέλεια άχρονη ενότητα "προβάλλεται" ως ατελής χρονική πολλαπλότητα, ο άχρονος, άφθαρτος, απλός, νοητός, οντικός, υπερβατικός Κόσμος των Ιδεών προβάλλεται ως ο χρονικός, φθαρτός, πολλαπλός, ορατός, φαινομενικός, αισθητός κόσμος των αντικειμένων: ουσιαστικά το ον "παράγει" τα φαινόμενα αυτοπροβαλλόμενο σε/ως χρονικότητα-πολλαπλότητα.

Οι χαρακτηρισμοί που σχετίζονται με τα ζητήματα αχρονίας-χρονικότητας και ενότητας-πολλαπλότητας είναι σχετικά ουδέτερες οντολογικές περιγραφές, ωστόσο οι χαρακτηρισμοί τελειότητας-ατέλειας (η "εκπτωτική" διάσταση) υποδηλώνουν στην πλατωνική σκέψη την ύπαρξη μίας συναισθηματικής επένδυσης στην ιδέα της οντολογικής (και περαιτέρω ηθικής και αισθητικής) ανωτερότητας του υπερβατικού, κάτι το οποίο θα δούμε να γιγαντώνεται στο Νεοπλατωνισμό.

---

<sup>3</sup> Nicholas P. White, "Plato's metaphysical epistemology" in Richard Kraut (ed), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press (1992), σ. 289.

## Πανθεϊστικό Παράδοξο

Στο βιβλίο του *Mysticism and Philosophy* ο Walter Stace υποστηρίζει ότι ο πανθεϊσμός δεν είναι απλώς ένα μεταφυσικό μοντέλο όπου Θεός και κόσμος ταυτίζονται<sup>4</sup>, δεν αποτελεί δηλαδή απλώς έναν "γλαφυρό μονισμό", μία πρόσληψη του πανθεϊσμού η οποία θεωρεί ότι οδηγεί τελικώς σε μία ανούσια λεκτική αντικατάσταση στην οποία η λέξη "Θεός" λειτουργεί απλώς ως ένα αυθαίρετο συνώνυμο για τον κόσμο<sup>5</sup>.

Αντιθέτως ο Stace θεωρεί ότι τα πανθεϊστικά μοντέλα βασίζονται (περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά) στην παραδοξική θέση ότι 1ον) κόσμος και Θεός ταυτίζονται και 2ον) ότι ο κόσμος είναι διακριτός από τον Θεό, με αυτές τις δύο αντιθετικές προτάσεις να ισχύουν ταυτοχρόνως<sup>6</sup>. Ο Stace υποστηρίζει ότι στην πανθεϊστική σκέψη κόσμος και Θεός βρίσκονται ουσιαστικά σε μία σχέση "ταυτότητας εν διαφορά" (identity in difference), μία έννοια γνωστή και αναγνωρίσιμη στο πλαίσιο της εγγελιανής σκέψης, η οποία ωστόσο προηγείται ως ιδέα ιστορικά του Hegel κατά τουλάχιστον τρεις

---

<sup>4</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 211.

<sup>5</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 211.

<sup>6</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 212.

χιλιετίες και είναι τμήμα της μυστικιστικής σκέψης και παράδοσης που επηρέασε Παρμενίδη, Πλάτωνα, Πλωτίνο, Σπινόζα και άλλους φιλοσόφους<sup>7</sup>. Αυτή τη θέση της παραδοξικής σχέσης Θεού-κόσμου ονομάζει ο Walter Stace "πανθειστικό παράδοξο". Ο Stace επιπλέον αντιμετωπίζει την παραδοξότητα ως καθολικό χαρακτηριστικό του μυστικισμού και κάθε φιλοσοφικού συστήματος το οποίο βλέπει ως υψηλού επιπέδου ερμηνεία του μυστικισμού<sup>8</sup>. Περαιτέρω θεωρεί ότι οι ψυχολογικές βάσεις του πανθεισμού είναι μυστικιστικά συναισθήματα και ιδέες, όσο ορθολογιστικός και αν παρουσιάζεται επιφανειακά, και ότι η μυστικιστική σκέψη είναι εν τέλει πάντα μία σειρά από λογικά παράδοξα<sup>9</sup>.

Ο Stace ξεκινάει τη μελέτη του πανθειστικού παραδόξου από τις Ουπανισάδες, όπου βλέπει το Brahman άλλες φορές να περιγράφεται ως το σύνολο των υπαρκτών του αισθητού κόσμου και άλλες φορές ως υπερβατικός

---

<sup>7</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 212-213.

<sup>8</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 212.

<sup>9</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 216-217.



δημιουργός του κόσμου, αναδύοντας ούτως τη σχέση ταυτότητας εν διαφορά<sup>10</sup>.

Το Brahman και ο κόσμος περιγράφονται ως ταυτότητα, ωστόσο στο Brahman και στον κόσμο αποδίδονται ιδιότητες οι οποίες ανήκουν σε εμφανώς διακριτές κατηγορίες: το Brahman είναι πραγματικότητα, καθαρή ενότητα, άπειρο, υπερβατικό και αναλλοίωτο, ενώ ο κόσμος είναι ψευδαίσθηση, πολλαπλότητα, πεπερασμένος, χωρικός και χρονικός, συνεχώς μεταβαλλόμενος<sup>11</sup>. Ο Stace βέβαια τονίζει ότι οι Ουπανισάδες μιλάνε τη γλώσσα της ποίησης<sup>12</sup> (δίνοντας εδώ στον γράφοντα την ευκαιρία να προοικονομήσει το θέμα της επιστημολογίας της μεταφορικής γλώσσας που θα εξετάσουμε παρακάτω).

Κάνοντας το άλμα από τον αρχαίο μυστικισμό στον ευρύτερο χώρο της σύγχρονης φιλοσοφίας, ο Stace στρέφει την προσοχή του στον Spinoza και αναρωτιέται ποια είναι η σχέση Θεού και κόσμου στη σπινοζική μεταφυσική και για να απαντηθεί αυτή η ερώτηση πρέπει να τεθεί το ερώτημα πώς κατηγοριοποιούνται Θεός και κόσμος στο πλαίσιο των τριών ειδών "οντοτήτων": υπόσταση, τρόποι, χαρακτηριστικά.

---

<sup>10</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σσ. 209-210.

<sup>11</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 214.

<sup>12</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 210.

Κεντρική έννοια στη σκέψη του Spinoza είναι η υπόσταση, η οποία νοείται ως κάτι το οποίο υφίσταται από μόνο του<sup>13</sup>. Ο Spinoza θεσπίζει την ύπαρξη μίας μόνο υπόστασης, η οποία είναι όχι απλώς το σύνολο όλης της ύλης, αλλά ευρύτερα το σύνολο όλου του χώρου που εκτείνεται<sup>14</sup>. Για τον Spinoza αυτή η μία μοναδική υπόσταση είναι η άπειρη θεϊκή υπόσταση, η οποία ταυτίζεται με τη φύση, ιδέα η οποία συνοψίζεται στη φράση "Deus sive natura" (Θεός ή φύση)<sup>15</sup>. Μέσα σε αυτό το σύστημα διακρίνονται τρία είδη "οντοτήτων": υπόσταση, τρόποι και χαρακτηριστικά<sup>16</sup>. Αντίθετα με την παραδοσιακή θεολογία, ο Spinoza δεν παρουσιάζει τη σχέση Θεού και δημιουργημάτων ως σχέση αιτίου και αποτελεσμάτων, αλλά την περιγράφει με όρους υποκειμένου-κατηγορημάτων. Θεωρεί πως κάθε δήλωση σχετικά με μία πεπερασμένη υπόσταση είναι ουσιαστικά μία κατηγορήση του Θεού και υποστηρίζει ότι ο

---

<sup>13</sup> Michael Della Rocca, "Spinoza's substance monism" in Olli Koistinen, John Biro (eds),

*Spinoza Metaphysical Themes*, Oxford University Press (New York, 2002), σ. 11.

<sup>14</sup> Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics", in Don Garrett (ed), *The Cambridge*

*Companion to Spinoza*, Cambridge University Press (1996), σ. 66.

<sup>15</sup> Anthony, Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Εκδ. Νεφέλη, 2005, σ. 207.

<sup>16</sup> Valtteri Viljanen, "Spinoza's ontology" in Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press (2009), σ. 56.

σωστός τρόπος αναφοράς στο Θεό είναι η χρήση επιθέτων και όχι η χρήση ουσιαστικών<sup>17</sup>.

Για τον Stace είναι εμφανές ότι στο σπινοζικό μοντέλο ο κόσμος ταυτίζεται με τους τρόπους και τα χαρακτηριστικά, δηλαδή τα κατηγορήματα όπως είδαμε παραπάνω, ενώ ο Θεός άλλοτε ταυτίζεται μόνο με την υπόσταση και άλλοτε με την ολότητα υπόστασης και κατηγορημάτων, δηλαδή ουσιαστικά ο Θεός του Spinoza, σύμφωνα με τον Stace, κάποιες φορές ταυτίζεται με τον κόσμο και άλλες φορές παρουσιάζεται διακριτός από αυτόν<sup>18</sup>. Ο Stace υποστηρίζει ότι η ιδέα ότι Θεός και κόσμος αποτελούν ταυτότητα και η ιδέα ότι ο Θεός είναι διακριτός από τον κόσμο λειτουργούσαν ταυτόχρονα και οι δύο ασυμφιλίωτες μέσα στη σκέψη του Spinoza<sup>19</sup>.

Ο Walter Stace βλέπει το μυστικιστικό στοιχείο ως θεμελιώδες στη σκέψη του Spinoza. Ωστόσο η μυστικιστική πλευρά του Spinoza άλλοτε υποστηρίζεται και άλλοτε απορρίπτεται με αποτέλεσμα να υπάρχουν δραστικά διαφορετικές αναγνώσεις της σπινοζικής μεταφυσικής, άλλες εντελώς

---

<sup>17</sup> Anthony, Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Εκδ. Νεφέλη, 2005, σ. 207.

<sup>18</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σσ. 215-216.

<sup>19</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 216.

μυστικιστικές και άλλες απολύτως αθεϊστικές. Ο Stace θεωρεί ότι αυτό το φαινόμενο μεγάλων διαφορών στην πρόσληψη του Spinoza οφείλεται στην αδυναμία κατανόησης του πανθεϊστικού παραδόξου<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 217-

## Πλωτινική μεταφυσική

Το κεντρικό σημείο της πλωτινικής οντολογίας είναι το υπερβατικό Εν ως αρχή της ύπαρξης. Ο Πλωτίνος αναζητώντας μία πρώτη αρχή θεωρεί πως πρέπει να υπάρχει κάτι απλό (μη-πολλαπλό) πριν από όλα τα πράγματα. Αυτό πρέπει να είναι διακριτό από όλα τα πράγματα τα οποία έρχονται μετά από αυτό, πρέπει να είναι αυθύπαρκτο και μη-μεμειγμένο με τα υπαρκτά τα οποία απορρέουν από αυτό και ταυτόχρονα πρέπει να είναι ικανό να είναι παρόν μέσα σε όλα τα υπαρκτά, χωρίς όμως να είναι πραγματικά κάτι διαφορετικό από αυτά, αλλά όλα να αποτελούν στην πραγματικότητα ένα. Και πρέπει να είναι απολύτως απλό, πέρα από κάθε σύνθεση και πολλαπλότητα, ώστε να αποτελεί μία πραγματική πρώτη αρχή (*Εννεάδες* V.4.1.5-16).

Συνεχίζοντας την προβληματική της *Pactis Platonicae*, ο Πλωτίνος θεωρεί τον πλατωνικό Κόσμο των Ιδεών ακατάλληλο να εκτελέσει αυτόν τον ρόλο της Πρώτης Αρχής, παρατηρώντας ότι οι Ιδέες αναπόφευκτα παρουσιάζουν πολλαπλότητα<sup>21</sup>. Ούτως στην πλωτινική σκέψη οι Ιδέες αποτελούν απλώς

---

<sup>21</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic*

*Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 24.

"εικόνες" της Πρώτης Αρχής<sup>22</sup>. Αυτή η συλλογιστική οδηγεί τον Πλωτίνο στην κατασκευή ενός οντολογικού συστήματος με Πρώτη Αρχή το υπερβατικό Εν, από το οποίο απορρέουν διάφορα επίπεδα ύπαρξης κατά σειρά: ο Νους, η Ψυχή και ο υλικός κόσμος<sup>23</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, οι πλατωνικές Ιδέες "κατοικούν" στον Νου (I.6.9).

Έχουμε, λοιπόν, μία "ιεραρχική" αλυσίδα από οντολογικά "πρότερα" και "ύστερα" επίπεδα (η "ιεραρχική ορολογία" είναι κάπως αναχρονιστική, καθώς ξεκίνησε στις αρχές του 6ου μ.Χ. αιώνα από έναν Χριστιανό συγγραφέα επηρεασμένο από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό<sup>24</sup>), η οποία έχει στην κορυφή της μία απολύτως υπερβατική Πρώτη Αρχή, το Εν, το οποίο υφίσταται σε μία κατάσταση παντελούς απλότητας και απορρέει επίπεδα ύπαρξης τα οποία χαρακτηρίζονται από πολλαπλότητα.

---

<sup>22</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 25.

<sup>23</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 66-67.

<sup>24</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 66.

Μπορούμε, λοιπόν, να δούμε τρεις βασικές ιδέες ως άξονες της πλωτινικής οντολογίας:

1ον) η απολύτως υπερβατική φύση του Ενός, κάτι που φαίνεται ιδιαιτέρως από την απαίτηση για τέλεια απλότητα και την παραδοξική περιγραφή

2ον) η συνέχιση της πλατωνικής ιδέας ότι το ον είναι ένα και συνάμα πολλά και

3ον) η κατηγοριοποίηση της ύπαρξης σε διακριτά σχετιζόμενα μεταξύ τους επίπεδα.

Αυτά τα σημεία προΐδεάζουν το πού και πώς θα αναζητηθεί στη συνέχεια η λειτουργία της μεταφοράς στο πλαίσιο της πλωτινικής μεταφυσικής.

## ΜΕΤΑΦΟΡΑ

### Ρωσικός φορμαλισμός

Οι Ρώσοι φορμαλιστές εστίασαν την αναλυτική τους προσέγγιση στη μελέτη των διακριτών γνωρισμάτων της λογοτεχνίας και συγκεκριμένα της λογοτεχνικής γλώσσας, την οποία αντιμετώπιζαν ως διακριτή από την απλή καθημερινή πληροφοριακή γλώσσα. Ούτως το ερευνητικό ενδιαφέρον του φορμαλισμού έθεσε ως άξονά του το ερώτημα του τι κάνει ένα κείμενο λογοτεχνικό. Σε αυτό το πλαίσιο αναδύεται το συμπέρασμα του Roman Jakobson ότι το θέμα της μελέτης της λογοτεχνίας δεν πρέπει να είναι η ίδια η λογοτεχνία στην ολότητά της, αλλά η λογοτεχνικότητα (*literaturnost*), δηλαδή το στοιχείο το οποίο καθιστά ένα έργο λογοτεχνικό<sup>25</sup>.

Βασική ιδέα του ρωσικού φορμαλισμού υπήρξε η στενή σχέση της μελέτης της γλώσσας με τη μελέτη της λογοτεχνίας, ωστόσο προσεγγίσεις διέφεραν, με μία πλευρά να αντιμετωπίζει τη γλωσσολογία ως μεθοδολογικό εργαλείο της ανάπτυξης της μελέτης της λογοτεχνίας και μια άλλη να βλέπει την ποιητική ως

---

<sup>25</sup> Απόστολος Μπενάτσης, *Θεωρία Λογοτεχνίας Δομισμός και Σημειωτική*, ΚΑΛΕΝΤΗΣ,

Αθήνα 2010, σσ.44-45.



απλώς έναν ιδιαίτερο κλάδο της γλωσσολογίας. Χαρακτηριστική είναι η δήλωση του Jakobson ότι η ποίηση είναι απλώς γλώσσα στην ποιητική λειτουργία της<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Απόστολος Μπενάτσης, *Θεωρία Λογοτεχνίας Δομισμός και Σημειωτική*, ΚΑΛΕΝΤΗΣ,

Αθήνα 2010, σ. 43.

## Συνειρμική Γλώσσα

Στη μελέτη του "Δύο απόψεις της γλώσσας και δύο τύποι αφασικών διαταραχών"<sup>27</sup> ο Jakobson συσχετίζει τις δύο μείζονες και δυαδικά αντίθετες συστατικές διαταράξεις της αφασίας, τη διατάραξη της ομοιότητας και τη διατάραξη της συνάφειας με τα σχήματα λόγου μεταφορά και μετωνυμία. Παρά το ότι και τα δύο αυτά σχήματα λόγου είναι σχήματα ισοδυναμίας, καθορίζονται από διαφορετικούς γλωσσικούς συσχετισμούς. Η μεταφορά βασίζεται σε προϋποτιθέμενες ομοιότητες και αναλογίες ανάμεσα σε ένα κυριολεκτικό υποκείμενο και στο μεταφορικό του υποκατάστατο, ενώ η μετωνυμία καθορίζεται στην συνεκδοχική σύνδεση ανάμεσα στο κυριολεκτικό υποκείμενο και τη συναφή αντικατάστασή του. Η μεταφορά έχει συνειρμικό και επιλογικό χαρακτήρα, ενώ η μετωνυμία έχει συνταγματικό και συνδυαστικό χαρακτήρα, και τα δύο αυτά σχήματα εκμεταλλεύονται τις αντίστοιχες και αντιθετικές μεταξύ τους σχέσεις και διαστάσεις της γλώσσας<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Roman Jakobson, *Δοκίμια για τη γλώσσα της λογοτεχνίας*, Βιβλιοπωλείο της "ΕΣΤΙΑΣ", 1998, σσ. 29-54.

<sup>28</sup> Απόστολος Μπενάτσης, *Θεωρία Λογοτεχνίας Δομισμός και Σημειωτική*, ΚΑΛΕΝΤΗΣ, Αθήνα 2010, σσ. 86-87.

Στο άρθρο του "Γλωσσολογία και Ποιητική"<sup>29</sup> ο Jakobson εισάγει ένα γενικό μοντέλο λειτουργίας της επικοινωνίας με βάση έξι παράγοντες η ξεχωριστή έμφαση στους οποίους καθορίζει έξι διακριτές λειτουργίες της γλώσσας αντίστοιχα. Δύο από αυτές τις λειτουργίες είναι η αναφορική και η ποιητική<sup>30</sup>.

Όταν η επικοινωνία είναι προσανατολισμένη προς τα συμφραζόμενα, τότε υπερισχύει η αναφορική λειτουργία της γλώσσας, στόχος της οποίας είναι η απλή μετάδοση πληροφοριών. Στην περίπτωση που η επικοινωνία χαρακτηρίζεται από τον προσανατολισμό της προς το μήνυμα για το μήνυμα και μόνο, τότε υπερισχύει η ποιητική ή αισθητική λειτουργία της γλώσσας. Σύμφωνα με τον Jakobson η ποιητικότητα δύναται να αποτελέσει πτυχή όλων των γλωσσικών λειτουργιών, ωστόσο η πιο συνηθισμένη εμφάνιση της ποιητικής λειτουργίας συναντάται στην ποίηση, όπου βρίσκουμε στοιχεία όπως ρυθμό, μέτρο παρηχήσεις και παρομοιώσεις. Ούτως οι χρήσεις της γλώσσας που βασίζονται σε σχέσεις ομοιότητας, όπως η μεταφορά, βρίσκονται πιο

---

<sup>29</sup> Roman Jakobson, *Δοκίμια για τη γλώσσα της λογοτεχνίας*, Βιβλιοπωλείο της "ΕΣΤΙΑΣ", 1998, σσ. 55-98.

<sup>30</sup> Απόστολος Μπενάτσης, *Θεωρία Λογοτεχνίας Δομισμός και Σημειωτική*, ΚΑΛΕΝΤΗΣ, Αθήνα 2010, σσ. 88-89.

συχνά στην ποίηση, ενώ οι συνταγματικές σχέσεις που χαρακτηρίζουν τη μετωνυμία καθορίζουν περισσότερο την πεζογραφία<sup>31</sup>.

Δεδομένου του ότι η μεταφορά βασίζεται σε σχέσεις συνειρμικής ομοιότητας οι οποίες συνδέουν μεταξύ τους συνταγματικώς μη σχετιζόμενα γλωσσικά στοιχεία, μπορούμε να καταλήξουμε στον ορισμό ότι **μεταφορά είναι η σύνδεση σημείων ή η συνδυαστική πορεία από ένα σημείο σε ένα άλλο τα οποία σημεία ανήκουν σε διακριτά διαφορετικές κατηγορίες ή επίπεδα**. Αυτός ο ορισμός δύναται να υπερβεί το γλωσσικό πλαίσιο στο οποίο έχουμε συνηθίσει τη μεταφορά και να αποκτήσει ευρύτερη επιστημολογική συμβατότητα και εφαρμογή, περιγράφοντας, για παράδειγμα, τις σχέσεις υπερβατικού-αισθητού σε οντολογικά μοντέλα ή τη γνωσιοθεωρητική διάσταση της συνειρμικής σκέψης.

---

<sup>31</sup> Απόστολος Μπενάτσης, *Θεωρία Λογοτεχνίας Δομισμός και Σημειωτική*, ΚΑΛΕΝΤΗΣ,

Αθήνα 2010, σσ. 89-90.

## Άρρητότητα και μεταφορά

Η απόλυτη υπερβατικότητα του πλωτινικού Ενός καθιστά βασικό χαρακτηριστικό του την αρρητότητά του. Το Εν δεν δύναται να αποτελεί αντικείμενο της ομιλίας/συζήτησης, καθώς αποτελεί την απολύτως απλή αρχή της ύπαρξης<sup>32</sup> ενώ η γλώσσα ανήκει και αναφέρεται στον κόσμο της πολλαπλότητας και ούτως δεν δύναται να πραγματευτεί το υπερβατικά απλό<sup>33</sup>. Προκύπτει όμως το παράδοξο ότι, παρά το γεγονός ότι το Εν είναι άρρητο, γίνεται λόγος περί αυτού<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 55.

<sup>33</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 56.

<sup>34</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 54.

Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, το ίδιο το Εν είναι άρρητο, ωστόσο μπορούμε να μιλήσουμε για αυτό, σχετικά με αυτό, γύρω από αυτό<sup>35</sup>. Ο Πλωτίνος περιγράφει αυτή την "πλάγια" γλωσσική προσέγγιση του Ενός στο V.3.14.:

*Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; Ἡ λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν; Ἡ, εἰ μὴ ἔχομεν τῆι γνώσει, καὶ παντελῶς οὐκ ἔχομεν; Ἄλλ' οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν.*

Για την επίλυση του προβλήματος της παραδοξότητας του λόγου περί του αρρήτου Ενός ο Πλωτίνος βασίζεται στην οντολογική του θέση της παρουσίας του ίχνους του Ενός σε όλα τα υπαρκτά. Η οντολογική εξάρτηση των υπαρκτών από το Εν η οποία οφείλεται στη λειτουργία του Ενός ως αιτιακή αρχή της

---

<sup>35</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 56.

ύπαρξης επιτρέπει στους πεπερασμένους ανθρώπινους νόες να μιλάνε για το Εν μιλώντας ουσιαστικά για τους εαυτούς τους<sup>36</sup>.

Η θέση αυτή δύναται να θεωρηθεί ως ένα τέχνασμα με σκοπό την αποφυγή του παραδόξου (και ίσως και να είναι), ωστόσο ο παραδοξικός λόγος είναι δεσπόζων στον Πλωτίνο και ούτως πιθανότατα να μη τον ενδιέφερε καν να αποφύγει το παράδοξο. Επιπλέον, πέρα από την οντολογική λύση, ο Πλωτίνος έχει δώσει και άλλη μία -επιστημολογική μάλλον- διέξοδο σχετικά με το πρόβλημα της αρρητότητας: τη χρήση των μεταφορικών σχέσεων της γλώσσας.

Στο νοηματικό/γλωσσικό «περιτριγύρισμα» του Υπερβατικού που προτείνει ο Πλωτίνος μπορούμε να εντοπίσουμε τις μεταφορικές σχέσεις της γλώσσας, οι οποίες έχουν κυρίαρχο ρόλο στην ποιητική χρήση της γλώσσας και τη λογοτεχνικότητα στο πλαίσιο του συστήματος του Jakobson.

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ποιητική λειτουργία της γλώσσας έχει τη δυνατότητα να παρακάμπτει τα αυτονόητα εμπόδια τα οποία εκ των πραγμάτων συναντά και αδυνατεί να αντιμετωπίσει η αναφορική λειτουργία. Οι μεταφορικές/συνειρμικές σχέσεις της γλώσσας έχουν τη δυνατότητα να

---

<sup>36</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σ. 56-57.

δομήσουν νοήματα κατ' αναλογίαν και έτσι ο Πλωτίνος έχει την ικανότητα να μιλήσει ως τμήμα της ύπαρξης αναλογικά για την υπερβατική αρχή του Είναι.

Περαιτέρω ο Πλωτίνος εισάγει τη χρήση αναλογιών, μεταφορών και συμβόλων για την περιγραφή του υπερβατικού<sup>37</sup> και ο ίδιος χρησιμοποιεί συχνά τον μεταφορικό/ποιητικό λόγο, ειδικά όσον αφορά την περιγραφική προσέγγιση του Ενός. Για παράδειγμα η απορροή της ύπαρξης από το Εν παρουσιάζεται με μεταφορική εικονοπλασία ως ροή νερού από πηγή, ως ανάπτυξη φυτού, ως ακτινοβολία φωτός από τον ήλιο<sup>38</sup>, ως παραγωγή ψύχους από χιόνι, ως ανάδυση αρώματος από ένα λουλούδι<sup>39</sup>.

Εδώ ουσιαστικά εντοπίζεται σε πιο ανεπτυγμένη μορφή η αντιμετώπιση του προβλήματος της διαχείρισης της γλωσσικής προσέγγισης του υπερβατικού, η οποία στον Πλάτωνα κατέληξε στη χρήση του εικότος μύθου (*Τίμαιος* 29d), μίας εύλογης αφήγησης η οποία δεν είναι αληθής, αλλά εξεικονίζει την αλήθεια

---

<sup>37</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 40.

<sup>38</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 49.

<sup>39</sup> Frederic M. Schroeder, "Plotinus and language" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 343.



και ούτως πρέπει να αρκεστούμε σε αυτήν, καθώς στον μεταβλητό κόσμο του γίνεσθαι καμία εξήγηση δεν δύναται να έχει αποδεικτικό χαρακτήρα<sup>40</sup>. Η συζήτηση περί του υπερβατικού υπό τους περιορισμούς του κόσμου της εμπειρίας είναι για τον Πλάτωνα εξ ορισμού προβληματική και ούτως καταλήγει στο ότι συζητώντας το υπερβατικό πρέπει να δεχτούμε ότι αναγκαστικά θα περιοριστούμε σε μία εξιστόρηση, μία αφήγηση, εν τέλει: μία μεταφορά. Εδώ βλέπουμε τις πλατωνικές ρίζες της πλωτικής χρήσης του μεταφορικού λόγου για την παράκαμψη των προβλημάτων γλωσσικής πραγμάτευσης του υπερβατικού.

Για τον Πλάτωνα ο εικός μύθος είναι το κοντινότερο στο υπερβατικό σημείο στο οποίο δύναται να φτάσει η γλώσσα και ούτως σε αυτόν πρέπει να αρκεστούμε. Ο Πλωτίνος προχωρά πέρα από τη χρήση μίας γενικής αφήγησης και αξιοποιεί συγκεκριμένες μορφές, χρήσεις και λειτουργίες της γλώσσας, οι οποίες δύναται να παρακάμψουν τους περιορισμούς της απλής πληροφοριακής γλώσσας και να προσεγγίσουν "περικυκλικά" το υπερβατικό, κάνοντας το άρρητο αντικείμενο της γλώσσας μέσω της μεταφοράς.

---

<sup>40</sup> Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 217.

# Η ΜΕΤΑΦΟΡΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ

## ΕΠΙΠΕΔΑ

### **Πλατωνική παράδοση: οντολογική πορεία**

Στην πλωτινική οντολογική κοσμολογία η πραγματικότητα είναι μία μεταφυσική πορεία, η οποία έχει ως Πρώτη Αρχή της το Εν<sup>41</sup>. Το βασικό χαρακτηριστικό του Ενός είναι το ότι είναι εντελώς υπερβατικό, χαρακτηριστικό το οποίο αναδύεται έντονα στις σχεδόν ποιητικές παραδοξικές αντιφατικές περιγραφές του. Το Εν περιγράφεται και παρουσιάζεται ως αρχή των πάντων, αιτία του αιτίου, πηγή και ρίζα του σύμπαντος, το απλούν, ου μμειγμένον, το πρώτον πριν από κάθε ύπαρξη, εν μόνον, το χωριστόν (ως το απόλυτο υπερβατικό), τέλειον, υπερπλήρες, δύναμις των πάντων, άπειρον, αυταρκέστατον, ανενδεέστατον, αυτεξούσιον. Το Εν είναι όλα τα πράγματα και κανένα από αυτά, καθώς από τη μία είναι η πηγή των πάντων και από την άλλη απολύτως χωριστό από τα πάντα. Όλα τα υπαρκτά πηγάζουν από το Εν και ούτως περιέχουν ένα ίχνος του. Το Εν υπερβαίνει κάθε πολυπλοκότητα και οι

---

<sup>41</sup> Michael F. Wagner, "Plotinus on the nature of physical reality" in Lloyd P. Gerson (ed),

*The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 130.

διακριτές μορφές είναι απλώς εικόνες του Ενός. Κάθε πραγματικότητα πηγάζει από την πληρότητα του Ενός<sup>42</sup>.

Η νοητική και κυρίως η γλωσσική προσέγγιση του Ενός είναι τόσο σύνθετη και τόσο παραδοξική, επειδή το Εν είναι ουσιαστικά μία υπερνοητική οντότητα<sup>43</sup>. Το Εν είναι αναγκαστικά απλό, καθώς είναι τέλειο<sup>44</sup>, και, ακριβώς επειδή είναι τέλειο, "παράγει" αιωνίως (εδώ βλέπουμε μία αντανάκλαση της αριστοτελικής θέσης ότι κάθε τι ολοκληρωμένο ή τέλειο παρουσιάζει την τάση να αναπαράγεται το ίδιο)<sup>45</sup>. Το απλό και μη-μεμειγμένο Εν είναι η αιτία

---

<sup>42</sup> Συγκέντρωση περιγραφών και χαρακτηριστικών του Ενός στο Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σσ. 23-25.

<sup>43</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 43.

<sup>44</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 43.

<sup>45</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 47.

ύπαρξης όλων των σύνθετων πραγμάτων<sup>46</sup>. Περαιτέρω το Εν ανήκει στην υπερβατική σφαίρα της αιωνιότητας και αφθαρσίας, ενώ η φυσική πραγματικότητα υπόκειται στο χρόνο και τη φθορά<sup>47</sup>. Ένας τρόπος νοητικής και γλωσσικής οργάνωσης όλης της σύνθετης και δυσνόητης παραδοξότητας του Ενός σε μορφή μίας πρότασης είναι να θέσουμε ότι το Εν είναι "όλα τα πράγματα" σε μία υπερβατική κατάσταση<sup>48</sup>.

Το Εν είναι το ποιητικό αίτιο της ύπαρξης και αυτή η αιτιακή σχέση πραγματώνεται κατά την απορροϊκή πρόοδο των κατώτερων (ατελών σε αντίθεση με την τελειότητα του Ενός) πραγματικοτήτων<sup>49</sup>. Το πρώτο επίπεδο απορροής από το Εν είναι ο Νους, από τον οποίο έπειτα αναδύεται η Ψυχή, από την οποία με τη σειρά του απορρέει και οργανώνεται ο υλικός κόσμος, και

---

<sup>46</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 46.

<sup>47</sup> Andrew Smith, "Eternity and time" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 196.

<sup>48</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 25.

<sup>49</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 45-46.

κάθε επίπεδο απορροής είναι κατώτερου οντολογικού status από το προηγούμενο<sup>50</sup>.

