



Γιώργος Βαλσάμης

## Περί του Ομοουσίου

Αναφορά στον λόγο του αγ. Αμβροσίου Περί της Ενσαρκώσεως του Κυρίου και στους λόγους του ιερού Χρυσοστόμου Κατά Ανομοίων

ΓΙΑ ΝΑ ΔΙΑΒΑΣΕΤΕ ΠΟΛΥΤΟΝΙΚΑ - TO READ POLYTONIC GREEK



### ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- ΕΙΣΑΓΩΓΗ
- Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΙΟΤΗΤΑΣ
- ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΟΥΣΙΑ
- Η ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΚΑΘΟΛΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ
- ΕΠΙΛΟΓΟΣ
- ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ - ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΕΙΣ τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ μαρτυροῦνται φυσικὰ ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὁ μοναρχιανισμὸς τοῦ δευτέρου αἰῶνος θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ἡ πρώτη προσπάθεια λογικῆς κατανοήσεως τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ κατὰ τρόπο πού νὰ μὴν θίγεται ἡ περὶ θείας ἀπλότητος καὶ μοναδικότητος ἰδέα. Ὁ Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας συσχέτιζε τὸν δυναμικὸ μοναρχιανισμὸ μὲ τὸν ἀρειανισμὸ, ἀλλὰ ὁ δυναμικὸς μοναρχιανισμὸς ἀρνεῖτο τελείως τὴν θεότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ οὐσιαστικὰ προέβαλλε τὴν διὰ τῆς ἠθικῆς θέωση τοῦ ἀνθρώπου,<sup>[1]</sup> ὥστε τὶς ἀρειανικὲς δοξασίαι θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ τροφοδότησε ἢ τάση μειώσεως τοῦ Υἱοῦ ἐν σχέσει πρὸς τὸν Πατέρα,<sup>[2]</sup> τάση πού διαπτότιζε τὴν ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας μέχρι καὶ τοῦ τετάρτου αἰῶνος καὶ ἔμεινε γνωστὴ ὡς subordinatio. Συγγενῆς ἐπομένως τοῦ Ἀρείου ὑπῆρξε περισσότερο ὁ Ὕφιγένης παρὰ ὁ Παῦλος Σαμοσατεὺς ἢ ὁ Λουκιανός.

Τὸ πρῶτο θεολογικὸ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς subordinatio ἀλλὰ καὶ τοῦ μοναρχιανισμοῦ τὸ βρίσκουμε ἐπίσης στὴν Καινὴ Διαθήκη καὶ εἶναι αὐτὸ ποὺ χρησιμοποίησε ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς μιλώντας στοὺς Φαρισαίους: «εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστι;»<sup>[3]</sup> Οἱ Φαρισαῖοι κυριολεκτικὰ ἀποστομώθηκαν.<sup>[4]</sup> Μεγάλῃ ὅμως θεολογικῇ σημασίᾳ ἔχει ὅτι στὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ γιὰ πρώτη φορὰ διακρίνεται ἡ φύση ἀπὸ τὴν ὑπόστασι τοῦ Υἱοῦ καὶ μάλιστα κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε ἡ υἰότητα καθ' ἑαυτὴν δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἔνδειξη μειονεξίας εἴτε ὑπεροχῆς. Ὁλόκληρη ἡ ἀντιαιρετικὴ θεολογία αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα ἀναπτύσσει καὶ σχολιάζει. Ἐξαντλητικὰ συμβαίνει αὐτὸ καὶ μὲ τὸν ἱερὸ Χρυσόστομο ὅπως καὶ μὲ τὸν ἅγ. Ἀμβρόσιο. Ὁ Εὐνόμιος θὰ τὸ ἀποδεχθεῖ ἀλλὰ μόνον ἐν μέρει, πρὸς ὀλόκληρη τὴν κτίσι ἀλλὰ ὄχι πρὸς τὸν Πατέρα, καὶ δὲν θὰ διστάσει μάλιστα νὰ διακηρύξει ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι Θεὸς ἀλλὰ ὄχι ἄκτιστος.<sup>[5]</sup> διακήρυξη ποὺ εἶναι πιθανοφανῆς ἐπειδὴ ὄχι μόνον δὲν γνωρίζουμε ποῖός εἶναι ὁ τρόπος τῆς θείας γεννήσεως ἀλλὰ καὶ ὁμολογοῦμε πῶς ὁ Υἱός, ἔστω κατὰ τρόπο ἀσυγκρίτως καὶ ἀκαταλήπτως διαφορετικὸ ἀπὸ τὰ κτίσματα, ἔχει κάποιου εἴδους ἀρχὴ καὶ αἰτία.<sup>[6]</sup>

Ὁ Χρυσόστομος στοὺς λόγους τοῦ Κατὰ Ἀνομοίων ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα ἔργα του, χωρὶς βέβαια νὰ ἀναφέρεται στὸν Χριστό, δὲν ἀπέφυγε νὰ χρησιμοποίησι τὸν ὄρο τοῦ γεννητοῦ γιὰ νὰ δηλώσει τὸ κτιστόν.<sup>[7]</sup> Στὸ ὑπόμνημά του στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου ἀποδίδει στὸ γεννητὸν τὶς ιδιότητες τῆς ἀδυναμίας καὶ τῆς φθορᾶς καταλήγοντας «ὅτι γὰρ τὸ ἀγέννητον ἀνώλεθρον, παντί που δηλον». <sup>[8]</sup> Ἡ αἰδιότητα γιὰ τὸν Χρυσόστομο προσιδιάζει κυρίως στὸν Πατέρα: «ἐπειδὴ γὰρ μάλιστα τοῦ Θεοῦ τοῦτο ἐστὶν ἴδιον, τὸ αἶδιον καὶ ἀναρχον». <sup>[9]</sup> Στὸ ἀγέννητον κυρίως προσιδιάζει καὶ ἡ δημιουργικὴ δύναμη.<sup>[10]</sup> Σχολιάζοντας τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ ἀποδίδει σαφῶς μειωτικὸ χαρακτήρα στὸ γεννητὸν τοῦ Υἱοῦ,<sup>[11]</sup> ἂν καὶ ἡ γέννησή Του πάντως δὲν σημαίνει ὅτι «ἐνεργείας τινὸς χρείαν ἔχει πρὸς τὸ ζῆν». <sup>[12]</sup> Στὴν υἰότητα γιὰ τὸν Χρυσόστομο φαίνεται νὰ λανθάνει κάποια μειονεξία,<sup>[13]</sup> μολονότι ὡς γνωστὸν εἶναι κατηγορηματικὸς γιὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ.<sup>[14]</sup>

Ὁ ἅγ. Ἀμβρόσιος ἀναφέρεται στὸ ζήτημα τῆς ἀρχῆς καὶ αἰτίας κυρίως στὸ ἔννατο κεφάλαιο τοῦ Περί ἐνσαρκώσεως ἔργου του (§§ 89-105). Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν Χρυσόστομο<sup>[15]</sup> ὄχι μόνον δὲν ἀναφέρεται στὸν Πατέρα ὡς ἀγέννητο<sup>[16]</sup> ἀλλὰ καὶ παρατηρεῖ πῶς ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς δὲν ὑπάρχει στὶς Γραφές καὶ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ οὔτε κἀν λογικὰ ἀποδεκτός, καθὼς ὅ,τι γεννᾷ ἢ ὅ,τι δὲν εἶναι γεννητὸ δὲν εἶναι καὶ μόνον ἀπὸ αὐτὸ τὸν λόγο ἀπαραιτήτως ἀγέννητο.<sup>[17]</sup> Μάλιστα ἐνῶ ὁ Χρυσόστομος<sup>[18]</sup> μέμφεται τὶς περὶ ἀγεννησίας τῆς ὕλης φιλοσοφικὰς θεωρίες ἐπειδὴ ἀποδίδουν στὴν ὕλη μιὰ ιδιότητα ποὺ ταιριάζει μόνον στὸν Θεό, ὁ Ἀμβρόσιος<sup>[19]</sup> θὰ ἀναφερθεῖ σ' αὐτὰς τὶς θεωρίες μὲ σκοπὸ νὰ μειώσῃ τὴν ἀξία τῆς ἴδιας τῆς ἀγεννησίας ὡς θεοπρεποῦς ιδιότητος.

Κορύφωση τῆς σχετικῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Ἀμβροσίου ἀποτελεῖ ἡ ὁμολογία ὅτι ὁ Θεὸς βρίσκεται πέρα ἀπ' ὅλα ὅσα λέμε γι' αὐτὸν καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει καμμιά ἀναλογία μεταξὺ Θεοῦ καὶ κτισμάτων.<sup>[20]</sup> Δὲν θὰ ἐξηγήσει ὅμως τὴν δήλωσι αὐτὴ περισσότερο, μολονότι τὸ ἴδιο τὸ ἔργο του θεμελιώνεται σὲ ἐρμηνεῖς ποὺ δὲν εἶναι καθόλου ξένες πρὸς τὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία καὶ λογικὴ. Ποιὰ ἀκριβῶς εἶναι ἡ πραγματικὴ ἀξία αὐτῶν τῶν ἐρμηνειῶν ἂν ὁ Θεὸς εἶναι ἀπολύτως ὑπερβατικός; Ὁ ἴδιος ἄλλωστε σὲ προηγούμενο ἔργο του παραθέτοντας τὰ ὀνόματα Θεός, πλήρης, αἰώνιος,<sup>[21]</sup> ἰσχυρίζεται κατηγορηματικὰ ὅτι δὲν εἶναι «γυμνὰ ὀνόματα» ἀλλὰ ὑποδηλώνουν τὴν θεία δύναμη ὅπως φανερώνεται μὲ τὰ ἔργα της.<sup>[22]</sup> ἐνῶ σὲ ἄλλη παράγραφο διδάσκει, ὅτι ἡ θεότητα τοῦ Υἱοῦ δὲν φανερώνεται μόνον ἀπὸ τὴν ἐνότητα δυνάμεως μὲ τὸν Πατέρα ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἐνότητα τοῦ ὀνόματος.<sup>[23]</sup> Στὸ ἴδιο ἔργο του καθόλου δὲν θὰ διστάσει νὰ διακρίνει

τρεις τάξεις δώδεκα θεοπρεπών ονομάτων που μαρτυρούν την κοινή ιδιότητα της Θεότητας, την ομοιότητα και την αιώνια ένότητα Πατρός και Υιού.<sup>[24]</sup> Η καταδίκη λοιπόν του άγεννήτου από τον Άμβρόσιο δεν θα πρέπει να εξηγηθεί τόσο από την αποφατική του δήλωση περί υπερβατικότητας του Θεού όσο από το γεγονός ότι το όνομα αυτό δεν μαρτυρείται στις Γραφές ενώ ερμηνευόμενο δεν αποδεικνύεται θεοπρεπές.

Ακόμη και αν αποφασίζαμε να δεχθούμε τον όρο του άγεννήτου, συνεχίζει ο Άμβρόσιος, και πάλι θα έπρεπε να διακρίνουμε μεταξύ άγεννήτου και άκτίστου καθώς και μεταξύ γεννητού και κτιστού,<sup>[25]</sup> ενώ στην άμέσως επόμενη παράγραφο φθάνει στην καρδιά του προβλήματος:

«Ὡστε δὲν εἶναι πιθανό, λέγουν, νὰ εἶναι ὁ Υἱὸς ὅμοιος μὲ τὸν Πατέρα, ἐπειδὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ [ἐπειδὴ] δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Πατέρα αἰτία γιὰ νὰ εἶναι».<sup>[26]</sup>

Το σημαντικό στη διατύπωση αυτή είναι η τελείως άπροσδιόριστη χρήση του όρου αἰτία. Κάτι ανάλογο, όπου στη θέση της αἰτίας χρησιμοποιεῖται ἡ ἀρχή, θα συναντήσουμε στη διατύπωση «ἐν ἀρχῇ ὄντα λόγον, οὐκ ἄναρχον» ἀπὸ τὴν Ἐκθεσιν πίστεως τοῦ Εὐνομίου.<sup>[27]</sup>

## ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΙΟΤΗΤΑΣ

Η ΑΠΑΝΤΗΣΗ του Άμβροσίου σ' αυτό το έπιχείρημα διαρθρώνεται ως εξής· 1) Διάκριση ούσίας και ποιότητας, 2) Η διαφορά ως πρὸς τὴν αἰτία ἀποτελεῖ διαφορά ποιότητας, 3) Η ποιοτική διαφορά ως τέτοια δὲν σημαίνει (δὲν προϋποθέτει οὔτε συνεπάγεται) διαφορά ούσίας, ὅπως ἡ κοινή ποιότητα δὲν σημαίνει κοινότητα ούσίας. Παρακολουθώντας λεπτομερέστερα τὸς συλλογισμοὺς τοῦ Άμβροσίου παρατηροῦμε τὰ εξής·

Γιὰ νὰ ἀντικρούσει τὴν ἀρειανικὴ διδασκαλία ὅτι ὁ Θεὸς δημιούργησε κατὰ βούλησιν τὸν Υἱὸ διακρίνει δύο εἰδῶν γεννήσεις, τὴ γέννηση διὰ τῆς δυνάμεως καὶ τὴ γέννηση διὰ τῆς φύσεως,<sup>[28]</sup> καὶ κατατάσσοντας τὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ στὴν τελευταία περίπτωση, τὴν ἀποδεικνύει ἀναγκαία τόσο ὅσο ἀναγκαία εἶναι ἡ ὑπαρξη τοῦ Πατρός: ἐφόσον ἡ γέννηση δὲν ὀφείλεται στὴ δύναμη καὶ τὴ θέληση τοῦ Πατρός, ὅπως ἰσχυριζόταν ὁ Εὐνόμιος,<sup>[29]</sup> ὁ Πατέρας δὲν θὰ ὑπῆρχε ἂν δὲν ὑπῆρχε ὁ Υἱός, ἐπιχείρημα στὸ ὁποῖο ἔχει σταθεῖ ἰδιαίτερα ὁ ἅγ. Γρηγόριος Νύσσης.<sup>[30]</sup>

Διακρίνοντας ούσία και ποιότητα ὁ Άμβρόσιος δείχνει πὼς μιλώντας γιὰ Υἱὸ τοῦ Θεοῦ ἐννοοῦμε δύο πράγματα. Ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι Θεός, καὶ αὐτὸ δηλώνει τὴν ούσία του, καὶ ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι γεννητός, καὶ αὐτὸ δηλώνει τὴν ποιότητα τῆς ούσίας του, δηλαδὴ ἕναν ἀπὸ τὸς τρόπους μὲ τὸς ὁποῖους ὑπάρχει ἡ μία, ἴδια καὶ αἰώνια ούσία τῆς θεότητος.<sup>[31]</sup> Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἰδιαίτερα ὅτι κριτήριο γιὰ νὰ

διακρίνουμε τις ύποστατικές διαφορές αναδεικνύεται ή πηγή τῆς ἀτομικῆς ύποστάσεως.<sup>[32]</sup> Ἔτσι δημιουργεῖται μία τριπλή διάκριση· ἂν πάρουμε γιὰ παράδειγμα τὴν σάρκα τοῦ ἀνθρώπου μπορούμε νὰ τὴν κατανοήσουμε ἀπὸ τρεῖς πλευρὲς ταυτοχρόνως: 1) ὡς καθολικὴ οὐσία, δηλαδή ὡς τὴ μία σάρκα ὄλων τῶν ἀνθρώπων, 2) ὡς τὴ σάρκα ποὺ ἀνήκει σὲ ἓνα ἄτομο, δηλαδή τὴ σάρκα τοῦ Σωκράτη, τοῦ Χριστοῦ, τοῦ Παύλου κλπ., καὶ 3) ὡς τὴ σάρκα ποὺ προῆλθε μὲ ἓνα συγκεκριμένο τρόπο δημιουργίας τῆς ἀτομικῆς ύποστάσεως, π.χ. διὰ τῆς πλάσεως (στὸν Ἀδάμ), διὰ τῆς συνουσίας (στοὺς πεπτωκότες ἀνθρώπους). Μποροῦμε στὴν διάκριση αὐτὴ νὰ δοῦμε τὴ διάκριση γένους, εἶδους καὶ ἀτόμου, ὅπου γένος εἶναι ἡ οὐσία,<sup>[33]</sup> εἶδος ὁ τρόπος ύπάρξεως τῆς οὐσίας, ὁ ὁποῖος προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν διαφορὰ προελεύσεως τῶν ἀτόμων,<sup>[34]</sup> καὶ ἄτομο ἡ συγκεκριμένη ύπόσταση ποὺ φέρει διὰ τοῦ συγκεκριμένου εἶδους τὸ γένος τῆς. Ὅ,τι δηλώνει τί εἶναι κάτι, τὴν οὐσία του, δὲν εἶναι οὔτε τὸ ἄτομο, οὔτε τὸ εἶδος διὰ τοῦ ὁποῖου τὸ ἄτομο ύπάρχει, ἀλλὰ τὸ γένος του, ὥστε ἂν ποῦμε πῶς ἀποτελεῖ οὐσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τὸ ὅτι γεννᾶται εἴμαστε ύποχρεωμένοι νὰ θεωρήσουμε ὁμογενεῖς καὶ ὁμοουσίους του καὶ Υἱοὺς τοῦ Θεοῦ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους καὶ ὅλα τὰ γεννητὰ ζῶα. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, τὸ ὅτι ὁ Πατὴρ γεννᾶ ἀποτελεῖ τὸ εἶδος διὰ τοῦ ὁποῖου ύπάρχει καὶ ὄχι τὴν οὐσία του.<sup>[35]</sup> ἂν δηλαδή, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν ὀρολογία τοῦ Ἀμβρόσιου, οἱ qualitates (ύποστατικὲς διαφορὲς<sup>[36]</sup>) ἀποτελοῦσαν proprietates (οὐσιώδεις διαφορὲς), τότε ἡ τριαδικότητα τῆς θεότητος θὰ ύποδηλώνει πολυθεϊσμό,<sup>[37]</sup> ἐνῶ ἡ μεταξὺ τῶν τριῶν προσώπων σχέση θὰ ἀποτελοῦσε σύνθεση καὶ ὄχι ἔνωση.<sup>[38]</sup> Ὁ Ἀμβρόσιος συνδέει συνειδητὰ τὴν ἔλευθερία τῆς ύπαρξης μὲ τὶς qualitates: « Ἀκόμη καὶ στὰ κτίσματα θὰ δείξω πῶς ύπάρχει διαφορὰ εἶδους, ὅτι τὰ περισσότερα ἔχουν διάφορες ἀρχὲς ἀλλὰ μία οὐσία, καὶ θὰ παρουσιάσω παραδείγματα ἀπὸ τὶς Γραφές. Ὡστε ἂν αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἐφαρμόζεται σ' αὐτὰ ποὺ εἶναι θνητὰ, πῶς ἐπιβάλλουν κάποιον νόμον ἀναγκαιότητας στὴ θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος;»<sup>[39]</sup>

## ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΟΥΣΙΑ

ΤΙ ΕΝΝΟΥΜΕ, ὅμως, ὅταν μιλάμε γιὰ τὴν οὐσία; Οὐσία δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ μένει ἂν ἀφαιρέσουμε κάποιες ποιότητες<sup>[40]</sup> γιὰ τὴν ἀφαίρεση αὐτὴ δὲν τελειώνει παρὰ μὲ τὴν ἐκμηδένιση τοῦ ὄντος.<sup>[41]</sup> Τὸ ὁμοούσιον πάλι δὲν μπορεῖ νὰ ύποδηλώνει νοητὸ λογικῶς τμῆμα κάποιας ύποστάσεως ὅμοιο πρὸς ἀντίστοιχο τμῆμα κάποιας ἄλλης, διότι τότε θὰ μιλούσαμε γιὰ ὄντοτητες<sup>[42]</sup> ἢ δὲ οὐσία θὰ ἔθεωρεῖτο ὀρθῶς ὡς σημαῖνον χωρὶς ὄντολογικὸ σημαίνόμενο.<sup>[43]</sup>

Ἡ substantia γιὰ τὸν Ἀμβρόσιο ἀποδίδει τὸ νόημα τῆς ἑλληνικῆς οὐσίας κατὰ τὸ ὅτι σημαίνει τὴν ἐμμένεια, τὴν ὄντολογικὴ σταθερότητα (ἐν ἑαυτῷ μένειν) τῶν ὄντων. Ἡ οὐσία δὲν ἀποτελεῖ μιὰ δεύτερη ύπόσταση - συμπέρασμα πρὸς τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ ἐξωθήσει ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση μεταξὺ πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας καθῶς, ἂν καὶ θέτει τὸ κέντρο βάρους (τὸ πρῶτον) στὸ ἀτομικὸ, χρησιμοποιεῖ τὸν ἴδιο ὄρο καὶ γιὰ τὸ ἄτομο καὶ γιὰ τὸ εἶδος του καὶ γιὰ τὸ γένος.<sup>[44]</sup> Ἐξηγώντας ὁ Ἀμβρόσιος ἑτυμολογικὰ τὴν ἑλληνικὴ λέξη τὴν παράγει ἀπὸ μιὰ μετοχὴ καὶ ἓνα ἐπίρρημα (ὥστε ἡ οὐσία φανερώνει κίνηση), ἢ οὐσία ὡς ὄρος συμπυκνώνει γλωσσικὰ τὸ ἀεὶ ύπάρχειν (οὔσα ἀεὶ)<sup>[45]</sup> ὅπου τὸ ἀεὶ ὄχι μόνο ύποδηλώνει ἀϊδιότητα ἀλλὰ καὶ προὑποθέτει ύποστατικὴ διαφορὰ: ἀεὶ κυρίως σημαίνει συνυπάρχειν, οὐσία δὲν εἶναι μιὰ ἄλλη, τέταρτη, ύπόσταση ἀλλὰ οὔτε ἀπλὴ λογικὴ ἀφαίρεση· οὐσία εἶναι τὸ ἰσχυρὸ βάθος τῆς συνοχῆς τῶν

διακεκριμένων καὶ αἰτιωδῶς<sup>[46]</sup> συνηρημένων ὑποστάσεων, τὸ ὁποῖο υποδηλώνει ἢ προσεδρεία καὶ ἢ διὰ τῆς ἀγάπης αἰτιώδης συνάφεια.<sup>[47]</sup> Δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξει οὐσία χωρὶς νὰ νοεῖται μέσα στὴν ἔνωση ἰδιαίτερων ὑποστάσεων, διότι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξει κάτι ἂν ἡ ὑπαρξή του δὲν συνάπτεται αἰτιωδῶς μὲ ἄλλη ὑπαρξη. Ἡ αἰτιώδης σύναψη τῶν ὑποστάσεων προσδιορίζει τὶς ὑποστατικὲς διαφορές.

Ὁ Χρυσόστομος εἶναι ἐπίσης σαφής, ἂν καὶ ἡ θεώρησή του εἶναι περισσότερο γνωσιολογικὴ παρὰ ὄντολογικὴ: ἂν δὲν εἶχαμε διάφορες ὑποστάσεις δὲν θὰ διακρίναμε οὐσία καὶ ὑπόσταση, θὰ λέγαμε «ὁ Θεός» καὶ θὰ ἐννοούσαμε ἀμέσως αὐτὸ τὸ ἓνα.<sup>[48]</sup> Συνεπῶς δὲν ἔχει νόημα νὰ μιᾶμε οὔτε γιὰ τρεῖς Θεοὺς ἐφόσον δὲν πρόκειται γιὰ τρεῖς ὅμοιες καὶ ἀνεξάρτητες ὀντότητες:<sup>[49]</sup> ἂν ὁ Πατέρας δὲν εἶχε Υἱό, ὅχι μόνο δὲν θὰ ἦταν Πατέρας<sup>[50]</sup> ἀλλὰ δὲν θὰ ἦταν οὔτε Θεός, δὲν θὰ ἦταν τίποτα. Τὸ πρόβλημα τῶν καθολικῶν ποὺ ταλαιπώρησε τὴν μεσαιωνικὴ φιλοσοφία εἶναι καθαρὰ λογικὸ πρόβλημα καὶ ὀφείλεται στὴ θεώρηση τῶν ὄντων περίπου ὡς κατασκευῶν. Συγκρίνοντας τὰ ὄντα θὰ ὑποχρεωθοῦμε εἴτε νὰ μειώσουμε τὴ σημασία τῶν ἀτομικῶν ἰδιοτήτων προβάλλοντας τὴν κυριαρχία τῶν καθολικῶν,<sup>[51]</sup> εἴτε νὰ θεωρήσουμε τὰ καθολικὰ δευτερογενεῖς καθαρὰ λογικὲς καὶ ἐπισημασθεῖς (ἐφόσον συχνότατα τὰ κριτήριά μας εἶναι αὐθαίρετα<sup>[52]</sup>) ἀφαιρέσεις. Στὶς συγκρίσεις (ταυτίσεις καὶ διαιρέσεις) ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ratio εἶναι ἀναπόφευκτη ἡ σύγκρουση τοῦ ἀτόμου μὲ τὸ σύνολο καθὼς τὸ ἓνα ἐπιβουλεύεται τὴν πραγματικότητα τοῦ ἄλλου: εἴτε τὸ σύνολο καθίσταται ὁ νομοθέτης τῶν ἰδιοτήτων πρὸς τὶς ὁποῖες κάθε ἀπόκλιση πρέπει νὰ προσαρμοσθεῖ, εἴτε τὸ ἄτομο προβάλλει τὴν ὑπαρκτικὴ του προτεραιότητα καὶ μοναδικότητα ἐναντι τῆς ἰδεατότητας τοῦ συνόλου. Κατὰ τὴν θεώρηση τοῦ ὁμοουσίου ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία θὰ εἴμαστε πιστεύω ἀκριβεῖς ἐὰν ποῦμε πῶς δὲν ὑπάρχουν οὔτε δύο ἢ δεκαπέντε ἄνθρωποι, ἀλλὰ οὔτε καὶ ὁ ἓνας ἄνθρωπος, καὶ πῶς δὲν ὑπάρχουν οὔτε τρεῖς Θεοί, ἀλλὰ οὔτε καὶ ὁ ἓνας Θεός.<sup>[53]</sup> Ὑπάρχουν ὁ Πατέρας, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιο Πνεῦμα, καὶ ἐπειδὴ ὑπάρχουν τὰ τρία πρόσωπα συνημμένα ἀχωρίστως, καὶ διὰ τῆς αἰτιώδους καὶ ἀγαθῆς συνοχῆς τους, μιᾶμε γιὰ τὴν κοινὴ τους οὐσία ὡς τὴν ἀπολύτως ἀκατάληπτη (δηλαδὴ μὴ ταυτίσιμη καὶ μὴ συνολίσιμη) ὄντολογικὴ ἀρχὴ τῶν κοινῶν ἐνεργειῶν τους. Ὑπαρξιακὴ ἀρχὴ τῶν ὑποστάσεων τῆς Τριάδος εἶναι ἀσφαλῶς τὸ πρόσωπο τοῦ Πατέρα, ἀλλὰ καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Πατέρα οὐσιώνεται, δηλαδὴ ὑπάρχει μονίμως καὶ πραγματικὰ μόνο διὰ τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος. Ὅπως λέει ὁ ἅγ. Ἀμβρόσιος ἡ φύση καὶ οὐσία<sup>[54]</sup> συνιστᾷ τὴν ἀλήθεια, τὴν γνησιότητα, τὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος.<sup>[55]</sup> Κυριολεκτικὰ οὐσία λοιπὸν (ὡς πρὸς τὴν κτίση) εἶναι μόνον ἡ θεότητα ὡς ἀπλή, τέλεια, ἀπαθής,<sup>[56]</sup> ἄτρεπτη ἀλήθεια τῆς αἰώνιας αἰτιώδους καὶ ἀγαθῆς ἐνώσεως τῶν τριῶν θείων προσώπων.<sup>[57]</sup> Ἡ συνοχὴ τῶν θείων προσώπων τὰ κάνει πραγματικά,<sup>[58]</sup> καὶ ἡ θεία πραγματικότητα τῆς συνοχῆς τους, ἢ οὐσία τους, εἶναι «ἐκείνη ποὺ ἐνεργεῖ τὰ πάντα»,<sup>[59]</sup> ὅχι ὡς τέταρτη ὑπόσταση ἀλλὰ ἐπειδὴ ὅπου ὑπάρχει καὶ ἐνεργεῖ ὁ Πατέρας, ὑπάρχει ὁλόκληρος μέσα σ' Αὐτὸν ὁ Υἱός, καὶ ὁλόκληρο τὸ ἅγ. Πνεῦμα· ἡ ἐνέργειά τους εἶναι ἐνιαία διότι εἶναι ἡ ἐνέργεια τῆς θείας ἐνώσεώς τους.<sup>[60]</sup>

## Η ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΚΑΘΟΛΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ



ΥΠΟ ΤΟ ΦΩΣ, έπομένως, τῆς τριαδικῆς θεότητος, πού παρουσιάζεται όπουδήποτε δύο ἢ τρεῖς συνάπτονται εἰς τὸ ἓν<sup>[61]</sup> τῆς θείας ἐνώσεως, τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως καθολικῶν καὶ ἀτομικῶν δὲν ὑφίσταται. Προσέχοντας τὰ χωρία τῆς Γενέσεως πού παραθέτει ὁ Ἀμβρόσιος<sup>[62]</sup> βλέπουμε πῶς τὰ πτηνὰ δὲν ὑφίστανται ἐπειδὴ ὑπάρχει στὴν σκέψη τοῦ Θεοῦ ἡ «πτηνοσύνη», ἀλλὰ ἀπὸ τῆ γῆ, τὸ νερὸ ἢ τὴν μεταξὺ τῶν ἰδιῶν τῶν πτηνῶν συνουσία. Καὶ ἂν προσέξουμε τὴ δημιουργία τῶν πρώτων ὄντων, τοῦ ἴδιου τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, <sup>[63]</sup> καὶ πάλι δὲν βλέπουμε τὸν πλατωνικὸ δημιουργὸ πού τὰ κατασκευάζει σύμφωνα μὲ τὴν προϋπάρχουσα ἰδέα πού ἔχει γι' αὐτά: ὁ Θεός, διαβάζουμε στὴ Γένεση, πρώτα<sup>[64]</sup> δημιουργεῖ καὶ μετὰ ἀναγνωρίζει ὅτι τὸ ἔργο του εἶναι καλὸ· ἡ διαφορὰ αὐτῆ δὲν σημαίνει βέβαια ὅτι δὲν ξέρει τί κάνει,<sup>[65]</sup> ἀλλὰ ὑπάρχει γιὰ νὰ μᾶς ἀποτρέπει ἀπὸ τὴν πιθανότητα νὰ φαντασθοῦμε τὴ δημιουργία μὲ τὴν ἀντίστροφη σειρὰ καὶ νὰ νοήσουμε τίς ιδέες ἔξω ἢ πρὶν ἀπὸ τὰ πράγματα, ἢ νὰ φαντασθοῦμε τὴν προϋπαρξὴ κάποιας ὕλης ἐπὶ τῆς ὁποίας ὁ Θεὸς θὰ ἐφάρμοζε τίς ιδέες του γιὰ τὰ ὄντα.<sup>[66]</sup> τὸ «καλὸ λίαν» τῆς Γενέσεως φανερῶνει πῶς οἱ ιδέες τῶν ὄντων δὲν ὑπάρχουν πρὶν ἀπὸ αὐτὰ ἀλλὰ δημιουργοῦνται μαζὶ μὲ τὰ ὄντα.<sup>[67]</sup> Ἐφόσον δεχόμαστε πῶς ὁ Θεὸς δὲν προσδιορίζεται χρονικῶς, ἐὰν πιστεύουμε σὲ προαιώνιες ιδέες κατὰ τίς ὁποῖες ἐκτίσθησαν τὰ ὄντα εἶναι τὸ ἴδιο ὡς ἐὰν πιστεύαμε σὲ προϋπάρχουσα ὕλη ἐπὶ τῆς ὁποίας κάποτε ἐνεργεῖ ὡς τεχνίτης. Δὲν ἀλλάζει δηλαδὴ τίποτα ὡς πρὸς τὴν τάξη κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου εἴτε θεωροῦμε ὅτι ὁ Θεὸς μορφοποιεῖ τὴν (προϋπάρχουσα) ὕλη, εἴτε ὅτι ὑλοποιεῖ τὴν (προϋπάρχουσα) μορφή. Καὶ στὴν δεύτερη περίπτωση ἐπίσης ἡ κτίσις θὰ ἦταν συναίδιος τοῦ Θεοῦ, διότι καὶ οἱ μορφές ἀνήκουν στὰ ὄντα.<sup>[68]</sup> Συνεπῶς οἱ μορφές εἶναι ἐπίσης κτιστές, καὶ ἐκτίσθησαν ἐκ τοῦ μηδενός. Ἐὰν δὲν ἀμφισβητοῦμε τὴν ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργία τῆς κτίσεως, μολονότι ἡ λογικὴ δὲν μπορεῖ νὰ τὴν συλλάβει, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ δεχθοῦμε πῶς τὰ ὄντα εἶναι οἱ ιδέες τους<sup>[69]</sup> καὶ ἐπομένως δὲν ὑπάρχουν ἀπολύτως.<sup>[70]</sup> Αὐτὸ δηλαδὴ πού λέμε ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργία δὲν σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς προηγεῖται χρονικά, ὡς συνήθως φαίνεται νὰ προϋποθέτουμε, ὅποτε πράγματι θὰ εἶχε νόημα νὰ λέμε ὅτι γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων τὰ ὄντα<sup>[71]</sup> ἀλλὰ ὅτι εἶναι ἀπολύτως ὑπερβατικὸς ὡς πρὸς τὸν ἴδιο τὸν χρόνο καὶ τὰ ὄντα.<sup>[72]</sup> Κατηγορηματικὰ ὁ Μ. Βασίλειος διδάσκει ὅτι ὁ Θεὸς «ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε».<sup>[73]</sup> Ὡστε ψευδοπρόβλημα ἐπίσης εἶναι ἡ αἰωνιότης ἢ μὴ τῆς κτίσεως· ὁ Θεὸς δὲν ὑπάρχει πρὶν οὔτε μετὰ ἀπὸ τὴν κτίσις, ἀλλὰ συγκρατεῖ ὀλόκληρη τὴν κτίσις καὶ ὑπάρχει ἀπολύτως πέραν αὐτῆς. Ὅλες οἱ ὑποστάσεις λοιπὸν οὐσιώνονται ὄχι ἐφόσον μετέχουν σὲ κάποιες καθολικὲς ιδέες ἀλλὰ ἐφόσον συνάπτονται ὑπαρκτικῶς μεταξὺ τους<sup>[74]</sup> καὶ ἀσυγκρίτως μὲ τὴν ἔσχατη πηγὴ τους, δηλαδὴ τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, πού δὲν εἶναι κάποια ἰδέα ἢ σύνολο ιδεῶν<sup>[75]</sup> ἀλλὰ ὁ Χριστός.<sup>[76]</sup> Ἀπὸ τὸν Χριστὸ προέρχεται ἡ ἀρχὴ ὄχι μόνο τῶν πλασμάτων ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν σκέψεων μας, παρατηρεῖ ὁ ἅγ. Ἀμβρόσιος,<sup>[77]</sup> καὶ ὅπως ὁ Χριστὸς γεννᾶται μὲ δύο διαφορετικοὺς τρόπους, ἀπὸ τὴν Θεοτόκο ὡς ἄνθρωπος καὶ ἀπὸ τὸν Πατέρα ὡς Θεός,<sup>[78]</sup> ἔτσι κάθε πλάσμα<sup>[79]</sup> ἐφόσον ὑπάρχει διὰ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ μέλος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.<sup>[80]</sup>

