

# "ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ" ΚΑΙ "ΕΚΣΤΑΣΗ": ΜΙΑ ΣΧΕΣΗ ΠΟΥ ΨΑΧΝΕΙ ΤΗΝ ΑΡΜΟΝΙΚΗ ΣΥΝΥΠΑΡΞΗ<sup>1</sup>

Αθανασίου Γ. Κάρμη,  
Επιστημονικού Συνεργάτου Θεολογικής Σχολής Αθηνών

## 1. Ο αρχικός προβληματισμός και τα ερωτηματικά που προκύπτουν

Το "υποκείμενο" είναι φορέας, είναι δηλαδή αυτό που "βρίσκεται από κάτω", αλλά και αυτό που ενεργεί, το ουσιαστικό για το οποίο γίνεται λόγος. Η σημασία αναφέρεται στο ρήμα "υπόκειμαι", αλλά και παραβάλλεται και προς το "υφίσταμαι"<sup>2</sup>. Είναι άρα συγκεκριμένος υπαρκτικός φορέας και ο ενοποιός παράγοντας των ικανοτήτων, των ψυχικών δυνάμεων, των αισθητικών δεδομένων, της σκέψης και της λογικής, της προσωπικότητας, του σώματος και του πνεύματος ενός ατόμου. Ως τέτοιος παράγοντας, το υποκείμενο είναι το ίδιο το "εγώ", το ατομικό και πραγματικό όν που ενεργεί όχι μόνο σαν φορέας, αλλά και σαν συγκεντρωτική δύναμη του εαυτού του.

Η "έκσταση" είναι μια κατάσταση, κατά την οποία θα λέγαμε ότι το υποκείμενο βγαίνει από τον εαυτό του και από κάθε συγκεκριμένη, υλική και αισθητική πραγματικότητα. Έχουμε δηλαδή κάποιο άνοιγμα προς ένα χώρο που υπερβαίνει τις αισθήσεις και τις συνδεόμενες με αυτές λογικές κατηγορίες. Για τον λόγο αυτό, θα δούμε σε λεξικά ότι η έκσταση περιγράφεται σαν μετατόπιση και, κατά συνέπεια, σαν μεταβολή ή αλλοίωση. Συνδέεται ο όρος αυτός με τη σημασία του ρήματος "εξίστημι/εξίσταμαι" (= πλήρης μεταβολή, εκτόπιση, απόσπαση από την αισθητή πραγματικότητα). Η μετατόπιση μάλιστα αυτή φέρεται να συνοδεύεται και από μian ενθουσιαστική κατάσταση. Περιγράφεται επίσης σαν πνευματική εμπειρία μιας άμεσης επικοινωνίας με το θείο<sup>3</sup>.

Συνεπώς, με μια πρώτη ματιά φαίνεται ότι έχουμε δύο αντίθετες καταστάσεις, αφού το μεν υποκείμενο είναι το συγκεκριμένο, το αισθητό, η ενότητα του εγώ στον εαυτό του, ενώ η έκσταση περιγράφεται ως άνοιγμα και έξοδος από το συγκεκριμένο "εγώ", και άρα ως μετατόπιση πέρα από τα αισθητά, πέρα από την ύλη, τη διάνοια και τις κατηγορίες της.

Μετά από όλα αυτά, αρχίζουν τα ερωτήματα: Είναι πράγματι αντίθετες οι έννοιες αυτές ή μήπως υπάρχει κάποια σύνδεσή τους; Με ποιόν τρόπο αυτοί οι δύο όροι, το υποκείμενο και η έκσταση, συνδυάζονται και εναρμονίζονται στον βιωματικό χώρο του ανθρώπου; Πώς δηλαδή ο άνθρωπος που βρίσκεται σε έκσταση μετατοπίζεται και συγχρόνως είναι ο εαυτός του; Πώς αυτό που αποτελεί τον συγκεκριμένο ολιστικό παράγοντα και τον ατομικό υλικό φορέα του εγώ μας (το «τόδε τι ὄν» και τό «καθ' αὐτό» του Αριστοτέλη<sup>4</sup>, το οποίο στη νεότερη φιλοσοφική διάνοηση θεωρείται

<sup>1</sup> Η παρούσα πραγμάτευση αποτελεί ανάπτυξη δημοσιευμένου άρθρου μας στα αγγλικά στο LIFE LOVERS ONLY (lifeloversonly.com), στη σειρά Philosophy for All.

