**ΓΕΩΡΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ**

**Ομότιμου Καθηγητή ΑΠΘ**

**Προέδρου του Τμήματος Θεολογικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Νεάπολις Πάφου**

**ΔΟΓΜΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

**ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ**

***Εισαγωγή***

Μεταξύ θεολόγων και φιλοσόφων ή ιστορικών της φιλοσοφίας είναι ευρέως διαδεδομένη η άποψη ότι το δόγμα και γενικότερα η θεολογία της Εκκλησίας από τη μια μεριά και η φιλοσοφία από την άλλη κινούνται σε δύο διαμετρικά αντίθετους πόλους και είναι ως εκ τούτου δύο πνευματικά μεγέθη τελείως άσχετα και ασύμπτωτα μεταξύ τους. Κι’ αυτό γιατί, όπως υποστηρίζεται, οι Πατέρες της Εκκλησίας, καίτοι γνωρίζουν πολύ καλά την ελληνική φιλοσοφία, εντούτοις κατά την ανάπτυξη της δογματικής διδασκαλίας τους δεν ασχολούνται με φιλοσοφικά αλλά μόνο με θεολογικά προβλήματα. Χρησιμοποιούν βέβαια τη φιλοσοφία για την κατασκευή της αναγκαίας θεολογικής ορολογίας και τη λογική θεμελίωση των δογματικών αληθειών, την υποτάσσουν όμως πλήρως στη θεολογία τους, αδιαφορώντας πλήρως για την επίλυση φιλοσοφικών προβλημάτων. Έτσι η μόνη δυνατή σχέση που υπάρχει κατά την άποψη αυτή μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας στην ορθόδοξη παράδοση είναι η σχέση μεταξύ κυρίας και δούλης. Η φιλοσοφία δηλ. θεωρείται υπό την έννοια αυτή απλώς ως «θεραπαινίδα της θεολογίας» (ancilla theologiae) και τίποτε περισσότερο[[1]](#footnote-1). Γι’ αυτό και οποιοσδήποτε λόγος γίνεται για την ύπαρξη «χριστιανικής φιλοσοφίας» θεωρείται a priori απορριπτέος και τελείως απαράδεκτος.

Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι η άποψη αυτή εκτός του ότι είναι μονομερής και απόλυτη, δεν τεκμηριώνεται εξ επόψεως ιστορικοθεολογικής στην ορθόδοξη πατερική παράδοση και οφείλεται κυρίως στην επίδραση προτεσταντικών αντιλήψεων για τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας.

Ως γνωστόν ο Προτεσταντισμός, μέσα στα πλαίσια της πολεμικής του εναντίον του Σχολαστικισμού, λόγω ακριβώς της σύγχυσης ή της ταύτισης μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας που υπήρχε στους κόλπους του, άσκησε δριμεία κριτική στη σχολαστική αντίληψη για τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας και αρνήθηκε οποιαδήποτε σχέση ανάμεσά τους, τονίζοντας τη διαλεκτική μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας, λογικής και Αποκαλύψεως, πίστης και γνώσης[[2]](#footnote-2).

Ειδικότερα ως προς το θέμα της σχέσης λογικής και Αποκαλύψεως που αποτελεί τη βάση για τη σχέση θεολογίας και φιλοσοφίας ή πίστης και γνώσης, η σχολαστική θεολογία και ιδιαίτερα η σχολαστική πραγματοκρατία με εκπροσώπους τον Άνσελμο Καντερβουρίας και το Θωμά τον Ακινάτη θεώρησε το νου ως το δοχείο των γενικών ιδεών (universalia) και τόνισε τις φυσικές ικανότητές του για τη γνώση των αληθειών της «φυσικής» λεγόμενης Αποκαλύψεως. Οι αλήθειες, στις οποίες καταλήγει ο αυτονομημένος ανθρώπινος νους με βάση το «φυσικό του φως» που μένει τελείως ανεπηρέαστο από την πτώση του ανθρώπου, συμπληρώνονται κατά τους Σχολαστικούς από τη λεγόμενη «υπερφυσική» Αποκάλυψη[[3]](#footnote-3). Έτσι η «οικονομική» φανέρωση του Θεού στον κόσμο με το Νόμο, με τους Προφήτες και με την Ενανθρώπηση του Χριστού καταντούσε για τους Σχολαστικούς μια συμπληρωματική πηγή γνώσης του Θεού σε σχέση με τη γνώση που μπορούσε να πετύχει ο άνθρωπος με το λογικό του.

Όπως καταλαβαίνουμε, η αντίληψη αυτή είχε σαν αποτέλεσμα να υπερτονιστεί η σημασία της λογικής και της φιλοσοφίας μέσα στους κόλπους του Σχολαστικισμού και παράλληλα να υποτιμηθεί ο ρόλος της πίστεως και της Αποκαλύψεως για την επίτευξη της γνώσης του Θεού. Ακριβώς γι’ αυτό γινόταν απ’ τους Σχολαστικούς ευρύτατη χρήση της λογικής, και ιδιαίτερα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, στην περιοχή της θεολογίας, προκειμένου με τις διάφορες λογικές αναλύσεις και επεξεργασίες να αποδείξουν τη λογικότητα των αληθειών της Αποκαλύψεως. Είναι προφανές ότι ο κίνδυνος που περιέκλειε η αντίληψη αυτή ήταν πολύ μεγάλος για την ίδια την ουσία του Χριστιανισμού, γιατί η αντίληψη αυτή όχι μόνο αυτονομούσε τον ανθρώπινο νου στην προσπάθειά του να γνωρίσει το Θεό, αλλά και γιατί ορθολογικοποιούσε τις αλήθειες της Αποκαλύψεως, αφαιρώντας τους το μυστικό τους νόημα και το υπαρξιακό τους βάθος.

Είναι γεγονός ότι ήδη από το 14ο αιώνα η σχολαστική αυτή αντίληψη είχε κλονιστεί κάπως, κυρίως σε θεωρητικό επίπεδο, από το σπουδαιότερο εκπρόσωπο του Νομιναλισμού, τον W. Ockham. Φαίνεται όμως ότι χρειαζόταν να εμφανιστεί στη Δύση δύο αιώνες αργότερα ο Μαρτίνος Λούθηρος που ξεκινώντας από το προσωπικό του θρησκευτικό βίωμα έγινε αίτιος να καταρρεύσει η αντίληψη αυτή ολοκληρωτικά και στην πράξη[[4]](#footnote-4).

Σε αντίθεση με τη σχολαστική θεολογία ο Λούθηρος απορρίπτει εξολοκλήρου οιαδήποτε σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας. Κι’ αυτό γιατί δεν δέχεται με κανένα τρόπο ότι ο νους είναι σε θέση με βάση τις φυσικές του ικανότητες να πετύχει ακόμη και μια στοιχειώδη έστω γνώση των αληθειών της Αποκαλύψεως. Όσο ο νους μένει περιορισμένος στη φυσική του κατάσταση είναι τελείως ανίκανος να δεχθεί και να γνωρίσει την Αποκάλυψη[[5]](#footnote-5). Γι’ αυτό η θεολογία (που στηρίζεται στην Αποκάλυψη) και η φιλοσοφία (που στηρίζεται στις φυσικές ικανότητες του ανθρώπινου νου) κινούνται για το Λούθηρο σε δύο ασύμπτωτα επίπεδα μεταξύ τους. Όπως τόνισε πολύ χαρακτηριστικά, «Η φιλοσοφία και η θεολογία διαφέρουν μεταξύ τους: Η φιλοσοφία ασχολείται με τα πράγματα εκείνα που μπορεί να γνωρίσει η ανθρώπινη λογική. Η θεολογία ασχολείται με τα πράγματα εκείνα που μπορούν να γίνουν γνωστά με την πίστη»[[6]](#footnote-6). Πίστη και λογική είναι γι’ αυτόν πράγματα ασυμβίβαστα μεταξύ τους. Έφτασε μάλιστα μέχρι του σημείου να χρησιμοποιήσει βαρύτατους χαρακτηρισμούς για τη λογική που αποτελεί το όργανο της φιλοσοφίας**.** την αποκαλεί «έξυπνη πόρνη» (kluge Hure)[[7]](#footnote-7) «αρχιπόρνη και νύφη του διαβόλου» (Erzhure und Teufels Braut)[[8]](#footnote-8). Είναι αλήθεια βέβαια πως οι χαρακτηρισμοί αυτοί δεν απαντούν παρά μόνο σε δύο έργα του Λουθήρου. Παρόλα αυτά όμως αποκαλύπτουν και τονίζουν τη βαθειά πεποίθησή του ότι η φυσική λογική κάτω από την κυριαρχία του διαβόλου με την εξυπνάδα και τη γνώση της δελεάζει τον άνθρωπο που την ακολουθεί και τον κάνει να υπηρετεί ουσιαστικά το έργο του διαβόλου. Απ’ την άλλη μεριά ο διάβολος κολακεύει τη λογική και τη δήθεν σπουδαιότητά της και έτσι την τυφλώνει και την κάνει να μη μπορεί να απαλλαγεί από την εξουσία του[[9]](#footnote-9).

Εκτιμώντας κατ’ αυτό τον τρόπο τη λογική ο Λούθηρος παίρνει μια πολύ κριτική στάση απέναντι στη φιλοσοφία, όταν αυτή με βάση τη λογική αποφαίνεται για τις αλήθειες της Αποκαλύψεως. Η φιλοσοφία, όπως λέει, δεν έχει τη δυνατότητα να παράσχει αληθινή γνώση του Θεού[[10]](#footnote-10).