Ἀκόμη, ἂν ἡ ὕλική φύση ἀντικατόπτριζε θεῖες ιδέες τότε δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ἐκπέσει. Διαβάζουμε ὅμως στὴν Γραφή ὅτι ὀλόκληρη ἡ φύση συστενάζει καὶ συνωδίνει καὶ γράφει ἐπίσης ὁ Ἀμβρόσιος ὅτι «δὲν θὰ ἀρέσουν στὸν Θεὸ τὰ δῶρα τῆς γῆς, τὰ ὁποῖα εἶχαν ἐκφυλισθεῖ στὸν ἄμαρτωλό », <sup>[81]</sup> συνδέει δηλαδὴ τὴν βρώση τοῦ καρποῦ ἀπὸ τοὺς πρωτόπλαστους μὲ πραγματικὸ ἐκφυλισμὸ τῆς γῆς. Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι ἡ φύση παρουσιάζει ὄντολογικὲς διακυμάνσεις πού ἐξηγοῦνται μόνο ἀπὸ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους συνδέεται μαζὶ τῆς ὁ ἄνθρωπος.<sup>[82]</sup> Δὲν πρόκειται δηλαδὴ μόνο γιὰ διαφορὰ στὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὅπως συμβαίνει ὅταν παρερμηνεύουμε ἓνα ποίημα ἢ ὅταν διαφορετικοὶ ἄνθρωποι σχηματίζουν διαφορετικὲς ιδέες γιὰ μιὰ ζωγραφιὰ πού ὅμως παραμένει ἡ ἴδια στὸν νοῦ τοῦ δημιουργοῦ τῆς, ἀλλὰ

ή πρόσληψη τῆς φύσεως ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἐπηρεάζει τὴν οὐσία τῆς φύσης καὶ ἐπομένως ἐὰν τὰ ὄντα εἰκόνιζαν θεῖες ιδέες ἢ ἐπιρροή αὐτὴ θὰ συνεπαγόταν μεταβολὴ τῶν ἰδίων τῶν θείων ιδεῶν.<sup>[83]</sup> Ὡστε ἡ παράδοση τοῦ παραδείσου στὸν ἄνθρωπο δὲν εἶναι συμβολικὴ ἀλλὰ πραγματικὴ, οἱ πράξεις δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν πραγματικὸ ἀντίκρουσμα στὴν κτίση. Ἐτσι καὶ ὁ ἐνανθρωπήσας Θεὸς δὲν χρειάζεται νὰ ἀμαρτήσῃ γιὰ νὰ ὑπομείνῃ τὴν ἀνθρώπινη ἀμαρτία, οὔτε θὰ χρειαζόταν νὰ ἐνσαρκωθεῖ ἐὰν ἤδη συμεριζόταν διὰ τῶν θείων ιδεῶν τὴν πτώση τῆς φύσεως· διὰ τῆς εἰσόδου τοῦ στήν κτίση ὁ Χριστὸς συμερίζεται τοὺς ὅρους τῆς· καὶ παραδίδεται στὴν ἐξουσία τῶν ἀνθρώπων καὶ τέλος σταυρώνεται ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικατάρατος γιὰ νὰ καταλάβουμε πῶς εἶναι στὴν ἐξουσία τοῦ Θεοῦ ἡ ἀνάσταση καὶ ἡ σωτηρία.<sup>[84]</sup> ἂν ἡ κτίση ἦταν τὸ ὑλικὸ ἀντίστοιχο τῶν ιδεῶν τοῦ Θεοῦ τότε ἡ ἐνσάρκωση καὶ ἡ σταύρωση τοῦ Χριστοῦ θὰ εἶχαν μόνον συμβολικὸ περιεχόμενο καὶ θὰ ὀφείλαμε νὰ δεχθοῦμε τὶς δοκητικὲς ἀπόψεις. Ἐκεῖνοι ἀκόμη πού πίστεψαν ὅτι ἡ σάρκα τοῦ Χριστοῦ ἦταν διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ δική μας καὶ θεϊότερη ἢ καὶ ἄκτιστη, τί ἄλλο πίστεψαν παρὰ τὸ ὅτι ἡ σάρκα τοῦ Λόγου δημιουργήθηκε σύμφωνα μὲ τὴ θεία ιδέα πού ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ εἶχε κακομεταχειρισθεῖ ἀλλὰ παρέμενε σῶα στὸν νοῦ τοῦ Θεοῦ;<sup>[85]</sup> Ἀκόμη, ἂν ὁ Θεὸς γνώριζε τὰ ὄντα σύμφωνα μὲ κάποιες ιδέες τότε γιὰ ποιό λόγο λησμόνησε τὶς ιδέες αὐτὲς ὁ ἐνανθρωπήσας Χριστὸς καὶ προέκοπτε εἰς γνῶσιν καὶ σοφίαν; Δὲν πρέπει νὰ ὑποθέσουμε πῶς εἶναι ἄλλη ἡ ἀνθρώπινη γνώση καὶ τελείως καὶ ἀσυγκρίτως ἄλλη ἡ θεία γνώση; Περαιτέρω, σάρκα μὲ τὴν ὑποτιμητικὴ σημασία δὲν εἶναι ἡ γῆ ἢ τὸ σῶμα, ἀλλὰ ἡ ἄρνηση τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ εἴτε διὰ τῆς ἐπάρσεως εἴτε διὰ τῆς αὐτοπεριφρονήσεως.<sup>[86]</sup> Ἐτσι λοιπὸν τὸ ὅτι ὁ Χριστὸς ἐνσαρκώθηκε καὶ ἐγινε κατάρα σημαίνει ὅτι ἀτιμάστηκε πράγματι, δηλαδὴ ἐνοιωσε τὴν ἐγκατάλειψη τοῦ Θεοῦ, καὶ αὐτὸ εἶναι μυστήριον βαθύτερον ἀπὸ τὸ μυστήριον τῆς Ἀναστάσεως, διότι εἶναι ἀσυγκρίτως δυσκολώτερον νὰ συλλογιστοῦμε πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ βασανίστηκε καὶ νὰ πέθανε τὸ ἴδιον τὸ παιδί τοῦ Θεοῦ, μυστήριον πού δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἰσχύσει πραγματικὰ καὶ ὄχι συμβολικὰ ἐὰν ὁ Χριστὸς, ὡς ἀναμάρτητος, δὲν μετεῖχε στοὺς ὑπαρκτικούς ὅρους πού ἐμεῖς εἶχαμε προετοιμάσει. Καθὼς τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας ἀντιστοιχεῖ σὲ κοινότητα ἐνεργειῶν, ὅ,τι κάνει τὸ ἓνα πρόσωπο ἔχει ἄμεση ἐπίδραση σὲ ὅ,τι εἶναι τὸ ἄλλο πρόσωπο,<sup>[87]</sup> ὥστε νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ πεῖ χρησιμοποιώντας τολμηρότερη διατύπωση ὅτι μὲ κάθε ἀνθρώπινη ἀμαρτία ἀναγκάσαμε τὸν Χριστὸ κατὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση του νὰ ἀμαρτήσῃ.<sup>[88]</sup> Ἀκόμη, ἂν δεχόμεστε πῶς τὰ ὄντα κατασκευάζονται σύμφωνα μὲ θεῖες ιδέες καὶ ἂν ἐπίσης δεχόμεστε πῶς οἱ ιδέες αὐτὲς ὡς ιδέες τοῦ Θεοῦ εἶναι ὡς πρὸς τὰ ὄντα ἀπολύτως ὑπερβατικὲς, τότε πρέπει νὰ δεχθοῦμε καὶ πῶς ὀλόκληρη ἡ κτίση εἶναι καταδικασμένη ἐξ ἀρχῆς καὶ διὰ παντὸς ἀπὸ τὸν δημιουργό τῆς σὲ ἐλλατωματικότητα<sup>[89]</sup> καθὼς μόνον παραμορφώνοντας τὴν θεία ιδέα καὶ διὰ τῆς παραμορφώσεως αὐτῆς εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχει ὡς κτίση.<sup>[90]</sup> Τέλος, καὶ ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο εἰδικώτερα, ἡ θεωρία τῶν ιδεῶν καταργεῖ τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας στὴν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση τοῦ Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἐκτὸς ἐὰν δεχθοῦμε ὅτι ὁ Χριστὸς, εἰκόνα τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ ὁ ἄνθρωπος, δὲν εἶναι καὶ αὐτὸς παρὰ μία ὁσοδῆποτε τελειότερη ἔννοια τοῦ πατρικοῦ νοῦ, ὁπότε ἡ ὁμοίωση μὲ τὸν Θεὸ θὰ ἀπαιτοῦσε (ὁπωσδῆποτε ἀνέφικτη<sup>[91]</sup>) συμμόρφωση πρὸς τὴν ἔννοια αὐτὴ, ἐνῶ τὴν ἀγιότητα τοῦ βίου θὰ ἔπρεπε νὰ ἀντικαταστήσῃ ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ τεχνικὴ, καὶ τὸ λυτρωτικὸ ἔργο τοῦ Κυρίου θὰ μπορούσε νὰ εἶχε ἀναλάβῃ ὁποιοσδήποτε ἄγγελος ἢ καὶ ἐξεχόντως φωτισμένος ἄνθρωπος.<sup>[92]</sup> Ἀλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἅγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, «καὶ πάλι ἀνακαινίζοντας ὁ Σωτῆρας τὸν ἄνθρωπο εἰς τὸ κατ' εἰκόνα, ἐνέπνευσε στοὺς μαθητὲς λέγοντας Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον. Αὐτὸ λοιπὸν πού ἔχει ἡ ἀνακαινήσις, αὐτὸ πάντως πρέπει νὰ σκεπτόμαστε πῶς ἔχει καὶ ἡ ἀρχαιότητα. Ὡστε εἶναι ἡ μετοχὴ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκείνη πού χαρίζει στὸν ἄνθρωπο τὸν τέλειο ἐξεικονισμὸ πρὸς τὴν θεία οὐσία, καὶ ὄχι τὸ ὅτι ἐπλάσθη τέτοιος πού εἶναι σύμφωνα μὲ φιλὲς ἔννοιες

τοῦ Θεοῦ». [93] Καὶ ὁ ἀπ. Παῦλος δὲν ἀποδίδει τὸ ὁμοούσιο τῶν ἀνθρώπων στὴ συμφωνία τῆς ἀνθρώπινης φύσης πρὸς τὴν ἰδέα πού ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ στὴν ἔνωση μὲ τὸν Χριστό: «ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν». [94]

Ἀλλὰ ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτά, τί καλὸ θὰ μπορούσε νὰ προκύψει γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν θεωρία περὶ θεῶν ἰδεῶν; Ὅ,τι εἶναι γιὰ τὴν ἠθικὴ ὁ νόμος εἶναι γιὰ τὴ γνώση μας οἱ ἰδέες, καὶ τὰ δύο δὲ συγκροτοῦν αὐτὸ πού ὁ Παῦλος ὀνομάζει φρόνημα τῆς σαρκός. Ὅπως διὰ τοῦ νόμου περισσεύει ἡ ἁμαρτία ἔτσι διὰ τῶν ἰδεῶν περισσεύει ἡ ἄγνοια. Καὶ ὅπως ὁ ἰουδαϊσμός ἐπέμεινε στὸν εὐσεβισμό τοῦ νόμου ἔτσι καὶ ὁ χριστιανισμός κινδυνεύει νὰ ἐπιμένει στὶς συλλογιστικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου [95] καὶ προβάλλοντας στὴν ἀκατάληπτη θεότητα τὴ δομὴ τῆς ἔκπτωτης ἀνθρώπινης σκέψης νὰ νομίζει ὅτι ἀνακαλύπτει θεῖες ἔννοιες ἀπὸ τὶς ὁποῖες προέρχονται τὰ ὄντα. Ἡ περὶ ἰδεῶν θεωρία, ἢ μᾶλλον ἰδεολογία, ὀδηγεῖ ἔτσι στὴν ἐκκοσμίκευση.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

ΠΟΛΥ ΠΡΙΝ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ Ζενοφάνης εἶχε ἀποδόσει στὴ θεότητα ἀκίνησια, ἀπάθεια καὶ δημιουργικὴ δύναμη διὰ τοῦ λόγου, [96] ἐνῶ μεμφότεαν τὸν ἀνθρωπομορφισμό τοῦ ὁμηρικοῦ δωδεκαθέου: [97] «ἂν εἶχανε τὰ βόδια χέρια, τᾶλογα καὶ τὰ λιοντάρια, γιὰ νὰ μπορούν σὰν τοὺς θνητοὺς νὰ ζωγραφίζουν ἔργα, τᾶλογα ὅμοια μὲ τᾶλογα, τὰ βόδια ὅμοια μὲ τὰ βόδια θὰ ζωγραφίζαν τὶς μορφὲς τῶν θεῶν καὶ σώματα θὰ φτιάχναν τέτοια καθὼς ἢ εἶδη τοῦ καθενὸς τοὺς θᾶταν». [98] Ἔχουμε λοιπὸν ἤδη πρὸ τοῦ τετάρτου αἰῶνος μ.Χ. διαμορφωμένον καὶ ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία σὲ κορυφαῖες στιγμὲς τῆς, καὶ ἀπὸ τὸν ἐβραϊσμό καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν χριστιανικὴ ἀπολογητικὴ, πολὺ ἔντονον μονοθεϊστικὸ κλίμα. Τὸ τριαδικὸ δόγμα ἔρχεται νὰ ὑποβάλλει σὲ σκληρὴ δοκιμασία τὶς προϋποθέσεις τοῦ μονοθεϊσμοῦ - τὴν ἀπλότητα, τὴ μοναδικότητα καὶ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ. «Ἄλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς», λέει σχεδὸν μὲ περιφρόνηση ὁ Ζενοφάνης [99] καθὼς ἀποδίδει τὸν ἀνθρωπομορφισμό στὸν φόβο τοῦ θανάτου. Καὶ ὅμως ἐμεῖς διδάσκουμε θεὸ γεννητό, ἐνῶ γιὰ τὴν κοινὴ λογικὴ εἶναι ἀπολύτως ἀδύνατον νὰ νοήσῃ στὸν ἕνα καὶ ἀπλὸ Θεὸ μιὰ ὁποιαδήποτε διαφορὰ, καὶ μάλιστα ὅταν ἡ διαφορὰ αὐτὴ περιγράφεται μὲ ὄρους πού φαίνονται νὰ εἰσάγουν ἀξιολογικὴ διάκριση ἢ ἀκόμη καὶ πάθος ἢ τροπὴ, ὅπως ἡ ἀγεννησία, ἡ γέννηση καὶ ἡ ἐκπόρευση, ἢ τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸ καὶ τὸ ἐξ αἰτίας, ἢ τὸ ἕνα (καὶ μάλιστα κινήθην), τὸ δύο, τὸ τρία. Πῶς ὁ παντοδύναμος καὶ αἰώνιος ἀπλὸς Θεὸς ἔχει αἰτία, ὅπως πιστεύουμε γιὰ τὸν Υἱὸ καὶ τὸ ἅγ. Πνεῦμα; Ὅταν ἀκόμη καὶ ἡ ἐν χρόνῳ ἐνανθρώπηση παραμένει μυστηριώδης ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς αἰώνιας ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ὑπερβατικότητος τῆς φύσεώς του, μὲ ποιὸ τρόπο θὰ μπορούσαμε νὰ ἐλλογικεύσουμε τὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος; Καὶ ὅσο στρεφόμεστε (ὡς βροτοί, θᾶλεγε ὁ Ζενοφάνης) πρὸς τὸ συγκεκριμένο, πρὸς τὸν Χριστὸ δηλαδὴ ἢ τὴν Θεοτόκον ἢ τὶς εἰκόνες καὶ τοὺς ἁγίους, ἄλλο τόσο ὁ νοῦς ἀναπολεῖ τὸ Ἐν μὲ συνεχῶς ἐπικείμενη τὴν subordinatio, τὴν πιὸ ἐπικίνδυνον ἁμαρτίαν τῆς θεολογίας. Ὁ Εὐνόμιος καὶ ὁ ἀρειανισμὸς στὸ σύνολό του καταδικάστηκε σφοδρὰ ἤδη τὸν τέταρτον αἰῶνα καὶ ἀπὸ τὴν μάχην αὐτὴν προέκυψαν πλῆθος πατερικῶν συγγραμμάτων μεταξὺ τῶν ὁποίων ὄχι λίγα εἶναι



καὶ θεωροῦνται πολύτιμα. Ἀλλὰ φαίνεται πῶς ἡ περὶ Τριάδος θεολογία δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ διατυπωθεῖ πειστικὰ ὥστε δὲν ἐμποδίστηκαν λίγους αἰῶνες ἀργότερα ὄχι μόνο δυτικοὶ ἀλλὰ καὶ Ἕλληνες ὡς ὁ Νικηφόρος Γρηγορᾶς νὰ ἐπιτεθοῦν στὸν ἅγ. Γρηγόριο Παλαμᾶ κατηγορώντας τὸν ἀκριβῶς γιὰ Εὐνομιανισμό, γιὰ εἰσαγωγή δηλαδὴ ὑφειμένων θεοτήτων, καθὼς προσέλαβαν τὴν περὶ θείων ἐνεργειῶν διδασκαλία.

