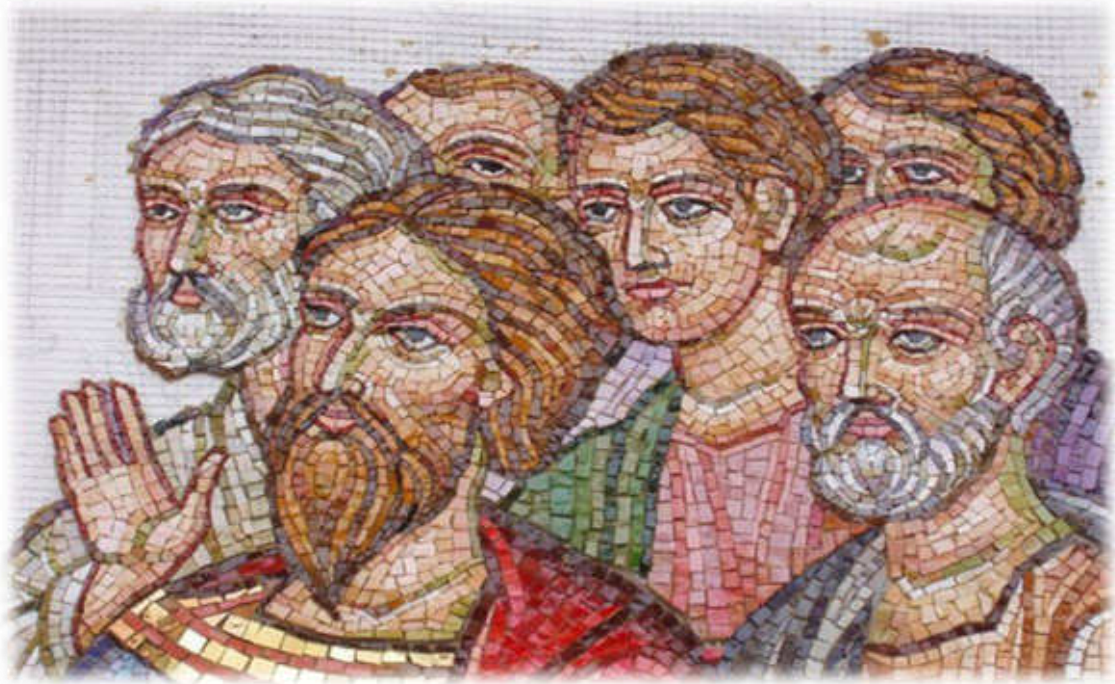


Η Θεολογική έννοια του Ανθρώπινου Προσώπου.

του Βλαντιμίρ Λόσσκυ.

Άπόδοση : ΛΟΥΚΙΑΣ Ι. ΜΕΤΑΞΑ

Άπό τὸ «Χριστιανικὸν Συμπόσιον» 1969, ἔκδ. Ι.Δ. ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑΣ Α.Ε. Ἀθήναι
1968.



ΔΕΝ ΕΧΩ τὴν πρόθεση νὰ κάνω μιὰ ἔκθεση πάνω στὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ποὺ εἶχαν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἢ μερικοὶ ἄλλοι χριστιανοὶ θεολόγοι. Ἀκόμα καὶ ἂν θέλαμε νὰ τὴν κάνουμε, θὰ ἔπρεπε νὰ διερωτηθοῦμε προηγουμένως κατὰ πόσο ἡ ἐπιθυμία μας, νὰ βροῦμε μιὰ διδασκαλία γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο στοὺς Πατέρες τῶν πρώτων αἰώνων, εἶναι θεμιτή. Δὲ θὰ ἦταν τοῦτο ἄραγε σὰ νὰ θέλαμε νὰ τοὺς ἀποδώσουμε συλλήψεις ποὺ ἴσως ἔμειναν ξένες πρὸς αὐτοὺς καὶ ποὺ ἐν τούτοις θὰ τοὺς ἀποδίδαμε, χωρὶς ν' ἀντιλαμβανόμαστε ὡς ποιὸ σημεῖο, μὲ τὸ τρόπο μας ποὺ συλλαμβάνουμε τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, ἐξαρτόμαστε ἀπὸ μιὰ πολυσύνθετη φιλοσοφικὴ παράδοση, ἀπὸ μιὰ σκέψη ποὺ ἀκολούθησε πολὺ διαφορετικούς δρόμους ἀπὸ κεῖνον ποὺ θὰ δικαιούνταν νὰ ἐπικαλεσθῆ τὴν καθαρὴ θεολογικὴ παράδοση; Γιὰ ν' ἀποφύγουμε αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς ἀσυνείδητης σύγχυσης, γιὰ νὰ μὴ πλανηθοῦμε μὲ συνειδητοὺς ἀναχρονισμοὺς βάζοντας ἓνα Μπεργκσὸν μέσα στὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης ἢ ἓνα Χέγκελ μέσα στὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, θὰ ἀπόσχουμε γιὰ τὴν ὥρα ἀπὸ κάθε προσπάθεια νὰ ξαναβροῦμε διὰ μέσου τῶν κειμένων τὶς γραμμὲς μιᾶς διδασκαλίας (ἢ διδασκαλιῶν) ποὺ ἀναπτύχθηκε γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, ἔτσι ὅπως

Ίσως μπορούν να έχουν παρουσιασθῆ κατά τὴ διάρκεια τῆς ἱστορίας τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Προσωπικά, πρέπει νὰ ὁμολογήσω ὅτι, μέχρι σήμερα, δὲν συνάντησα αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ὀνομάσῃ ἐπεξεργασμένη διδασκαλία γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, μέσα στὴ πατερικὴ θεολογία, πλᾶσι σὲ σαφέστατες διδασκαλίες πάνω στὰ θεῖα πρόσωπα ἢ τὶς θεῖες ὑποστάσεις. Ὑπάρχει ὅμως μιὰ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία ἐξ ἴσου ἀσφαλῶς στοὺς Πατέρες τῶν πρώτων ὀκτῶ αἰώνων, ὅπως ἀργότερα στὸ Βυζάντιο ἢ στὴ Δύση, καὶ εἶναι περιττὸ νὰ λέῃ κανεὶς ὅτι αὐτὲς οἱ διδασκαλίες τοῦ ἀνθρώπου εἶναι σαφῶς περσοναλιστικές. Δὲ θὰ μπορούσε νὰ συμβαίῃ διαφορετικὰ γιὰ μιὰ θεολογικὴ σκέψη θεμελιωμένη πάνω στὴν ἀποκάλυψη ἑνὸς ζῶντος καὶ προσωπικοῦ Θεοῦ, ποὺ δημιούργησε τὸν ἀνθρώπο «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν».

Δὲν θὰ προτείνω, λοιπόν, μιὰν ἀναζήτηση τοῦ ἱστορικοῦ τῶν χριστιανικῶν διδασκαλιῶν, ἀλλὰ μονάχα μερικὲς θεολογικὲς σκέψεις πάνω στὶς ἀπαιτήσεις πρὸς τὶς ὁποῖες πρέπει ν' ἀνταποκρίνεται ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου μέσα στὰ συμφραζόμενα τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος. Θὰ πρέπει νὰ ποῦμε μερικὲς λέξεις πάνω στὰ θεῖα Πρόσωπα, προτοῦ θέσουμε τὸ ἐρώτημα: τί εἶναι τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο γιὰ τὴ θεολογικὴ σκέψη; Αὐτὴ ἡ σύντομη τριαδικὴ περίληψη δὲν θὰ μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ θέμα μας.

