

# ΤΟ «ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ» ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟ ΜΑΞΙΜΟ ΤΟΝ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΝΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

## The «ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ» Sinning According to st Maximus the Confessor and the function of Function of Mind (νοῦς) in Aristotle

Theodoros C. Pittaras

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.25-35

**Abstract:** PITTARAS, Theodoros. *The «κατά διάνοιαν» Sinning According to St Maximus the Confessor and the Function of Mind (νοῦς) in Aristotle.* The article is an attempt to demonstrate the role of mind (νοῦς) when a human being commits a sin, according to the teaching of St Maximus the Confessor, while the function of mind was analysed by Aristotle, centuries ago. The author, at first, clarifies the relation of sin to the God's creation, based on St Maximus's theology. After that, he presents the Maximian division of the sinners, into unwilling (αδιαθέτως) and willing (ενδιαθέτως) sinners, and he tries to explain how the mind works in the passionate world of the second ones, by using the senses, the imagination and the memory. Finally, he deals with the Aristotle's notion of mind, such as its definition, its functional division and the usage of sensation, imagination and memory while it acts (νοεῖν).

**Key words:** *St. Maximus the Confessor, Aristotle, Sin, Sinning, Soul (ψυχή), Mind (νοῦς)*

**Abstrakt:** PITTARAS, Theodoros. *Zhrešenie «κατά διάνοιαν (ν μυσι)» podľa svätého Maxima Vyznávača a funkcia mysle podľa Aristotela.* Štúdia je pokusom o predstavenie roly rozumu, keď človek zhrší podľa učenia sv. Maxima Vyznávača, tak ako pred storočiami fungovanie rozumu analyzoval Aristoteles. Autor najprv objasňuje vzťah medzi hriechom a Božím stvorením podľa teológie sv. Maxima. Hneď na to predstavuje Maximove rozdelenie hrešiach z vôle a bez vôle a pokračuje výkladom toho, ako rozum pracuje vo svete vášní tých druhých, používajúc zmysly, fantáziu a pamäť. A nakoniec sa zaoberá významom rozumu u Aristotela, ako jeho ohraničenie, jeho funkčnú rozdielnosť a používanie zmyslov, fantázie a pamäti, ako pracuje podľa vedomia.

**Κλειόμενα λέξη:** *sv. Maxim Vyznávač, Aristoteles, hriech, duša, rozum*

## 1. ΓΕΝΙΚΑ ΠΕΡΙ ΑΜΑΡΤΙΑΣ

Ὁ ἅγιος Μάξιμος, ἐκκινώντας ἀπό τήν βασιική ἀρχή ὅτι ὁ Θεός, ὡς κατὰ φύσιν ἀγαθός, εἶναι ἀδύνατο νά δημιουργεῖ κάτι κατὰ τή φύση του «πονηρόν» (Maximus Epistoli 14; Maximus 1860c, 533B), ἀντιδιαστέλλει τήν ἐκ τοῦ Θεοῦ δημιουργία πρὸς τήν ἀμαρτία καί τό κακό, ὡς ἐνάντια πρὸς τήν ὑπαρξη τοῦ ἀγαθοῦ (Matsoukas 1980, 111-112. Sotiropoulos 1993, 99-101. Sarakinis 2003, 7-11). Ἡ ἀμαρτία δέν εἶναι δυνατόν νά ἐννοηθεῖ ὡς φυσικό συστατικό τῆς ἀνθρωπότητος, πού δόθηκε ἀπό τόν Θεό κατὰ τή δημιουργία, ἐφόσον ὁ,τιδήποτε φυσικό δέν μπορεῖ νά ἀντίκειται

στή δημιουργό αίτια αὐτοῦ (Maximus Echeiridia theologika; Maximus 1860a, 32B, 80A). Κατά τοῦτο, ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου δέν συμπεριέλαβε κατά τόν ἱερό συγγραφέα καί τόν νόμο τῆς ἀμαρτίας, ἐπειδή ἀκριβῶς ἡ ἀμαρτία δέν «ἐνέσπαρτα» οὔτε καί «συνεκτίσθη» μέ τόν ἄνθρωπο (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 312B, 408C, 628A, 641B). Γι' αὐτό καί ἐπανελημμένως ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ἀμαρτία «μηδὲ τῆς φύσεως ἦν» (Maximus Kefalaia diafora theologika; Maximus 1860d, 1184A).

Ἀντιθέτως, αὐτός πού προβάλλεται εὐκρινῶς ὡς ὁ γεννήτωρ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας εἶναι ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος, μέ τήν παράχρηση τῶν φυσικῶν του δυνάμεων, ἦταν αὐτός πού αὐτεξουσίως «ἐποίησε δὲ καί ἔγνω τὴν ἀμαρτίαν» (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 408D, 409B, 457CD). Καί μάλιστα, εἶναι ἡ παράβαση αὐτῆ πού ἀπετέλεσε τὴν ἀμαρτία τοῦ πρῶτου ἀνθρώπου, «ὅτε δὲ τὴν ἐντολὴν παραβάς ἡμαρτε», καί ἐπεισήγαγε τὴν ἀμαρτία στόν ἐπίγονο ἄνθρωπο διά τῆς καταδίκης τῆς γεννήσεως, οὕτως ὥστε ὅποιος γεννᾶται τοιοῦτοτρόπως νά εἶναι δέσμιος τῆς ἀμαρτίας, καί γι' αὐτό «οὐδεὶς ἐστὶν ἀναμάρτητος». Ἐπομένως, ἡ ἀμαρτία ὡς συνέπεια τῆς παρακοῆς δέν σχετίζεται ὄντολογικά μέ τὴ θεία δημιουργία καί συνεπῶς μέ τὴν ἀνθρώπινη φύση, γι' αὐτό καί ὑπογραμμίζεται δεόντως ὁ περιστατικός χαρακτήρας τῆς ἀμαρτίας (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 312B-313C).

## 2. ΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΤΟΥ ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ: «ΑΔΙΑΘΕΤΩΣ» ΚΑΙ «ΕΝΔΙΑΘΕΤΩΣ»

Κατ' ἀρχάς, καί προτοῦ ἀναλυθεῖ ἡ διαδικασία τοῦ κατά διάνοια ἀμαρτάνειν, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἅγιος Μάξιμος διακρίνει τούς «κατ' ἐνέργειαν» ἀμαρτάνοντες κατά τόν λόγο καί τὴ διάθεση πού ἐπιδεικνύουν πρὸς τὴ διάπραξη τῆς αὐτῆς ἀμαρτίας. Κατά τοῦτο, διακρίνει τούς ἀμαρτάνοντες σέ «ἀδιαθέτως» καί «ἐνδιαθέτως», τούς ὁποῖους σέ ἄλλο σημεῖο διακρίνει ἀντιστοίχως σέ αὐτούς πού ἀμαρτάνουν «κατὰ συναρπαγὴν, κατὰ ἀπάτην, κατὰ ἄγνοιαν» καί αὐτούς πού ἀμαρτάνουν «ἀπὸ ἔξεως» καί «ἐκ διαθέσεως» (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1040C. Maximus Pefseis kai Aporriseis; Maximus 1982, 24, 140. Vlatsis 1998, 278-9).

Οἱ μὲν πρῶτοι, οἱ ὁποῖοι δέν ἀπασχολοῦν περαιτέρω τόν ἐν λόγω πατέρα, χαρακτηρίζονται τοιοῦτοτρόπως διότι ἀμαρτάνουν ἐξ ἀπάτης καί ἀγνοίας, γεγονός τό ὁποῖο σημαίνει ὅτι πρὸ τῆς ἀμαρτίας δέν ἔχουν τὴν ἐνθύμηση αὐτῆς ἀλλά καί μετά αὐτήν, ἐπειδή ἀκριβῶς δέν ἐνέχουν ἐφάμαρτη διάθεση, δύνανται εὐκόλως νά ἔλθουν σέ ἐπίγνωση καί μετάνοια, ὀδυνώμενοι διά τὴν πράξη τῆς ἀμαρτίας. Ἀκόμη καί αὐτοὶ οἱ πρόσκαιροι λογισμοὶ δύνανται νά ἀφανισθοῦν μέ τὴ μετάνοια στους «μη κατὰ διαθέσειν ἀλλά συναρπαγὴν» ἀμαρτάνοντες, γι' αὐτό καί ὁ ἱερός συγγραφέας παραινεῖ αὐτούς, προκειμένου νά μὴν καταστοῦν «ἐνδιαθέτως» ἀμαρτάνοντες, νά προσφεύγουν στήν ἐγκράτεια, τὴν καλὴ πανουργία καί τὴ μάθηση (Maximus Pefseis kai Aporriseis; Maximus 1982, 24, 112-113).

