ΕΝΑ ΚΟΣΜΙΚΟ ΕΡΓΟ ΤΕΧΝΗΣ
ΑΦΟΡΜΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΥ

Πρωτοπρεσβυτέρου Γεωργίου Γ. Μανουσάκη

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην εποχή της (μετα) νεωτερικότητας ο κόσμος της τέχνης διαδραματίζει ένα σημαίνοντα ρόλο στη ζωή του ανθρώπου. Πιο εύστοχο θα ήταν, αν λέγαμε, ότι η ύπαρξη του ανθρώπου είναι ταυτισμένη με τον κόσμο της τέχνης. Ερωτήματα υπαρξιακά, μεταφυσικά, ηθικά, φιλοσοφικά αποπειρώνται να απαντήσουν τα λογοτεχνικά, κινηματογραφικά, θεατρικά κλπ έργα.

Η Θεολογία, ως χαρισματικός λόγος για την ύπαρξη του Θεού, έχει αποστολή της να φανερώσει την παρουσία του Θεού μέσα στον κόσμο και την ιστορία του ανθρώπου. Αυτό μπορεί να γίνει μόνο εφόσον διαλεχθεί με τις σύγχρονες πολιτισμικές πραγματικότητες και όχι περιχαρακωμένη στην αυταρέσκειά της, θεωρώντας ότι η Χάρη του Θεού είναι κτήμα της. Εξάλλου, «Το πνεύμα όπου θέλει πνει» (Ιω.3,8).

Μέσα σ' ένα κόσμο πλουραλιστικό ο διάλογος θεολογίας και λογοτεχνίας είναι θεμιτός, καθώς και για τους δύο επιστημολογικούς χώρους η ύπαρξη του ανθρώπου αποτελεί κοινό πεδίο έρευνας.

Η αξία του ανθρωπίνου προσώπου, που έχει αποτελέσει το ύψιστο ιδεώδες της εποχής μας, απέκτησε οντολογική προτεραιότητα και αυταξία μέσα από την διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας προκειμένου να διατυπώσουν την πίστη τους στον Τριαδικό Θεό.

Εξετάζοντας, λοιπόν, ένα κοσμικό έργο τέχνης μέσα από την οντολογία του Προσώπου, όπως αυτή διαμορφώθηκε από τη θεολογία των Πατέρων της Εκκλησίας, θα διαπιστώσουμε αν μέσα σ' αυτό υπάρχουν στοιχεία που μπορούν να ερμηνευθούν θεολογικά.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας μας θα εξετάσουμε τη σχέση θεολογίας-λογοτεχνίας, αν είναι αναγκαίος ένας διάλογος μεταξύ τους, καθώς και τις προϋποθέσεις ενός τέτοιου διαλόγου και στο δεύτερο θα διερευνήσουμε, υπό το φως της θεολογίας, αν μέσα σ' ένα κοσμικό έργο τέχνης υπάρχουν θεολογικοί «κρυμμένοι» θησαυροί.

Α. Ο Διάλογος Θεολογίας και Λογοτεχνίας

Α.1. Η σχέση θεολογίας και λογοτεχνίας

Ο ρόλος και η σημασία που έχει η λογοτεχνία- και γενικότερα η τέχνη- στη ζωή του σημερινού ανθρώπου, αποτυπώνεται στα λόγια του Π. Καλαϊτζίδη: «Στις μέρες μας το ρόλο και τη λειτουργία αναπαράστασης της ζωής, αντιπροσώπευσης ενός κόσμου και μιας εποχής, συγκεφαλαίωσης της θύραθεν αναζήτησης και γνώσης της αλήθειας, έκφρασης και διατύπωσης ενός οράματος καθολικότητας μοιάζει να έχει πλέον αναλάβει η λογοτεχνία[1]».Από την άλλη πλευρά, η Εκκλησία, ναι μεν, δεν είναι εκ του κόσμου τούτου, αλλά ζει και πορεύεται μέσα στον κόσμο. Η θεολογία, «ως η προφητική φωνή και έκφραση της αυτοσυνειδησίας της Εκκλησίας», αφενός καταθέτει την πίστη της σε μια χαρισματικά βιωμένη εμπειρία της παρουσίας του Θεού στη ζωή τους, αλλά, επίσης, έχει σκοπό να αναδείξει την αποκάλυψη του Θεού μέσα στον κόσμο και την Ιστορία. Αυτό μπορεί να γίνει μόνο μέσα από το διάλογο και την επικοινωνία της θεολογίας, στο εκάστοτε ιστορικό παρόν, με τις εκφράσεις, τις δραστηριότητες και τα επιτεύγματα του ανθρώπινου βίου. Εκκλησία και θεολογία δεν είναι άχρονες, άσαρκες και απόκοσμες πραγματικότητες. Μόνο μέσα από μια διαδικασία ασύγχυτης ώσμωσης και πρόσληψης του κόσμου και της ιστορίας, μέσα από μια διαρκή κίνηση διαλόγου και επικοινωνίας με τις σύγχρονες πολιτισμικές πραγματικότητες θα μπορέσει να γίνει φανερή η παρουσία του Θεού στη ζωή των ανθρώπων[2].

Η σχέση θεολογίας και λογοτεχνίας θα μπορούσε να χαρακτηριστεί προβληματική. Με εξαίρεση τη «χριστιανική» λογοτεχνία, το οποίο, εν πολλοίς είναι ένα αντιφατικό σχήμα, η λογοτεχνία δείχνει να αγνοεί και σε κάποιες περιπτώσεις να προκαλεί και να σκανδαλίζει τη θεολογία. Οι πλείστοι των συγγραφέων της μοντέρνας λογοτεχνίας δείχνουν να αγνοούν τη σοβαρή θεολογία και τις προόδους που έχουν γίνει, αρκούμενοι στις καχεκτικές θεολογικές γνώσεις της σχολικής αγωγής[3].Οι θεολόγοι με τη σειρά τους, στις περισσότερες των περιπτώσεων, δείχνουν αποστροφή προς τα λογοτεχνικά έργα, ή προσπαθούν να ελέγξουν και να συμμορφώσουν τη λογοτεχνία με κριτήρια θεολογικά, αντίληψη που αποτελεί προέκταση της δυτικής σχολαστικής θεολογίας. Η άποψη αυτή υποστηρίχθηκε και από σημαντικούς συγγραφείς όπως ο Τ.Σ. Έλιοτ (1888-1965)[4] και ο Ζήσιμος Λορεντζάτος (1915-2004)[5].Ωστόσο, κατά τη γνώμη μας, ούτε η κηδεμόνευση της λογοτεχνίας, ούτε και μια ρομαντική επιστροφή στο παρελθόν δείχνουν να είναι οι ασφαλείς δρόμοι για μια «έντιμη» σχέση και μια γόνιμη