Γιὰ νὰ ἐκφράσουν καλλίτερα τὴν προσωπικὴ πραγματικότητα ἐν Θεῷ, ἢ μᾶλλον τὴν πραγματικότητα ἑνὸς προσωπικοῦ Θεοῦ,— πραγματικότητα ποὺ δὲν εἶναι μονάχα ἓνας οἰκονομικὸς τρόπος ἐκδήλωσης μιᾶς ἀπρόσωπης ἐν ἑαυτῷ μονάδας, ἀλλὰ ὁ ἀρχικὸς καὶ ἀπόλυτος ὄρος ἑνὸς Θεοῦ -Τριάδας μέσα στὴν ὑπερβατικότητά του- οἱ Ἑλληνες Πατέρες προτίμησαν ἀπὸ τὸν ὄρο πρόσωπο ἐκεῖνον τῆς ὑπόστασης γιὰ νὰ ὑποδείξουν τὰ θεῖα πρόσωπα. Ἡ σκέψη ποὺ διακρίνει τὴν οὐσία καὶ τὴν ὑπόσταση ἐν Θεῷ χρησιμοποιεῖ τὸ μεταφυσικὸ λεξιλόγιο, ἐκφράζεται μὲ τοὺς ὄρους μιᾶς ὄντολογίας, ὄρους ποὺ ἔχουν ἐδῶ τὴν ἀξία τυπικῶν σημείων μᾶλλον παρὰ ἐννοιῶν, γιὰ νὰ ὑποσημειώσουν τὴν ἀπόλυτη ταυτότητα καὶ τὴν ἀπόλυτη διαφορὰ. Ἦταν μιὰ ἐφεύρεση ὄρων νὰ εἰσάγει κανεὶς μιὰ διάκριση μεταξὺ δυὸ συνωνύμων, γιὰ νὰ ἐκφράσῃ τὸ ἀμείωτο τῆς ὑπόστασης πρὸς τὴν οὐσία, τοῦ προσώπου πρὸς τὴν οὐσία, χωρὶς ὅμως νὰ τὶς ἀντιτάξῃ σὰ δυὸ διαφορετικὲς πραγματικότητες.

Τοῦτο θὰ ἐπιτρέψῃ στὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸ Ναζιανζηνὸ νὰ πῆ : «Ὁ Υἱὸς δὲν εἶναι Πατέρας, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει παρὰ ἓνας μόνος Πατέρας,

ἀλλὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ὁ Πατέρας, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, παρ' ὅλο ποὺ ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ Θεό, δὲν εἶναι ὁ Υἱός, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει παρὰ ἓνας μοναδικὸς Υἱός, ἀλλὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ὁ Υἱός» Ὁρ. 31 παρ. 9). Ἡ ὑπόσταση εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ἢ οὐσία, λαβαίνει ὅλες τὶς ιδιότητες —ἢ ὅλες τὶς ἀρνήσεις— ποὺ μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν σχετικὰ μὲ τὴν «ὑπερουσία», ἀλλὰ δὲ μένει λιγότερο ἀμείωτη πρὸς τὴν οὐσία. Αὐτὸ τὸ ἀμείωτο δὲ μπορεῖ νὰ συλληφθῆ οὔτε νὰ ἐκφρασθῆ, παρὰ μέσα στὴ σχέση τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ποὺ κυριολεκτικὰ, δὲν εἶναι «τρεῖς», ἀλλὰ «Τριενότητα». Μιλώντας γιὰ τρεῖς ὑποστάσεις, κάνουμε κιόλας μιὰν ἀθέλητη ἀφαίρεση: ἂν θέλαμε νὰ γενικεύσουμε καὶ νὰ κάνουμε μιὰν ἔννοια μὲ τὴν «θεία ὑπόσταση», θὰ ἔπρεπε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ μόνος κοινὸς προσδιορισμὸς θὰ ἦταν τὸ ἀδύνατο κάθε κοινοῦ προσδιορισμοῦ τῶν τριῶν ὑποστάσεων. Μοιάζουν, ἐξ αἰτίας τοῦ γεγονότος ὅτι δὲν μοιάζουν ἢ μᾶλλον, γιὰ νὰ ὑπερβῆ κανεὶς τὴν σχετικὴ ἔννοια τῆς ὁμοιότητος ποὺ δὲν ἔχει θέση ἐδῶ, θὰ πρέπει νὰ πῆ ὅτι ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας τῆς διαφορᾶς τους ὑπονοεῖ μιὰν ἀπόλυτη ταυτότητα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὁποία δὲ μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλήσῃ γιὰ ὑποστάσεις τῆς Τριενότητος. Ὅπως τὸ Τρία ἐδῶ δὲν εἶναι ἓνας ἀριθμὸς ὑπολογισμοῦ, ἀλλὰ σημειώνει ἓνα ξεπέρασμα ἄπειρο τῆς δυάδας-ἀντίθεσης μέσα στὴν Τριάδα καθαρῆς διαφορᾶς (Τριάδα ποὺ μένει ἴση πρὸς τὴ Μονάδα), ὅμοια ἢ ὑπόσταση ὡς τέτοια, καθὼς εἶναι ἀμείωτη πρὸς τὴν οὐσία, δὲν εἶναι μιὰ ἔννοιολογικὴ ἔκφραση, ἀλλὰ ἓνα σημεῖο ποὺ εἰσάγει μέσα στὴν περιοχὴ τοῦ γενικεύσιμου ὀνόματος, ὑποδείχνοντας τὸν ριζικὰ προσωπικὸ χαρακτήρα τοῦ Θεοῦ τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης.

Ἡ οὐσία ὅμως καὶ ἡ ὑπόσταση παραμένουν συνώνυμα καὶ κάθε φορὰ ποὺ θέλει κανεὶς νὰ κάνῃ μιὰ διάκριση μεταξὺ τῶν δύο ὄρων, ἀποδίδοντάς τους ἓνα διάφορο περιεχόμενο, ξαναπέφτει ἀναπόφευχτα μέσα στὴν περιοχὴ τῆς ἔννοιολογικῆς γνώσης: ἀντιτάσσει κανεὶς τὸ γενικὸ πρὸς τὸ ἰδιαίτερο, τὴ «δεύτερη οὐσία» πρὸς τὴν ἀτομικὴ οὐσία, τὸ γένος ἢ τὸ εἶδος πρὸς τὸ ἄτομο. Εἶναι αὐτὸ ποὺ βρίσκουμε π.χ. στὸ χωρίο τοῦ Θεοδώρητου (Α' Διάλογος τοῦ Ἐρανιστῆ, P.G. 83, Col. 33):

«Κατὰ τὴ βέβηλη φιλοσοφία δὲν ὑπάρχει καμμιά διαφορὰ μεταξὺ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑπόστασης. Γιατί ἡ οὐσία σημαίνει τὸ ὄν καὶ ἡ ὑπόσταση αὐτὸ ποὺ ὑφίσταται (τὸ ὑφεστός). Ἀλλὰ κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν Πατέρων, ὑπάρχει μεταξὺ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑπόστασης ἢ ἴδια διαφορὰ ὅπως μεταξὺ τοῦ κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδιαίτερου, δηλαδὴ ὅπως μεταξὺ τοῦ γένους ἢ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἀτόμου». Ἡ ἴδια ἔκπληξη μᾶς περιμένει στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνό. Μέσα στὴ «Διαλεκτικὴ» ποὺ