Την επιθετική του στάση απέναντι στη φιλοσοφία εξέφρασε κυρίως στα *Σχόλιά* του *στον Αυγουστίνο και τον Πέτρο το Λομβαρδό* (1509-1510), καθώς και στη *Συζήτηση για τη σχολαστική θεολογία* (1517) και στη *Συζήτηση της Χαϊδελβέργης* (1518)[[11]](#footnote-11). Στο έργο του *Συζήτηση για τη σχολαστική θεολογία* λέει χαρακτηριστικά: «Είναι σφάλμα να λέγεται ότι χωρίς τον Αριστοτέλη δεν γίνεται κανείς θεολόγος. Μάλλον με τον Αριστοτέλη δεν μπορεί κανείς να γίνει θεολόγος»[[12]](#footnote-12). Αναφερόμενος επίσης στη *Συζήτηση της Χαϊδελβέργης* λέει, πιθανώς αμέσως μετά τη σύνταξή της, ότι όσα έγραψε στρέφονται κατά του Αριστοτέλη και της σχολαστικής θεολογίας που τον χρησιμοποιούσε ευρύτατα για τη λογική θεμελίωση των δογμάτων της[[13]](#footnote-13). Όπου αυξάνει, σημειώνει, η επιρροή του Αριστοτέλη στη θεολογία, αδυνατίζει κατ’ ανάγκην η πίστη και προκύπτει τότε μια τόσο παράξενη θεολογία που έχει για κεφάλι της τον Αριστοτέλη και για πόδια της το Χριστό[[14]](#footnote-14). Αυτό που θέλει να τονίσει ο Λούθηρος με την αυστηρή αυτή κριτική κατά της φιλοσοφίας είναι ότι η ανθρώπινη λογική εξαιτίας της διαστροφής και της τυφλότητάς της είναι τελείως ανίκανη να κατανοήσει από μόνη της τις αλήθειες της Αποκαλύψεως.

Στο ερώτημα πώς μπορεί ο άνθρωπος που έχει ένα τόσο διεστραμμένο και τυφλό νου να δεχθεί την Αποκάλυψη η απάντηση του Λουθήρου είναι σαφής: Ο άνθρωπος δεν δέχεται την Αποκάλυψη με το νου του, αλλά με την πίστη του. Όποιος λοιπόν θέλει να δεχθεί την Αποκάλυψη, πρέπει να περιφρονήσει τη λογική του**.** τότε μόνο είναι δυνατή η πίστη[[15]](#footnote-15).

Η διαλεκτική αντίθεση μεταξύ λογικής και πίστεως τονίζεται ακόμη περισσότερο, όταν ο Λούθηρος κάνει λόγο για το «θάνατο» της λογικής. Μόνο, λέει, όταν ο άνθρωπος σκοτώσει τη λογική του, μόνον όταν νεκρώσει το νου του, μπορεί να πιστέψει στο Θεό. Μ’ αυτό βέβαια δεν εννοεί ότι πρέπει να υπάρξουν δύο στάδια: το πρώτο, κατά το οποίο θα πρέπει να σκοτωθεί η λογική, και το δεύτερο, κατά το οποίο θα υπάρξει η πίστη. Και τα δύο συμβαίνουν ταυτόχρονα, γιατί είναι η ίδια η πίστη που σκοτώνει τη λογική[[16]](#footnote-16).

Το πόσο ισχυρή επίδραση είχε η θέση αυτή του Λουθήρου στη Δύση μέχρι και την εποχή μας φαίνεται από την επιβίωσή της στην υπαρξιακή φιλοσοφία του M. Heidegger, ο οποίος απορρίπτει κατηγορηματικά οποιαδήποτε σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας ή πίστης και γνώσης, αρνούμενος κατά συνέπεια και την ύπαρξη μιας «χριστιανικής φιλοσοφίας»[[17]](#footnote-17).

Ωστόσο, αν λάβουμε υπόψη μας τις προϋποθέσεις που προσδιορίζουν τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας στην πατερική παράδοση, καθώς και τα ιστορικοθεολογικά δεδομένα που σχετίζονται με τις απαντήσεις που έδωσαν οι Πατέρες της Εκκλησίας στις αιρετικές προκλήσεις κατά τη διατύπωση της δογματικής διδασκαλίας τους, τότε πραγματικά η εικόνα που αναδύεται για τη σχέση μεταξύ δόγματος και φιλοσοφίας μέσα στην ορθόδοξη παράδοση είναι τελείως διαφορετική από αυτήν που κυριάρχησε είτε στο Σχολαστικισμό είτε στον Προτεσταντισμό.

1. **ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΠΟΥ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΖΟΥΝ ΤΗ ΣΧΕΣΗ**

**ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

Πρώτη βασική προϋπόθεση που προσδιορίζει τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας στην ορθόδοξη παράδοση είναι η διάχυτη σ’ όλους τους Πατέρες οντολογική διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου[[18]](#footnote-18). Η διάκριση αυτή δεν είναι μια θέση, την οποία αποδέχονται οι Πατέρες, χωρίς να συνειδητοποιούν τις βαθύτερες συνέπειες και προεκτάσεις της. Τουναντίον**.** είναι μια διάκριση που αποτελεί τη θεμελιώδη προϋπόθεση όλων των επιμέρους πτυχών της θεολογίας τους, ειδικότερα όμως προσδιορίζει εξολοκλήρου τη θεολογική τους γνωσιολογία[[19]](#footnote-19). Με βάση αυτή τη διάκριση διακρίνουν σαφώς μεταξύ λογικής, φιλοσοφίας και επιστήμης αφενός, που αναφέρονται στην έρευνα και τη μελέτη του κτιστού, και Αποκαλύψεως, δόγματος και θεολογίας αφετέρου, που σχετίζονται με την αποκάλυψη και την εμπειρία του ακτίστου. Με άλλα λόγια τα όρια μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας είναι γι’ αυτούς απολύτως σαφή: Η θεολογία έχει ως αντικείμενο και γνωστικό πεδίο την αποκάλυψη και την εμπειρία του ακτίστου, ενώ η φιλοσοφία έχει ως αντικείμενο και γνωστικό πεδίο αποκλειστικά και μόνο την κτιστή πραγματικότητα. Για το λόγο αυτό, όταν η κάθε μια είναι ενήμερη των ορίων της και λειτουργεί, χωρίς να παραβιάζει τα όρια της άλλης, θέμα συγχύσεως ή συγκρούσεως μεταξύ τους δεν τίθεται. Και οι δυο τους, σαφώς διακεκριμένες η μία από την άλλη, μπορούν να λειτουργούν παράλληλα ή και να σχετίζονται μεταξύ τους μέσα στα πλαίσια των ορίων τους.

Εξάλλου η διάκριση της θεολογίας από τη φιλοσοφία, λόγω ακριβώς της οντολογικής διάκρισης κτιστού και ακτίστου, θεμελιώνεται κατά τους Πατέρες και στην τελείως διαφορετική μέθοδο γνωστικής προσέγγισης του αντικειμένου τους. Άλλη είναι η μέθοδος γνώσης του άκτιστου Θεού και άλλη η μέθοδος γνώσης της κτιστής πραγματικότητας. Ο Θεός ως άκτιστος γνωρίζεται με το αισθητήριο και την εμπειρία της πίστεως, πράγμα που προϋποθέτει την ηθική και πνευματική καθαρότητα του ανθρώπου και το φωτισμό του νου του από τον ίδιο το Θεό, ενώ η κτιστή πραγματικότητα γνωρίζεται με τη χρήση της εμπειρικής έρευνας και της λογικής διεργασίας, χωρίς να χρειάζεται προς τούτο κάποιες ηθικοπνευματικές προϋποθέσεις[[20]](#footnote-20).

Πολύ χαρακτηριστικά είναι τα όσα γράφει στο σημείο αυτό ο Γρηγόριος ο Θεολόγος στον *Α΄ Θεολογικό λόγο* του: Δεν είναι, αγαπητοί μου, τονίζει, για όλους η θεολογία, αλλά μόνο για κείνους, που έχοντας δώσει πνευματικές εξετάσεις, έχουν προχωρήσει πνευματικά, και κυρίως για όσους έχουν καθαρθεί ψυχικά και σωματικά ή τουλάχιστον βρίσκονται καθ’ οδόν προς την ψυχοσωματική κάθαρση. Για να είμαστε σε θέση να θεολογήσουμε, πρέπει να απομακρυνθούμε από τη λάσπη και την ταραχή των παθών και να μην επιτρέψουμε στο νου μας να σκοτίζεται από την πονηρία και την πλάνη[[21]](#footnote-21). Μ’ αυτό που λέω, διευκρινίζει, δεν εννοώ ότι δεν πρέπει να έχουμε πάντοτε στη σκέψη μας τη μνήμη του Θεού, αλλά εννοώ ότι δεν πρέπει να θεολογούμε ευκαίρως-ακαίρως, χωρίς να έχουμε μάλιστα τις αναγκαίες προς τούτο ηθικές και πνευματικές προϋποθέσεις[[22]](#footnote-22). Αν όμως θέλεις παρόλα αυτά, λέει ο Γρηγόριος, να ασχοληθείς με λεπτά ζητήματα, όπως τα θεολογικά, για να γυμνάσεις το νου σου, εγώ θα σου προτείνω να βαδίσεις «πλατείας οδούς». Φιλοσόφησε λ.χ. για τη ύπαρξη αυτού του κόσμου ή άλλων κόσμων, για τη φύση της ύλης, της ψυχής, των καλών ή κακών λογικών όντων ή ακόμη και για ελάσσονος σημασίας θεολογικά θέματα. Αν φιλοσοφώντας για τα θέματα αυτά βρεις την αλήθεια, δεν είναι άχρηστο**.** αλλά και αν πέσεις έξω, είναι ακίνδυνο. «Ἐν τούτοις γάρ», όπως σημειώνει επί λέξει, «καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον»[[23]](#footnote-23). Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο, όταν ασχολούμαστε με τη θεολογία, και μάλιστα χωρίς τις παραπάνω ηθικο-πνευματικές προϋποθέσεις.