[1] Π. Καλαϊτζίδης, «Θεολογικές προϋποθέσεις του διαλόγου με τη μοντέρνα λογοτεχνία», *Νέα Εστία*, 1765 (2004), σ. 326
[2] Στο ίδιο, σ.σ. 324-325
[3] Στο ίδιο, σ.327
[4] Στο ίδιο, σ. 328
[5] Σπ.Αθανασοπούλου, «Ορθοδοξία και Λογοτεχνία», στο Σπ. Αθανασοπούλου-Κυπρίου, κ.α., *Η Ορθοδοξία ως Πολιτιστικό επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου,* τ. Γ΄: *Ορθοδοξία και [Μετα-]Νεωτερικότητα,* Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα 2008,σ.101

συνάντηση θεολογίας και λογοτεχνίας. Πρέπει εξ αρχής, αν θέλουμε να είμαστε ρεαλιστές, να αποδεχτούμε το ρόλο και τη λειτουργία της λογοτεχνίας, ιδιαιτέρως δε του μυθιστορήματος, του κατεξοχήν πνευματικού δημιουργήματος των Νέων Χρόνων. Το μυθιστόρημα εμφανίζεται να είναι ασύμβατο με τον κόσμο της θεολογίας, όπως αυτή εκφράστηκε στην εποχή του Μεσαίωνα, με την πίστη στη μία και μόνη Αλήθεια[6].Η εποχή της νεωτερικότητας με αυθεντικό εκφραστή της το μυθιστόρημα, αναγγέλλει την ουσιαστική σχετικότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων[7].Στον κόσμο του μυθιστορήματος αναστέλλεται κάθε δυνατή ηθική αποτίμηση, διότι δεν είναι η ηθική το αντικείμενο του μυθιστορήματος. Αντικείμενο του μυθιστορήματος είναι η ύπαρξη νοούμενη ως το πεδίο των ανθρωπίνων δυνατοτήτων, όλα όσα ο άνθρωπος μπορεί να γίνει, όλα όσα είναι ικανός να κάνει. Η μόνη πραγματική ηθική του μυθιστορήματος είναι η διερεύνηση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Αντίστροφα, από την πλευρά της μοντέρνας λογοτεχνίας, παρατηρείται μια απαξίωση της θρησκευτικής όρασης του κόσμου, μια αυτοβεβαίωση της ατομικότητας, που οι ρίζες της βρίσκονται στην Αναγέννηση και η κορύφωσή της στους Νέους Χρόνους, μια ανθρωποκεντρική προοπτική απαλλαγμένη από τη θρησκευτική κηδεμονία και τις δεσμεύσεις της παράδοσης[8].

Το εγώ της Νεωτερικότητας δεν αισθάνεται ότι είναι δημιούργημα του Θεού. Είναι ένα αύταρκες υποκείμενο, που η ύπαρξή του θεμελιώνεται στην ανεξαρτησία και την αυτοαναφορικότητα. Είναι ένα μέγεθος αυτόνομο και αυτοτελές. Τη θέση του αποκαθηλωμένου Θεού την κατέλαβε ο θεοποιημένος άνθρωπος, ο οποίος αποτελεί το μέτρο και το κριτήριο πάντων των πραγμάτων[9]. Στην αποθέωση του ανθρώπου συνηγορεί και άλλη μια παράμετρος. Ο άνθρωπος διά της τεχνολογικής προόδου και των επιστημονικών του επιτευγμάτων αισθάνεται ότι έχει εξισωθεί με το Δημιουργό- Θεό. Δεν υπάρχουν πτυχές του ανθρώπινου βίου ανεξερεύνητες, μπροστά στις οποίες ο άνθρωπος να στέκεται με δέος και απορία. Ακόμα και η ύπαρξη του Θεού, η οποία έχει εξοβελιστεί στους ουρανούς κι έγινε αντικείμενο της ιδιωτικής ζωής του ανθρώπου, δεν ορίζεται με όρους αποφατικούς, αλλά με τη χρήση λογικών αποδείξεων, δηλ. με όρους ανθρώπινους.

Επίσης, στη συνείδηση του νεωτερικού ανθρώπου, τη θέση της θεολογίας, της φιλοσοφίας και της ηθικής την έχει καταλάβει ο χώρος της λογοτεχνίας και γενικότερα ο χώρος της Τέχνης. Διά της τέχνης ο άνθρωπος επιχειρεί να «κοιτάξει» στα βάθη της ύπαρξής του. Τα πρόσωπα, πλέον, δεν περιγράφονται ως εδραίες οντότητες, αλλά ως μεγέθη ρευστά, ευμετάβλητα και ευκίνητα[10].Βρισκόμαστε μπροστά στη θραύση της έννοιας της ταυτότητας, όπου δεν υπάρχουν βεβαιότητες, αλλά μια δυναμική ανθρωπολογία παραιτημένη από αναφορά σε ουσίες και αμετάβλητους πυρήνες της ύπαρξης.

---

[6]Ευ.Γκανάς, «Μυθιστόρημα και θεολογία: Δρόμοι ασύμβατοι;» *Νέα Εστία*, 1765 (2004), σ.392

[7] Στο ίδιο, σ. 393

[8] Π. Καλαϊτζίδης, *ό.π.*, σ. 339

[9] Στο ίδιο, σ. 340

[10] Στο ίδιο, σ.350

Η ανθρώπινη ύπαρξη, λοιπόν, είναι το σημείο τομής, το πεδίο συνάντησης, θεολογίας και λογοτεχνίας. Σ΄ αυτό το σημείο ελλοχεύει ένας κίνδυνος. Η ανάδειξη και ανάλυση της θρησκευτικής εμπειρίας, η οποία αναπόφευκτα φέρνει κοντά μυθιστόρημα και θεολογία, είναι πιθανόν να οδηγήσει σε σύγχυση ανάμεσα σε ανθρωπολογία και θεολογία. Για να αποφευχθεί το φαινόμενο της σύμφυρσης ανθρωπολογίας, θεολογίας και λογοτεχνίας δεν πρέπει να εκπίπτει η θεολογία σε ανθρωπολογία, μα ούτε και η λογοτεχνία να διεκδικεί να καταλάβει το χώρο της φιλοσοφίας και της θεολογίας[11].