είναι ένα είδος φιλοσοφικού προοιμίου τῆς ἔκθεσής του γιὰ τὸ χριστιανικὸ δόγμα, ὁ Δαμασκηνὸς λέει τὸ ἐξῆς (κέφ. 42 P.G. 94, Κόλ. 612): «Ἡ λέξις ὑπόστασις ἔχει δυὸ σημασίαις. Πότε σημαίνει ἀπλὰ τὴν ὑπαρξιν • κατ' αὐτὴ τὴν σημασίαν, ἢ οὐσία καὶ ἢ ὑπόστασις εἶναι τὸ ἴδιον πράγμα. Ἴδου γιὰτι μερικοὶ Πατέρες εἶπαν «οἱ φύσεις ἢ οἱ ὑποστάσεις». Πότε ὑποδεῖχεν αὐτὸ πὺν ὑπάρχει ἀπὸ μόνου του καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν πὺν συστήνεται ἐξ ἰδίων (τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατην ὑπαρξιν). Κατὰ τὴν σημασίαν αὐτὴ ὑποδεῖχεν τὸ ἄτομον τὸ ἀριθμητικὰ διάφορον ἀπὸ κάθε ἄλλου, π.χ.: Πέτρος, Παῦλος, ἓνα ὠρισμένον ἄλογο».

Εἶναι σαφὲς πὺς ἓνας τέτοιος προσδιορισμὸς τῆς ὑπόστασις δὲ μποροῦσε νὰ χρησιμεύσῃ παρὰ ὡς προοίμιον τῆς τριαδικῆς θεολογίας, ὡς ἐννοιολογικὸ σημεῖον ξεκινήματος πρὸς μιάν ἰδέαν ἐξεννοιολογημένην, πὺν δὲν εἶναι πιά ἐκείνη τοῦ ἀτόμου ἐνὸς εἴδους. Ἄν μερικὲς κριτικὲς θέλησαν νὰ δοῦν μέσα στὴν τριαδικὴν διδασκαλίαν τοῦ ἁγίου Βασιλείου μιὰ διάκριση ὑπόστασις-οὐσίας πὺν θ' ἀνταποκρινόταν στὴν ἀριστοτελικὴν διάκριση μεταξὺ πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας, εἶναι γιὰτι δὲ μπόρεσαν νὰ ξεδιαλύνουν τὸ σημεῖον ἄφιξης ἀπὸ τὸ σημεῖον ἐκκίνησης, τὸ θεολογικὸ οἰκοδόμημα, πέρα ἀπὸ τὶς ἐννοιαι, ἀπὸ τὴν ἐννοιολογικὴν τῆς ἀνοικοδόμησιν.

Μέσα στὴν τριαδικὴν θεολογίαν (πὺν εἶναι ἢ κατ' ἐξοχὴν θεολογία, ἢ «θεολογία» κυριολεκτικὰ, γιὰ τοὺς Πατέρες τῶν πρώτων αἰώνων), ἢ ἐννοία τῆς ὑπόστασις δὲν εἶναι ἐκείνη ἐνὸς ἀτόμου τοῦ εἴδους «θεότητα», οὔτε ἐκείνη μιᾶς ἀτομικῆς οὐσίας τῆς θείας φύσιν. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ δυὸ συνώνυμα πὺν ὁ Θεοδώρητος ἀποδίδει στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, μέσα στὴν ἐννοιολογικὴν τῆς μορφήν δὲν εἶναι λοιπὸν τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ κατὰ προσέγγισιν ἐκείνου πὺν δὲν ἐννοιολογεῖται. Κατὰ βάθος, ὁ Θεοδώρητος δὲν εἶχε δίκαιον ὅταν ἀντέτασε τὴν ἐννοιολογικὴν διάκριση πὺν εἰσήχθη ἀπὸ τοὺς Πατέρες στὴν ταυτότητα τῶν δύο ὄρων μέσα στὴ «βέβηλην φιλοσοφίαν». Ὡς ἀληθινὸς ἱστορικὸς πὺν ἦταν, περισσότερο ἀπὸ θεολόγος, ἤξερε νὰ δῆ μέσα στὴν ἀρχικὴν συνωνυμίαν τῶν δυὸ ἐκλεγέντων ὄρων γιὰ νὰ ὑποδείξῃ τὸ «κοινόν» καὶ τὸ «ἰδιαίτερον» στὸ Θεόν, μοναδικὰ μιὰ ἱστορικὴ σπανιότητα. Ἄλλὰ γιὰτι νὰ διαλέξῃ κανεὶς αὐτὴ τὴν συνωνυμίαν, ἂν ὄχι γιὰ νὰ φυλάξῃ σ' αὐτὸ πὺν εἶναι κοινόν τὴν ἐννοίαν τῆς συγκεκριμένης οὐσίας καὶ νὰ ἐξαλείψῃ ἀπὸ τὸ ἰδιαίτερον, κάθε περιορισμὸ πὺν εἶναι ἴδιος του ἀτόμου, γιὰ ν' ἀπλωθῇ ἢ ὑπόστασις στὸ σύνολον τῆς κοινῆς φύσιν, ἀντὶ νὰ τὴν διαιρέσῃ; Ἄν αὐτὸ ἔχει ἔτσι, ἢ θεολογικὴ ἀλήθεια τῆς διάκρισις μεταξὺ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑπόστασις πὺν ἀποκαταστάθηκε ἀπὸ τοὺς Πατέρες, δὲν πρέπει νὰ

ἀναζητῆται μέσα στο γράμμα τῆς ἐννοιολογικῆς τῆς ἔκφρασης, ἀλλὰ μεταξύ αὐτῆς καὶ τῆς ταυτότητας τῶν δυὸ ἐννοιῶν ποὺ θὰ ἦταν ἴδιο τῆς «βέβηλης φιλοσοφίας». Πρέπει δηλαδὴ νὰ τὴν τοποθετήσουμε πέρα ἀπὸ τὶς ἐννοιες: αὐτὲς ἀπογυμνώνονται ἐδῶ γιὰ νὰ γίνουν σημεῖα τῆς προσωπικῆς πραγματικότητας ἐνὸς Θεοῦ ποὺ δὲν εἶναι ἐκεῖνος τῶν φιλοσόφων, οὔτε (ὑπερβολικά) ἐκεῖνος τῶν θεολόγων.

Ἄς γυρέψουμε τώρα μέσα στὴ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία τὴν ἴδια μὴ συλληπτικὴ ἐννοια τῆς διάκρισης μεταξύ τῆς ὑπόστασης καὶ τῆς οὐσίας ἢ φύσης. Αὐτὲς οἱ δυὸ ἐννοιες συμπίπτουν, χωρὶς νὰ ταυτίζονται πλήρως.