Ἀπεναντίας, οἱ «ἐνδιαθέτως», ἢ ἄλλως «ἐκ διαθέσεως» καί «ἀπὸ ἔξεως», ἀμαρτάνοντες εἶναι αὐτοὶ οἱ ὁποῖοι ἀμαρτάνουν «κατὰ διάνοιαν» ἀπαύστως, ἐπιδεικνύοντας τὴν αὐτὴ ἐφάμαρτη διάθεση πρὸ καί μετά τὴν πράξη τῆς ἀμαρτίας. Τό κυριώτερο χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς μερίδας ἀμαρτανόντων εἶναι τό ἄληκτον τῆς πρὸς ἀμαρτία διάθεσης, καί διά τοῦτο σέ αὐτὴ τὴν περίπτωσιν ἡ ἀμαρτία δέν περιορίζεται μόνο στήν πράξη αὐτῆς, ὅπως συμβαίνει μέ τούς πρῶτους, ἀλλά ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν «κατὰ διάνοιαν» συγκατάθεση, πραγματώνεται μέ τὴν «κατ' ἐνέργειαν» ἀμαρτία, καί συνεχίζεται μετά τὴν πράξη μέ τὴν ἴδια ἐφάμαρτη διάθεση τοῦ ἀμαρτάνοντος (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1040C). Αὐτὴ ἡ κατάσταση ὁμως, κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἀμαρτάνων ἐπιδεικνύει ἀπαύστως καί ἀνάλογη διάθεση, καταντᾷ αὐτόν σέ μία ἀθεράπευτα ἐφάμαρτη κατάσταση ἀμετανοησίας, γι' αὐτό καί ὁ ἅγιος Μάξιμος ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ «ἐκ διαθέσεως ἀμαρτάνων καὶ μήτε τῆ πείρα μήτε τῷ χρόνῳ εἰς μετάνοιαν ἐρχόμενος ἀνήκεστον ἔχει τὴν κόλασιν» (Maximus Pefseis kai Aporriseis; Maximus 1982, 140). Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ὁ ἱερός

πατήρ έπικαλείται τό άθεράπευτο τέλος τής κόλασης γιά τόν κατά διάθεση άμαρτάνοντα, έφόσον βεβαίως δέν πληρωθοῦν οί προϋποθέσεις μετανοίας, διότι, έννοείται ότι ό άπαύστως κατά διάνοια άμαρτάνων δέν έπιδεικνύει αυτοβούλως τή διάθεση πρός μετάνοια και σωτηρία.

### 3. ΤΟ «ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ» ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ

Ό δεύτερος τρόπος τοῦ «κατ' ένεργειαν» άμαρτάνειν, δηλαδή, ό «έκ διαθέσεως» και «άπό έξεως», είναι αυτός πού θά μάς άπασχολήσει ειδικότερα, και αυτό διότι είναι αυτός πού σχετίζεται μέ τό «κατά διάνοιαν» άμαρτάνειν. Ό άγιος Μάξιμος, προάγοντας τό κατά διάνοια και τό κατ' ένεργεια άμαρτάνειν, προσδιορίζει κυρίως τόν τρόπο πού άμαρτάνει ό άνθρωπος, έπιστηριζόμενος στην ψυχοσωματική σύνθεση αυτού.

Έτσι, μέ τόν πρώτο τρόπο προσδιορίζει τόν τρόπο πού άμαρτάνει ό άνθρωπος κατά τήν ψυχή και άφορά στην άκαθαρσία ψυχής και νοῦ, ένω μέ τόν δεύτερο όρίζει τόν τρόπο πού άμαρτάνει κατά τό σώμα και άφορά στην άκαθαρσία τοῦ σώματος (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1028BC). Αυτή ή σύνδεση, πού παρουσιάζεται στους έν λόγω τρόπους τοῦ άμαρτάνειν, σκοπό έχει νά καταδείξει τή συνένεργεια ψυχής και σώματος κατά τήν έπιτέλεση τής άμαρτίας, αλλά και τόν καθοριστικό ρόλο τοῦ νοῦ σέ όλη τήν έφάμαρτη διαδικασία, όπως θά δοῦμε και στην συνέχεια.

Κατ' άρχάς, ό νοῦς κατά τόν άγιο Μάξιμο είναι τό θεωρητικό και κινητικό μέρος τής νοεράς δύναμης τής ψυχής, έξ' οῦ και «νοεράν» ψυχή (Maximus Mystagogia; Maximus 1860g, 672D-673A). Κατ' άλλον δέ όρισμό είναι τό θεωρητικό μέρος τοῦ διανοητικοῦ, πού έμπεριέχει τίς νοήσεις τών νοητῶν, τίς άρετές, τίς έπιστήμες, τούς λόγους τών τεχνῶν, τό προαιρετικό και βουλευτικό, και διά τοῦτο καλεΐται και «σοφίαν». Ό νοῦς είναι «τόπος άγιος και ναός Θεοῦ», και είναι αυτό κατά τό όποιο υπάρχει «άει» και «ένεργει νοοῦσα» η ψυχή, γι' αυτό και θεωρεΐται «άφθαρτος και άθάνατος» (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 993C, 1028A. Maximus Epistoli 7; Maximus 1860b, 436B. Maximus Peri diaforon aporion; Maximus 1860h, 1109AB).

Άναφορικά δέ μέ τό «κατά διάνοιαν» άμαρτάνειν, και δεδομένου τών άνωτέρω διακρίσεων και όρισμῶν, ό άγιος Μάξιμος άποσαφηνίζει ότι ή κατά διάνοια άμαρτία, ως άμαρτία τοῦ νοῦ, πραγματώνεται διά τών έμπαθῶν νοημάτων, ένω ή κατ' ένεργεια άμαρτία, ως άμαρτία τοῦ σώματος, διά τών πραγμάτων. Τά πράγματα και νοήματα αναφέρονται άντιστοιχως σέ πρόσωπα ή αντικείμενα και τήν άπλή μνήμη αυτῶν, τά όποια, όμως, συγκείμενα αυτοβούλως μέ πάθος συνιστοῦν τήν κατά νοῦ και κατά σώμα άμαρτία, διότι ταυτόχρονα μέ τήν άμαρτία τοῦ σώματος άμαρτάνει κατά διάνοια και ό νοῦς τοῦ ανθρώπου (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1005A, 1029AB, 1032D).