Α.2. Οι προϋποθέσεις του διαλόγου θεολογίας και λογοτεχνίας

Για να μπορέσει η θεολογία να διαλεχθεί γόνιμα και εποικοδομητικά με τη λογοτεχνία και μάλιστα λογοτεχνικά κείμενα -και ευρύτερα τα έργα τέχνης-να ερμηνευθούν θεολογικά, πρέπει να συντρέχουν ορισμένες θεολογικές προϋποθέσεις.

Αφετηρία ενός τέτοιου διαλόγου αποτελεί η εσχατολογικά προσανατολισμένη θεολογία[12].Η αληθινή ταυτότητα της Εκκλησίας και της θεολογίας της είναι εσχατολογική. Την αλήθειά της την αντλεί από τα Έσχατα: «*από των τύπων επί την εικόνα και από ταύτης επί την αλήθειαν. Σκιά γαρ τα της Παλαιάς· εικών δε τα της Νέας Διαθήκης· αλήθεια δε η των μελλόντων κατάστασις*» (Μάξιμος Ομολογητής, «Σχόλια», *PG*4, 137D). Η εσχατολογία χαρακτηρίζεται από μετάνοια για το παρελθόν, αλλά ταυτοχρόνως δείχνει προσμονή για το μέλλον έχοντας εμπιστοσύνη στην ανανεωτική αύρα του Αγίου Πνεύματος. Η εμμονική επιστροφή στο παρελθόν και η φοβική αντιμετώπιση της σύγχρονης πραγματικότητας, δεν έχουν θέση σε μια εσχατολογικά προσανατολισμένη Εκκλησία και θεολογία.

Αν θέλουμε να αρθρώσουμε ένα σοβαρό θεολογικό λόγο και να διαλεχτούμε ισότιμα και δημιουργικά με το σύγχρονο κόσμο, επιφέροντας τη μεταμορφωτική και ανακαινιστική δράση της Εκκλησίας στο χώρο της τέχνης και του πολιτισμού, πρέπει να υπάρξει γόνιμη και δημιουργική σχέση με το παρελθόν και το παρόν της Ιστορίας και του πολιτισμού[13].

Είναι κοινός τόπος στη θεολογία η άποψη ότι το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας συγκροτεί το *Είναι* της Εκκλησίας. Μέσα από το μυστήριο της Ευχαριστίας αίρονται οι κάθε μορφής διαιρέσεις και διακρίσεις[14].Η *ταυτότητα* και η *ενότητα* των πάντων εν Χριστώ υπερβαίνουν τις οποιεσδήποτε αποσπασματικές και διαιρετικές ταυτότητες. Μάλιστα δε υπό το πρίσμα της τριαδολογικής και πνευματολογικής/εσχατολογικής διδασκαλίας της Εκκλησίας η ταυτότητα περικλείει και την ετερότητα. Όπως, η ετερότητα των Προσώπων της Αγίας Τριάδος δεν απειλεί την ενότητα της Θεότητας αλλά προάγει την τριαδική Κοινωνία, έτσι και ο «έτερος», ο «άλλος» δεν απορρίπτεται, δεν αποτελεί κίνδυνο για την ύπαρξή μου, αλλά αποτελεί ένα μοναδικό και ανεπανάληπτο πρόσωπο με

[11] Ευ.Γκανάς, *ό.π.,* σ.σ. 396-398
[12] Π. Καλαϊτζίδης, *ό.π.*, σ. 331
[13] Στο ίδιο, σ.σ.332-333
[14] Στο ίδιο, σ.351

το οποίο έρχομαι σε μια πραγματική κοινωνία αγάπης. Αν για λόγους εθνικούς ή πολιτιστικούς υπάρχει η ανάγκη για μια «αρνητική» ετερότητα, για ένα «αρνητικό» άλλο, προκειμένου να συγκροτηθεί και να βεβαιωθεί η εθνική και πολιτιστική ταυτότητα, αυτή η τακτική απέχει ριζικά από τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η ταυτότητα μέσα στην Εκκλησία. Όλοι οι άνθρωποι αδιακρίτως γίνονται οντολογικό μέρος της ταυτότητάς μας, αφού όλοι έχουν κληθεί να γίνουν σάρκα του Θεού-αλλιώς ποιο το νόημα της Ενανθρώπησης του Χριστού- μέσα στην Ιστορία κι έχουν προοριστεί να αποτελέσουν Εκκλησία, συγκροτώντας την ταυτότητα και την ενότητά της[15].

Ο διάλογος της θεολογίας με τη λογοτεχνία, τουλάχιστον όσον αφορά την πατρίδα μας, καθίσταται αδύνατος και ατελέσφορος δίχως να έχει προηγηθεί μια πραγματική γνωριμία μεταξύ Ορθοδοξίας και Νεωτερικότητας. Η συνάντηση αυτή δεν έλαβε ποτέ χώρα εξαιτίας των πολιτικών και κοινωνικών συνθηκών και τούτο αποτελεί τροχοπέδη στην οποιαδήποτε προσπάθεια διαλόγου θεολογίας-λογοτεχνίας «για τον πολύ απλό λόγο ότι αυτές οι κοινωνίες δε γνώρισαν τη λογοτεχνία στη σημερινή της μορφή, αλλά και γιατί η μοντέρνα λογοτεχνία είναι ακατανόητη έξω από το πλαίσιο της Νεωτερικότητας[16]».Η Εκκλησία δεν ταυτίζεται με μια ορισμένη εποχή ή κοινωνία, με κανένα ιστορικό σχήμα, και η αλήθειά της δε δεσμεύεται από τις προγενέστερες σχέσεις της με τον κόσμο. Η Εκκλησία πορεύεται μέσα στην Ιστορία με προορισμό τα Έσχατα, τη Βασιλεία του Θεού. Σκοπός της είναι ο εξαγιασμός, η μεταμόρφωση και η ανακαίνιση του σύμπαντος κόσμου, και δεν έπαψε ποτέ να παράγει καρπούς πνευματικούς ακόμα και στις πλέον αντίξοες συνθήκες. Μέσα σ' ένα πλουραλιστικό κόσμο η φωνή της Εκκλησίας συγκαταλέγεται μέσα σε μια χωρία πολλών και διαφορετικών φωνών και δεν αποτελεί τη μία και μοναδική φωνή του Ελληνισμού, που αξιώνει λόγω της προσφοράς της, την τιμή και το σεβασμό. Η γνωριμία της Εκκλησίας και της θεολογίας της με τη νεωτερική λογοτεχνία θα βοηθούσε σημαντικά στην κατανόηση αυτής της πραγματικότητας[17].