Θὰ διερωτηθῆ κανεὶς ἂν αὐτὸ τὸ ἀμείωτο τῆς ὑπόστασης πρὸς τὴν οὐσία ἢ φύση — ἀμείωτο ποὺ μᾶς ὑποχρέωνε νὰ παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴν ταύτησιν τῆς ὑπόστασης μὲ τὸ ἄτομο μέσα στὴν Τριάδα, ἀποκαλύπτοντας τὸ μὴ συλληπτικὸ χαρακτῆρα τῆς ἐννοιας ὑπόστασης — πρέπει νὰ λαβαίνει χώρα ἐπίσης μέσα στὴν περιοχὴ τοῦ κτιστοῦ ὄντος, κυρίως ὅταν πρόκειται γιὰ ἀνθρώπινες «ὑποστάσεις» ἢ «πρόσωπα»; Κάνοντας αὐτὴ τὴν ἐρώτησιν, θὰ διερωτηθοῦμε ταυτόχρονα, ἂν ἡ τριαδικὴ θεολογία εἶχε μιὰ ἀντανάκλασιν μέσα στὴ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία• ἂν ἄνοιξε μιὰ καινούργια διάστασιν τοῦ «προσωπικοῦ», ἀνακαλύπτοντας μιὰν ἐννοια τῆς ἀμείωτης ἀνθρώπινης ὑπόστασης στὸ ἐπίπεδο ἀτομικῶν φύσεων ἢ οὐσιῶν ποὺ πέφτουν στὴν ἐπίδρασιν τῶν συλλήψεων καὶ ἀφήνονται νὰ τακτοποιηθοῦν μὲ τόσῃ ἄνεσιν, μέσα στὸ λογικὸ δένδρον τοῦ Πορφύριου;

Σ' αὐτὴ τὴν ἐρώτησιν θ' ἀπαντήσουμε, *more scholastico*, πρῶτα μὲ μιὰν ἄρνησιν, λέγοντας συνετά: *videtur quod non*. Φαίνεται ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπον δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἓνα ἄτομον, ἀριθμητικὰ διάφορον ἀπὸ κάθε ἄλλο ἄνθρωπον. Πραγματικά, ἂν χρειάσθηκε νὰ παραιτηθῆ κανεὶς ἀπὸ τὴν ἐννοια τοῦ ἀτόμου, ποὺ δὲν ἔχει θέσιν μέσα στὴν Τριάδα, γιὰ ν' ἀνυψωθῆ πρὸς τὴν ἀπογυμνωμένην ἰδέαν τῆς θείας ὑπόστασης, συμβαίνει ἐντελῶς ἀλλιώτικα μέσα στὴν κτιστὴ πραγματικότητα, ὅπου ὑπάρχουν ἀνθρώπινα ἄτομα ποὺ ὀνομάζουμε πρόσωπα. Μπορεῖ κανεὶς νὰ τὰ ὀνομάσῃ «ὑποστάσεις», ἀλλὰ τότε αὐτὸς ὁ ὅρος θὰ ἐφαρμοσθῆ σὲ κάθε ἄτομον ὁποιοῦδήποτε εἶδους καὶ ἂν εἶναι, ὅπως τὸ δείχνει τὸ παράδειγμα ποὺ δόθηκε ἀπὸ τὸν ἅγιον Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό: «Πέτρος, Παῦλος, ἓνα ὠρισμένο ἄλογο». Ἄλλοι (ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός π.χ.) θὰ κρατήσουν τὸν ὅρον τῆς ὑπόστασης γιὰ τὰ ἄτομα τῆς λογικῆς φύσης, ἀκριβῶς ὅπως ὁ Boece θὰ τὸ κάνη μέσα στὸν προσδιορισμὸν τοῦ προσώπου: *Substantia individua rationalis natura*, ἡ ἀτομικὴ

ουσία, φύσις τῶν ἐλλόγων (καὶ ἄς παρατηρήσουμε ὅτι ἡ «substantia» εἶναι ἐδῶ μιὰ κυριολεκτικὴ μετάφραση τῆς ὑπόστασης). Ὁ ἅγιος Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος θὰ λάβῃ ἔτσι ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἔννοια πού διατυπώθηκε ἀπὸ τὸ Boece γιὰ νὰ ὑποδείξῃ τὸ κτιστὸ πρόσωπο. Ὅπως οἱ Ἑλληνες Πατέρες, θὰ γυρέψῃ νὰ τὴ μετασχηματίσῃ γιὰ νὰ τὴν ἐφαρμόσῃ στὰ πρόσωπα τῆς Τριάδας, ἀλλὰ, μέσα στοὺς ὅρους μιᾶς τριαδικῆς διδασκαλίας διάφορης ἐκείνης τῆς Ἀνατολῆς, τὸ πρόσωπο τοῦ φιλοσόφου θὰ γίνῃ *relatio* (σχέση) στὸ θεολόγο. Εἶναι περίεργο νὰ σημειώσῃ κανεὶς ὅτι ὁ Richard de Saint Victor, πού ἀρνήθηκε νὰ δεχθῆ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ προσώπου στὸν Boece, καταλήγει νὰ συλλάβῃ τὴν θεία ὑπόστασις ὡς *Divinae naturae incommuni cabilis existentia*, πράγμα πού θὰ τὸν συμπλησίαζε μὲ τὸν τρόπο πού βλέπουν οἱ Ἑλληνες θεολόγοι, κατὰ τὸν R. P. Bergeron. Ἐν τούτοις -καὶ εἶναι τὸ μόνο σημεῖο πού πρέπει νὰ μᾶς ἐνδιαφέρῃ αὐτὴ τῆ στιγμῆ- φαίνεται πὼς οὔτε οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, οὔτε ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος, οὔτε ἀκόμα ὁ Richard de Saint Victor πού ἐπέκρινε τὸν Boece, δὲν ἐγκατέλειψαν μέσα στὴν ἀνθρωπολογία τους τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου- ἀτομικὴ ὑπόστασις, ἀφοῦ τὴ μετασχημάτισαν γιὰ τὴ χρῆσι τῆς τριαδικῆς θεολογίας.

Λοιπὸν, μέσα στὴ θεολογικὴ γλῶσσα, στὴν Ἀνατολὴ ὅπως καὶ στὴ Δύση, ὁ ὅρος τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου συμπίπτει μ' ἐκεῖνον τοῦ ἀνθρώπινου ἀτόμου. Ἀλλὰ δὲ μποροῦμε νὰ σταματήσουμε σ' αὐτὴ τὴ διαπίστωση. Ἀφοῦ, καθὼς φαίνεται, ἡ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία δὲν ἔδωκε μιὰ καινούργια ἔννοια στὸν ὅρο τῆς ἀνθρώπινης ὑπόστασης ἢ τοῦ προσώπου, ἄς προσπαθήσουμε ν' ἀποκαλύψουμε τὴν παρουσία μιᾶς διαφορετικῆς ἔννοιας, πού δὲ μπορεῖ πιά νὰ εἶναι ταυτόσημη μ' ἐκείνη τοῦ ἀτόμου καὶ πού ὅμως παραμένει ἀπροσδιόριστη ἀπὸ ἕναν ὅρο, ὡς ἕνα ὑπονοούμενο βᾶθρο, τὸ πιὸ συχνὰ ἀνέκφραστο ἀπὸ ὅλες τὶς θεολογικὲς ἢ ἀσκητικὲς διδασκαλίαι πού ἀναφέρονται στὸν ἄνθρωπο.