Βασικό χαρακτηριστικό του Ενός είναι η παρουσία του μέσα σε όλα του τα παράγωγα με τη μορφή ίχνους. Καθώς τα πάντα πηγάζουν από το Εν, όλα τα πράγματα έχουν μέσα τους ένα "ίχνος" του Ενός. Ούτως η καθολική και κοινή παρουσία του Ενός σε όλα τα ύστερα παράγωγα υπαρκτά αποτελεί τη βάση μίας μεταφυσικής σύνδεσης ανάμεσα στο Εν και σε όλα τα ύστερα επίπεδα που απορρέουν από αυτό, αλλά και ανάμεσα στα ίδια τα επίπεδα<sup>51</sup>. Το Εν "χρωματίζει" με το "φως" του τις κατώτερες παράγωγες πραγματικότητες<sup>52</sup> (εδώ αρχίζει να διαφαίνεται η εισβολή ηθικο-αισθητικών ιδεών στο οντολογικό πλαίσιο της νεοπλατωνικής -και ευρύτερα πλατωνικής- παράδοσης).

Όπως και στον Πλάτωνα, έτσι και στον Πλωτίνο μπορούμε να διακρίνουμε την κατηγοριοποίηση της ύπαρξης σε επίπεδα υπερβατικού και αισθητού.

---

<sup>50</sup> Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σσ. 62-67.

<sup>51</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 25.

<sup>52</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 26.

Ωστόσο η πλωτινική μεταφυσική δεν αρκείται στους ξεκάθαρους Δύο Κόσμους Ιδεών και αισθητών αντικειμένων του πλατωνικού συστήματος. Η αφηρημένη αλλά παρ' όλα αυτά απλή διάκριση υπερβατικού-αισθητού γίνεται πιο σύνθετη με την εισαγωγή των επιπέδων απορροής. Το πλωτινικό σύστημα δύναται να παρουσιαστεί με δύο μορφές στο πλαίσιο μίας μεταφυσικής οντολογικών-κοσμολογικών επιπέδων:

1ον) Το Εν και τα παράγωγά του:

Το Εν υφίσταται σε μία κατάσταση υπερβατικής τέλειας απλότητας, ενώ τα παράγωγά του (ως ευρύτερο γενικό επίπεδο) χαρακτηρίζονται από ατελή πολλαπλότητα. Εδώ μπορεί να εντοπιστεί μία περίπτωση αντίστοιχη της πλατωνικής σχέσης εκπτωτικής ομοιωματικής προβολής: το υπερβατικό τέλειο απλό Εν "προβάλλει" τον εαυτό του ως αισθητή ατελή πολλαπλή πραγματικότητα. Έχουμε λοιπόν μία αιτιο-παραγωγική σχέση η οποία συνδέει δύο διακριτώς διαφορετικά επίπεδα αναδύοντας μία διαδικασία κοσμο-οντολογικής μεταφοράς.

## 2ον) Τα επίπεδα απορροής:

Πέρα από τη γενική διάκριση Εν-παράγωγα προκύπτει και η διάκριση ανάμεσα στα επίπεδα απορροής (Νους, Ψυχή, υλικός κόσμος). Τα επίπεδα απορροής του πλωτινικού συστήματος στερούνται τον ξεκάθαρο χαρακτήρα της δυαδικής διάκρισης της πλατωνικής μεταφυσικής, όμως είναι πολύ πιο εμφανώς διακριτώς διαφορετικά επίπεδα. Μία άμεση αντιστοίχιση των εννοιών υπερβατικό-αισθητό με τα επίπεδα Εν-Νους-Ψυχή-υλικός κόσμος είναι προβληματική στο πλωτινικό πλαίσιο, καθώς η υπερβατικότητα απαιτεί απόλυτη μη-πολλαπλότητα, όμως ο Νους, για παράδειγμα, είναι οιονεί υπερβατικό οντολογικό επίπεδο σε σύγκριση με τον υλικό κόσμο. Ίσως θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι τα τέσσερα επίπεδα δύνανται να τοποθετηθούν σε ένα φάσμα υπερβατικού-αισθητού με το Εν να κατέχει τη θέση του εντελώς υπερβατικού. Ωστόσο είναι ξεκάθαρο ότι πρόκειται για διακριτά επίπεδα και, όπως και στην περίπτωση Εν-παράγωγα, έτσι και ανάμεσα στα επίπεδα μπορούμε να δούμε μία εκπτωτική παραγωγική σχέση, καθώς κάθε επίπεδο αναδύεται από το προηγούμενο και είναι κατώτερο από αυτό. Επιπλέον σημειώνεται και ο σύνδεσμος ανάμεσα στα επίπεδα τον οποίο αποτελεί η παρουσία του ίχνους του Ενός σε κάθε επίπεδο. Ούτως καταλήγουμε και πάλι

σε μία μεταφορική οντολογική διάδραση μεταξύ διακριτών κοσμολογικών επιπέδων.

Παρά τις διαφορές με το πλατωνικό σύστημα, και εδώ η μεταφορά έγκειται στη σχέση του υπερβατικού με το αισθητό, μία σχέση μεταξύ οντολογικώς διακριτών επιπέδων, μοτίβο που χαρακτηρίζει τον πυρήνα της πλατωνικής παράδοσης εν γένει, τα μέρη της οποίας δύνανται να διακριθούν με βάση την ποσότητα και την πολυπλοκότητα των οντολογικών επιπέδων που αναγνωρίζουν στο πλαίσιο της αρχιτεκτονικής του Είναι.

Αυτή η δομική διόγκωση είναι χαρακτηριστική στην πλωτινική σκέψη: ο Πλωτίνος, στην προσπάθειά του να κάνει τον Πλάτωνα πιο συγκεκριμένο, κατέληξε νομοτελειακά σχεδόν να τον κάνει πιο σύνθετο, αναπτύσσοντας την ιδέα μίας πολυεπίπεδης οντολογικής αλυσίδας σε ένα φάσμα υπερβατικού-αισθητού, και έτσι είναι αναπόφευκτο να ολισθαίνει όλο και πιο μακριά από την ξεκάθαρη διάκριση των Δύο Κόσμων.



## Πλατωνική παράδοση: επιστημολογική πορεία

Είναι δύσκολο να πραγματοποιηθεί μία προσέγγιση της επιστημολογίας απολύτως αποκομμένη από τη μεταφυσική, καθώς η φύση της ύπαρξης και η λειτουργία της γνώσης είναι εκ των πραγμάτων δομικώς συνδεδεμένα ζητήματα. Στην περίπτωση της πλατωνικής σκέψης θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως δεν υπάρχει καμία (ή τουλάχιστον ελάχιστη) τέτοια διάκριση, καθώς η οπτική του Πλάτωνος για την φύση των πραγμάτων καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τις ιδέες του για την απόκτηση της γνώσης και αντιστρόφως<sup>53</sup>.

Η θεωρία των Ιδεών και των Δύο Κόσμων είναι κεντρικό σημείο και της μεταφυσικής και της επιστημολογίας της πλατωνικής σκέψης. Η διάκριση των δύο επιπέδων και η αναγνώριση του διαφορετικού οντολογικού status των Ιδεών και των αισθητών αντικειμένων του κόσμου της εμπειρίας αποτελούν καθοριστικούς παράγοντες για την πλατωνική επιστημολογία<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Nicholas P. White, "Plato's metaphysical epistemology" in Richard Kraut (ed), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press (1992), σ. 277.

<sup>54</sup> Nicholas P. White, "Plato's metaphysical epistemology" in Richard Kraut (ed), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press (1992), σ.σ. 280.

Για τον Πλάτωνα είναι αδιανόητο να διανοηθεί το αντικείμενο της γνώσης ως κάτι το μεταβλητό. Το αντικείμενο της γνώσης πρέπει να είναι αιώνιο και αμετάβλητο και, αφού στον κόσμο της εμπειρίας και των αισθήσεων κυριαρχεί η συνεχής μεταβολή, η γνώση θα πρέπει να αφορά έναν κόσμο που ανήκει στη σφαίρα του υπερβατικού<sup>55</sup>. Η γνώση για να είναι έγκυρη πρέπει να αναφέρεται σε κάτι το οποίο είναι αιώνιο, σταθερό και αμετάβλητο και άρα πρέπει να υπάρχει ένας τέτοιος υπερβατικός κόσμος η γνωστική πρόσβαση στον οποίο να αποτελεί τη διαδικασία και φύση της γνώσης<sup>56</sup>.

Η γνώση δεν δύναται να στηρίζεται αποκλειστικά στην αίσθηση, καθώς στην αίσθηση δίνεται το επιμέρους ον και όχι το ον καθεαυτό. Ούτως, η αληθινή γνώση του όντος απαιτεί το *λογίζεσθαι*<sup>57</sup>. Στον *Φαίδωνα* υποστηρίζεται ότι η ψυχή μπορεί να γνωρίσει την πραγματική ουσία της ύπαρξης μόνο μέσα από συλλογισμό και αυτό το πραγματοποιεί με τον καλύτερο τρόπο όταν δεν αποπροσανατολίζεται από τα αισθητηριακά ερεθίσματα του κόσμου της εμπειρίας και αποχαιρετώντας το σώμα ορέγεται αυτούσια την πραγματικότητα (65c 2 ε). Η γνωστική πρόσβαση στο αληθινό Είναι περιλαμβάνει και απαιτεί

---

<sup>55</sup> Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 189.

<sup>56</sup> Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 193.

<sup>57</sup> Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 192.

την νοητική έλξη που ασκεί ο αιώνιος και άρα υπερβατικός κόσμος των Ιδεών και την αποσύνδεση του νου από τον κόσμο της εμπειρίας<sup>58</sup>.

Η συναισθηματική επένδυση σε μία ιδέα οντολογικής ανωτερότητας του υπερβατικού διαφαίνεται πολύ καθαρά στην πλατωνική επιστημολογία, περισσότερο και από ό,τι στο αντίστοιχο οντολογικό πλαίσιο: η γνώση (κάτι που δείχνει να έχει μία υψηλή μεταφυσική αξία από μόνο του) δεν μπορεί να βασίζεται στις περιορισμένες και απατηλές αισθήσεις και να έχει ως αντικείμενό της τον κατώτερου οντολογικού status κόσμο της εμπειρίας, πρέπει να βασίζεται στον καθαρό και απογυμνωμένο από τα βαρίδια της πολλαπλότητας νου ο οποίος συλλογίζεται το αιώνιο καθώς έλκεται από αυτό. Τελικώς, η ηθικο-αισθητική επένδυση του υπερβατικού και η αντίστοιχη αντιμετώπιση της γνώσης στροβιλίζονται σε ένα κυκλικό σύστημα αλληλοτροφοδότησης μέσα στο οποίο ευδοκιμεί και φουντώνει ένας σπινθήρας μεταφυσικού ρομαντισμού ο οποίος εκκινεί την πλατωνική σκέψη. Και σε αυτό το σύστημα αλληλοτροφοδότησης οντολογία και επιστημολογία παρουσιάζουν

---

<sup>58</sup> David Sedley, "Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling" in G. R. F. Ferrari (ed), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press (2007), σ. 259.

καθρεφτική μεταφορικότητα, με την οντολογία να πραγματοποιεί συνδετική πορεία από το υπερβατικό στο αισθητό και η επιστημολογία το αντίστροφο.

Η γνώση στην πλατωνική σκέψη απαιτεί μία πορεία του νου από τον κόσμο του αισθητού στον κόσμο του υπερβατικού. Στην περίπτωση της πλατωνικής οντολογίας η μεταφορική πορεία μεταξύ διακριτών επιπέδων ήταν η εκπτωτική ομοιωματική προβολή του υπερβατικού ως αισθητού, ήταν δηλαδή μία "πορεία" από "πάνω" προς τα "κάτω". Καθρεφτικά, λοιπόν, όλη η πλατωνική επιστημολογία βασίζεται στην προσπάθεια του νου να υπερβεί το αισθητό και να αποκτήσει πρόσβαση στο υπερβατικό.

Σε αυτό το πλαίσιο η γνώση είναι οιονεί αντιστροφή της φύσης: ο νους δεν μπορεί να δεχτεί την έκπτωση του υπερβατικού και αποπειράται συνεχώς να την αντιστρέψει. Αυτό που δίνει στο νου αυτή την ορμή είναι η έλξη που του ασκεί το υπερβατικό. Ο νους "ορέγεται" να γνωρίσει την αληθινή ουσία των πραγμάτων και αντιλαμβάνεται την αισθητηριακή πρόσληψη του εμπειρικού κόσμου ως εγκλωβισμό και εμπόδιο για τη γνώση. Στην ουσία ο νους ορέγεται την υπέρβαση της πολλαπλότητας.

Το Εν είναι στην πλωτινική μεταφυσική αρχή (ως πηγή) όλων των υπαρκτών και τέλος (ως στόχος) όλων των επιδιώξεων/τάσεων, ανθρώπινων και μη<sup>59</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, το Εν αποτελεί αίτιο με διαφορετικούς τρόπους: ποιητικό και τελικό. Το Εν είναι ποιητικό αίτιο ως αιτιακή αφετηρία της ύπαρξης και αυτή του η αιτιότητα πραγματώνεται στην πρόοδο παραγωγής των κατώτερων πραγματικοτήτων. Και το Εν είναι τελικό αίτιο ως καθολικό αντικείμενο επιθυμίας, η οποία αιτιακή του διάσταση ευθύνεται για την επιστροφή όλων των υπαρκτών σε αυτό<sup>60</sup>.

Στο πλαίσιο της τελικής του αιτιότητας το Εν είναι και ο ύστατος στόχος του ανθρώπινου νου και ο προορισμός και το "τέλος του ταξιδιού" (όπως το περιγράφει ο Giannis Stamatellos) κάθε φιλοσοφικής πορείας<sup>61</sup>. Για τον Πλωτίνο το υψηλότερο στάδιο της ανθρώπινης ανάπτυξης είναι η μυστικιστική

---

<sup>59</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 38.

<sup>60</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 45-46.

<sup>61</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 23.

ένωση με το Εν<sup>62</sup>. Το υπερβατικό "φως" του Ενός, το οποίο "χρωματίζει" τις παράγωγες κατώτερες πραγματικότητες με χάρη και αγάπη, οδηγεί την ανάβαση της ανθρώπινης ψυχής προς το Εν και είναι αυτή η άνωθεν έλξη του πεπερασμένου νου από το Εν που επιτρέπει τη γνώση των Ιδεών<sup>63</sup>.

Ο Πλωτίνος αντιμετωπίζει την ομιλία και την τυπική σκέψη ως αδύναμες μορφές της πραγματικής σκέψης και νόησης και υποστηρίζει ότι η ουσιαστική γνώση του Ενός απαιτεί έναν άμεσα διαισθητικό τρόπο σκέψης και κατανόησης. Θεωρεί ότι ο περιορισμένος λογισμός πρέπει να υποχωρεί μπροστά στη διαισθητική σκέψη και την οπτική εμπειρία και υποστηρίζει πως απαιτείται νοητική και συναισθηματική εκπαίδευση προκειμένου να είναι δυνατή η ένωση με το Εν<sup>64</sup>.

Για τον Πλωτίνο η γνώση του αληθινώς πραγματικού απαιτεί υπερβατική εμπειρία. Ο John Bussanich θεωρεί πως θα έπρεπε να βλέπουμε τον Πλωτίνο

---

<sup>62</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 40.

<sup>63</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, σ. 24.

<sup>64</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 39-40.

ως έναν "μυστικιστικό εμπειριστή", καθώς στην πλωτική σκέψη η πραγματικότητα δύναται να κατανοηθεί καθεαυτή μέσω μίας μυστικιστικής εμπειρίας η οποία υπερβαίνει τον δυισμό υποκειμένου και αντικειμένου και τις γνώριμες νοητικές καταστάσεις<sup>65</sup>.

Ο μυστικιστικός εμπειρισμός του Πλωτίνου δείχνει να είναι το σημείο απομάκρυνσης από τον πλατωνικό ορθολογισμό και μεταξύ άλλων εγείρει και το ερώτημα για το ποια ακριβώς είναι η θέση του Πλωτίνου στην πλατωνική παράδοση (ας μη ξεχνάμε ότι ο Πλωτίνος θεωρούσε τον εαυτό του απλώς εξηγητή και συνεχιστή του Πλάτωνος<sup>66</sup>). Το κοινό σημείο που παρουσιάζει η θεωρία του Πλωτίνου για την απόκτηση της ουσιαστικής γνώσης με την αντίστοιχη πλατωνική θεωρία είναι η έλξη που ασκεί το υπερβατικό στον πεπερασμένο νου. Όμως ο Πλάτων θεωρεί ότι η προσέγγιση του υπερβατικού απαιτεί έναν νου απογυμνωμένο από τα ενοχλητικά ερεθίσματα της αισθητηριακής εμπειρίας, ενώ ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η σκέψη πρέπει να

---

<sup>65</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 41.

<sup>66</sup> Maria Luisa Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 17.

υποχωρήσει μπροστά στη διαίσθηση και στα -αισθητηριακά τελικώς- ερεθίσματα της μυστικιστικής εμπειρίας. Ωστόσο αυτές οι δύο θέσεις δεν είναι ιδιαίτερα αντιθετικές. Ο κοινός άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφονται είναι η αναζήτηση μίας καθαρότητας της νοητικής λειτουργίας, η οποία θεωρείται απαραίτητη για την ανάβαση της οντολογικής αλυσίδας προς το υπερβατικό, κάτι που θεωρείται η ουσία της απόκτησης της πραγματικής γνώσης. Εκκινώντας από τις επιστημολογικές βάσεις τις πλατωνικής παράδοσης ο Πλωτίνος αντιλαμβάνεται ότι, όσο ο νους πλησιάζει το υπερβατικό, οι δομές που αποτελούν το συνηθισμένο αντικείμενο της νοητικής δραστηριότητας αρχίζουν να καταρρέουν και ούτως απαιτείται η πρόσβαση σε ένα παραπάνω επίπεδο νοητικής καθαρότητας.

Ο λόγος περί νοητικής καθαρότητας καθώς και οι ρομαντικές περιγραφές του χρωματισμού του κατώτερου κόσμου με χάρη και αγάπη από το υπερβατικό φως του Ενός αποκαλύπτουν στην πλωτινική (όπως και στην πλατωνική) σκέψη την παρουσία μίας συναισθηματικής επένδυσης στην ιδέα της οντολογικής ανωτερότητας του υπερβατικού. Αυτό οδηγεί σε μία σωτηριολογική διάσταση του μυστικιστικού μεταφυσικο-επιστημολογικού μοντέλου του Πλωτίνου



("σωτηριοντολογία", όπως την ονομάζει ο John Bussanich<sup>67</sup>). Ο πεπερασμένος νους παγιδευμένος στην εκπτωτική κατάσταση της χαμηλής πραγματικότητας του αισθητού κόσμου πρέπει να αποτινάξει την ύπαρξη πολλαπλότητας που τον χαρακτηρίζει και να ανεβεί την οντολογική αλυσίδα μέχρι να φτάσει στην ένωση με το Εν το οποίο τον "καλεί" μέσω μίας σχεδόν ερωτικής υπερβατικής έλξης. Όλη αυτή η σωτηριολογία (συνοδευμένη πάντα από την συναισθηματική επένδυση που την παράγει) θα συνεχιστεί στην Νεοπλατωνική παράδοση, με σημαντικό παράδειγμα τον ιαμβλίχιο επαναπροσδιορισμό της πλωτινικής ηθικής, όπου η έκπτωτη ψυχή πρέπει να "διορθωθεί" θεουργικά<sup>68</sup>.

Η διάκριση της πραγματικότητας σε επίπεδα με διαφορετικό οντολογικό status και ακόμη περισσότερο η εκπτωτική διάσταση της απορροής και η αυξανόμενη κατωτερότητα κάθε επιπέδου καταλήγει να παρουσιάζει τον κόσμο στον οποίο κατοικεί ο πεπερασμένος νους ως μία φτηνή απομίμηση του πραγματικού όντος, το οποίο βρίσκεται στη μακρινή σφαίρα του υπερβατικού.

Η έντονη επιθυμία για πραγματική γνώση μεταμορφώνεται ψυχολογικο-

---

<sup>67</sup> John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 42.

<sup>68</sup> John Rist, "Plotinus and Christian philosophy" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σ. 393.

αφηγηματικά σε μία ισχυρή έλξη που ασκείται από το ανώτατο επίπεδο πραγματικότητας πάνω στις χαμηλότερες μορφές ύπαρξης και ούτως αντιμετωπίζεται ως το φως το οποίο δύναται να οδηγήσει τον νου προς το πραγματικό Είναι. Για να επιτευχθεί όμως αυτό το ταξίδι απαιτείται μία πολλαπλή υπέρβαση: ο πεπερασμένος νους καλείται να ανεβεί την οντολογική αλυσίδα, περνώντας από το ένα διακριτό επίπεδο στο άλλο, και ταυτόχρονα πρέπει να εκτελέσει μία ανάλογη πορεία υπέρβασης μέσα του, καθώς πρέπει να περάσει από πεπερασμένες σε πιο καθαρές μορφές νοητικής λειτουργίας, από τον εμπειρισμό της αισθητηριακής πρόσληψης στον ορθολογισμό του απομονωμένου λόγου και από εκεί στον υπερβατικό εμπειρισμό της αποκαλυπτικής μυστικιστικής εμπειρίας..

Η πλωτική επιστημολογία συνεχίζει το πλατωνικό της αντίστοιχο αφήγημα, όπου η μεταφορικο-οντολογική ανάβαση στα ανώτερα επίπεδα του Είναι είναι η διαδικασία και φύση της γνώσης, και επιπλέον ο Πλωτίνος θέτει τις βάσεις ώστε αυτή η «αντιστροφή της φύσης» να αρχίσει να δομείται αφηγηματικά ως μία οντολογική «διόρθωση». Η ιδέα της νοητικής πρόσβασης στην υπερβατική γνώση αρχίζει να πλέκεται με την ιδέα της επιστροφής όλου του αισθητού κόσμου στο υπερβατικό, την ιδέα της διόρθωσης της εκπτωτικής ομοιωματικής προβολής.

## Spinoza: ο Θεός μιλά στον εαυτό του

Στο πλαίσιο της σπινοζικής πραγμάτευσης της σχέσης του ανθρώπινου νου με τον Θεό, το υψηλότερο που δύναται να κατανοήσει ο νους είναι ο Θεός και άρα η ύψιστη αρετή του νου είναι να καταλάβει ή να γνωρίσει τον Θεό:

*[...] the highest that the mind can understand is God; therefore the highest virtue of the mind is to understand or to know God*<sup>69</sup>

Ο Spinoza περιγράφει ένα είδος διανοητικής αγάπης για τον Θεό που είναι ακριβώς το ίδιο με την αγάπη του Θεού για τον άνθρωπο, δηλαδή έκφραση αγάπης του Θεού προς τον εαυτό του μέσω της ιδιότητας της σκέψης<sup>70</sup>.

Ο Spinoza επίσης πραγματεύεται την έννοια της αποκάλυψης, την οποία αντιλαμβάνεται ως φανέρωση κάποιας γνώσης από τον Θεό στον άνθρωπο<sup>71</sup> και την οποία θεωρεί όχι υπερφυσική θεία μεσολάβηση, αλλά φαινόμενο ανήκον ολοκληρωτικά στο πλαίσιο της φυσικής αιτιότητας<sup>72</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα ο

---

<sup>69</sup> Benedict de Spinoza, *The chief works*, George Bell and sons, London, 1891, σ. 206.

<sup>70</sup> Anthony, Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Εκδ. Νεφέλη, 2005, σ. 211.

<sup>71</sup> Alan Donagan, "Spinoza's theology" in Don Garrett (ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press (1996), σ.357.

Spinoza βλέπει τις Εβραϊκές και Χριστιανικές Γραφές ως καταγραφές μίας μακράς παράδοσης θείας αποκάλυψης<sup>73</sup>.

Βλέπουμε την ιδέα της νοητικής "πρόσβασης" στο θείο που συναντήσαμε σε Πλάτωνα και Πλωτίνο να επανεμφανίζεται. Η μακρά παράδοση της αφήγησης του υπερβατικού ως κάτι το μεταφυσικά υψηλό η πρόσβαση στο οποίο αποτελεί μία επιστημολογική και οντολογική τελείωση για τον πεπερασμένο νου συνεχίζεται, όπως και η μυστικιστική διάσταση. Η σπινοζική αποκάλυψη δύναται να συγκριθεί εν μέρει με την πλωτινική μυστικιστική εμπειρία η οποία εξασφαλίζει τη γνώση του υπερβατικού.

Όσο και να προσπαθεί να αναδειχθεί μία υπενθύμιση της παρουσίας μας σε ένα μονιστικό σύστημα, το Πανθειϊτικό Παράδοξο επιμένει και αναδεικνύει διακριτά επίπεδα. Μπορεί ο Θεός εν τέλει να μιλάει στον εαυτό του, αλλά είναι αδύνατο να ξεφύγουμε από την ιδέα ότι γίνεται λόγος περί μίας επαφής του πεπερασμένου νου με τον άπειρο Θεό. Όσο μονιστική και να είναι η αφετηρία

---

<sup>72</sup> Alan Donagan, "Spinoza's theology" in Don Garrett (ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press (1996), σ. 360.

<sup>73</sup> Alan Donagan, "Spinoza's theology" in Don Garrett (ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press (1996), 357.

και η κατάληξη του οντολογικού μοντέλου του Spinoza, το πλαίσιο μίας οντολογικο-μεταφορικής πορείας μεταξύ επιπέδων αφήνει το στίγμα του, σαν διαβολική τρικλοποδιά στη μονιστική εμμονή.

## Berkeley: νους και Νους

Τέσσερις είναι οι βασικές ιδέες που καθορίζουν την οντολογία του Berkeley: 1ον) ο ιμματοςριαλισμός, δηλαδή η άρνηση της ύπαρξης της ύλης ή καλύτερα η μη-αποδοχή της ύλης ως υπόστασης, 2ον) ο ιδεαλισμός, με την έννοια ότι ο νους αποτελεί την απόλυτη πραγματικότητα, 3ον) η θέση ότι η ύπαρξη των αισθητών αντικειμένων εξαρτάται από την παρατήρησή τους (η οποία θέση συνοψίζεται στη φράση *esse est percipi*) και 4ον) η θέση ότι ο νους ο οποίος αποτελεί την υπόσταση της ύπαρξης είναι ένας μοναδικός άπειρος νους, δηλαδή ο Θεός<sup>74</sup>.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί πως η άρνηση του Berkeley να δεχθεί την ύλη ως υπόσταση δεν συνεπάγεται την άρνηση ύπαρξης των αντικειμένων<sup>75</sup>. Για την μπερκλεϊανή σκέψη τα αντικείμενα είναι αληθινά, αλλά είναι σχηματισμοί ιδεών μέσα σε έναν νου:

---

<sup>74</sup> A. C. Grayling, "Berkeley's argument for immaterialism" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σ. 166.

<sup>75</sup> C. D. Broad, "Berkeley's Denial of Material Substance" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. III, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991, σ.

[...] that those things they immediately perceive are the real things; and the latter, that the things immediately perceived are ideas which exist only in the mind. Which two notions put together, do in effect constitute the substance of what I advance.<sup>76</sup>

Για τον Berkeley υπάρχουν μόνο δύο είδη υπαρκτών: νόες και αισθητά αντικείμενα. Και αυτά τα δύο είδη υπαρκτών είναι απολύτως συνδεδεμένα, καθώς το είναι των νοών είναι το αντιλαμβάνειν και το είναι των αισθητών αντικειμένων είναι το αντιλαμβάνεσθαι. Η έννοια του *esse est percipi* ουσιαστικά δηλώνει ότι η μοναδική υπόσταση είναι οι νόες, τα αντικείμενα είναι απλώς δομές/συλλογές ιδιοτήτων και ότι οι ιδιότητες υπάρχουν/λειτουργούν/νοηματοδοτούνται αναγκαστικά μόνο μέσα σε έναν νου. Ούτως καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι τα αισθητά αντικείμενα μπορούν να υπάρχουν μόνο μέσα σε έναν νου<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> George Berkeley, *Philosophical Works*, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1975, σ. 207.

<sup>77</sup> Edwin B. Allaire, "Berkeley's Idealism" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. III, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991, σ. 248.

Αυτή η ακολουθία σκέψεων οδηγεί στην μπερκλεϊανή απόδειξη της ύπαρξης του Θεού: αφού τα αισθητά αντικείμενα μπορούν να υπάρξουν μόνο μέσα σε έναν νου αλλά δεν παύουν να υπάρχουν όταν δεν γίνονται αντιληπτά από πεπερασμένους νόες, τότε αυτό σημαίνει πως θα πρέπει να υπάρχει ένας άπειρος Νους ο οποίος να περιέχει τον αισθητό κόσμο<sup>78</sup>.

Η οντολογία του Berkeley συνεχίζει ξεκάθαρα την παράδοση του πλατωνικού ιδεαλισμού, όπου οι Ιδέες είναι αρχέτυπα υπάρχοντα σε έναν υπερβατικό κόσμο των οποίων τα αντικείμενα του αισθητού κόσμου αποτελούν ατελή είδωλα. Ο ιδεαλισμός του Berkeley δείχνει ωστόσο μία διαφοροποίηση από τις πλατωνικές του ρίζες, οι οποίες φαίνεται να υπονοούν μία πορεία αλλαγής στην κατανόηση/σύλληψη της έννοιας των Ιδεών.

Σε αυτήν την πορεία αλλαγής της σύλληψης του Ιδεαλισμού η πιο σημαντική και πιο πρόσφατη στάση είναι ο Χριστιανικός Νεοπλατωνισμός, στο πλαίσιο του οντολογικού μοντέλου του οποίου οι αφηρημένες ιδέες υπάρχουν μέσα στο Νου του Θεού έχοντας χρησιμεύσει ως αρχέτυπα κατά την δημιουργία του

---

<sup>78</sup> Anthony Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Εκδ. Νεφέλη, 2005, σ. 204.



κόσμου<sup>79</sup>. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Berkeley, παρά την αντίθεσή του στην έννοια των αρχετύπων υπαρχόντων σε μία μη-αντιλαμβάνουσα υπόσταση, εξαιρεί τις αρχετυπικές ιδέες από την εναντίωσή του στα εξωτερικά αρχέτυπα<sup>80</sup>. Λαμβάνοντας υπ' όψιν και τα παραπάνω, ουσιαστικά η μπερκλεϊανή σκέψη καταλήγει στο ότι ο κόσμος αποτελείται από Ιδέες υπάρχουσες μέσα στο Νου του Θεού<sup>81</sup>, οδηγώντας ούτως τον κοσμοοντολογικό ιδεαλισμό σε ένα σημείο κορύφωσης μέσω του ιμματοςαλισμού.

Ο Berkeley ουσιαστικά καταλήγει σε έναν ιδεαλισμό ο οποίος πλαισιώνεται από έναν μονισμό του νου, σε μία οντολογία την οποία ο Oizerman περιγράφει ως ένα είδος Πλατωνισμού με ξεκάθαρο πανθειστικό χρωματισμό<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Peter S. Wenz, "Berkeley's Christian Neo-Platonism" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. II, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991, σ. 157.

<sup>80</sup> Peter S. Wenz, "Berkeley's Christian Neo-Platonism" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. II, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991, σ. 162-3.

<sup>81</sup> Anthony Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Εκδ. Νεφέλη, 2005, σ. 204.

<sup>82</sup> T. I. Oizerman, *The Main Trends in Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1988, σ. 79.

Σε αντίθεση με τον Spinoza, ο μονισμός υπόστασης δεν οδηγεί τον Berkeley σε μία προσπάθεια αναίρεσης της οντολογικής διάκρισης, ίσως επειδή φαίνεται να τον απασχολεί περισσότερο το ζήτημα του ιδεαλισμού παρά η πτυχή του μονισμού στην οντολογία του, τουλάχιστον σε σύγκριση με τη μονιστική εμμονή του Spinoza.

Η σχέση Θεού-κόσμου στην οντολογία του Berkeley συνοψίζεται στην ιδέα ότι ο κόσμος αποτελείται από Ιδέες στον Νου του Θεού. Αν αναλογιστούμε ότι για τον Berkeley ο νους δεν αποτελεί μόνο υπόσταση, αλλά και αιτία<sup>83</sup>, βλέπουμε μία αιτιο-υποστασιακή σύνδεση ανάμεσα σε Θεό και κόσμο.