<sup>2</sup> «Υπόκειμαι, υποκείμενον», Σκαρλάτος Βυζάντιος, *Λεξικόν επίτομον της ελληνικής γλώσσης*, σ. 1338, «Υποκείμενο», Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, σ. 1085.

<sup>3</sup> «Εκστασις», Σκαρλάτος Βυζάντιος, σ. 389. «Εκσταση», Γ. Μπαμπινιώτης, σ. 314.

<sup>4</sup> Αριστοτέλους, *Μεταφ. Ζ'*, 1029a15-16, 1029b15-1030a6.

ως το "συγκεκριμένο υπαρκτό – υποκειμένο"<sup>5</sup>) θα μπορέσει με την έκσταση να εγκαταλείψει την ύλη και την αίσθηση, να αφήσει πίσω τις λογικές κατηγορίες και την επιστημονική κατανόηση, αλλά παράλληλα να έχει την πεποίθηση ότι δεν έχει εγκαταλείψει την πραγματικότητα της αυτοσυνειδησίας του;

Τα ερωτήματα εντείνονται, αν λάβουμε υπόψη και διάφορες θεωρίες που συνδέουν την έκσταση με την παραίσθηση, δίνοντας έτσι στην έννοια αυτή τη διολίσθηση σε χώρο που δεν είναι πραγματικός. Υπάρχουν και άλλες θεωρίες που αναφέρονται σε σύνδεση της έκστασης με καταστάσεις ενθουσιαστικού μυστικισμού και με φαινόμενα καταληψίας από κάποιου είδους "ανώτερες δυνάμεις". Θα θυμηθούμε εδώ τις μαινάδες στα διονυσιακά μυστήρια. Φθάνουν μάλιστα όλα αυτά στο σημείο να δημιουργούν έντονα ερωτήματα και προβληματισμούς, επειδή βλέπουμε ότι συνδέουν την έκσταση με κάτι που είναι αντίθετο προς την έλλογη πραγματικότητά μας, στην οποία κυριαρχεί η συνειδητότητα του "εγώ" μας (= υποκειμένου).

Στο πλαίσιο αυτό, θα συναντήσουμε παρόμοιους προβληματισμούς, ανάλογες περιγραφές, τοποθετήσεις ή και προσπάθειες συσχετισμού των δύο αυτών όρων σε κείμενα φιλοσόφων, ήδη από την εποχή της κλασικής ελληνικής σκέψης.

Πριν προβούμε σε μια γρήγορη αναδρομή στις φιλοσοφικές αναλύσεις, αλλά και στις θεολογικές τοποθετήσεις, πιστεύουμε ότι θα ήταν ενδιαφέρον να αποκτήσουμε μια πρώτη εικόνα της δυσκολίας ή της ευκολίας του ζητήματος που θέσαμε, εξετάζοντας τη σκέψη ενός σπουδαίου χριστιανού φιλοσόφου, με γνώση τόσο της Ορθόδοξης όσο και της Δυτικής θεολογικής γραμματείας, του N. Berdiaev.

Ο διανοούμενος αυτός εντοπίζει τα παραπάνω ερωτήματα για τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και εκστάσεως με έναν εικονικό τρόπο, που αποτελεί δάνειο, αλλά και μια δική του απάντηση σε θέσεις του Nietzsche (στο έργο του *Geburt der Tragödie aus der Geiste der Musik*, Leipzig 1872) και σε σχετικές απόψεις του Lev Shestov (*Dostoevsky and Nietzsche: A Philosophy of Tragedy*, S. Petersburg 1902), σχετικά με την αξιολόγηση του "Διονυσιακού" και του "Απολλώνιου" στοιχείου στη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Ο Berdiaev θεωρεί από τη μία πλευρά ότι υπάρχει η ανθρωπολογική εικόνα της παγανιστικής Ανατολής, στην οποία κυριαρχεί το Διονυσιακό στοιχείο (έκσταση), που επιφέρει τη διάλυση των ορίων της ατομικότητας και την εξάρθρωσή της μέσα σε μια απρόσωπη οργιαστική δομή «ανατολίτικης» μυστικιστικής συγχώνευσης. Από την άλλη αντιπαραθέτει την Απολλώνια αρχή και τη συνδεδεμένη με αυτήν «ελληνική ιδιοφυία της μορφής και της προσωπικής οριοθέτησης», η οποία επιβάλλει σταθερά όρια (υποκειμένο)<sup>6</sup>.