Σαφώς και πρέπει να γίνει κατανοητό και αποδεκτό ότι τα επιστημολογικά πεδία θεολογίας και λογοτεχνίας (της τέχνης γενικότερα) είναι διαφορετικά και σε καθεμιά οφείλεται να αναγνωριστεί η αυτονομία της[18]. Ο μεσαιωνικός τρόπος προσέγγισης των επιστημών έχει παρέλθει. Είναι αδιανόητο να θεωρείται η θεολογία στην κορυφή ιεράρχησης των επιστημών και να ζητείται απ' αυτές να είναι θεραπαινίδες της θεολογίας και, μάλιστα, να βρίσκονται σε προκαταβολική και υποχρεωτική συμφωνία μαζί της. Κάθε επιστήμη πρέπει να διατηρεί την αυτονομία της και είναι τουλάχιστον παράλογο να υπάρχει η απαίτηση η φιλοσοφία, οι θετικές επιστήμες, ή η λογοτεχνία να διδάξουν θεολογία. Η τάση κυριαρχίας και κηδεμονίας της θεολογίας πάνω στη λογοτεχνία επέφερε τη σύγκρουση ανάμεσα στην πίστη και την τέχνη, τη θεολογία και τη λογοτεχνία. Ο τρόπος προσέγγισης της ζωής και η χρήση του «λογοτεχνικού μύθου»

[15] Στο ίδιο, σ. 353
[16] Στο ίδιο, σ.σ. 353-354
[17] Στο ίδιο, σ. 356
[18] Στο ίδιο, σ.σ. 357-359

είναι εντελώς διαφορετικοί από τον τρόπο που η θεολογία εξηγεί την ύπαρξη και τη σχέση Θεού, ανθρώπου και κόσμου. Από την άλλη, όμως, δεν μπορεί να κρίνονται η Αγία Γραφή και τα ιερά κείμενα με όρους των θετικών επιστημών, ή με φιλοσοφικά κριτήρια. Οπωσδήποτε ο σεβασμός της αυτονομίας καθεμιάς επιστήμης, ή επιστημολογικού χώρου και η κατανόηση των διαφορετικών κριτηρίων και προϋποθέσεων, της ιδιαίτερης γλώσσας και της ξεχωριστής λειτουργίας τους, δε θα οδηγούσε στη σύγκρουση και θα προφύλασσε από παρεξηγήσεις και άσκοπες αντιπαραθέσεις.

Είναι γεγονός ότι σε πολλούς θεολόγους τα λογοτεχνικά κείμενα, και εν γένει τα κοσμικά έργα τέχνης, προκαλούν ένα αίσθημα «ανοικειότητας». Συχνά το διαφορετικό, το ξένο, το καινούριο προκαλεί συνειδησιακά προβλήματα στον ευσεβή χριστιανό και απορρίπτεται ως επικίνδυνο για τη σωτηρία του[19]. Πρέπει, όμως, να έχουμε υπόψη μας τους Πατέρες της Εκκλησίας, οι οποίοι δε δίστασαν να διαλεχθούν δημιουργικά με τις θύραθεν επιστήμες και προσέλαβαν στοιχεία από τις καλλιτεχνικές και πολιτισμικές εκφράσεις της εποχής τους. Τα έργα τέχνης, τα λογοτεχνικά κείμενα, οι πολιτισμικές εκφράσεις κάθε εποχής έρχονται και παρέρχονται και αντανακλούν κάθε φορά τις διαφορετικές πτυχές του κόσμου και της πραγματικότητας. Το ζητούμενο είναι η Εκκλησία με τη θεολογίας της να εμφυσήσει σ' αυτές την ανακαινιστική πνοή του Αγίου Πνεύματος[20].

Όσον αφορά το πολύ σημαντικό ζήτημα της ερμηνείας των κοσμικών έργων τέχνης από την πλευρά της θεολογίας γενικότερα, και από τη σκοπιά του ευσεβούς χριστιανού ειδικότερα, το δρόμο, πιστεύουμε, τον δείχνει ο Γρηγόριος Νύσσης, φέρνοντας ως παράδειγμα την ερμηνεία του *Άσματος Ασμάτων*[21]. Όταν ο άνθρωπος έχει αποκτήσει *νουν Χριστού* δεν παρασύρεται να δώσει ανάρμοστο νόημα σε ανοίκειες εκφράσεις, ή σε λέξεις σαρκικές. Δίνει σ' αυτές πνευματικό και θεολογικό νόημα και τις χρησιμοποιεί ως μέσο αναγωγής στο Θεό και μέθεξης μαζί Του. Όταν η Θεία Χάρη πληροί την ανθρώπινη ύπαρξη «οι άνθρωποι μπορούν να βρουν αρμονία εκεί όπου όλα μοιάζουν άμορφα, νόημα εκεί όπου όλα μοιάζουν παράλογα, αγιότητα εκεί όπου υπάρχει αμαρτία[22]».

[19] Σπ. Αθανασοπούλου, *ό.π.*, σ.103
[20] Στο ίδιο, σ. 104
[21] Στο ίδιο, σ.σ.119-121
[22] Στο ίδιο, σ. 120

Β. Η θεολογική ερμηνεία ενός κοσμικού έργου τέχνης

Η ταινία «Τα χιόνια του Κιλιμάντζαρο» (2011) σε σκηνοθεσία του Robert Guediguian, θίγει, μεταξύ των άλλων, το πολύ σοβαρό ζήτημα της συλλογικότητας και της κοινωνικής ευαισθησίας με σαφέστατες πολιτικές και ταξικές αναφορές[23]. Έναυσμά της υπήρξε το ποίημα του Β. Ουγκώ «*Καλοί που είν' οι φτωχοί*», υπάρχουν αναφορές στον Ζ. Ζωρές (1859-1914) ιδρυτή του Γαλλικού Σοσιαλιστικού κόμματος και φιλειρηνιστή[24] και σε κανένα σημείο της ταινίας δεν υπάρχει νύξη για την ύπαρξη του Θεού.

