**ΓΕΩΡΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ**

**Ομότ. Καθηγητή ΑΠΘ και Προέδρου του Τμήματος Θεολογικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Νεάπολις Πάφου**

**ΤΟ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ**

**ΣΤΗΝ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ**

**Εισαγωγή**

Ένα από τα θεμελιώδη προβλήματα στην πατερική θεολογία και γενικότερα στη φιλοσοφία, τη θύραθεν και τη χριστιανική, είναι το λεγόμενο οντολογικό πρόβλημα. Το πρόβλημα αυτό μαζί με το γνωσιολογικό, το ηθικό και το αισθητικό συναπαρτίζουν όλα τα επιμέρους προβλήματα τόσο του χριστιανικού όσο και του θύραθεν φιλοσοφικού στοχασμού. Το οντολογικό πρόβλημα απαντά στο βασικό ερώτημα ποιο είναι το ον σε όλες τις μορφές της υπάξεώς του και ειδικότερα ποια είναι η ουσία του, είτε πρόκειται για το Θεό είτε για τον κόσμο.

Το οντολογικό πρόβλημα τέθηκε στη χριστιανική σκέψη εξ αφορμής δύο επιμέρους θεμελιωδών ζητημάτων που αποτέλεσαν σημεία σύγκρουσης της πατερικής σκέψης με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Πρόκειται για την έννοια της θεότητας και την έννοια της δημιουργίας. Τό­σο η έννοια, με την οποία αντιλαμβάνονται οι Πατέρες της Εκκλησίας το Θεό, όσο και η έννοια, με την οποία αντιλαμβάνονται τη δημιουργία του κόσμου όχι μόνο είναι τελείως ξένες προς την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αλλά ανατρέπουν εκ βάθρων τις δύο αυτές φιλοσοφικές αντιλήψεις.

Εκτός αυτού όμως οι διδασκαλίες των Πατέρων για την οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου, την οντολογική σύσταση των κτιστών όντων και την οντολογία του ανθρώπου, που είναι στενότατα συνδεδεμένες όχι μόνο με τις διδασκαλίες τους για την έννοια της θεότητας και την έννοια της δημιουργίας, αλλά και με την προσπάθειά τους να διατυπώσουν την τριαδολογική και χριστολογική διδασκαλία τους, αντιπαρατιθέμενοι στις δογματικές κακοδοξίες των κατά καιρούς αιρετικών, δημιουργούν νέες προοπτικές για την επίλυση των επιμέρους αυτών οντολογικών προβλημάτων, οι οποίες όχι μόνο είναι άγνωστες και ξένες για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αλλά προωθούν και αναπτύσσουν γόνιμα μέσα στην πατερική παράδοση και τον οντολογικό προβληματισμό.

Με αυτόν τον τρόπο οι Πατέρες καταφέρνουν όχι μόνο να κλονίσουν συθέμελα την οντολογία της αρχαίας ελλη­νικής φιλοσοφίας, αλλά και να δημιουργήσουν μια νέα οντολογία, πάνω στην οποία θα οικοδομήσουν την όλη θεολογία τους. Πέρα απ' αυτό όμως ή δημιουργία μιας νέας οντολογίας από τούς Πατέρες καθιστά εμφανή και την τεράστια συμβολή τους στην προώθηση του φιλοσο­φικού στοχασμού της εποχής τους. Υπό την έννοια αυτή οι Πατέρες δεν αναδεικνύονται μόνο μεγάλοι θεολόγοι, αλλά και μεγάλοι φιλόσοφοι, πού ανατρέπουν φιλοσοφι­κές αντιλήψεις μιας μακράς και ισχυρής φιλοσοφικής πα­ράδοσης και δημιουργούν νέες με εξαιρετική πρωτοτυ­πία και δυναμισμό.

**1. Η έννοια της θεότητας**

***α. Κινητικότητα και κοινωνικότητα του Θεού***

Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία η θεότητα είναι κα­τά κανόνα στατική και ακίνητη. Κι' αυτό γιατί η κίνηση αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του «γίγνεσθαι» και κατά συνέπεια των ατελών όντων**.** η θεότητα ως τέλεια, ως το όντως ον, δεν πρέπει να χαρακτηρίζεται από κίνη­ση αλλά από ακινησία και στάση. Κίνηση στη θεότητα θα σήμαινε ουσιαστικά άρνηση της τελειότητάς της, πράγμα που θα ήταν τελείως αντιφατικό με την έννοια της θεότητας.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Πλάτων θεωρεί την κίνηση ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της ανωμαλίας και της ατέλειας, ενώ η στάση χαρακτηρίζει γι’ αυτόν πάντοτε την ομαλότητα και την τελειότητα[[1]](#footnote-1). Άλλωστε η κίνηση αποτελεί γι’ αυτόν πορεία προς την τελειότητα, είτε αυτή νοείται ως πορεία της άμορφης ύλης προς τις τέλει­ες μορφές του «γίγνεσθαι» (των αισθητών όντων) είτε ως μια νοητική πορεία από τα αισθητά στα νοητά, από το «γίγνεσθαι» στο «είναι», δηλ. στις ιδέες. Με την έννοια αυτή εφόσον η θεότητα δεν είναι δυνατό να χαρακτηρί­ζεται από κάποια ανωμαλία ή ατέλεια ούτε βέβαια μπο­ρεί να ανήκει στο «γίγνεσθαι», στο οποίο ανήκουν μόνο τα αισθητά όντα, δεν αρμόζει σ' αυτήν η κίνηση αλλά η στάση.