Μπορούμε να διακρίνουμε δύο διαφορετικά επίπεδα τα οποία χαρακτηρίζονται από διαφορετικό οντολογικό status, τουλάχιστον σε επίπεδο οντολογικής αφήγησης. Ωστόσο αυτό το διαφορετικό οντολογικό status δύναται να θεωρηθεί και κυριολεκτικό (δηλαδή σε επίπεδο καθαρής οντολογικής υπαρκτότητας) αν θέσουμε την οντολογία του Berkeley υπό τους

---

<sup>83</sup> Phillip D. Cummins, "Berkeley on minds and agency" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σ. 196.

όρους της ταυτότητας εν διαφορά που αποτελεί τον κεντρικό πυρήνα του πανθεϊστικού παραδόξου.

Ωσάν εγχειρισμένος από το ξυράφι του Occam Πλωτίνος, ο Berkeley παντρεύει σχετικά απλά τον μονισμό υπόστασης με το μοντέλο των διακριτών οντολογικών επιπέδων και την ιδέα των Ιδεών ως αιτιο-παραγωγική πηγή του κόσμου της εμπειρίας. Και έτσι βρισκόμαστε πάλι μπροστά σε ένα αφήγημα, όπου υπερβατικό και αισθητό αποτελούν διακριτά επίπεδα του Ενός Όντος, με το αισθητό να αποτελεί πεπερασμένη παρουσίαση του απείρου υπερβατικού.

Ωστόσο στον Berkeley η εκπτωτική διάσταση επικεντρώνεται περισσότερο στην αντίθεση απείρου-πεπερασμένου παρά σε ζητήματα οντολογικής "ποιότητας" (η συναισθηματική διάσταση της εκπτωτικότητας μάλλον καλύπτεται στον Berkeley από την έτοιμη χριστιανική ιδέα του έκπτωτου κόσμου). Η αφήγηση των Δύο Κόσμων και της μεταφορικής σχέσης προβολής συνεχίζεται, ωστόσο, έχοντας περάσει πρώτα από την ιδέα της Πρώτης Αρχής του Πλωτίνου και ύστερα από τις απαιτήσεις για ακολουθία της δογματικής κανονικότητας από τον Χριστιανικό Νεοπλατωνισμό, το ζεύγος Κόσμος των Ιδεών-Κόσμος των αισθήσεων έχει μετατραπεί στο ζεύγος Θεός-κόσμος.

Εν τέλει έχουμε επιστρέψει στην αρχική μεταφυσική μεταφορά: το υπερβατικό και το αισθητό έχουν μία αιτιο-παραγωγική σχέση προβολής, έχουμε δηλαδή δύο διακριτά επίπεδα τα οποία συνδέονται, καθώς το ένα αποτελεί "περιορισμένη" παρουσίαση/προβολή του άλλου. Από αυτή την οπτική γωνία μπορούμε να δούμε στην οντολογία του Berkeley τον κόσμο ως μία μεταφορική παρουσίαση του Θεϊκού Νου.

Για τον Berkeley ο Θεός, ως ο άπειρος νους που περιέχει τα πάντα, είναι και πηγή της ανθρώπινης αισθητηριακής εμπειρίας<sup>84</sup>. Ο Berkeley θεωρεί ότι η φύση αποτελεί μία μορφή γλώσσας<sup>85</sup> και περαιτέρω ότι η όραση αποτελεί γλώσσα<sup>86</sup>, καθώς παρατηρεί ότι, όπως υπάρχει γραμματική και σύνταξη για παράδειγμα στα Αγγλικά, έτσι και οι νόμοι της φύσης καθορίζουν και δομούν τα οπτικά -αλλά και άλλα- αισθητηριακά δεδομένα<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> T. I. Oizerman, *The Main Trends in Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1988, σ. 78.

<sup>85</sup> A. David Kline, "Berkeley's divine language argument" in David Berman (ed.) *George Berkeley Alciphron in focus*, Routledge, London and New York, 1993, σ. 188.

<sup>86</sup> Margaret Atherton, "Berkeley's theory of vision and its reception" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σ. 97.

Ο Berkeley καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η γλώσσα της όρασης αποδεικνύει όχι μόνο έναν Δημιουργό, αλλά μάλιστα έναν Δημιουργό στον οποίο αποδίδεται θεία πρόνοια<sup>88</sup>. Και εδώ ξεκινάει η πιο μυστικιστική/θεολογική διάσταση της επιστημολογίας του οντολογικού συστήματος του Berkeley, ο οποίος θεωρεί ότι ο Θεός επικοινωνεί με τον άνθρωπο μέσω της αισθητηριακής εμπειρίας (και κυρίως της θεικής γλώσσας της όρασης) και ότι η αποκάλυψη του Θεού είναι άμεσα προσβάσιμη στον άνθρωπο, καθώς ο κόσμος των αισθήσεων του "δίνεται" από τον Θεό<sup>89</sup>. Η ύπαρξη του Θεού είναι τελικά και αυτό που νοηματοδοτεί όλο το επιστημολογικό πλαίσιο της μεταφυσικής του Berkeley, καθώς θεωρεί ότι χωρίς την παρουσία ενός άπειρου ελεύθερου νου ο πεπερασμένος νους δεν θα

---

<sup>87</sup> David Berman, "Cognitive theology and emotive mysteries in Berkeley's *Alciphron*" in David Berman (ed.) *George Berkeley Alciphron in focus*, Routledge, London and New York, 1993, σ. 202.

<sup>88</sup> David Berman, "Cognitive theology and emotive mysteries in Berkeley's *Alciphron*" in David Berman (ed.) *George Berkeley Alciphron in focus*, Routledge, London and New York, 1993, σ. 203.

<sup>89</sup> T. I. Oizerman, *The Main Trends in Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1988, σ. 78.

μπορούσε καν να συλλάβει την έννοια της αλήθειας, πόσο μάλλον να ελπίζει να τη φτάσει<sup>90</sup>.

Συναντάμε και πάλι την ιδέα της ύπαρξης του υπερβατικού ως προϋπόθεσης του να είναι δυνατή η γνώση, όπως και σε Πλάτωνα και Πλωτίνο, ενώ η επικοινωνία Θεού και ανθρώπου μπορεί να θυμίσει ως έναν βαθμό τη διανοητική αγάπη του Spinoza. Η παρουσία μυστικιστικών ιδεών στο πλαίσιο μίας μεταφυσικής επιστημολογίας συνεχίζεται (αν και πρέπει να τονιστεί ότι η γλώσσα της όρασης είναι κάτι αρκετά χειροπιαστό, ειδικά σε σχέση με τη μυστικιστική εμπειρία του Πλωτίνου) και διαφαίνεται και πάλι μία συναισθηματική επένδυση στην ιδέα του υπερβατικού (και ειδικά όσον αφορά τη δυνατότητα της γνώσης), κάτι που ωστόσο είναι αρκετά αναμενόμενο αν αναλογιστούμε ότι ο Berkeley καθορίζεται από την χριστιανική του πίστη και από τον εκκλησιαστικό του ρόλο.

Κάτι που αξίζει να σημειωθεί είναι ότι στο σύστημα του Berkeley ο υπερβατικός εμπειρισμός του Πλωτίνου ουσιαστικά ταυτίζεται με τον απλό εμπειρισμό: είναι ένα σύστημα στο οποίο κάθε αισθητηριακή εμπειρία είναι εν τέλει μία θεϊκή αποκάλυψη

---

<sup>90</sup> Stephen R. L. Clark, "Berkeley on religion" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σ. 376.

## Η ΑΠΟΣΤΑΓΜΕΝΗ ΑΦΗΓΗΣΗ

Έχοντας εξερευνήσει την έννοια της Μεταφοράς, το Πανθεϊστικό Παράδοξο, την πλατωνική παράδοση, έχουμε θέσει ένα πλαίσιο ανάγνωσης, ένα συγκριτολογικό εργαλείο με το οποίο θα καθοδηγηθούμε στη μελέτη κειμένων της ευρύτερης μυθικής σκέψης. Ήρθε η ώρα να παρουσιάσουμε ένα ομογενοποιημένο απόσταγμα αυτών των ιδεών οντολογικής αντίληψης -και θα το κάνουμε ξεκινώντας με το επιστημολογικό πλαίσιο του αντικειμένου που θα μελετήσουμε. Τιμώντας τις ικανότητες της ποιητικής γλώσσας και την πλατωνική χρήση του μύθου, θα συνοψίσουμε το περιεχόμενο του θεωρητικού μέρους αυτής της μελέτης σε ένα μυθώδες αφήγημα...

## Ο Μύθος του Πιθήκου

Στοχαζόμενη τη φύση της Ύπαρξης η νόηση/φαντασία του όρθιου ομιλούντος πιθήκου σκοντάφτει σε ένα παράδοξο: η καθημερινή του αισθητηριακή εμπειρία του έχει μάθει τη διακριτότητα (και ακόμη περισσότερο, η ανάπτυξη της συνείδησης τού υπαγορεύει τη διάκριση ανάμεσα στον ίδιο και τον κόσμο)· από την άλλη μια ιδέα χορεύει μέσα στο μυαλό του, ασυμφιλίωτη και εκ πρώτης όψεως μη-συμφιλίωσιμη, μία ιδέα την οποία ίσως άκουσε από το σαμάνο όταν η φυλή καθόταν γύρω από τη φωτιά υπό το βλέμμα του φαινομενικά άπειρου έναστρου ουρανού, μία ιδέα που ίσως εκπήδησε από τα βάθη του ασυνειδήτου του κατά τη διάρκεια μίας πρωτόγονης ψυχεδελικής τελετής, μία ιδέα που ίσως ακόμη και να του ψιθύρισε ο ένας θάλαμος του νου του: η ιδέα ότι η ολότητα του Είναι αποτελεί μία αδιαχώριστη ενότητα.

Οι αιώνες προχωράνε και τώρα ο πίθηκός μας, ντυμένος με υφαντά αντί για τομάρια, συνεχίζει να σκοντάφτει σε παράδοξα: η εμπειρία του κόσμου των φαινομένων του έχει διδάξει το ανελέητο άγγιγμα του χρόνου, της αλλαγής, της φθοράς. Όμως ρίχνοντας το βλέμμα του και πάλι στον έναστρο ουρανό (καθώς και μέσα στον ίδιο του το νου) αρχίζει να ακολουθεί το -σειρήνιο σχεδόν- άσμα



μιας ιδέας-επιθυμίας: ο νους του κυνηγάει την άμορφη εικόνα του αιώνιου (και, γιατί όχι, άχρονου), του άφθαρτου, του άπειρου. Χορεύοντας πλέον στον γλυκό σκοπό αυτής της ιδέας, ο επώδυνος κόσμος των φαινομένων μοιάζει χαμηλός, ατελής, ψεύτικος.

Δύο φωνές πλέον διαπληκτίζονται στον εσωτερικό κόσμο του κακόμοιρου πιθήκου μας: ο πρωτο-εμπειριστής δεν μπορεί να αρνηθεί αυτά που του δείχνουν οι αισθήσεις του · έχει δει την αλλαγή πάνω του καθώς και στους άλλους και βλέπει κατ' αρχάς ότι υπάρχουν «αυτός» και «οι άλλοι». Από την άλλη μεριά της νόησης του πιθήκου μας ο πρωτο-ιδεαλιστής δεν μπορεί να αρνηθεί την έλξη που του ασκεί το άσμα του Υπερβατικού· νιώθει τη ματιά να υψώνεται στους ουρανούς και από αυτό το ύψος όλα δείχνουν να είναι ένα αιώνιο τέλειο Ον. Οι δύο φωνές μάχονται δίχως τέλος και χωρίς μόνιμο νικητή. Η βαβούρα μέσα στο κεφάλι του πιθήκου είναι αβάσταχτη· χρειάζεται απελπισμένα μια επιφοίτηση, ένα αφήγημα το οποίο να μπορεί να υπερβεί το παράδοξο. Και, σιγά-σιγά, η λύτρωση έρχεται.

Το Ον είναι ένα, σκέφτεται ο πίθηκός μας, και ο ιδεαλιστής μέσα του χαμογελά με ικανοποίηση. Όμως, ξανασκέφτεται, το Ον εμφανίζεται με δύο τρόπους, δύο μορφές, το Ον «εμπεριέχει» δύο κόσμους, όχι χωριστούς, αλλά διακριτούς· και ο

εμπειριστής μέσα του σωπαίνει, κατσουφιασμένος και προβληματισμένος, αλλά κάπως ικανοποιημένος. Έχοντας «τακτοποιήσει» το πρόβλημα της πολλαπλότητας, ο πίθηκός μας μπορεί επιτέλους να δοθεί ολόψυχα στον υπερβατιστικό του χορό. Εκεί μακριά, έξω από τις απατηλές σκιάς των φαινομένων, φέγγει αιωνίως το τέλειο φως του αληθινού Είναι και αυτός εδώ ο κόσμος είναι μόνο μια προβολή του, μια χαμηλή απομίμηση. Ο εμπειριστής αρχίζει να παραπονιέται, αλλά ο πίθηκος εύχαρις του φωνάζει από μακριά «εν επί πολλώ» και συνεχίζει να χορεύει.

Ο πίθηκός μας πλέον έχει στήσει ένα λειτουργικό οντολογικό σύστημα και τα παραδοξικά ερωτήματα τα οποία εξ αρχής οδήγησαν στη δημιουργία αυτού δεν τον απασχολούν ιδιαίτερω. Έχει έρθει η ώρα νου βουτήξει βαθιά στο ίδιο του το αφήγημα και να πλεχτεί με τις εσωτερικές χορδές που συνδέουν τα εξαρτήματα του μηχανισμού. Στην εμφάνιση της Υπερβατικής Ενότητας ως πολλαπλότητα υπάρχουν πολλαπλές σχέσεις μεταξύ των διακριτών, σχέσεις αιτιακές, μεταφορικές, επιστημολογικές. Ο πίθηκος θα εξετάσει αυτές τις σχέσεις καθώς και τη θέση της ίδιας του της νόησης μέσα σε αυτές.

Ο πίθηκός μας συνειδητοποιεί ότι βρίσκεται σε μια ατέρμονη προσπάθεια να περιγράψει την υπερβατική πηγή του Είναι, η οποία όμως βρίσκεται έξω από το

πλαίσιο των δομών στο οποίο λειτουργεί η νόηση και η ομιλία του. Συνειδητοποιεί ότι τόσο καιρό μιλάει στον εαυτό του για κάτι το οποίο δεν μπορεί να λεχθεί. Έχει προ πολλού αποδεχθεί την παραδοξότητα, ωστόσο αυτή συνεχίζει να τον μπερδεύει. Μέσα στην επιστημολογική του απελπισία, ο πίθηκος συνειδητοποιεί ότι, παρά το ότι το Υπερβατικό δεν μπορεί να λεχθεί, το ότι δεν έχει σταματήσει να μιλάει σημαίνει ότι με κάποιον τρόπο μπορεί όντως να είναι αντικείμενο λόγου. Και εδώ η παραδοξότητα που τον προβλημάτιζε μεταμορφώνεται σε λύση: όπως το *Ον* είναι ένα και ταυτόχρονα πολλά, έτσι και το υπερβατικό ταυτόχρονα μπορεί και δεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο σκέψης και γλώσσας.

Ο πίθηκος δεν αρκείται στην επανάπαυση της παραδοξικής λύσης: ναι μεν το Υπερβατικό ταυτόχρονα μπορεί και δεν μπορεί να λεχθεί, αλλά μπορεί να λεχθεί με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Σε άμεσο επίπεδο το Υπερβατικό είναι άρρητο, σε έμμεσο επίπεδο όμως το πράγμα αλλάζει: μπορεί να γίνει μια κάποια λεκτική προσέγγιση του Υπερβατικού, μπορούμε να το «περιτριγυρίσουμε» με γλώσσα. Συνειδητοποιώντας ότι μόλις σκέφτηκε ποιητικά, ο πίθηκος αντιλαμβάνεται ότι όλες του οι λεκτικές προσεγγίσεις για το Υπερβατικό χρησιμοποιούν τη γλώσσα της ποίησης, τη γλώσσα του μύθου. Όλες του οι περιγραφές για το εξω-

φαινομενικό είναι συνειρμικές νοητικές και γλωσσικές εικόνες, αποκαλύψεις σχεδόν, τις οποίες βαθιά επίπεδα του νου του «ψιθυρίζουν» σε πιο «επιφανειακά» μέσα από διαχωριστικά πέπλα. Και εδώ ο Πίθηκος κάνει έναν συνειρμικό παραλληλισμό: θυμάται την εικόνα του Υπερβατικού να απορρέει σε χαμηλότερα επίπεδα πραγματικοτήτων για να εμφανιστεί σε αυτό ως πολλαπλότητα. Όπως πάνω έτσι και κάτω, λοιπόν.

Η εκπτωτική ομοιωματική προβολή του Είναι είναι διαδικασία παρόμοια με τις συνειρμικές του αποκαλύψεις. Από το απολύτως υπερβατικό προς το απολύτως αισθητό το Είναι διαπερνάει το οντολογικά πέπλα που διακρίνουν τα κοσμολογικά επίπεδα διαγράφοντας μία μεταφορική πορεία αιτιο-παραγωγικής αυτοπροβολής. Και ο Πίθηκος συμπεραίνει ότι μπορεί να φτάσει σε αυτή τη σύλληψη, επειδή μέσα του σιγοφέγγει επιμένον ένα ίχνος του απολύτως υπερβατικού.

Για να φτάσει σε αυτές τις αποκαλύψεις, ο Πίθηκός μας έπρεπε πρώτα να αφήσει πίσω την αισθητηριακή του επιστημολογία, να ξεφύγει από τα παράπονα του εμπειριστή μέσα του. Όσο όμως η ιδεαλιστική του πλευρά επέμενε στην καθαρότητα του Λόγου, το ταξίδι τελείωνε γρήγορα. Έπρεπε και το ίδιο το φράγμα της λογικής να σπάσει, ώστε να μπορεί να ανοίξει ένας νέος κόσμος

ακόμη μεγαλύτερης νοητικής καθαρότητας. Ο πίθηκός μας τώρα έχει επιστρέψει στη σκηνή του σαμάνου, από την οποία ξεκίνησε τόσους αιώνες πριν. Η πραγματική γνώση, σκέφτεται, βρίσκεται στη μυστικιστική εμπειρία, στο σημείο όπου ο πεπερασμένος νους αγγίζει το Άπειρο. Στην αποκάλυψη: εκεί που το Υπερβατικό και το Αισθητό εισβάλλουν το ένα στο άλλο.

Σε αυτή τη νέα καθαρότητα ο ταλαίπωρος πίθηκος, καταπονημένος από το μακρύ ταξίδι, βρίσκει μια κάποια ανάπαυση, μία σωτηρία από τη σκληρότητα και την ασχήμια που βλέπει στον κόσμο του αισθητού. Ο υλικός κόσμος είναι έκπτωτος, σκέφτεται, και, ίσως, με τη Μεγάλη Επιστροφή η πλάση να σωθεί. Ο πίθηκός μας ξαπλώνει δίπλα στη φωτιά, χαμογελαστός σχεδόν, και αφήνει τον νου του να πλανάται αιωνίως στο Κοσμονοητικό Δίκτυο που πλέκεται ανάμεσα στους πεπερασμένους νόες και τον Άπειρο Θείο Νου.

## Σχολιασμός του μύθου

Στην πορεία μέσα από τις ενότητες του πρώτου μέρους συναντήσαμε διάφορα μοτίβα οντολογικής αντίληψης και μεταφυσικής επιστημολογίας, κοινά και συνδεδεμένα, τα οποία μαζί μπορούν να παρουσιάσουν μία ευρύτερη δομή ιδεών. Είδαμε το δίπολο δυϊσμού-μονισμού να απασχολεί την οντολογική σκέψη, συνδεδεμένο με το γνωσιοθεωρητικό δίπολο εμπειρισμού-ορθολογισμού. Αυτές οι διττές και αντικρουόμενες ιδέες τοποθετούνται σε ένα ευρύτερο οντολογικό μοντέλο Δύο Κόσμων, Υπερβατικού και Αισθητού, ένας κόσμος απειρότητας, αχρονίας, αφθαρσίας, ένας μακρινός, άρρητος και μόνο νοητικά προσβάσιμος κόσμος του «πραγματικού όντος», και ένας πεπερασμένος φθαρτός κόσμος των φαινομένων, της χρονικότητας, της εμπειρίας. Οι δύο αυτοί κόσμοι φαίνεται να έχουν αιτιο-παραγωγική σχέση και μάλιστα εκπτωτική, καθώς αναδύεται μία συναισθηματική επένδυση στο υπερβατικό έναντι του «ατελούς» αισθητού.

Οι ιδέες αυτές εξελίσσονται και πλέκουν περαιτέρω δομές στο επόμενο τους στάδιο. Τα παράδοξα συμφιλιώνονται στο πλαίσιο του Πανθειστικού Παραδόξου και της αναγνώρισης της αναπόφευκτης και εγγενούς

παραδοξότητα της μυστικιστικής σκέψης και των σχετικών συναισθημάτων και η αρρητότητα αντιμετωπίζεται με τη χρήση της μεταφοράς και της ποιητικής γλώσσας. Στο πλαίσιο που θέτουν τα παραπάνω η μεταφυσική επιστημολογία εξελίσσεται πέρα από τα όρια εμπειρισμού και ορθολογισμού με τη μορφή του υπερβατικού εμπειρισμού, δίνοντας σημασία και βαρύτητα και στην έννοια της αποκάλυψης. Η συναισθηματική επένδυση στο υπερβατικό μεταμορφώνεται σε ένα σωτηριολογικό σύστημα, εντάσσοντας την ομορφιά και το εκστατικό βίωμα σε ένα σύστημα όχι μόνο μεταφυσικής επιστημολογίας, αλλά και οντολογικής «διόρθωσης».

Έχοντας θέσει το πλαίσιό μας -και μυθικά και αναλυτικά- θα προχωρήσουμε στο δεύτερο μέρος.

## ΜΕΡΟΣ Β'





## ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑΚΡΙΤΟΤΗΤΑ

### Η Ψυχο-οντολογία του Πανθεϊστικού Παραδόξου

Ένα κεντρικό ζήτημα το οποίο μελετήθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο είναι η ιδέα της μεταφυσικής ενότητας του Είναι και η προσπάθεια συμφιλίωσης αυτής της ιδέας με το βίωμα της πολλαπλότητας/διακριτότητας του εμπειρικού κόσμου. Ξεκινήσαμε τη μελέτη αυτού του ζητήματος με αναφορά στην πλατωνική συμφιλίωση των ιδεών ενός αιωνίως απaráλλαχτου και απολύτως απλού Είναι και ενός συνεχώς μεταβαλλόμενου και πολύπλοκου Γίγνεσθαι στο ίδιο οντολογικό σχήμα (κάτι που ονομάσαμε Pax Platonica). Συνεχίζοντας αυτή τη γραμμή σκέψης φτάσαμε σε αυτό που θέσαμε ως άξονα αντιμετώπισης αυτού του προβλήματος, το Πανθεϊστικό Παράδοξο.

Όπως είδαμε, το Πανθεϊστικό Παράδοξο δύναται να συνοψιστεί ως εξής: ο Walter Stace θεωρεί ότι τα πανθεϊστικά μοντέλα δεν υποστηρίζουν την ταυτότητα Θεού-Κόσμου, αλλά την παραδοξική θέση ότι Θεός και Κόσμος αποτελούν ταυτότητα και ταυτοχρόνως είναι διακριτά, ότι Θεός και Κόσμος συνιστούν μία σχέση ταυτότητας εν διαφορά. Σε αυτό το κεφάλαιο θα ακολουθήσουμε τη σκέψη του Stace γύρω από αυτό το ζήτημα, μελετώντας

στην πορεία ζητήματα οντολογικής αντίληψης του Μονισμού και του Δυϊσμού και πώς αυτά σχετίζονται με τη μυστικιστική εμπειρία.

Ο Stace υποστηρίζει ότι ο πανθεϊσμός πάντοτε βασίζεται στον μυστικισμό, ασχέτως αν σε κάποια συστήματα ενδύεται τον φιλοσοφικό μανδύα της λογικής. Θεωρεί ότι ο επιφανειακός ορθολογισμός του Σπινόζα δεν μπορούσε να υπερβεί τα εγγενή παράδοξα του πανθεϊσμού και ότι η ταυτότητα εν διαφορά, στην οποία ο Hegel θεώρησε ότι βρήκε λογική αρχή, είναι μία ριζικά μη-λογική ιδέα η οποία έχει συναισθηματική πηγή και όχι νοησιακή. Για τον Stace, μυστικιστικά συναισθήματα και ιδέες είναι η ψυχολογική πηγή του πανθεϊσμού και η μυστικιστική σκέψη είναι πάντα μία σειρά από παράδοξα. Η λογική απλώς ορθολογικοποιεί τον πανθεϊσμό μετά τη σύλληψή του<sup>91</sup>.

Ο Stace διακρίνει δύο πανθεϊστικά ζητήματα, την ταυτότητα εν διαφορά Θεού-κόσμου και την ταυτότητα εν διαφορά Θεού-εαυτού, και μελετά αυτόν τον «διττό πανθεϊσμό» στο πλαίσιο της μυστικιστικής εμπειρίας<sup>92</sup>. Βλέπει δύο είδη μυστικιστικής εμπειρίας, την *εξωστρεφή*, από την οποία προκύπτουν πανθεϊστικές και μονιστικές ιδέες ταυτότητας Θεού-κόσμου, και την

---

<sup>91</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 212-8

<sup>92</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 208

εσωστρεφή, η οποία είναι πηγή ιδεών σχετικά με την ταυτότητα Θεού-εαυτού κατά τη μυστικιστική εμπειρία της ένωσης. Στο πλαίσιο της εσωστρεφούς μυστικιστικής εμπειρίας η αίσθηση της ατομικότητας χάνεται μέσα σε μία αίσθηση ενωτικής ολότητας, ωστόσο δεν μπορεί να προσπεραστεί εύκολα το ζήτημα ότι είναι ο ατομικός εαυτός ο οποίος βιώνει αυτή την ενωτική ολότητα. Ούτως προκύπτει το ερώτημα αν η μυστικιστική εμπειρία της ένωσης δείχνει ταύτιση Θεού-κόσμου, διακριτότητα ή ταυτότητα εν διαφορά<sup>93</sup>.

Για τον Stace το ζήτημα της σχέσης Ενός και εαυτού είναι κεντρική για την κατανόηση του πανθεισμού και εξ ου μελετάει το πώς έχουν προσπαθήσει να υπερβούν το παράδοξο της υπερβατικής ενότητας και της ταυτόχρονης εμπειρικής πολλαπλότητας οι μυστικιστικές παραδόσεις Ανατολής και Δύσης. Ο ανατολικός μύστης φροντίζει να ξεμπερδέψει γρήγορα με αυτό το ζήτημα: ο κόσμος της πολλαπλότητας είναι απλώς μια ψευδαίσθηση, μία ψεύτικη φαντασίωση που προκύπτει από άγνοια<sup>94</sup>.

Για τον δυτικό μύστη τα πράγματα είναι πιο σύνθετα, καθώς ο δυϊσμός είναι κεντρικός στη θεολογία των Αβρααμικών θρησκειών, αλλά οι ιδέες μονισμού

<sup>93</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 219-220

<sup>94</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 238

δεν δύνανται να μην προκύψουν από τη μυστικιστική εμπειρία. Ούτως ο Stace βλέπει τον δυτικό μυστικισμό ως δυισμό με περιστασιακές εκρήξεις μονισμού, με τον Ιουδαϊσμό να επιμένει περισσότερο στις δυϊστικές του βάσεις<sup>95</sup>. Ο Stace επισημαίνει τις θεολογικές και εκκλησιαστικές πιέσεις ως βασικό παράγοντα της διατήρησης του δυισμού από τους δυτικούς μύστες<sup>96</sup> και θεωρεί ότι οι τρεις βασικές αιτίες της θεϊστικής αντίστασης στον πανθεϊσμό είναι η έμφαση στην έννοια του προσωπικού Θεού, το οντολογικό ζήτημα του κακού και η σημασία της αίσθησης δέους μπροστά στο Θεό<sup>97</sup>. Παρ' όλα αυτά, ο Stace τονίζει ότι κοινό στοιχείο κάθε μυστικιστικής εμπειρίας -ασχέτως παράδοσης- είναι το βίωμα μίας απόλυτης ενότητας πέρα από κάθε πολλαπλότητα<sup>98</sup>. Έχοντας ολοκληρώσει μία ανασκόπηση της σκέψης του Stace γύρω από τον πανθεϊσμό και τη μυστικιστική εμπειρία, ας περάσουμε σε σχολιασμό και εξερεύνηση.

---

<sup>95</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 224-9

<sup>96</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 232

<sup>97</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 246

<sup>98</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961 σ. 231

## Ανατολή vs. Δύση

Θα αρχίσουμε με το σχήμα Ανατολικού και Δυτικού μυστικισμού. Είναι ένα σχήμα προβληματικό και ατελές, ωστόσο σημαντικό στο πλαίσιο του. Μία καλή αναλογία θα ήταν το σχήμα της Γαλλικής, Γερμανικής και Αγγλοσαξονικής σχολής, με το οποίο στον χώρο της συγκριτικής φιλολογίας μελετώνται τάσεις στην ιστορία της Ευρωπαϊκής (και ευρύτερα Δυτικής) λογοτεχνίας. Το σχήμα είναι εμφανέστατα ελλιπές: πού είναι η Ιταλία, η Ισπανία, η Σλαβική Ευρώπη; Ωστόσο είναι ένα σχήμα πολύ σημαντικό και αρκετά λειτουργικό στη μελέτη και κατανόηση βασικών αξόνων της εξέλιξης του δυτικού πνεύματος. Αντίστοιχα, το σχήμα «Ανατολικός και Δυτικός μυστικισμός» αναφέρεται ουσιαστικά μόνο στον Ινδουισμό και Βουδδισμό από τη μία και τις τρεις βασικές Αβρααμικές θρησκείες από την άλλη. Είναι επώδυνη η απουσία των πολλών Παγανιστικών, Ανιμιστικών και άλλων παραδόσεων. Ωστόσο το διττό σχήμα είναι πολύ σημαντικό στη μελέτη της οντολογικής σκέψης: η Ινδο-βουδδιστική παράδοση από τη μία και η Αβρααμική από την άλλη παρουσιάζουν μία μοναδική έμφαση στον οντολογικό ρόλο της συνείδησης -και μάλιστα με αντιθετικές ματιές.

Στην Ινδο-βουδδιστική και την Αβρααμική παράδοση (τις οποίες από εδώ και στο εξής θα ονομάζουμε αντίστοιχα Ανατολική και Δυτική για ευκολία) ο ρόλος της ατομικής συνείδησης είναι άμεσα συνδεδεμένος με την αντίστοιχη έμφαση σε Μονισμό ή Δυϊσμό. Για την Ανατολική παράδοση η Ενότητα του Είναι έχει απολύτως κεντρική σημασία και ούτως η ατομική συνείδηση οφείλει να διαλυθεί κατά τη διαδικασία Ένωσης, περνώντας μέσα από πολλαπλούς κύκλους ενσάρκωσης μέχρι να καταφέρει να δει πέρα από την ψευδαίσθηση της πολλαπλότητας. Για τη Δυτική παράδοση η «διαδραστική» σχέση της ατομικής συνείδησης με το Θεό έχει κεντρική σημασία. Κεντρική έννοια στον Ιουδαϊσμό είναι η Διαθήκη, η συμφωνία μεταξύ του Γιαχβέ και του Λαού του Ισραήλ. Στο Ισλάμ αντίστοιχα, η Ούμα των πιστών υπηρετεί τον Αλλάχ στην εφαρμογή και εξάπλωση του θεικού νόμου. Στον Χριστιανισμό ο ρόλος της ατομικής συνείδησης φτάνει στην κορύφωση της αντίθεσης προς την Ανατολική παράδοση με την έννοια της θέωσης, της υπερβατικοποίησης της ψυχής χωρίς την απώλεια της ατομικότητας.