Δεύτερη βασική προϋπόθεση που προσδιορίζει κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας τη σχέση της θεολογίας με τη φιλοσοφία είναι η ένωση κτιστού και ακτίστου, και μάλιστα, θα έλεγα, κατά το πρότυπο της ενώσεως των δύο φύσεων, της θείας και της ανθρώπινης, στο πρόσωπο του Χριστού: «ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαιρέτως, αχωρίστως»[[24]](#footnote-24). Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ο τρόπος αυτός της ενώσεως δεν συνδέεται μόνο με την ορθόδοξη Χριστολογία, αλλά *mutatis mutandis* έχει την εφαρμογή του γενικότερα και σε επιμέρους πτυχές της πατερικής θεολογίας και ιδιαίτερα της θεολογικής προβληματικής των Πατέρων, όπως λ.χ. στη σχέση της λογικής με την Αποκάλυψη, του δόγματος με την ορολογία, της θεωρίας με την πράξη, της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη κλπ.

Υπό την έννοια αυτή η διάκριση της φιλοσοφίας από τη θεολογία όχι μόνο δεν αποτελεί εμπόδιο, αλλά τουναντίον συνιστά βασική προϋπόθεση για την «ασύγχυτη» και «αδιαίρετη» ένωσή τους. Μέσα στα πλαίσια αυτής της ένωσης θεολογία και φιλοσοφία διακρίνονται μεταξύ τους σαφώς, ώστε να αποκλείεται τόσο η μεταξύ τους «σύγχυση» ή «τροπή» της μιας στην άλλη, όσο και η μεταξύ τους διαλεκτική αντιπαράθεση και σύγκρουση. Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο θεολογία και φιλοσοφία μπορούν να συνυπάρχουν άρρηκτα και λειτουργικά ενωμένες, «αδιαιρέτως» και «αχωρίστως», μέσα στη σκέψη και τα συγγράμματα των Πατέρων της Εκκλησίας. Κι’ αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι οι Πατέρες όχι μόνο δεν διστάζουν να χρησιμοποιήσουν τα φιλοσοφικά δεδομένα της εποχής τους, όταν αναφέρονται στην κτιστή πραγματικότητα, αλλά αναγκάζονται πολλές φορές να φιλοσοφήσουν και οι ίδιοι, προκειμένου να θεμελιώσουν λογικά τη θεολογία τους.

Τρίτη βασική προϋπόθεση που προσδιορίζει τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας στην ορθόδοξη παράδοση είναι η γνωσιολογική σημασία που αποδίδουν οι Πατέρες στο νου και τη σχέση του με την Αποκάλυψη. Και πρέπει να τονίσουμε ότι το πρίσμα, υπό το οποίο οι Πατέρες βλέπουν τη σχέση αυτή είναι τελείως διαφορετικό από αυτό των Σχολαστικών και του Λουθήρου.

Κατ’ αρχήν πρέπει να διευκρινίσουμε ότι τόσο η σχολαστική θεολογία όσο και ο Λούθηρος βλέπουν τη σχέση νου και Αποκαλύψεως κυρίως σαν σχέση του φυσικού (νους) με το υπερφυσικό (Αποκάλυψη), προϋποθέτοντας έτσι την αυτονομία και ανεξαρτησία του νου σε σχέση με την Αποκάλυψη. Αυτό ήταν κυρίως που καθόρισε τη στάση τους απέναντι στο πρόβλημα της δυνατότητας του νου να κατανοήσει την Αποκάλυψη. Έτσι ενώ η σχολαστική θεολογία υπερτίμησε τις φυσικές ικανότητες του νου για την κατανόηση των αληθειών της Αποκαλύψεως, ο Λούθηρος αρνήθηκε στο φυσικό νου τη δυνατότητα να γνωρίσει την Αποκάλυψη. Στην προκειμένη δηλ. περίπτωση έχουμε μια αντίθεση μεταξύ σχολαστικής θεολογίας και Λουθήρου μέσα όμως στα πλαίσια των σχολαστικών προϋποθέσεων.

Για τους Πατέρες της Εκκλησίας που δεν δέχονται αυτή τη σχολαστική διάκριση μεταξύ φυσικού και υπερφυσικού, η λογική δεν είναι ούτε μια παράλληλη πηγή προς την Αποκάλυψη για την επίτευξη της θεογνωσίας, όπως κατά τη σχολαστική θεολογία, ούτε όμως είναι διαλεκτικά αντίθετη προς την Αποκάλυψη, όπως την δεχόταν ο Προτεσταντισμός και ιδιαίτερα ο Λούθηρος. Λογική και Αποκάλυψη βρίσκονται για τους Πατέρες σε μια άρρηκτη και λειτουργική ενότητα και σχέση μεταξύ τους, που εξαρτάται άμεσα από την όλη ηθική και πνευματική ζωή του ανθρώπου. Κι’ αυτό οφείλεται ακριβώς τόσο στην έννοια, με την οποία αντιλαμβάνονται οι Πατέρες την Αποκάλυψη όσο και στη σημασία που αποδίδουν στον ανθρώπινο νου[[25]](#footnote-25).

Κατ’ αρχήν η Αποκάλυψη είναι για την ορθόδοξη παράδοση κάθε εξωτριαδική κίνηση του Θεού προς τον κόσμο που συντελείται με τις ενέργειές του και εκδηλώνεται τόσο κατά τη δημιουργία όσο και κατά τη σωτηριώδη οικονομία. Επειδή δε το μοναδικό μέσο της αποκαλύψεως του Θεού είναι οι ενέργειές του στον κόσμο, δεν μπορεί να γίνει λόγος στην ορθόδοξη παράδοση για διάκριση της Αποκαλύψεως σε φυσική και υπερφυσική, όπως συνέβαινε με τους Σχολαστικούς. Είτε κατά τη δημιουργία είτε κατά τη σωτηριώδη οικονομία η Αποκάλυψη είναι στην ουσία της ένα υπερφυές γεγονός, γιατί συντελείται, όπως είπαμε, με τις ενέργειες του Θεού που εκφαίνονται στην κτίση και την ιστορία[[26]](#footnote-26).

Εξάλλου για ολόκληρη την ορθόδοξη παράδοση ο μοναδικός δέκτης της Αποκαλύψεως δεν είναι άλλος από τον ανθρώπινο νου. Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο, αν και οι Πατέρες καταπολεμούν τον ορθολογισμό ορισμένων αιρετικών, αξιολογούν θετικά και τονίζουν τη σημασία του νου για τη γνώση του Θεού. Θεωρούν το νου ως το μεγαλύτερο δώρο του Θεού στον άνθρωπο, με το οποίο έχουμε «τὸ κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος»[[27]](#footnote-27) και τονίζουν ότι σκοπός του θεϊκού αυτού δώρου είναι η γνώση της αλήθειας των πραγμάτων και κυρίως η γνώση του Θεού που είναι η «αὐτοαλήθεια»[[28]](#footnote-28). Ο νους είναι για τους Πατέρες το μοναδικό όργανο όχι μόνο για τη γνώση του αισθητού κόσμου, αλλά και για τη γνώση του Θεού. Δεν διαθέτουμε σαν άνθρωποι κανένα άλλο γνωστικό όργανο[[29]](#footnote-29).

Μη φαντασθεί βέβαια κανείς ότι με αυτά που λένε οι Πατέρες εισηγούνται κάποιο θεολογικό ορθολογισμό. Γιατί, αν και αξιολογούν θετικά τη σημασία του νου για τη γνώση του Θεού, δεν τον θεωρούν αυτονομημένο και ανεξάρτητο από τη σχέση του με το Θεό. Γι’ αυτό και τονίζουν πως αναγκαίες προϋποθέσεις για τη λειτουργία της γνωστικής ικανότητας του νου, προκειμένου να φτάσει στη γνώση του Θεού, είναι αφενός η ηθική και πνευματική καθαρότητά του και αφετέρου ο φωτισμός του από το Θεό[[30]](#footnote-30). Όπως δεν είναι δυνατό, λέει χαρακτηριστικά ο Μ. Βασίλειος, να έχουμε ακριβή αντίληψη των αισθητών πραγμάτων με θολωμένα τα μάτια μας, έτσι ακριβώς δεν μπορούμε να πετύχουμε τη γνώση του Θεού έχοντας θολωμένο το νου μας από τους θορύβους της σάρκας[[31]](#footnote-31). Το ίδιο επίσης ισχύει και για το φωτισμό του νου. Ο νους δεν μπορεί να ενεργήσει αυτόνομα και ανεξάρτητα από το θείο φωτισμό, για να φτάσει στη γνώση του Θεού. Όπως το μάτι κατά τους Πατέρες δεν μπορεί να βλέπει, όταν απουσιάζει το φως, έτσι και ο νους, όταν δεν φωτίζεται από το Θεό, περιέρχεται σε κατάσταση πνευματικής αορασίας και τυφλώσεως και παρά την κατά φύση γνωστική ικανότητά του είναι ανίκανος να γνωρίσει το Θεό[[32]](#footnote-32). Το φως της θείας Αποκαλύψεως μόνο ο φωτισμένος από το Θεό νους μπορεί να το συλλάβει. Το ψαλμικό χωρίο «ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς» (*Ψαλμ*. 35, 10) έχει για τους Πατέρες της Εκκλησίας τεράστια γνωσιολογική σημασία, γιατί σ’ αυτό βρίσκουν το βιβλικό υπόβαθρο της διδασκαλίας τους για την αναγκαιότητα του θείου φωτισμού, προκειμένου να γνωρίσουμε το Θεό[[33]](#footnote-33).