Γ' αυτό και σχετικῶς ό άγιος Μάξιμος ύπογραμμίζει: «άπερ γάρ πράττει τό σώμα κατ' ένεργειαν εις τόν κόσμον τῶν πραγμάτων, ταῦτα πράττει και ό νοῦς εις τόν κόσμον τῶν νοημάτων». Και μάλιστα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ό άγιος Μάξιμος, ή άμαρτία τοῦ νοῦ έπιτελεΐται «διά τής φαντασίας» τοῦ πράγματος, διότι ό νοῦς κατά τή διένεργεια τής άμαρτίας «βλέπει» τή μορφή τοῦ πράγματος «κατά διάνοιαν» (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1032D). Έν προκειμένω, ή «όραση», θά λέγαμε, τοῦ νοῦ είναι καθαρά νοερή και δέν έχει ως αντικείμενο τό αισθητό πρᾶγμα, διότι αυτό είναι κατά φύσιν άντίληψη τής αΐσθησης (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 596D), αλλά τήν εικόνα τοῦ πράγματος, τό νόημα. Αυτή δέ ή διεργασία γίνεται «διά τής φαντασίας» τοῦ πράγματος, τό όποιο σημαίνει ότι ό νοῦς βλέπει τήν φανταστική εικόνα τοῦ όρατοῦ και μέ αυτήν άμαρτάνει. Αυτή δέ ή εικόνα είναι τό «ίνδαλμα τής αληθείας» ή ή φαντασία «τῶν όρατῶν» (Maximus Scholia eis ton Ekklesiastin; Maximus 1983, 6, 82), τά όποια όρατά προέρχονται άπό τά αισθητήρια όργανα και παρέχονται στον νοῦ, προκειμένου νά ενεργήσει τήν άμαρτία, γι' αυτό και ό ιερός συγγραφέας θεωρεΐ τά αισθητήρια όργανα ως θύρες διά τών όποιων

ή φαντασία του όρατου παρέχεται στον νοϋ. Όποτε, για να διαπραχθεί ή κατά διάνοια άμαρτία, ύπάρχει τό όρατό πράγμα, πού προσλαμβάνεται διά τών αισθήσεων, ή φαντασία αυτού ως εικόνα, διά τής όποίας ό νοϋς θά νοήσει εφάμαρτως, και ή συγκατάθεση του νοϋ σέ αυτές τics φαντασίες (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 1001D. Betsakos 2004, 83ff).

Ός συνάγεται, τά πράγματα είναι «έξωθεν» του νοϋ, ενώ τά νοήματα αυτών τών πραγμάτων είναι «έσω» αυτού, γεγονός τό όποιο δικαιολογει τον ρόλο του νοϋ, εφόσον είναι αυτός πού ενεργεί τήν καλή ή κακή χρήση τών σέ αυτόν νοημάτων, καθότι ή εσφαλαμένη χρήση τών νοημάτων οδηγεί στην παράχρηση τών πραγμάτων. Και ενώ τά νοήματα, είναι νοήματα τών πραγμάτων, τά πράγματα είναι είτε αισθητά είτε νοητά, εκ τών όποιων τά μέν «φυσικώς αντιλαμβάνεται» ή αίσθηση, τά δέ ό νοϋς. Η αίσθηση είναι αναγκαία διά τή νόηση, διότι, όπως χαρακτηριστικά ύπογραμμίζει και ό άγιος Μάξιμος, ό νοϋς κατά φύσιν νοεί τά πράγματα «διά μέσης τής αισθήσεως» (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 596D. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 988CD, 1008AB. Maximus Logos Asketikos; Maximus 1860f, 929C).

Παρά ταϋτα, ούτε ό νοϋς, ούτε τό κατά φύσιν νοείν, αλλά ούτε τά πράγματα και ή αίσθηση αυτών είναι κακά, διότι είναι έργα Θεοϋ. Τό κακό είναι τό πάθος του κατά φύσιν νοήματος τό όποιο δύναται και νά μήν ύπάρχει στά νοήματα τών πραγμάτων. Πάθος, εν προκειμένω είναι ή «κίνησις ψυχής παρά φύσιν» (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 988D-989A). Γι' αυτό και ό ιερός πατήρ έπισημαίνει ότι, όπως τά πράγματα καθ' έαυτά δέν συνιστούν άμαρτία παρά μόνον ή παράχρηση αυτών, έτσι και τά νοήματα τών πραγμάτων, ως σκέψη ή ένθύμηση (μνήμη) αυτών τών πραγμάτων, δέν είναι έμπαθή παρά μόνον όταν συνοδεύονται μέ πάθος (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 1029AB, 1044B).

Ό τρόπος πού λαμβάνει ό νοϋς τά έμπαθή νοήματα τών πραγμάτων συντελείται «διά τής αισθήσεως, διά τής κράσεως, διά τής μνήμης». Σύμφωνα μέ τήν επεξήγηση του ιεροϋ συγγραφέα, ή αντίληψη πραγμάτων προς τά όποια άποκτήθηκε πάθος, ή αλλοιωμένη κράση του σώματος από άλόγιστο τρόπο ζωής και επήρεια δαιμονικών ενεργειών, καθώς και ή επαναφορά στη μνήμη νοημάτων επί πραγμάτων πού έπαθε ό άνθρωπος, είναι αυτά πού κινούν τον νοϋ προς έμπαθείς λογισμούς, και τοιουτοτρόπως ό νοϋς λαμβάνει τά έμπαθή νοήματα. Αυτό σημαίνει ότι όταν ό νοϋς, διά τών ως άνω αισθήσεων και μνημών, συλλογίζεται μέ πάθος τή μορφή του πράγματος, τότε αποκτά έμπαθέσ νόημα επ' αυτού του πράγματος. Ός φαίνεται, τά έμπαθή νοήματα εύρίσκονται σέ άμεση συνάρτηση μέ τους έμπαθείς λογισμούς, καθότι ένα νόημα είναι έμπαθέσ, όταν ό λογισμός είναι σύνθετος «από πάθους και νοήματος». Οί μέν άπλοι λογισμοί μπορεί νά παραμείνουν άπαθείς, οί δέ έμπαθείς είναι αυτοί πού οδηγούν στην κατά διάνοια ή κατά νοϋ άμαρτία, καθώς ό λογισμός τών πραγμάτων συνοδεύεται μέ πάθος, γι' αυτό και τά νοήματα του νοϋ μπορεί νά είναι άπλά αλλά και έμπαθή (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 1008B, 1009D-1012A, 1029B).

Όστόσο, οί έμπαθείς λογισμοί μπορεί νά κινούνται και από τον πονηρό μέ στόχο τήν επιτέλεση τής κατά διάνοια και κατ' ενεργεια άμαρτίας, ενέχουν όμως τήν αιτία τους στά ύποκειμένα πάθη τής ψυχής του ανθρώπου, τά όποια εκτυφλώνουν τή διάνοια και απομειώνουν αυτήν ως προς τή διάκριση του κρείττονος από τό χειρον. Γι' αυτό και ό ιερός συγγραφέας, αναζητώντας τήν αιτία τής άμαρτίας, θεωρεί ότι είναι ή «γεννητική και αυξητική του πάθους πλεονεξία», ή όποια έννοείται ότι αναφέρεται επί όλων τών πραγμάτων (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 980BC, 989C, 993C, 1072A).

Όταν, λοιπόν, ό νοϋς προσβάλλεται από τους έμπαθείς λογισμούς και δέν άναιρεί αυτούς, κάμπτεται και ήττάται σέ συγκατάθεση προς τήν άμαρτία, τήν κατά διάνοια άμαρτία, ή όποια γενομένη από τον νοϋ του άμαρτάνοντος οδηγεί αυτόν ως «αίχμάλωτον» προς τήν πράξη τής κατ' ενεργειαν άμαρτίας. Κατόπιν τούτου, και εφόσον επιτελεσθεί ή άμαρτία, αυτό πού άπομένει στον νοϋ του ανθρώπου είναι τό «είδωλον τής άμαρτίας», αφού ύποχωρούν ή προσβολή του πονηροϋ και οί έμπαθείς λογισμοί. Έξερχόμενος ό νοϋς από τήν άμαρτία, παραμένουν σέ αυτόν οί έμπαθείς

φантаσίες ἐπὶ τῶν πραγμάτων πού ἔπαθε, οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται ἐπίσης καὶ ὡς «ἐκτυπώματα τῆς κακίας ἐν τῇ διανοίᾳ», ἐνῶ ὅταν ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ἀμελήσει καὶ πάλι, ἀποκτᾷ τὴν ἀλόγιστη ἔξη τῶν παθῶν (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 300B. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 973B, 980B, 993CD).