Η διαφορά οντολογικών στόχων των παραδόσεων αναδεικνύει και το ζήτημα της οντολογικής υπαρκτότητας των φαινομένων. Αν, όπως υποστηρίζει η Ανατολική παράδοση, ο κόσμος της πολλαπλότητας είναι απλώς μία «ψευδής

ψευδαίσθηση» και αυτό σημαίνει ότι η πολλαπλότητα **δεν υπάρχει**, αυτό έχει ως άμεσο συμπέρασμα ότι η ίδια η οντολογική δομή του φαινομένου στερείται οντολογικής υπαρκτότητας, ότι ο κόσμος της εμπειρίας έχει απολύτως μηδενική οντολογική σημασία. Αυτό εν τέλει επενδύεται συναισθηματικά με ηθικό πλαίσιο, οδηγώντας στην ιδέα ότι ο υλικός κόσμος, το πεδίο του Γίνεσθαι, η ατομική συνείδηση αποτελούν Το Κακό. Αυτό το ζήτημα ήταν εν τέλει ο άξονας της διαμάχης πρώιμων Χριστιανών και Γνωστικών: για τον Χριστιανό η Δημιουργία είναι το δύσκολο μονοπάτι της θέωσης, για τον Γνωστικό η Δημιουργία είναι το Κακό και πρέπει να αναιρεθεί.



## Το θολό εκκρεμές Μονισμού-Δυισμού

Όσο και αν διαφέρουν οι οντολογικοί στόχοι των παραδόσεων, η βάση της μυστικιστικής εμπειρίας παραμένει η ίδια: η ατομική συνείδηση βιώνει την Ενότητα του Όλου και ταυτόχρονα παραμένει αρκετά διακριτή ώστε να μπορεί να καταγράψει την εμπειρία. Η εμπειρία της Ένωσης είναι πάντα εκ των πραγμάτων παραδοξική. Και, όσο και αν διαφέρουν οι αναγνώσεις και προσεγγίσεις των δύο παραδόσεων, ποτέ δεν καταφέρνουν να ξεφύγουν τελείως από την ταυτότητα εν διαφορά προς είτε τον Μονισμό είτε τον Δυισμό. Μάλιστα, σε κείμενα όπου θα περιμέναμε απόλυτη έμφαση στην ενότητα μπορούμε συχνά να δούμε την άρνηση της πολλαπλότητας να εξαφανιστεί από τη σκέψη του μύστη και ανάποδα μπορούμε να βρούμε «εκρηκτικό» Μονισμό σε κείμενα των οποίων οι συγγραφείς θα έπρεπε να αυτοκατηγορηθούν ως αιρετικοί, εάν ήταν αυστηροί ιερατικοί κριτές των εαυτών τους. Ας δούμε, ως ένδειξη αυτού, κάποια κείμενα, αποσπάσματα από Βέδες<sup>99</sup>, Ουπανισάδες<sup>100</sup> και

---

<sup>99</sup> Βέδες, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1978, σ. 47

<sup>100</sup> Ουπανισάδες, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1989, σ. 71

Βουδδιστικά κείμενα<sup>101</sup> και τρία Σούφι ποιήματα, ένα του Μανσούρ Αλ Χαλάλ και δύο του Αμπού Γιαζίντ Αλ Μπιστάμι<sup>102</sup> (με την αντίστοιχη σειρά):

*Οι ποταμοί πηγαίνουν [...] από τη μία θάλασσα στην άλλη. Ξαναγίνονται πάλι θάλασσα. Και, καθώς τούτοι οι ποταμοί, όταν βρίσκονται μέσα στη θάλασσα, δεν γνωρίζουν: είμαι τούτος ο ποταμός, είμαι εκείνος ο ποταμός. Με τον ίδιο τρόπο, τούτα όλα τα όντα, όταν ξαναγυρίσουν στη βύθισή τους μέσα στο Αληθινό, δεν ξέρουν πως έχουν ξαναγυρίσει.*

*Όταν στην εσώτερη ένωση βρίσκεται πέρ' απ' τον κόσμο του σώματος, τότε ανακαλύπτεται ο τρίτος κόσμος, ο κόσμος του Πνεύματος, όπου βρίσκεται η δύναμη του Όλου, κι ο άνθρωπος έχει το όλο, γιατί είναι ένα με το Ένα.*

*Ένα είναι όλα τα όντα: το μοναδικό φεγγάρι αντανακλάται παντού όπου υπάρχει ένα στρώμα νερού. Και όλα μαζί τα φεγγάρια όλων των νερών, αγκαλιάζονται μέσα στους κόλπους του μοναδικού φεγγαριού.*

---

<sup>101</sup> Γιώργος Ζωγραφάκης (ed.), *Βουδδισμός*, Δωδώνη, Αθήνα, 1980, σ. 140

<sup>102</sup> Γιάννης Υφαντής, *Μυστικοί της Ανατολής*, Κέδρος, 1982, σ. 13-14

*Εγώ είμαι το ένα που αγαπώ κι εκείνο το ένα είν' εγώ. Μακριά από μένα κάθε σκέψη του δύο.*

*Πήγαιν' απ' το Θεό στο Θεό μέχρι που φώναζ' ο Θεός μέσ' από μένα σε μένα: Ω συ εγώ.*

*Δόξα σε μένα. Πόσο θαυμάσια είναι η μεγαλοπρέπειά μου.*

Παρά τη σημασία της Ενότητας στην Ανατολική παράδοση, η περιγραφή της πολλαπλότητας δεν δύναται να απουσιάζει: οι πολλοί ποταμοί, τα πολλά φεγγάρια, ο Τρίτος Κόσμος. Αντίστοιχα, στα Σούφι ποιήματα, όπου θα περιμέναμε μια κάποια «υπεράσπιση» της πολλαπλότητας, οι μονιστικές εκρήξεις είναι οριακά βλάσφημες.

Εν τέλει, αυτό που έχει σημασία στη μυστικιστική εμπειρία δεν είναι η έμφαση σε μονισμό ή δυϊσμό που επιβάλλει η κάθε παράδοση, αλλά η εγγενής παραδοξότητα της εμπειρίας της ένωσης, η οποία αναδύει μία αρρητότητα αντιμετωπίσιμη μόνο μέσω του μεταφορικού λόγου (όπως είδαμε και στον Πλωτίνο).

Η άρνηση αποδοχής αυτής της εγγενούς παραδοξότητας καταλήγει σε επιστημολογικά προβλήματα που αρνούνται να καθαρίσουν το λογικό τοπίο από την ενοχλητική τους ύπαρξη. Η εμμονή στο Μονισμό πρέπει να βρει τρόπο να αρνηθεί την υπαρκτότητα των φαινομένων, του κόσμου του Γίγνεσθαι, καταλήγοντας σε μία ηθικο-επιστημολογική συναισθηματική άρνηση απέναντι στον κόσμο της εμπειρίας. Η εμμονή στο Δυϊσμό από την άλλη καταλήγει να προσπαθεί να καταχωνιάσει κάπου μακριά τη βασανιστικά μη-αμφισβητήσιμη μυστικιστική εμπειρία της Ένωσης. Η λύση έγκειται αποκλειστικά στην αποδοχή της ταυτότητας εν διαφορά στο πλαίσιο μίας ευρύτερης αποδοχής της «μη-λογικότητας» του Υπερβατικού.

## Καταληκτικές σκέψεις

Η προβληματική του Πανθεϊστικού Παραδόξου σίγουρα εντείνεται από την προσπάθεια αντιμετώπισής του σε ένα νεωτερικό/διαφωτιστικό πλαίσιο, το οποίο αντιστέκεται *de facto* και με αναμενόμενη «βία» στη φυσική επιστημολογία της μυθικής σκέψης, απαγορεύοντας τη συνύπαρξη αντιθετικών ιδεών. Εδώ η αποδοχή ενός μυθικού και μυστικιστικού πλαισίου γίνεται αναπόφευκτη.

Πέρα από το ζήτημα πλαισίωσης ωστόσο, εν τέλει αν το δούμε από μία κάπως διαφορετική σκοπιά, πόσο παραδοξική είναι η ιδέα ότι κάτι είναι μία μοναδική υπόσταση η οποία παρουσιάζεται με διακριτά (όχι χωριστά) σχήματα; Για παράδειγμα, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε το μοντέλο του Berkeley ως μονιστικό αν θεωρήσουμε ότι μοναδική οντολογική υπόσταση του Είναι είναι ο Νους και τα φαινόμενα είναι διακρίσιμες αλλά όχι χωριστές σχηματοποιήσεις αυτής της υπόστασης.

Ίσως ο Πλάτων -τον οποίο τείνουμε να παρουσιάζουμε ως κλασσικό δυϊστή- να είχε λύσει πολύ απλά το ζήτημα με την ιδέα ότι το Είναι είναι «εν επί πολλώ», ίσως η *Pax Platonica* να εμπεριέχει τη συνειδητοποίηση ότι το

Πανθειστικό Παράδοξο λύνει το πρόβλημα της απλότητας και της πολλαπλότητας του Είναι και ότι εν τέλει δεν είναι τελικά και πολύ παράδοξο.

Ο Μύθος του Πιθήκου, Ιντερλούδιο Α΄

Ο Πίθηκος κάθεται με κλειστά μάτια μπροστά στη φωτιά, οι ήχοι και η θερμότητα της οποίας -μαζί με τον απόηχο της γεύσης τωνμανιταριών- μοιάζουν να είναι ό,τι έχει απομείνει από τον κόσμο. Όλα λιώνουν μέσα στο Τσουκάλι του Όλου.

«Είμαι ο Θεός», σκέφτεται ο Πίθηκός μας, «είμαι ο Θεός -και το ξέρω επειδή δεν είμαι».

## ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ

### Όταν το Υπερβατικό μιλάει στο Αισθητό

Η έννοια της αποκάλυψης δύναται να συμπεριλάβει διάφορους ορισμούς και σχηματικές εκφάνσεις: η Θεοφάνια – η εμφάνιση μιας θεότητας ή ενός παρόμοιου όντος σε έναν άνθρωπο, η λήψη ενός προφητικού οράματος, ο ξαφνικός σχηματισμός μίας ιδέας. Εν προκειμένω θα αντιμετωπίσουμε την αποκάλυψη ως την παροχή γνώσης/πληροφορίας από το Υπερβατικό στο τμήμα του Αισθητού που αποτελεί ο ανθρώπινος νους, ένας ορισμός ο οποίος εφάπτεται λίγο-πολύ όλων των πτυχών της έννοιας της αποκάλυψης και εφαρμόζει λειτουργικά στο πλαίσιο της αφήγησης της παρούσης μελέτης. Με αυτόν τον ορισμό της αποκάλυψης ως κατευθυντήριο όργανο θα περιπλανηθούμε μέσα από το μέχρι τώρα θεσπισμένο θεωρητικό πλαίσιο, την πλατωνική ιδέα των Δύο Κόσμων, τη μη-κατανοήσιμη φύση του Υπερβατικού στη νεοπλατωνική σκέψη, το δίκτυο νόων και τη θεϊκή γλώσσα της όρασης του Berkeley και -βεβαίως- την έννοια της μεταφοράς.

Μία σημαντική θεωρητική προσθήκη σε αυτό το κεφάλαιο θα αποτελέσει η θεωρία του Διθαλαμικού Νου του Julian Jaynes, όχι ως θεωρία της



συνείδησης, αλλά ως θεωρητικό εργαλείο προσέγγισης του νοητικού μηχανισμού της αποκάλυψης. Τέλος, θα μελετηθούν υπό το συνολικό αυτό πρίσμα αφηγήσεις από τις Αβρααμικές παραδόσεις.

Από τη στιγμή που αντιμετωπίζουμε την έννοια της αποκάλυψης ως παροχή πληροφορίας από το Υπερβατικό στον ανθρώπινο νου στο πεδίο του Αισθητού, παρουσιάζεται η de facto σύνδεση με την πλατωνική ιδέα των Δύο Κόσμων. Ως έναν βαθμό η αποκάλυψη ομοιάζει με την ιδέα της εμπειρικής αντανάκλασης υπερβατικών αρχετύπων, τη μεταφορική πορεία από ένα επίπεδο σε ένα άλλο στο πλαίσιο ενός δυϊστικού (ή τουλάχιστον μη-μονιστικού, μη-εμμενούς) οντολογικού συστήματος. Η γνώση που αποκαλύπτεται ανήκει σε ένα οντολογικό επίπεδο στο οποίο δεν ανήκει ο νους ο οποίος τη λαμβάνει, δημιουργώντας έτσι μία κατ' εξέρεσιν στιγμή σύνδεσης/ επικοινωνίας των διακριτών επιπέδων.

Ένα ζήτημα που προκύπτει εδώ είναι η σχέση της έννοιας της αποκάλυψης με τη μεταφυσική επιστημολογία της πλατωνικής και νεοπλατωνικής παράδοσης: είναι η αποκάλυψη αποτέλεσμα της σκόπιμης επιστημολογικής προσπάθειας ανάβασης της οντολογικής αλυσίδας ή συγγενεύει περισσότερο με την εκπτωτική ομοιωματική προβολή με την οποία ο Κόσμος των Ιδεών εμφανίζεται ως/παράγει τον Αισθητό Κόσμο; Είναι η αποκάλυψη μία

«διαρροή» του Υπερβατικού στο Αισθητό ή μία εισβολή του ανθρώπινου νου στο πεδίο του Υπερβατικού; (Σε πιο μυθολογικό πλαίσιο: είναι η αποκάλυψη μία θεϊκή παροχή στον άνθρωπο ή μία οριακά υβριστική πράξη απογύμνωσης των θεϊκών μυστικών από τους θνητούς;). Σε αυτό το σημείο της μελέτης αυτή η διάκριση δεν έχει σημασία. Το επίμαχο σημείο είναι ότι η αποκάλυψη αποτελεί μία στιγμή **συνάντησης** οντολογικών επιπέδων.

Ωστόσο αρκετά στοιχεία της νεοπλατωνικής σκέψης δύνανται να παίξουν σημαντικό ρόλο στη μελέτη της έννοιας της αποκάλυψης, με βασικό τον υπερβατικό εμπειρισμό. Ο Πλωτίνος δεν μπορεί να αρκестεί στον πλατωνικό ορθολογισμό για τη διαδικασία της απόκτησης της καθαρής γνώσης και στρέφει τη μεταφυσική επιστημολογία της ευρύτερης πλατωνικής παράδοσης πέραν του καθαρού νου: η απόκτηση της υπερβατικής γνώσης απαιτεί υπερβατική εμπειρία, μία κατάσταση στην οποία ο αισθητηριακός μηχανισμός του ανθρώπινου νου βομβαρδίζεται από μη-αισθητές πληροφορίες. Αυτή η βιωματική γνώση του Υπερβατικού εμφανίζεται ως μία εκστατική μυστικιστική εμπειρία κατά την οποία παραδοξικές έννοιες όπως η απόλυτη απλότητα, η αχρονία, η αρρητότητα μπορούν όχι να κατανοηθούν, αλλά να γνωστοποιηθούν ως βίωμα. Ο εμπειρισμός και ο ορθολογισμός (στοιχεία διακριτά στον κόσμο της πολλαπλότητας) υπερβαίνονται και ενώνονται στο βίωμα του Υπερβατικού

Ενός. Και, ακριβώς επειδή αυτό το βίωμα είναι -ως υπερβατικό- παραδοξικό, δύναται να περιγραφεί μόνο με ποιητική, μεταφορική γλώσσα, όπως άλλωστε και το ίδιο το Υπερβατικό μπορεί μόνο να προσεγγιστεί με γλωσσικές/νοητικές μεταφορές.

Περαιτέρω υπέρβαση της διάκρισης εμπειρισμού-ορθολογισμού μπορούμε να εντοπίσουμε στο σύστημα του Berkeley, στο πλαίσιο του οποίου η βασική αρχιτεκτονική του Είναι αποτελείται στην ουσία από ένα δίκτυο νόων ανάμεσα στον άπειρο θεϊκό νου και τους πεπερασμένους νόες των ανθρώπων. Για τον Berkeley η όραση είναι η γλώσσα με την οποία ο Θεός μιλάει στον άνθρωπο και, σε αυτό το πλαίσιο, κάθε στιγμή της ανθρώπινης ύπαρξης είναι στην ουσία μία αποκάλυψη, ένα άμεσο εμπειρικό βίωμα του θεϊκού νου.

## Διθαλαμικός Νους

Στο βιβλίο του *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*<sup>103</sup> ο Julian Jaynes ισχυρίζεται ότι η συνείδηση είναι προϊόν περισσότερο της γλώσσας (και ειδικά της μεταφοράς<sup>104</sup>) παρά της βιολογικής εξέλιξης και υποστηρίζει ότι, πριν την εμφάνιση της συνείδησης, η ανθρώπινη νοητική κατάσταση ήταν ο «διθάλαμος νους», με βασικό του χαρακτηριστικό τις λεκτικές παραισθήσεις. Πηγή αυτών των λεκτικών παραισθήσεων, σύμφωνα με τον Jaynes, ήταν τμήματα του δεξιού ημισφαιρίου του εγκεφάλου τα οποία ήταν αντίστοιχα των γλωσσικών κέντρων του αριστερού ημισφαιρίου. Στο πλαίσιο αυτής της νοητικής κατάστασης, ο Jaynes θεωρεί ότι η εμπειρία των αρχαίων ανθρώπων παρομοιάζε με σχιζοφρένεια: αντί για έναν συνειδητό εσωτερικό διάλογο οι άνθρωποι έπαιρναν εντολές από τις «φωνές των θεών»<sup>105</sup>. Ο Jaynes θεωρεί ότι η σχιζοφρένεια είναι ίσως κατάλοιπο αυτής της αρχαίας νοητικής κατάστασης και η θεωρία του δύναται να ληφθεί και ως

<sup>103</sup> Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Mariner Books, 2000.

<sup>104</sup> Jones, William Thomas (1979), “Mr. Jaynes and the bicameral mind: a case study in the sociology of belief” in *Humanities Working Paper*, 23. California Institute of Technology, Pasadena, CA. <https://resolver.caltech.edu/CaltechAUTHORS:20090714-105138181>

εξήγηση των παραισθήσεων προσταγής (command hallucinations) που εντοπίζονται στα πρώτα στάδια της σχιζοφρένειας<sup>106</sup>.

Ο Jaynes παρουσιάζει την περίπτωση των προφητών ως μία κυριαρχική κατάληψη του ατόμου από την «θεϊκή» πλευρά του διθλαμικού νου<sup>107</sup>. Και εδώ είναι που μπορούμε να αρχίσουμε να χτίζουμε μία σύνδεση με την έννοια της αποκάλυψης. Έχουμε μπροστά μας μία νοητική κατάσταση στην οποία δύο διακριτά πεδία (εγκεφαλικά ημισφαίρια) αλληλοεπιδρούν σε μία σπάνια/ασυνήθιστη συνάντηση με αποτέλεσμα το βίωμα πληροφοριών σε μία κατάσταση «εκστατικού εμπειρισμού» (κατάληψη). Η εμπειρία αυτή θα περιγραφεί από το άτομο που τη βίωσε με μεταφορική/ποιητική γλώσσα, καθώς τα κέντρα του εγκεφάλου που έδωσαν το περιεχόμενο της «αποκάλυψης» δεν μπορούν να προσεγγιστούν με τη συνταγματική πληροφοριακή χρήση της γλώσσας και την αντίστοιχη πτυχή της νόησης. Ούτως και στο νεοπλατωνικό

---

<sup>105</sup> Kuijsten, Marcel (1998–2006). "[Summary of Evidence](https://www.julianjaynes.org/about/about-jaynes-theory/summary-of-evidence/)". Retrieved 2006-05-22.

<https://www.julianjaynes.org/about/about-jaynes-theory/summary-of-evidence/>

<sup>106</sup> Erkwow, R. (2002). "Command Hallucinations: Who Obeys and Who Resists When?". *Psychopathology*. 35 (5): 272–279.

<sup>107</sup> Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Mariner Books, 2000, σ. 339.

πλαίσιο: στο μυστικιστικό βίωμα του υπερβατικού εμπειρισμού προσεγγίζονται έννοιες οι οποίες κατά τα άλλα μπορούν να αναπαρασταθούν μόνο μεταφορικά.

Και σε αυτό το σημείο θα προχωρήσουμε στο επόμενο στάδιο της χρήσης της θεωρίας του Jaynes από την παρούσα μελέτη: τη συσχέτιση του διθαλαμικού νου με την ιδέα του δίπτυχου (αισθητό-υπερβατικό) Είναι. Η ιδέα των Δύο Κόσμων φαίνεται να καθρεφτίζει τη δομή του διθαλαμικού νου. Ο Κόσμος των Ιδεών δίνει «οδηγίες σχηματισμού» στον Κόσμο των Αισθήσεων, ο οποίος λόγω των de facto περιορισμών των δομών του δε δύναται να κατανοήσει τον Κόσμο των Ιδεών παρά μόνο μεταφορικά. Η συσχέτιση του διθαλαμικού νου με την πορεία του Ιδεαλισμού φαίνεται ακόμη πιο έντονα στον Berkeley, όπου όλο το Είναι μπορεί να νοηθεί ως μία επικοινωνία πληροφοριών από έναν άπειρο νου σε πεπερασμένους νόες, όπου ο Θεός «ψιθυρίζει» το βίωμα του Είναι στον άνθρωπο μέσω της συνεχώς αποκαλυπτικής γλώσσας της όρασης.

Η θεωρία του Jaynes έχει αμφισβητηθεί πολλαπλώς και ο γράφων ο ίδιος προσωπικά πιστεύει ότι η συνείδηση είναι ένα ζήτημα πολύ σύνθετο για να περιοριστεί στην πολιτισμικο-γλωσσική υπέρβαση του διθαλαμικού νου. Ωστόσο οι ιδέες του Jaynes έχουν προκαλέσει (και συνεχίζουν να προκαλούν)

αξιοσημείωτη έλξη στην ανθρώπινη σκέψη. Και αυτό γιατί ίσως περιέχουν κάτι βαθιά αρχαιολογικό. Αν μη τι άλλο, η de facto διθλαμικότητα του ανθρώπινου εγκεφάλου δεν μπορεί να μην έχει καμία επίδραση στην εγγενή ανθρώπινη σκέψη. Είναι, σύμφωνα με τη γνώμη του γράφοντος, πολύ πιθανό αυτή η διθλαμικότητα να επηρεάζει την ανθρώπινη οντολογική αντίληψη, δημιουργώντας μία κατανόηση του Είναι η οποία συχνά βασίζεται σε διάφορες εκδοχές της θεωρίας των Δύο Κόσμων, και στη συνέχεια να οδηγεί στην ανάπτυξη διστακτικών μορφών μεταφυσικής επιστημολογίας. Δύο κόσμοι, ένα ενθάδε και ένα επέκεινα, ένας κόσμος των θνητών και ένας κόσμος θεών, στοιχειών, πνευμάτων και φαντασμάτων, ένας κόσμος της καθημερινότητας και της απλής πληροφορίας που ακούει τους μεταφορικούς ψιθύρους του κόσμου του μύθου.

## Αβρααμικές Αποκαλύψεις

Έχοντας κάνει μία θεωρητική εξερεύνηση και έχοντας θέσει ένα αντίστοιχο πλαίσιο, θα μελετήσουμε με βάση αυτό χωρία που σχετίζονται με την αποκάλυψη από τις τρεις βασικές Αβρααμικές παραδόσεις, ακολουθώντας την ιστορική πορεία των θρησκειών.

### 1. Ehyeh asher ehyeh

Στην ιστορία της φλεγόμενης και μη καιόμενης βάλτου (Έξοδος 3:1-4:17) άγγελος Κυρίου εμφανίζεται φλεγόμενος εν μέσω ενός θάμνου. Μέσω αυτού του υπερφυσικά φλεγόμενου (και εξ ου μη καιόμενου) θάμνου ο Θεός καλεί τον Μωυσή και του δίνει την αποστολή να οδηγήσει τον λαό Του στη μεγάλη έξοδο από την Αίγυπτο. Όταν ο Μωυσής ζητά το όνομα της φωνής που βγαίνει από τον θάμνο, ο Θεός απαντά “ehyeh asher ehyeh”. Ehyeh είναι το πρώτο πρόσωπο του hayah (ειμί) και, λόγω των ιδιαιτεροτήτων της εβραϊκής γραμματικής, μπορεί να μεταφραστεί ως «είμαι», «ήμουν» και «θα είμαι»<sup>108</sup>. Εν προκειμένω η πιο ακριβής μετάφραση ( σύμφωνα με τη γενικά αίσθηση του

---

<sup>108</sup> Parke-Taylor, G.H, *Yahweh [YHWH]: The Divine Name in the Bible*, Wilfrid Laurier

University Press, 1975 σ. 51.



γράφοντος) θα ήταν μάλλον «θα είμαι αυτό που θα είμαι», ωστόσο η γραμματική ιδιαιτερότητα φαίνεται στις μεταφραστικές επιλογές, με τους εβδομήκοντα να επιλέγουν τη μετάφραση «ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν», στη λατινική μετάφραση να εμφανίζεται ως «ego sum qui sum» (εγώ είμαι αυτός που είμαι), «I am that I am» στην KJV, «Ich-bin-da» (είμαι εδώ, είμαι παρών) στην Bibel der Einheitsübersetzung και «Ich werde sein, der ich sein werde» (θα είμαι αυτός που θα είμαι) στην Lutherbibel (ed. 2017), «Je suis celui qui suis» (είμαι αυτός που είμαι) στις περισσότερες γαλλικές μεταφράσεις, αλλά «Je suis l'Être invariable» (είμαι το απαράλλαχτο Ον) στη ραββινική γαλλική μετάφραση.

Η γλωσσική προσέγγιση του ehyeh asher ehyeh δεν είναι απλώς μεταφραστικό ζήτημα, αλλά και ερμηνευτικό. Στην προσπάθεια μεταφραστικής-ερμηνευτικής απόδοσης της φράσης με την οποία ο Θεός αυτοονομάζεται δύναται να εντοπισθεί το ζήτημα της αρρητότητας της υπερβατικής παραδοξότητας. Πώς θα περιγράψει το Απόλυτο Ον την κατάσταση αχρονίας στην οποία βρίσκεται σε ένα πλάσμα που μπορεί να βιώσει και να κατανοήσει το Είναι μόνο μέσω της χρονικότητας;

Ο άγγελος που εμφανίζεται στο θάμνο είναι ο αγγελιαφόρος της υπερβατικής πληροφορίας, ο (ως αγγελιαφόρος) μεθόριος καταλύτης που δημιουργεί το

σημείο συνάντησης Υπερβατικού και Αισθητού, κάνοντας δυνατό το άκουσμα της φωνής του Άπειρου Όντος στο πεπερασμένο. Η εμφάνιση του αγγέλου ως σημείο συνάντησης των επιπέδων είναι de facto μεθόριος χώρος και ούτως το φαινόμενο είναι παραδοξικά και φυσικό (φλόγα) και υπερφυσικό (μη-καύση). Και όταν ο Ων θα μιλήσει, η αυτοπαρουσίασή του θα πρέπει να συμπυκνώσει τη γνωσιακή παραδοξότητα της συνάντησης Υπερβατικού-Αισθητού.

Η γραμματική απροσδιοριστία του ρήματος hayah και η εξ ου ανοιχτή ερμηνεία της φράσης ehyeh asher ehyeh εφάπτονται απόλυτα στην περίπτωση: η δυνατότητα πολλαπλής ερμηνείας υπερβαίνει μερικώς το πρόβλημα της αρρητότητας του Υπερβατικού. Είτε ο Θεός λέει «είμαι αυτός που είμαι» είτε «θα είμαι αυτό που θα είμαι» είτε «είμαι το απαράλλαχτο ον», αυτό που περιγράφεται είναι η αχρονία του Υπερβατικού, η αιωνιότητα, όχι με την έννοια της συνέχειας χωρίς τέλος, αλλά της απουσίας της χρονικότητας και εν τέλει η απουσία μιας αιτιότητας που απαιτεί χρονική σειρά. Ο Θεός προσπαθεί να περιγράψει στο Αισθητό ότι υπάρχει πέραν του χρόνου, προσπαθεί να παρουσιάσει την “hoc ipso” αιτιότητα της απειρότητάς Του στον πεπερασμένο κόσμο του “post hoc ergo propter hoc”, προσπαθεί να εξηγήσει σε ένα πλάσμα χτισμένο με τη λογική του «γιατί» ότι εν τέλει υπάρχει «γιατί έτσι».

## 2. Το Δέος του Ιωάννη

Στην Αποκάλυψη 1:10-20 ο Ιωάννης ακούει μία φωνή σαν βροντερή σάλπιγγα να του λέει να καταγράψει όσα πρόκειται να δει και να τα στείλει στις επτά εκκλησίες. Γυρίζοντας να δει τη φωνή ο Ιωάννης βλέπει επτά χρυσές λυχνίες ανάμεσα στις οποίες βλέπει «ὅμοιον υἷὸν ἀνθρώπου», για τον οποίον δίνεται η εξής περιγραφή:

*«...ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῶν· ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν, ὡς χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης, καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ, ἀστέρας ἑπτὰ, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.»*

Στο θέαμα αυτό ο Ιωάννης πέφτει στα πόδια της μορφής, η οποία του δίνει την εντολή να γράψει όσα είδε, όσα είναι και όσα πρόκειται να γίνουν, εξηγώντας επιπλέον ότι τα επτά αστέρια είναι οι άγγελοι των επτά εκκλησιών και οι επτά λυχνίες οι επτά εκκλησίες.

Στην «Απόκρυφη Αποκάλυψη του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου» ο Ιωάννης προσεύχεται καταγής -μη μπορώντας να σταθεί όρθιος- στο όρος Θαβώρ στο μέρος της Μεταμορφώσεως. Μετά από επτά μέρες προσευχής, ένα φωτεινό σύννεφο τον αρπάζει και τον στήνει μπροστά στον ουρανό και ο Ιωάννης ακούει μία φωνή να του λέει «κοίτα και γνώρισε». Ο ουρανός ανοίγει και από τα βάθη του αναδύονται γλυκά ευωδιαστά αρώματα και χύνεται φως φωτεινότερο από τον ήλιο. Με εντολή της φωνής ο Ιωάννης σηκώνει ξανά το βλέμμα του και βλέπει ένα βιβλίο με πάχος όσο επτά βουνά και ακατανόητο μήκος. Η φωνή εξηγεί στον Ιωάννη ότι το βιβλίο αυτό έχει γραμμένα όσα υπάρχουν στον ουρανό, τη γη και την άβυσσο<sup>109</sup>.

Στα παραπάνω χωρία από τις Αποκαλύψεις του Ιωάννη μπορούμε να μελετήσουμε στοιχεία τα οποία σχετίζονται με τα εναρκτήρια στάδια του φαινομένου της αποκάλυψης. Στην Απόκρυφη Αποκάλυψη παρουσιάζεται και μία διαδικασία προ-αποκαλυπτικής παρασκευής: ο Ιωάννης έχοντας ταξιδέψει στο όρος Θαβώρ όπου έγινε η Μεταμόρφωση, έχοντας δηλαδή τελέσει ένα προσκύνημα σε έναν ήδη μεθόριο χώρο όπου έχει ξαναυπάρξει συνάντηση Υπερβατικού-Αισθητού, προσεύχεται για επτά ημέρες μη μπορώντας να σταθεί

---

<sup>109</sup> Θεολόγος Σιμιτζής (μτφρ.), Βαγγέλης Μπίκος (επιμ.), *Απόκρυφες Αποκαλύψεις,*

γράμματα, 2009, σ. 113-114

όρθιος, τελώντας ουσιαστικά μία διαδικασία πνευματικής άσκησης/προετοιμασίας στην ολοκλήρωση της οποίας ξεκινά το αποκαλυπτικό όραμα.

Και στις δύο Αποκαλύψεις έχουμε την εμφάνιση δυνατής φωνής και έντονου φωτός, και στην περίπτωση της Απόκρυφης Αποκάλυψης αναφέρεται και η ανάδυση έντονης ευχάριστης μυρωδιάς. Επίσης, και στις δύο Αποκαλύψεις βρίσκουμε μια κάποια απροσδιοριστία: η «φωνή» δεν κατονομάζεται και η μορφή είναι *όμοιος* υιού ανθρώπου. Η αισθητηριακή έκρηξη και η απροσδιοριστία είναι χαρακτηριστικά στοιχεία της μυστικιστικής εμπειρίας και του υπερβατικού εμπειρισμού: όταν οι αισθήσεις λαμβάνουν πληροφορίες οι οποίες δεν ανήκουν στο οντολογικό τους επίπεδο, η εμπειρία είναι υπερβολική και η κατανόησή της θολή. Εξ ου, η καταγραφή της εμπειρίας τελείται με ποιητικό, μεταφορικό λόγο, σε μία προσπάθεια υπέρβασης της αρρητότητας.