Κατά συνέπεια με βάση τις ανωτέρω προϋποθέσεις θεολογία και φιλοσοφία ή λογική και Αποκάλυψη σύμφωνα με την ορθόδοξη παράδοση βρίσκονται σε μια άρρηκτη και λειτουργική ενότητα μεταξύ τους και δεν μπορεί να είναι ούτε διαλεκτικά αντίθετες, όπως συμβαίνει με τον Προτεσταντισμό, ούτε όμως να συγχέονται και να βρίσκονται σε μια συμπληρωματική σχέση μεταξύ τους, όπως συμβαίνει με το Σχολαστικισμό.

1. **Η ΣΧΕΣΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

Κατ’ αρχήν πρέπει να διευκρινίσουμε ότι φιλοσοφία για τους Πατέρες της Εκκλησίας δεν είναι απλώς η γνώση του κόσμου (κοσμοθεωρία) και της ζωής (βιοθεωρία), αλλά η γνώση «των θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων», κατά τη λακωνική έκφραση του αγ. Ιωάννη του Χρυσόστομου[[34]](#footnote-34). Με την έννοια αυτή οι Πατέρες, στηριζόμενοι στις παραπάνω δύο βασικές προϋποθέσεις, θεωρούν τη φιλοσοφία όχι απλώς ως «θεραπαινίδα της θεολογίας» (ancilla theologiae), όπως οι Σχολαστικοί του Μεσαίωνα[[35]](#footnote-35), τάσσοντάς την αποκλειστικά και μόνο στην εξυπηρέτηση της θεολογίας τους**.** παράλληλα τη βλέπουν και τη χρησιμοποιούν τρόπον τινά και ως «θυγατέρα της θεολογίας» (filia theologiae)[[36]](#footnote-36). Κι’ αυτό γιατί μέσα στην προσπάθειά τους να διατυπώσουν τη θεολογική διδασκαλία τους, όσον αφορά κυρίως το τριαδικό και το χριστολογικό δόγμα, που ήταν το κατ’ εξοχήν θεολογικό πρόβλημα της εποχής τους, αναγκάζονται αφενός να κλονίσουν το φιλοσοφικό υπόβαθρο, πάνω στο οποίο οι σύγχρονοί τους αιρετικοί επιχειρούσαν να οικοδομήσουν τις κακοδοξίες τους, και αφετέρου να δημιουργήσουν ένα κατάλληλο φιλοσοφικό υπόβαθρο για τη λογική θεμελίωση της δογματικής διδασκαλίας τους. Έτσι συχνότατα αναγκάζονται να απαντήσουν σε επιμέρους φιλοσοφικά ερωτήματα, που άπτονται κυρίως των τριών θεμελιωδών προβλημάτων της φιλοσοφίας, δηλ. του οντολογικού, του γνωσιολογικού και του ηθικού-ανθρωπολογικού, προωθώντας με τον τρόπο αυτό γόνιμα και δημιουργικά, και ορισμένες φορές πρωτοποριακά για την εποχή τους, το φιλοσοφικό στοχασμό. Με τον τρόπο αυτό γίνονται εισηγητές και γεννήτορες μιας ιδιάζουσας φιλοσοφίας, μιας φιλοσοφίας που γεννιέται μέσα από τα σπλάχνα της θεολογίας τους και για το λόγο αυτό δικαίως, πιστεύουμε, θα μπορούσε να φέρει το χαρακτηρισμό «χριστιανική φιλοσοφία»[[37]](#footnote-37).

Τρία χαρακτηριστικά παραδείγματα από τις τρεις θεμελιώδεις πτυχές της φιλοσοφίας, την οντολογία, τη γνωσιολογία και την ηθική είναι ικανά να μας πείσουν για την αλήθεια των παραπάνω θέσεων.

α) Αν η διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου, όπως πρωτοεμφανίστηκε στην Αγ. Γραφή και τους πρώτους Πατέρες της Εκκλησίας, είναι η απάντησή τους στην οντολογική διαρχία αισθητού και νοητού ή ύλης και πνεύματος, που χαρακτήριζε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία[[38]](#footnote-38), η φιλοσοφική ανάπτυξη που γνώρισε η διάκριση αυτή κατά τον Δ΄ αιώνα αποτελεί ουσιαστικά την απάντηση των Πατέρων της εποχής αυτής στο οντολογικό πρόβλημα που έθεσαν επί τάπητος οι τριαδολογικές αιρέσεις με τη διδασκαλία τους για την κτιστότητα του Υιού και του Αγ. Πνεύματος. Πράγματι**.** για να μπορέσουν οι Πατέρες να αποδείξουν ότι ο Υιός και το Άγ. Πνεύμα δεν είναι κτίσματα, αλλά πρόσωπα θεία και άκτιστα κατά φύσιν, έπρεπε να απαντήσουν κατ’ αρχήν στο οντολογικό ερώτημα: τι είναι το κτιστό, ποιες είναι οι ιδιότητες που το χαρακτηρίζουν και σε τι διαφέρει από την άκτιστη και θεία πραγματικότητα. Έτσι διέγραψαν σαφώς τα όρια μεταξύ κτιστού και ακτίστου, προσδιορίζοντας πλήρως το εννοιολογικό περιεχόμενο των δύο αυτών οντολογικών κατηγοριών[[39]](#footnote-39). Κατ’ αυτόν τον τρόπο, προωθώντας τον οντολογικό προβληματισμό, ανέπτυξαν μια νέα οντολογία τελείως ξένη προς την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, προκειμένου να θεμελιώσουν πάνω σ’ αυτήν τη θεότητα και την ομοουσιότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος.

β) Οι γνωσιολογικές διδασκαλίες επίσης που απαντούν στους Καππαδόκες Πατέρες για το αδύνατο της γνώσης της ουσίας όχι μόνο του Θεού, αλλά και των κτιστών όντων[[40]](#footnote-40), για την προτεραιότητα της εμπειρίας έναντι της νοήσεως κατά τη διαδικασία της γνώσης[[41]](#footnote-41), για τη σχέση ονομάτων και πραγμάτων ή για τη σημασία της ανθρώπινης επίνοιας και τη θεώρησή της ως πηγής προελεύσεως των ονομάτων[[42]](#footnote-42), που είναι διδασκαλίες με καθαρά φιλοσοφικό χαρακτήρα και περιεχόμενο, αποτελούν ουσιαστικά απαντήσεις στα επιμέρους γνωσιολογικά προβλήματα που έθεσαν επί τάπητος οι σύγχρονοι των Καππαδοκών Πατέρων αιρετικοί, και κυρίως οι επονομαζόμενοι Ευνομιανοί, με τη διδασκαλία τους για τη γνώση της ουσίας του Θεού και την πλήρη ετερουσιότητα μεταξύ Πατρός και Υιού[[43]](#footnote-43). Στο σημείο αυτό μάλιστα πρέπει να σημειώσουμε ότι ιδιαίτερα η διδασκαλία των Καππαδοκών αδελφών Μ. Βασιλείου και Γρηγορίου Νύσσης για την ανθρώπινη επίνοια ως πηγή προελεύσεως τόσο των φανταστικών όσο και των πραγματικών ονομάτων παρουσίασε τόσο μεγάλη φιλοσοφική πρωτοτυπία και σπουδαιότητα, ώστε να προκαλέσει αίσθηση ακόμη και στους θύραθεν φιλοσόφους. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος και γραμματικός Αμμώνιος τον Ε΄ αιώνα συγκαταλέγει την άποψη αυτή μεταξύ των κυριότερων φιλοσοφικών αντιλήψεων που διατυπώθηκαν μέχρι την εποχή του για την προέλευση των ονομάτων και τη σχέση τους με τα πράγματα[[44]](#footnote-44).

γ) Η διάκριση επίσης μεταξύ φυσικού και γνωμικού θελήματος, που είναι καρπός της διακρίσεως μεταξύ «φύσεως» και «προσώπου» στη Χριστολογία, αποτελεί την απάντηση του Μαξίμου του Ομολογητού στις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις των Μονοθελητών, που θεωρούσαν το θέλημα ως σύνδρομο του προσώπου και όχι της φύσεως. Για τον άγ. Μάξιμο το θέλημα συνδέεται και με τη φύση (φυσικό θέλημα) και με το πρόσωπο (γνωμικό θέλημα)[[45]](#footnote-45). Μόνο που ενώ το φυσικό θέλημα νοείται ως «ἡ ἁπλῶς καί ὡσαύτως ἔχουσα τῶν κατά φύσιν συστατικῶν ὁρμή τε καί ἔφεσις», το γνωμικό θέλημα χαρακτηρίζεται ως «ἡ τῶν καθ’ ἡδονήν συναγερτικῶν ποιά καί διάφορος κίνησίς τε καί ὄρεξις»[[46]](#footnote-46), θεωρούμενο ως το μέσο, με το οποίο εκδηλώνεται τόσο η αμαρτωλότητα όσο και η ηθική προκοπή της ανθρώπινης φύσης. Χωρίς την παραπάνω πρόκληση των Μονοθελητών η απάντηση του αγ. Μαξίμου και κατά συνέπεια η σαφής διάκριση μεταξύ φυσικού και γνωμικού θελήματος που έχει τεράστια φιλοσοφική και συγκεκριμένα ανθρωπολογική σημασία θα ήταν εξολοκλήρου αδιανόητη.