Ἡ ἐμπαθὴς αὐτὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται στὶς προγενέστερες κακὲς φαντασίες καὶ μορφές στὴ διάνοιά του, οἱ ὁποῖες ἀνακαλοῦνται «διὰ τῆς μνήμης», προκειμένου ὁ νοῦς νὰ ἐνεργήσει τὴν ἁμαρτία (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 300C-301A. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 989BC. Maximus Pefseis kai Arokriseis; Maximus 1982, 33). Καὶ σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση ἡ φαντασία εἶναι αὐτὴ πού παρέχει στὸν νοῦ τὶς μορφές τῶν πραγμάτων γιὰ νὰ κινήσει τὰ πάθη, πλὴν ὅμως αὐτές οἱ μορφές εἶναι σχηματικές εἰκόνες χωρὶς νὰ ἔχουν ὑπόσταση. Καί, ἐπειδὴ ὁ ρόλος τῆς φαντασίας ἀποδεικνύεται καθοριστικός στὴν προσβολὴ τοῦ νοῦ πρὸς ἐπιτέλεση τῆς ἁμαρτίας, διότι ὅπως εἶδαμε ὁ νοῦς προσβάλλεται καὶ ἁμαρτάνει διὰ τῆς φαντασίας τῶν πραγμάτων, ἡ πρὸς αὐτὴν (τὴ φαντασία) ἀπάθεια καθίσταται δυσκολότερη σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀπάθεια ἐναντι τῶν πραγμάτων, καὶ αὐτὸ διότι διὰ τῆς φαντασίας καὶ τῶν νοημάτων τῶν αἰσθητῶν πολεμεῖται ὁ νοῦς ὑπὸ τοῦ πονηροῦ. Ἐν τούτοις, ὁ ἱερός συγγραφέας, στὴν ἐπίτευξη κάθαρσης τοῦ πιστοῦ, συμπεριλαμβάνει συνολικά τὶς αἰσθήσεις, τὶς φαντασίες καὶ μνήμες τῶν αἰσθητῶν, ἀκόμη καὶ αὐτές τὶς φυσικὲς δυνάμεις τοῦ νοῦ (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 449D-452C, 728D. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 981AB).

Ὡστόσο, πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι, κατὰ τὸν ἅγιο Μάξιμο, ὁ νοῦς τοῦ θεοφιλοῦς ἀνθρώπου δὲν πρέπει νὰ πολεμεῖ πρὸς τὰ πράγματα, τὰ νοήματα καὶ τὶς φαντασίες αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς τὰ πάθη πού εἶναι συνεξευγμένα μὲ τὶς φαντασίες. Καὶ μόνον τότε ὁ θεωρητικὸς νοῦς θὰ κατανοήσει τοὺς λόγους τῶν αἰσθητῶν γυμνοῦς ἀπὸ κάθε ἐμπαθῆ φαντασία καὶ θὰ ἀναγνωρίσει σὲ αὐτοὺς τοὺς λόγους τῶν ὄντων, καὶ ἐπομένως τὸ «ἀκάθαρτον» τῶν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγονότων. Αὐτὸ συντελεῖ στὴ γυμνότητα τοῦ νοῦ ἀπὸ τὰ νοήματα αὐτοῦ, οὕτως ὥστε κατὰ τὴ σύναψή του πρὸς τὸν Θεὸ νὰ θεωρεῖ μόνον αὐτὸν καὶ νὰ γίνεται «θεοειδής», «φωτοειδής» καὶ «μονοειδής» ὡς αὐτός (ἐνν. ὁ Θεός). Καὶ αὐτὸ, διότι ὁ «καθαρός» νοῦς «μετασχηματίζεσθαι πέφυκε» πρὸς τὰ νοήματα, καί, ἐν προκειμένῳ, πρὸς τὰ πνευματικὰ θεωρήματα αὐτοῦ (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 353B-356B, 469C. Maximus Logos Asketikos; Maximus 1860f, 929C. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 980CD, 1028D-1029A, 1045D).

#### 4. Ο ΝΟΥΣ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐνῶ ἐκφράζει ἀμφιβολίες ὡς πρὸς τὸ ἔαν ὑπάρχουν μέρη («μόρια») τῆς ψυχῆς, ἐν τούτοις, ὀρίζει τὸν νοῦ στό *Περὶ ψυχῆς* ὡς ἐκεῖνο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς μὲ τὸ ὁποῖο αὐτὴ διανοεῖται καὶ ἀντιλαμβάνεται. Ἐπίσης, τὸν ἐκλαμβάνει ὡς ἄλλο «γένος» ψυχῆς, τὸ ὁποῖο μόνον αὐτὸ δύναται νὰ χωρισθεῖ τῶν λοιπῶν μερῶν τῆς ψυχῆς, ὅπως χωρίζεται τὸ αἰώνιο ἀπὸ τὸ φθαρτό. Ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος διακρίνεται νὰ προσάπτει στὸν νοῦ μία ἀνωτερότητα, γι' αὐτὸ καὶ τὸν θεωρεῖ «προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν» (Aristoteles peri psychis 410b 11-16, 413b 27-32, 429a 11-12, 24-25, 432a 22-26; Aristoteles 1998, 104, 140, 266, 290).

Ὁ νοῦς, κατὰ τὸν ἐν λόγῳ φιλόσοφο (Papachristou 2008, 244-255. Betsakos 2002, 126-132), φαίνεται νὰ εἶναι οὐσία, πού προέρχεται ἐντὸς ἡμῶν, καὶ ὡς τέτοιος εἶναι ἀφθαρτος, διότι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ νόηση καὶ τὴ θεωρία πού φθείρονται ἔνεκα ἡλικίας, ὁ νοῦς εἶναι ἀπαθής, γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει: «ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν». Ὁ νοῦς, ἐπίσης, εἶναι «εἷς καὶ συνεχής» (Aristoteles peri psychis 407a 7-14, 408b 19-31; Aristoteles 1998, 76, 90), δηλαδή, ἕνας, ἀμερῆς καὶ ἀμεγέθης, διότι ἔαν ἦταν μέγεθος μεριζόμενο σὲ μέρη, πῶς θὰ ἐννοεῖτο ὅτι νοεῖ; Ὅλος ἢ μὲ κάποια ἀπὸ τὰ μέρη του; Ἐρωτήματα, ὡστόσο, ἐγείρονται στό ἔαν πρέπει νὰ ἐκλάβουμε

δύο νόες κατά τήν ἐπιγενομένη υπό τῶν ἐρευνητῶν διάκριση τοῦ νοῦ σέ ποιητικό καί παθητικό, ἡ ὁποία διάκριση σημειωτέον ἐγκρύπτεται καί στόν Ἀριστοτέλη.

Κατ' ἀρχάς, ἐπιστηριζόμενος στόν Ἀναξαγόρα, ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ ὅτι ὁ νοῦς εἶναι ἀπαθής καί ἀμιγής, δηλαδή, χωριστός ἀπό τά ὄντα, ἀλλά δύναται νά δέχεται τό εἶδος, τή μορφή τῶν πραγμάτων καί ὄχι τά πράγματα καθ' ἑαυτά· εἶναι δυνάμει αὐτά ὥστε νά μπορεῖ νά γνωρίζει τά ὄντα, ἀλλά νά μήν ἀποτελεῖ καί στοιχεῖο αὐτῶν. Τά νοητά, ὡς ἀντικείμενα τοῦ νοῦ, εὐρίσκονται στίς μορφές τῶν αἰσθητῶν καί ἀφοροῦν στίς ἀφηρημένες ἐννοιες, τίς ιδιότητες καί μεταβολές τῶν αἰσθητῶν. Ἡ σχέση τοῦ νοῦ πρός τά νοητά ἀντικείμενα, εἶναι ἡ αὐτή μέ τή σχέση τῆς αἴσθησης πρός τά αἰσθητά. Αὐτό σημαίνει ὅτι, ὅπως ἡ αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται τά εἶδη τῶν αἰσθητῶν, ὁ νοῦς ἀντιλαμβάνεται τά εἶδη τῶν νοητῶν, τά ὁποῖα εἶναι δυνάμει στόν νοῦ καί γίνονται ἐνεργεῖα μόλις ὁ νοῦς τά νοήσει (Aristoteles *peri psychis* 429a 16-26, 432a 1-2, 5-7; Aristoteles 1998, 266, 288).