Ἄς δοῦμε πρὶν ἀπὸ ὅλα (καὶ ἐδῶ θὰ εἶναι τὸ ἔργο μας), ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου μειωμένη σ' ἐκείνη μιᾶς φύσης ἢ ἀτομικῆς φύσης, μπορεῖ νὰ διατηρηθῆ μέσα στὰ συμφραζόμενα τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος.

Τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας, τοῦ ὁποίου ὁ χριστιανικὸς κόσμος μόλις γιόρτασε τὴ 15ῃ ἑκατονταετηρίδα, μᾶς δείχνει τὸ Χριστὸ «Ὁμοούσιο μὲ τὸ Πατέρα κατὰ τὴ Θεότητα, ὁμοούσιο μὲ μᾶς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα». Μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τὴν πραγματικότητά τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ Θεοῦ χωρὶς νὰ δεχθοῦμε καμμιά μετατροπὴ τῆς Θεότητας σὲ ἀνθρωπότητα, καμμιά σύγχυσις ἢ ἀνάμιξις τοῦ ἄκτιστου καὶ τοῦ κτιστοῦ,

ἀκριβῶς γιατί διακρίνουμε τὸ πρόσωπο ἢ ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ, ἀπὸ τὴ φύση του ἢ οὐσία: ἓνα πρόσωπο ποὺ δὲν σχηματίζεται ἀπὸ δυὸ φύσεις —ἐκ δύο φύσεων, ἀλλὰ ποὺ εἶναι μέσα σὲ δυὸ φύσεις— εἰς δύο φύσεις. Ἡ ἔκφραση «ὑποστατικὴ ἔνωση» (παρὰ τὴν ἀνεσὴ της καὶ τὴ γενικὴ της χρῆση) εἶναι ἀκατάλληλη, γιατί κάνει νὰ σκεφθῆ κανεὶς μιὰν ἀνθρώπινη φύση ἢ οὐσία, προϋπάρχουσα τῆς ἐνσάρκωσης, ποὺ θὰ ἔμπαινε μέσα στὴν ὑπόσταση τοῦ Λόγου, ἐνῶ αὐτὴ ἢ φύση, ἢ ἀνθρώπινη οὐσία, ἀναληφθεῖσα ἀπὸ τὸν Λόγο μέσα στὴν Παρθένο Μαρία, δὲν ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει ὡς αὐτὴ ἢ φύση ἢ ἰδιαίτερη οὐσία, παρὰ τὴ στιγμή τῆς ἐνσάρκωσης, δηλαδή μέσα στὴν ἐνότητα τοῦ Προσώπου ἢ ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ποὺ ἔγινε Ἄνθρωπος. Λοιπὸν, ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ, μὲ τὴν ὁποία εἶναι «ὁμοούσιος μὲ μᾶς», δὲν εἶχε ποτὲ ἄλλην ὑπόσταση παρ'αὐτὴ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ• ἐντούτοις, κανεὶς δὲ θὰ θελήσῃ ν' ἀρνηθῆ ὅτι ἡ ἀνθρώπινὴ Του φύση ἔχει τὸ χαρακτῆρα μιᾶς «ἀτομικῆς ὑπόστασης» καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας ἐπιμένει πάνω στὸ γεγονός ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι «τέλειος μέσα στὴν ἀνθρωπότητά του», «ἀληθινὰ ἄνθρωπος», ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. Μέσα στὶς συνθήκες αὐτές, τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο τοῦ Χριστοῦ ἔχει τὸν ἴδιο χαρακτῆρα μὲ τὶς ἄλλες ὑποστάσεις ἢ ἰδιαίτερες φύσεις τῆς ἀνθρωπότητας ποὺ ὀνομάζουν «ὑποστάσεις» ἢ «πρόσωπα». Ὅμως, ἂν τοῦ ἐφάρμοζαν αὐτὴ τὴν ὀνομασία, θὰ ἔπεφτε κανεὶς μέσα στὴ νεστοριανὴ πλάνη, ἀνατέμνοντας τὴν ὑποστατικὴν ἐνότητα τοῦ Χριστοῦ σὲ δυὸ ὄντα «προσωπικά» διακεκριμένα. Ἀφοῦ, κατὰ τὴν Χαλκηδόνα, ἓνα θεῖο Πρόσωπο καταστάθηκε ὁμοούσιο μὲ τὰ κτιστὰ πρόσωπα, εἶναι ὅτι ἔγινε μιὰ ὑπόσταση τῆς ἀνθρώπινης φύσης χωρὶς νὰ μετασχηματισθῆ σὲ ἀνθρώπινη ὑπόσταση ἢ πρόσωπο. Λοιπὸν, ἂν ὁ Χριστὸς εἶναι ἓνα θεῖο Πρόσωπο, ἐνῶ εἶναι πλήρης ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν «ἐνυποστασιασμένη» φύση του, θὰ πρέπει νὰ παραδεχθῆ κανεὶς (τουλάχιστο στὴν περίπτωση τοῦ Χριστοῦ) ὅτι ἐδῶ ἢ ὑπόσταση τῆς ἀναληφθείσας ἀνθρωπότητας δὲν μπορεῖ νὰ μειωθῆ στὴν ἀνθρώπινη ὑπόσταση, σ' αὐτὸ τὸ ἀνθρώπινο ἄτομο, ποὺ ἀπογράφηκε ἀπὸ τὸν Αὐγουστο, μ' ἄλλα ἄτομα τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας. Ἀλλὰ, ταυτόχρονα, μπορεῖ κανεὶς νὰ πῆ ὅτι, εἶναι ὁ Θεὸς ποὺ ἀπογράφηκε κατὰ τὴν ἀνθρωπότητά Του, ἀκριβῶς γιατί αὐτὸ τὸ ἀνθρώπινο «ἄτομο», αὐτὸ τὸ ἄτομο τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀπογραμμένο μὲ τ' ἄλλα, δὲν ἦταν ἓνα ἀνθρώπινο «πρόσωπο».

Φαίνεται ὅτι, γιὰ νὰ εἶναι κανεὶς συνεπής, θὰ ἔπρεπε νὰ παραιτηθῆ νὰ ὑποδεικνύῃ τὴν ἀτομικὴν οὐσία φύσης λογικῆς μὲ τὸν ὄρο τοῦ προσώπου ἢ ὑπόστασης, ἀλλιῶς ἡ νεστοριανὴ ἀμφισβήτηση κινδυνεύει