Η σχέση όμως δόγματος ή θεολογίας και φιλοσοφίας κατά την ορθόδοξη παράδοση δεν εξαντλείται στις απαντήσεις που δίνουν οι Πατέρες της Εκκλησίας σε καίρια φιλοσοφικά προβλήματα της εποχής τους, όπως το οντολογικό, το γνωσιολογικό και το ηθικό-ανθρωπολογικό, αλλά επεκτείνεται και στην επιτυχή προσπάθειά τους να μεταπλάσουν την τρέχουσα φιλοσοφική ορολογία της εποχής τους σε θεολογική, προσδίνοντας στους φιλοσοφικούς όρους που χρησιμοποιούν ένα άγνωστο μέχρι την εποχή τους εννοιολογικό περιεχόμενο και εμπλουτίζοντας με τον τρόπο αυτό τόσο τη θεολογική όσο και τη φιλοσοφική ορολογία. Και πρέπει να τονίσουμε ότι η μετάπλαση αυτή που σφραγίζει καθοριστικά την πατερική σκέψη και προβάλλει έντονα το δυναμισμό και τη ρωμαλεότητά της είναι τελείως ανεξήγητη, αν δεν λάβουμε υπόψη μας δύο βασικούς προσδιοριστικούς παράγοντες: α) τις θεολογικές προκλήσεις που αντιμετώπισαν οι Πατέρες και β) τη φιλοσοφική ανάλυση και επεξεργασία των όρων που μετέπλασαν, προσδίδοντάς τους, όπως είπαμε, ένα καινούργιο εννοιολογικό περιεχόμενο, πριν τους χρησιμοποιήσουν στη θεολογία τους.

Μερικά παραδείγματα και πάλι θα μπορούσαν να καταστήσουν σαφή την παραπάνω άποψη.

α) Παρά το γεγονός ότι οι όροι «γενητόν» και «ἀγένητον» στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία χαρακτηρίζουν αντίστοιχα το αισθητό και το νοητό, που θεωρούνται και τα δύο αδημιούργητα, και διαφέρουν μόνο κατά το ότι το «γενητόν» μεταβάλλεται κατά τη μορφή του, ενώ το «ἀγένητον» παραμένει τελείως αμετάβλητο, στην πατερική θεολογία οι όροι αυτοί αποκτούν με βάση τη βιβλική διδασκαλία για τη δημιουργία του κόσμου «ἐξ οὐκ ὄντων» από το Θεό ένα εξολοκλήρου καινούργιο εννοιολογικό περιεχόμενο. «Γενητόν» δεν είναι πλέον αυτό που απλώς αλλάζει μορφή, αλλά αυτό που δημιουργήθηκε «ἐξ οὐκ ὄντων» δια των ενεργειών του Θεού, περνώντας από την ανυπαρξία στην ύπαρξη όχι μόνο ως μορφή, αλλά και ως ουσία. Έτσι το «γενητόν» ταυτίζεται στην πατερική θεολογία με το κτιστό και τρεπτό κατά φύση, ενώ το «ἀγένητον» με το άκτιστο και το άτρεπτο. Υπό την έννοια αυτή γενητά ή κτιστά δεν θεωρούνται μόνο τα αισθητά και υλικά όντα, αλλά και τα νοητά και πνευματικά όντα, όπως λ.χ. οι ψυχές, οι άγγελοι και οι δαίμονες, εφόσον και αυτά προήλθαν στο είναι «ἐξ οὐκ ὄντων» δια μέσου των ενεργειών του Θεού[[47]](#footnote-47).

β) Παρά το γεγονός ότι ο όρος «ὁμοούσιος» ήταν στενά συνδεδεμένος με τη νεοπλατωνική αντίληψη της «ἀπορροῆς» και χρησιμοποιήθηκε από τον Πλωτίνο[[48]](#footnote-48) και τον Προφύριο[[49]](#footnote-49), για να δηλώσει την ενότητα της ουσίας των οντολογικών βαθμίδων που προήλθαν αναγκαστικά από το Εν, οι Πατέρες της Νικαίας δεν δίστασαν να χρησιμοποιήσουν τον όρο αυτό, προσδίδοντάς του ένα εννοιολογικό περιεχόμενο τελείως ξένο προς τη νεοπλατωνική αντίληψη της ανάγκης και της «ἀπορροῆς», προκειμένου να δηλώσουν την κατ’ ουσίαν σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού. «Ὁμούσιον» για τους Πατέρες της Νικαίας σημαίνει το «ὁμοφυές»[[50]](#footnote-50), αυτό που έχει την ίδια ουσία με εκείνο, από το οποίο προέρχεται, χωρίς όμως η προέλευσή του να θεωρείται αναγκαστική έκφανση της ουσίας του σε κατώτερη βαθμίδα υπάρξεως, όπως συνέβαινε στο Νεοπλατωνισμό.

γ) Παρά το γεγονός ότι σ’ ολόκληρη την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τη χριστιανική θεολογία μέχρι και τα μέσα του Δ΄ αιώνα οι όροι «οὐσία» και «ὑπόστασις» ήταν εννοιολογικά απολύτως ταυτόσημοι[[51]](#footnote-51), οι Καππαδόκες Πατέρες με πρωτεργάτη το Μ. Βασίλειο, εκμεταλλευόμενοι την αριστοτελική διάκριση μεταξύ «πρώτης» και «δεύτερης» ουσίας και κυρίως τη στωική διάκριση μεταξύ «κοινού» και «ιδίου» σ’ ένα σύνολο ομοειδών όντων, πέτυχαν να διακρίνουν σαφώς τους δύο αυτούς φιλοσοφικούς όρους και να τους καθιερώσουν ουσιαστικά σ’ ολόκληρη την ορθόδοξη θεολογία με τελείως καινούργιο και πρωτόγνωρο εννοιολογικό περιεχόμενο[[52]](#footnote-52). «Οὐσία» είναι γι’ αυτούς το κοινό υλικό υποκείμενο σε ένα σύνολο ομοειδών όντων, όπως λ.χ. η ανθρώπινη φύση που είναι κοινή σ’ όλους τους ανθρώπους, ενώ «ὑπόστασις» είναι το ιδιαίτερο και ξεχωριστό υποκείμενο που διακρίνεται από τα λοιπά ομοειδή όντα με βάση τα δικά του ατομικά χαρακτηριστικά, όπως λ.χ. ο άνθρωπος ως άτομο σε σχέση με τους λοιπούς συνανθρώπους του[[53]](#footnote-53). Η διάκριση των όρων αυτών, που αποτελεί πραγματική καινοτομία στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφικής ορολογίας, είναι αδιανόητη χωρίς τη θεολογική πρόκληση που αντιμετώπισαν οι Καππαδόκες Πατέρες εκ μέρους των αιρετικών της εποχής τους και κυρίως των Ευνομιανών.

δ) Επίσης, παρά το γεγονός ότι ο όρος «πρόσωπον» στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και γλώσσα είχε την έννοια της όψης, της μορφής ή του προσωπείου, και με αυτήν ακριβώς την έννοια είχε χρησιμοποιηθεί τόσο από την αρχαία ελληνική δραματουργία όσο και από τον αιρετικό του Γ΄ αι. Σαβέλλιο, που αντιλαμβανόταν τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος ως απλά προσωπεία του ενός και μοναδικού Θεού, οι Καππαδόκες Πατέρες δεν δίστασαν να μεταπλάσουν και αυτόν τον όρο, ταυτίζοντάς τον με τον όρο «ὑπόστασις», και να τον χρησιμοποιήσουν άνετα στη θεολογία τους, καθιερώνοντάς τον έτσι οριστικά σ’ ολόκληρη την ελληνορθόδοξη παράδοση[[54]](#footnote-54). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Μ. Βασίλειος, προκειμένου να αποφύγει την ενδεχόμενη κατανόηση του όρου «πρόσωπον» σύμφωνα με την αρχαιοελληνική και κατά συνέπεια τη σαβελλιανική σημασία του, όταν αναφέρεται στις υποστάσεις της Αγ. Τριάδος, δεν αρκείται μόνο να επισημάνει τον κίνδυνο που εγκυμονεί η απλή χρήση του όρου «πρόσωπον» με το παραδοσιακό του περιεχόμενο, αλλά αναγκάζεται να υπογραμμίσει σαφώς και το οντολογικό εννοιολογικό περιεχόμενο που πρέπει να έχει ο όρος, για να αποφευχθεί ο κίνδυνος του Σαβελλιανισμού. «Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ», τονίζει, «διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμήσασθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν»[[55]](#footnote-55). Η απλή απαρίθμηση των τριών θείων προσώπων θα μπορούσε κάλλιστα, παρά τη διαφορά τους, να νοηθεί σαβελλιανικά ως απαρίθμηση απλών προσωπείων του Θεού, και γι’ αυτό μόνο η οντολογική θεώρηση του προσώπου ως πραγματικής υποστάσεως μπορούσε να αποσοβήσει ένα τέτοιο κίνδυνο. Το ίδιο επιχειρούν με το δικό τους τρόπο, ακολουθώντας τον Μ. Βασίλειο, και οι δύο Γρηγόριοι, όταν ταυτίζουν εννοιολογικά τους όρους «ὑπόστασις» και «πρόσωπον», ώστε να αποκλείεται η σαβελλιανική κατανόηση του «προσώπου» και να διασφαλίζεται με τον τρόπο αυτό η ορθόδοξη Τριαδολογία[[56]](#footnote-56). ‘Ετσι, ταυτίζοντας οι Καππαδόκες Πατέρες τους όρους «ὑπόστασις» και «πρόσωπον», δεν προσδίδουν μόνο οντολογικό περιεχόμενο στην έννοια του «προσώπου», διαφοροποιώντας το πλήρως από την αρχαιοελληνική και σαβελιανική σημασία του, αλλά υπογραμμίζουν και τη μοναδική και ανεπανάληπτη υπαρκτική του ετερότητα που οφείλεται στην αποκλειστική υποστατική ιδιαιτερότητά του, δυνάμει της οποίας διακρίνεται από τα άλλα «πρόσωπα»[[57]](#footnote-57). Μάλιστα θα πρέπει να τονίσουμε ότι στα πλαίσια της ορθοδόξου Τριαδολογίας αυτή η υποστατική ιδιαιτερότητα δεν νοείται κατά τους Καππαδόκες Πατέρες παρά μόνο σε απόλυτη συνάρτηση με την υπαρκτική και εν ταυτώ αγαπητική κοινωνία των προσώπων της Αγ. Τριάδος. Με άλλα λόγια μεταπλάσσοντας οι Καππαδόκες Πατέρες τον όρο «πρόσωπον» και χρησιμοποιώντας τον στην Τριαδολογία τους παρέχουν ουσιαστικά και τα βασικά στοιχεία που συνθέτουν το οντολογικό του περιεχόμενο, δηλ. την ανεπανάληπτη υπαρκτική του ιδιαιτερότητα και την αγαπητική κοινωνία που το χαρακτηρίζει.