Ἔτσι, ὁ νοῦς εἶναι κατά κάποιον τρόπο δυνάμει τά νοητά, τά ὁποῖα γίνονται ἐνεργεῖα ὅταν τά νοεῖ ὁ νοῦς, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καί μέ τό ἄγραφο γραμματίο (Aristoteles *peri psychis* 429b 33-430a, 1; Aristoteles 1998, 272). Κατά τοῦτο, ἡ νοητική ψυχή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τόπος εἰδῶν, ὅπου ἐμπεριέχονται τά δυνάμει νοητά καί ὅταν τά νοήσει γίνονται ἐνεργεῖα. Καί τότε ὁ νοῦς, νοώντας δι' ἑαυτοῦ, γίνεται ἕνα μέ κάθε ἕνα ἀπό τά νοητά καί ἀκολουθῶς νοεῖ τόν ἑαυτό του, ὅπως ἐννοεῖται ὡς ἐπιστήμων ὁ κατ' ἐνέργεια ἐπιστήμων (Aristoteles *peri psychis* 429a 29-31, 429b 3-10; Aristoteles 1998, 268). Σέ αὐτό τό σημεῖο ποιεῖται ἡ ἐξῆς διάκριση: ὅταν ὁ νοῦς νοεῖ τά ἄλλα νοητά γίνεται ἕνα μέ αὐτά καί νοεῖ τόν ἑαυτό του, διότι τό νοοῦν ταυτίζεται μέ τό νοούμενο στή θεωρητική ἐπιστήμη, ὅταν ὅμως νοεῖ τά ἔνυλα πράγματα, αὐτά γίνονται ἀπό δυνάμει νοητά σέ ἐνεργεῖα, ἐφόσον ὁ νοῦς εἶναι ἡ δύναμη αὐτῶν τῶν πραγμάτων χωρίς τήν ὕλη τους καί σέ αὐτόν ὑπάρχουν μόνο τά νοητά (Aristoteles *peri psychis* 430a 2-9; Aristoteles 1998, 272-274).

Τό ἐρώτημα, ὡστόσο, πού παραμένει εἶναι τό πῶς ὁ νοῦς δύναται νά εἶναι ἀπαθής καί ταυτόχρονα νά παθαίνει, ἀφοῦ ἡ νόηση τῶν νοητῶν ἀντικειμένων εἶναι πάθος (Aristoteles *peri psychis* 429b 25-29; Aristoteles 1998, 272). Σύμφωνα μέ τόν Σταγειρίτη φιλόσοφο, σέ ὅλη τή φύση ὑπάρχει ἀφ' ἐνός μὲν ἡ ὕλη σέ κάθε γένος ὄντων, ὡς δυνάμει αὐτά τά ὄντα, ἀφ' ἑτέρου δέ τό αἴτιον καί ποιητικόν, τό ὁποῖο ποιεῖ τά πάντα. Κατ' αὐτή τήν ἀντιστοιχία, ὑπάρχει ὁ νοῦς πού γίνεται τά πάντα καί αὐτός πού ποιεῖ τά πάντα ὡς ἰκανότητα («ἐξίς»), ὅπως τό φῶς πού ποιεῖ τά δυνάμει χρώματα ἐνεργεῖα, δηλαδή κάνει τά ὄντα χρώματα νά φαίνονται. Καί ἐπειδή τό ποιοῦν εἶναι ἀνώτερο τοῦ πάσχοντος, ὅπως ἀνώτερη εἶναι ἡ αἰτία τῆς ὕλης, ὁ ποιῶν νοῦς εἶναι «χωριστός καί ἀπαθής καί ἀμιγής» σέ σύγκριση πρός τόν πάσχοντα νοῦ, διότι στήν οὐσία του εἶναι ἐνεργεῖα, ἐνῶ ὁ δυνάμει νοῦς ἄλλοτε νοεῖ καί ἄλλοτε ὄχι. Ἔτσι, μέ τόν χωρισμό ψυχῆς ἀπό τό σῶμα, ὁ μὲν ποιητικός νοῦς παραμένει αὐτό πού εἶναι, δηλαδή, ἀθάνατος ὡς ἀπαθής, ἐνῶ ὁ παθητικός ὡς φθαρτός χάνεται, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν ὑπάρχει νόηση, ἐφόσον χάνονται τά ἐντυπωμένα νοητά στόν παθητικό νοῦ (Aristoteles *peri psychis* 430a 10-26; Aristoteles 1998, 274-276).

Αὐτό πού θέλει νά τονίσει ἐν προκειμένῳ ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὅτι ἡ ἰκανότητα τοῦ νοεῖν ὑπάρχει ἀκατάπαυστα, ἐνῶ τό νοεῖν ἐπί τῶν νοητῶν ὑπάρχει δυνάμει καί γίνεται ἐνεργεῖα μέ τήν ἐνεργεῖα τοῦ νοεῖν. Τό μὲν ἕνα προσδιορίζει τή φύση τοῦ νοῦ, τό δέ ἄλλο τή σχέση τοῦ νοῦ μέ τά νοητά, διακρίνοντας τήν ἐκ φύσεως ἰκανότητα τοῦ νοεῖν ἀπό τό κατά περίστασιν νοεῖν τῶν νοητῶν, χωρίς, ὡστόσο, νά θεωροῦνται ὡς δύο διαφορετικά πράγματα. Ἐπομένως, θά λέγαμε, ὅτι προάγεται ἡ σύνθεσις τοῦ νοῦ ὡς οὐσία καί ὄχι ἡ διαίρεσις αὐτοῦ σέ δύο νόες. Π' αὐτό καί ἡ δυαδικότητα αὐτή προκρίνεται ὅτι ἀφορᾶ στά διαφορετικά ἐπίπεδα τῆς λειτουργίας του (Parachristou 2008, 286), ὡς τή βιολογική βάση τῆς σκέψης καί ὡς τήν ἐνεργητική λειτουργία τῆς σκέψης (Ierodiakou 2004, 341-343). Καί αὐτό διότι, κατά τόν φιλόσοφο, σέ κάθε οὐσία διακρίνεται ἡ ὕλη ὡς δύναμη, τό εἶδος ὡς ἐντελέχεια καί τό σύνθετο ἐξ αὐτῶν (Aristoteles *peri psychis* 412a 6-11; Aristoteles 1998, 128). Π' αὐτό, ἄλλωστε, καί ὅλοι οἱ προσδιορισμοί πού

ἀναφέρονται στὸν νοῦ καὶ ἀφοροῦν εἴτε στὸν ἓνα εἴτε στὸν ἄλλο προηγούνται τῆς διάκρισης τοῦ ποιούντος νοῦ ἀπὸ τὸν πάσχοντα νοῦ, ἢ ὅποια διάκριση ἀναφέρεται κατ' οὐσίαν στοῦ πῶς δύναται ὁ νοῦς νὰ νοεῖ καὶ ταυτόχρονα νὰ πάσχει κατὰ τὴ νόηση τῶν νοητῶν.

Ἀναφορικά δέ μέ τόν τρόπο τοῦ νοεῖν, ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζει ὅτι: «οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ» (Aristoteles *peri psychis* 431a 15-18; Aristoteles 1998, 282). Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, συνδέει τὰ φαντάσματα μέ τὰ αἰσθήματα, προκειμένου νὰ δείξει τόν τρόπο πού σκέπτεται καὶ κρίνει ἢ διανοητική ψυχῆ, ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν ἐπισήμανση ὅτι τὸ «αἰσθάνεσθαι ὅμοιον καὶ νοεῖν» (Aristoteles *peri psychis* 431a 8-9; Aristoteles 1998, 280). Σύμφωνα μέ αὐτὴ τὴν ἀντιστοιχία, ὅπως στὴν αἴσθηση τῶν πραγμάτων ἔτσι καὶ κατὰ τὴ νόηση τῶν εἰκόνων τῆς φαντασίας, ὅταν ἡ ψυχὴ ἀποφανθεῖ καταφατικά ἢ ἀρνητικά ὅτι τὸ πρᾶγμα εἶναι καλὸ ἢ κακὸ, τότε ἀντιστοιχῶς τὸ ἐπιδιώκει ἢ τὸ ἀποφεύγει. Π' αὐτὸ τόν λόγο καὶ ἡ ψυχὴ οὐδέποτε νοεῖ χωρὶς τίς εἰκόνες τῆς φαντασίας. Ὁ τρόπος αὐτὸς λειτουργίας τοῦ νοεῖν διὰ τῶν φαντασμάτων ἐπιβάλλει νὰ ἀναφερθοῦμε στὴ φαντασία καὶ πῶς τὰ προϊόντα αὐτῆς, τὰ φαντάσματα, συμβάλλουν στοῦ νοεῖν.