Εξάλλου για τον Αριστοτέλη η θεότητα είναι αδύνατο να κινείται, γιατί η κίνηση αποτελεί γι' αυτόν με­τάβαση από το «δυνάμει εἶναι» στο «ἐνεργείᾳ εἶναι». Επειδή δέ τό «δυνάμει εἶναι» συνιστά γι' αυτόν η ύλη, αφού μόνο αυτή έχει τη δυνατότητα να γίνει κάτι άλλο απ' αυτό πού είναι, αλλάζοντας τη μορφή της, γι' αυτό η κίνηση χαρακτηρίζει μόνο τα αισθητά αντικείμενα που έχουν ύλη. Το θείο, που ως νους δεν έχει ύλη αλλά είναι καθαρό είδος, δεν έχει το «δυνάμει εἶναι» αλλά μόνο το «ἐνεργείᾳ εἶναι»· είναι δηλ. καθαρό «ἐνεργείᾳ εἶναι», καθαρή ενέργεια (με την αριστοτελική έννοια του όρου) και για το λόγο αυτό είναι κατά φύση ακίνητο[[2]](#footnote-2). Ακόμη και την κί­νηση που μεταδίδει στον κόσμο, δεν τη μεταδίδει ως «κινούμενον» αλλά ως «ἐρώμενον»[[3]](#footnote-3), όπως ο μαγνήτης μεταδίδει την κίνηση στα σιδηρά αντικείμενα που βρίσκονται στο μαγνητικό του πεδίο, έλκοντάς τα στον εαυτό του. Έτσι το θείο ως το «πρῶτον κινοῦν» παραμένει για τον Αριστοτέλη πάντοτε «ἀκίνητον»[[4]](#footnote-4). Γι' αυτό και είναι, όπως και για τον Πλάτωνα, τελείως υπερ­βατικό και ακοινώνητο, ζώντας μακριά από τον κόσμο σε κατάσταση απόλυτης μακαριότητας.

Εξαίρεση στην ελληνική φιλοσοφία φαίνεται ότι αποτελούν τόσο ο Στωικισμός, για τον οποίο ο Λόγος ως θεότητα αποτελεί τη μόνη ενεργητική και κινητική δύνα­μη πάνω στην παθητική και αδρανή φύση της ύλης[[5]](#footnote-5), όσο και ο Νεοπλατωνισμός, για τον οποίο η κίνηση στη θεό­τητα (στο Εν) είναι αναγκαστική έκφανση της τελειότητάς της στις κατώτερες βαθμίδες του είναι[[6]](#footnote-6). Παρόλα αυτά και στα δύο αυτά φιλοσοφικά συστήματα, όπως και σ' ολόκληρη την ελληνική φιλοσοφία, δεν μπορεί να γίνει λόγος για προσωπική και ελεύθερη σχέση της θεότητας με τον κόσμο. Η θεότητα παραμένει καθεαυτήν απρόσωπη και ακοινώνητη.

Σε αντίθεση με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία στην πατερική σκέψη η έννοια της θεότητας είναι πέρα για πέρα δυναμική. Ο Θεός για τους Πατέρες δεν είναι ακίνητος και ακοινώνητος προς τον κόσμο, ζώντας μακριά απ' αυτόν σε κατάσταση μακαριότητας σύμφωνα με τις αντιλήψεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, αλλά κοι­νωνεί μ' αυτόν μέσω των ενεργειών του, που εκδηλώνο­νται στην κτίση και την ιστορία. Δεν είναι το απρόσωπο «ὄντως ὄν» της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, αλλά «ὁ Ὤν», που ως πρόσωπο αναπτύσσει προσωπικές σχέσεις με τον κόσμο και τον άνθρωπο. Όπως πολύ χαρακτηρι­στικά τονίζει ο άγ. Γρηγόριος Παλαμάς, όταν εμφανί­στηκε ο Θεός στο Μωυσή, δεν του είπε «ἐγώ εἰμί ἡ οὐσία», ένα δηλ. απρόσωπο ον, αλλά «ἐγώ εἰμί ὁ ὤν», που υπάρχω δηλ. ως πρόσωπο. Γιατί, όπως εξηγεί ο Παλα­μάς, δεν γίνεται αντιληπτός «ὁ ὤν» ως πρόσωπο από την ύπαρξη της ουσίας του, αλλά η ουσία γίνεται αντιληπτή από την ύπαρξη του «ὄντος» ως προσώπου. Άλλωστε «ὁ ὤν» ως πρόσωπο συμπεριλαμβάνει στον εαυτό του ολόκληρο το είναι, δηλ. εν προκειμένω και τις τρεις υποστάσεις ή τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος και την ουσία και τις ενέργειές της[[7]](#footnote-7). Το σημαντι­κότατο αυτό χωρίο του Παλαμά έχει κατά λέξη ως εξής: «Καί τῷ Μωϋσῇ δέ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν ἐγώ εἰμί ἡ οὐσία, ἀλλ’ ἐγώ εἰμί ὁ ὤν**.** οὐ γάρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτός γάρ ὁ ὤν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τό εἶναι»[[8]](#footnote-8).