Ἦδη ὅμως ἔχουμε συναντήσει μιὰ σημαντικὴ διαφορὰ ἀπὸ τὸν Ζενοφάνη καὶ τὸν ἀρχαῖο μονοθεϊσμό. Ὅτι παρουσιαζόταν σχεδὸν ἀηδιαστικὸ συγκρινόμενο μὲ τὴν οὐράνια ἀταραξία τοῦ παντοδύναμου θεοῦ νοῦ,<sup>[100]</sup> ἡ ἀγάπη δηλαδὴ τῶν θνητῶν γιὰ τὴ ζωὴ,<sup>[101]</sup> γιὰ μᾶς ἀποτελεῖ αὐτονοήτως τὸν κατ' ἐξοχὴν λόγο τῆς πίστεως, λόγο τόσο ἰσχυρὸ καὶ ἄξιο ὥστε νὰ σαρκώνεται ὁ Θεὸς καὶ νὰ θεώνεται ὁ ἄνθρωπος. Οἱ συνέπειες τῆς τριαδικῆς θεολογίας στὴν ἱστορικὴ πορεία τῆς Ἐκκλησίας ἀξιῶνουν ἰδιαίτερη ἐργασία· ἐδῶ μποροῦμε νὰ σημειώσουμε μόνο πῶς οἱ τριαδολογικὲς συζητήσεις τοῦ τετάρτου αἰῶνος κατέστησαν σαφὲς ὅτι ἡ αἰτιότητα προϋποτίθεται ἀλλὰ δὲν καθορίζει τὴν θεότητα. Ὁ ἴδιος ὁ Πατέρας δὲν εἶναι Θεὸς ὡς αἰτία, εἴτε τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἅγ. Πνεύματος, εἴτε τοῦ κόσμου. Στὴν τριαδικὴ ἀποκάλυψη τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἅγ. Πνεύματος, ὅπως συντελέστηκε διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Χριστοῦ, καὶ στὴν ὀρθόδοξη ἐρμηνεία τῆς ἀποκαλύψεως ἀπὸ τοὺς μαθητὲς τοῦ Κυρίου καὶ κατόπιν ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἰδίως δὲ ἀπὸ τοῦ τετάρτου αἰῶνος καὶ ἐξῆς, διὰ τῆς ὁποίας ἔγινε σαφὴς ἡ διάκριση τοῦ ζῶντος Θεοῦ ἀπὸ τὸ κινοῦν ἀκίνητον τῆς φιλοσοφίας, πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ ἡ σταδιακὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν παντοδυναμία ὡς κατ' ἐξοχὴν θεῖο ἰδίωμα, στὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν ἀγάπη.<sup>[102]</sup> Θεὸς δὲν εἶναι ἡ αἰτία ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάμεσα σὲ ὅ,τι ἀγαθῶς ὑπάρχει.<sup>[103]</sup> ὥστε καὶ ἡ θέωση τῆς κτίσεως καθίσταται τελείως ἐφικτὴ καὶ μάλιστα φυσιολογικὴ, ἐφόσον κυρίως φύση εἶναι μόνον ἡ φύση τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία δὲν θεωρεῖται πλέον ἐλευθερία ἀπὸ ἐκείνη ἢ τὴν ἄλλη δύναμη, οὔτε ἐλευθερία ἀπὸ κάποιο πρόγραμμα (ὅπως καταλάβαμε κάποτε τὴν φύση) τὸ ὁποῖο καθορίζει τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὑποστάσεων, ἢ ἀπὸ τὸν Θεὸ πού προορίζει τὰ πάντα, κλπ. Ἡ ἐλευθερία ἀποκτᾶ θετικὴ σημασία καὶ γίνεται ἐνότητα θελήσεως.<sup>[104]</sup> Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο ὅποτε ἰσχυριζόμαστε ὅτι δὲν καθορίζει ἡ οὐσία τὴν ὑπαρξὴ τῶν προσώπων, κατὰ βάθος προϋποθέτουμε καὶ συντηροῦμε τὴ σύγκρουση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, ἐπιμένουμε δηλαδὴ σὲ ἓνα σχῆμα πού προέκυψε μόνο διὰ τῆς ἐλλογικεύσεως τοῦ ὄντος. Οὐσία καὶ ὑπόσταση δὲν ἀντίκεινται ὥστε νὰ βροῦμε τί ὑπερέχει καὶ πῶς καθορίζει. Ἡ διάσταση ὑπάρχει μόνο στὴν λογικὴ μας ἡ ὁποία εἶναι παρατακτικὴ καὶ ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς ὄψεις, ἂν ὄχι τὴν ὑπόστασιν<sup>[105]</sup> τῆς χρονικότητας. Ὁ θεούμενος ἄνθρωπος δὲν ἔχει κατ' ἀρχὴν καιρὸ γιὰ νὰ διασπᾶ τὸ ὄν καὶ νὰ συγκρίνει, οὔτε περιέργεια νὰ ἐρευνᾷ κατὰ τί διαφέρει ἀπὸ τὴν κτίση τοῦ κόσμου ἢ γέννηση τοῦ Υἱοῦ γιὰ τὴν ὁποία καμμιά ἐννοια δὲν μποροῦμε νὰ σχηματίσουμε.<sup>[106]</sup> οὔτε ἀποθαρρύνεται ἀπὸ τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ οὔτε ἡ θέωση μετράται ὥστε νὰ μιλήσουμε γιὰ ἀναλογία τοῦ ὄντος.<sup>[107]</sup> Ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῆς subordinatio πού ἔτεινε νὰ μεταβάλλει τὸν χριστιανισμό σὲ γνωστικὸ σύστημα, ὅπου τὸ κάθε τι ζυγίζεται καὶ κατατάσσεται ἀρνητικά, σὲ τοῦτο ἢ σὲ ἄλλο ἐπίπεδο ἀπόστασης ἀπὸ τὸ θεῖο, μὲ ἀποτέλεσμα ἓνα σύμπαν διαρθρωμένης ὑποταγῆς, ἀπὸ τὴν ἀντίληψη αὐτὴ ἡ ὀρθόδοξη θεολογία σταδιακὰ ἀπομακρύνθηκε καὶ διὰ τῆς ἀσκητικῆς προσέλαβε μιὰ ἀποκάλυψη τῆς ὑπαρξῆς ὅπου ἡ δύναμη ἔχει συνεχῶς λιγώτερη σημασία καὶ ὅπου ὁ Θεὸς βασιλεύει ἀλλὰ βασιλεύει διὰ τῆς ταπεινότητος· ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ δὲν ἀποκαλύπτεται στὴν ἀχανῆ ἀπόσταση δύνάμης ἀλλὰ στὸ μυστήριο τῆς ἀκατάληπτης<sup>[108]</sup> παρουσίας του μέσα σὲ ὅτιδήποτε ὑπάρχει. Ἡ Δόξα τῆς Ἁγίας Τριάδος δὲν θὰ ἔχει ἐπιβλητικὴ ἰσχύ οὔτε κατὰ τὴν δευτέρα παρουσία, ὅποτε, κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Χριστοῦ θὰ προηγεῖται τὸ σημεῖο τοῦ Σταυροῦ.<sup>[109]</sup> Ἡ ταπεινότητα δὲν ὑπῆρξε κάτι

προσωρινό, κάτι σαν μέθοδος·<sup>[110]</sup> ἂν δὲν πιστεύουμε πὼς ἡ ταπεινότητα εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχει ὁ Θεὸς<sup>[111]</sup> τότε μεταβάλλουμε τὸν χριστιανισμό σὲ ἰουδαϊσμό, κάπως πιὸ ἀναβλητικὸ βέβαια, ἀλλὰ πάντως ἰουδαϊσμό.

## ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΕΚΔΟΤΙΚΕΣ ΔΙΕΥΚΡΙΝΗΣΕΙΣ

---

PG = Migne Patrologia Graeca

PL = Migne Patrologia Latina

DK = H. Diels - W. Kranz, Die fragmente der Vorsokratiker.

ΒΕΠ = Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων.

ΚΑ = Ἄγ. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Κατὰ Ἄνομοίων, ἐκδ. Ἑλ. Μερετάκη, Θεσ/νίκη 1984 (οἱ παραπομπὲς ἀκολουθοῦν τὴν ἐσωτερικὴ διάρθρωση τοῦ κειμένου, π.χ. 1.1 = λόγος πρῶτος, ἐνότητα πρώτη).

DI = Ἄγ. Ἀμβροσίου, *De incarnationis dominicae sacramento*, PL 16 (οἱ παραπομπὲς ἀκολουθοῦν τὴν κατὰ παραγράφους ἐσωτερικὴ διάρθρωση τοῦ κειμένου).

DF = Ἄγ. Ἀμβροσίου, *De fide*, PL 16 (οἱ παραπομπὲς ἀκολουθοῦν τὴν κατὰ βιβλία καὶ παραγράφους ἐσωτερικὴ διάρθρωση τοῦ κειμένου, π.χ. 1.1 = βιβλίον πρῶτον, παράγραφος πρώτη).

Ὁ Ἀπολογητικὸς τοῦ Εὐνομίου κατὰ τὴν ἔκδοση τῆς Patrologia Graeca, vol. 30 (οἱ παραπομπὲς ἀκολουθοῦν τὴν κατὰ παραγράφους ἐσωτερικὴ διάρθρωση τοῦ κειμένου).

Ἡ Ἔκθεσις πίστεως τοῦ Εὐνομίου κατὰ τὴν ἔκδοση Michael Van Parys τὴν ὁποία ἀναδημοσιεύει ἡ ΒΕΠ, τ. 38, Ἀθῆναι 1968 (οἱ παραπομπὲς ἀκολουθοῦν τὴν σελιδαρίθμηση τῆς ἀναδημοσίευσως).

## Σημειώσεις

---

- [1] Βλ. Β. Στεφανίδου, 'Εκκλησιαστική ιστορία, Ἀθήναι 19905, σ. 172 κ.έ.
- [2] Βλ. Στ. Παπαδόπουλου, Πατρολογία Β', Ἀθήναι 1990, σ. 100.
- [3] Βλ. Ματθ. 22.41-46. Πρβλ. ΚΑ 5.3.
- [4] «Καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτῷ ἀποκριθῆναι λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι».
- [5] «Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸν τοῦ Θεοῦ υἱόν, τὸν μονογενῆ Θεόν (. . .) πρὸ πάσης κτίσεως γενόμενον, οὐκ ἄκτιστον» κλπ. Βλ. ΒΕΠ 38, σ. 115.
- [6] Τὴν ἀγεννησία προσάπτει στὴν ἀρχὴ σαφῶς καὶ ὁ Χρυσόστομος (βλ. π.χ. ὑπόμνημα Εἰς Α' Κορ., ΡΓ 61, 340: «ἡ ἕτερα τις ἀρχὴ ἀγέννητος») καὶ εἶναι χαρακτηριστικὸ πὼς ἐρμηνεύοντας τὴν ἔννοια τῆς ἀγεννησίας ὁ Χρυσόστομος διαπιστώνει ὅτι δὲν μπορούμε νὰ μιλήσουμε οὔτε γιὰ αὐτοαἰτία, ὥστε τὸ ἀγέννητον εἶναι τελείως ἀπερινόητον (βλ. Εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστ., ΡΓ 63, 155).
- [7] Βλ. ΚΑ 3.1: «ἀλαζονεῖα γὰρ οὐ τὸ λέγειν ὅτι τῆς τῶν γεννητῶν ἀπάντων καταλήψεως ἀνώτερός ἐστιν ὁ δημιουργός» κλπ. Πρβλ. Εἰς Ἰωάννην, ΡΓ 59, 369.
- [8] ΡΓ 58, 576· βλ. καὶ ἀμέσως μετὰ: «πῶς οἱ γεννητοὶ τοῦ ἀγεννήτου ἰσχυρότεροι;»
- [9] Εἰς Ἰωάννην, ΡΓ 59, 40. Λίγο πῖθό κάτω (ΡΓ 59, 42) μολοντί ἐπιμένει στὴν ἀνωτερότητα τοῦ ἀγεννήτου διακρίνει πάντως τὸ κτιστὸν ἀπὸ τὸ γεννητόν.
- [10] Βλ. Εἰς Α' Τιμ., ΡΓ 62, 559.
- [11] « Ὅταν μεγάλα εἶπη περὶ τοῦ Μονογενοῦς [ὁ Παῦλος], τότε προσάπτει τὸν Πατέρα, ἵνα μὴ νομίση τις ἀγέννητον εἶναι τὸν Υἱόν» (ΡΓ 61, 42).
- [12] Εἰς Ἰωάννην, ΡΓ 59, 263. Πρβλ. Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 30.11: «οὐχ ὡς ἐκεῖθεν αὐτῷ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι συνεχόμενου, ἀλλ' ὡς ἐκεῖθεν ὑπάρχοντος ἀχρόνως καὶ ἀναιτίως».
- [13] « . . . οὐχ ὡς αὐτὸς οὐκ ἀρκῶν, ἀλλὰ δεικνύς ὅτι Υἱός ἐστι καὶ οὐχὶ ἀγέννητος» (Εἰς Α' Κορ., ΡΓ 61, 341). Στὸν πρῶτο λόγο Κατὰ Ἀνομοίων (1.3) ἐξαίρει τὴν πατρικὴ ἀγεννησία καὶ ἀϊδιότητα, τοῦ «ἀνάρχου», «ἀγεννήτου» καὶ «ἀϊδίου». Δὲν ἰσχυριζόμαστε ὅτι ὁ Χρυσόστομος πιστεύει στὴν subordinatio ἀλλὰ ὅτι αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ὑφέρπει ὡς ἓνα βαθμὸ στὴν θεολογία του.
- [14] Ὁ Παν. Ἀνδριόπουλος στὸ ἔργο του Θέματα τῆς θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης ( Ἀθήναι 1990, σ.117 κ.έ.) συγκεντρώνει ἐντυπωσιακὸ πλῆθος χωρίων ὅπου ὁ ἱερός Χρυσόστομος ἀποδίδει κάθε ιδιότητα τῆς θείας οὐσίας στὸν Υἱό.
- [15] Καὶ σὲ συμφωνία μὲ τὸν Μ. Βασίλειο καὶ τὸν ἅγ. Γρηγόριο Νύσσης.
- [16] Στὸν ὁποῖο συχνότατα καὶ φυσικότατα ἀναφέρεται ὁ Χρυσόστομος ὡς εἰς τὴν «ἀγέννητον καὶ πρώτην οὐσίαν» ἢ τὴν «ἀγέννητον καὶ πρώτην ὑπόστασιν». Πρβλ. ΚΑ 5.6: «ὅτι μὲν γὰρ ἀγέννητος ὁ Θεὸς δῆλον» κλπ. Πρβλ. Εὐνομίου, Ἀπολογητικὸς 11 καὶ 27.
- [17] ΔΙ 91-93 (βλ. ἰδίως τὸ ΔΙ 93: « ἂν ὅμως τὸ συμπεραίνουμε λογικά [ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι ἀγέννητος], [καθὼς] οὔτε γιὰ τὸ ἅγιο Πνεῦμα διαβάζουμε πὼς ἔχει γεννηθεῖ, ἄρα καὶ τὸ πνεῦμα, ἐπειδὴ δὲν ἔχει γεννηθεῖ, πρέπει βέβαια νὰ ὀνομάζεται ἀγέννητο κατὰ τὴν γνώμη σας»). Σχολιάζοντας ὁ Χρυσόστομος τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ Θεοῦ ὡς ἀσώματος, ἂν καὶ φαίνεται νὰ προσεγγίζει ἓνα παρόμοιο συλλογισμό, ἐξαντλεῖται στὴν ἀκόλουθη ταυτολογία: «ἀσώματος ἐστιν ὁ Θεός. Τί ἐστιν ἀσώματος; Ρῆμα ψιλὸν μόνον· ἢ γὰρ ἔννοια οὐδὲν ἐδέξατο, οὐδὲ ἐνετύπωσεν ἑαυτῇ· κἂν γὰρ ἀνατυπώση, εἰς φύσιν ἔρχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ποιητικά» (βλ. Εἰς τὴν Πρὸς Κολ. ἐπιστ., ΡΓ 62, 335).
- [18] Εἰς Γένεσιν, ΡΓ 54, 581.

[19] DI 94.

[20] DI 94.

[21] Στὸ DI 19 ὑποστηρίζει πὼς τὸ κοινὸ ὄνομα Θεὸς ποὺ ἡ Γραφή ἀποδίδει καὶ στὸν Υἱὸ καὶ στὸν Πατέρα δηλώνει ἀκριβῶς τὴν συναϊδιότητα τῶν προσώπων τῆς Τριάδας καὶ δὲν ἐπιτρέπει στοὺς αἰρετικούς νὰ ὑποστηρίζουν τὴν ἐν χρόνῳ δημιουργία τοῦ Υἱοῦ.

[22] DF, 1.17: «non sunt igitur haec nuda nomina, sed operatricis virtutis indicia». Πρβλ. τὴν ἀναφορὰ τοῦ ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης στὸν Μ. Βασίλειο, Κατὰ Εὐνομίου Γ 5.

[23] DF, 1.23.

[24] Proprietatem deitatis, similitudinem, perspicuam unitatem. Βλ. DF, 2.2 κ.έ.

[25] DI 95· διάκριση κοινὴ σὲ ὀλόκληρη τὴν ὀρθόδοξη θεολογία. Τὴν ὀλίσθησιν ἀπὸ τὸ γεννητὸν στὸ κτιστὸν βλ. χαρακτηριστικὰ εἰς Εὐνομίου, Ἀπολογητικός 12: «υἷον καὶ γέννημα καὶ ποίημα». Πρβλ. καὶ ἔνθ. ἀν., 15. Τὰ κύρια σημεῖα τῆς διδασκαλίας του (ἐξωβιβλικότης καὶ ἀποφατικότης τοῦ ὅρου «ἀγέννητος», διάκριση οὐσίας καὶ ποιότητων) φαίνεται πὼς ὁ ἁγ. Ἀμβρόσιος ἀντλεῖ ἀπὸ τὸν Ἀνατρεπτικὸ τοῦ Μ. Βασιλείου.

[26] DI 96.

[27] ΒΕΠ 38, σ. 115-6. Πρβλ. «ἀληθῶς γεννηθέντα πρὸ αἰώνων»

[28] DI 97.

[29] Βλ. Εὐνομίου, Ἀπολογητικός, 23 καὶ 24.

[30] Ἀναλόγως ἔχει ἐπιχειρηθεῖ ἡ ἀπόδειξη τῆς αἰωνιότητος τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸν Ὑψιγένη καὶ ἄλλους, ὅποτε ὑποδηλώνεται κυριαρχία τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ ὡς Δημιουργοῦ. Ἡ ἀπόρριψη αὐτῆς τῆς στάσεως ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ σπουδαιότερα βήματα στὴν πορεία ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ἀνώτερη Δύναμη στὸν προσωπικὸ Θεὸ τῆς ἀγάπης.