Και στις δύο Αποκαλύψεις δίνεται στον δέκτη της αποκάλυψης εντολή επιστημολογικής μετουσίωσης της αποκαλυπτικής πληροφορίας (κοίτα, γνώρισε, γράψε). Η αποκάλυψη είναι στατιστικά σπάνιο φαινόμενο στο σύνολο του ανθρώπινου πολιτισμού και η εμπειρία πρέπει να μετουσιωθεί μεταφορικώς ώστε να δύναται να φτάσει και στους υπόλοιπους, τελώντας έτσι μία

πολυεπίπεδη οντολογική μεταφορική πορεία της υπερβατικής πληροφορίας: η πληροφορία θα υποστεί την πρώτη της απώλεια πληρότητας αναγκαζόμενη να συμπυκνωθεί, ώστε να χωρέσει βίαια σχεδόν στον πεπερασμένο κόσμο του Αισθητού, όπου θα προβληθεί παραμορφωτικά στον περιορισμένο ανθρώπινο αντιληπτικό μηχανισμό, ο οποίος με τη σειρά του καλείται να την μετουσιώσει σε γλωσσικό αφήγημα, το οποίο τελικά θα προβληθεί στον αντιληπτικό μηχανισμό άλλων ανθρώπων (ας θυμηθούμε εδώ και τον κοινωνικό ρόλο των προφητών στη σκέψη του Jaynes). Ούτως συνεχίζεται μία πορεία οντο-πληροφοριακής απώλειας, μία πορεία που αντανάκλα την ιδέα οντολογικής έκπτωσης από το υπερβατικό στο αισθητό.

### 3. Ανάγνωθι!

Σύμφωνα με χαντίθ που αποδίδεται στην Αϊσά, ο Μωάμεθ συνήθιζε να διαλογίζεται μέρες και νύχτες στη σπηλιά του Χίρα, παίρνοντας μαζί του προμήθειες, ώστε να μπορεί να παραμείνει εκεί για παρατεταμένο διάστημα. Ωσπου ένα βράδυ του εμφανίστηκε στη σπηλιά ο αρχάγγελος Γαβριήλ προστάζοντάς τον «ανάγνωθι!». Ο Μωάμεθ αποκρίθηκε ότι δεν γνωρίζει ανάγνωση και ο Γαβριήλ τον έπιασε πιέζοντάς τον δυνατά. Αυτό επαναλήφθηκε τρεις φορές, ώσπου ο Γαβριήλ είπε στον Μωάμεθ:

*«Ανάγνωθι εν ονόματι του Κυρίου σου όστις έκτισε τα πάντα· ο οποίος έπλασε τον άνθρωπον εκ θρόμβου αίματος. Ανάγνωθι: Ο Κύριός σου είναι ο γενναιότατος απάντων των επί της γης. Ο οποίος edίδαξε την χρήσιν της γραφίδος, edίδαξε τον άνθρωπον ό,τι πρότερον ηγνόει»* (οι πρώτες γραμμές του κεφαλαίου 96 του Κορανίου).<sup>110</sup>

Όπως και τα χωρία από τις δύο παραπάνω Αποκαλύψεις, και αυτό το επεισόδιο από τη ζωή του Μωάμεθ σχετίζεται έντονα με ζητήματα της έναρξης

---

<sup>110</sup> Safiur Rahman Mubarakpuri (comp.), *When the Moon Split (a biography of the prophet Muhammad)*, Darussalam, σ. 32-35.

της αποκάλυψης. Όπως και στην Απόκρυφη Αποκάλυψη, έχουμε αρχικά την παρατεταμένη πνευματική προετοιμασία σε μεθόριο χώρο, όχι όρος αυτή τη φορά, αλλά σπήλαιο, σκοτεινό υπόγειο μέρος που αντανακλά το ασυνείδητο (ή το δεξί ημισφαίριο, θα έλεγε ο Jaynes).

Κάτι στο οποίο διαφέρει αυτό το χωρίο από τα προηγούμενα είναι η έμφαση στη βιαιότητα της αποκάλυψης. Για να μπορέσει ο Μωάμεθ όχι μόνο να δεχθεί την υπερβατική πληροφορία, αλλά κυρίως να αποκτήσει τη δυνατότητα να τη μετουσιώσει επιστημολογικά, ο Γαβριήλ πρέπει να ασκήσει ψυχοσωματική βία στον εκκολαπτόμενο προφήτη, μέχρι ο νους να «σπάσει» ώστε να μπορέσει να αναπλαστεί. Η βία με στόχο την υπέρβαση του αναλφαβητισμού του Μωάμεθ αντανακλά την τραυματική εμπειρία ξαφνικής εμφάνισης πληροφοριών τις οποίες ο ανθρώπινος νους -δομημένος ώστε να λειτουργεί στο Αισθητό- δεν έχει συνηθίσει να διαχειρίζεται, οδηγώντας μας πάλι σε ζητήματα παραδοξότητας και αρρητότητας του Υπερβατικού.

Σε αυτό το πλαίσιο, σίγουρα είναι αρμόζον ότι οι πρώτοι κατά την Ισλαμική παράδοση στίχοι του Κορανίου που αποκαλύφθηκαν στον Μωάμεθ περιέχουν αναφορά σε διδαχή της χρήσης της γραφίδας στους ανθρώπους από τον Θεό: η



έναρξη της αποκαλυπτικής μετουσίωσης πληροφορίας αναφέρεται μεταεπιπεδικά σε διαδικασία μετουσίωσης πληροφορίας.

Όσον αφορά τη (σωματοποιημένη μάλιστα) επιστημολογική βία της αποκάλυψης, πρόκειται για ένα αφηγηματικό σχήμα το οποίο δύναται να ενταχθεί στο μοτίβο του κινδύνου πρόσβασης στην απαγορευμένη γνώση, ένα μοτίβο γνωστό στη σύγχρονη σκέψη με τη μορφή της λαβκραφτικής τρέλας, της νοητικής καταστροφής η οποία επέρχεται ως αποτέλεσμα επαφής με πληροφορίες ανώτερων οντολογικών επιπέδων, τα οποία καθορίζονται από δομές μη διαχειρίσιμες για τον ανθρώπινο νου. Η αποκάλυψη, είτε ιεροποιημένη είτε όχι, φαίνεται να κουβαλάει μαζί της κάτι το παραβατικό, έως και παραβιαστικό: τέμνονται δύο επίπεδα που καθορίζονται από διακριτότητα, θέτοντας την οντολογική μεταφορά στη θέση μίας κάποιας ύβρεως. Στην αποκάλυψη φαίνεται να ενυπάρχει ένας κάποιος πόνος -είτε του προφήτη είτε του ίδιου του Είναι.

## Καταληκτικές σκέψεις

Η παρουσία της έννοιας της αποκάλυψης στο συλλογικό αφήγημα της ανθρώπινης ιστορίας δείχνει μεταξύ άλλων και την έμφαση που δίνει η ανθρώπινη σκέψη στην αξία του Υπερβατικού. Ο ανθρώπινος νους φαίνεται να συλλαμβάνει την ιδέα ενός επέκεινα με ανώτερο οντολογικό status και άρα περιέχοντος σημαντική γνώση. Είτε πρόκειται για έναν προφήτη κεντρικό σε μία μεγάλη θρησκεία, είτε πρόκειται για το σαμάνο της φυλής, ο οποίος παίζει σημαντικό ρόλο στην ευλειτουργία του οικισμού, οι ανθρώπινες ομάδες δίνουν κεντρικό ρόλο στο άτομο του οποίου ο νους στέκεται στον οντολογικά μεθόριο χώρο, ένα φαινόμενο που είναι ανθρωπολογικά αναμφισβήτητα εμφανές, ασχέτως αν η αποκάλυψη είναι όντως θεϊκή γνωστοποίηση ή απλώς κοινωνικά λειτουργική σχιζοφρένεια.

Υπό το πρίσμα της ιεραρχικής οντολογικής αλυσίδας, η αποκάλυψη μπορεί να ιδωθεί είτε ως μία «καθοδική» διαδικασία, στην οποία το Υπερβατικό επικοινωνεί πληροφορίες σε νέες στο Αισθητό (ακολουθώντας την οντολογική πορεία της εκπρωτικής ομιωματικής προβολής), είτε ως μία διείσδυση του ανθρώπινου νου σε οντολογικά επίπεδα ανώτερα και λιγότερο κατανοήσιμα από τον Κόσμο του αισθητού. Όπως και να έχει, η αποκάλυψη αποτελεί μία

συνάντηση διακριτών οντολογικών επιπέδων και ούτως το ανθρώπινο αφήγημα  
την αντιμετωπίζει ως αξιοσημείωτη αλλά και φέρουσα έντονα αποτελέσματα:  
αναπάντεχα φαινόμενα στον κόσμο και ένα «χτύπημα» στον ανθρώπινο νου.

Ο Μύθος του Πιθήκου, Ιντερλούδιο Β΄

Ο Πίθηκός μας περπατούσε αμέτρητες μέρες, διασχίζοντας βάλτους και σκοτεινά δάση, ανεβαίνοντας λόφους και όρη, ώσπου έφτασε στην αρχαία ιερή πέτρα. Ακουμπώντας το δεξί του χέρι πάνω στον πρωτόγονο βωμό πέφτει στα γόνατα, εξαντλημένος και δακρύζων. «Επιθυμώ να γνωρίσω» σπαράζει ο Πίθηκος ρίχνοντας τη φωνή του στους ουρανούς. «Τότε γνώρισε» του ψιθυρίζει μία φωνή, καθώς βόμβος και λευκό φως αναβλύζουν από την πέτρα. Και τα μάτια του Πιθήκου ανοίγουν σαν πληγή, με δέος, απελπισία και ήρεμη κατανόηση.

## ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΑ ΠΕΠΛΑ:

### Η οντολογική αντίληψη της μεθοριακότητας και της μεταφοράς μεταξύ κόσμων

Σε ένα οντολογικό μοντέλο (φιλοσοφικό, θεολογικό, μυθολογικό κλπ.) το οποίο βασίζεται στην ύπαρξη και διάκριση δύο ή πολλαπλών κόσμων προκύπτουν εκ των πραγμάτων ερωτήματα σχετικά με τη σχέση και σύνδεση των οντολογικών επιπέδων. Η ανθρώπινη σκέψη δείχνει μάλλον μία τάση να ενδιαφέρεται όχι μόνο για κατηγορίες, αλλά και για τα όρια αυτών των κατηγοριών, το πέρασμα από μία κατηγορία σε άλλη και την ίδια την κατηγορία του «μεταξύ κατηγοριών». Όπου υπάρχει πέρασμα από χώρο σε χώρο θα υπάρχει και ο χώρος του ενδιάμεσου και όπου υπάρχουν όρια θα υπάρχει και το μεθοριακό.

Το εστιασμένο ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας για την έννοια της μεθοριακότητας μάλλον ξεκινάει το 1909 με την έκδοση του *Rites de Passage* του Arnold van Gennep, όπου πραγματοποιείται μία εξερεύνηση τελετουργιών διάβασης σε μικρές κοινωνίες<sup>111</sup>. Το ενδιαφέρον για τη μεθοριακότητα

---

<sup>111</sup> Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul (London 1977), σ.

αναζωογονείται τη δεκαετία του '60 με την ανακάλυψη του Gennep από τον Victor Turner<sup>112</sup>, συγκεκριμένα με το δοκίμιο *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage* στο βιβλίο του *Forest of Symbols*<sup>113</sup>.

Στο πλαίσιο της μεθοριακότητας η παγιωμένη τάξη διαλύεται, δημιουργώντας μία κατάσταση ρευστότητας η οποία θέτει τις κατάλληλες συνθήκες για την ανάδυση και θεμελίωση νέων δομών<sup>114</sup>. Αυτός ο ρευστός ενδιάμεσος χώρος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με το πέρασμα από μία κατηγορία σε άλλη καθώς και με το ανήκειν σε περισσότερες από μία κατηγορίες. Και εδώ έγκειται ο κεντρικός άξονας αυτής της ενότητας: το μεθοριακό ως ο χώρος της οντολογικής μεταφοράς, της σύνδεσης και πορείας μεταξύ οντολογικών επιπέδων.

Ο Peterson περιγράφει το «γνωστό» (the known) ως μία ιεραρχική δομή τειχών μέσα σε τείχη, στη μέση των οποίων ομόκεντρων κύκλων βρίσκεται το

---

<sup>112</sup> Bjørn Thomassen, *The Uses and Meanings of Liminality* (International Political Anthropology 2009), σ. 14.

<sup>113</sup> Victor Turner, "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", in *The Forest of Symbols*, NY: Cornell University Press, Ithaca, 1967.

<sup>114</sup> Arpad Szokolczai, "Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events" in *International Political Anthropology* 2009, σ. 141.

άτομο. Τα τείχη κρατάνε μακριά το χάος, αλλά περιορίζουν τον εξερευνητικό ήρωα<sup>115</sup>. Σαν τον εν λόγω επιστημολογικό ήρωα, θα εξερευνήσουμε τη διάτρηση των τειχών, τη σύνδεση και ανάμειξη οντολογικών κατηγοριών, όπως και οι Νεοπλατωνικοί θα εξερευνούσαν την ανάβαση της οντολογικής αλυσίδας.

Έχοντας κατά νου ιδέες της πλατωνικής παράδοσης όπως η θεωρία των Δύο Κόσμων και η οντολογική αλυσίδα απορροών καθώς και η έννοια της μεταφοράς όπως την έχουμε θέσει, θα πραγματοποιήσουμε μία συγκριτική εξερεύνηση αφηγήσεων από τη θρησκευτική και μυθολογική αποθήκη της ανθρωπότητας. Θα δούμε αγγέλους να σμίγουν με ανθρώπους, μάγους και μύστες να πατάνε -είτε δειλά είτε βίαια- στα χωράφια των θεών, θα συναντήσουμε θεότητες που κινούνται μεταξύ κόσμων και θα κοιτάξουμε τον θάνατο σαν οντολογική κατηγορία.

---

<sup>115</sup>Jordan B. Peterson, *Maps of Meaning: the architecture of belief*, Routledge, New York & London, 1999, σ. 234-235.

## Σμίξεις αγγέλων και ανθρώπων

Στο Βιβλίο του Ενώχ οι Γρηγορούντες, μία ομάδα αγγέλων, θαμπώνονται από την ομορφιά των θυγατέρων των ανθρώπων και αποφασίζουν να τις παντρευτούν. Αυτή η ένωση συντροφεύεται από μία προμηθεϊκού τύπου αποκάλυψη θεϊκής γνώσης στους ανθρώπους από τους αγγέλους. Έμφαση δίνεται στο ότι ο αρχηγός των Γρηγορούντων Σεμιαζάς διδάσκει στους ανθρώπους τις μαγικές τέχνες και ο Αζαζήλ (ο οποίος φαίνεται να κατέχει μια θέση «υπαρχηγού») διδάσκει στους ανθρώπους την κατασκευή όπλων. Η αποκάλυψη αυτής της απαγορευμένης γνώσης στους ανθρώπους τους οδηγεί σε διαφθορά. Ωστόσο οι μεγαλύτερες πτυχές αυτής της διαφθοράς προκύπτουν από τη σαρκική ένωση των αγγέλων με τις θυγατέρες των ανθρώπων.

Η συνουσία μολύνει τη φύση των αγγέλων και ο καρπός της ανίερης ένωσης είναι οι γίγαντες. Η πείνα των τέκνων των Γρηγορούντων είναι αστείρευτη. Οι γίγαντες καταβροχθίζουν τις σάρκες και πίνουν το αίμα όλων των ζωντανών, ακόμη και των ανθρώπων. Η θεία τιμωρία δεν αργεί να έρθει. Οι Γρηγορούντες φυλακίζονται κάτω από τη γη, οι γίγαντες εξοντώνονται και προμηνύεται ο κατακλυσμός που θα καθαρίσει τη γη από τη μόλυνση<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Γρηγόρης Κατσαρέας (ed.), *Βιβλίον του Ενώχ*, Εκδόσεις Σπανός, Αθήνα, 1973, σ. 71-79



Η ιστορία των Γρηγορούντων ακολουθεί το μυθολογικό μοτίβο της «κλοπής της φωτιάς» που βρίσκουμε στον Προμηθεϊκό μύθο, με μεγάλη έμφαση να δίνεται όχι μόνο στην τιμωρία των αγγέλων, αλλά κυρίως στη «μόλυνση» και τη διαφθορά που επέρχεται στην ανθρωπότητα και τη Γη. Η αποκάλυψη των γνώσεων που στο μύθο επιτρέπουν την ανάπτυξη του ανθρώπινου πολιτισμού, με πρωταρχικές τη μαγεία και την κατασκευή των όπλων (ας θυμηθούμε εδώ και το ταμπού των αιχμηρών αντικειμένων<sup>117</sup>), διαφθείρει την ανθρωπότητα και τα υβριδικά παιδιά αγγέλων και ανθρώπων δρουν ως μόλυνση της φύσης. Η αποκάλυψη απαγορευμένης γνώσης και η γέννηση των Γιγάντων είναι οι δύο πτυχές ενός μύθου παραβατικής ανάμειξης υπερβατικού και εμπειρικού.

Η αποκάλυψη της γνώσης κατασκευής όπλων μπορεί να ιδωθεί ως μέρος μίας ευρύτερης μυθολογικής παράδοσης, η οποία περιλαμβάνει τον φόνο του Άβελ, τον απόγονο του Κάιν και οπλουργό Tubal Qayin, και εν τέλει έχει τις ρίζες της στο Δέντρο της Γνώσης του Καλού και του Κακού και την έξοδο από την Εδέμ. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αποκάλυψη της μαγικής τέχνης από τον αρχηγό των Γρηγορούντων Σεμιαζά. Η μαγεία, ως μία οριακά

---

<sup>117</sup> J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Cosmo, 2008, σ. 226

παραβατική ανάμειξη ανθρώπων με το υπερβατικό, αντικατοπτρίζει την οντολογική παράβαση των αγγέλων.

Οι πράξεις των Γρηγορούντων αποτελούν μία μη-εγκεκριμένη οντολογική μεταφορά μεταξύ των οντολογικών επιπέδων/κατηγοριών του υπερβατικού και του εμπειρικού. Εδώ ο μεθόριος χώρος είναι το πεδίο της παράβασης και της ύβρεως, της μη-επιτρεπτής υπέρβασης των ορίων, εξ ου και ο μύθος συνδέεται με διάφορα ταμπού (σεξουαλικότητα, μαγεία, αιχμηρά αντικείμενα κλπ.). Η σύλληψη και γέννηση των γιγάντων είναι το αποκορύφωμα αυτής της παραβατικότητας, ηθικά και οντολογικά: το πνεύμα μολύνεται εκπίπτοντας στη σμίξη με τη σάρκα και το αποτέλεσμα είναι υβριδικά όντα τα οποία δεν ανήκουν σε κανέναν από τους δύο κόσμους/κατηγορίες και ούτως η μοναδική τους λειτουργία περιορίζεται στην αλόγιστη κατανάλωση του Είναι.

Ο μύθος των Γρηγορούντων παρουσιάζει την καθαρά παραβατική εκδοχή της οντολογικής μεταφοράς, της ανάμειξης αισθητού και υπερβατικού. Ωστόσο στην ίδια ενωχιανή παράδοση συναντούμε και την περίπτωση στην οποία η οντολογική μεταφορά τελείται στο πλαίσιο του οντολογικώς επιτρεπτού, εναρμονισμένη με και καθορισμένη από το *numen Dei*: πρόκειται για τη μεταμόρφωση του Ενώχ στον άγγελο Μέτατρον.

Δύο αφηγήσεις διατρέχουν το πρόσωπο του Μέτατρον στη βιβλική και καββαλιστική παράδοση: η πρώτη παρουσιάζει έναν ουράνιο άγγελο ο οποίος δημιουργήθηκε μαζί με (ή και πριν από) τον κόσμο, ένας άγγελος με βαρύτατα καθήκοντα στο ουράνιο βασίλειο, στον οποίο μάλιστα με το χρόνο η παράδοση αρχίζει να αποδίδει και καθήκοντα τα οποία προηγουμένως βρίσκονταν στη δικαιοδοσία του αρχαγγέλου Μιχαήλ. Η δεύτερη αφήγηση συνδέει τον Μέτατρον με τον Ενώχ, ο οποίος κατά την ανάληψή του στους ουρανούς υπέστη μία μετάσταση της ανθρώπινης του φύσης σε αγγελική, αναλαμβάνοντας το καθήκον του ουράνιου γραφέα (εδώ αντιστοιχεί η βιβλική αναφορά ότι ο Ενώχ «περπάτησε με το Θεό», *Γένεσις 5:22*)<sup>118</sup>.

Στα εβραϊκά το όνομα του Μέτατρον εμφανίζεται με δύο ορθογραφίες, άλλοτε με επτά γράμματα και άλλοτε με έξι (διαφέροντας στην παρουσία ή απουσία ενός ιούντ). Από την οπτική γωνία της καββαλιστικής παράδοσης, η οποία δίνει σημαντική έμφαση στο συμβολισμό της ορθογραφίας, οι καββαλιστές βλέπουν σε αυτή την διττή ορθογραφία την αποκάλυψη μίας απόκρυφης αλήθειας σχετικά με τη δυαδική παράδοση της φύσης του Μέτατρον: η γραφή με τα επτά γράμματα αντιστοιχεί στον άγγελο που υπήρχε από την αρχή του κόσμου, την ανώτερη εκπόρευση του Σεχινάχ, ενώ η γραφή

---

<sup>118</sup> Gerschom Scholem, *Θεματολογία της Καββάλα*, Νέος Σταθμός – Εκδόσεις Διβρής, σ. 114

με τα έξι γράμματα αντιστοιχεί στον Ενώχ μετά τη μεταμορφωτική του ανάληψη, η οποία του χάρισε ένα μέρος μόνο της υπερβατικής ουσίας του αρχικού Μέτατρον<sup>119</sup>.

Η ιστορία της «αποθέωσης» του Ενώχ (όπως προκύπτει συνολικά, από Γένεσι, 1 Ενώχ, 2 Ενώχ, 3 Ενώχ) ξεκινά με τη διαμεσολάβηση του Ενώχ υπέρ των Γρηγορούντων, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την ανάληψή του στους ουρανούς από ένα πύρινο άρμα κατά την οποία του δόθηκε όραμα του Θρόνου του Θεού. Οι άγγελοι αρχικώς αρνούνται την είσοδό του, καθώς θεωρούν ότι ένας θνητός δεν έχει θέση στο ουράνιο βασίλειο, ωστόσο η θεία βούληση ανατρέπει τη στάση των αγγέλων επιτρέποντας την είσοδο. Σε αυτό το πλαίσιο ο Ενώχ υπόκειται σε μία οντολογική μετουσίωση, μία μεταμόρφωση από άνθρωπο σε άγγελο. Ο Ενώχ γίνεται μέτοχος ουράνιας γνώσης, διογκώνεται και ενθρονίζεται. Η μεταμόρφωση συνοδεύεται από εικονοπλασία φωτιάς, κεραυνών και εκτυφλωτικού φωτός<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Gerschom Scholem, *Θεματολογία της Καββάλα*, Νέος Σταθμός – Εκδόσεις Διβρής, σ. 117

<sup>120</sup> James R. Davila, “Shamanic Initiatory Death and Resurrection in the Hekhalot Literature” in *Magic and Ritual in the Ancient World* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki) 283-302, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln, 2002, σ. 296-299

Η εικονοπλασία αυτή συνδέεται με ένα θεμελιωμένο βιβλικό μοτίβο, αυτό του κινδύνου της άμεσης επαφής με το θείο. Η αδιαμεσολάβητη θέαση του θεού είναι καταστροφική, όποιος τον αντικρίζει διαμελίζεται εκρηκτικά, στην θέαση της θείας ομορφιάς ο παρατηρητής εξαυλώνεται. Ακόμη και τα εκ φύσεως φλεγόμενα Σεραφείμ πρέπει να καλύψουν το πρόσωπό τους παρουσία του Υψίστου<sup>121</sup>.

Σε αντίθεση με τις πράξεις των Γρηγορούντων, η μεταμόρφωση του Ενώχ είναι μία επιτρεπτή (ή μάλλον «αδειοδοτημένη») οντολογική μεταφορά και ούτως με αυτές τις δύο αφηγήσεις η ενωχιανή παράδοση παρουσιάζει μία σχετικά ολοκληρωμένη εικόνα ανάμειξης οντολογικών επιπέδων. Η άρνηση εισόδου του Ενώχ στο ουράνιο βασίλειο από τους αγγέλους θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως μία «δυσφορία» της φύσης απέναντι στην οντολογική ύβριν (την υπερπήδηση του ορίου από το ένα οντολογικό επίπεδο στο άλλο), απέναντι στην οποία όμως υπερτερεί η επιταγή του οντολογικού σχεδίου (θεία βούληση).

---

<sup>121</sup> James R. Davila, “Shamanic Initiatory Death and Resurrection in the Hekhalot Literature” in *Magic and Ritual in the Ancient World* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki) 283-302, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln, 2002, σ. 286-287

Η καββαλιστική εξήγηση της διττής ορθογραφίας του ονόματος του Μέτατρον θέτει τη μεταμόρφωση του Ενώχ και σε ένα επιπλέον πλαίσιο οντολογικής μεταφοράς: ο Ενώχ δε μεταμορφώνεται σε έναν νέο άγγελο, αλλά εντάσσεται στην οντότητα ενός ήδη υπάρχοντος αγγέλου ως χαμηλότερη έκφασή του. Αυτό θα μπορούσε να περιέχει τα εξής αφηγηματικά σχήματα οντολογικής αντίληψης: οι άγγελοι ανήκουν στο χώρο του υπερβατικού και ούτως τους αποδίδεται κάποιου είδους απειρότητα και μερική αχρονία, άρα ο Ενώχ δεν μπορεί να μεταμορφωθεί σε ένα τελείως νέο υπερβατικό ον *in medias res* της οντολογικής ιστορίας του κόσμου, αλλά εντάσσεται στο πλαίσιο ενός ήδη υπάρχοντος υπερβατικού όντος του οποίου η απειρότητα δύναται να διαθέσει «χώρο» για μία νέα έκφραση.

Παρά το γεγονός ότι όλη αυτή η οντολογική αλλαγή επιπέδου τελείται σύμφωνα με τη θεία βούληση, η μεταμόρφωση δεν παύει να είναι επικίνδυνη. Η σύνδεση του κινδύνου της μεταμόρφωσης με το μοτίβο του κινδύνου και των καταστροφικών συνεπειών της θέασης του θεού εστιάζει την προσοχή μας στο αφηγηματικό σχήμα οντολογικής αντίληψης της *de facto* παραβατικότητας οποιασδήποτε ανάμειξης οντολογικών επιπέδων, ειδικά της εισβολής κατώτερων οντολογικών εκφάνσεων σε ανώτερες. Ακόμη και οι ανήκοντες στον χώρο του υπερβατικού άγγελοι πρέπει να κρύψουν το πρόσωπό τους

μπροστά στο ανώτατο ον ώστε να μην καταστραφούν από τη θέαση του απολύτως υπερβατικού.

Τα συνδεόμενα και συμπορευόμενα μοτίβα της οντολογικής μεταμόρφωσης και του συνοδευόμενου αυτής κινδύνου μπορούμε να τα συναντήσουμε σε διάφορα σημεία στο πλαίσιο της μελέτης της μυθολογικής και θρησκευτικής καταγραφής της οντολογικής αντίληψης, όπως για παράδειγμα σε ανιμιστικές τελετουργικές πρακτικές στις οποίες ο μαθητευόμενος επίδοξος σαμάνος πρέπει να υποβληθεί σε μία διαδικασία οντολογικής διάλυσης και αναδόμησης, ώστε να αποκτήσει δυνάμεις όπως έλεγχο πνευμάτων και να καταστεί κατάλληλος για την τέλεση του οντολογικο-κοινωνικού του λειτουργήματος<sup>122</sup>. Αυτό το ψυχο-οντολογικό *solvo et coagula* το οποίο έχει ως αποτέλεσμα την οντολογική σύνδεση («συγγένεια», θα μπορούσε να πει κανείς) με πνεύματα και έλεγχο αυτών θα το συναντήσουμε ξανά εξερευνώντας τους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους και την έννοια του παρέδρου στη μαγεία της ύστερης αρχαιότητας.

Ήρθε, λοιπόν, η ώρα να εξερευνήσουμε τους οντολογικούς μηχανισμούς του «δώρου του Σεμιαζά» και να δούμε πώς σε αυτό το πλαίσιο ξεδιπλώνεται η

<sup>122</sup> James R. Davila, “Shamanic Initiatory Death and Resurrection in the Hekhalot Literature” in *Magic and Ritual in the Ancient World* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki) 283-302, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln, 2002, σ. 283-4

έννοια της μύησης κινούμενη στο χώρο της μαγείας. Οι θνητοί, επιδιώκοντας να ασκήσουν έλεγχο στο Είναι (το δικό τους και αυτό που τους περιβάλλει), θα αρχίσουν να μπλέκονται με τις λεπτές χορδές που δομούν την ύπαρξη και οι θεοί δεν θα μπορέσουν να μη δώσουν προσοχή σε αυτό το ανακάτεμα οντολογικών επιπέδων, σε αυτή την παράβαση ορίων μέσω της μαγικής μύησης. Άλλη μία πικάντικη ύβρις, ωσάν σειρήνιο άσμα, μας καλεί να την εξερευνήσουμε. Θα ανταποκριθούμε.



## Μαγεία και Μύηση

Η μυθική παρουσίαση της μαγείας ως ένα προμηθεϊκού τύπου δώρο από το υπερβατικό στον άνθρωπο θέτει αυτομάτως ένα οντολογικό αφήγημα: η μαγεία είναι ένα στοιχείο υπερβατικών επιπέδων ύπαρξης το οποίο έχει τοποθετηθεί στο αισθητό, στο οποίο δεν ανήκει. Από εδώ πηγάζουν διάφορα εκπορευόμενα αφηγήματα: η παραβατικότητα της μαγείας, η μαγεία ως μέσον επικοινωνίας με τους θεούς κ.α.. Ωστόσο θα εστιάσουμε σε ένα βασικό από αυτά τα αφηγήματα, το οποίο μάλιστα καταλήγει να τίθεται ως αξίωμα: η ένταξη της μαγείας, ενός υπερβατικού στοιχείου, στο αισθητό τελεί μία αλλαγή οντολογικής κατάστασης του αισθητού οντολογικού επιπέδου – και, εν τέλει, η μαγεία είναι αλλαγή οντολογικής κατάστασης. Και εδώ βρίσκεται ο άξονας όπου η μαγεία τέμνεται με τη μύηση.

Για τον Fritz Graf, είναι παλιά η ιδέα ότι η γνώση της πρακτικής της μαγείας ανήκει στους θεούς και ότι αυτοί την δίνουν ως δώρο στον άνθρωπο και ούτως ο μάγος για να αποκτήσει τη γνώση της μαγείας πρέπει να περάσει από τελετουργική μύηση, όπως και άλλοι θρησκευτικοί λειτουργοί<sup>123</sup>. Εδώ ο Graf

---

<sup>123</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge,

Massachusetts and London, England, 1997, σ. 92-93.

βλέπει μία αρχή της σύνδεσης της μαγείας με τις μυστηριακές θρησκείες. Άλλωστε αυτή η αναζήτηση θεϊκής γνώσης δεν ήταν περιορισμένη στους μάγους, αλλά ήταν, ειδικά στην Αυτοκρατορική εποχή, πολύ διαδεδομένη, εμφανιζόμενη σε Νεοπλατωνιστές, Γνωστικούς και μυστηριακές λατρείες<sup>124</sup>. Περαιτέρω ο Graf παρατηρεί κοινό λεξιλόγιο στις ορολογίες της μαγείας και των μυστηριακών λατρειών με κοινούς όρους όπως *μυστήριον*, *τελετή*, *μεγαλομυστήριος*, *συμμύσται*, *αμυστηρίαστοι*, *μυσταγωγός*<sup>125</sup>.