νά ἐμφανισθῆ ὡς μιὰ φιλονικία πάνω στις λέξεις: μιὰ ἢ δυὸ ὑποστάσεις μέσα στοῦ Χριστοῦ; δυὸ, ἂν στή πρώτη περίπτωση (ἐκείνη τῆς θείας ὑπόστασης), ὑπόσταση σημαίνει ἀμείωτο πρὸς τὴ φύση, ἐνῶ μέσα στή δεύτερη περίπτωση, ὑπόσταση δὲν σημαίνει παρὰ τὴν ἀτομικὴ ἀνθρώπινη ὑπόσταση. Ἄλλὰ ἂν μέσα στις δυὸ περιπτώσεις βρῖσκει κανεὶς τὸ ἴδιο ἀμείωτο τοῦ προσώπου πρὸς τὴ φύση, θὰ πῆ κανεὶς μιὰν ὑπόσταση ἢ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Καὶ αὐτὴ ἡ ἄρνηση νὰ παραδεχτῆ κανεὶς δυὸ προσωπικὰ διακεκριμένα ὄντα, μέσα στοῦ Χριστοῦ, θὰ σημάνη ταυτόχρονα πὼς πρέπει ἐπίσης νὰ διακρίνη μέσα στὰ ἀνθρώπινα ὄντα τὸ πρόσωπο ἢ ὑπόσταση καὶ τὴ φύση ἢ ἀτομικὴ οὐσία. Λοιπόν, ὁ προσδιορισμὸς τοῦ Boece: *Substantia individua rationalis natura* ἐμφανίζεται, στοῦ φῶς τοῦ Χριστολογικοῦ δόγματος, ἐπαρκῆς γιὰ νὰ ἀποτελέσῃ τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Δὲ μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθῆ παρὰ στὴν «ἐνυποστασιασμένη φύση» (γιὰ νὰ μεταχειρισθοῦμε ἐδῶ τὴν ἔκφραση ποὺ δημιούργησε ὁ Λεόντιος τοῦ Βυζαντίου) καὶ ὄχι στὴν ὑπόσταση ἢ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο αὐτὸ τὸ ἴδιο. Καταλαβαίνει κανεὶς γιατί ὁ Richard de Saint-Victor ἀπέρριψε τὸν προσδιορισμὸ τοῦ Boece, παρατηρώντας μὲ λεπτότητα ὅτι ἡ οὐσία ἀπαντᾷ στοῦ ἐρώτημα *Quid*, τὸ πρόσωπο στοῦ ἐρώτημα *Quis*. Λοιπόν, στοῦ ἐρώτημα *Quis* ἀπαντᾷ κανεὶς μ' ἓνα κύριο ὄνομα, ποὺ μονάχα μπορεῖ νὰ ὑποδείξῃ τὸ πρόσωπο (*De Trin.* IV. G.7: P.L. 196. Col.934, 935). Γι'αὐτὸ καὶ ὁ καινούργιος προσδιορισμὸς (γιὰ τὰ θεία πρόσωπα): *Persona est divina natura incommunicabilis existentia*.

Ἄλλ'ἂς ἀφήσουμε τὸν Richard, γιὰ νὰ διερωτηθοῦμε κατὰ ποιὰν ἔννοια πρέπει νὰ γίνῃ ἡ διάκριση μεταξὺ τοῦ προσώπου καὶ τῆς ἀνθρώπινης ὑπόστασης καὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀτόμου ἢ ἰδιαίτερης φύσης. Τί πρέπει νὰ σημαίνῃ τὸ πρόσωπο σχετικὰ μὲ τὸ ἀνθρώπινο ἄτομο; Εἶναι ἄραγε μιὰ ιδιότητα ἀνώτερη τοῦ ἀτόμου, ιδιότητα ποὺ θὰ ἦταν ἡ τελειότητά του καθὼς εἶναι ἓνα ὄν δημιουργημένο κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καί, ταυτόχρονα, ἡ ἀρχὴ τῆς ἐξατομίκευσής του; Τοῦτο ἐδῶ μπορεῖ νὰ φαίνεται ἀληθοφανές, κυρίως ἂν λάβῃ κανεὶς ὑπ' ὄψη του ὅτι οἱ προσπάθειες νὰ δείξῃ μέσα στοῦ ἀνθρώπινο ὄν τοὺς χαρακτήρες αὐτοῦ ποὺ εἶναι «κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ» σκοπεύουν, σχεδὸν πάντοτε, τὶς ἀνώτερες ιδιότητες («πνευματικές») τοῦ ἀνθρώπου. (Ἄς ὑπενθυμίσουμε ὅμως πὼς ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἄπλωνε τὴν εἰκόνα στὴ σωματικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου). Οἱ ἀνώτερες ιδιότητες τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ χρησιμεύουν συνήθως ν' ἀναδείχνουν τὸ χαρακτήρα τῆς εἰκόνας, μέσα σὲ μιὰ τριχοτομημένη σύλληψη, λαβαίνουν τὸ ὄνομα τοῦ νοῦ, ὅρος ποὺ δύσκολα μεταφράζεται καὶ ποὺ ἀναγκαζόμαστε ν' ἀποδώσουμε μὲ τὸν ὅρο

άνθρωπινο πνεῦμα. Στήν περίπτωση αὐτή, ὁ ἄνθρωπος ὡς πρόσωπο θὰ ἦταν ἓνας νοῦς, ἓνα ἔνσαρκωμένο πνεῦμα, δεμένο μὲ τὴ ζωτική φύση τὴν ὁποία «ἐνυποστασιάζει» —ἢ μᾶλλον στήν ὁποία παραμένει παραφυόμενο, δεσπόζοντάς τη. Θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ βρῆ, πράγματι, κυρίως στοὺς Πατέρες τοῦ 4ου αἰώνα, καὶ ιδιαίτερα στὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης, ἀναπτύξεις πάνω στὸ νοῦ— ἔδρα τῆς ἐλευθερίας (αὐτεξουσία), ιδιότητα ποὺ νὰ προσδιορίζεται ἐξ ἰδίων καὶ ποὺ ἀπονέμει στὸν ἄνθρωπο τὸ χαρακτήρα τοῦ κτιστοῦ ὄντος κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἢ αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε τὸ ἀξίωμα τοῦ προσώπου.

Ἄλλ' ἂς δοκιμάσουμε νὰ ὑποβάλουμε αὐτὸ τὸ νέο σχῆμα, ποὺ φαίνεται ὅτι στηρίζεται ἀπὸ τὸ κῦρος τῶν Πατέρων, στήν κρίση τοῦ χριστολογικοῦ δόγματος. Θὰ δοῦμε ἀμέσως πὼς πρέπει νὰ παραιτηθοῦμε ἀπὸ αὐτό. Πράγματι, ἂν ὁ νοῦς ἀντιπροσώπευε μέσα σ' ἓνα ἄνθρωπινο ὄν τὴν «ὑποστατική» στιγμή ποὺ τὸ συνιστᾷ ὡς πρόσωπο, θὰ ἔπρεπε, γιὰ νὰ περίσωση κανεὶς τὴν ἐνότητα τῆς ὑπόστασης μέσα στὸν Θεάνθρωπο, ν' ἀποκόψη τὸ ἄνθρωπινο πνεῦμα ἀπὸ τὴ φύση τοῦ Χριστοῦ καὶ ν' ἀντικαταστήσῃ τὸν κτιστὸ τοῦ νοῦ μὲ τὸ θεῖο Λόγο. Δηλαδή, θὰ ἔπρεπε νὰ δεχθῆ κανεὶς τὴν χριστολογικὴ διατύπωση τοῦ Ἀπολλιναρίου τῆς Λαοδικείας. Πρέπει κανεὶς νὰ παρατηρήσῃ ὅτι ὑπῆρξε ἀκριβῶς ὁ Γρηγόριος Νύσσης ποὺ ἐπέκρινε ἀκριβέστερα τὴν πλάνη τοῦ Ἀπολλιναρίου, πράγμα ποὺ δίνει λαβὴ νὰ σκεφθῆ κανεὶς ὅτι, παρὰ τὸν πνευματιστικὸ τόνο τῆς διδασκαλίας του τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ, ὁ ἄνθρωπινος νοῦς στὸ Γρηγόριο δὲ μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῆ κατὰ τὴν ἔννοια τοῦ ὑποστατικοῦ στοιχείου ποὺ ἀπονέμει στὸν ἄνθρωπο τὸ προσωπικὸ του ὄν.