[31] DI 100. Πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Χριστοῦ πρὸς τοὺς Φαρισαίους.

[32] Στοιχεῖο τὸ ὁποῖο τόνισε ἰδιαίτερος ὁ Μ. Βασίλειος, ἀπὸ τὸν ὁποῖο πιθανῶς ἀντλεῖ ὁ ἁγ. Ἀμβρόσιος.

[33] Βλ. DI 102: «ejusdem generis videntur, ejusdem utique et naturae sunt».

[34] DI 102: «quemadmodum autem coeperint esse volatilia, tres species reperimus».

[35] DI 100: «species utique distincta, sec indistincta divinitas».

[36] Βλ. DI 100.

[37] Διότι τὸ γεννητικόν, τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκπορευτόν, δὲν δηλώνουν ὅποιεσδήποτε διαφορὲς ἀλλὰ αἰτιακὲς σχέσεις, ἐπομένως ἐὰν ἀναφέρονταν στὴν οὐσία θὰ εἶχαμε εἴτε ἓνα δυναμικὸ σύστημα τριῶν διαφορετικῶν οὐσιῶν/ὄντοτήτων (Πρβλ. Εὐνομίου, Ἀπολογητικός, 9 καὶ 21), εἴτε μιὰ ὄντοτητα μεταβαλλόμενη ὅπου ἡ θέση τῆς μιᾶς μορφῆς τῆς θὰ συνεπήγετο αὐτομάτως ἄρση ἄλλης - ἄτοπο ποὺ οὔτε ὁ Σαβέλιος δὲν τόλμησε νὰ διανοηθεῖ βλέποντας μεταμόρφωση τοῦ Πατρὸς μόνο κατὰ τὴν ἐνσάρκωση, δηλαδὴ κατ' ἐπιπρόσθεση ἄλλης οὐσίας. Ἡ μεταμόρφωση τῆς μίας οὐσίας/ὄντοτητος δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτὴ οὔτε ὅταν ἀναφερόμαστε στὴν κτίση, καθὼς ἡ Γένεση δὲν ἀρχίζει μὲ τὴν δημιουργία τῆς πρώτης οὐσίας ἀλλὰ μὲ τὴν δημιουργία διαδοχικῶν ζευγῶν τὰ ὁποῖα ἀποκτοῦν τὴν οὐσία τους κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ἀναγνωρίζονται ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ἀγαθὰ· (οἱ ἀκρότητες στὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει μιὰ ἐμνηυτικὴ ποὺ ἀρνεῖται τὴν

μεταφορική σημασία πολλῶν ἐδαφίων τῶν Γραφῶν φαίνονται καθαρά στὴν προσπάθεια τοῦ Φριδεγίζου τῆς Τοῦρ νὰ ἀποδείξει ὅτι στὴν διατύπωση «ἐκ τοῦ μηδενός» εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ἐννοήσουμε προϋπάρχουσα οὐσία ἐκ τῆς ὁποίας δημιουργεῖ ὁ Θεός, δηλαδή τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ δηλώνεται· παρομοίως δὲ ἐρμηνεύει τὸ σκότος· βλ. *Epistola de nihilo et tenebris*, PL 105, col. 751-756).

[38] Ἐνῶ, στὴν περίπτωση τοῦ ὁμοουσίου, θὰ ἦταν ὡς ἐὰν ὁ Θεὸς γεννοῦσε τὸν ἑαυτό του· πρβλ. DF 1.50: «*nemo potest ipse sibi imago sua esse*» καὶ 1.55: «*nemo ipse sibi pater est ( . . . ) nemo ipse sibi filius est*».

[39] DI 101.

[40] Ἡ ποιότητα σ' αὐτὴ τὴν πρόταση δὲν χρησιμοποιεῖται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὑποστατικῆς διαφορᾶς ποὺ τῆς δίνει ὁ Ἀμβρόσιος, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Μ. Βασιλείου (καὶ τῆς πρὸ αὐτοῦ φιλοσοφικῆς παραδόσεως) ὡς τοῦ γνωρίσματος ποὺ ἀποδίδουμε σὲ κάτι διὰ τῆς ἐντυπώσεως ποὺ προκαλεῖ στὶς αἰσθήσεις μας.

[41] Βλ. Μ. Βασιλείου, Εἰς τὴν ἐξαήμερον 1.8: «τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ τῆς γῆς συμβουλευόμεν ἑαυτοῖς, μὴ πολυπραγμονεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἥτις ποτέ ἐστι, μηδὲ κατατριβεσθαι τοῖς λογισμοῖς αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ἐκζητοῦντας, μηδὲ ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιότητων, ἅποιον ὑπάρχουσαν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ' εὔειδέναι, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα. Εἰς οὐδὲν γὰρ καταλήξεις, ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων ὑπεξαιρεῖσθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐὰν γὰρ ἀποστήσης τὸ μέλαν, τὸ ψυχρόν, τὸ βαρὺ, τὸ πυκνόν, τὰς κατὰ γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητας, ἢ εἴ τινες ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωροῦνται, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον». Ἐδῶ ὁ Βασίλειος δείχνει πῶς ταυτίζονται οὐσία καὶ ὑπόσταση ὅταν ἐξετάζουμε ἓνα ὄν καθ' ἑαυτό, δηλαδή ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ὑπαρξιακὲς του ἀρχές. (Πρβλ. Μ. Βασιλείου, Περὶ ἁγ. Πνεύματος 18.45: «ἐν τῇ κοινῶνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἔνωσις» καὶ 19.48: «οὐσίαν ἔχον τὴν ἀγαθότητα»). Στὸ Κατὰ Εὐνομίου ἔργο του ὁ Μ. Βασίλειος ἄλλοτε διακρίνει σαφῶς μεταξὺ ὑποστάσεως καὶ οὐσίας (τοῦ τρόπου τῆς ὑποστάσεως καὶ τοῦ ὑλικοῦ ὑποκειμένου, βλ. PG 29, στ. 548) ἄλλοτε ὅμως χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους ἐναλλακτικὰ (βλ. ἐνθ. ἀν., στ. 589). Στὸ ἔργο αὐτὸ ἡ ὑπόσταση φαίνεται πῶς ἔχει γιὰ τὸν Μ. Βασίλειο κυρίως τὴν ἔννοια τῆς οὐσιώδους καὶ πραγματικῆς συγκροτήσεως, τῆς παρουσίας καὶ τῆς ὄντοτης. Πρβλ. τὴν φερόμενη ὡς Ἐπιστ. 38 τοῦ Μ. Βασιλείου, στὴν ὁποία ὁ Γρηγόριος Νύσσης νοεῖ τὴν οὐσία ὡς «τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον», τὴν «συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινῶνίαν ἐν αὐτοῖς» καὶ τὴν ἀποδίδει στὴν ὑποστατικὴ ἐξάρτηση τῶν τριῶν προσώπων: «ἀκολουθῶς μὲν κατὰ τὴν τάξιν, συνημμένως δὲ κατὰ τὴν φύσιν». Δὲν εἶναι ἐπομένως δυνατὸν νὰ γίνῃ πραγματικὰ λόγος γιὰ οὐσία καὶ ὑπόσταση παρὰ μόνον ὅπου μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος γιὰ ὁμοούσιον καὶ ὑποστατικὴ ἐξάρτηση, ὥστε ἡ οὐσία ἀκόμη καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων νοεῖται ἐν τέλει ὡς συνοχή μὲ τὸν Δημιουργό τους διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ Λόγου (πρβλ. Εὐαγγρίου τοῦ Ποντικοῦ φερόμενη ὡς Ἐπιστ. 8 τοῦ Μ. Βασιλείου: «οὐσίαν γὰρ μεθ' ἁγιασμοῦ τὴν τοῦ ἀγγέλου ὑπόστασιν νοοῦμεν»). Θὰ ἦταν ἴσως προτιμώτερο νὰ μιλάμε περισσότερο γιὰ οὐσίωση παρὰ γιὰ οὐσία, καὶ αὐτὸ νομίζω πῶς θέλει νὰ δείξει ὁ ἁγ. Ἀμβρόσιος ἀναλύοντας ἐτυμολογικὰ τὴν οὐσία ὡς οὔσα ἀεὶ (βλ. DI 100). Κατὰ τὸν Βοήθιο (βλ. *Contra Eutychen*, Loeb Classical Library, σ. 86 κ.έ.) ἡ οὐσίωση ἀποδίδει τὴν ἐλληνικὴ ὑπόσταση (ἐδῶ ὁ Βοήθιος ὑπαινίσσεται τὴ γνωστὴ διαφορὰ τῆς ἐλληνικῆς ὑποστάσεως καὶ τῆς λατινικῆς *substantia*), ὥστε οὐσίωση ἀποτελεῖ ἡ συγκεκριμένη παρουσία τῆς οὐσίας. Ἡ χρῆση ποὺ ἐδῶ προτείνουμε δὲν ἀναιρεῖ τόσο ὅσο συμπληρώνει τὸν ὀρισμὸ τοῦ Βοηθίου καθὼς δὲν θεωροῦμε τὴν οὐσία παρὰ μόνον οὐσιωνόμενη διὰ συνδεδεμένων αἰτιακῶς ὑποστάσεων. Ἡ οὐσίωση ἔτσι νοούμενη δὲν ἀποτελεῖ μιὰ νέα ὑπόσταση, ἀλλὰ διαθέτει ἐνέργειες οἱ ὁποῖες ἐκδηλώνονται, βέβαια, διὰ τῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ ἀνήκουν στὴν ἔνωση τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορετικὰ δὲν θὰ ὑπῆρχαν. Ἡ οὐσία λοιπὸν δὲν νοεῖται ὡς ὁ



όρισμός τῆς ὑπόστασης, ὅπως προτείνει ὁ Ἀκινάτης (βλ. Summa Theol. I.29.2), ἀλλὰ ὡς ἡ ζῶσα πραγματικότητα τοῦ κοινῶ τῶν ὑποστάσεων, ὅπως ἐκδηλώνεται διὰ τῆς ἐνότητος τῶν ἐνεργειῶν τους. Δὲν προσκυνᾷ κανεὶς ἕναν ὀρισμό - (βλ. χαρακτηριστικὰ Συμεῶν τὸν Νέο Θεολόγο, Ὑμνος ΜΔ': «ἐν Τριάδι ὑποστάσεων, μιᾷ τε προσκυνουμένῳ οὐσίᾳ. Εἰς γὰρ Θεός, Τριάς Ἁγία, ὑπερούσιος οὐσία» κλπ.). Ὡστε, γιὰ νὰ μὴν περιφρονήσουμε καὶ τὴν μεσαιωνικὴ λογικὴ, τὰ καθολικὰ ὑπάρχουν μόνο διὰ τῆς ἐνώσεως τῶν ὑποστάσεων καὶ διὰ τῶν ὑποστάσεων, καὶ συνεπῶς οὔτε κενὲς περιεχομένου λέξεις εἶναι, ὑπ' αὐτὴν τὴν προϋπόθεση, ἀλλὰ οὔτε ἔχουν διακεκριμένη ὑπόσταση. Ὅπου δὲν συντελεῖται ἐνωση ὑπάρχουν ἀπλῶς φαινόμενα λιγώτερο ἢ περισσότερο λογικῶς ὅμοια, ἢ, κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου, πρὸ τῆς ἐνώσεως εἶναι σωστὸ νὰ μιᾶμε γιὰ τὸν Κώστα καὶ τὸν Γιάννη συγκρίνοντας μάλιστα καὶ τὶς ποιότητες ποὺ ὁ κάθε ἕνας διαθέτει, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει ἡ ἀνθρώπινη φύση, ἐνῶ μετὰ τὴν ἐνωση εἶναι σωστὸ νὰ μιᾶμε γιὰ τὴν μία ἀνθρώπινη φύση, τῆς ἐνότητος νοουμένης κατὰ τὸν τρόπο ποὺ ὁ υἱὸς εἶναι μέσα στὸν πατέρα καὶ ὁ πατέρας μέσα στὸν υἱό. Τί μᾶς ἐμποδίζει ὅμως νὰ μιλήσουμε καὶ στὴν δευτέρη περίπτωση γιὰ λογικῶς κοινὲς ποιότητες; Τίποτα. Καὶ γι' αὐτὸ ἄλλοι ἔβλεπαν στὸν Χριστὸ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ἄλλοι ἕναν προφήτη ἢ καὶ δαίμονα.

[42] Αὐτὴ ἀκριβῶς ὑπῆρξε ἡ θέση τοῦ Ροσκελίνου. Τὶς ἐπιπλοκὲς ποὺ συνεπάγεται ἡ λογικὴ θεώρηση τοῦ ὁμοουσίου μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε καθαρὰ στὶς πρώιμες φάσεις τῆς τριαδολογίας, τῶν σαβελλιανιστῶν ὁμιλούντων περὶ ὁμοουσίου καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἀκόμη καὶ περὶ ἑτεροουσίου, ἢ ἀκόμα στὸν λόγο περὶ τριῶν ἢ μιᾶς ὑποστάσεως ἀναλόγως μετὰ τὴν προσπάθεια νὰ τονισθεῖ ἡ μία οὐσία εἴτε ἡ διάκριση τῶν προσώπων, διαφωνία τὴν ὁποία ὡς γνωστὸν ἔλυσε ὁ Μ. Ἀθανάσιος διὰ τῆς συνόδου τῆς Ἀλεξανδρείας τὸ 362.

[43] Ἐπομένως ἡ συνύπαρξη τῶν ὑποστάσεων σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσι μοιάζει, γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὸν Huxley, σὰν μιὰ «society of island universes».

[44] Πρόκειται γιὰ τὴν λογικὴ θεώρηση τοῦ ὄντος κατὰ τὴν ὁποία καὶ ὁ Μ. Βασίλειος ἀπορρίπτει τὴν διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως (βλ. ἀν. ὑποσ. 40) ὥστε καὶ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειο καὶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τῶν Κατηγοριῶν, ἀπὸ καθαρὰ λογικῆς πλευρᾶς δὲν μποροῦμε νὰ μιᾶμε παρὰ μόνο γιὰ ὀντότητες. Πρβλ. Ἀριστοτέλους, Κατηγορίαι 2α. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὅσο ἀπομακρυνόμαστε ἀπὸ τὸ ἀτομικὸ τόσο ἐλαττώνεται ἡ οὐσία τοῦ ὄντος· βλ. ἐνθ. ἀν., 2b. Ἐφόσον ἡ διάκριση πρώτης καὶ δευτέρας οὐσίας καθὼς καὶ οἱ διακρίσεις τῶν οὐσιῶν τῶν διαφόρων ὄντων (οἱ οὐσίαι τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ δένδρου, κλπ) ἀποτελοῦν καθαρῶς λογικὲς ἀφαιρέσεις χρήσιμες γιὰ τὴ μεταξὺ μας συνεννόηση, ἔπεται πῶς δὲν συνεπάγονται καμιά ἀξιολογικὴ διαφορά: «οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τις ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τις βοῦς».

[45] ΔΙ 100. Πρβλ. ΔΦ 3.127.

[46] Πρβλ. Μ. Βασιλείου, Ἐπιστολὴ 52: «οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγονται, ὅπερ τινὲς ὑπειλήφασιν, ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἷτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὑπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχει φύσεως, ὁμοούσια λέγεται».

[47] Πρβλ. Μ. Βασιλείου, Ὅτι οὐκ ἐστὶν αἷτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός, ΡΓ 31, στ. 344, καὶ σημ. 46, ἀν.

[48] Βλ. ΚΑ 5.3. Πρβλ. ΔΙ 99. Τὴν χρῆση τοῦ σχήματος «κοινὸν-ἴδιον» γιὰ τὴν κατανόηση τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ὑποστάσεως εἰσήγαγε στὴν τριαδολογία τοῦ τετάρτου αἰῶνος ὁ Μ. Βασίλειος· βλ. Στ. Παπαδόπουλου, Θεολογικὴ πορεία τοῦ Μ. Βασιλείου, εἰς: Παν. Δρακόπουλου (ἐπιμ.), Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, τ. 2., Ἀθῆναι 1983, σ. 143. Ἡ ἔκφραση «ἐγὼ εἶμι ὁ ὦν» δὲν πρέπει νὰ ἐρμηνεύεται οὐσιολογικῶς (μετὰ τὴν λογικὴ ἔννοια τῆς οὐσίας), ὅχι μόνον ἐπειδὴ ἡ γραμματικὴ τῆς μορφῆς ὑποδηλώνει πρόσωπο, ὅπως παρετήρησε ὁ ἅγ. Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ εἰπώθηκε ὄχι γιὰ νὰ ἀποδώσει στὴ θεότητα κάποιο κατηγορημα, ἀλλὰ ἀντιθέτως

για να υποδηλώσει την υπερβατικότητα του Θεού και ισοδυναμεί με την έκφραση «δὲν εἶμαι ὅ,τι εἶναι τὰ ὄντα». Ὡστε δὲν πρέπει νὰ δοῦμε ἐδῶ ταύτιση τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ὄντος παρὰ ὡς ἀφαίρεση ἀπὸ τὴν κτίση ἐκείνης τῆς ιδιότητος, πού θεωρεῖται ἡ περισσότερο καθολικὴ καὶ προφανής. Πρβλ. Α' Κορ. 1.28 («καὶ τὰ μὴ ὄντα [ἐξελέξατο], ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ»), καὶ Ρωμ. 4.17. Πρβλ. ἐπίσης Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 30.18: «ὁ μὲν ὢν καὶ ὁ Θεὸς μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὢν· οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους καὶ τὴν κλῆσιν ἀπαιτούμενος, ἢ τίς ποτε εἶη, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτὸν (. . .) ἀλλ' ὅτι καὶ κυριωτέραν ταύτην εὕρισκομεν (. . .) τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως Θεοῦ καὶ ὄλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν ἢ ἔσται περατούμενον ἢ περικοπτόμενον».