Στην προσπάθειά του να βρει μια ενοποιό σύνδεση στις περιγραφές αυτές του υποκειμένου και της έκστασης, σε ένα έργο του, που ο ίδιος αργότερα περιγράφει ως προϊόν στιγμών εκστάσεως, εισάγει τον όρο «δημιουργική πράξη (acte créateur)» για

<sup>5</sup> πρβλ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, σσ. 53 κ. εξ., όπου το "Είναι" («Sein») σχετίζεται, φανερώνεται και κατανοείται από αυτό που υπάρχει (existiert) ως «Dasein», δηλαδή ως συγκεκριμένο όν-υπαρκτό (υποκειμένο) και ως «Είναι μέσα στον κόσμο».

<sup>6</sup> N. Berdiaev, *Esprit et Liberté*, μτφρ. από τα Ρωσικά I.P. & H.M. υπό την εποπτεία O. Clément, Desclée de Brouwer, Paris 1984, σ. 218. Πρβλ. Edith Clowes, «Groundlessness: Nietzsche and Russian Concepts of Tragic Philosophy», στο *Nietzsche and the Rebirth of the Tragic*, edited by Mary Ann Frese Witt, Madison Teaneck Fairleigh Dickinson University Press, Massachusetts 2007, σσ. 131-133.

να δηλώσει μια δύναμη ευεργετική-αγαπητική, μια δημιουργική ανύψωση του ανθρώπου παράλληλη ή ακόμη και πέρα από τη θρησκευτική δικαίωση δια της υπακοής στην υπέρτατη δύναμη<sup>7</sup>. Τονίζει σε μια ακόλουθη σειρά έργων του ότι αυτή η δημιουργική εξυψωτική δύναμη του ανθρώπου συνδέεται με μια εκστατική πραγματικότητα, επειδή η "δημιουργική πράξη" είναι πάντοτε εκστατική, δεδομένου ότι είναι πράξη αγαπητική, στην οποία το υποκείμενο εγκαταλείπει τον εγωκεντρισμό, λησμονεί τον εαυτό του, ανοίγεται, προσφέρεται και ελευθερώνεται. Έτσι, αυτή η δημιουργική πράξη που σαν τέτοια δηλώνει μια νέα δημιουργική δομή, μιαν «αρχική καθαρότητα», οδηγεί προς τη μεταμόρφωση του κόσμου, προς μια νέα ζωή, μια νέα ύπαρξη, μια Νέα παγκόσμια εποχή, την νέα δημιουργική εποχή, που είναι ξένη προς την κοσμική αντικειμενοποίηση και τους κανόνες της. Είναι επίσης ξένη προς τα δεδομένα του παρόντος κόσμου, ούτε έχει σχέση προς την ανθρωπιστική φιλοσοφική αναγέννηση, ενώ είναι συγγενής μεν προς τον μυστικισμό, δημιουργεί δε αμφιβολία και αντιρρήσεις απέναντι σε κάθε μορφή συλλογικής - κοινωνικής θρησκευτικότητας και θεολογικής συστηματοποίησης. Για τον λόγο μάλιστα αυτό ακόμη και οι δογματικές διδασκαλίες της Θεολογίας –όχι μόνο της Δυτικής, αλλά και της Ορθόδοξης– φαίνονται εχθρικές στη σκέψη του εν λόγω συγγραφέα<sup>8</sup>.