Κατ' ἀρχάς, ἡ φαντασία εἶναι ἡ δύναμη μέ τὴν ὅποια παράγεται μέσα μας μία εἰκόνα, τὸ «φάντασμα». Αὐτὴ ἡ δύναμη, ἐκλαμβανομένη καὶ ὡς κίνηση, ἐκκινεῖται ἀπὸ τὴν «κατ' ἐνέργειαν» αἴσθηση. Ἡ ἐπιφαινομένη σχέση αἴσθησης καὶ φαντασίας σηματοδοτεῖται, κατὰ τόν Ἀριστοτέλη, καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φαντασία ἀντλεῖ τὸ ὄνομά της ἀπὸ τὸ φῶς, πού σημαίνει φῶς, καὶ σχετίζεται μέ τὴν κορυφαία αἴσθηση τῆς ὄρασης, ἐφόσον γιὰ νὰ δοῦμε χρειάζεται τὸ φῶς (Aristoteles *peri psychis* 428a 1-4, 429a 2-5; Aristoteles 1998, 258, 264).

Ἔτσι, ἡ φαντασία εἶναι ἡ κίνηση πού γίνεται ἀπὸ τὴν αἴσθηση, γι' αὐτὸ καὶ ἀναφέρεται ἀφ' ἐνός μὲν σέ ὄντα πού αἰσθάνονται, ἀφ' ἐτέρου δέ σέ πράγματα πού μπορεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ ἡ αἴσθηση (Aristoteles *peri psychis* 428b 11-19; Aristoteles 1998, 262). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι γιὰ νὰ ὑπάρξει ἡ φαντασία προϋποτίθεται ἡ αἴσθηση, γιατί εἶναι ἡ πρώτη πού δέχεται τὴ μορφή τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ ὕλης, ἐνῶ ἡ φαντασία παράγει μία εἰκόνα ὅμοια μέ αὐτὴν τῆς αἴσθησης (Aristoteles *peri psychis* 424a 18-20, 429a 5-6; Aristoteles 1998, 218, 264). Αὐτὴ δέ ἡ εἰκόνα παραμένει ὡς φαντασία-φάντασμα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε εἶναι παρὸν τὸ αἰσθητὸ εἴτε ὄχι, ὁπότε καὶ ἡ κίνηση τῆς φαντασίας μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθής, παρουσίας τῆς αἰσθήσεως, ἢ ὄχι (Aristoteles *peri psychis* 425b 26-27, 428b 28-31; Aristoteles 1998, 242, 264).

Ἡ φαντασία εἶναι διάφορη τῆς αἴσθησης καὶ τῆς διανοίας, ἐν τούτοις, ἡ φαντασία προϋποθέτει τὴν αἴσθηση καὶ προϋποτίθεται γιὰ τὴ σύλληψη (Aristoteles *peri psychis* 427b 15-21; Aristoteles 1998, 256). Ἡ φαντασία εἶναι αὐτὴ πού συνδέει τὴν αἴσθηση μέ τὴν σκέψη, ἐφόσον ἀναπαριστᾷ στὸν νοῦ τὴν παρόμοια εἰκόνα πού σχηματίστηκε ἀπὸ τὴν εἰκόνα τοῦ αἰσθητοῦ. Ἡ αἴσθηση εἶναι ἀναγκαῖα διὰ τὴν σκέψη, διότι ἐάν πρωτίστως ἡ ψυχὴ δέν αἰσθανθεῖ, δέν θὰ εἶναι σέ θέση νὰ μάθει ἢ νὰ γνωρίσει κάτι. Ὅταν, ὅμως, σκέπτεται, ἀναγκαστικά σκέπτεται καὶ φαντάσματα (Aristoteles *peri psychis* 432a 7-10; Aristoteles 1998, 288). Ὡστόσο, ἡ φαντασία δέν εἶναι οὔτε νόηση, ἀλλὰ οὔτε καὶ σύλληψη. Ἡ φαντασία εἶναι πάθος πού ἐξαρτᾶται ἐξ ἡμῶν, καὶ αὐτὸ διότι εἶναι δυνατόν ἔμπροσθεν τῶν σαρκικῶν ὀφθαλμῶν νὰ φανταζόμεθα, δηλαδή, νὰ ἀνακαλέσουμε ὅποιοδήποτε ἀντικείμενο, ὅπως οἱ «εἰδωλοποιοῦντες» ἀνακαλοῦν εἰκόνες ἐκ τῆς μνήμης (Aristoteles *peri psychis* 427b 19-21; Aristoteles 1998, 256).

Ἡ αἴσθηση ἀφορᾷ στοῦ παρὸν, ἐνῶ ἡ μνήμη στοῦ παρελθόν. Ἡ μνήμη, ἀκόμη καὶ αὐτῶν τῶν νοητῶν, δέν ἐννοεῖται ἄνευ φαντάσματος. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὰ ἀντικείμενα τῆς μνήμης, καὶ ἐν προκειμένῳ τὰ νοητὰ, συνδέονται μέ τίς εἰκόνες τῆς φαντασίας. Μνήμη καὶ φαντασία ἀνήκουν στοῦ ἴδιο μέρος τῆς ψυχῆς, καὶ αὐτὰ πού εἶναι ἀντικείμενα τῆς φαντασίας συνιστοῦν καὶ ἀντικείμενα τῆς μνήμης (Aristoteles *peri mnimis* 449b 14-15, 450a 10-14, 22-25; Aristoteles 1938, 4-6, 8).

Ὡστόσο, ἀντικείμενο τῆς μνήμης δέν εἶναι τὸ παρὸν φάντασμα ἀλλὰ τὸ παρελθόν, αὐτὸ πού ἔχει παραχθεῖ διὰ τῆς αἴσθησης, ἔχει ἐντυπωθεῖ ὡς πάθος στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ κατέχεται

στή μνήμη του. Ὄποτε, μνημονεύουμε ὅταν κατέχουμε ἓνα φάντασμα, τό ὁποῖο εἶναι εἰκόνα ἐνός πράγματος (Aristoteles *peri mnimis* 450a 28-30, 451a 14-16; Aristoteles 1938, 10, 14).

Ἐπομένως, ἡ κίνηση τῆς ψυχῆς νά σκεφθεῖ καί νά κρίνει δέν χρησιμοποιεῖ μόνο τή φαντασία ἀλλά καί τήν αἴσθηση, ὡς τήν πρωταρχική αἰτία πρόσληψης τῆς εἰκόνας τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπως καί τή μνήμη ὡς χρήση παρελθόντων εἰκόνων τῆς φαντασίας. Κατόπιν τούτου, δικαιολογεῖται ἀπόλυτα ἡ θεώρηση τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ὅταν ἡ νοητική ψυχή νοεῖ ἐντός τῆς αἰσθήσεως τοῦ αἰσθητοῦ νοεῖ διά τῶν φαντασμάτων, τό ὁποῖο σημαίνει ὅτι νοεῖ τίς μορφές (εἶδη) στίς εἰκόνας τῆς φαντασίας καί ἀναλόγως κρίνει τί πρέπει νά ἐπιδιώξει καί τί νά ἀποφύγει. Ὅταν νοεῖ ἐκτός τῆς αἰσθήσεως τῶν αἰσθητῶν, κινεῖται κατεχόμενος ὑπό τῶν φαντασμάτων καί ἐνεργεῖ ἀναλόγως. Ἄλλοτε δέ, χρησιμοποιώντας τά σέ αὐτόν φαντάσματα καί νοήματα, ἀποφασίζει διά τό μέλλον ὡς ἐάν νά ἦταν παρόν. Τά φαντάσματα, ἐν προκειμένω, κατέχουν τό εἶδος τοῦ παρόντος αἰσθητοῦ, μόνο πού τώρα εἶναι «παρόν» τό φάντασμα καί δι' αὐτοῦ προκρίνει τό τί θά ἐπιλέξει. Σέ αὐτή τή διεργασία τοῦ νοῦς, αὐτό πού θά ἀποφασίσει ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου στόν κόσμο τῶν φαντασμάτων-εἰκόνων τῆς φαντασίας, αὐτό καί θά πράξει στόν κόσμο τῶν πραγμάτων (Aristoteles *peri psychis* 431b 1-9; Aristoteles 1998, 284).