Ἄν ἔτσι εἶναι, δὲν ὑπάρχει πιά θέση γιὰ τὴν ὑπόσταση ἢ πρόσωπο τοῦ ἄνθρωπου μέσα στὴ σύνθεση τῆς ἀτομικῆς του φύσης. Λοιπόν, τοῦτο ἀπαντᾷ ἀκριβῶς σ' αὐτὸ τὸ ἀμείωτο τῆς ὑπόστασης πρὸς τὸ ἄνθρωπινο ἄτομο ποὺ ἀναγκασθήκαμε νὰ διαπιστώσουμε μιλώντας γιὰ τὴ Χαλκηδόνα. Ἀλλά, ἀπὸ τ' ἄλλο μέρος, γιὰ νὰ διακρίνουμε τὴν ἄνθρωπινὴ ὑπόσταση ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὴν περίπλοκή της φύση-σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα (ἂν θέλῃ κανεὶς νὰ δεχθῆ αὐτὴ τὴν τριχοτόμηση)- δὲ θὰ βροῦμε καμμιά προσδιορίσιμη ιδιότητα, καμμιά ἀρμοδιότητα ποὺ θὰ ἦταν ξένη ἀπὸ τὴ φύση καὶ θὰ ἀνῆκε ἀποκλειστικὰ στὸ πρόσωπο, παρμένο σ' αὐτὸ τὸ ἴδιο. Ὑπ' αὐτοὺς τοὺς ὄρους θὰ μᾶς εἶναι ἀδύνατο νὰ σχηματίσουμε μιὰν ἔννοια τοῦ ἄνθρωπινου προσώπου καὶ θὰ πρέπει ν' ἀρκεσθοῦμε νὰ ποῦμε: τὸ πρόσωπο σημαίνει τὸ ἀμείωτο τοῦ ἄνθρωπου πρὸς τὴ φύση του.

«Ἀμείωτο» καὶ ὄχι «κάτι τι πού δὲν μειώνεται» ἢ «κάτι τί πού καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο ἀμείωτο πρὸς τὴ φύση του», ἀκριβῶς γιατί δὲ μπορεῖ νὰ πρόκειται ἐδῶ γιὰ «κάτι τί» τὸ διακεκριμένο, μιᾶς «ἄλλης φύσης», ἀλλὰ γιὰ κάποιον πού διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴ φύση, γιὰ κάποιον πού ὑπερβαίνει τὴ φύση του, ἐνῶ τὴν περιέχει, πού τὴν κάνει νὰ ὑπάρχη ὡς ἀνθρώπινη φύση μ'αὐτὴ τὴν ὑπέρβαση καί, ἐντούτοις, δὲν ὑπάρχει ἐν ἑαυτῷ, ἔξω ἀπὸ τὴ φύση πού «ἐνυποστασιάζει», πού ὑποστατώνει, καὶ πού ὑπερβαίνει ἀδιάκοπα. Θὰ ἔλεγα —«πού ἐκστασιάζει», ἂν δὲ φοβόμουν πὼς θὰ μὲ μεμφθοῦν ὅτι εἰσάγω μιὰν ἔκφραση πού πάρα πολὺ θυμίζει τὸν ἐκστατικὸ χαρακτήρα τοῦ «Dasein» στὸν Χάϊντεγγερ, ἀφοῦ ἐπέκρινα ἄλλους πού ἐπιχείρησαν νὰ κάνουν παρόμοιες προσεγγίσεις.

Ὁ πατὴρ Von Balthasar στὸ βιβλίο του γιὰ τὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, μιλώντας γιὰ τὴ μεταχαλκηδόνεια θεολογία, κάνει μιὰ παρατήρηση πού μοῦ φαίνεται πὼς εἶναι πολὺ σωστὴ καὶ ταυτόχρονα ἐσφαλμένη. Λέει (σέλ. 21): «Πλάϊ στὸ δένδρο τοῦ Πορφυρίου πού προσπαθεῖ νὰ εἰσαγάγη κάθε ὑπάρχον ὄν μέσα στὶς κατηγορίες τῆς οὐσίας, τάξης, γένους, εἰδικῆς διαφορᾶς καὶ τελικὰ ἀτόμου (ἄτομα, εἶδος), ἐμφανίζονται καινούργιες κατηγορίες ὄντολογικῆς. Αὐτὲς οἱ καινούργιες κατηγορίες, ἀμείωτες πρὸς τὶς κατηγορίες τῆς οὐσίας, παραπέμπουν ταυτόχρονα στὴν περιοχὴ τῆς ὑπαρξης καὶ ἐκείνης τοῦ προσώπου. Οἱ δυὸ περιοχὲς εἶναι ἀκόμα δεμένες μέσα σὲ καινούργιες ἐκφράσεις (ὑπαρξη, ὑπόσταση)... μὲ ἀόριστα ἀκόμα περιγράμματα, πού γυρεύουν μιὰν ἀκριβῆ ἀρμοδιότητα. Θὰ χρειασθῆ ἀκόμα πολὺς καιρὸς πρὶν νὰ εἶναι σὲ θέση ὁ Μεσαίωνας νὰ διατυπώσῃ τὴ διάκριση μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑπαρξης καὶ νὰ κάνῃ μ' αὐτὴ τὸν ὄπλισμό τοῦ τρόπου τοῦ εἶναι τοῦ πλάσματος... Ἐντούτοις, εἶναι ἀσφαλῶς μέσα σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση πού βαδίζουμε ὅταν βλέπουμε νὰ ξεπηδᾷ κοντὰ στὴν παληὰ ἀριστοτελικὴ συνταγὴ τῶν οὐσιῶν, αὐτὴ ἡ καινούργια τάξη τῆς ὑπαρξης καὶ τοῦ προσώπου».

Ὁ π. Von Balthasar ἄγγιξε ἐδῶ ἓνα κόμπο προβλημάτων πού ἔχουν ἐξαιρετικὴ σημασία, ἀλλὰ, ἀφοῦ ἔκανε τὴ συσχέτιση, ἀντὶ νὰ προχωρήσῃ μακρύτερα στὴν ἀναζήτηση, παραπλανᾶται καὶ παραμένει στὴν ἐπιφάνεια. Συσχέτισε, ὅπως τὸ εἶδαμε, τὶς «καινούργιες ὄντολογικῆς κατηγορίες», ἐκείνης τῆς ὑπόστασης ἢ τοῦ προσώπου, καὶ τὸ ὑπαρξιακὸ *esse* (εἶναι) πού ὁ ἅγιος Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος ἀνακάλυψε ἐπέκεινα τῆς ἀριστοτελικῆς τάξης τῆς οὐσιαστικότητας, αὐτὸ τὸν συγχρονισμό τῆς ὑπαρξης πού, ὅπως λέει ὁ M. Gilson, «διότι ὑπερβαίνει τὴν οὐσία,