Έτσι οι Πατέρες της Εκκλησίας, με βάση τη διάκριση, αλλά και τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας, είτε απαντώντας σε καίρια και βασικά φιλοσοφικά προβλήματα, όπως το οντολογικό, το γνωσιολογικό και το ηθικό-ανθρωπολογικό, είτε μεταπλάσσοντας τη φιλοσοφική ορολογία της εποχής τους σε θεολογική, όχι μόνο συμβάλλουν σε μια γόνιμη και δημιουργική ενότητα και σχέση του δόγματος με τη φιλοσοφία, αλλά γίνονται ταυτόχρονα και βασικοί συντελεστές και θεμελιωτές μιας φιλοσοφίας που γεννιέται μέσα από τη θεολογία τους και προσδιορίζεται απ’ αυτήν. Με την έννοια αυτή η φιλοσοφία για τους Πατέρες δεν είναι απλώς «θεραπαινίδα της θεολογίας» (ancilla theologiae), όπως συνήθως θεωρείται, αλλά και «θυγατέρα της θεολογίας» (filia theologiae). Εξάλλου η πατερική αυτή φιλοσοφία, όπως έγινε ήδη σαφές, είναι μια φιλοσοφία που γίνεται όχι για την ικανοποίηση φιλοσοφικών ενδιαφερόντων, αλλά για την εξυπηρέτηση θεολογικών αναγκών. Είναι μια φιλοσοφία που γεννιέται μέσα από το θεολογικό προβληματισμό των Πατέρων και προσδιορίζεται αιτιωδώς απ’ αυτόν, προκειμένου να χρησιμοποιηθεί ως βάση για τη λογική θεμελίωση της θεολογίας τους.

Είναι δυνατόν όμως η φιλοσοφία που γεννιέται μέσα από τη θεολογία ή ειδικότερα το δόγμα της Εκκλησίας να μην αποτελεί μόνο υπόβαθρο για τη λογική θεμελίωση ή τη διατύπωση του ορθοδόξου δόγματος, όπως συμβαίνει στους Πατέρες, αλλά να αποτελεί και προέκταση της θεολογίας και ειδικότερα του δόγματος. Το φαινόμενο αυτό παρατηρείται κυρίως μεταξύ των διαφόρων χριστιανών διανοητών των νεωτέρων χρόνων και συνεχίζεται μέχρι την εποχή μας.

Μερικά ενδεικτικά παραδείγματα και πάλι ειλημμένα και από τις τρεις μεγάλες χριστιανικές Ομολογίες, τον Προτεσταντισμό, το Ρωμαιοκαθολικισμό και την Ορθοδοξία, είναι σε θέση να παραστήσουν σαφώς την παραπάνω άποψη.

α) Η αντιπαράθεση μεταξύ πίστης και λογικής ή Δογματικής και Ηθικής που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του S. Kirkegaard[[58]](#footnote-58) είναι γενετικά τελείως ανεξήγητη, αν δεν ληφθεί υπόψη η διαλεκτική μεταξύ πίστης και λογικής που απαντά στους κόλπους του Προτεσταντισμού και ειδικότερα στο Λούθηρο. Η φιλοσοφική αυτή θέση του Kirkegaard είναι ουσιαστικά προέκταση στο πλαίσιο του υπαρξιακού του προβληματισμού που σχετίζεται με την παραπάνω θέση του Λουθήρου.

β) Η φιλοσοφική άποψη του ρωμαιοκαθολικού παλαιοντολόγου, φυσικού και φιλοσόφου P. Teilhard de Chardin για την εξελικτική μετάβαση του ανθρώπου από τη σφαίρα της μεταφυσικής (νοόσφαιρα) στη μυστική εμπειρία της αγάπης που πραγματώνεται μέσα στην Εκκλησία (κοινωνιόσφαιρα)[[59]](#footnote-59) αποτελεί ουσιαστικά προέκταση της ρωμαιοκαθολικής διδασκαλίας περί Αγ. Τριάδος και Εκκλησίας ως κοινωνίας στο χώρο της θεωρίας του για την εξέλιξη του σύμπαντος από την κατώτερη βαθμίδα του είναι, την υλόσφαιρα, μέχρι και την ανώτατη, την κοινωνιόσφαιρα[[60]](#footnote-60).

γ) Η έννοια του προσώπου ως υποκειμένου αγαπητικής κοινωνίας και ανεπανάληπτης υπαρκτικής ιδιαιτερότητας που χαρακτηρίζει το νεώτερο χριστιανικό περσοναλισμό αποτελεί ουσιαστικά προέκταση σε ανθρωπολογικό επίπεδο της τριαδολογικής σημασίας του προσώπου που ανέπτυξαν κυρίως οι Καππαδόκες Πατέρες. Όπως τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος βρίσκονται σε μια σχέση αγαπητικής κοινωνίας μεταξύ τους και χαρακτηρίζονται από μια ανεπανάληπτη υπαρκτική ετερότητα, επί τη βάσει της οποίας θεμελιώνεται η μεταξύ τους αγαπητική κοινωνία, έτσι και σε ανθρωπολογικό επίπεδο το πρόσωπο δεν νοείται χωρίς την αγαπητική κοινωνία με άλλο πρόσωπο, που προϋποθέτει την υπάρχουσα μεταξύ τους υπαρκτική ετερότητα[[61]](#footnote-61). Η επίδραση εν προκειμένω της ορθόδοξης Τριαδολογίας στη διαμόρφωση της ανθρωπολογικής σημασίας και προβληματικής του προσώπου είναι απολύτως σαφής.

***Συμπέρασμα***

Ύστερα από όσα είπαμε γίνεται σαφές ότι λόγω των προϋποθέσεων που προσδιορίζουν τη σχέση δόγματος και φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη παράδοση, σ’ όλες τις περιπτώσεις που προαναφέραμε, είτε δηλ. πρόκειται για τους Πατέρες της Εκκλησίας, που χρησιμοποιούν τη φιλοσοφία που γεννιέται μέσα από το θεολογικό τους προβληματισμό ως υπόβαθρο για τη λογική θεμελίωση της δογματικής διδασκαλίας τους, είτε πρόκειται για χριστιανούς διανοητές που διατυπώνουν φιλοσοφικές απόψεις, προεκτείνοντας τις δογματικές αλήθειες, για να δώσουν απαντήσεις σε καθαρά φιλοσοφικά προβλήματα, η φιλοσοφία προσδιορίζεται εν προκειμένω από τη θεολογία και εκπηγάζει απ’ αυτήν.

Μια τέτοια λοιπόν φιλοσοφία που είναι καρπός της θεολογίας είτε νοείται ως υπόβαθρο είτε ως προέκτασή της κάλλιστα μπορεί να ονομάζεται «χριστιανική φιλοσοφία». Με άλλα λόγια η φιλοσοφία αυτή μπορεί να ονομάζεται «χριστιανική» όχι μόνο γιατί γίνεται από χριστιανούς (Πατέρες της Εκκλησίας ή χριστιανούς διανοητές), αλλά και γιατί γεννιέται από τη θεολογία και προσδιορίζεται αιτιωδώς απ’ αυτήν. Πιστεύουμε μάλιστα ότι μόνο μ’ αυτό τον τρόπο θα μπορούσε να δικαιολογηθεί απολύτως τεκμηριωμένα η ύπαρξη και η επιστημολογική νομιμότητα της «χριστιανικής φιλοσοφίας» από ορθόδοξη άποψη και με την έννοια αυτή να γίνει αποδεκτή τόσο από τους Ρωμαιοκαθολικούς όσο και από τους Προτεστάντες.