Κατά συνέπεια, ὅταν ὁ νοῦς, καί ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐννοεῖ τόν πρακτικό νοῦ πού ἐνασχολεῖται μέ τίς μορφές τῶν πραγμάτων ὅπως ὁ παθητικός, κινεῖται ὀρεκτικῶς καί κατά βούληση νά πράξει κάτι, αὐτό συνιστᾷ τήν αἰτία τῆς πράξης, ἐφόσον ὁ τελικός σκοπός εἶναι ἡ «ἀρχή τῆς πράξεως» (Aristoteles *peri psychis* 433a 16-19, 25-29; Aristoteles 1998, 296-298). Γι' αὐτό ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος θεωρεῖ τήν ψυχή ὡς τήν αἰτία κινήσεως τοῦ σώματος καί ἀναγνωρίζει τήν «κοινωνίαν» ψυχῆς καί σώματος. Ἡ ψυχή εἶναι αὐτή πού ἐνεργεῖ καί κινεῖ, ἐνῶ τό σῶμα εἶναι αὐτό πού πάσχει καί κινεῖται. Καί αὐτό διότι, ἡ ψυχή εἶναι οὐσία «ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος» καί, ἐπειδή ἡ οὐσία εἶναι «ἐντελέχεια», ἡ ψυχή εἶναι ἡ ἐντελέχεια τοῦ φυσικοῦ σώματος (Aristoteles *peri psychis* 407b 8-21, 412a 19-29; Aristoteles 1998, 80-82, 130), διά τοῦτο καί θεωρεῖ τήν ψυχή ὀργανικά συνδεδεμένη μέ τό σῶμα (Panagis-Dafermos 2008, 335). Δηλαδή, εἶναι ἡ μορφή («εἶδος») τοῦ σώματος πού ποιεῖ τό δυνάμει σῶμα νά εἶναι ἐνεργεῖα (σέ ἐντελέχεια) καί, κατά τοῦτο, εἶναι πρὸς τό σῶμα ὅπως ἡ δύναμη πρὸς τό ὄργανο (Aristoteles *peri psychis* 412b 26-413a, 3; Aristoteles 1998, 134).

Αὐτή ἡ ἀχώριστη θεώρηση ψυχῆς καί σώματος συνιστᾷ τόν ψυχοσωματικό ἄνθρωπο, καί δικαιολογεῖ τό ὅτι δέν εἶναι δυνατόν νά ἐκληφθεῖ πάθος τῆς ψυχῆς πού νά μὴν ἐκδηλώνεται καί στό σῶμα, ἐφόσον ἡ ψυχή «οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν» (Aristoteles *peri psychis* 403a 3-9, 403b 18-21; Aristoteles 1998, 46, 52). Τά πάθη εἶναι ψυχοσωματικά, καθὼς αὐτά ἐκδηλώνονται ὄχι μόνο στήν ψυχή ἀλλά καί στό σῶμα. Τά πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι ἐνωμένα μέ τό σῶμα, διότι στά παθήματα τῆς ψυχῆς «πάσχει τι τό σῶμα». Γι' αὐτό καί τά πάθη χαρακτηρίζονται ἀπό τόν Σταγειρίτη φιλόσοφο «λόγοι ἔνυλοι», καθὼς ἡ ἐμπαθῆς κίνηση τοῦ σώματος δέν εἶναι ἄμοιρη καί ἀμέτοχη τῆς διάθεσης τῆς ψυχῆς (Aristoteles *peri psychis* 403a 11-20, 24-29; Aristoteles 1998, 46-48).

Τέλος, πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, κατά τόν Ἀριστοτέλη, ἐφόσον ἐπιθυμεῖ νά βιώσει τήν τέλεια εὐδαιμονία, πρέπει νά κινεῖται «κατά τὸν νοῦν» (Aristoteles *Ethika Nikomacheia* 1177b 24-1178a 9; Aristoteles 1949, 532-534), δηλαδή, κατά τό θεῖο στοιχεῖο αὐτοῦ, ἐάν ὁ νοῦς εἶναι κάτι θεῖο σέ αὐτόν, καί αὐτή ἡ συμμόρφωση μέ τόν νοῦ θά τόν ὀδηγήσει στήν ἀθανασία (Menn 1992). Αὐτή, ὡστόσο, ἡ θεώρηση τοῦ φιλοσόφου, ὡς πρὸς τήν ἀπόκτηση τῆς εὐδαιμονίας μέ τήν κατά τόν νοῦ βιοτή τοῦ ἀνθρώπου, κεῖται ἐκτός τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας καί, ἐπομένως, δέν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μελέτης γι' αὐτόν. Ἐπιπλέον, δέν ἔχει σχέση μέ τήν ἀντιμετώπιση τῶν ἀνωτέρω ψυχοσωματικῶν παθῶν, καθότι τά πάθη δέν κινεῖται στό πλαίσιο μίας κοινῶς παραδεκτῆς ἠθικῆς.

Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἀξίζει νά σημειωθεῖ ὅτι στήν ἠθική τοῦ Ἀριστοτέλη τά πάθη τοποθετοῦνται μέσα στό πλαίσιο συμβίωσης τῶν πολιτῶν τῆς ἀρχαιοελληνικῆς κοινωνίας. Εἶναι



έναν τρόπο κοινωνικότητας του ανθρώπου, που δεν είναι κατ' ανάγκην κακός ή καλός, γι' αυτό και τα πάθη δεν είναι έξ' όρισμού κακά, αλλά προσδιορίζουν τις σχέσεις των προσώπων της κοινωνίας. Ο άνθρωπος που είναι απαλλαγμένος από πάθη δεν συνιστά τον κοινωνικοποιημένο πολίτη του Άριστοτέλη, έφόσον γι' αυτόν ο άνθρωπος της έν λόγω κοινωνίας πρέπει να ξέρει να χρησιμοποιεί τα πάθη μέ τον χρηστό τρόπο της μεσότητας, ούτως ώστε αυτή ή μεσότητα της άρετης που προάγεται να είναι κατά πράξη ή άρετή, ως χρηστή διαχείριση των παθών. Γι' αυτό και τό ενδιαφέρον του Άριστοτέλη επικεντρώνεται στον άνθρωπο ως κοινωνικοπολιτικό όν μέ κοινωνικό πρότυπο τον φρόνιμο πολίτη (Betsakos 2002, 140, 153, 173ff, 181f, 193, 201ff).

Όπως συνάγεται έκ των άνωτέρω διακρίνεται μία άναμφισβήτητη όμοιότητα, ως προς τον τρόπο που λειτουργεί ό νοός, τόσο στον άγιο Μάξιμο όσο και στον Άριστοτέλη. Όλα τά σχετικά που άφορούν στη χρήση των φαντασμάτων ή της φαντασίας των όρατών, ανεξαρτήτως των λεκτικών διαφορών που μπορούν να έπισημανθούν, όπως έπίσης και αυτά που άφορούν στις λειτουργίες του νοού, άναφορικά μέ τον τρόπο που ενεργεί στον κόσμο των εικόνων και ή αίτιακή σχέση του μέ τον κόσμο των πραγμάτων, είναι αντίστοιχες.