Σε ένα από τα πρώτα έργα του, χαρακτηριστικό των θεμελιωδών απόψεών του, ο Berdiaev τονίζει ότι η «Νέα παγκόσμια εποχή», περιγράφεται ως μια ενθουσιαστική-εκστατική πράξη αγάπης, που δεν έχει φραγμούς, δεν υπακούει σε κανόνες και σε πρότυπα, δεν ελέγχεται από τη λογική και τη διαλεκτική σκέψη, αλλά αποτελεί ένα ρεύμα δημιουργικής δύναμης και αυθυπέμβασης του ανθρώπου, καθοριζόμενη από την ως άνω «δημιουργική πράξη». Με αυτόν τον τρόπο της «μη φυσικής ή γενετικής αγαπητικής - οργιαστικής έκστασης, το ανθρώπινο "Είναι" εισέρχεται σε έναν διαφορετικό κόσμο». Αυτός ο νέος κόσμος είναι ο κόσμος «της δημιουργικής αγάπης που δεν υπακούει σε κανένα κανόνα, σε κανένα πρότυπο, αλλ' είναι απόλυτα απελευθερωμένη». Πρόκειται για μια μυστικιστική θρησκευτική εμπειρία, που είναι εκστατική και με την οποία το ανθρώπινο "Είναι" εισέρχεται σε μια εποχή σχέσεως δημιουργικής με τον Θεό, βρίσκει τον ανώτερο εαυτό του, αφού η «δημιουργική έκσταση αποτελεί τον σκοπό του ανθρώπου».

Αυτή η έκσταση, η οποία κατά τον Berdiaev αποσιωπάται από τους Πατέρες της Εκκλησίας, είναι η είσοδος του ανθρώπου σε μια εποχή, η οποία φέρεται ως τρίτη κατά σειρά στην ανθρώπινη Ιστορία. Με έναν δηλαδή σαβελλιανίζοντα τρόπο περιγράφει μια υπερβατική Θεότητα να «εμφανίζεται στον κόσμο με τρεις Υποστάσεις και ο κόσμος να διέρχεται τρεις εποχές θείας αποκάλυψης: του νόμου (Πατήρ), της εξαγοράς (Υιός) και της δημιουργίας (Άγιο Πνεύμα)». Σε αυτές φέρεται –πάντοτε συμφώνως προς τον Berdiaev- να αντιστοιχούν και τρεις εποχές αποκάλυψης του ανθρώπου: «Κατά τη διάρκεια της πρώτης, επιβεβαιώνεται από τον "νόμο" (Παλαιά Διαθήκη) η αμαρτωλότητα του ανθρώπου, κατά τη δεύτερη ο άνθρωπος βρίσκει την

<sup>7</sup> N. Berdiaev, «Le Sens de l' Acte Créateur», *Esprit-Nouvelle série*, αριθ. 148, 8 (Αύγουστος 1948) 179-194.

<sup>8</sup> N. Berdiaev, *Essai d' autobiographie spirituelle*, μτφρ. από τα Ρωσικά E. Belenson, Les Éd. Budhet-Chastel, Paris 1979, σσ. 261-264, 269, 274-275.

απελευθέρωση από την αμαρτία και γίνεται Υιός του Θεού και κατά την τρίτη αποκαλύπτεται ο θείος χαρακτήρας της δημιουργικής φύσης του ανθρώπου»<sup>9</sup>. Κατά συνέπεια, με τη θεώρηση αυτή ο Berdiaev συμπληρώνει την από πλευράς του αμφισβήτηση της πληρότητας της Πατερικής διδασκαλίας και της Παράδοσης της Εκκλησίας, υποδεικνύοντας την κατ' αυτόν μετα-Πατερική και μετα-Εκκλησιαστική πρόοδο προς μια Νέα εποχή της μυστικιστικής και εν πολλοίς ομιχλώδους «δημιουργικής έκστασης» και «δημιουργικής αγαπητικής πράξης».