Προσεγγίζοντας τους ήρωες της ταινίας θεολογικά μέσα από την οντολογία του προσώπου, όπως αυτή αναπτύχθηκε από τους Πατέρες της Εκκλησίας και σύγχρονους θεολόγους, μπορούμε να κάνουμε τις εξής εισαγωγικές παρατηρήσεις. Έχουμε τρεις διαφορετικές συμπεριφορές, από: α) τη μητέρα του Κριστόφ (δράστη της κλοπής) β) τους πρωταγωνιστές και θύματα Μισέλ και Μαρί-Κλαιρ και γ) το οικογενειακό περιβάλλον των πρωταγωνιστών. Την πρώτη συμπεριφορά θα την εξετάσουμε μόνη της, ενώ τις άλλες δύο συνδυαστικά, αφού πρώτα αναπτύξουμε την αντίστοιχη για κάθε συμπεριφορά, θεολογία της οντολογίας του προσώπου.

Στο σύνολό της η αρχαία ελληνική σκέψη αδυνατεί να συνθέσει τη μονιμότητα με την ατομικότητα του ανθρώπου και να δημιουργήσει μία αληθινή οντολογία του προσώπου[25].Εμπόδιο σε μια τέτοια προοπτική στάθηκε ο *μονισμός* της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, η οποία θεωρεί τον *Κόσμο* μία ενότητα, όπου Θεοί, φύση και άνθρωπος αποτελούν μια συμπαντική αρμονική ολότητα. Μέσα σ' αυτή την κοσμική αρμονία είναι αδύνατο να υπάρξει το «απρόοπτο» και η «ελευθερία». Το θέμα της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας είναι αυτή ακριβώς η διατάραξη της κοσμικής αρμονίας. Ο άνθρωπος με τις πράξεις, ή τις παραλείψεις του στέκεται η αφορμή να συγκρουστούν η ελευθερία του ανθρώπου με τη λογική αναγκαιότητα του ενιαίου και αρμονικού κόσμου[26].Ο όρος *πρόσωπον*, που έχει έννοια ανατομική κι όχι οντολογικό περιεχόμενο, ταυτίζεται με το *προσωπείον*, τη μάσκα που χρησιμοποιούν οι ηθοποιοί στο θέατρο. Η ταύτιση των δύο όρων δείχνει την απέλπιδα προσπάθεια του ανθρώπου να γευτεί την ελευθερία, να υπάρξει ως μοναδική και ανεπανάληπτη οντότητα, έστω και διά της ψευδαισθήσεως που του χαρίζει το προσωπείον, να γίνει αληθινό πρόσωπο[27]. Η ρωμαϊκή σκέψη, ακολουθώντας τα χνάρια της ελληνικής, δε θα διαφοροποιηθεί ριζικά στο θέμα της έννοιας του προσώπου. Ο όρος *persona* δηλώνει τους ρόλους που αναλαμβάνει να διαδραματίσει ο άνθρωπος στο

---

[23] http://www.myfilm.gr/9220, ανακτήθηκε 10/1/2016

[24]https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%96%CE%B1%CE%BD_%CE%96%CF%89%CF%81%CE%AD%CF%82 , ανακτήθηκε 10/1/2016

[25] Ι. Ζηζιούλας, (μητρ.), «Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις την έννοιαν του Προσώπου» στο *Η Ιδιοπροσωπία του Νέου Ελληνισμού,* τ. Β΄, εκδόσεις Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1999, σελ. 297-299

[26] Στο ίδιο, σ.σ. 300-301

[27] Στο ίδιο, σ.302

θέατρο, στις κοινωνικές του συναναστροφές και στις νομικές του υποχρεώσεις. Δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στους όρους *προσωπείον* και *persona*. Διαπιστώνουμε, ότι το πρόσωπο δεν είναι οντολογικά συνώνυμο της ύπαρξης του ανθρώπου. Είναι ένα επίθεμα της οντότητάς του, δεν είναι η αληθινή του υπόσταση. Προτεραιότητα για την αρχαιοελληνική σκέψη έχει η «ουσία». Η ουσία είναι αυτή που κάνει κάτι να είναι αυτό που είναι. Εξάλλου, επειδή η ουσία ταυτιζόταν με την υπόσταση, ήταν αδύνατο να συνδεθεί οντολογικά η ύπαρξη με την έννοια του προσώπου. Έτσι, η ταυτότητα και η ελευθερία, αυτά τα θεμελιώδη γνωρίσματα μιας αληθινής οντολογίας του προσώπου, βρίσκονταν πάντοτε δέσμιες στην απρόσωπη ουσία και την λογική αναγκαιότητα[28].

Η μητέρα του Κριστόφ κινείται πάνω σ' αυτήν την αμφιλεγόμενη «υπαρξιακή» γραμμή. Αρνείται αυτό που είναι· αρνείται την ίδια την αληθινή της ύπαρξη· αρνείται να είναι μητέρα. Προσποιείται ότι είναι αδελφή του Κριστόφ, ώστε να κρύβει την ταυτότητά της, προκειμένου να είναι επιθυμητή από τους άνδρες. Φορά μια μάσκα, ένα «προσωπείο», για να γίνει κάτι που δεν είναι. Στην περίπτωση της μητέρας του Κριστόφ, η αξία του μοναδικού και ανεπανάληπτου προσώπου έχει εκπέσει στην κατηγορία του προσωπείου και η αληθινή υπόσταση της ανθρώπινης ύπαρξης δε βρίσκεται στο *είναι* αλλά στο *έχειν*. Και σ' αυτό το σημείο αξίζει να υπογραμμίσουμε τον εκπληκτικά παρόμοιο τρόπο με τον οποίο ορίζουν τον όρο persona τόσο ο ψυχολόγος Καρλ Γιουνγκ, όσο και ο Μητροπολίτης Περγάμου κ. Ι. Ζηζιούλας. Ο Γιουνγκ θεωρεί ότι η persona είναι κάτι ψεύτικο, ένας συμβιβασμός μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, μια δευτερεύουσα πραγματικότητα, ένας τρόπος για να «συμβιεί» ο άνθρωπος χωρίς να αποκαλύπτεται η αληθινή του ταυτότητα[29].