ὑπερβαίνει ἐπίσης τὴν ἔννοια» (L'etre et l'essence, σέλ. 111). Πιστεύουμε ὅτι ὁ M. Gilson ἔχει δίκαιο νὰ λήῃ ὅτι μονάχα ἓνας χριστιανὸς μεταφυσικὸς μπόρεσε νὰ προχωρήσῃ τόσο στὴν ἀνάλυση τῆς συγκεκριμένης δομῆς τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἀλλὰ μπρὸς στὴ συσχέτιση ποὺ ἔγινε ἀπὸ τὸν π. Von Balthasar θὰ διερωτηθῆ κανεὶς: ἡ πραγματικὴ διάκριση μεταξὺ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑπαρξης, βρίσκοντας στὴ ρίζα κάθε ἀτομικοῦ ὄντος τὴν ἐνέργεια νὰ ὑπάρχει κανεὶς καὶ ποὺ τὸ τοποθετεῖ μέσα στὴν ἴδια τοῦ τὴν ὑπαρξη, ἔφθασε ταυτόχρονα τὴ ρίζα τοῦ προσωπικοῦ ὄντος; Ὁ μὴ ἐννοιολογούμενος χαρακτήρας τῆς ὑπαρξης εἶναι ἄραγε τῆς ἴδιας τάξης μ' αὐτὴ τοῦ προσώπου ἢ αὐτὴ ἡ καινούργια ὄντολογικὴ τάξη, ποὺ ἀνακάλυψε ὁ ἅγιος Θωμᾶς, παραμένει ἀκόμα ἐδῶθε τοῦ προσωπικοῦ;

Εἶναι βέβαιο ὅτι ὑπάρχει ἓνας στενὸς δεσμὸς μεταξὺ τῶν δύο, τουλάχιστο μέσα στὴ σκέψη τοῦ ἁγίου Θωμᾶ. Ἀπαντώντας στὸ ἐρώτημα *Utrum in Christo sit tantum Unum esse* (Sent. III, D. 6,9,2, α. 2. III a,9.17. α2), ὁ Θωμᾶς βεβαιώνει τὴν ἐνότητα τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεανθρώπου, μιλώντας γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς ὑπόστασής Του. Ἀλλὰ θὰ ὠθήσῃ ἄραγε πέρα πέρα αὐτὴ τὴ σύγκριση μεταξὺ τοῦ ὑπαρξιακοῦ καὶ τοῦ προσωπικοῦ, ὥσπου νὰ βεβαιώσῃ τρεῖς ὑπάρξεις ἐν Θεῷ; Ὁ Richard de Saint-Victor τὸ ἔκανε μιλώντας γιὰ τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις — ἀλλὰ δὲν ἀνασημάτισε τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Ὁ ἅγιος Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος ἀνοικοδόμησε τὴν ἔννοια τῶν ἀτομικῶν οὐσιῶν, βρίσκοντας ἐκεῖ τὴν πολλαπλάσια δημιουργικὴν ἐνέργεια, συγχρονίζοντας ὅλα ὅσα ὑπάρχουν, — ἀλλὰ αὐτὴ ἡ καινούργια ὄντολογικὴ κατηγορία ἀπλώνεται σὲ ὅλα τὰ κτιστὰ ὄντα, καὶ ὄχι μονάχα στὰ ἀνθρώπινα καὶ ἀγγελικὰ πρόσωπα. Ἀπὸ τ' ἄλλο μέρος, ὁ Θεὸς τοῦ ἁγίου Θωμᾶ δὲν εἶναι παρὰ μόνο μιὰ ὑπαρξη, ταυτόσημη στὴν οὐσία — καθαρὴ Πράξη ἢ *ipsum esse subsistens*. Τοῦτο ἐδῶ μᾶς ἀναγκάζει νὰ κάνουμε μιὰ διόρθωση στὴν παρατήρηση τοῦ π. Von Balthasar. Ἄν ἡ καινούργια περιοχὴ τοῦ μὴ ἐννοιολογούμενου, διότι εἶναι ἀμείωτη πρὸς τὴν οὐσία, ἀνοίγεται σ' ἓνα Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ μέσα στὴν ἔννοια τῆς κτιστῆς ὑπόστασης, δὲν εἶναι μέσα στὴ θωμικὴ διάκριση τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑπαρξης — διάκριση ποὺ διεισδύει ὡς τὸ ὑπαρξιακὸ βᾶθος τῶν ἀτομικῶν ὄντων — ποὺ θὰ βρῆ κανεὶς τὴν ὄντολογικὴ λύση τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου.

Ἡ φυσικὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Θωμᾶ παραμένει ἐδῶθε ἀπὸ αὐτὴ τὴ λύση, καὶ δὲ μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸν μεμφθῆ γι' αὐτό, ἀφοῦ δὲν ἦταν τοῦτο τὸ ἔργο του. Ἄν μοῦ ἐπιτρέπεται νὰ ἐκφρασθῶ μέσα στὴ γλῶσσα τῆς «παλαμικῆς» θεολογίας, πού μοῦ εἶναι κοντινὴ, θὰ πῶ ὅτι ὁ ἅγιος

Θωμάς, ως μεταφυσικός, φθάνει τὸ Θεὸ καὶ τὰ κτιστὰ ὄντα στὸ ἐπίπεδό της ἐνέργειας, καὶ ὄχι στὸ ἐπίπεδό της «ὑπερουσίας» σὲ τρεῖς Ὑποστάσεις καὶ τοῦ πολυὑποστασιασμοῦ τοῦ κτιστοῦ κόσμου. Τὸ πλάσμα, «φυσικό» καὶ «ὑποστατικό» ταυτόχρονα, καλεῖται νὰ πραγματοποιήσῃ ἐξ ἴσου τὴν ἐνότητα τῆς φύσης του καὶ τὴν ἀληθινὴ προσωπικὴ διαφορὰ, ὑπερβαίνοντας μέσα στὴ χάρη τὰ ἀτομικὰ ὄρια ποὺ διαιροῦν τὴ φύση καὶ τείνουν νὰ μειώσουν τὰ πρόσωπα στὸ ἐπίπεδο τοῦ κλειστοῦ ὄντος τῶν ἰδιαίτερων οὐσιῶν.

Τὸ ἐπίπεδο πάνω στὸ ὁποῖο τίθεται τὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ξεπερνᾷ λοιπὸν αὐτὸ τῆς ὄντολογίας, ἔτσι ὅπως τὴν ἐννοοῦν συνήθως. Καὶ ἂν πρόκειται γιὰ μιὰ μεταοντολογία, μονάχα ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ τὴ γνωρίσῃ, αὐτὸς ὁ Θεὸς ποὺ ἡ διήγησις τῆς Γένεσις μᾶς δείχνει νὰ σταματᾷ τὸ ἔργο γιὰ νὰ πῆ μέσα στὸ Συμβούλιο τῶν Τριῶν Ὑποστάσεων: «Ἄς δημιουργήσουμε τὸν ἄνθρωπο κατ'εἰκόνα Μας καὶ καθ' ὁμοίωσίν Μας».

Ἀπόδοση : ΛΟΥΚΙΑΣ Ι. ΜΕΤΑΞΑ

**Ἀπὸ τὸ «Χριστιανικὸν Συμπόσιον» 1969, ἔκδ. Ι.Δ. ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑΣ
Α.Ε. Ἀθῆναι 1968**

Πηγή : www.pemptousia.gr/