Όστόσο, αυτό που διακρίνει τον άγιο Μάξιμο έναντι του Άριστοτέλη, είναι ό θεολογικός μετασχηματισμός αυτής της λειτουργίας του νοού. Θά μπορούσε να έπισημανθεί, ότι ό Άριστοτέλης έν προκειμένω ενδιαφέρεται γιά τον τρόπο της νόησης έννοιών και πραγμάτων σε μία ένδοκοσμική γνωσιακή διαδικασία, ενώ ό άγιος Μάξιμος επικεντρώνει στον τρόπο της νόησης που ρυθμίζει τη σχέση του ανθρώπου μέ τον Θεό και έν τέλει πώς ό άνθρωπος μπορεί να όδηγηθεί στη γνώση του Θεού. Χαρακτηριστικές, άλλωστε, παραμένουν οι συνεχόμενες άναφορές του Σταγειρίτη φιλοσόφου σε ένδοκοσμικές γνώσεις και σχέσεις.

Κατ' άντιστοιχία διαφέρει και ό σκοπός πραγμάτευσης του κάθε συγγραφέα. Ο Άριστοτέλης στόχο έχει να καταδείξει τό σώφρον κοινωνικο-πολιτικό όν, ενώ ό άγιος Μάξιμος δείχνει τον τρόπο προκειμένου ό άνθρωπος να έλθει σε κοινωνία μέ τον Θεό. Έν όλίγοις, θά λέγαμε, ότι ό Άριστοτέλης από μεριάς του συμβάλλει τά μέγιστα στον τρόπο λειτουργίας του νοού, ενώ ό άγιος Μάξιμος συμβάλλει στον τρόπο μετασχηματισμού του ανθρώπινου νοού σε θεολογικό νοού, προάγοντας τον κατά Θεό κινούμενο νοού του ανθρώπου, ούτως ώστε να γίνει «θεοειδής».

## REFERENCES

- Aristoteles*. 1938. *Aristoteles peri mnimis* [De Memoria]. In *Library of Papyrus 31*, Papyrus (ed.). Athens.
- Aristoteles*. 1949. *Aristoteles Ethika Nikomacheia* [Ethica Nicomacheia]. In *Library of Papyrus 135*, Papyrus (ed.). Athens.
- Aristoteles*. 1998. *Aristoteles peri psychis* [De Anima]. In *Ancient Writters 6*, Zetos (ed.). Thessaloniki.
- Vletsis, Athanasios*. 1998. Το προπατορικό άμάρτημα στη θεολογία Μαξίμου του Όμολογητού [The Original Sin in the Theology of Maximus the Confessor]. Thessaloniki.
- Ierodiakonou, Charalampos*. 2004. Ψυχολογικά θέματα στον Άριστοτέλη από τη σκοπιά ένός ψυχιάτρου [Psychological Themes in Aristotle from the aspect of a psychiatrist]. Thessaloniki.
- Maximus*. 1860a. *Maximus Echeiridia theologika kai polemika* [Opuscula Theologica et Polemica]. In *Patrologia Graeca 91*, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus*. 1860b. *Maximus Epistoli 7* [Epistola 7]. In *Patrologia Graeca 91*, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus*. 1860c. *Maximus Epistoli 14* [Epistola 14]. In *Patrologia Graeca 91*, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus*. 1860d. *Maximus Kefalaia diafora theologika te kai oikonomika* [Diversa Capita ad Theologiam et Oeconomiam Spectantia]. In *Patrologia Graeca 90*, J.-P. Migne (ed.). Paris.

- Maximus. 1860e.* Maximus Kefalaia peri Agapis [Capita de Charitate]. In *Patrologia Graeca* 90, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860f.* Maximus Logos Asketikos [Liber Asceticus]. In *Patrologia Graeca* 90, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860g.* Maximus Mystagogia [Mystagogia]. In *Patrologia Graeca* 91, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860h.* Maximus Peri diaforon aporion ton agion Dionysiou kai Gregorion [De Variis Difficilibus Locis Sanctorum Dionysii et Gregorii]. In *Patrologia Graeca* 91, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860i.* Maximus Pros Thalassion [Ad Thalassium]. In *Patrologia Graeca* 90, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1982.* Maximus Pefseis kai Apokriseis [Quaestiones et Dubia]. In *Corpus Christianorum, Series Graeca* 10, J. H. Declerck (ed.). Brepols-Turnhout.
- Maximus. 1983.* Maximus Scholia eis ton Ekklesiastin [Commentarius in Ecclesiasten]. In *Corpus Christianorum, Series Graeca* 11, S. Luca (ed.). Brepols-Turnhout.
- Matsoukas, Nikolaos. 1980.* Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία κατά τόν Μάξιμο Όμολογητή [Cosmos, Man, Koinonia according to Maximus the Confessor]. Athens.
- Menn, Stephen. 1992.* Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good. In *The Review of Metaphysics* 45/3, 543-573.
- Betsakos, Vasileios. 2002.* Ψυχή άρα Ζωή [Soul therefore Life]. Athens.
- Betsakos, Vasileios. 2004.* Στάσις Άεικίνητος. Ή ανακαίνιση τής άριστοτελικής κινήσεως στη θεολογία του άγιου Μαξίμου του Όμολογητού [Stasis Aeikinitos. The Renovation of the Aristotelian motion in the Theology of St Maximus the Confessor]. Thessaloniki.
- Panagis, George – Dafermos, Manolis. 2008.* Ψυχή, Νοός, και Έγκέφαλος: Μία ιστορική αναδρομή στη μελέτη των μεταξύ τους σχέσεων [Soul, Mind and Brain: A Historical Retrospection in the Study of the between them Relations]. In *Hellenic Journal of Psychology* 5, 324-366.
- Papachristou, Christina. 2008.* Ή Γνωσιακή διαδικασία στην Άριστοτελική Φιλοσοφία [The Cognitive Process in Aristotelian Philosophy], (Dissertation). Thessaloniki.
- Sarakinis, Nikolaos. 2003.* Ή έννοια του κακού και τής άμαρτίας στα έργα του άγιου Μαξίμου του Όμολογητού [The meaning of Evil and Sin in the Works of St Maximus the Confessor], (Master's Thesis). Athens.
- Sotiropoulos, Charalampos. 1993.* Θέματα άσκητικής ζωής εις τά «Κεφάλαια Άγάπης» του άγιου Μαξίμου του Όμολογητού [Themes of Ascetical Life in «Capita De Charitate» of St Maximus the Confessor]. Athens.

SUMMARY: THE «KATA ΔΙΑΝΟΙΑΝ» SINNING ACCORDING TO ST MAXIMUS THE CONFESSOR AND THE FUNCTION OF MIND (NOΥΣ) IN ARISTOTLE. The common ground, that accepted by all the fathers of the Church, is that sin is not a creation of the God but of the first man, and, as such, it is alien to his human nature. According to St Maximus the Confessor, the sinners are divided into the unwillingly (*αδιαθέτως*) and willingly (*ενδιαθέτως*) sinners. The second ones, the willingly sinners, are those that show their sinful will for committing the sin, before, during as well as after the act of sinning. In their case, the sinning of mind (*κατά διάνοιαν αμαρτάνειν*) it is presupposed for the sinning of body (*κατ' ενέργειαν αμαρτάνειν*), and it takes place in the imagine world, while that of body occurs in the real world. The mind of those sinners is affected by the senses, memory and the inability of their body, causes that make their mind to "live" in a passionate world. However, as St Maximus states, the mind of the dear to God man owes to fight against the passion, which follows that world. On the other hand, is clarified the operating principles

of the function of mind (*νοῦς*) in Aristotle. The mind, according to the Philosopher, is defined as the one with which soul intellects and understands, and it is divided into the acting mind (*ποιητικός νοῦς*) and the receiving mind (*παθητικός νοῦς*). That division shows the different function of the mind and not two different minds (*νόες*). The description of how the mind understands (*νοεῖ*) the icons in it (*νοητά*), based upon the usage of the imagination, since the mind acts only by imagining the notional icon of the things. The imagination is close related to the sensation and the memory, because it reproduces the present icon from the senses or the past icon from the memory. For Aristotle, whatever the mind decides in that imaginary world, that will be done in the real world, because the mind's motion is the start, as a cause, of an act. Therefore, the motion of the soul to think or judge presupposes the sensation, the imagination and the memory.

Dr Theodoros C. Pittaras  
Assistant Professor of Patrology  
School of Pastoral and Social Theology  
Aristotle University of Thessaloniki  
54124 Thessaloniki  
Greece  
pittaras@past.auth.gr