Η έννοια του προσώπου θα αποκτήσει οντολογικό περιεχόμενο και θα θεωρηθεί συνώνυμο της ύπαρξης στη μοναδικότητά της, εξαιτίας της προσπάθειας της Εκκλησίας να εκφράσει οντολογικά την πίστη της στον Τριαδικό Θεό[30]. Αφετηριακό σημείο για το Ζηζιούλα της δημιουργίας μιας αληθινής οντολογίας του προσώπου, αποτελούν δύο γεγονότα καίριας σημασίας: α) η ριζική αναθεώρηση εκ μέρους της χριστιανικής θεολογίας του αρχαιοελληνικού κοσμολογικού «δεδομένου» και β) μια οντολογία η οποία θα συνέδεε την έννοια του προσώπου με το *είναι* του ανθρώπου σε απόλυτο βαθμό.

Η χριστιανική θεολογία των τριών πρώτων αιώνων αδυνατούσε να ερμηνεύσει ορθά, απαλλαγμένη από τις επιρροές της αρχαιοελληνικής σκέψης, τη σχέση Θεού και Δημιουργίας. Από τον 4ο αι. και μετά οι Καππαδόκες Πατέρες (Μ. Βασίλειος, Γρηγόριος Θεολόγος, Γρηγόριος Νύσσης) θα διαφοροποιήσουν ριζικά τη χριστιανική θεολογία από την αρχαιοελληνική φιλοσοφία. Η ελληνοπατερική σκέψη απορρίπτει κατηγορηματικά την οποιαδήποτε οντολογική «συγγένεια» μεταξύ Θεού και Δημιουργίας και

---

[28]Στο ίδιο, σ.σ. 303-304

[29] Α.Γ. Μελισσάρης, «Η Ορθοδοξία και η κατάφαση του ανθρωπίνου προσώπου», στο π. Α. Αυγουστίδης, κ.α., *Η Ορθοδοξία ως Πολιτιστικό επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου,* τ. Β΄: *Η Ορθοδοξία απέναντι σε θέματα της Εποχής μας,* Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα 2002, σ.77

[30] Ι. Ζηζιούλας, *ό.π.*, σ. 305

καταφάσκει με απόλυτο τρόπο την οντολογική και υπαρκτική ασυνέχεια και ετερότητά τους[31]. Η σχέση τους δεν οδηγεί ούτε σε αλλοτρίωση (αναίρεση ταυτότητας), ούτε σε εγκλωβισμό (αναστολή ελευθερίας). Η σχέση τους είναι προσωπική κοινωνία ελευθερίας, και όχι απρόσωπη σύγχυση αναγκαιότητας[32].

Για να αποκτήσει το πρόσωπο απόλυτο οντολογικό περιεχόμενο έπρεπε πρώτα να γίνει το καθοριστικό βήμα, που ήταν ο ταυτισμός της «υπόστασης» με τον όρο «πρόσωπο». Η ύψιστη σημασία της ταύτισης υποστάσεως και προσώπου έγκειται στο ότι το πρόσωπο είναι η ίδια η υπόσταση των όντων κι όχι απλώς ένα επίθεμα, μια ιδιότητα και, επιπλέον, το πρόσωπο είναι αυτό που συνιστά το «είναι» τους[33]. Για τους Έλληνες Πατέρες το ενιαίο του Θεού, ο ένας Θεός, και η οντολογική αρχή ή αιτία της προσωπικής-τριαδικής ζωής του Θεού δε συνίσταται στη μία ουσία του Θεού, αλλά στην υπόσταση, δηλ. το πρόσωπο, του Πατρός. Η οντολογική αρχή του Θεού ανάγεται στο πρόσωπο. Ο Θεός ως Πατήρ, δηλ. ως πρόσωπο και όχι ως ουσία, από αγάπη-δηλ. ελεύθερα- γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα. Ασφαλώς και η θεία ουσία είναι το ενοποιητικό στοιχείο της Αγίας Τριάδας και χωρίς αυτήν δε μπορούν να υπάρξουν οι τρεις ιδιαίτερες υποστάσεις. Όμως, τα τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος είναι αυτά που υποστασιάζουν την κοινή ουσία. Η οντολογική αρχή του Θεού είναι το πρόσωπο του Πατρός. Η προσωπική ύπαρξη του Πατρός συνιστά, κάνει υποστάσεις, την ουσία Του. Το είναι του Θεού ταυτίζεται με το πρόσωπο. Συνεπώς, το πρόσωπο είναι το απόλυτο οντολογικό μέγεθος, αυτό που κάνει τα όντα να είναι αυτό που *είναι* κι όχι η αφηρημένη ουσία[34].Ο Θεός ασκεί την οντολογική Του ελευθερία επειδή ακριβώς υπερβαίνει και καταργεί τη λογική αναγκαιότητα της ουσίας με το να είναι Θεός ως Πατήρ, δηλ. Εκείνος που γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα. Ο εκστατικός χαρακτήρας του Θεού δεν οφείλεται στη θεία φύση, αλλά στο Πρόσωπο του Πατέρα, ο Οποίος ελεύθερα και αγαπητικά εξέρχεται του Εαυτού Του και δημιουργεί την Κοινωνία με τα άλλα δύο Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος[35].

Κάθε Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος είναι *έτερον* και *μοναδικόν*, τα Οποία χωρίς να υπόκεινται οποιουδήποτε είδους σύγχυσης, αποτελούν μια Κοινωνία Προσώπων[36]. Η ετερότητα δεν στέκεται εμπόδιο στην κοινωνία και η κοινωνία δεν αποκλείει την ετερότητα, αλλά αντιθέτως την προάγει[37].Πηγή και αιτία της Τριαδικής Κοινωνίας, αλλά και της ύπαρξης των δύο άλλων Προσώπων της Αγίας Τριάδος, είναι το Πρόσωπο του Πατρός, ο Οποίος ανεμπόδιστος από ουσιοκρατικές δεσμεύσεις, ή λογικές αναγκαιότητες, *εν ελευθερία* γεννά και εκπορεύει τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα αντίστοιχα.

---

[31] Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο Κ. Αγόρας, κ.α., *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, τ. Α΄: Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας,* Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα 2002, σ.σ. 102-103

[32] Στο ίδιο, σ.111

[33] Ι. Ζηζιούλας, *ό.π.*, σ. 308

[34] Στο ίδιο, σ.σ. 310-311

[35] Στο ίδιο, σ. 314

[36] Α.Γ. Μελισσάρης, *ό.π.*, σ. 65

[37] Στο ίδιο, σ. 68

Είναι σαφές, ότι το πρόσωπο προηγείται όχι μόνο της ουσίας αλλά και της σχέσης, διότι σε διαφορετική περίπτωση θα υποτάσσονταν η ελευθερία στην ανάγκη και το πρόσωπο στην ουσία[38].