1. Βλ. λ.χ. Β. Ν. Τατάκη*, Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, Εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1977, σ. 37 κ.ε. [↑](#footnote-ref-1)
2. Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Λογική και Αποκάλυψη κατά το Λούθηρο και την ορθόδοξη παράδοση», στο *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 67(1984), τεύχ. 701, σ. 150 κ.ε. [↑](#footnote-ref-2)
3. Βλ. σχετικά J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 1, Freiburg – Basel – Wien 91974, σ. 405 κ.ε.**.** 467 κ.ε.**.** Ν. Α. Ματσούκα, *Ο Προτεσταντισμός*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 9 κ.ε.**.** του ίδιου, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 298 κ.ε. [↑](#footnote-ref-3)
4. Βλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Ο Προτεσταντισμός*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 13 κ.ε., 38 εξ.**.** R. Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, München 1967, σ. 69 κ.ε. [↑](#footnote-ref-4)
5. Βλ. B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, s. 82. [↑](#footnote-ref-5)
6. Βλ. *Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est [Joh. 1, 14]* (1539), WA (= D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe) 39/ΙΙ, 6, 26 κ.ε.: «Differunt philosophia et theologia. Philosophia versatur circa cognoscibilia ratione humana. Theologia versatur circa credibilia, id est, quae fide apprehenduntur». Πρβλ. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* ([1531] 1535), WA 40/I, 20 εξ., 34 κ.ε.: «Philosophia ver nihil de Deo scit neque point Deum vel finem vel obiectum operum Sed politicam pacem et temporalia bona, foelicitatem. Sed theologia in opera bono spectat deum qui ista praecipit. Ideo cogitur primum fide in eum ferri et verbo eius assentiri et sic propter ipsum operari» [↑](#footnote-ref-6)
7. Βλ. *Vom ehelichen Leben* (1522), WA 10/IΙ, 295, 16 εξ. [↑](#footnote-ref-7)
8. Βλ. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, 164, 24 κ.ε. [↑](#footnote-ref-8)
9. Βλ. *Vorlesungen über I. Mose* (1535-1545), WA 42, 453,5 εξ.**.** *Predigt* (1530), WA 32, 519, 32 κ.ε.**.** *Disputatio de homine* (1536), WA 39/I, 176, 14 εξ. [↑](#footnote-ref-9)
10. Βλ. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* ([1531] 1535), WA 40/I, 20, 34 κ.ε. [↑](#footnote-ref-10)
11. Σχετικά με την επιθετική στάση του Λουθήρου απέναντι στη φιλοσοφία βλ. B. Lohse, όπ. παρ., σ. 24 κ.ε., 74 κ.ε.**.** R. Friedenthal, όπ. παρ., σ. 77 κ.ε. [↑](#footnote-ref-11)
12. Βλ. *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, 226, 14 κ.ε.: «Error est dicere: sine Aristotele non sit theologus… Immo theologus non sit nisi id fiat sine Aristotele». [↑](#footnote-ref-12)
13. Βλ. *Eine Äußerung Luthers über die Heidelberger Disputation*, WA 9, 170, 1 κ.ε. [↑](#footnote-ref-13)
14. Βλ. *Operationes in Psalmos* (1519-1521), WA 5, 107, 5 κ.ε.**.** *Galaterkommentar* (1519), WA 2, 562, 1 εξ. [↑](#footnote-ref-14)
15. Βλ. *Predigt* (1522), WA 10/III, 414, 31 κ.ε. [↑](#footnote-ref-15)
16. Βλ. *Sommerpostille* (1525), WA 10/I, 2, 299, 7 εξ.**.** *Galaterkommentar* (1535), WA 40/I, 362, 15 εξ.**.** *Predigt* (1539), WA 47, 844, 24 κ.ε. Βλ. επίσης και B. Lohse, όπ. παρ., σ. 95. [↑](#footnote-ref-16)
17. Βλ. M. Heidegger, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα Χ. Μαλεβίτση, Εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα 1973, σ. 37 εξ. [↑](#footnote-ref-17)
18. Σύνοψη της διάχυτης αυτής διάκρισης στην ορθόδοξη παράδοση βλ. στο έργο του Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως* 1, 3, PG 94, 796 ABC. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄ (Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική Χριστιανοσύνη)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 46 κ.ε. [↑](#footnote-ref-18)
19. Βλ. ενδεικτικά G. D. Martzelos, «Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 225 κ.ε.**.** Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 21993, σ. 39 κ.ε., 66 κ.ε.**.** Ν. Α. Ματσούκα, όπ. παρ., σ. 113 κ.ε. [↑](#footnote-ref-19)
20. Βλ. κυρίως Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 139 κ.ε. [↑](#footnote-ref-20)
21. Βλ. *Λόγος 27, Κατά Ευνομιανών προδιάλεξις*, 3, PG 36, 13 C – 16 Α. [↑](#footnote-ref-21)
22. Βλ. όπ. παρ., 4, PG 36, 16 ΒC. [↑](#footnote-ref-22)
23. Βλ όπ. παρ., 10, PG 36, 25 A. [↑](#footnote-ref-23)
24. Βλ. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, τόμ. VII, Graz 21960-1961, στ. 116**.** E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, τόμ. ΙΙ, τεύχ. 1, 2, Berolini et Lipsiae 1927- 1940, σ. 129 [325]. [↑](#footnote-ref-24)
25. Βλ. σχετικά G. D. Martzelos, «Der Verstand und seine Grenzennach dem hl. Basilius dem Großen», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 225 εξ.**.** 249 εξ. [↑](#footnote-ref-25)
26. Βλ. Ν. Α. Ματσούκα, «Θεολογία και ανθρωπολογία κατά τον Μέγαν Αθανάσιον», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Αθανασίου (373-1973)*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 118**.** Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 121 εξ. [↑](#footnote-ref-26)
27. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 233, Αμφιλοχίω ερωτήσαντι*, 1, PG 32, 864 C. Βλ. επίσης Μ. Αθανασίου, *Λόγος περί της ενανθρωπήσεως του Λόγου και της διά σώματος προς ημάς επιφανείας αυτού* 3, PG 25, 101 Β**.** 6, PG 25, 105 C**.** Μ. Βασιλείου, *Εις το ‘Πρόσεχε σεαυτώ’* 6, PG 31, 212 BC**.** *Περί ευχαριστίας* 2, PG 31, 221 C**.** *Ομιλία εν λιμώ και αυχμώ* 5, PG 317 ΑΒ**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτ’ ουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 11, PG 36, 321 D**.** *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632 A**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., 3, 18, PG 1072 D – 1073 A. [↑](#footnote-ref-27)
28. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 233, Αμφιλοχίω ερωτήσαντι*, 1, PG 32, 865 C**.** *Εις το ‘Πρόσεχε σεαυτώ’*, όπ. παρ.**.** *Περί ευχαριστίας* 2, PG 31, 221 C -224 Α. Βλ. επίσης Μ. Αθανασίου, *Λόγος κατά Ελλήνων* 2, PG 25, 5 C – 8 A. [↑](#footnote-ref-28)
29. Βλ. Μ. Αθανασίου, όπ. παρ., 30, PG 25, 61 Α: «Δι’ αὐτοῦ γὰρ μόνου (ενν. του νου) δύναται Θεὸς θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι»**.** Μ. Βασιλείου, *Εις τον 32 ψαλμόν* 3, PG 29 329 BC: «Οὐ γὰρ σαρκίνοις ὀφθαλμοῖς καταμαθόντες τὸν Θεὸν πεπιστεύκαμεν εἰς αὐτὸν ἀλλὰ τῇ τοῦ νοῦ δυνάμει διὰ τῶν ὁρωμένων τὸν ἀόρατον καθορῶμεν». Βλ. σχετικά και Ν. Α. Ματσούκα, «Επιστημονικά, φιλοσοφικά και θεολογικά στοιχεία της Εξαημέρου του Μ. Βασιλείου», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 117 κ.ε. [↑](#footnote-ref-29)
30. Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί ουρανίας ιεραρχίας* 3, PG 3, 209 CD**.** Μ. Αθανασίου όπ. παρ., 2, PG 25, 5 C – 8 Β**.** 34, PG 25, 68 C – 69 A**.** Ευσεβίου Καισαρείας, *Περί της εκκλησιαστικής θεολογίας* 3, 21, PG 24, 1045 ΑΒ**.** Μ. Βασιλείου, *Εις τον 29 ψαλμόν* 5, PG 29, 317 Β**.** *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 2*, 16, PG 29, 604 Β**.** *Ερμηνεία εις τον προφήτην Ησαΐαν* 5, 162, PG 30, 385 ΑΒ. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 123 κ.ε. [↑](#footnote-ref-30)
31. Βλ. Εις τον 33 ψαλμόν 3, PG 29, 357 BC. [↑](#footnote-ref-31)
32. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 2*, 16, PG 29, 604 ΑΒ**.** Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εις το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον* 11, 9, PG 74, 537 Α**.** Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων* 4, 5, PG 3, 700 D**.** Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων 1*, 3, 3, στο Π. Χρήστου, *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα*, τόμ. 1, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 364. [↑](#footnote-ref-32)
33. Βλ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., PG 29, 604 Β**.** *Περί Αγίου Πνεύματος* 47, PG 32, 153 Β**.** Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων 2*, 3, 27, όπ. παρ., σ. 561 εξ.**.** 36, όπ. παρ., σ. 570**.** *3*, 2, 5, όπ. παρ., σ. 684. [↑](#footnote-ref-33)
34. Βλ. *Υπόμνημα εις την προς Κολοσσαείς επιστολήν* 9, 1, PG 62, 361. Πρβλ. του ίδιου, *Εις τον Ψαλμόν 110*, 8, PG 55, 289: «…και οι έξωθεν σοφίαν τούτο ωρίσαντο, θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων διάγνωσιν». Βλ. και Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 4, Κατά Ιουλιανού Βασιλέως, Στηλιτευτικός πρώτος*, 113, PG 35, 649 Β – 652 Α: «Εις δύο γαρ ταύτα διηρημένης πάσης φιλοσοφίας, θεωρίαν τε λέγω και πράξιν**.** και της μεν υψηλοτέρας ούσης, δυστεκμάρτου δε**.** της δε ταπεινοτέρας, χρησιμωτέρας δε**.** ημίν μεν αμφότερα δι’ αλλήλων ευδοκιμεί**.** και γαρ θεωρίαν συνέκδημον προς τα εκείθεν ποιούμεθα, και πράξιν θεωρίας επίβασιν**.** ουδέ γαρ οίον τε είναι σοφίας μετέχειν μη σοφώς αναστραφέντας**.** τοις δε ουκ οίδ’ οπότερον δόξει γελοιότερόν τε και ασθενέστερον, ουκ έχουσιν εκ θείας επιπνεύσεως το δυνατόν του συστήματος, ώσπερ των ριζών, αι καθ’ ύδατος οχούνται, πήξιν ουκ έχουσαι». [↑](#footnote-ref-34)