[49] Ὅπως εἶναι τρεῖς ψυχές ἢ τρεῖς ἄγγελοι, ὑποστήριξε ὁ Ροσκελῖνος, ἀλλὰ σύμφωνα μετὰ τὰ κριτήρια πού τώρα συζητοῦμε οὔτε ὁ λόγος περὶ τριῶν ἀγγέλων ἢ τριῶν ψυχῶν δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτός, καθὼς καὶ ἐδῶ δὲν ἔχουμε τρεῖς ἀνεξάρτητες ὀντότητες ἀλλὰ τρεῖς ὑποστάσεις, οἱ ὁποῖες εἶναι ψυχές ἢ ἄγγελοι μόνο ἐφόσον συνάπτονται ὑποστατικῶς μετὰ τὸν Θεό, καὶ ἐπομένως εἶναι ὁμοούσιοι κατὰ τὴν κοινὴ μετοχὴ τους στὸν θεῖο λόγο, ἐνῶ στὸν βαθμὸ πού αὐτὸ δὲν συμβαίνει, ὄχι μόνο δὲν εἶναι ὁμοούσιοι ἀλλὰ δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε καὶ ὅτι εἶναι.

[50] Μὲ τὴ θέση αὐτὴ, ὑποστηριζόμενη ὁμοφώνως ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, συμφωνοῦσε πάντως καὶ ὁ Εὐνομιανὸς Μαρίνος.

[51] Ὅποτε καὶ τὰ γνωρίσματα τῶν τριῶν προσώπων εἶναι ἀπλὰ συμπτώματα (accidentia) καὶ κακῶς δεχόμεστε τάξιν στὴν ὑπαρξὴ τῆς θεότητος ἀναγνωρίζοντας τὴν ἀρχὴ στὸν Πατέρα. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ ἐπιχείρημα τοῦ Εὐνομίου· βλ. Ἀπολογητικός, 24. Στὴν Ἐκθεσιν Πίστεως μάλιστα θὰ ἐπιμείνει μ' ἓνα τρόπο πού θυμίζει τὸ γνωστὸ σόφισμα μετὰ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν γάϊδαρο Brunellus: «καὶ ὁ αὐτὸς γεννῶν καὶ γεννώμενος, ἢ ὁ αὐτὸς πατὴρ γενόμενος καὶ υἱός»· βλ. ΒΕΠ 38, σ. 115.

[52] Ὁ ἅγ. Ἀμβρόσιος ἐπὶ παραδείγματι προσπαθώντας νὰ δείξει τί σημαίνει ἡ οὐσία ἄλλοτε διολισθαίνει πρὸς τὶς γενικὲς ἔννοιες καὶ ἄλλοτε πρὸς τὶς εἰδικές, ἐξαντλώντας ὀλόκληρο τὸ φάσμα, ἀπὸ τὸ ἀπολύτως καθολικὸ (οὐσία εἶναι τὸ αἰεὶ ταυτόν) ὡς τὸ ἀτομικὸ (ἢ σελήνη). Πρβλ. τὸν ὀρισμὸ τοῦ Χρυσοστόμου κατὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἀλλὰ γίνεται, καὶ μάλιστα κατὰ τὴν πρὸς τὸν Θεὸ σχέσιν του: «τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος, τὸ φοβεῖσθαι τὸν Θεόν» (ΚΑ 1.2)· ἄς σημειωθεῖ ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς γιατί θεωρεῖ τὴν ἀνθρώπινη οὐσία ὡς μὴ δεδομένη καὶ σταθερὴ πραγματικότητα.

Ἐκτὸς αὐτοῦ ὅμως ὑψώνεται ἓνα ἀμίληκτο ἐρώτημα, κατὰ τὸ ὁποῖο ἐπίσης δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτὴ καμμία ἀφαίρεση: «πόσους ἄσπρους κύκλους πρέπει νὰ δῶ γιὰ νὰ εἶμαι βέβαιος πῶς ὅλοι οἱ κύκνοι εἶναι ἄσπροι;» ρωτᾷ ὁ Κάρλ Πόππερ.

[53] Οἱ ἐκφράσεις «πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν», ἢ «μόνος Θεὸς ὑπάρχων» κλπ., δὲν περιγράφουν ὑπαρκτικὰ τὸν Θεὸ ἀλλὰ διακρίνουν τὴν πίστη στὸν ἀληθινὸ Θεὸ ἀπὸ τὸν μονοθεῖσμὸ ἄλλων θρησκειῶν, τὸν πολυθεῖσμὸ ἢ τὸν πανθεῖσμὸ. Πρβλ. ΚΑ 5.3: «ὅταν τοίνυν ἀκούσῃς τὸ 'εἶς' καὶ 'οὐδεῖς', καὶ ὅσα τοιαῦτα, μὴ τῆς Τριάδος ἐλαττώσης τὴν δόξαν, ἀλλὰ τὸ μέσον αὐτῆς πρὸς τὴν κτίσιν διὰ τούτων μάνθανε τῶν ρημάτων».

[54] Natura atque substantia, διατύπωση πού συναντᾶμε συχνότατα στὸ ἔργο του· βλ. ΔΙ 83, 95 κ.ά. Πρβλ. ἐπίσης Ἰλάριο Πουατιέ, De trinitate, 2.3. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἐπίσης δηλώνει τὴν οὐσία διὰ τοῦ ὄρου τῆς ὑποστάσεως.

[55] Βλ. ΔΙ 87: «quid est autem natura Deum esse, nisi verum Deum esse?» Πρβλ. 8: «veritatis carnis humanae», 22: «videri divinitas in suae claritatis veritate non poterat». Βλ. καὶ παραπομπὴ του στὸ Α' Θεσ. 1.9.

[56] DI 11, 18, 24. Ἡ ἔκφραση «sola increata sit divinitas Trinitatis» πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὶς χριστολογικὲς αἱρέσεις καὶ μάλιστα τὶς ἀπολλιναριστικὲς. Ὁ Ἀμβρόσιος σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο διευκρινίζει πῶς ἄκτιστος εἶναι ὁ Λόγος καὶ ὄχι ἡ σάρκα ποὺ προσέλαβε. Πρβλ. Μ. Ἀθανασίου, Πρὸς Ἐπίκτητον, 4.

[57] DI 17 κ.έ.

[58] Πρβλ. DF 1.21: «necesse est negent aut Patris aut Filii divinitatem, nisi ejusdem divinitatis crediderint unitatem». Πρβλ. ἐπίσης DF 1.69.

[59] DI 50. Κατὰ τὸν ἄγ. Ἀμβρόσιο τὴ φύση γνωρίζουμε ἀπὸ τὶς δυνάμεις καὶ τὶς ἐνέργειές της (DI 84· πρβλ. καὶ 95: «distantiam naturae, distantiam potestatis»).

[60] Ἡ φύση, ἐπισημαίνει ὁ ἄγ. Ἀμβρόσιος εἶναι πέραν καὶ τῆς θελήσεως καὶ τῆς ἀναγκαιότητος, «ita non generat ex voluntate aut necessitate Pater»· βλ. DF 4.103.

[61] Βλ. DI 77. Ἡ ἔκφραση αὐτὴ δὲν ὑπαινίσσεται ἀπρόσωπη θεότητα (ὡς ἐπὶ παραδείγματι ἢ περὶ «ἀγίας Μονάδος» θεωρία Εὐάγριου τοῦ Ποντικοῦ), ἀλλὰ ἀντιθέτως τονίζει τὴν ἀγαθὴ καὶ ἀγαθοποιὸ ἐνωση τῶν τριῶν προσώπων κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῆς ἐκφράσεως «εἰς τὸ ὄνομα [καὶ ὄχι 'εἰς τὰ ὀνόματα'] τοῦ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἄγ. Πνεύματος». Πρβλ. συνοδικὴ ἐπιστολὴ τοῦ 382 (βλ. Θεοδωρήτου, Ἐκκλ. Ἱστ., 5.9): «Πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς (. . .) ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἧγουν τρισὶ τελείοις προσώποις» (εἰς· Ἰω. Καρμίρη, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, τ. 1., Ἀθῆναι 19602, σ. 131).

[62] I.20, 2.90, I.22.

[63] Γεν. I.I-10.

[64] Ὅτι ὁ Λόγος δημιουργεῖ («καὶ εἶπεν ὁ Θεός»), φανερῶνει τὴν ἐξουσία καὶ τὴν ὑπερβατικότητά του ὡς πρὸς τὴν κτίση, δὲν ὑποδηλώνει συναϊδιότητα Θεοῦ καὶ ἰδεῶν τῶν ὄντων.

[65] ἂν καὶ ὁ τρόπος ποὺ γνωρίζει τὰ ἔργα του ὑποδηλώνεται ἀσυγκρίτως διαφορετικὸς ἀπὸ τὴν δική μας ταυτιστικὴ λογικὴ ὥστε νὰ νομιμοποιεῖται ἀκόμη καὶ ἡ ἔκφραση ὅτι δὲν ξέρεי τί κάνει, μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ὁ Ἰω. Σκ. Ἐριγένης λέει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ξέρεи κἂν τί εἶναι, γιατί δὲν εἶναι ἓνα 'κάτι'· βλ. De divisione naturae II 28.

[66] Ὅπως δέχεται π.χ. ὁ Αὐγουστῖνος στὸ 120 βιβλίον τῶν Ἐξομολογήσεων, μὲ τὴ θεώρηση τοῦ σκοπούς ὡς τῆς πρώτης καὶ ἄμορφης οὐσίας. Εἶναι ἀξιοσημεῖωτο πῶς ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση ἀπορρίπτει κατηγορηματικὰ τὴν περὶ πρώτης ὕλης θεωρία καὶ τὴν ἐξ αὐτῆς ἀντίληψη τῆς δημιουργίας ὡς μορφοποιήσεως.

[67] Μάλιστα τὸ «καλὸν λίαν» τῆς Γενέσεως ἔχει μυστικὴ σημασία, ὑποδηλώνει τὴν ἀγαθὴ ὑπαρξη τῶν ὄντων καὶ ὄχι κάποια ἰδέα, ὅπως θὰ διευκρινίσει ὁ Μ. Βασίλειος.

[68] Πρβλ. DI 108: «Πῶς λοιπὸν α ὑτοὶ λέγουν πῶς εἶναι ὅμοιος ὁ Πατέρας μὲ τὸν Υἱό, οἱ ὅποιοι ἀρνοῦνται τὴν ἐνότητα τῆς ὑποστάσεως [οὐσίας]. Ἡ μήπως τὸν θεωροῦν ὅμοιο στὸ σχῆμα καὶ στὴ διάπλαση καὶ στὸ χρῶμα; Ἀλλὰ αὐτὰ ἀνήκουν στὸ σῶμα, αὐτὰ δηλώνουν κάποια σύνθεση. Πῶς ὅμως προσάπτουμε στὸν ἀόρατο ὁμοιότητα στὸ χρῶμα ἢ τὸ σχῆμα; Ἡ πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ κτιστὸ ὅμοιο μὲ τὸ ἄκτιστο;» Ἀκόμη βαθύτερη προοπτικὴ διανοίγει ὁ Μ. Ἀθανάσιος· βλ. Βίος Ἀντωνίου 10, ὅπου ὁ Θεὸς ἂν καὶ παρὼν κατὰ τὴν ὀδυνηρὴ

δοκιμασία του Μ. Ἀντωνίου δὲν ἐμφανίζεται παρὰ μόνον διὰ τοῦ ἀγωνίσματος ποῦ ἐπιτελεῖ ὁ ἴδιος ὁ ἀσκητής: «ὦδε ἡμην, ἀλλὰ περιέμενον ἰδεῖν τὸ σὸν ἀγώνισμα».

[69] Πρβλ. τὴν ἀπόκριση τοῦ Μ. Ἀντωνίου κατὰ τὴν ὁποία οἱ λόγοι τοῦ Θεοῦ εἶναι τὰ πλάσματα, ὥστε καὶ ὁ ἀναχωρητής δὲν χρειάζεται τὰ βιβλία διότι μελετᾷ τὴν ἀγάπη τῶν λόγων τοῦ Θεοῦ δηλαδὴ τὴν φύση τῶν πλασμάτων: «τὸ ἐμὸν βιβλίον ἢ φύσις τῶν γεγονότων ἐστί· καὶ πάρεστιν ὅτε βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοῦ Θεοῦ» (βλ. Σωκράτους, Ἐκκλ. Ἱστορία 4.23). Παρομοίως ἔχει ἐκφραστεῖ καὶ ὁ Αὐγουστῖνος.

[70] Πρβλ. Β' Κορ. 5.6: «διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους». Πρβλ. ἐπίσης Γαλ. 2.6: «πρόσωπον Θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει». Μιὰ ὀρθόδοξη ἀνθρωπολογία καὶ κοσμολογία νομίζω πῶς δὲν μπορεῖ νὰ θεωρεῖ κἂν ὅτι ἡ ὑπαρξη, εἴτε τῶν ἀγγέλων, εἴτε τῶν ἀνθρώπων, εἴτε τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ἀψύχων ὄντων, ἔχει ὁποιουδήποτε εἶδους φύση. Κυρίως φύση εἶναι ἡ φύση τῶν τριῶν θείων προσώπων· ἡ φύση τῆς κτίσεως συγκροτεῖται ὡς δωρεὰ μετοχῆς στὴ ζωὴ τῆς ἀκτίστου φυσικῆς ἐνώσεως τῶν θείων προσώπων.

[71] Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ ποῦμε, σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς πτώσεως, ὅτι ὁ Θεὸς παρέχει στὸν ἄνθρωπο τὴν δυνατότητα τῆς διὰ τοῦ φύλου ἀναπαραγωγῆς ἀκριβῶς γιὰ νὰ ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ ἐκπέσει (ἢ διὰ τοῦ φύλου ἀναπαραγωγή δὲν διασώζει μόνο τὸ γένος ἀλλὰ καὶ τὴν ἁμαρτία), καὶ ὄχι ἐπειδὴ προ-εἶδε τὴν πτώση, διότι ὁ ἴδιος ὑπάρχει πέραν τῆς πτώσεως καὶ ὁ ἴδιος συγκρατεῖ τοὺς πεπτωκότες στὴ νέα μορφή τῆς ὑπαρξῆς τους ὥστε τὸ νὰ μιᾶμε γιὰ πρόγνωση θὰ σήμαινε πῶς ὁ Θεὸς προηγεῖται τοῦ ἑαυτοῦ του. Ὅ,τι ἔγινε ἢ ὅ,τι θὰ γίνε γιὰ τὸν Θεὸ ὑπάρχει πάντοτε 'τώρα' (Πρβλ. ἀγ. Ἀμβροσίου DF 1.97.106 καὶ De Spiritu, 3.163). Ὁ Θεὸς βλέπει τὰ ὄντα στὸν βαθμὸ ποῦ ἀποτελοῦν εἰκόνες Του, δὲν συμερίζεται τὴν πτώση τους. Ὅ,τι λέμε «οἰκονομίες» δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀνταπόκριση τῆς κτίσεως στὴν ἐνιαία εὐλογία τοῦ Θεοῦ (πρβλ. Ὑφιγένους, Περί ἀρχῶν 3.1.10: «μιας δὲ ἐνεργείας οὔσης τῆς κατὰ τὸν ὑετόν, ἢ μὲν γεωργηθεῖσα γῆ καρποφορεῖ, ἢ δὲ ἀμεληθεῖσα καὶ χέρσος ἀκανθοφορεῖ»), καὶ μόνον ἔτσι ἐξηγοῦνται οἱ περὶ πληρώματος τοῦ χρόνου ἐκφράσεις καθῶς, καὶ κυρίως, ἡ πατερικὴ διδασκαλία ὅτι δὲν ἔγινε ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος ἐξέπεσε ἀλλὰ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔγινε γιὰ νὰ ἐνσαρκωθεῖ ὁ Χριστός.

[72] Ἄλλωστε ἂν προῦπῆρχαν πράγματι οἱ ιδέες τῶν ὄντων θὰ ἦταν ἀτιμώτερες τῶν ὄντων, ἐφόσον, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἅγ. Γρηγόριος Νύσσης «τὸ μὴ ἑαυτοῦ χάριν, ἀλλὰ δι' ἄλλο τι γινόμενον ἀτιμότερόν ἐστι πάντως τοῦ δι' ὃ γίνεται» βλ. Κατὰ Εὐνομίου 3.2.

[73] Β' Ὁμιλία Εἰς τὴν ἐξαήμερον, 2. Πρβλ. ἐνθ. ἀν.: «καὶ εἰς οὐσίαν ἤγαγεν ὡς ὁ ἐκάστου λόγος τῶν γινομένων [προσοχὴ στὸν χρόνο τῆς μετοχῆς: δὲν γράφει 'γενησομένων'] ἀπήτει». Ὁ ἅγ. Γρηγόριος Νύσσης στὸν Β' Κατὰ Εὐνομίου λόγο του μέμφεται τὸν Εὐνόμιο ἐπειδὴ ἐρμηνεύοντας τὴν Γένεση ἀνθρωποπρεπῶς διδάσκει ὅτι ὁ Θεὸς ἔδωσε ὀνόματα στὰ πράγματα. Διορθώνοντάς τον ὁ ἅγ. Γρηγόριος λέει πῶς οἱ ἐπίμαχες φράσεις τῆς Γενέσεως δείχνουν ἀπλῶς ὅτι τὰ ὄντα δὲν δημιουργοῦνται αὐτομάτως, δὲν δημιουργοῦνται μόνον τους οὔτε ὑπάρχουν αἰωνίως, φανερώνουν τὴν διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ ἐν Θεῷ διαμονὴ τῆς κτίσεως, καὶ ὄχι τὴν ἰκανότητα τοῦ Θεοῦ νὰ ὀρίζει λογικῶς καὶ γλωσσικῶς!