Στην περιγραφή αυτή, στην οποία φαίνεται να κυριαρχεί η έκσταση, εντάσσεται από τον συγγραφέα και η σημαντική χριστιανική έννοια του "προσώπου". Συνδέει μάλιστα αρχικά την έννοια αυτή με την έκσταση: Υποστηρίζει ότι η έκσταση είναι μια υπαρξιακή υπέρβαση του κόσμου από τον άνθρωπο, πραγματοποιούμενη μέσα από τη μυστικιστική προσωπική σχέση με το θείο. Δηλαδή, ο εν λόγω διανοούμενος, αν και τονίζει ότι το πρόσωπο είναι όχι απλώς μοναδικό, αλλά και αιώνια πραγματικότητα στον κάθε άνθρωπο, ότι επίσης ο περσοναλισμός<sup>10</sup> είναι απρόσιτος σε μια μεταφυσική σκέψη αφηρημένη, που δεν αναφέρεται στη σχέση συγκεκριμένων προσώπων<sup>11</sup>, φαίνεται βάσει των προαναφερθέντων να αντιφάσκει και να συνδέει την κατ' αυτόν «πραγμάτωση του προσώπου» με την έκσταση και άρα με μια υπαρξιακή-εκστατική περιγραφή του προσώπου, στην οποία εξαλείφεται η οντολογική σταθερότητα. Όπως και το πρόσωπο, έτσι και το υποκείμενο φαίνονται πλέον να χάνονται μέσα στην ομιχλώδη αυτή εκστατική δομή. Φθάνει μάλιστα στο σημείο να τονίζει ότι το πνεύμα που εμπνέεται από την ως άνω δημιουργική ορμή είναι ένας άνθρωπος σε καταληψία από την ανώτερη δύναμη (θείο).

Συχνά μάλιστα εδώ οι περιγραφές της εκστάσεως θυμίζουν τον πλατωνικό διάλογο "Φαίδρος"<sup>12</sup>, αφού αναφέρεται ότι το κάλλος ανήκει πλέον σε έναν άλλο πνευματικό και νοητό κόσμο και η θεωρία του κόσμου αυτού αποτελεί υπέρβαση του αισθητού κόσμου που μας χωρίζει από τον πνευματικό χώρο και από τον Θεό<sup>13</sup>.

Αλλά στη συνέχεια τα πράγματα πάλι αλλάζουν, αφού φαίνεται ο Berdiaev να επαναφέρει τη σταθερότητα του προσώπου και του ανθρωπίνου υποκειμένου: Η έκσταση τώρα δίνει τη θέση της σε μια μορφή ανθρωπίνου υπερεγώ, πνευματικού, ανοιγμένου στην δυναμική δημιουργική ελευθερία του πνεύματος. Πρόκειται δηλαδή για μια μορφή αυτοσυνειδησίας, που έχει φθάσει να αναχθεί στην πνευματική σταθερότητα μιας «υπερ-συνείδησης», και η οποία διασυνδέεται με διάφορες μορφές μυστικισμού και θεοσοφίας, υπερβατικών ακόμη και αυτής της εκκλησιαστικής θεολογικής συστηματοποίησης. Με τον τρόπο αυτό, στο τελευταίο εσχατολογικό επίπεδο επιστρέφει στην παγίωση ενός πνευματικού και δημιουργικού "υπερεγώ", θεωρούμενου βάσει της απολλώνιας σταθερότητας και όχι βάσει της εκστάσεως.

---

<sup>9</sup> N. Berdiaev, *Le Sens de la Création*, μτφρ. από τα Ρωσικά Mme Julien Cain, Desclée de Brouwer, Paris 1955 (1η έκδοση το 1916), σσ. 147, 212, 276, 405-406.

<sup>10</sup> Επιμένουμε να γράφουμε "Περσοναλισμός" και όχι "Περσοναλισμός", όπως είθισται, τιμώντας την γαλλική προέλευση του όρου (προέρχεται από τη γαλλική περί προσώπου χριστιανική φιλοσοφία). Στη γαλλική γράφεται "Personnalisme" ενώ στην αγγλική "Personalism".

<sup>11</sup> Berdiaev, *Esprit et Liberté*, σσ. 55, 190-191.

<sup>12</sup> Πλάτωνος, Φαίδρος, 247a-248a.

<sup>13</sup> Berdiaev, *Essai d' autobiographie spirituelle*, σ. 280.