Η καταξίωση του προσώπου μέσα από την τριαδική θεολογία της Εκκλησίας ως απόλυτο οντολογικό μέγεθος καθιστά το ανθρώπινο πρόσωπο μοναδικό και ανεπανάληπτο. Στην ερώτηση του ανθρώπου «ποιος είμαι εγώ;» στο τρίτο συστατικό της, το «εγώ», δηλώνεται η επιθυμία του να είναι μια μοναδική και ανεπανάληπτη οντότητα και μάλιστα σε απόλυτο βαθμό. Πίσω απ' αυτό το ερώτημα κρύβεται η κραυγή, η αγωνία για την αθανασία. Την επιθυμία του ανθρώπου όχι απλώς για το «είναι» αλλά για το «αεί είναι[39]».Αυτό φαντάζει ουτοπικό. Η κτιστή φύση του ανθρώπου είναι συνυφασμένη με τη φθορά και το θάνατο. Κανένα σύστημα και καμία φιλοσοφική θεωρία δε μπορούν να εγγυηθούν και να βεβαιώσουν στον άνθρωπο τη μοναδικότητα και την ελευθερία του. Πολύ περισσότερο να του χαρίσουν την αθανασία. Μόνο ο άκτιστος Θεός δε γνωρίζει κανενός είδους περιορισμό. Σε πρώτη ανάγνωση, λοιπόν, φαίνεται ότι ο άνθρωπος δεν έχει καμία δυνατότητα να αποκτήσει οντολογική ελευθερία όπως το Θεό, αφού υπάρχει η διαφορά φύσης μεταξύ ανθρώπου και Θεού, μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Όμως όχι· η οντολογική ελευθερία του Θεού δεν οφείλεται στη φύση Του, αλλά στην προσωπική Του ύπαρξη, στο γεγονός ότι η θεία φύση υφίσταται στα Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος[40].

Η μόνη έκφραση της ελευθερίας κατά τρόπο οντολογικό είναι η αγάπη. Αυτή είναι που καθιστά την απρόσωπη θεία ουσία προσωπική τριαδική κοινωνία. Η αγάπη, ως τρόπος υπάρξεως του Θεού, υποστασιάζει το Θεό, συνιστά το είναι Του. Κι εφόσον η οντολογική ελευθερία του Θεού οφείλεται στον τριαδικό τρόπο ύπαρξης Του, αγάπη και οντολογική ελευθερία ταυτίζονται[41].

Η αγάπη, λοιπόν, είναι ο δρόμος μέσα από τον οποίο ο άνθρωπος καταξιώνεται ως μοναδικό, ελεύθερο και ανεπανάληπτο ον. Ταυτόχρονα αποτελεί μια πρόσκληση και μια πρόκληση για τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος στέκεται προ του διλήμματος: είτε να επιλέξει την ελευθερία ως αγάπη, είτε την ελευθερία ως άρνηση κοινωνίας. Ο κτιστός και φθαρτός άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να μετέχει στην αιωνιότητα του Θεού στοιχώντας τη δική του ύπαρξη με το θείο οντολογικό τρόπο ύπαρξης, που είναι η αγάπη[42]. Όπως πολύ χαρακτηριστικά τονίζεται από το Ζηζιούλα: «Η αιώνια επιβίωσις του προσώπου ως μοναδικής, ανεπαναλήπτου και ελευθέρας ''υποστάσεως'', ως αγαπώντος και αγαπωμένου, αποτελεί την πεμπτουσίαν της σωτηρίας, τον ευαγγελισμόν του ανθρώπου. Εις την γλώσσαν των Πατέρων αυτό λέγεται *θέωσις*, που σημαίνει μετοχήν όχι εις την φύσιν ή την ουσίαν του Θεού, αλλά εις την προσωπικήν Του ύπαρξιν[43]».

---

[38] Στο ίδιο, σ.σ. 74-75

[39] J. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, T & T Clark, London, 2006, p. 101

[40] Ι. Ζηζιούλας, *ό.π.*, σ. 314

[41] Στο ίδιο, σ.σ. 315-317

[42] Α.Γ. Μελισσάρης, *ό.π.,* σ.σ. 70-71

[43] Ι. Ζηζιούλας, *ό.π.*, σ.320

Ο Μισέλ και η Μαρί-Κλαιρ βρίσκονται ενώπιον του διλήμματος: ελευθερία ως αγάπη, ή ελευθερία ως άρνηση κοινωνίας; Έχουν κάθε νόμιμο δικαίωμα να ζητήσουν την παραδειγματική τιμωρία του δράστη και, επιπλέον, δεν έχουν καμία ηθική υποχρέωση έναντι των δύο μικρών του αδελφών, όπως ρητά και κατηγορηματικά αυτά εκφράστηκαν από το οικογενειακό περιβάλλον των θυμάτων. Επίσης, έχουν να αντιμετωπίσουν το μέτριο βιοτικό επίπεδο της ζωής τους, που θα γίνει ακόμα χειρότερο λόγω της απόλυσης του Μισέλ από τη δουλειά του.

Υπερβαίνοντας κάθε λογής δεσμεύσεις και λογικές αναγκαιότητες αποφασίζουν να πάρουν μαζί τους τα δύο μικρά αδέλφια του Κριστόφ, για όσο διάστημα θα είναι εκείνος στη φυλακή. Ελεύθερα αποφασίζουν το δρόμο της αγάπης, του μοναδικού δρόμου οντολογικής καταξίωσης του ανθρωπίνου προσώπου. Σπάζουν τα όρια που τους θέτουν οι κοινωνικές συνθήκες και το οικογενειακό τους περιβάλλον, δηλ. θα μπορούσαμε να πούμε τα όρια που θέτει στον κάθε άνθρωπο η κτιστή του φύση, εξέρχονται του εαυτού τους και δημιουργούν μια κοινωνία προσώπων. Ελεύθερα, χωρίς κανένα περιορισμό, διά της αγάπης γίνονται πρώτα οι ίδιοι πρόσωπα και κατόπιν δημιουργούν πρόσωπα. Αγαπούν και αγαπώνται γιατί γι' αυτούς η κάθε ανθρώπινη ύπαρξη είναι ένα μοναδικό, ανεπανάληπτο και ανεκτίμητο πρόσωπο. Γι' αυτούς «ο άλλος», «ο ξένος», «ο έτερος» δεν είναι πηγή φόβου, δεν είναι κάτι αδιάφορο, αλλά ένα πρόσωπο που αξίζει το ενδιαφέρον και τη αγάπη τους.