35. Βλ. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 1, Freiburg – Basel – Wien 91974, σ. 318 εξ. [↑](#footnote-ref-35)
36. Βλ. σχετικά Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Φιλοσοφία και θεολογία στην πατερική παράδοση», στο *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής (Νέα σειρά), Τμήμα Θεολογίας, Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Νίκο Γρ. Ζαχαρόπουλο* 7 (1997), σ. 177 κ.ε.**.** του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 21 κ.ε. [↑](#footnote-ref-36)
37. Σχετικά με το χαρακτηρισμό της φιλοσοφίας αυτής ως «χριστιανικής φιλοσοφίας» βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Φιλοσοφία και θεολογία στην πατερική παράδοση», όπ. παρ., σ. 182**.** του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και φιλοσοφικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 29. [↑](#footnote-ref-37)
38. Βλ. *2 Μακ*. 7, 28**.** Μεθοδίου Ολύμπου, *Περί του αυτεξουσίου*, PG 18, 249 Β – 253 C. Βλ. και G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 51975, σ. 28 κ.ε. [↑](#footnote-ref-38)
39. Για τη σημασία της διακρίσεως μεταξύ κτιστού και ακτίστου θα γίνει ειδικότερος λόγος παρακάτω. [↑](#footnote-ref-39)
40. Βλ. λ.χ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 1*, 12-14, PG 29, 540 Α – 545 Α**.** *Εις την Εξαήμερον 1*, 8, PG 29, 21 ΑΒ**.** *Επιστολή 234*, 1-2, PG 32, 868 Β – 869 C**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περί θεολογίας*, 3-4, PG 36, 29 Α – 32 Α**.** 17, PG 36, 48 C – 49 Α**.** 22-30, PG 36, 56 Α – 69 C**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Ευνομίου 10*, PG 45, 828 ΑΒC. Βλ. και Κ. Ι. Λογοθέτου, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνος*, μέρος Α΄, Εν Αθήναις 1930, σ. 207 κ.ε., 223 κ.ε., 239 εξ.**.** Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, σ. 64, 67 εξ., 70 εξ.**.** Γ. Φλορόφσκυ, *Οι ανατολικοί Πατέρες του τέταρτου αιώνα*, Μετάφρ. Π. Κ. Πάλλη, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 128 εξ.**.** Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 39 κ.ε. [↑](#footnote-ref-40)
41. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 1*, 6, PG 29, 524 ΑΒC**.** Γρηγορίου Θεολόγου, όπ. παρ., 6, PG 36, 32 C – 33 A**.** Γρηγορίου Νύσσης, όπ. παρ., *12*, PG 45, 969 BC**.** 988 A: «proceirÒteron dὲ e„j gnîsin tîn nooumšnwn ¹ di¦ tÁj a„sq»sewj kat£lhyij g…netai». Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 160 κ.ε.**.** Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 144**.** Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie (von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues)*, Paderborn 31954, σ. 111 εξ. [↑](#footnote-ref-41)
42. Βλ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., 6-7, PG 29, 521 C – 525 C**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 29, Περί Υιού*, 13, PG 36, 92 Α**.** Γρηγορίου Νύσσης, όπ. παρ., PG 45, 1028 D -1032 Α. Βλ. και Vl. Lossky, όπ. παρ., σ. 64 εξ.**.** Γ. Φλορόφσκυ, όπ. παρ., σ. 132 κ.ε.**.** Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 158 κ.ε. [↑](#footnote-ref-42)
43. Για τη διδασκαλία αυτή των Ευνομιανών βλ. αναλυτικά Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 27 κ.ε. [↑](#footnote-ref-43)
44. Βλ. Αμμωνίου Γραμματικού, *Υπόμνημα εις το Περί Eρμηνείας* (ενν. του Αριστοτέλους), έκδ. A. Busse, Ammonius in Aristotelis De Interpretatione Commentarius, Berolini 1897, σ. 35: «… θέσει είναι τα ονόματα, διότι ου φύσις, αλλά λογικής ε π ί ν ο ι α ψυχής υπέστησεν αυτά προς… την ιδίαν ορώσα του πράγματος φύσιν…». Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 165 εξ., υποσ. 2. [↑](#footnote-ref-44)
45. Βλ. *Όροι διάφοροι*, PG 91, 153 Α. [↑](#footnote-ref-45)
46. Βλ. *Τί φυσικόν θέλημα και τί γνωμικόν*, PG 91, 280 Α. [↑](#footnote-ref-46)
47. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 146 εξ. [↑](#footnote-ref-47)
48. Βλ. *Εννεάδες* IV, 4, 28**.** IV, 7, 10. [↑](#footnote-ref-48)
49. Βλ. *Περί αποχής εμψύχων* 1, 19. [↑](#footnote-ref-49)
50. Βλ. Μ. Αθανασίου, *Κατά Αρειανών 1*, 58, PG 26, 133 Β**.** *Προς Σεραπίωνα 1*, 17, PG 26, 572 Β**.** *Περί των γενομένων εν τη Αριμίνω της Ιταλίας και εν Σελευκεία της Ισαυρίας συνόδων* 48, PG 26, 777 C**.** 53, PG 26, 788 BC**.** Μ. Βασιλείου, όπ. παρ. *2*, 28, PG 29, 637 Β. [↑](#footnote-ref-50)
51. Βλ. H. Dörrie, «Ὑπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte», στο *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philologisch-Historische Klasse, Nr. 1, Göttingen 1955, σ. 48 κ.ε. [↑](#footnote-ref-51)
52. Είναι πράγματι αξιοπερίεργο το γεγονός ότι ο H. Dörrie, ασχολούμενος με την ιστορία του όρου «ὑπόστασις» στην εξαιρετική κατά τα άλλα μνημονευθείσα μελέτη του («Ὑπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte»), καίτοι αφιερώνει ειδικό κεφάλαιο (VIII. Ὑπόστασις im Christentum), στο οποίο πραγματεύεται τη σημασία του όρου «ὑπόστασις» στη χριστιανική γραμματεία, αγνοεί τελείως όχι μόνο τη συμβολή του Μ. Βασιλείου και γενικότερα των Καππαδοκών Πατέρων στη διάκριση των όρων «οὐσία» και «ὑπόστασις», αλλά ακόμη και την ίδια τη διάκριση των δύο αυτών όρων που ήδη από τον Δ΄ αιώνα άρχισαν να καθιερώνονται πλέον με το καινούργιο τους εννοιολογικό περιεχόμενο σ’ ολόκληρη την ανατολική χριστιανική γραμματεία (βλ. όπ. παρ., σ. 74-92). [↑](#footnote-ref-52)
53. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 214*, 4, PG 32, 789 Α**.** *Επιστολή 236*, 6, PG 32, 884 ΑΒ**.** *Περί Αγίου Πνεύματος* 41, PG 32, 144 BC**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 21, Εις τον μέγαν Αθανάσιον επίσκοπον Αλεξανδρείας*,35, PG 35, 1124 D – 1125 A**.** *Λόγος 39, Εις τα άγια Φώτα*, 11, PG 36, 345 C**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Προς Έλληνας, εκ των κοινών εννοιών*, PG 45, 181 D – 184 D**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 320 ΒC**.** 360 A**.** 405 B**.** *Λόγος κατά Αρείου και Σαβελλίου* 8, PG 45, 1293 ΑΒ**.** 10, PG 45, 1296 Β. [↑](#footnote-ref-53)
54. Πρβλ. Ι. Δ. Ζηζιούλα, «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», στο *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 287 κ.ε. [↑](#footnote-ref-54)
55. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 210*, 5, PG 32, 776 C. [↑](#footnote-ref-55)
56. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 20, Περί δόγματος και καταστάσεως επισκόπων*, 6, PG 35, 1072 CD**.** *Λόγος 21, Εις τον μέγαν Αθανάσιον επίσκοπον Αλεξανδρείας*, 35, PG 35, 1124 D – 1125 A**.** *Λόγος 39, Εις τα άγια Φώτα*, 11, PG 36, 345 CD**.** *Λόγος 42, Συντακτήριος, εις την των ρν΄ επισκόπων παρουσίαν*, 16, PG 36, 477 Α**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Προς τους Έλληνας, εκ των κοινών εννοιών* PG 45, 175 Α - 181 Α**.** 185 Α,D**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 320 CD**.** 405 B**.**2, PG 45, 472 CD**.** *Επιστολή 24, Ηρακλειανώ αιρετικώ*, PG 46, 1092 Α. [↑](#footnote-ref-56)
57. Βλ. χαρακτηριστικά Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Ευνομίου 2*, PG 45, 472 C: «Ἡ μέν γάρ τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης τρανήν τε καί ἀσύγχυτον ποιεῖται τήν προσώπων διαστολήν». [↑](#footnote-ref-57)
58. Βλ. S. Kirkegaard, *Η έννοια της αγωνίας*, Μετάφρ. Γ. Τζαβάρα, Εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα 1971, σ. 16 κ.ε. Βλ. επίσης M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der* *Gegenwart*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 31964, σ. 113 και Ι. Μ. Bochenski, *Ιστορία της σύγχρονης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας (20ός αιώνας)*, Εισαγωγή – Μετάφραση Χ. Μαλεβίτση, Εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα 1975, σ. 193. [↑](#footnote-ref-58)
59. Βλ. P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos (Le Phénomène humain)*, Μετάφρ. Othon Marbach, Verlag C.H. Beck, München 1959, σ. 27 κ.ε., 69 κ.ε., 163 κ.ε., 243 κ.ε. [↑](#footnote-ref-59)
60. Βλ. για το θέμα αυτό όπ. παρ., σ. 302 κ.ε. [↑](#footnote-ref-60)
61. Βλ. σχετικά Χ. Γιανναρά, *Το  οντολογικόν    περιεχόμενον  της   θεολογικής  έννοιας  του*

    *προσώπου*, Αθήνα  1970, σ. 21. [↑](#footnote-ref-61)