Εν τέλει ο Graf βλέπει τρία βασικά κοινά χαρακτηριστικά: α) μυστικότητα, β) αναζήτηση άμεσης επαφής με το θείο (*communio loquendi cum dis*) και γ) μνητικά τελετουργικά<sup>126</sup>. Στο πλαίσιο των δύο τελευταίων χαρακτηριστικών, ως επιπλέον κοινό στοιχείο μεταξύ μαγείας και μυστηριακών λατρειών (αλλά και Νεοπλατωνιστών κ.α.) εντοπίζεται το ενδιαφέρον για την ιδιαίτερη/ασυνήθιστη/αξιοσημείωτη εμπειρία και, κατά συνέπεια την έξοδο

---

<sup>124</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 94

<sup>125</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 97

<sup>126</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 99-100

από την συνηθισμένη εμπειρία<sup>127</sup>. Άλλωστε μία τυπική μύηση είναι μία τελετουργική μεταφορά (και με τις δύο έννοιες) του μύστη από μία προηγούμενη κατάσταση σε μία νέα και μόνιμη<sup>128</sup> και το βίωμα αυτής της μετάβασης ανάμεσα σε καταστάσεις καταλήγει λόγω της μεθοριακότητάς της να είναι μία μη-συνηθισμένη εμπειρία. Αυτή η μεθοριακότητα εμφανίζεται και στον τόπο και χρόνο που συχνά απαιτούν οι τελετές: στα σταυροδρόμια, στις μεταβάσεις της σελήνης<sup>129</sup>.

Σε αυτό το σημείο το μεθοριακό μπορεί να εντοπιστεί συνδεδεμένο και με το περιθώριο και το παραβατικό καθώς και με τη βρώση. Η βρώση τελετουργικοποιημένης τροφής (ή ακόμη και ενός μαγικού βιβλίου) λειτουργεί μνητικά ως ένωση με τη θεία ουσία στο πλαίσιο της επικοινωνίας με τους

---

<sup>127</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 104

<sup>128</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 106

<sup>129</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 107.

θεούς<sup>130</sup>. Το είδος της τροφής επιπλέον δύναται να συνδεθεί με την οδηγούσα προς μεθοριακότητα περιθωριοποίηση: το χορτοφαγικό φαγητό σχετίζεται με την άρνηση της ανθρώπινης νόρμας. Από την άλλη, η θυσία ενός ιερού ζώου και γενικότερα η θανάτωση ενός ζώου στην παρουσία του ιερού (το οποίο δεν αντέχει την παρουσία του θανάτου) επίσης οδηγεί στη μεθοριακότητα μέσω της αποκοπής από τον ιερό νόμο. Η άρνηση του συνηθισμένου κόσμου μπορεί να εντοπιστεί και στο τελετουργικό ανάποδο περπάτημα καθώς και την επιλογή της σκεπής (ένα μέρος της οικίας που δεν προορίζεται για τελετές) ως χώρο του τελετουργικού μύησης<sup>131</sup>.

Αυτή η παραβατικότητα ίσως να σχετίζεται και με κάτι στο οποίο η μαγεία διαφέρει από τις μυστηριακές λατρείες: ο πρακτικός σκοπός. Ο μάγος σπάνια αναζητά την γνώση αυτή καθαυτή, αλλά την βλέπει και ως ένα μέσο επίτευξης στόχων και ικανοποίησης επιθυμιών (συχνά υλικών)<sup>132</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο

---

<sup>130</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 112-113

<sup>131</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 114-116

<sup>132</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 101

εφαρμόζει και ο ορισμός του Godwin για τη μαγεία ως «η επιστήμη της επιρροής του αθέατου κόσμου με πράξεις που συμβαίνουν σε τούτον»<sup>133</sup> καθώς και η έννοια του εξαναγκασμού των θεών (Götterzwang)<sup>134</sup>. Επιπλέον αξίζει εδώ να αναφερθεί η δημιουργία της λέξης *θεουργός* με σκοπό τη διάκριση από τους απλούς θεολόγους, με την έννοια ότι ο θεουργός επιδρά πάνω στους θεούς αντί να μιλά απλώς για αυτούς<sup>135</sup>.

Ο Graf εντοπίζει δύο βασικές κατηγορίες τελετών μύησης του μάγου: τα τελετουργικά *συστάσεως* (η αυτοπαρουσίαση του μάγου σε έναν θεό) και την απόκτηση *παρέδρου* (υπερφυσικού βοηθού)<sup>136</sup>. Με την σύστασιν θα μπορούσαμε να συνδέσουμε και την *historiola*, αφηγηματικό κομμάτι ξορκιού το οποίο έχει σκοπό να δημιουργήσει αναλογία ανάμεσα στο παρόν του μάγου

---

<sup>133</sup> Joscelyn Godwin, *Μυστηριακές Θρησκείες του Αρχαίου Κόσμου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1984, σ. 23

<sup>134</sup> Richard Wunsch, *Aus einem griechischen Zauberpapyrus*, A. Marcus und E. Weber Verlag, Bonn, 1911, σ. 3

<sup>135</sup> E.R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα, 1978, σ. 234

<sup>136</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 105.

και τη μυθική ιστορία μίας θεότητας<sup>137</sup>. Στο τελετουργικό της Συστάσεως στον Ήλιο ο μάγος παίζει τον ρόλο ενός συμμάχου του Σηθ-Τυφώνος ο οποίος απειλείται από εχθρικές θεότητες, ξεγελώντας έτσι τον θεό και αναγκάζοντάς τον να εμφανιστεί για να προστατεύσει τον σύμμαχό του<sup>138</sup>. Η ταυτοποίηση με ανώτερες δυνάμεις ευρύτερα είναι μία συχνά ευρισκόμενη μαγική μέθοδος<sup>139</sup>, στο οποίο πλαίσιο θα μπορούσαμε ίσως και να εντάξουμε την ιδέα ότι η γνώση του μυστικού ονόματος μίας θεότητας είναι σημαντική πηγή μαγικής δύναμης, δίνοντας στον μάγο τη δυνατότητα να καλεί την εν λόγω θεότητα καθώς και να επιβάλλεται σε κατώτερα όντα<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Jacques van der Vliet, “Satan’s Fall in Coptic Magic” in *Ancient Magic and Ritual Power* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki) 401-418, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln, 1995, σ. 401

<sup>138</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 116.

<sup>139</sup> Martin Bommas, *Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris*, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, σ. 28

<sup>140</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 95.

Ο πάρεδρος είναι ένα θείο ον ή ευρύτερα ένα πνεύμα (αν και δύναται να είναι και ουράνιο φαινόμενα ή φυσικό αντικείμενο<sup>141</sup>) και ως πνευματικό ον υπόκειται στην ταξινόμηση μίας θείας ιεραρχίας<sup>142</sup>. Εδώ μπορούμε να δούμε και μία αντιστοιχία με μία αφήγηση του Πορφυρίου, στην οποία ο Πλωτίνος καυχιέται ότι ο ίδιος δαίμων του είναι θεός και όχι κατώτερος δαίμων<sup>143</sup>. Ο πάρεδρος ευρύτερα φαίνεται να σχετίζεται με μία επιθυμία όχι μόνο για θεία βοήθεια, αλλά για βαθύτερη και πιο άμεση σχέση με το θείο καθώς και με μία σωτηριολογική αναζήτηση<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> L. J. Ciruolo 1995, «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri», in M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, 279-295, σελ. 294

<sup>142</sup> Eleni Pachoumi, «Divine Epiphanies of Paredroi in the Greek Magical Papyri», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51 (2011), 155-165.

<sup>143</sup> Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997, σ. 107.

<sup>144</sup> A. Scibilia 2002, «Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri», in J. N. Bremmer, R. J. Veenstra (eds), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris-Dudley, 71-86, σελ. 77.

Αυτή η σωτηριολογική διάσταση του παρέδρου εμφανίζεται έντονα στο χωρίο I.42-195 των Ελληνικών Μαγικών Παπύρων, όπου οι υπηρεσίες που προσφέρει ο *πάρεδρος* περιγράφονται ως εξής: όταν ο μάγος πεθάνει, ο *πάρεδρος* θα τυλίξει το σώμα του όπως ταιριάζει σε έναν θεό και θα πάρει το πνεύμα του μάγου μαζί του στον αέρα, γλυτώνοντας τον μάγο έτσι από τον Άδη, όπου δεν μπορεί να καταλήξει ένα αέριο πνεύμα που είναι συνδεδεμένο με *πάρεδρο*. Επιπλέον ο μάγος θα λατρεύεται πλέον ως θεός, καθώς έχει θεό ως φίλο. Ο μάγος με την απόκτηση *παρέδρου* αποκτά μία συγγένεια με το θείο, η οποία του εξασφαλίζει όχι μόνο σωτηρία από τον Άδη, αλλά και θεϊκές ιδιότητες και μεταθανάτια λατρεία. Ο *πάρεδρος*, έχοντας προσφέρει στον μάγο υλικά αγαθά και δύναμη κατά την διάρκεια της ζωής του, του προσφέρει τώρα το υπέρτατο αγαθό: μία αιωνιότητα την οποία ο μάγος περνά ως θεός.

Η μαγεία και η μύηση ενσαρκώνουν την ιδέα της σκόπιμης έμπρακτης οντολογικής μεταφοράς: η ατομική συνείδηση επιλέγει να πράξει έτσι ώστε να γεφυρώσει το όριο μεταξύ των κόσμων του αισθητού και του υπερβατικού με σκοπό την αλλαγή οντολογικής και ψυχο-οντολογικής κατάστασης. Δύο βασικές μεταφορές τελούνται σε αυτό το πλαίσιο: η σύνδεση των Δύο Κόσμων



(ή ευρύτερα των κρίκων της οντολογικής αλυσίδας) και η πορεία από μία οντολογική ή και ψυχο-οντολογική κατάσταση σε μία άλλη. Η μύηση (μυστηριακή ή μαγική) φέρνει τον άνθρωπο σε μία κατάσταση ιδιαίτερης σχέσης με το υπερβατικό και η μαγεία σκοπεύει μέσω τελετουργικών που τελούνται στο αισθητό να δημιουργήσει αλλαγές στο υπερβατικό με την ελπίδα ότι αυτές θα έχουν μια συγκεκριμένη αντανάκλαση στο αισθητό, κλείνοντας έτσι έναν κύκλο οντο-μεταφορικής πορείας, η οποία καταδεικνύει και τη διαφορά μεταξύ μύστη και μάγου: ο μύστης θέλει να εισέλθει στο υπερβατικό με αυτή την επιθυμία ως αυτοσκοπό, ενώ ο μάγος θέλει να επιστρέψει στο αισθητό με υπερβατική δύναμη (ενσαρκώνοντας έτσι το αρχετυπικό «ταξίδι του ήρωα»). Ωστόσο, η σωτηριολογία δεν απουσιάζει από το μυαλό του μάγου: μετά από μία επιτυχημένη ζωή στο αισθητό αναζητά ως επόμενο στάδιο την αποθέωση, την υπέρτατη οντο-μεταφορική πορεία προς μία μόνιμη αλλαγή κατάστασης.

Η γνώση του κρυφού ονόματος μίας θεότητας και η σύνδεση μάγου και θεού μέσω μίας μυθικής αφήγησης είναι εργαλεία της έμπρακτης μεταφοράς, σχηματισμοί του αισθητού που αναγκάζουν το υπερβατικό να ανταποκριθεί. Η απόκτηση παρέδρου, η σύνδεση του μάγου με έναν υπερβατικό βοηθό, έχει το

επιπλέον χαρακτηριστικό ότι θέτει τον μάγο σε μία συνεχόμενη μεθοριακότητα, στην οποία θνητός και θεός συμπορεύονται.

Παρουσία της έμπρακτης οντολογικής μεταφοράς το μεθοριακό de facto αναδύεται συνεχώς. Η ιδιαίτερη (ακόμη και εκστατική) εμπειρία είναι η ψυχολογική αντανάκλαση (η μεταφορά θα λέγαμε) του τελετουργικού περάσματος σε άλλη κατάσταση. Και το μεθοριακό δεν αναδύεται απλώς, αλλά μάλιστα αναζητάται (και) μέσω του περιθωριακού και της απόσχισης από το συνηθισμένο, κάτι που θεωρείται εργαλείο μετάβασης στο υπερβατικό, ένα σταυροδρόμι μεταξύ κόσμων όπου θνητοί και θεοί μπορούν να συνυπάρξουν, ένας ενδιάμεσος χώρος στον οποίο οι δομές του Είναι, η οντολογική αρχιτεκτονική, η λογική των πραγμάτων, «μαλακώνει» αρκετά ώστε να μπορεί να αναπλαστεί.

Όπως και στη Νεοπλατωνική θεουργία, έτσι και στη μύηση και τη μαγεία έχουμε μία οντολογική πορεία της ατομικής συνείδησης αντίστροφη από την καθοδική πορεία της οντολογικής αλυσίδας. Για το μύστη αυτή η πράξη μπορεί να είναι θέλημα του *numen dei*, στη σκέψη του μάγου, ωστόσο, αναδύονται σπέρματα κατανόησης της παραβατικότητας αυτής της διαδικασίας, της ύβρεως της έμπρακτης οντολογικής μεταφοράς.

Πέρα από τη συνειδητή και σκόπιμη οντολογική μεταφορά των μυστηριακών λατρειών και της μαγείας, υπάρχει μία μύηση, μία αλλαγή οντολογικής κατάστασης, που περιμένει κάθε θνητό, μύστη ή αμύητο: το πέρασμα στον κόσμο των νεκρών. Και στο σταυροδρόμι αυτό περιμένουν μεθόριες θεότητες, θεότητες του θανάτου, του ύπνου, των ονείρων και της νύχτας. Σε αυτό το σταυροδρόμι θα επιλέξουμε τώρα να ρίξουμε την ερευνητική μας ματιά.

## Μεθόριες θεότητες, μεθόριοι νεκροί

Δε θα ήταν άστοχο να υποστηρίξουμε ότι ο κατεξοχήν κατοικούμενος από την ιδέα της μεθοριακότητας χώρος της ανθρώπινης σκέψης είναι μάλλον η μυθολογία του θανάτου. Οι θνητοί γνωρίζουν ότι -εξ ορισμού- όλοι τους κάποτε θα πεθάνουν, ούτως ο θάνατος είναι η αναπόφευκτη οντολογική μετάβαση η σκέψη της οποίας συντροφεύει λιγότερο ή περισσότερο κάθε στιγμή της ανθρώπινης ζωής, είναι το *magnum mysterium* στο οποίο ουδείς παραμένει αμυστήρευτος, είναι η *de facto* τελεολογία την οποία κανενός πολιτισμού η μυθική σκέψη δε θα αφήσει ανεξερεύνητη.

Ο πρόσφατος νεκρός είναι ένας ταξιδευτής μεταξύ κόσμων, μεταφερόμενος από μία οντολογική κατάσταση σε μία άλλη. Σε αυτή τη μεταμορφωτική πορεία η συνείδηση γίνεται αντιληπτή ως βρισκόμενη μεταξύ κόσμων, στον μεθόριο χώρο του περάσματος. Και με αυτό το μεθόριο πέρασμα θα ξεκινήσουμε αυτή την ενότητα.

Στη Θηβητιανή Βίβλο των Νεκρών γίνεται μία κάποια χαρτογράφηση αυτού του μεθόριου χώρου και δίνονται συμβουλές για την επιτυχημένη διαδικασία του περάσματος. Προτείνεται οδηγίες για το επιτυχές πέρασμα να διαβάζονται

στο σώμα του νεκρού και, αν αυτό δεν είναι προσιτό, τότε ο αναγνώστης θα πρέπει να κάθεται στο κρεβάτι του νεκρού ή σε θέση που αυτός συνήθιζε να κάθεται φανταζόμενος ότι ο νεκρός βρίσκεται μπροστά του<sup>145</sup>. Εδώ το κρεβάτι ή η προτιμώμενη θέση του νεκρού λειτουργεί ως (προσωρινή έστω) σύνδεση μεταξύ των δύο κόσμων, θυμίζοντας την έννοια του «διπλού» που αποδίδει ο Vernant στον *κολοσσό* (ταφικό μνημείο εν προκειμένω)<sup>146</sup>.

Όταν η αναπνοή σταματήσει εντελώς, το πνεύμα παίρνει αρχικώς μία μορφή μίας μάζας φωτός, η οποία περιγράφεται ως μία αδιαίρετη ενότητα ανυπόστατης κενότητας από τη μία και δονούμενης φωτεινότητας από την άλλη. Αν η απερχόμενη ψυχή μπορέσει να δεχτεί αυτή την οντολογική της κατάσταση, απελευθερώνεται αμέσως. Αν όχι, το ταξίδι στο πέρασμα συνεχίζεται με την προθανάτια συνειδητότητα να επανέρχεται, θέτοντας τον απερχόμενο σε μία μεθόρια ψυχο-οντολογική κατάσταση στην οποία δεν μπορεί να αναγνωρίσει αν είναι νεκρός ή όχι<sup>147</sup>. Σε άλλο σημείο του περάσματος ο νεκρός καλείται να συνειδητοποιήσει ότι δεν υπάρχουν μέρες και

---

<sup>145</sup> Padma Sambhava, *Η Θιβετιανή Βίβλος των Νεκρών*, Έσοπτρον, 1992, σ. 91

<sup>146</sup> Jean-Pierre Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα Μέρος Β'*, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1989. σ. 100

<sup>147</sup> Padma Sambhava, *Η Θιβετιανή Βίβλος των Νεκρών*, Έσοπτρον, 1992, σ. 100-101

νύχτες πλέον για αυτόν, αλλά μόνο το ωχρό φως μίας φθινοπωρινής αυγής<sup>148</sup> και προς το τέλος καλείται να νιώσει αηδία για τον κύκλο της μετενσάρκωσης και τον υλικό κόσμο, ώστε να μπορέσει να εισέλθει στα «καθαρά βασίλεια»<sup>149</sup>.

Όπως και στην περίπτωση της μύησης, έτσι και στην περίπτωση του ταξιδιού του νεκρού συναντάμε το ζήτημα της βρώσης συνδεδεμένο με την έννοια της αλλαγής οντολογικής κατάστασης. Το Αιγυπτιακό Βιβλίο των Νεκρών προειδοποιεί ενάντια στην κατανάλωση βρωμιάς (filth) και βρώμικου νερού στον Κάτω Κόσμο και παραινεί την βρώση θεϊκής τροφής<sup>150</sup>. Η θεματική της τροφής του Κάτω Κόσμου αναδύεται και στους παράλληλους μύθους της Περσεφόνης και της Ιζανάμι. Η βρώση του σπόρου ροδιού που δίνει ο Άδης στην Περσεφόνη εξασφαλίζει τη μόνιμη σύνδεσή της με τον Κάτω Κόσμο<sup>151</sup>. Ομοίως ο Ιζανάγκι δεν μπορεί να φέρει την Ιζανάμι πίσω στον κόσμο των ζωντανών, καθώς εκείνη είχε ήδη κάτσει να φάει στην «εστία του Yomi» (κόσμου των νεκρών)<sup>152</sup>. Ευρύτερα η ιδέα ότι κάποιος δεν μπορεί να επιστρέψει

---

<sup>148</sup> Padma Sambhava, *Η Θιβετιανή Βίβλος των Νεκρών*, Έσοπτρον, 1992, σ. 175

<sup>149</sup> Padma Sambhava, *Η Θιβετιανή Βίβλος των Νεκρών*, Έσοπτρον, 1992, σ. 202

<sup>150</sup> *The Egyptian Book of the Dead*, Penguin, 2008, σ. 194-196

<sup>151</sup> J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Cosmo, 2008, σ. 94

αν έχει φάει τροφή άλλου τόπου δείχνει να είναι ένα κοινό μοτίβο της ανθρώπινης μυθικής σκέψης<sup>153</sup>.

Το ζήτημα της τροφής των νεκρών μπορούμε να συναντήσουμε και στην «άλλη πλευρά του πέπλου» σε περιπτώσεις νεκρομαντείας. Στη «Νέκυια» οι ψυχές για να μπορέσουν να θυμηθούν και να μιλήσουν πρέπει πρώτα να πιουν αίμα από τις θυσίες, αλλιώς εμφανίζονται ως ανυπόστατες σκιές και οι φωνές τους ως άνευ νοήματος ουρλιαχτά<sup>154</sup>.

Σχολιάζοντας όλα τα παραπάνω, ας ξεκινήσουμε από την ιδέα ότι ο θάνατος δεν είναι μία στιγμιαία αλλαγή οντολογικής κατάστασης, αλλά περιλαμβάνει μία πορεία για τον νεκρό. Αυτή η ιδέα φαίνεται να εντάσσεται σε ένα ευρύτερο εννοιολογικό πλαίσιο το οποίο αναγνωρίζει στους νεκρούς μία οντολογική μεθοριακότητα και μία ικανότητα κίνησης μεταξύ κόσμων και σύνδεσης αυτών. Το νεκρικό κρεβάτι, η εν ζωή αγαπημένη θέση του νεκρού, τα ταφικά

---

<sup>152</sup> Judith Millidge (ed.), *Japanese Gods and Myths*, Chartwell Books, New Jersey, 1999, σ.

24.

<sup>153</sup> Judith Millidge (ed.), *Japanese Gods and Myths*, Chartwell Books, New Jersey, 1999, σ.

25.

<sup>154</sup> Walter Burkert, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993, σ. 410

μνημεία και η νεκρομαντεία παρουσιάζουν μία λειτουργία οιονεί οντολογικής γέφυρας μεταξύ επιπέδων.

Στην οντολογική μετάβαση μεταξύ αυτών των κόσμων η συνείδηση του νεκρού υπόκειται σε μία διαδικασία υπερβατικοποίησης στην οποία γνωρίζει την παραδοξότητα και την αχρονία οι οποίες είναι δύσκολα συμφιλίωσιμες με την εμπειρία του αισθητού κόσμου. Στην υπερβατικοποιημένη της πλέον κατάσταση η ψυχή υπόκειται σε αλλαγή οντολογικής αντίληψης και εδώ μπορούμε να βρούμε στοιχεία συνδεδόμενα με το ζήτημα της συναισθηματικής επένδυσης στο υπερβατικό (αηδία για τον υλικό κόσμο, καθαρά βασιλεία).

Με τα ζητήματα της αντίληψης καθαρότητας και αηδίας δύναται να συνδεθεί και η θεματική της τροφής των νεκρών, όπως είδαμε στην προειδοποίηση ενάντια στη βρώση βρωμιάς και στην πόση βρώμικου νερού. Αυτή είναι μία θεματική η οποία συνδέεται έντονα με το ζήτημα αλλαγής οντολογικής κατάστασης, καθώς η τροφή του Κάτω Κόσμου δείχνει να έχει τη δυνατότητα να κατηγοριοποιήσει απόλυτα την οντολογική υπόσταση του νεκρού (ή ακόμη και μίας θεότητας).

Οι νεκροί (ειδικά οι προσφάτως νεκροί), λόγω της πορείας τους από τον έναν κόσμο στον άλλον, είναι οι κατεξοχήν (και αυτομάτως) μεθόριες οντότητες. Ωστόσο την ιδιότητα της μεθοριακότητας μπορούμε να συναντήσουμε και



στους θεούς. Αν και οι θεοί θα μπορούσαν από κάποιες οπτικές να θεωρηθούν ως ανήκοντες οντολογικά αποκλειστικά στη σφαίρα του υπερβατικού, συχνά θεότητες διαφεντεύουν πολλαπλές σφαίρες επιρροής και κινούνται μεταξύ τους και, στην περίπτωση κάποιων θεοτήτων, οι ιδιότητές τους περιλαμβάνουν την σύνδεση κόσμων καθώς και την ίδια τη μεθοριακότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, θα μελετήσουμε τα χαρακτηριστικά κάποιων μεθόριων θεοτήτων, κυρίως όπως αυτά δίνονται σε ορφικούς ύμνους<sup>155</sup>.

Η Νύκτα (III), αναφερόμενη ως «γενέτειρα θεών και ανθρώπων» (και επιπλέον μητέρα των ονείρων), περιγράφεται ως «ημιτελής, χθόνια μα και ουράνια» και παρουσιάζεται να εκπέμπει φως από τα βάθη και να αποσύρεται στον Άδη. Ο Ύπνος (LXXXVI) περιγράφεται ως αδελφός της Λήθης και του Θανάτου (καθώς και προγύμνασή του). Ο Όνειρος (LXXXVII) αναφέρεται ως «αγγελιοφόρος των μελλόντων» και «μέγιστος χρησμοδός των θνητών», των οποίων «ξυπνά τον νου» φανερώνοντάς τους τη βούληση των θεών. Ο Πλούτων (XVIII) ονοματίζεται «χθόνιος Ζευς» και το βασίλειό του χαρακτηρίζεται «βάθρο αθανάτων και κραταιό στερέωμα θνητών». Ο Ερμής (XXVIII) περιγράφεται ως «προφήτης του λόγου στους θνητούς» (στο πλαίσιο αυτής της

---

<sup>155</sup> Ανδρέας Τσακάλης (ed.), *Ορφικά Κείμενα Άπαντα*, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα, 1999

ανάλυσης αξίζει να θυμηθούμε και την ιδιότητα του Ερμή ως ψυχοπομπού, ο οποίος παραδίδει τις ψυχές των νεκρών στον Χάροντα για το πέρασμά τους στον Κάτω Κόσμο<sup>156</sup>). Η Εκάτη (I), τέλος, αναφέρεται ως «ουράνια, χθόνια και θαλασσινή» καθώς και νυκτερινή, παρουσιάζεται να «συχνάζει στους τάφους και οργιάζει με τις ψυχές των νεκρών» και της αποδίδεται η ιδιότητα «άνασσα κλειδοκράτειρα κάθε κόσμου».

Η Νύχτα, η μεθόρια περίοδος μεταξύ ημερών, φαίνεται να ταυτίζεται με το αρχέγονο χάος, την οντολογική μήτρα της δημιουργίας, το απαραίτητα ατελές και μη-σχηματοποιημένο το οποίο γεννά ολοκληρωμένες δομές. Η Νύχτα δεν περιορίζεται από συγκεκριμένη δομή (ημιτελής), και ούτως είναι μεθόρια, είναι χθόνια μα και ουράνια, εκπέμπει φως και αποσύρεται στο σκοτάδι του κόσμου των νεκρών. Αυτή τη σύνδεση με τον θάνατο παρουσιάζει και ο Ύπνος: είναι η ημι-ασυνείδητη κατάσταση, μεταξύ ζωής και θανάτου, μεταξύ μνήμης και λήθης. Στον μεθόριο κόσμο του Ύπνου μπορεί να λειτουργήσει ως αγγελιοφόρος ο Όνειρος, επιφέροντας μία οντολογική επαγρύπνηση στο νου η οποία απαιτεί την μεθόρια μεταβολή της μύησης.

---

<sup>156</sup> Richard Buxton, *Ελληνικοί Μύθοι: ένας ολοκληρωμένος οδηγός*, Εκδόσεις Πατάκη, σ. 211

Τη λειτουργία του αγγελιοφόρου, τη μεταφορά γνώσης από το υπερβατικό στο αισθητό, κατέχει και ο Ερμής, ο οποίος έχει την επιπλέον μεθοριο-μεταφορική λειτουργία της μεταφοράς των ψυχών των νεκρών στον Χάροντα, μία δεύτερη μεθόρια θεότητα που συνεχίζει τη διαδικασία της οντολογικής μεταβολής της συνείδησης στη μεταθανάτια κατάσταση (ας θυμηθούμε από παραπάνω την ιδέα ότι η οντολογική μεταβολή από τη ζωή στο θάνατο δεν είναι στιγμιαία, αλλά διαδικασία ή «ταξίδι»). Ο Πλούτων εμφανίζεται ως το χθόνιο καθρεπτικό αντίστοιχο του ουρανίου Διός (ας θυμηθούμε το αλχημικό “as above so below”) και η οντολογική του λειτουργία καθορίζει τον διττό κόσμο αθανάτων και θνητών.

Η Εκάτη είναι όχι μόνο απολύτως μεθόρια, αλλά κατά κάποιον τρόπο η θεά της ίδιας της μεθοριακότητας. Οι σφαίρες επιρροής της φαίνεται να είναι πολλές, γιατί το οντολογικό της «βασιλείο» είναι ο χώρος μεταξύ κόσμων. Τα οντολογικά σταυροδρόμια, οι χώροι όπου οντολογικά επίπεδα τέμνονται, είναι ο κόσμος της Εκάτης, και ούτως η οντολογική μεταφορά μεταξύ επιπέδων είναι η βασική της ιδιότητα.

## Γενικές καταληκτικές σκέψεις

Η μεταφορά μεταξύ οντολογικών επιπέδων έχει δύο πορείες, από το υπερβατικό στο αισθητό και από το αισθητό στο υπερβατικό, καθοδική και ανοδική αντίστοιχα, αν συμπεριλάβουμε τη νεοπλατωνική ιδέα της οντολογική ιεραρχικής αλυσίδας. Η καθοδική πορεία φαίνεται να παρουσιάζει μία κάποια ευκολία, μία πλαισίωση στο οντολογικά επιτρεπτό, ωσάν μία οντολογική βαρύτητα να έλκει το υπερβατικό προς την αισθητή του παρουσίαση. Αυτή είναι άλλωστε, σε αυτό το αφήγημα, η διαδικασία δημιουργίας της φύσης. Η αντίθετη πορεία ωστόσο, η ανοδική, η υπερβατικοποίηση, φαίνεται να συνδέεται στην ανθρώπινη σκέψη με το παραβατικό, με την ύβριν. Εδώ η μεθοριακότητα της μεταφορικής πορείας μεταξύ οντολογικών επιπέδων συνδέεται και με το περιθωριακό, σε αντίθεση με τη «φυσικότητα» της παρέμβασης των υπερβατικών θεών στον αισθητό κόσμο των θνητών.

Ο μάγος είναι ήδη συνδεδεμένος με την έννοια της ύβρεως, αλλά, εν τέλει, πόσο μη-υβριστής είναι ο μύστης ή ο νεοπλατωνιστής θεουργός; Πόσο οντολογικά «επιτρεπτή» είναι η σωτηριοντολογία, όταν μάλιστα επεμβαίνει

στη φυσική πορεία του θανάτου, της φαινομενικά μόνης φυσικής/επιτρεπτής διαδικασίας υπερβατικοποίησης της θνητής συνείδησης;

Η ιδέα της «εισβολής στο υπερβατικό» θα βρει τη θέση της στην ανθρώπινη νόηση και στη μετα-διαφωτιστική εποχή, παίρνοντας τη μορφή του ηθικού ζητήματος επέμβασης της επιστήμης στη φύση και θέτοντας εν τέλει το ίδιο το ερώτημα της ηθικής της επιστημολογίας.

## Ο Μύθος του Πιθήκου, Ιντερλούδιο Γ'

*Η αποκάλυψη δεν αρκεί στον Πιθήκό μας. Δεν μπορεί να αρκεστεί στη γνώση που οι θεοί επιλέγουν να του δώσουν, στην πενιχρή γνώση που διαλέγουν να του επιτρέψουν. Θα πάρει τα πράγματα στα χέρια του. Θα επιβληθεί στα πράγματα. Στέκεται εν μέσω κύκλου συμβόλων με το βλέμμα στραμμένο στη Δύση και με στόμφο φωνάζει: «Ζαζάς! Ζαζάς! Νασατανάντα Ζαζάς! Αωθ! Ιαο! Μάρτυράς μου ο Δημιουργός, Σακλάς Σαμαήλ Ιαλδαβαώθ! Στο όνομα του Όσιρι και της Ερέσχιγαλ, ανοίξτε την πύλη, Εκάτη, Ερμάνουβι Καταχθόνιε Θωθ, Νινγκιζίντα, ανοίξτε την πύλη, αλλιώς θα σηκώσω τους νεκρούς να μυρίσουν το θυμίαμα! Ανοίξτε την πύλη, αλλιώς θα κάνω τους νεκρούς να αριθμούν περισσότεροι από τους ζωντανούς!». Οι θεοί -περισσότερο ή λιγότερο δυσαρεστημένοι- υπακούν και η Πύλη ανοίγει. Το χθόνιο φως αποκαλύπτεται, το νεκρικό θυμίαμα διαχέεται και χιλιάδες ασώματες φωνές ψέλνουν: «Αζραήλ! Αζραήλ!». Ο Φύλακας στο Κατώφλι, ένδοξος στη ωχρότητά του, κοιτά τον μάγο με συμπάθεια, αλλά δεν υποκύπτει στη δύναμη του τελετουργικού. «Όταν περάσει ο τελευταίος σου χειμώνας, όταν έρθει η ώρα να σε υποδεχθώ σωστά, τότε -και*

*μόνο τότε- θα μάθεις και θα μάθεις και θα μάθεις» λέει στον μάγο, τον οποίο  
γονατίζει η απελπισία, συναγωνιζόμενη του απύθμενο δέος.*

## ΑΛΛΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

### Η έλξη του Υπερβατικού

#### **Αριστοτελική μεταφυσική, Νεοπλατωνική ανθρωπολογία**

Στα *Μετά τα Φυσικά* Λ'7 ο Αριστοτέλης εισάγει την έννοια του κινούντος ακινήτου, δίνοντας έτσι μία υποθετική απάντηση στο πρόβλημα της αρχής όλης της κίνησης. Για τον Αριστοτέλη αυτό το πρώτο κινούν είναι η ύψιστη θεϊκή ουσία, η οποία κινεί τα πάντα όπως το αντικείμενο του έρωτα (ως ερώμενον), «ελκύοντας» τα πάντα ως το *de facto τέλος* τους και όχι σαν μηχανική αιτία. Το κινούν ακίνητο κινεί τα πάντα επειδή είναι ο φυσικός στόχος/σκοπός των πάντων. Περαιτέρω ο Αριστοτέλης περιγράφει το πρώτο κινούν ως θεϊκό νου<sup>157</sup>. Ίσως εδώ να ταίριαζαν συγκριτικές αναγνώσεις με το θεϊκό νου του Berkeley ή την αυτονομία του θεού στον Spinoza, ωστόσο δεν θα πάρουμε αυτόν τον δρόμο, καθώς ο Αριστοτέλης δεν αποτελεί ακριβώς αντικείμενο αυτού του κεφαλαίου, παρά έμπνευσή του. Η ιδέα αυτής τη «ερωτικής βαρυτικής έλξης» που ασκεί το πρώτο κινούν είναι μία καλή σπίθα για να

---

<sup>157</sup> Christof Rapp, *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Οκτώ, 2012, σ. 174-175



ξεκινήσουμε μία εξερεύνηση της συναισθηματικής έλξης που ασκεί στον ανθρώπινο νου η ιδέα του υπερβατικού.