[74] Πρβλ. Μ. Ἀθανασίου, Κατὰ Ἀρειανῶν β', PG 26, στ. 205: «ἀλλ' ἕκαστον τῶν γενομένων, ὡσπερ ἀλλήλων ὄντα μέλη, ἐν καθάπερ σῶμα τὸν κόσμον ἀποτελοῦσιν».

[75] Πρβλ. Ἐφ. 3.9: «τῶ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ» καὶ 3.19: «γυνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ». Πρβλ. ἐπίσης Κολ. 1.16-20. Ἀξίζει μάλιστα νὰ θυμηθοῦμε πόσο σαφῆς εἶναι ἐπ' αὐτοῦ ὁ Μ. Ἀθανάσιος (Κατὰ Ἀρειανῶν β', PG 26,



στ. 192: «τίς ἡ χρεια τοῦ Λόγου δυναμένων τῶν ὑποβεβηκότων παρὰ τῶν ὑπερεχόντων γίνεσθαι; ἢ ὅλως δυναμένου καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκάστου τῶν γενομένων ἀκοῦσαι παρὰ τοῦ Θεοῦ· Γενοῦ, καί, Ποιήθητι· καὶ οὕτως ἂν ἕκαστον ἐδημιουργεῖτο».

[76] Ὁ μονοφυσιτισμὸς ἀλλὰ καὶ ὁ μοναρχιανισμὸς καὶ ἀκόμη ἡ τάση ταυτίσεως οὐσίας καὶ ὑποστάσεως ποὺ παρατηροῦμε στὴ θεολογία καὶ ὀρθοδόξων πατέρων κατὰ τὶς πρώιμες φάσεις τῆς τριαδολογίας μποροῦν ἐκτὸς τῶν ἄλλων νὰ θεωρηθοῦν καὶ ὡς ἔμμεσες μαρτυρίες ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἔνωση (τῶν φύσεων στὸν Χριστὸ εἴτε τῶν προσώπων τῆς θεότητος), συνιστᾷ ἐνεργὸ πραγματικότητα καὶ ὄχι ἀπλὸ γλωσσικὸ καὶ ἐννοιολογικὸ σχῆμα, καὶ εἶναι ἡ ἐνέργεια αὐτῆς τῆς πραγματικότητος ποὺ μᾶς κάνει νὰ μιλάμε γιὰ ἓνα Θεὸ καὶ γιὰ ἓνα πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Καὶ πάντως ὁ Πέτρος δὲν ἐμποδιζόταν νὰ μετέχει τοῦ Θεοῦ ἐπειδὴ δὲν διέθετε συνεπῆ τριαδολογικὴ ὀρολογία (βλ. Β' Πέτρου 1.4· ὁ ἅγ. Ἀμβρόσιος πάλι θὰ πεῖ πὼς ὁ Χριστὸς ἔχει μίαν φύση «δίμορφη καὶ δίδυμη»· DI 35· πρβλ. ἐπίσης τὸν στίχο «geminae gigas substantiae» στὸν ἀμβροσιανὸ ὕμνο *In Nocte Natalis Domini*), οὔτε ἐμεῖς κολυμπᾶμε στὶς θεοπτικὲς ἐμπειρίες ἐπειδὴ κατέχουμε δῆθεν μὲ ἀκρίβεια τί ἐστὶ ὑπόστασις, τί οὐσία καὶ τί ἐνέργεια. Δὲν νομίζω ὅτι στερεῖται ἀξίας ἡ παρατήρηση τοῦ Χ. Λ. Μπόρχες, ὅτι ἀπὸ τὶς θεολογικὲς μας πραγματεῖες «πρέπει νὰ βγαίνει τὸ συμπέρασμα πὼς τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἔχει πεῖ πολὺ ἄσχημα αὐτὸ ποὺ λέει τόσο ὠραῖα ὁ σχολιαστὴς» (βλ. Χ. Λ. Μπόρχες, Ἱστορία τῆς αἰωνιότητος, μτφρ. Ἀχιλ. Κυριακίδη, Ἀθῆναι 1985, σ. 26.). Χρειάζεται πάντως ἰδιαίτερη προσοχὴ ὅταν ἀναφερόμαστε στὴν ἐγγενῆ ἀδυναμία τῆς λογικῆς. Γράφει γιὰ παράδειγμα ὁ Χ. Γιανναρᾶς: «ἡ σχέση μὲ τὸν Θεὸ κατανοεῖται, ὅλο καὶ περισσότερο, ὡς σχέση διανοητικὴ, συναισθηματικὴ καὶ ἠθικὴ -δηλαδὴ ὅπως ἡ Δύση τὴν ἐρμήνευσε-, ἄσχετη μὲ τὴν εὐχαριστιακὴ-λειτουργικὴ χρῆση τοῦ κόσμου, μὲ τὴν προσωπικὴ ὑποταγὴ καὶ ἔνταξη στὴν κοσμικὴ λειτουργία τοῦ Λόγου» (βλ. Χρήστου Γιανναρᾶ, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, εἰς: Παν. Δρακόπουλου [ἐπιμ.], Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, τ. 2., Ἀθῆναι 1983, σ. 369 κ.έ.), πρόταση ἡ ὁποία ἐνῶ φαίνεται νὰ ἀπορρίπτει τὸ σύνολο τῶν πνευματικῶν δυνάμεων τοῦ ἀνθρώπου στὴν πραγματικότητα θέλει νὰ προβάλλει ἓνα ὀρισμένο τρόπο λειτουργίας τους· (ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ: μὲ χαρακτηριστικὴ σαφήνεια ἀναφέρεται στὴ σημασία τῆς τεχνικῆς ὁ Μ. Βασίλειος καὶ μάλιστα σὲ ἀσκητικὸ τοῦ κείμενο· βλ. Ὅρους κατὰ πλάτος, νε'). Ἐκτὸς ἐὰν ὁ συγγραφέας κυριολεκτεῖ, ὁπότε πιστεύει πὼς ὁ ἄνθρωπος στὴν ἐπαφή του μὲ τὸν Θεὸ πάσχει ἀπὸ ὀλοκληρωτικὴ ἄνοια, ἀναισθησία καὶ ἀπραγμία. Ἀλλὰ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι αὐτὴ ἡ γνώμη του καθὼς λίγο πιὸ κάτω ἰσχυρίζεται: «θὰ μπορούσε ἡ κατασκευὴ ἐνὸς ἠλεκτρικοῦ ψυγείου ἢ τὸ μοντάρισμα μιᾶς μηχανῆς ἐσωτερικῆς καύσεως νὰ εἶναι πράξη τὸ ἴδιο λειτουργικὴ καὶ εὐχαριστιακὴ ὅσο, ἴσως, καὶ ἡ σπορά, ὁ θέρος ἢ ὁ τρύγος», ἐπιχείρημα ποὺ ἐγείρει ὅμως νέες ἀπορίες ἀντὶ νὰ καλύψει τὶς προηγούμενες, ἐφόσον δὲν διευκρινίζεται γιὰ ποιὸν λόγο «ἡ σπορά, ὁ θέρος ἢ ὁ τρύγος» εἶναι ὁπωσδήποτε εὐχαριστιακὲς πράξεις, ἢ, ἐὰν δεχθοῦμε ἀσυζητητὴ ἔστω ὅτι αὐτὸ ἰσχύει, τότε γιατί χρειάζεται τὸν χριστιανισμὸ ἓνας βουδιστῆς ἢ καὶ ἓνας ἄθρησκος ἀμπελουργός; Καὶ δὲν τελειώνει ἐδῶ ἡ συλλογιστικὴ χαλαρότητα τοῦ κειμένου ἀλλὰ δὲν εἶναι τῆς παρουσίας. Ἐκεῖνο ποὺ θέλησα νὰ δείξω εἶναι ὅτι ὑπέρβαση τῆς συλλογιστικῆς τεχνικῆς δὲν συνιστᾷ ἡ κακοποίηση τῆς.

Ἕνας ἀκόμη λόγος νὰ εἴμαστε προσεκτικοὶ ἀναφερόμενοι στὶς ἀδυναμίες τῆς λογικῆς, προκύπτει ἀπὸ τὸν ἀπόστολο Παῦλο ὁ ὁποῖος ὄχι μόνον δὲν καταδικάζει τὴν λογικὴ, ἀλλὰ τὴν θεωρεῖ καὶ προσωρινῶς ἀναγκαία, γιὰ ποιμαντικούς, ἀντιρρητικούς καὶ ἀπολογητικούς σκοπούς, ἐνῶ ἐπικίνδυνη θεωρεῖ τὴν διανοητικὴ στειρότητα καὶ ἀμαρτωλὸ τὸ μίσος (βλ. Α' Κορ. 14 καὶ πρβλ. τὸ β' κεφ. τῆς πρὸς Ρωμαίους).

[77] DI 16.

[78] DI 35: «aliter ex Patre, aliter ex virgine».



[79] Ὁλόκληρη ἡ τόσο περιφρονημένη κατὰ καιρούς ὕλη, στὸν Θεὸ ἔχει τὴν ἀρχὴ της, στὸν ἐνσαρκωθέντα καὶ ἀναστάντα Χριστὸ ἔχει τὴν τιμὴ καὶ τὴν δόξα της, ἐνῶ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἅγ. Χρυσόστομος, εἶναι καὶ αὐτὴ κατ' οὐσίαν ἀκατάληπτος (βλ. ΚΑ 2.6). Διὰ τῆς ὕλης ἀποκαλύπτεται ὁ Θεὸς στὴν κτίση (βλ. ΔΙ 22· πρβλ. ΚΑ 4.2: «οὗτοι δὲ ἅπαντες [οἱ προφῆτες] σχήματα ἔβλεπαν διάφορα». Πρβλ. Κολ. 2.19). Βλ. ἐπίσης τὰ ΔΙ 22 καὶ 43 ὅπου ἀκόμη καὶ ἡ πρὸ τῆς ἀναστάσεως σάρκα ἀποτελεῖ πηγὴ γνώσεως, ἐνῶ ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Χριστοῦ εἶναι συνεχῆς: ὅ,τι ἄκουσαν καὶ εἶδαν οἱ μαθητὲς τοῦ Κυρίου τὸ ἀκοῦμε καὶ τὸ βλέπουμε τώρα οἱ ἴδιοι· εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ πὼς ὁ Ἀμβρόσιος ἀναγνωρίζει περισσότερὴ ἀξία στὴν μυστηριακὴ διάσταση τῆς πρόσωπο πρὸς πρόσωπο ἀγάπης τοῦ Ἰωάννη παρὰ στὴν ὁμολογιακὴ (καὶ ὀπωσδήποτε λιγώτερο ὑλικὴ) διάσταση τῆς πίστεως τοῦ Πέτρου. Πρβλ. καὶ ΔΙ 56, ὅπου ἡ τροπικότητά δὲν ἀποδίδεται στὴν ὕλη ὡς τέτοια ἀλλὰ στὴν ἁμαρτία, ὥστε ἡ θεία φύση τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἀτρεπτή ὄχι ἐπειδὴ εἶναι ἄυλη ἀλλὰ ἐπειδὴ εἶναι ἀναμάρτητη.

[80] Ἄλλως ὁ ἀσκητὴς ποὺ παρέδωσε ἐπὶ ἑξὶ μῆνες τὸ σῶμα του στὰ κουνούπια ἐπειδὴ εἶχε σκοτώσει ἓνα ἀπὸ αὐτά, θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθεῖ εἰδωλολάτρης. Ὡστε καὶ ἡ παράδοση τοῦ παραδείσου στὸν ἄνθρωπο ἀποτελεῖ προτύπωση τῆς ἐνσαρκώσεως καὶ τῆς θυσίας τοῦ Χριστοῦ καὶ πηγὴ ζωῆς μόνον ἐὰν γίνεται ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἐν ἀγαθῇ ἐπιγνώσει τοῦ παραδίδοντος Θεοῦ. Πρβλ. Ἐφ. 1.10: «ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ».

[81] ΔΙ 4.

[82] Πρβλ. ἅγ. Γρηγορίου Νύσσης, Περί τοῦ βίου Μωϋσέως 1.25: «συνεκινεῖτο δὲ αὐτῷ πρὸς τὴν τοιαύτην κατὰ τῶν Αἰγυπτίων ὁρμὴν οἷός τις στρατὸς ὑποχείριος αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων τὰ ἐν τῷ παντὶ θεωρούμενα, γῆ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ, ταῖς προαιρέσεσι τῶν ἀνθρώπων τὰς ἐνεργείας συνεξαλλάσσοντα· τῇ γὰρ αὐτῇ δυνάμει κατὰ τὸν αὐτὸν καὶ χρόνον καὶ τόπον τό τε ἀτακτοῦν ἐκολάζετο καὶ ἀπαθὲς διέμενε τὸ κακίας ἐλεύθερον».

[83] Αὐτὸ μπορεῖ νὰ γίνῃ πιὸ κατανοητὸ ἂν τὸ συσχετίσουμε μὲ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία ὅτι ὁ Θεὸς δὲν βλέπει τοὺς ἁμαρτάνοντες (πρβλ. τὴν γνωστὴ φράση «οὐκ οἶδα ὑμᾶς», ἀλλὰ καὶ τὴν ἀγιογραφικὴ παράσταση τοῦ διαβόλου καὶ τῶν δαιμόνων μὲ μαῦρο χρῶμα ἢ ὁποῖα συμβολίζει τὴν ἀπομάκρυνσή τους ἀπὸ τὴν θεία ὄραση).

[84] Πρβλ. Β' Κορ. 5.21 καὶ Γαλ. 3.13,14.

[85] Πρβλ. ΔΙ 50: «Ποιὸς ὅμως δὲν φρίττει; Ποιὸς ἀκοῦει πὼς ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἔφτιαξε γιὰ τὸν ἑαυτό του παθητὴ σάρκα ὄχι ἀπὸ τὴν Παρθένο Μαρία ἀλλὰ ἀπὸ τὴν θεία ὑπόσταση; Μ' αὐτὸ τὸν ἰσχυρισμὸ σφάλλουν τόσο πολὺ ὥστε νὰ διατείνονται πὼς τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου δὲν ἔχει προσληθεῖ ἐν χρόνῳ ἀλλὰ ἦταν πάντοτε συναῖδιο μὲ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ» καὶ 54: «Ἀπὸ μᾶς λοιπὸν πῆρε αὐτὸ ποῦ γιὰ μᾶς ἔπρεπε νὰ προσφέρει, ὥστε νὰ μᾶς λύτρωνε ἀπὸ τὸ δικό μας, καὶ μὲ τὴν δική του θεϊκὴ μεγαλοδωρία νὰ συνεισέφερε ἀπὸ τὸ δικό του αὐτὸ ποῦ δὲν ἦταν δικό μας».

[86] Βλ. Κολ. 2.20-23.

[87] Μάλιστα ἡ γέννηση τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ Παρθένο ὑπαινίσσεται ὡς ἔδρα τῆς ἁμαρτίας τὴν γεννητήσιο πράξη. Ὁ Ρ. Γκαρωντὺ γράφει πὼς «τὸ δόγμα τῆς Ἰσπιδης Σύλληψης' προσβάλλει κάθε μητέρα καὶ πετάει τὸν Χριστὸ ἔξω ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴν ἱστορία, ἔξω ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ὑπόσταση» (εἰς Γ. Πατρῶνου, Ἡ ἱστορικὴ πορεία τοῦ Ἰησοῦ, Ἀθῆναι 1992, σ. 100). Ὁ Πατρῶνος θεωρεῖ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Γκαρωντὺ ὡς ἐκκοσμικευμένη σκέψη, ἢ ὁποῖα ἀδυνατεῖ νὰ ἀποδεχθεῖ τὸ θαῦμα «ὡς βασικὴ λειτουργία μέσα στὴ δημιουργία» (ἐνθ. ἀν., σ.

101). Πάντως ὁ Γκαρωντὺ δὲν διεφώνησε ὡς πρὸς τὴν θαυμασιότητα τῆς ἀσπίλου συλλήψεως, ἐνῶς ἡ ἐρμηνεία του, ἂν καὶ διατυπωμένη με ἀντιχριστιανικὸν τόνον, δὲν στερεῖται ἀξίας. Ἡ ἀσπίλος σύλληψη «δὲν πετάει τὸν Χριστὸ ἔξω ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴν ἱστορία», ἀλλὰ ὅμως καταργεῖ τὴν πτωτικὴν φορὰ τῆς ἱστορίας φανερώνοντας πῶς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἐπίγειο πατέρα, πῶς πατέρας του εἶναι ὁ Θεός (πρβλ. Κύριλλου Ἀλεξανδρείας, Περί ἀγίας Τριάδος διάλογος δ', PG 75, στ. 881: «τοιγάρτοι καὶ προστετάγμεθα, πατέρα μὲν ἐπὶ γῆς ἀποκαλεῖν μηδένα, Θεῶ γε μὴν ὡς Πατρὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς προσνέμειν, διὰ τὸν ἐν ἡμῖν γεγονότα πρωτότοκον, καὶ οὐχ ἑτέρου του χάριν ἢ ἵνα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτὸν υἱοί»). Ἡ οὐμανιστικὴ καὶ ἐκκοσμικευμένη σκέψη θεωρεῖ τὸ συνήθως ἰσχυρὸν ὡς φυσικόν, δὲν ἀναγνωρίζει τὴν πτώση, καὶ ἐπομένως πράγματι δὲν ἀποδέχεται τὸ θαῦμα ὡς βασικὴ λειτουργία μέσα στὴ δημιουργία· ὅμως ἡ πραγματικότητα τοῦ θαύματος καὶ μάλιστα τοῦ συγκεκριμένου θαύματος τῆς ἀσπίλου συλλήψεως δὲν ὑποδηλώνει ἀπλῶς μιὰ ἄλλη καὶ θεμελιώδη διάσταση μέσα στὴ δημιουργία, ἀλλὰ τὴ μεταμόρφωση τῆς δημιουργίας, τὸν ἀγιασμό της, καὶ ἐπομένως τὴν ἄρνηση τῆς φύσεως ὡς ἐκπτώσεως. Τὸ θαῦμα ὡς βασικὴ λειτουργία ὑπάρχει ἐπίσης στὴν ἀγαθότητα καὶ στὴν κακία (βλ. π.χ. Α' Σαμ. 16.15,16 καὶ 18.10: «πνεῦμα Θεοῦ πονηρόν», Α' Σαμ. 19.9: «πνεῦμα Κυρίου πονηρόν», κλπ.· πρβλ. Ἰ. Πόποβιτς, Ἄνθρωπος καὶ θεάνθρωπος, μτφρ. Ἱερομ. Ἀθ. Γιέφτιτς, Ἀθῆναι 1984, σ. 133), καὶ ἡ πτώση θαυματουργικῶς συντελεῖται, ὅμως τὰ χριστολογικὰ καὶ ἀγιολογικὰ θαύματα ὑποδηλώνουν μιὰ συγκεκριμένη ὄψη τῆς δημιουργίας καὶ τοῦ θαύματος.