Συνεπώς θεωρούμε ότι είναι δικαιολογημένη η κριτική άποψη για το έργο του, ότι σε τελευταία ανάλυση πρόκειται για μια μάλλον Απολλώνια μορφή «υπεβατικού ατομικισμού (transcendent individualism)»<sup>14</sup>. Σε αυτήν θα προσθέσουμε ότι η σταθερότητα του εγώ (υποκειμένου) μέσα σε αυτή τη νέα υπερβατική του μορφή συγκαλύπτεται με μια μορφή χριστιανικής θεοσοφίας, χωρίς όμως να πραγματοποιείται τελικώς η αρμονική σύνδεση υποκειμένου και εκστάσεως, αλλά να διαπιστώνεται μια αμφιταλάντευση μεταξύ τους, μέχρι την τελική επικράτηση του υπερεγώ. Ακόμη και οι ως άνω προσδοκίες για την περίοδο έναρξης της νέας χαρισματικής και μυστικιστικής ιδανικής εποχής δεν φαίνονται να έχουν ιστορικά επαληθευτεί, αποδεικνύοντας ότι οι θέσεις αυτές είναι αποτέλεσμα ενός ρομαντισμού ενδεδυμένου με θεοσοφικές πεποιθήσεις. Συνεπώς, αφού διαπιστώσαμε εν προκειμένω ότι πρόκειται για τις γνωστές μυστικιστικές αβεβαιότητες και παλινδρομήσεις της ρωσικής θεοσοφίας, όπως και εκείνης του Βλαδίμηρου Σολόβιεφ (1853-1900), η οποία επηρέασε ακόμη και αρκετούς ρώσους θεολόγους της διασποράς, αλλά και έλληνες "νεο-ορθοδόξους", επικαλούμενους μάλιστα ακόμη και τις μεταπατερικές πεποιθήσεις του Μπερντιάεφ, το αρχικό μας ερώτημα δεν βρίσκει απάντηση, ενώ το πρόβλημα της σχέσεως υποκειμένου και εκστάσεως αναδύεται εντονότερο.

Το ζήτημα αποκτά μεγάλη σπουδαιότητα, τόσο για την ίδια τη συνοχή του ανθρώπου, όσο και για τη βιωματική του εξέλιξη προς μια κατά φύσιν υγιή και ολοκληρωτική των δυνατοτήτων του κατάσταση, που θα διέπει ολιστικά την ύπαρξή του ως "εγώ" (υποκειμένου) και ως ανοιχτής σε κοινωνία και επικοινωνία συνείδησης. Στο πλαίσιο αυτό, η αυτοσυνειδησία του υποκειμένου (εγώ) δεν μπορεί να αποκλείει την εξελικτική αυθυπέρβαση του ανθρώπου, κατά την οποία μοιάζει να εξέρχεται από τον εαυτό του αναζητώντας την τελειότητα. Αλλ' ούτε πάλι αυτή η τελευταία εκστατικής μορφής περιγραφή μπορεί να αποκλείει τη σταθερότητα του υποκειμένου, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει ούτε η εξέλιξη, ούτε η πρόοδος, ούτε αυτή η ίδια η εκστατική δομή.

Πώς λοιπόν θα περιγραφεί και πού θα ενταχθεί ένας στοιχειώδης έστω εναρμονισμός των ως άνω φαινομενικώς ασυνδέτων εννοιών, οι οποίες όμως στη βιωματική πραγματικότητα αλληλοαναφέρονται;

Αν και ήδη διαφαίνεται ότι μια πρώτη φιλοσοφική αποτίμηση των εν λόγω εννοιών δεν μας έχει μέχρι στιγμής ικανοποιήσει, θα επιμείνουμε σε ένα δεύτερο μέρος της εργασίας μας στην διερεύνηση περισσότερων σχετικών φιλοσοφικών αναζητήσεων και στις συνδεδεμένες με αυτές ανθρωπολογικές, θρησκευτικές και θεολογικές θεωρήσεις, πριν καταλήξουμε στις προτάσεις και στα συμπεράσματά μας. Στην άμεση συνέχεια της πραγμάτευσης θα αναπτύξουμε τις θέσεις της Κλασικής φιλοσοφίας, της Σχολαστικής διανοήσεως και της Νεότερης φιλοσοφίας.

---

<sup>14</sup> Edith Clowes, «Groundlessness: Nietzsche and Russian Concepts of Tragic Philosophy», σ. 132.