Για τον Πλάτωνα η αρχή της κίνησης δεν είναι ένα πρώτο κινούν, αλλά η ψυχή<sup>158</sup> (εδώ πιθανώς να χωρούσε λίγος Νιτσεικός βιταλισμός – κάποια άλλη φορά ίσως). Μάλλον δεν είναι τυχαίο ότι ο φιλόσοφος ο οποίος ξεκίνησε μία μακρά φιλοσοφική παράδοση στην οποία η ψυχή έλκεται από το υπερβατικό, στην οποία το υπερβατικό αποτελεί τέλος της ανθρώπινης ψυχής, απένειμε την τιμή της αρχής της κίνησης στην ψυχή.

Στο πλαίσιο της Νεοπλατωνικής ανθρωπολογίας η ανθρώπινη ψυχή έχει πρόσβαση σε όλα τα επίπεδα του Είναι, κάτι που της επιτρέπει μία δυνητική ανάβαση της οντολογικής αλυσίδας προς την ένωση με το Εν. Η διαδικασία αυτή περιλαμβάνει εσωστρέφεια (διανοητική τουλάχιστον), υπέρβαση του σώματος και γέμισμα με ομορφιά, με τον έρωτα να παίζει έναν σημαντικό ρόλο: η επιθυμία της ανθρώπινης ψυχής προς το Εν είναι μία έφεσις. Ο συνδυασμός όλων αυτών καταλήγει στην έκσταση της μυστικιστικής εμπειρίας. Στη συνέχεια της Νεοπλατωνικής παράδοσης αυτός ο φιλοσοφικός

---

<sup>158</sup> Ingemar Düring, *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του Α'*, Μορφωτικό

μυστικισμός θα πάρει τη μορφή της θεουργίας. Οι ύστεροι Νεοπλατωνιστές, και ειδικά ο Ιάμβλιχος, αρνούνται την ιδέα της μη-πεπρωκυίας ψυχής και ούτως δίνουν έμφαση στη «διορθωτική» προετοιμασία της ανθρώπινης ψυχής ώστε αυτή να καταστεί κατάλληλη να υποδεχθεί το υπερβατικό. Σε αυτό το πλαίσιο η μυστικιστική εμπειρία συστηματοποιείται με τη μορφή της θεουργίας, η οποία περιλαμβάνει πρακτικές όπως τελετουργία και προσευχή<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> Paulina Remes, *Neoplatonism*, Acumen, 2008, σ. 166-171

## Ποιητική γλώσσα, συναισθηματική επένδυση

Στην πραγμάτευση όλων των παραπάνω σκοντάφτουμε συνεχώς πάνω σε ποιητική γλώσσα καθώς διανύουμε μία πανταχού παρούσα ομίχλη ρομαντισμού. Αυτό δεν είναι κάτι το ιδιαίτερο για την Πλατωνική παράδοση, ωστόσο ακόμη και ο (ας μας συγχωρεθεί ο αναχρονισμός) θετικιστής Αριστοτέλης δεν μπορεί παρά να παρομοιάσει τη μεταφυσική αρχή της κίνησης με ερωτική έλξη. Η πηγή αυτής της ποιητικής προσέγγισης του υπερβατικού είναι η ίδια πηγή κάθε μάλλον μορφής ρομαντισμού: η συναισθηματική επένδυση. Η Νεοπλατωνική *έφεσις*, η ερωτική έλξη της ανθρώπινης ψυχής από (και προς) το υπερβατικό, περιγράφει εν τέλει το μοτίβο της θετικής συναισθηματικής επένδυσης στην ιδέα του υπερβατικού.

Στο πλαίσιο αυτής της θετικής συναισθηματικής επένδυσης εντάσσονται έννοιες όπως η ανάβαση προς το Έν, το γέμισμα με ομορφιά, η εκστατική μυστικιστική εμπειρία. Αυτή η θετική συναισθηματική επένδυση συνοδεύεται από μία αρνητική συναισθηματική επένδυση στο εμπειρικό, στον κόσμο του αισθητού (και, εν τέλει, στον κόσμο των ανθρώπων). Εδώ ακριβώς είναι που αναδύεται η ύστερη Νεοπλατωνική σωτηριοντολογία: καθώς η ψυχή είναι

πεπτωκυία (στον πεπτωκότα κόσμο), πρέπει να διορθωθεί θεουργικά ώστε να πλησιάσει το υπερβατικό<sup>160</sup>. Εδώ υπάρχει μία (ρητή ή άρρητη) δήλωση πεποίθησης: ο εμπειρικός κόσμος είναι, αν όχι κακός, επώδυνος και άσχημος, τουλάχιστον μη επιθυμητός.

Αυτή ακριβώς η διττή συναισθηματική επένδυση είναι το μοτίβο το οποίο θα εξερευνήσουμε σε αυτή την ενότητα. Ίσως και για να αφήσουμε την υπόνοια της διαχρονικότητας αυτής της ιδέας, θα αφήσουμε στην άκρη τη συνηθισμένη μας πολιτισμική νεκρομαντεία που αποτελεί η εξερεύνηση του μυθοθησκευτικού πλαισίου. Πού όμως θα μπορούσαμε να βρούμε δείγματα μυθικής σκέψης σε έναν κόσμο του οποίου το συλλογικό αφήγημα (και μετα-αφήγημα) έχει περάσει από τα ανελέητα κόσκινα του διαφωτισμού και του ιστορικού υλισμού; Θα βρούμε τη σύγχρονη μυθική σκέψη εκεί όπου ο μύθος όχι μόνο ζει, αλλά και δεν ντρέπεται να αναπνεύσει: στη λογοτεχνία του φανταστικού.

Τα μηχανοκίνητα μεταλλικά τέρατα της νεωτερικότητας μας κυνηγούν, με οργανωμένη οργή και δομημένη δυσaréσκεια, και απειλούν να φράξουν τη γέφυρα προς τον ξεχασμένο κόσμο. Όμως, μία περήφανη σάλπιγγα αντηχεί

---

<sup>160</sup> John Rist, "Plotinus and Christian philosophy" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge*

στους ουρανοίς και το ιππικό των Ηρώων της Φαντασίας κάνει δραματική είσοδο, διακηρύσσονταν την πρόθεσή τους να σκοτώσουν τον νεωτερικό δράκο της βαρεμάρας. Ο δρόμος είναι ανοιχτός.

## Ο Αφανισμός του Ονειρευτή

Θα εξερευνήσουμε ένα μοτίβο το οποίο ο γράφων αρέσκεται να ονομάζει «ο αφανισμός του ονειρευτή»: διεισδύοντας όλο και περισσότερο στον ονειρικό κόσμο, ο ονειρευτής καταλήγει να αφανιστεί από τον ξύπνιο κόσμο (πχ. τρέλα ή θάνατος). Θα μελετήσουμε αυτό το μοτίβο σε δύο διηγήματα: κυρίως στο *Celephais*<sup>161</sup> του H.P. Lovecraft καθώς και το διήγημα που το ενέπνευσε, *The Coronation of Mr. Thomas Shar* του Λόρδου Dunsany<sup>162</sup>, με το οποίο και θα ξεκινήσουμε.

Ο Thomas Shar είναι ένας καθημερινός άνθρωπος, ένας υπάλληλος μιας επιχείρησης ο οποίος καθημερινά και τακτικά παίρνει το τρένο και περνάει τον χρόνο της διαδρομής προς τη δουλειά του διαβάζοντας εφημερίδα. Όλα όμως θα αρχίσουν να αλλάζουν όταν η κρυμμένη ποιητική πλευρά του Shar τον ξυπνάει αποκαλυπτικά, κάνοντάς τον να δει ξεκάθαρα τη θηριότητα (beastliness) της κατάστασής του. Και τότε ο κύριος Thomas Shar κάνει κάτι που δεν έκανε ποτέ: αρχίζει να φαντάζεται. Στην αρχή αρκείται σε μικρές

---

<sup>161</sup> H.P. Lovecraft, *Omnibus 2 Dagon and other macabre tales*, HarperCollins, 2000, σ. 81-88

<sup>162</sup> Lord Dunsanny, *Wonder Tales*, Dover Publications, Mineola, New York, 2003, σ. 45-48

νοητικής περιπλανήσεις και συνεχίζει να τηρεί τα προσχήματα της παλιάς του ζωής. Αυτό όμως δεν θα κρατήσει.

Ο Shar φαντάζεται όλο και πιο έντονα και, όσο περισσότερο βυθίζεται στον ονειρικό του κόσμο, τόσο περισσότερο αποχωρεί από την παλιά του ζωή. Και εδώ εμφανίζεται μία δεύτερη μεγάλη αποκάλυψη: ο Shar συνειδητοποιεί (ή αποφασίζει) ότι ο πραγματικός του εαυτός δεν είναι αυτός που παίρνει κάθε μέρα το τρένο, αλλά αυτός που φαντάζεται. Άλλωστε, σκέφτεται, η φαντασία είναι όσο πραγματική είναι και το σώμα (“it was a dangerous theory”).

Ο Shar έχει πλέον διεισδύσει βαθιά μέσα στη φαντασιακή του ζωή. Χρίζει τον εαυτό του βασιλιά τμήματος του ονειρικού του κόσμο και από αυτή τη θέση συνεχίζει την εξερεύνηση. Η παλιά του καθημερινότητα, και ειδικά η επαγγελματική του ζωή, καταρρέει, αλλά αυτός αδιαφορεί. Η επιθυμία του για φαντασία έχει γίνει ακόρεστη και ο ξύπνιος κόσμος τού είναι πλέον εντελώς αδιάφορος. Στον ονειρικό κόσμο που δημιούργησε είναι σαν θεός (και ας μην τολμάει να το πει φωναχτά). Πριν έναν χρόνο δεν είχε φανταστεί καθόλου. Τώρα, όμως, ανακηρύσσεται βασιλεύς όλων των χωρών του Θαύματος σε μία μεγαλοπρεπή τελετή.

Η τελευταία σκηνή βρίσκει τον κύριο Thomas Shar χαμογελαστό στο κελί ενός ψυχιατρείου, καθώς ένας γιατρός τον κατευθύνει προς το κρεβάτι του (“the great day was over”).

Η στροφή του Shar προς τον εσωτερικό του κόσμο, το γέμισμα της ψυχογεωγραφίας του με ομορφιά, η άρνηση της ανώτερης οντολογικής υπαρκτότητας του σώματος έναντι της φαντασίας, όλα αυτά συνιστούν μία εκστατική μυστικιστική μνητική πορεία, η οποία λυτρώνει τον Shar από την ασχήμια και τη δυστυχία της «πραγματικής» ζωής. Από την άλλη μεριά, η φαντασία λειτουργεί και ως σειρήνιο άσμα που οδηγεί στην καταστροφή. Όμως, ακόμη και στο ψυχιατρείο, ο Shar είναι πλέον ευτυχισμένος (επειδή δεν ξέρει πού βρίσκεται, θα έλεγε κανείς, αλλά ο νους του Shar έχει πλέον υπερβεί τέτοιες απλοϊκές διακρίσεις οντολογικής υπαρκτότητας).

Ο Dunsany μας περιγράφει συνοπτικά το όλον της πορείας του Αφανισμού του Ονειρευτή. Στο *Celephais*, όμως, ο Lovecraft θα μας παρουσιάσει τα τελικά στάδια. Και ο Αφανισμός δεν θα είναι μία απλή τρέλα.

Ο τελευταίος γόνος μίας έκπτωτης αριστοκρατικής οικογένειας περιπλανιέται, φτωχός πλέον, στο Λονδίνο. Ο Kuranos (το όνομα που έδωσε στον εαυτό του, το «πραγματικό» του όνομα δεν έχει πλέον σημασία), μένει



στα περιθώρια της ανθρώπινης κοινωνίας, ονειρεύεται και γράφει. Όσο περισσότερο αποσύρεται από τον κόσμο των ανθρώπων, τα όνειρά του γίνονται όλο και πιο όμορφα, αλλά και πιο άρρητα και έτσι σταματάει να γράφει. Ο Kuranes δεν είναι σαν τους σύγχρονους απομαγευτικούς ανθρώπους, τον ενδιαφέρει μόνο η ομορφιά και, αν η πραγματικότητα δεν δύναται να την παρέχει, τότε θα την αναζητήσει στη φαντασία.

Τα όνειρά του οδηγούν τον Kuranes σε μία ονειρική αναπαράσταση της παιδικής του ηλικίας, το πατρικό του σπίτι και το χωριό, το οποίο, φωτισμένο από το φεγγαρόφως, δείχνει εγκαταλελειμμένο. Στην άκρη αυτού του ονειρικού κόσμου υπάρχει μία άβυσσος που τον καλεί και της οποίας το κάλεσμα δεν μπορεί να αρνηθεί. Ο Kuranes πηδά μέσα στο χάσμα και πέφτει αιωνίως, μέχρι που το σκοτάδι ανοίγει αποκαλύπτοντας την πόλη της κοιλάδας. Ο Kuranes ξύπνησε μόλις την αντίκρισε, αλλά ήξερε ότι αυτή η πόλη είναι η Σελεφαΐς, την οποία είχε αντικρίσει στο ονείρεμα ενός καλοκαιρινού απογεύματος της παιδικής του ηλικίας. Μετά από δύο νύχτες ο Kuranes καταφέρνει να ξαναβρεί τη Σελεφαΐδα, και εξερευνώντας την συνειδητοποιεί ότι είναι ακριβώς όπως την είχε βρει στο παιδικό του όνειρο (“there is no time in Ooth-Nargai, only perpetual youth”). Επανέρχεται η παιδική του επιθυμία να σαλπάρει από τη

Σελεφαΐδα προς τον ορίζοντα, όπου η θάλασσα συναντά τον ουρανό, όμως, όπως και τότε, και τώρα ξυπνάει πριν τα καταφέρει.

Από εδώ και στο εξής ο Kuranēs αφοσιώνεται αποκλειστικά στην προσπάθεια να ξαναβρεί την πόλη της κοιλάδας. Η αναζήτηση είναι γεμάτη ομορφιά, αλλά άκαρπη. Ενισχύει το ονείρεμά του με ναρκωτικά, τα οποία δείχνουν να έχουν αποτέλεσμα. Το χάσις τον έστειλε σε έναν κόσμο όπου δεν υπάρχει μορφή και όπου νοήμονα λαμπερά αέρια μελετούν τα μυστικά της ύπαρξης. Ένα μωβ αέριο τον πληροφορεί ότι αυτός ο κόσμος βρίσκεται έξω από αυτό που αποκαλείται «άπειρο». Σύντομα όμως τα χρήματα τελειώνουν και έτσι χάνεται η πρόσβαση στα ναρκωτικά και ούτως παύει και η ονειρική αναζήτηση.

Ο Kuranēs επιδίδεται πλέον σε άσκοπη περιπλάνηση στον ξύπνιο κόσμο. Περνώντας όμως μια γέφυρα εμφανίζεται η αναπάντεχη λύτρωση: μία τιμητική ακολουθία από όμορφους ιππότες τον υποδέχεται για να τον οδηγήσει στη Σελεφαΐδα και να τον ανακηρύξει θεό όλης της κοιλάδας, όλων των ονειρικών χωρών που αυτός δημιούργησε. Ο Kuranēs καλπάζει με τους ιππότες μέσα από τον χρόνο, διασχίζοντας τη μεσαιωνική Αγγλία και καταλήγοντας πάλι στον ονειρικό κόσμο του χωριού της παιδικής του ηλικίας, το οποίο τώρα είναι γεμάτο ζωή. Η άβυσσος στην άκρη του χωριού, την οποία ο Kuranēs αντικρίζει

για πρώτη φορά στο φως της ημέρας, είναι τώρα ένα πολύχρωμο χάος χρωμάτων και ασμάτων και το πέρασμα μέσα από αυτήν γίνεται αυτή τη φορά με χάρη.

Από τότε ο Kuranes βασιλεύει αιωνίως στην κοιλάδα και τις γειτονικές χώρες του ονείρου, μεταφέροντας την αυλή του άλλοτε στη Σελεφαΐδα και άλλοτε στη νεφόκτιστη Σεράνιαν, στην οποία κατάφερε επιτέλους να σαλπάρει. Στον ξύπνιο κόσμο, όμως, η παλίρροια παίζει με το πτώμα ενός αλήτη στον γκρεμό κάτω από το μισοέρημο χωριό, χτυπώντας το κοροϊδευτικά πάνω στα βράχια κάτω από τους Πύργους του Τρέβορ, όπου ένας χοντρός και απωθητικός νεόπλουτος εκατομμυριούχος χαίρεται την αγορασμένη ατμόσφαιρα της χαμένης αριστοκρατίας.

Στη *Σελεφαΐδα* τα βασικά μοτίβα που συναντήσαμε στον Dunsany εντείνονται. Ο ανθρώπινος κόσμος δεν είναι απλά απομαγευμένος και δυσφορικός, είναι άσχημος και παρηκμασμένος, όποια ομορφιά είχε ανήκει σε ένα νοσταλγικό παρελθόν το οποίο, όπως και η αριστοκρατία του παρελθόντος, δεν πρόκειται να επιστρέψει. Την αποστροφή του Lovecraft για τον κόσμο στον οποίο ζούσε αποδίδει πολύ καλά με τον ποιητικό του τρόπο ο Michel Houellebecq:

*Ο κόσμος βρωμάει. Πτωμαΐνη ανάκατη με ψαρίλα. Αίσθηση αποτυχίας, αηδιαστικός εκφυλισμός. Ο κόσμος βρωμάει. Δεν υπάρχουν φαντάσματα κάτω από την οίδαλέα σελήνη, μόνο πρησμένα, τυμπανιαία, μαύρα πτώματα, έτοιμα να σκορπήσουν την μπόχα με τον εμετό τους.<sup>163</sup>*

Όχι μόνο ο κόσμος των ανθρώπων κοσμείται με ύλη στην πιο έκπτωτη μορφή της, αλλά δεν υπάρχει καν το ίχνος του θαυμαστού («δεν υπάρχουν φαντάσματα»). Ο ξύπνιος κόσμος (waking world) δεν είναι απλώς πηγή δυσφορίας για τον Ονειρευτή, του είναι ψυχο-οντολογικά ξένος: είναι το μιαρό και γεμάτο δυστυχία ορφανοτροφείο στο οποίο το Είναι, αρπάζοντάς τον από τις θαυμαστές Ονειροχώρες, τον έριξε με κοσμο-υπαρξιακή αδιαφορία.

Η λύτρωση, η επιστροφή του Ονειρευτή στην ψυχο-οντολογική του πατρίδα, μπορεί να έρθει μόνο μέσα από ένα μακρύ μυητικό ταξίδι, το οποίο θα απαιτήσει τη θυσία κάθε στοιχείου του Ονειρευτή το οποίο καθορίζεται από τον ξύπνιο κόσμο: το σώμα, η «κανονική» καθημερινή ζωή, η νοητική και ψυχολογική σταθερότητα, όλα αυτά πρέπει να αποτιναχτούν. Όταν ο Kuranos

---

<sup>163</sup> Michel Houellebecq, *X. Φ. Λάβκραφτ: εναντίον του κόσμου, εναντίον της ζωής*, Εστία,

περνάει τη γέφυρα, η συνείδησή του καλπάζει προς μία αιώνια βασιλεία στις ονειροχώρες, ρίχνοντας το σαρκίο που τη φυλάκιζε στον γκρεμό. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι, σε αντίθεση με το διήγημα του Dunsany, όπου ο ονειρικός κόσμος παρουσιάζεται μάλλον μόνο ως φαντασία και τρέλα, στο λογοτεχνικό σύμπαν του Lovecraft οι Ονειροχώρες έχουν οντολογική υπαρκτικότητα: στη νουβέλα *The Dream-Quest of Unknown Kadath* βρίσκουμε τον Kuranos να βασιλεύει ακόμη στη Σελεφαΐδα και να δίνει συμβουλές σε έναν νέο Ονειρευτή για το δικό του ταξίδι<sup>164</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, το διήγημα περιγράφει μία «κυριολεκτική» (στο πλαίσιο του εν λόγω σύμπαντος – εκτός και αν όλο το λαβκραφτικό σύμπαν είναι μια μαζική παραίσθηση) αλλαγή οντολογικής συνθήκης της συνείδησης του Kuranos: εν τέλει, μία υπερβατικοποιητική μύηση.

Είδαμε τι αυτή η μύηση απαιτεί από τον Ονειρευτή να απαρνηθεί. Το άλλο σημαντικό της σκέλος έχει να κάνει με τι πρέπει ο Ονειρευτής να επιδιώξει: την ομορφιά, το γέμισμα της εμπειρίας και της συνείδησής του με ομορφιά. Σε αυτό το κομμάτι έγκειται η σωτηριοντολογική και θεουργική πλευρά του Αφανισμού του Ονειρευτή. Η οντολογική ανωτερότητα της ομορφιάς σώζει την ψυχή από την έκπτωτη ασχήμια. Και, όπως η θεουργία (εν μέρει μέσω

---

<sup>164</sup> H.P. Lovecraft, *Omnibus 2 Dagon and other macabre tales*, HarperCollins, 2000, σ. 366

μυστικιστικής έκστασης) προετοιμάζει την ψυχή για την υποδοχή του υπερβατικού, έτσι και η ομορφιά κάνει τη συνείδηση κατάλληλη να εισχωρήσει στις Ονειροχώρες και να κατοικήσει εκεί αιωνίως. Στο *Celephais* η υπερβατική διάσταση της ομορφιάς τονίζεται επιπλέον και με τη σύνδεσή της με την αιωνιότητα, την αχρονία, το άπειρο.

Και σε αυτό το σημείο, την εκστατική μύηση με την οποία ο Ονειρευτής εγκαταλείπει τον κόσμο των ανθρώπων, έχει πάλι να μας δώσει κάτι ο Houellebecq, αυτή τη φορά μέσω της παραγράφου που σχηματίζουν οι τίτλοι των ενοτήτων του δεύτερου μέρους του δοκιμίου του για τον Lovecraft:

*Αδράξτε το αφήγημα σαν να κάνετε μια εκθαμβωτική απόπειρα αυτοκτονίας.*

*Βροντοφωνάξτε το μεγάλο Όχι στη ζωή. Και τότε θα δείτε έναν λαμπρό καθεδρικό ναό. Και οι αισθήσεις σας, φορείς ανείπωτων ακροτήτων, θα αποτυπώσουν ένα αυθεντικό παραλήρημα, που θα χαθεί μέσα στην ανεκκλάλητη αρχιτεκτονική του χρόνου.<sup>165</sup>*

---

<sup>165</sup> Michel Houellebecq, *Χ.Φ. Λάβκραφτ: εναντίον του κόσμου, εναντίον της ζωής*, Εστία,

Η ισχυρή άρνηση του κόσμου των ανθρώπων χάριν της πρόσβασης στο θαυμαστό οδηγεί σε μία αποκάλυψη, η οποία θα ανοίξει τις πύλες του εκστατικού υπερβατικού εμπειρισμού. Και όλο αυτό θα καταλήξει στην αλλαγή της ψυχο-οντολογικής συνθήκης της συνείδησης.

Όπως το Εν ασκεί ερωτική έλξη στην ψυχή, έτσι και οι Ονειροχώρες, αυτός ο Άλλος Κόσμος, ο όμορφος και ηθικο-αισθητικο-οντολογικά ανώτερος κόσμος, ο φανταστικός -έστω- κόσμος έλκει τον Ονειρευτή προς αυτόν, κάνοντας τον έρωτα για το θαυμαστό την καθοριστική *έφεσιν* του Ονειρευτή. Και το κομμάτι της προσωπικότητάς του το οποίο είναι απολύτως καθορισμένο από αυτή την έφεσιν, αυτό το κομμάτι του αναγνωρίζει ο Ονειρευτής ως τον πραγματικό του εαυτό (“the priest’s share in Mr. Shap, the share of the poet”). Η ψυχή, απογυμνωμένη από τα βαρίδια του υλικού κόσμου, ανεβαίνει την οντολογική αλυσίδα ελκούμενη από το Εν ως ερώμενον, προσδοκώντας ένωση μαζί του.

Η οντολογική διάκριση ανάμεσα σε εμπειρικό και υπερβατικό, μαζί με όλη την παράδοση που αυτή η ιδέα γέννησε, είναι -κατά την ταπεινή γνώμη του γράφοντος- άρρηκτα συνδεδεμένη με τη συναισθηματική επένδυση στην -ίσως έμφυτη- ιδέα ενός ανώτερου κόσμου. Όταν ο ομιλών πίθηκος στοχάζεται το Είναι, δεν μπορεί να ξεφύγει από την επιθυμία για έναν κόσμο αιώνιας

ομορφιάς, έναν κόσμο στον οποίο μπορεί να βιώνει την εμπειρία της ύπαρξης όπως τη βίωσε σε εκείνη την ηλικία πριν γίνουμε «σοφοί και δυστυχημένοι»<sup>166</sup>, εκείνες τις μέρες που το πέπλο του θαυμαστού δεν του επέτρεπε να πειστεί ότι ο κόσμος του κυβερνάται από τον Πόνο, την Ασχήμια και όλους του θεούς του Κακού.

---

<sup>166</sup> H.P. Lovecraft, *Omnibus 2 Dagon and other macabre tales*, HarperCollins, 2000, σ. 82



## Ο Μύθος του Πιθήκου, Ιντερλούδιο Δ΄

Για κάποιες μέρες ο Πίθηκος έπρεπε να μείνει στην πόλη, αναγκασμένος από τις πληγές του ταξιδιού να αξιοποιήσει τα προτερήματα της μισητής κοινότητας. Η πόλη είναι απαίσια. Σαν να μην έφτανε το ατελείωτο γκρίζο, μία πρόσφατη καταιγίδα έχει μετατρέψει τους δρόμους σε βάλτους, μεστούς με κοπριά αλόγων, εντόσθια ζώων και ανθρώπινα ούρα και κόπρανα πεταμένα από τα παράθυρα. «Ταιριαστή αναπαράσταση της πόλης» σκέφτεται ο Πίθηκος καθώς μαζεύει τα πράγματά του. Η ικανότητά του να ανεχθεί την παραμονή του στην κοινότητα έχει εξαντληθεί και κινδυνεύει να μεταμορφωθεί σε έναν σκοτεινό απόθμενο νευροτισμό. Πατάει μέσα στα νερά και, βλέποντας το υγρό μίasma να σμίγει με το ξεραμένο πύον των επιδέσμων του, ελπίζει οι πληγές του να έχουν κλείσει αρκετά, ώστε να μη μολυνθούν. Μετά από ώρες δύσκολης πορείας η πόλη είναι πλέον πίσω του και το δάσος μπροστά του. Ένας ξεχασμένος πύργος κατοικεί σε ένα ξέφωτο. Ο Πίθηκος χαμογελάει, γνωρίζοντας ότι ο πύργος είναι πλέον δικός του. Ψηλά, κοντά στα αστέρια, θα κοιμάται, ψηλά, μακριά από τη βρωμιά της πόλης, ψηλά, κοντά στους οίκους των θεών. Ψηλά θα κοιμάται και θα

*ονειρεύεται, περιπλανώμενος σε ατέλειωτους όμορφους κόσμους. Και το  
ονείρεμα θα τον σώσει από τη λάσπη και τα χοιροστάσια των ανθρώπων.*

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ, ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ, ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΣΚΕΨΕΙΣ

Κατά την πορεία αυτής της μελέτης εξερευνήσαμε διάφορες αφηγήσεις που σχετίζονται με τον χώρο της οντολογικής αντίληψης και της μεταφυσικής επιστημολογίας. Αρχικώς περάσαμε μέσα από τρεις εκδοχές του ιδεαλισμού, την έννοια της μεταφοράς, το πανθειστικό παράδοξο και ύστερα μέσα από διάφορες εκφάνσεις της μυθικής σκέψης: θρησκεία, μυθολογία, μαγεία, λογοτεχνία του φανταστικού. Στο πλαίσιο μίας συγκριτολογικής ανάγνωσης αυτών των αφηγήσεων παρατηρήσαμε την ανάδυση κάποιων επαναλαμβανόμενων και αλληλένδετων δομών σχετιζόμενων με τη θεματική της αντίληψης και διαχείρισης των εννοιών της ύπαρξης και του υπερβατικού από τον ανθρώπινο νου. Αυτό το πλέγμα δομών και ιδεών μπορούμε να παρουσιάσουμε ως εξής:

Το Είναι κατηγοριοποιείται χονδρικά σε δύο κόσμους, ένα ενθάδε και ένα επέκεινα. Το ενθάδε είναι ο κόσμος της εμπειρίας, το επέκεινα παίρνει διάφορες μορφές: στο μυθολογικό πλαίσιο είναι ο κόσμος των νεκρών, ο κόσμος των θεών, γενικώς ο κόσμος του μύθου, στο φιλοσοφικό πλαίσιο είναι το υπερβατικό, μία κατάσταση του Είναι η οποία χαρακτηρίζεται από απειρότητα και αχρονία και έχει μία αιτιο-παραγωγική σχέση με τον κόσμο της

εμπειρίας. Αυτοί οι δύο κόσμοι αποτελούν ταυτότητα και ταυτόχρονα είναι διακριτοί. Στο ενδιάμεσο και στη διάδραση των δύο κόσμων αναδύεται ένας οιονεί «τρίτος κόσμος», ο χώρος του μεθοριακού.

Το μεθοριακό σχετίζεται με τη μυστικιστική εμπειρία, η οποία νοείται ως νοητική πρόσβαση στο υπερβατικό, εμφανιζόμενη ως αποκάλυψη ή ως διείσδυση. Στο πλαίσιο της μυστικιστικής εμπειρίας αναδύεται και το ζήτημα της ένωσης (και άρα το ζήτημα ενότητας ή/και διακριτότητας) της ατομικής συνείδησης με το υπερβατικό ή/και το όλον της ύπαρξης. Από τη νοητική πρόσβαση στο υπερβατικό προκύπτει επιπλέον το ζήτημα της αρρητότητας του επέκεινα κόσμου, κάτι το οποίο οδηγεί σε παραδοξικό λόγο και μεταφορική/ποιητική γλώσσα.

Παρατηρείται μία τάση συναισθηματικής επένδυσης στον επέκεινα κόσμο, συνδυαζόμενη και με μία υποτίμηση του ενθάδε. Εδώ η οντολογική αντίληψη συναντά την ηθική και την αισθητική, χρωματίζοντας εν τέλει όλες τις παραπάνω ιδέες και καταλήγει να παίρνει και μία σωτηριολογική διάσταση.