Εν αντιθέσει, τα πρόσωπα του οικογενειακού τους περιβάλλοντος αρνούνται ν' ακολουθήσουν το δρόμο της αγάπης, αρνούνται να γίνουν πρόσωπα. Για εκείνους υπέρτερη αξία του ανθρωπίνου προσώπου είναι το «δίκαιο» και η «ηθική». Εγκλωβίζονται σε υπολογισμούς συμβιβασμούς και εκβιασμούς, σε μια ηθική με ανταποδοτικά χαρακτηριστικά, στα όρια που θέτουν οι οικονομικές συνθήκες και οι βιοτικές ανάγκες των δύο πρωταγωνιστών. Γι' αυτούς, «ο άλλος» «ο έτερος» «ο διαφορετικός» είναι ξένος, αδιάφορος, πηγή φόβου, μια απρόσωπη ύπαρξη. Η αγάπη δεν είναι ένα αγαθό που χαρίζεται και μοιράζεται απλόχερα σε όλους ανεξαιρέτως και αδιακρίτως. Δεν είναι απροϋπόθετη και καθολική, αλλά ένα κεκτημένο δικαίωμα που δίνεται μόνο σε ορισμένους.

Εν τέλει, η αδελφή της Μαρί-Κλαιρ και ο σύζυγός της, συγκατένευσαν με τον τρόπο που έπραξαν οι πρωταγωνιστές, ενώ για τα παιδιά τους αφήνεται να εννοηθεί πως απλά επέδειξαν μια ανοχή, στην καλύτερη περίπτωση, για την επιλογή των γονιών τους να κάνουν μέλη της οικογένειάς τους τα δύο μικρά παιδιά.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Συμπερασματικά, για όσα αναφέρθηκαν και αναλύθηκαν στην παρούσα εργασία, θα μπορούσαμε να πούμε τα εξής:

- Σκοπός της Θεολογίας είναι, μέσα στις σύγχρονες πολιτισμικές πραγματικότητες, να αποκαλύψει την ύπαρξη του Θεού στον Κόσμο και την Ιστορία.
- Η λογοτεχνία, και γενικότερα η Τέχνη στη σύγχρονη εποχή, είναι ο εκφραστής των βαθύτερων ανησυχιών της ανθρώπινης ύπαρξης.
- Για την επιτυχή έκβαση σ' ένα διάλογο θεολογίας-λογοτεχνίας είναι απαραίτητος ο σεβασμός εκατέρωθεν, ώστε καθεμιά να διατηρήσει την αυτονομία της.
- Βασική προϋπόθεση ενός γόνιμου διαλόγου θεολογίας-λογοτεχνίας είναι η εσχατολογικά προσανατολισμένη θεολογία.
- Το αίσθημα «ανοικειότητας» που προκαλούν τα έργα τέχνης και ο τρόπος ερμηνείας τους δεν αποτελούν θεολογικό πρόβλημα, αν ακολουθηθεί ο τολμηρός τρόπος με τον οποίο διαλέχτηκαν οι Πατέρες της Εκκλησίας με τις πολιτισμικές εκφράσεις της εποχής τους.
- Στην αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή σκέψη ο όρος «πρόσωπο» ταυτίζονταν με τους όρους «προσωπείον» ή «persona» αντίστοιχα και ήταν ένα επίθεμα της οντότητας του ανθρώπου.
- Οι Πατέρες της Εκκλησίας, μέσα από την προσπάθειά τους να εκφράσουν οντολογικά την πίστη τους στον Τριαδικό Θεό, κατέστησαν το Πρόσωπο απόλυτο οντολογικό μέγεθος.
- Το Πρόσωπο του Θεού-Πατέρα από αγάπη, δηλ. ελεύθερα, δημιουργεί την Κοινωνία των Προσώπων της Αγίας Τριάδος.
- Η ελευθερία ως κοινωνία, δηλ. ως αγάπη, είναι ο μόνος δρόμος που καταξιώνει οντολογικά τον άνθρωπο, δηλ. ελεύθερο, μοναδικό και ανεπανάληπτο Πρόσωπο, καθιστώντας τον, παράλληλα, κοινωνό της Τριαδικής ζωής.
- Η ελευθερία ως άρνηση κοινωνίας εκφυλίζει τον άνθρωπο υποβιβάζοντάς τον στην κατηγορία του «προσωπείου».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγόρας, Κ., «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, π. Ν. Λουδοβίκος, Στ. Φωτίου, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, τ. Α': Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας,* Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα 2002, σ.75-158

Αθανασοπούλου, Σπ., «Ορθοδοξία και Λογοτεχνία», στο Σπ. Αθανασοπούλου-Κυπρίου, Στ. Γιαγκάζογλου, Αν. Μαράς, *Η Ορθοδοξία ως Πολιτιστικό επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου,* τ. Γ': *Ορθοδοξία και [Μετα-]Νεωτερικότητα,* Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα 2008,σ. 81-135

Γκανάς, Ευ., «Μυθιστόρημα και θεολογία: Δρόμοι ασύμβατοι;» *Νέα Εστία*, 1765 (2004), σ. 392-406.

Ζηζιούλας, Ι., (μητρ.), «Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις την έννοιαν του Προσώπου» στο *Η Ιδιοπροσωπία του Νέου Ελληνισμού,* τ. Β', εκδ. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1999, σ. 295-337.

Καλαϊτζίδης, Π., «Θεολογικές προϋποθέσεις του διαλόγου με τη μοντέρνα λογοτεχνία», *Νέα Εστία*, 1765 (2004), σ. 324-362.

Μελισσάρης, Α. Γ., «Η Ορθοδοξία και η κατάφαση του ανθρωπίνου προσώπου», στο π. Α. Αυγουστίδης, Κ. Ζορμπάς, π. Β. Θερμός, Ν. Κοκοσαλάκης, Α. Μελισσάρης, Χρ. Τερέζης, *Η Ορθοδοξία ως Πολιτιστικό επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου,* τ. Β': *Η Ορθοδοξία απέναντι σε θέματα της Εποχής μας,* Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα 2002, σ.61-112

Zizioulas, J., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, T & T Clark, London, 2006, p. 99-112

Πηγές

http://www.myfilm.gr/9220
https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%96%CE%B1%CE%BD_%CE%96%CF%89%CF%81%CE%AD%CF%82