[88] Πρβλ. Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 30.5: «ἕως μὲν οὖν ἀνυπότακτος ἐγὼ καὶ στασιώδης, τῇ τε ἀρνήσει τοῦ Θεοῦ καὶ τοῖς πάθεσιν, ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται».

[89] Πρβλ. Ἱερ. 2.21: «ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν».

[90] Χαρακτηριστικὸ τῶν γνωστικῶν συστημάτων στὸ ὁποῖο νομίζω πῶς πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ ἡ ἀθεράπευτη ἀπαισιοδοξία τους καθὼς καὶ ἡ ὑποκατάσταση τῆς μυστικῆς θεωρίας ἀπὸ τὴν ἀποκρυφιστικὴ καὶ συνονθυλευματικὴ δεισιδαιμονία.

[91] Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς θεώσεως ὡς συμμορφώσεως πρὸς κάποια θεία ἰδέα καὶ τῆς θεώσεως ὡς προσλήψεως τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸν ἐνανθρωπήσαντα Χριστό, καὶ εἶναι αὐτὴ ἡ διαφορὰ ποὺ ἔκανε τοὺς Πατέρες νὰ ἐπιμείνουν, ὅτι δὲν ὀφείλεται ἡ ἐνανθρώπιση στὴν ἁμαρτία καὶ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἴδια ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται στὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Χριστοῦ. Ἐφόσον δεχόμεστε τὴ θέωση ὡς ἀναγωγή τῆς εἰκόνας στὸ ἀρχέτυπο, τότε, ἐὰν πιστεύουμε στὴν περὶ θείων ἰδεῶν θεωρία, ὀφείλουμε νὰ ὑποστηρίξουμε ἐνσάρκωση τῶν ἰδίων τῶν θείων ἰδεῶν, ματαιώνοντας ἔτσι τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ, καταργώντας τὴν πίστη στὴν ἀγ. Τριάδα, καὶ εἰσάγοντας πολυθεϊσμό. Πρβλ. Μ. Ἀθανασίου, Κατὰ Ἀρειανῶν β', PG 26, στ. 213: «ἔστι γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δημιουργὸς καὶ ποιητικὸς καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ τοῦ Πατρὸς βουλή (. . .) ἀρκεῖ τὸ βούλεσθαι καὶ τὸ ἔργον γίνεται· ἵνα τοῦ μὲν βουλήματος ἡ γνώρισμα δι' ἡμᾶς τό, Εἶπε, τὸ δέ, Καὶ ἐγένετο οὕτω, τό τε ἔργον σημαίνεται τὸ διὰ τοῦ Λόγου καὶ τῆς Σοφίας, ἐν ἧ καὶ ἡ βούλησις ἐστὶ τοῦ Πατρὸς. Καὶ αὐτὸ δέ τό, Εἶπεν ὁ Θεός, ἐν τῷ Λόγῳ γνωρίζεται· Πάντα γάρ, φησὶν, ἐν σοφίᾳ ἐποίησας· καί, Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καί, Εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ».

[92] Καὶ εἶναι ἄξιον ἀπορίας πῶς ἐνῶς τιμᾶμε τοὺς ἀγίους νηπητικούς καὶ ἀσκητικούς Πατέρες ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀξιώθηκαν νὰ καταστήσουν τὸν νοῦ τους ἀνείδειο καὶ καθαρὸ ὥστε νὰ δεχθεῖ τὸν φωτισμὸ τοῦ Πνεύματος, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἀποδίδουμε στὸν ἀσυγκρίτως τελειότερο θεῖο νοῦ μερισμὸ ἰδεῶν (ὡς ὁ Θεοφρόνιος τὸν ὁποῖο οὔτε κἂν οἱ Εὐνομιανοὶ δὲν ἀπεδέχθησαν), δηλαδὴ αὐτὸ ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐμεῖς προσευχόμεστε νὰ ἐλευθερωθοῦμε!

[93] Βλ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, PG 75, στ. 228. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, Περὶ ἀγίας Τριάδος διάλογος δ', PG 75, στ. 908-909.

[94] Α' Κορ. 10.17.

[95] Πρβλ. H. Küng, *Great Christian Thinkers*, tr. J. Bowden, London 1994, p. 45: «Indeed, like the law for the Jews, for the Greeks philosophy was the tutor to Christ. Christian faith, which always remains the foundation, could go along with an illumination of the Christian message in the light of the Greek philosophical tradition». Οἱ ὑπογραμμίσεις τοῦ συγγραφέα.

[96] «αἰεὶ δ' ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν / (...) ἀλλ' ἀπάνευθε πόνιοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει» (DK B 23-26).

[97] Κατηγορίες ποῦ θὰ ἐπαναλάβει καὶ ὁ Πλάτωνας στὴν Πολιτεία.

[98] DK B 15· μτφρ. Κ. Π. Μιχαηλίδη, εἰς· Οἱ Προσωκρατικοί: κείμενο καὶ μετάφραση, ἐκδ. Imago, Ἀθῆναι 1984, σ. 163.

[99] DK 14.

[100] Βλ. π.χ. Εὐριπίδου, Ἰππόλυτος 1437-8: «ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοὺς ὄρα̃ν / οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοαῖς». Τὸ ἀπόσπασμα ἀντιγράφω ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ P. Brown, *Society and the holy in late antiquity*, Berkley-Los Angeles 1989, p. 177

[101] Ἡ ὁποία ὅσο γνησιώτερη εἶναι τόσο περισσότερο ἀντιμάχεται τὸν φόβο τοῦ θανάτου, ὥστε καὶ ὁ Μ. Ἀθανάσιος γράφει πῶς πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Χριστοῦ ὁ ἄνθρωπος ἦταν ὑπόδουλος τοῦ θανάτου, ὅχι ἐπειδὴ πέθαινε, ἀλλὰ ἐπειδὴ δὲν ἦταν ἱκανὸς νὰ πεθάνει (βλ. Μ. Ἀθανάσιου, Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου 9 καὶ 14-16). Μποροῦμε ἀκόμη νὰ θυμηθοῦμε τὴ φύλαξη τῆς ὁδοῦ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς διὰ τῆς ἀγγελικῆς ρομφαίας (Γεν. 3.24), ἀπ' ὅπου συνάγεται πῶς τὴν εἴσοδο στὸν παράδεισο ἐμποδίζει ὁ φόβος τοῦ θανάτου. Ἐν συσχετισμῷ πρὸς αὐτὸ βλ. τὴ διδασκαλία, ὅτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, βία τὴν ὁποία ἡ ὀρθόδοξη παράδοση ἐρμήνευσε ὡς μελέτη θανάτου.

[102] Πρβλ. καὶ τὸ Κολ. 1.13, ὅπου ὁ Χριστὸς ὀνομάζεται Υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ.

[103] Πρβλ. ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως 1.7: «Τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν, αὐτὸ τὸ Θεῖον, ὅ,τι ποτὲ τῇ φύσει νοεῖται, τοῦτο καὶ ἐστὶ καὶ ὀνομάζεται».

[104] Βλ. DF 1.112: «et virtus Dei in divinitatis proprietate est, et libertas non in aliqua differentia, sed in unitate est voluntatis». Ἔτσι ὁ Παῦλος στὴν Πρὸς Ρωμαίους θὰ μιλήσει χωρὶς κανένα ἐνδοιασμὸ γιὰ τὸν ἀπόλυτο προορισμὸ διότι ἐμπόδιο τῆς ἐλευθερίας δὲν ἀποτελεῖ ἡ θέληση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἡ ἄρνηση νὰ ζήσουμε σύμφωνα μὲ τὸ θέλημά Του υἰοθετούμενοι. Ταπεινοφροσύνη, ὅμως, δὲν εἶναι ὁ εὐσεβισμὸς, δὲν ἀλλάζουμε τὴν ἄποψή μας γιὰ τὴν ἐλευθερία ἐγκλωβιζόμενοι στὸν φόβο τῶν ποινῶν, ἀλλὰ μετέχοντας τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ Λόγου ποῦ διατρέχει τὰ πάντα, γνωρίζοντάς Τον ὡς ἅγιο καὶ ζωοποιό.

[105] Τὸ πρῶτο ὑπεστήριξε ὁ Αὐγουστῖνος, τὸ δεύτερο ὁ Κάντ. Ἡ προσέγγιση τοῦ Κάντ ὑπῆρξε κυρίως γνωσιολογικὴ καὶ γι' αὐτὸ στάθηκε στὶς συνάψεις ποῦ ἐπιτελεῖ ὁ λόγος, ἐνῶ ἡ προσέγγιση τοῦ Αὐγουστίνου ὑπῆρξε κυρίως σωτηριολογικὴ καὶ ἔθεσε ὡς ἄξονά της τὴν ἀπώλεια τοῦ ὄντος.

[106] Καὶ ἐφόσον προσπαθοῦμε νὰ τὴν ἐννοήσουμε βρισκόμαστε ἤδη ἐκτὸς Ἐκκλησίας (DI 13). Ἀκόμη καὶ ἡ ὀρθὴ ὁμολογία «specialiter et praecipue videatur generasse Filium» (DF 1.76) εἶναι δυνατὸν νὰ ἠχήσει ὡς βλασφημία καθὼς ἀκόμη καὶ διὰ τῶν ἀποφατικῶν ἐπιρρημάτων κάποια σύγκριση Θεοῦ καὶ ὄντων συντηρεῖται. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἴδιος ὁ ἅγ. Ἀμβρόσιος πιστεύει πῶς σ' αὐτὰ τὰ πράγματα ταιριάζει κυρίως ἡ

σιωπή, και παρατηρεί ότι εκείνος που είπε ότι στην αρχή ήταν ο Λόγος, υπήρξε «πιό σιωπηλός και από τα ίδια τα ψάρια που προηγουμένως έπιανε· και ήταν ακόμη σιωπηλότερος για τα θεϊα μυστήρια, και δεν γνώριζε τον κύριο της φωνής του», και ότι μόνον εκείνος που ζει μέσα στον Χριστό καταλαβαίνει τί σημαίνει ο Λόγος του 'Ιωάννη (DI 15).

[107] Δεν υπάρχει καμιά αναλογία, όπως παρατηρεί ο άγ. Άμβρόσιος, μεταξύ της κτίσεως και της δύναμης των θείων μυστηρίων· βλ. DI 7. 'Η κατ' εικόνα και όμοίωσιν δημιουργία του ανθρώπου δεν σημαίνει μετάδοση μέρους της θείας δυνάμεως όποτε θα μιλούσαμε για αναλογία. 'Εφόσον ο άνθρωπος υπάρχει θεούμενος, μέσα σ' αυτόν υπάρχει κατὰ χάριν όλόκληρος ο Θεός, ώστε δεν μπορεί να γίνει διάκριση αναλογιών αλλά μόνον διάκριση μεταξύ του κατὰ φύσιν και του κατὰ χάριν.

[108] Συχνά έχει υποστηριχθεί ότι η χριστιανική θεολογία θεωρεί τον Θεό άπειρο σε αντίθεση με την ελληνική φιλοσοφία που τον θεωρούσε περιγεγραμμένο, διότι έβλεπε στο άπειρο ατέλεια· όμως η τριαδικότητα της υπάρξεως του Θεού καθώς και η έντος του προσδιορισμένου χρονικού διαστήματος των έξι ήμερών δημιουργία του κόσμου, φανερώνει επίσης αντίθεση τελειότητας και άπειρου. Μπορούμε να θυμηθούμε ακόμη την κλασική διατύπωση Γρηγορίου του Θεολόγου κατὰ την όποια «Μονάς απ' αρχής εις δυάδα κινηθείσα, μέχρι Τριάδος έστη», διατύπωση πολύ τολμηρή έφόσον η κίνηση από τη μονάδα στην δυάδα έκτινάσσει άμέσως μπροστά μας την αιωνιότητα ως άπειρο, ιλιγγιώδη και πανθειστικού τύπου χρόνο, υπενθυμίζοντας, αλλά με αφάνταστη δυναμικότητα, το αρχαίο παράδοξο του Ζήνωνος. Αυτή την προοπτική έπισημαίνει ο Εύνόμιος λέγοντας ότι, «'Αλλ' ει μὲν τοῦτο, πολλά τὰ ὄντα καὶ ἀγέννητα ὄντα εις συμπλήρωσιν τοῦ ἐνὸς ἐπινοεῖν ἀναγκαίως». 'Η, ἄς ποῦμε, αὐθαίρετη στάση τῆς Θεότητος διαφυλάσσει, κατὰ τὸν Γρηγόριο Θεολόγο, τὸ ὁμοούσιο, καθώς οὔτε διὰ τῆς μονάδος οὔτε διὰ τοῦ ἀπείρου εἶναι δυνατὲς οἱ προσωπικὲς σχέσεις (βλ. Λόγον 29.2. Πρβλ. άγ. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ Ἑ Ασμα Ἀσμάτων ζ': «ἡ τοῦ Θεοῦ δύνამις τινα ὁμολογεῖ καὶ μὴ δύνασθαι· τὸ γὰρ ἔξω τοῦ δικαίου παρατρέψαι τὴν κρίσιν ἀδυνατεῖ ἢ ἀλήθεια». Πρβλ. Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως 1.7: «οὔδεις ἀρετῆς ὅρος πλὴν κακίας»). Στὴν περὶ ἀπειρίας τοῦ Θεοῦ ὀρθόδοξη διδασκαλία τὸ άπειρο χρησιμοποιεῖται μετὰ τὴν ἔννοια πὼς ὁ Θεὸς εἶναι ἀπολύτως καὶ ἀσυγκρίτως ἰσχυρότερος ὅλων ὅσα εἴμαστε ἢ μπορούμε νὰ σκεφθούμε, δηλώνει δηλαδή τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο πράγματι διαφέρει ὄχι ἀπὸ τὴν ελληνικὴν περὶ ἀπείρου ἀντίληψη ἀλλὰ ἀπὸ τὸν πλατωνικὸν δημιουργὸν ποὺ χρησιμοποιεῖ προϋπάρχουσα ὕλη, ἢ ἀπὸ τὴν ὑποταγὴν θνητῶν καὶ ἀθανάτων στὴν ἀκριβῶς ἀπρόσωπη, καὶ ἀσφαλῶς ἀπειρὴ δύναμη τῆς ἀνάγκης, ἢ ἀπὸ τοὺς ἀλληλοσπαρασσόμενους Θεοὺς τοῦ Ὀλύμπου. Ὡστε καὶ ἐρωτήματα τοῦ τύπου ἂν ὁ Θεὸς θὰ μπορούσε νὰ κάνει ἢ νὰ μὴν κάνει ἐκεῖνο ἢ τὸ ἄλλο, ἂν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι κακός, κλπ., ἐρωτήματα ποὺ ταυτίζουν τὶς δύο ἔννοιες τοῦ ἀπείρου, στεροῦνται νοήματος μόνον ὑπὸ τὸ δεδομένο τῆς προσωπικῆς υπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Καὶ μόνο ὑπ' αὐτὸ τὸ δεδομένο μπορούμε νὰ μιᾶμε γιὰ τὴν δημιουργία ἐνὸς κόσμου καὶ ὄχι ἀπειρίας κόσμων. Ἔτσι ἀντιλαμβανόμεστε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἄπειρος, ὅπως θὰ τονίσει ὁ άγ. Γρηγόριος Νύσσης, μετὰ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ φύση του δὲν περατοῦται ἀλλοιωνόμενη, δὲν μεταπίπτει σὲ ἀντιθέσεις, καὶ ἐπομένως, κατ' αὐτὴν τὴν ἔρμηνεία, ἡ ἀπειρία νοεῖται ὡς ἀτρεψία.

[109] Χαρακτηριστικὰ ὁ Μ. Βασίλειος στὸ προοίμιο των Ὁρων κατὰ πλάτος ἀποτρέπει ἀπὸ τὴν θεώρηση τῆς «φοβερᾶς ἐκείνης καὶ ἐπιφανοῦς ἡμέρας» ὡς ἡμέρας ἐπιβολῆς τῆς οὐράνιας ἐξουσίας: ἡ φοβερὴ θὰ ὀφείλεται στὴν ἐπίγνωση τοῦ ἀνεργοῦ βίου καὶ στὴν ἐξ' αὐτοῦ ἀδυναμία νὰ πλησιάσουμε τὴν θεία παρουσία, ὡστε ἡ ἡμέρα τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Κυρίου θὰ εἶναι ἐπίσης ἡμέρα ἐπιφανείας τῆς συνειδήσεώς μας καὶ θὰ εἶναι ἡ ἁμαρτία τῆς δικῆς μας συνείδησης ἐκείνη ποὺ θὰ προσλάβει τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ ὡς τυραννία.

[110] Καὶ ἐπομένως ὁ Σταυρὸς δὲν δηλώνει μόνο τὴν ἀνθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ (πρβλ. DI 75) ἀλλὰ καὶ τὴν ποιότητα τῆς θείας θελήσεως, ὥστε καὶ ἡ θεολογία μας μιλάει γιὰ θέωση καὶ ὄχι γιὰ ἀποθέωση τοῦ ἀνθρώπου.

[111] Πρβλ. [Λουκ. 22.26,27](#).



[MYRIOBIBLOS HOME](#) | [TOP OF PAGE](#)