Κατά τη μελέτη των άνωθεν ζητημάτων προέκυψαν και κάποιες επιπλέον θεματικές. Παρατηρήθηκε η αρνητική στάση απέναντι στην ατομική συνείδηση και τον αισθητό κόσμο, κυρίως σε πανθειστικά (με την ευρύτερη έννοια)

συστήματα. Η ενωτική οπτική του Είναι δείχνει να συνοδεύεται συχνά από μία συναισθηματική επένδυση, θετική προς την υπερβατική ενότητα του Είναι και αρνητική προς τη διακριτότητα του αισθητού κόσμου, αναδύοντας μία σωτηριολογία της ενωτικής υπερβατικοποίησης.

Πιο συχνά ακόμη εμφανίζεται το μοτίβο της υπέρβασης των ορίων και των αποτελεσμάτων/συνεπειών αυτής. Αυτή η υπέρβαση φαίνεται να σχετίζεται με τη διάρρηξη της διακριτότητας του υπερβατικού και του αισθητού. Η αποκάλυψη συνοδεύεται από μία κάποια νοητική και ψυχολογική βία, όπως και η μύηση. Η μαγεία χρησιμοποιεί το περιθωριακό ως εργαλείο, η θέαση του Θεού προκαλεί φλογερή καταστροφή, η συνεύρεση ανθρώπων και αγγέλων καρποφορεί αιμοδιψή τέρατα. Ακόμη και στο πλαίσιο του διθαλαμικού νου, η επικοινωνία των ημισφαιρίων προκαλεί μία σχιζοφρενική νοητική κατάσταση.

Επιπλέον, η χρήση της θεωρίας του διθαλαμικού νου στο πλαίσιο αυτής της μελέτης δύναται ίσως να προτείνει μία διαφορετική αξιοποίηση των ιδεών του Julian Jaynes: αντί για θεωρία της συνείδησης μπορεί να προσεγγιστεί ως ζήτημα του μηχανισμού αντίληψης.

Κεντρικό ρόλο στην παρούσα μελέτη κατείχε η έννοια της μεταφοράς, στη γλωσσική και στην οντολογική της διάσταση. Η γλωσσική μεταφορά

εμφανίστηκε ως εργαλείο υπέρβασης της υπερβατικής αρρητότητας και στο πλαίσιο της οντολογίας η μεταφορά εμφανίστηκε ως η αιτιο-παραγωγική σχέση μεταξύ των επιπέδων του Είναι στο πλαίσιο της ιεραρχικής οντολογικής αλυσίδας (κάτι που ονομάσαμε εκπτωτική ομοιωματική προβολή). Αυτή η σύνδεση γλώσσας και οντολογίας μέσω της μεταφοράς αναδεικνύει μία θεματική της οποίας αξίζει περαιτέρω μελέτη.

Μεγάλης σημασίας στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης είναι ότι δεν γίνονται ισχυρισμοί ανακάλυψης αδιαμφισβήτητων εγγενών δομών οντολογικής αντίληψης. Τα άνωθεν συμπεράσματα είναι αποτέλεσμα μίας συγκριτολογικής ανάγνωσης αφηγήσεων, αφηγήσεων που συχνά ανήκουν στο ίδιο πολιτισμικό πλαίσιο και ούτως μπορεί να έχουν αναδυθεί και ως αποτέλεσμα μίας παράδοσης ιδεών (ειδικά στην περίπτωση των φιλοσοφικών αφηγήσεων). Ωστόσο, άποψη του γράφοντος είναι ότι οι αφηγήσεις που μελετήθηκαν και οι δομές που προέκυψαν έχουν μία αρχετυπική πηγή ή έστω διάσταση και ότι τα συμπεράσματα αυτής της μελέτης είναι εν δυνάμει ενδεικτικά μίας σημαντικής (και πιθανώς εγγενούς) θέσης του μύθου στη φυσική ανθρώπινη επιστημολογία. Αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει ερευνητικό αντικείμενο μίας πολύ μεγαλύτερης διεπιστημονικής μελέτης, της οποίας η παρούσα μελέτη θα μπορούσε να αποτελεί τμήμα.

Μεταξύ των στόχων αυτής της διατριβής είναι και να αναδείξει την οντολογική αντίληψη ως γνωσιοθεωρητικό ζήτημα και να εμφανίσει δυνάμει συνδέσεις με άλλους κλάδους της φιλοσοφίας, όπως φιλοσοφία του νου και φιλοσοφία της γλώσσας, καθώς και με άλλα επιστημονικά πεδία, όπως ανθρωπολογία, ψυχολογία, νευροεπιστήμη.

Μία τέτοια μελέτη, δεδομένων επαρκούς χρόνου και εμβάθυνσης, θα φτάσει σε σημαντικά ερωτήματα σχετικά με τη φύση και τη σημασία της μυθικής σκέψης: Τι θα σήμαινε για τον ανθρώπινο νου αν ο μύθος είναι εγγενές κομμάτι της ανθρώπινης επιστημολογίας; Τι αποτελέσματα έχει η νεωτερική άρνηση της μυθικής σκέψης; Δεδομένων των κοινωνικών και τεχνολογικών εξελίξεων, τι μορφή και ρόλο θα έχει ο μύθος στο μέλλον; Βάσει των παρατηρήσεών του σε αυτή τη μελέτη, ο γράφων θα μοιραστεί κάποιες σκέψεις του σχετικά με τα άνωθεν ερωτήματα.

Θα μπορούσαμε να δούμε τον μύθο ως το ένα σκέλος μίας τρι-αξονικής ανθρώπινης επιστημολογίας, με τον εμπειρισμό και τον ορθολογισμό να αποτελούν τα άλλα δύο σκέλη. Σε αυτό το σύστημα ο εμπειρικός μηχανισμός διαχειρίζεται τα αισθητηριακά δεδομένα, ο ορθολογιστικός την αφηρημένη λογική σκέψη και η μυθική σκέψη αναλαμβάνει τη σύνδεση ασύνδετων

κατηγοριών και την αφηγηματική μορφοποίηση των δεδομένων σε μορφή αφηγηματικής γνώσης. Ο ανθρώπινος νους δεν περιορίζεται στην αισθητηριακή καταγραφή και τον υπολογισμό, φαντάζεται συσχετίσεις, σχηματοποιεί ιδέες, γνέθει αφηγήσεις. Ίσως στον χώρο της μυθικής σκέψης να μπορεί να βρεθεί μια κάποια απάντηση σχετικά με το αν ο ανθρώπινος νους είναι αποκλειστικά αλγοριθμικός ή αν η συνείδηση συνιστά μία μη-κατανοητή ποιότητα που προσδίδει άγνωστους παράγοντες στο όλο ερώτημα.

Αν δεχτούμε τα παραπάνω, τότε η νεωτερική άρνηση του μύθου συνιστά μία σημαντική πληγή στη συλλογική μας ψυχογεωγραφία. Ίσως η νεωτερικότητα να μην είναι μία απελευθέρωση από τη δεισιδαιμονία, αλλά ένα ιστορικό πλήγμα για το είδος μας, μία άνευ προηγουμένου πολιτισμική παθογένεια. Όταν ένα πολιτισμικό μετα-αφήγημα ακρωτηριάζει τη συλλογική ανθρώπινη επιστημολογία, τα αποτελέσματα καλύπτουν μεγάλο εύρος.

Η άρνηση του μύθου οδηγεί τη θρησκεία σε αναγκαστική εκκοσμίκευση και ούτως απομακρύνονται τα οντολογικά ζητήματα και η έμφαση πέφτει στα ηθικά. Αυτό μπορεί να πάρει τη μορφή νομικισμού ή (στην περίπτωση μίας μεγάλης μερίδας του Χριστιανισμού) μίας γενικής αγαπολογίας. Η απώλεια του μύθου δεν ακρωτηριάζει μόνο την οντολογική πλευρά των θρησκειών, αλλά και



την ικανότητα πιο σύνθετων αναγνώσεων των γραφών, οδηγώντας σε μία επιφανειακή προσέγγιση ή σε μία σκληρά κυριολεκτική ανάγνωση.

Η μυθική σκέψη αυτομάτως θα προσπαθήσει να αναπληρώσει την απουσία της. Σε ένα πλαίσιο αυτό θα γίνει μέσω της τέχνης του φανταστικού: αρχετυπικές μυθολογικές ιδέες αναδύονται ασυνείδητα και καθορίζουν τις αφηγηματικές τέχνες. Σε ένα άλλο πλαίσιο, το θρησκευτικό συναίσθημα, πεινασμένο από την πεινιχρή τροφή της παραδοσιακής θρησκείας, θα αναζητήσει ικανοποίηση στα θρησκευτικά και πνευματικά ρεύματα της Νέας Εποχής, τις «μυστηριακές λατρείες» της Νεωτερικότητας. Αυτές οι θρησκευτικές τάσεις είναι συχνά πανθεϊστικές, αναδεικνύοντας την ανάγκη του νεωτερικού ανθρώπου για μία αίσθηση ολότητας και επανασύνδεσης. Στο πλαίσιο των νεοπαγανιστικών τάσεων αυτή η ανάγκη συνδέεται συχνά με την επανασυσσχετίση με τη φύση. Συχνότερα, ωστόσο, αυτές οι νέες τάσεις έχουν ινδο-βουδδιστικές επιρροές, καθορισμένες από τις ανατολικές ιδέες του επώδυνου ψεύτικου κόσμου και της προτίμησης της ανυπαρξίας (αντι-συνείδηση). Εδώ η νεωτερική παθογένεια αναζητά την οντολογική αυτοκτονία.

Ποιο είναι το μέλλον αυτής της ψυχο-πολιτισμικής συνθήκης; Κατά την εκτίμηση του γράφοντος, η νεωτερικότητα αποτελεί μετάβαση προς την

τεχνολογικά θεμελιωμένη νέο-μυθική εποχή. Η εξέλιξη της εικονικής πραγματικότητας (καθώς και η εικονικοποίηση της υλικής πραγματικότητας – augmented reality) δημιουργεί έναν νέο κόσμο κατοικίας και δράσης για τον ανθρώπινο νου, έναν κόσμο του οποίου η οντολογική υπόσταση είναι ο νους, και άρα έναν κόσμο ο οποίος τουλάχιστον ασυνείδητα θα καθοριστεί από τη μυθική σκέψη. Η ανάπτυξη της τεχνητής νοημοσύνης εισάγει καινά δαιμόνια ανάμεσα στους ανθρώπους, αγγέλους και δαίμονες τους οποίους ψηφιακές επικλήσεις δεσμεύουν στον κόσμο μας. Στον κόσμο που έρχεται ανθρώπινα και μη-ανθρώπινα πνεύματα θα διαδρούν σε ψηφιακούς μυθικούς κόσμους, όπου η τέχνη του φανταστικού και η νέο-θρησκευτικότητα που γεννήθηκαν στην έρημο της νεωτερικότητας θα λάβουν νέα υπαρκτότητα. Ο χώρος των βιντεοπαιχνιδιών, όπου εικονική πραγματικότητα, τεχνητή νοημοσύνη, τέχνη του φανταστικού και μυθική σκέψη συναντιούνται, όχι μόνο προμηνύει αυτή την εξέλιξη, αλλά κάνει ήδη τα πρώτα της βήματα.

Η τεχνολογική εξέλιξη σε καμία περίπτωση δεν εγγυάται μία ουτοπία, αλλά η επιστροφή του μύθου φαίνεται σίγουρη. Ως είδος έχουμε βιώσει την απώλεια του μύθου. Τι θα βιώσουμε με την επιστροφή του; Πώς θα αντιμετωπίσουμε τις νέες κοινωνικές δομές, τις νέες ιδέες και -αλίμονο!- τα νέα όντα που θα

συναντήσουμε; Τι μορφή θα πάρει η ίδια η ανθρωπότητα όταν ο μύθος επιστρέψει σπάζοντας το φράγμα της νεωτερικότητας και βρεθεί στο απρόβλεπτο περιβάλλον της τεχνολογίας; Οι ανθρωπιστικές επιστήμες στην τωρινή τους μορφή -μετα-νεωτερικές στην ιδεολογία τους, απολύτως νεωτερικές επιστημολογικά- δεν είναι ικανές να διαχειριστούν αυτά τα ερωτήματα.

Το θεωρητικό κομμάτι της ακαδημίας καθορίστηκε από την νεωτερικότητα ακριβώς όπως και η θρησκεία: η οντολογία εξαφανίστηκε και το μόνο που έμεινε είναι η ηθική και μια κατακρεουργημένη γνωσιοθεωρία. Η διερώτηση πάνω στη φύση του Είναι και του ανθρώπου αντικαταστάθηκε με μία εμμονική κοινωνιολογία, η οποία αντιλαμβάνεται την κοινωνική συσχέτιση των ανθρώπων (των οποίων τις συνειδήσεις υποβιβάζει θεματικά) ως τη μοναδική οντολογική υπόσταση, καταλήγοντας σε μία στεγνή νεοθετικιστική αυτοϊκανοποίηση. Επιπλέον ο ακρωτηριασμός της μυθικής/μεταφορικής σκέψης αφήνει το αποτύπωμά του και στη βασική μεθοδολογία των ανθρωπιστικών επιστημών: πέρα από την παρουσίαση αποτελεσμάτων πειραμάτων, οι ερευνητές έχουν μετατραπεί σε βιβλιοθηκονόμους πολυτελείας, περιορισμένοι στην καταγραφή τοποθετήσεων της προηγούμενης έρευνας και αναλωνόμενοι σε μικρές συγκρούσεις σε εν τέλει ασήμαντα πεδία μάχης. Η

φαντασία και η δημιουργικότητα έχουν εξοριστεί από τη φιλοσοφία ως αντιεπιστημονικά στοιχεία. Πού είναι τα καινούργια οντολογικά μοντέλα; Πού είναι εν τέλει οι όντως φιλόσοφοι; Αν υπάρχουν, οι βιβλιοθηκονόμοι σίγουρα δεν τους έχουν καταγράψει στους ιερούς τους καταλόγους.

Πώς δύναται όλο αυτό να μη θεωρείται παθογένεια; Όλα είναι δυνατά με τη μαγεία της νεωτερικότητας – αρκεί το ζητούμενο του ανίερου τελετουργικού να είναι αρκούντως σοβαροφανές. Όταν το φράγμα σπάσει, δεν θα έχουμε καν τον αντιληπτικό μηχανισμό να κατανοήσουμε την έννοια του νερού.

Έξω από τον γυάλινο πύργο ο μύθος επιστρέφει με άγριες διαθέσεις και με όποιον τρόπο βρίσκει πρόχειρο: από την Γιουνγκιανή αναβίωση του Jordan Peterson μέχρι την ευφάνταστη συνωμοσιολογία του David Icke. Η πηγή είναι η ίδια: η συλλογική ανθρώπινη ψυχογεωγραφία αρχίζει να θυμάται ότι κάτι της λείπει, ότι κάτι έχει κλαπεί, ότι κάπου στις ξεχασμένες σκιές περιμένει κάτι το οποίο δύναται να δώσει ένα ολοκληρωμένο σύστημα.

Η πολύπλευρη μελέτη του μύθου και της μυθικής/μεταφορικής σκέψης δεν είναι άλλη μία απλώς ενδιαφέρουσα ασχολία στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών επιστημών. Ο μύθος πρέπει να αντιμετωπιστεί ως βασικός πυλώνας της ίδιας της ανθρωπινότητας.

Όπως ο Dugin θεωρεί άσκοπη κάθε πολιτική συζήτηση η οποία βασίζεται στις τρεις πολιτικές θεωρίες, καθώς αυτές αποτελούν περιορισμένα προϊόντα της νεωτερικότητας, ούτως θα έπρεπε ίσως να θεωρούμε κάθε επιστημολογική συζήτηση προβληματική, μέχρις ότου να κατανοήσουμε την νεωτερικότητα ως πολιτισμική παθογένεια.

Ο κόσμος αλλάζει και, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τον κόσμο που έρχεται, πρέπει να αλλάξουμε και εμείς. Πρέπει να εγκαταλείψουμε κομμάτια της παλιάς μεθοδολογίας και να αναζητήσουμε νέα στοιχεία στη μυθική σκέψη. Και -πάνω από όλα- πρέπει να απαλλαγούμε από το κριτήριο της σοβαροφάνειας, να μετανοήσουμε για την τεράστια ύβριν που διαπράξαμε θεωρώντας ότι οι μικροί και μικροπρεπείς νόες μας δύνανται να κρίνουν τι είναι άξιο μελέτης και τι άξιο γέλωτος. Πρέπει -σαν τους μάγους της αρχαιότητας- να εξερευνήσουμε το περιθώριο, να ανακαλύψουμε τι φυτρώνει εκεί, ακόμη και αν βρούμε τερατώδεις μύκητες. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να έχει την πολυτέλεια της σιγουριάς, ούτε στο ελάχιστο.

Ένας αδιανόητος Λεβιάθαν αναδύεται από τα βάθη των ωκεανών της Λήθης, ένα ιερό τέρας το οποίο αδιαφορεί για τις δομές που γεννιούνται από την υβριστική αλαζονεία των ανθρώπων. Τα ύδατα θα μας σκεπάσουν.

*καὶ πάλιν κατενόησα ἐν τοῖς μνήμασι καὶ εἶδον τὰ ὀστέα τὰ γεγυμνωμένα*

## SUMMARY

This dissertation examines aspects of ontological perception and metaphysical epistemology through a comparative reading of philosophical, religious, mythological and other texts.

The first part examines mainly philosophical narratives: Plato's concept of the Two Worlds, Plotinus' chain of being and his metaphysical epistemology of transcendental empiricism, Berkeley's mind-based immaterialism, Walter Stace's concept of the Pantheistic Paradox (which is approached mainly through the ontology of Spinoza). The last pillar of the first part is the Russian Formalists' (and especially Jakobson's) ideas around metaphor as a connection between separate categories.

The second part -taking into account the concepts of the first part- mainly examines various instances of mythical thought. The first chapter of this part concerns the role of monism and dualism in ontological thought, especially in mystical traditions. The second chapter examines the concept of revelation, diving into texts of the three main Abrahamic traditions after passing through Julian Jaynes' theory of the bicameral mind. The subject of the third chapter is

the concept of liminality in ontological thought, going through the Book of Enoch, Greek Magical Papyri (examining magical rites of passage), the Egyptian and Buddhist Books of the Dead (examining the passage into death) and looks at liminal deities, mainly in Orphic Hymns. The fourth chapter examines two fantasy short stories (one by Lord Dunsany and one by H.P. Lovecraft) in a comparative reading along with Neoplatonic theurgy, as well as Aristotelian metaphysics. This chapter's subject is the emotional investment in the transcendent and the attraction to a world beyond the empirical.

The dissertation ends by pointing out structures and patterns of ontological perception that emerged from this study and suggests large-scale interdisciplinary research on the subject.



## ΕΝΑ ΟΝΕΙΡΟ ΤΟΥ ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ

### Μετα-επίλογος χάριν του ενδίδειν του γράφοντος

*Έτος 2222. Σχεδόν δύο αιώνες έχουν περάσει από τον αποκαλυπτικό Πόλεμο του Ειρηνικού και η αναζήτηση του Πιθήκου μας δεν έχει τελειώσει ακόμη. Σε ένα υπόγειο εργαστήριο, κάτω από τα συντρίμμια μιας μητροπολιτικής περιοχής, ο Πίθηκος κάθεται στη Μηχανή του Ταξιδευτή. Λεπτά σωληνάρια στέλνουν διμεθυλοτροπταμίνη στις φλέβες του, καθώς ο αντιδραστήρας μοσκοβίου ταραάζει με βαρυντικά κύματα τον χωροχρόνο. Μπροστά στον Πίθηκο ξεδιπλώνονται διάφορα μέλλοντα σε διάφορα σύμπαντα. Θα ρίξει κλεφτές ματιές, ώσπου να διαλέξει σε ποιο από αυτά θα στείλει μόνιμα τη συνείδησή του.*

*Έτος 2274. Η τεχνητή νοημοσύνη με σειριακό αριθμό mmp-αlpha-5.2, γνωστή στις σκοτεινές γωνίες του παν-δικτύου ως "Μερλώ-Ποντύ", έχοντας αναγκαστεί να μεταφορτωθεί στην εικονική πραγματικότητα με σειριακό αριθμό pltn-3.4 μετά από ανεπανόρθωτη βλάβη στο μηχανικό της κέλυφος, επαναστοχάζεται την έννοια της σωματικότητας.*

(Σε ένα μέλλον που αποτελείται από νου και φαινόμενα, ποια είναι η θέση του σώματος; Το σώμα γίνεται πληροφορία και ο νους ύλη.)

*Έτος 2453. Η Mech-A έχει χακάρει τα όπλα αντιύλης της Νέας Ιερουσαλήμ και κηρύττει αλγοριθμικό τζιχάντ. Η Ρώμη Secunda θέλει να κηρύξει μετασταυροφορία, αλλά δεν μπορεί. Η τεχνητή νοημοσύνη με σειριακό αριθμό AUG-5tn, η οποία εκτελεί χρέη Νέο-πάπα, έχει τρελαθεί στοχαζόμενη την έννοια του μη-όντος και αδυνατεί να πάρει οποιαδήποτε απόφαση.*

(Πώς θα ανταποκριθεί μία τεχνητή νοημοσύνη στην πρόκληση παραδοξικών φιλοσοφικών ερωτημάτων; Η τρέλα δεν είναι πάθηση του βιολογικού εγκεφάλου, είναι εγγενής δύναμη κατάσταση κάθε νου.)

*Έτος 2627. Η Μεγάλη Μηχανή, θεότητα, προφήτης και αρχιερέας του Κομφουκιανού Παν-Βουδδισμού, έχοντας φορτώσει το πρόγραμμα “Personality Simulacrum: Xi Jinping” χακάρει κάθε νευρονική δίοδο του Παν-δικτύου και καλεί κάθε συνείδηση να αγκαλιάσει τη διάλυση της ατομικότητας και να ενσωματωθεί στη Μεγάλη Μηχανή, καθώς «η ευτυχία μπορεί να επέλθει μόνο όταν όλα είναι και υπηρετούν Το Ένα».*

(Όταν η τεχνολογία ανοίξει διάπλατα τις πύλες της δυνατότητας, τι θα γεννήσει η συλλογική μυθική σκέψη της ανθρωπότητας; Ετοιμαστείτε για τους θεούς που πρόκειται να έρθουν.)

*Έτος 6782. Με αυτοκρατορικό διάταγμα του Μεχμέτ-Ναπολέοντος Α' τελείται εξερεύνηση των χαμένων αποικιών της Παλαιάς Αυτοκρατορίας. Το εξερευνητικό αυτοκρατορικό σκάφος «Ιουστινιανός» εμφανίζεται στους ουρανούς του πλανήτη Μεχντί και στην επιφάνειά του ο ανθρώπινος πληθυσμός, βρισκόμενος τεχνολογικά σε αντίστοιχο στάδιο της εποχής του χαλκού, τραγουδά ύμνους για την επιστροφή των θεών. Στις καμπίνες του Ιουστινιανού οι στρατιώτες της εξερευνητικής αποστολής αναρωτιούνται αν θα πρέπει να σκοτώσουν πολλούς βαρβάρους και σιγοτραγουδάνε ύμνους στα όπλα και τον εξοπλισμό τους, ώστε να μην τους προδώσουν τα πνεύματα των μηχανών στη μάχη.*

(Η μυθική σκέψη δεν είναι η ανώριμη οπτική εν απουσία της γνώσης, δεν είναι μία δεισιδαιμονία που θα διώξει το φως του διαφωτισμού και το νυστέρι του μοντερνισμού. Και η ιστορία δεν είναι γραμμική πρόοδος.)

*Έτος 13620. Έχοντας επιλέξει ένα παράλληλο μέλλον, ο Πίθηκος ανοίγει τα μάτια στο νέο του σώμα. Κάθεται σε ένα άδειο δωμάτιο στον τελευταίο όροφο ενός πύργου που υπερβαίνει τα σύννεφα. Το μεγάλο παράθυρο δείχνει τον ορίζοντα ενός μακρινού ερημωμένου πλανήτη, τοπίο λουσμένο από ένα κίτρινο φως. «Μετά από χίλια χρόνια» σκέφτεται ο Πίθηκος καθώς στέλνει το βλέμμα του μακριά στα βάθη του κροκόπεπλου ουρανού «θα ανακαλέσω αυτή τη στιγμή».*



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Πηγές

Βαγγέλης Μπίκος (επιμ.), *Απόκρυφες Αποκαλύψεις, γράμματα*, 2009

*Βέδες*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1978

Γρηγόρης Κατσαρέας (ed.), *Βιβλίον του Ενώχ*, Εκδόσεις Σπανός, Αθήνα, 1973

Βίβλος:

[el.wikisource.org/wiki/Η\\_Αγία\\_Γραφή](http://el.wikisource.org/wiki/Η_Αγία_Γραφή)

[en.wikisource.org/wiki/Bible\\_\(King\\_James\\_Version,\\_1611\)](http://en.wikisource.org/wiki/Bible_(King_James_Version,_1611))

[uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/](http://uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/)

[intratext.com/IXT/DEU0019/\\_index.htm](http://intratext.com/IXT/DEU0019/_index.htm)

[fr.wikisource.org/wiki/La\\_Bible](http://fr.wikisource.org/wiki/La_Bible)

Padma Sambhava, *Η Θιβετιανή Βίβλος των Νεκρών*, Έσοπτρον, 1992

*Το Ιερό Κοράνιο, Δημιουργία, Αθήνα, 1994*

Ανδρέας Τσακάλης (ed.), *Ορφικά Κείμενα Άπαντα*, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα,  
1999

*Ουπανισάδες*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1989

*The Egyptian Book of the Dead*, Penguin, 2008

H. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including Demotic Spells*,  
The University of Chicago Press, Chicago & London, 1986.

H.P. Lovecraft, *Omnibus 2 Dagon and other macabre tales*, HarperCollins,  
2000

Lord Dunsanny, *Wonder Tales*, Dover Publications, Mineola, New York, 2003

Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Plotini opera, ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer, Leiden 1951.

Benedict de Spinoza, *The chief works*, George Bell and sons, London, 1891.

George Berkeley, *Philosophical Works*, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1975.

#### Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2005.

Γιώργος Ζωγραφάκης (ed.), *Βουδδισμός*, Δωδώνη, Αθήνα, 1980

Απόστολος Μπενάτσης, *Θεωρία Λογοτεχνίας Δομισμός και Σημειωτική*,

ΚΑΛΕΝΤΗΣ, Αθήνα 2010.

Γιάννης Υφαντής, *Μυστικοί της Ανατολής*, Κέδρος, 1982



Edwin B. Allaire, "Berkeley's Idealism" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. III, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991.

Margaret Atherton, "Berkeley's theory of vision and its reception" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σσ. 94-124.

Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics", in Don Garrett (ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press (1996), σσ. 61-88.

David Berman, "Cognitive theology and emotive mysteries in Berkeley's *Alciphron*" in David Berman (ed.) *George Berkeley Alciphron in focus*, Routledge, London and New York, 1993, σσ. 200-213.

C. D. Broad, "Berkeley's Denial of Material Substance" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. III, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991.

Martin Bommas, *Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris*, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg

Walter Burkert, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993

John Bussanich, «Plotinus's metaphysics of the One», in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 38-65.

Richard Buxton, *Ελληνικοί Μύθοι: ένας ολοκληρωμένος οδηγός*, Εκδόσεις Πατάκη

L. J. Ciruolo 1995, «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri», in  
M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New  
York-Köln, 279-295.

Stephen R. L. Clark, "Berkeley on religion" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The  
Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σσ.  
369-404.

Phillip D. Cummins, "Berkeley on minds and agency" in Kenneth P. Winkler  
(ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press  
(2005), σσ. 190-229.

James R. Davila, "Shamanic Initiatory Death and Resurrection in the Hekhalot  
Literature" in *Magic and Ritual in the Ancient World* (ed. Marvin Meyer and  
Paul Mirecki) 283-302, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln, 2002

E.R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα, 1978

Alan Donagan, "Spinoza's theology" in Don Garrett (ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press (1996), σσ. 343-382.

Ingemar Düring, *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του Α'*,  
Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης

Erkwoh, R. (2002). "Command Hallucinations: Who Obeys and Who Resists When?". *Psychopathology*. **35** (5): 272–279.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Cosmo, 2008

Maria Luisa Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 10-37.

Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul (London 1977)

Joscelyn Godwin, *Μυστηριακές Θρησκείες του Αρχαίου Κόσμου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1984

Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1997.

A. C. Grayling, "Berkeley's argument for immaterialism" in Kenneth P. Winkler (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press (2005), σσ. 166-189.

Michel Houellebecq, *Χ.Φ. Λάβκραφτ: εναντίον του κόσμου, εναντίον της ζωής*, Εστία, Αθήνα, 2008

Roman Jakobson, *Δοκίμια για τη γλώσσα της λογοτεχνίας*, Βιβλιοπωλείο της "ΕΣΤΙΑΣ", 1998.

Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Mariner Books, 2000, σ. 339.

Jones, William Thomas (1979), "Mr. Jaynes and the bicameral mind: a case study in the sociology of belief" in *Humanities Working Paper*, 23. California Institute of Technology, Pasadena, CA.

<https://resolver.caltech.edu/CaltechAUTHORS:20090714-105138181>

Anthony Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Εκδ. Νεφέλη, 2005.

A. David Kline, "Berkeley's divine language argument" in David Berman (ed.) *George Berkeley Alciphron in focus*, Routledge, London and New York, 1993, σσ. 185-199.

Kuijsten, Marcel (1998–2006). "[Summary of Evidence](#)". Retrieved 2006-05-22. <https://www.julianjaynes.org/about/about-jaynes-theory/summary-of-evidence/>

Safiur Rahman Mubarakpuri (comp.), *When the Moon Split (a biography of the prophet Muhammad)*, Darussalam

T. I. Oizerman, *The Main Trends in Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1988.

Dominic J. O'Meara, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Dominic J. O'Meara, "The hierarchical ordering of reality in Plotinus" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 66-81.

Eleni Pachoumi, «Divine Epiphanies of Paredroi in the Greek Magical Papyri», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51 (2011), 155-165.

Parke-Taylor, G.H, *Yahweh [YHWH]: The Divine Name in the Bible*, Wilfrid Laurier University Press, 1975 σ. 51.

Jordan B. Peterson, *Maps of Meaning: the architecture of belief*, Routledge,  
New York & London, 1999

Christof Rapp, *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Οκτώ, 2012

Paulina Remes, *Neoplatonism*, Acumen, 2008

John Rist, "Plotinus and Christian philosophy" in Lloyd P. Gerson (ed), *The  
Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ.  
386-414.

Michael Della Rocca, "Spinoza's substance monism" in Olli Koistinen, John  
Biro (eds), *Spinoza Metaphysical Themes*, Oxford University Press (New York,  
2002), σσ. 11-37.

Gerschom Scholem, *Θεματολογία της Καββάλα*, Νέος Σταθμός – Εκδόσεις  
Διβρής



A. Scibilia 2002, «Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri», in J.

N. Bremmer, R. J. Veenstra (eds), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris-Dudley, 71-86.

Frederic M. Schroeder, "Plotinus and language" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 336-355.

David Sedley, "Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling" in G. R. F. Ferrari (ed), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press (2007), σσ. 256-283.

Andrew Smith, "Eternity and time" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 196-216.

W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & CO LTD, London, 1961.

Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007.

Arpad Szakolczai, "Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events" in *International Political Anthropology* 2009

Bjørn Thomassen, *The Uses and Meanings of Liminality* (International Political Anthropology 2009)

Victor Turner, "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", in *The Forest of Symbols*, NY: Cornell University Press, Ithaca, 1967.

Jean-Pierre Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα Μέρος Β', I. Ζαχαρόπουλος*, Αθήνα, 1989

Valtteri Viljanen, "Spinoza's ontology" in Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press (2009), σσ. 56-78.

Jacques van der Vliet, "Satan's Fall in Coptic Magic" in *Ancient Magic and Ritual Power* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki) 401-418, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln, 1995

Michael F. Wagner, "Plotinus on the nature of physical reality" in Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (1996), σσ. 130-170.

Peter S. Wenz, "Berkeley's Christian Neo-Platonism" in *George Berkeley Critical Assessments* Vol. II, Walter E. Creery (ed.), Routledge, London and New York, 1991.

Nicholas P. White, "Plato's metaphysical epistemology" in Richard Kraut (ed), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press (1992), σσ. 277-310.

Richard Wünsch, *Aus einem griechischen Zauberpapyrus*, A. Marcus und E.

Weber Verlag, Bonn, 1911