Ο Θεός όμως δεν είναι κινητικός και κοινωνικός μό­νο κατά εξωτριαδική σχέση του με τον κόσμο, που συντελείται με τις ενέργειές του, αλλά και κατά την ενδοτριαδική του ζωή και ύπαρξη, που συνίσταται στην κατά την ουσία σχέση των προσώπων της Αγ. Τριάδος μεταξύ τους. Αφορ­μή για την ανάπτυξη της πατερικής αυτής διδασκαλίας υπήρξε κυρίως ο Αρειανισμός, με τον οποίο αναβιώνει ουσιαστικά η αρχαιοελληνική φιλοσοφική αντίληψη για την έννοια της θεότητας.

Για τον Άρειο ο Θεός είναι ακίνητος και ακοινώνητος κατά την ουσία του. Πριν από τη «γέννηση» του Υιού του ο Θεός ζούσε σε μια κατάσταση απόλυτης ακινησίας και μοναξιάς[[9]](#footnote-9). Η θεία ουσία, όπως παρατηρεί ο Μ. Αθανάσιος, είναι κατά τον Άρειο άγονη («μή καρπογόνος») και ακοινώνητη («ἔρημος»), «ὡς φῶς μή φωτίζον καί πηγή ξηρά»[[10]](#footnote-10). Άλλωστε η ύπαρξη φυσικής κινη­τικότητας και κοινωνικότητας στο Θεό, που θα εκδηλω­νόταν με τη γέννηση του Υιού του, θα αποτελούσε για τον Άρειο υποταγή του Θεού στην ανάγκη, εφόσον σύμ­φωνα με τις προϋποθέσεις του ό,τιγίνεται κατ' ουσίαν ή κατά φύσιν, γίνεται κατ' ανάγκην, και μόνο ό,τι γίνεται κατά βούλησιν, γίνεται ελεύθερα[[11]](#footnote-11). Κατά συνέπεια η αποδοχή φυσικής κινητικότητας και κοινωνικότητας στο Θεό θα σήμαινε ουσιαστικά για τον Άρειο άρνηση της τελειότητας και της θεότητας του Θεού.

Στην πρόκληση αυτή του Αρείου ιδιαίτερα οι Πατέ­ρες του Δ' αιώνα απάντησαν προβάλλοντας τη δυναμική έννοια της θεότητας, που συνίσταται όχι μόνο στην οικο­νομική αλλά και στην αΐδια κινητικότητα και κοινωνικότητά της. Με άλλα λόγια ο Θεός για τους Πατέρες είναι κινητικός και κοινωνικός κατά φύσιν, τόσο κατά την αΐδια ύπαρξή του όσο και κατά την οικονομική σχέση του με τον κόσμο. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Μ. Αθανάσιος, αν ο Θεός είναι κατά την ουσία και τη φύση του άγονος και έρημος σαν φως που δεν φωτίζει ή σαν ξερή πηγή, όπως τον θέλουν οι Αρειανοί, τότε είναι αντιφατικό να δέχεται κανείς ότι έχει δημιουργική ενέργεια, γιατί αυτό που είναι ο Θεός κατά φύσιν υπέρκειται και προηγείται οντολογικά σε σχέση με αυτό που κάνει κατά βούλη­σιν[[12]](#footnote-12). Για να κατανοήσουμε το επιχείρημα αυτό του Μ. Αθανασίου πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι, καίτοι στην πατερική παράδοση σε αντίθεση με το Νεοπλατωνισμό[[13]](#footnote-13) η βούληση του Θεού διακρίνεται σαφώς από τη φύση ή την ουσία του[[14]](#footnote-14), ωστόσο δεν νοείται ανεξάρτητα από αυτήν, αλλά αποτελεί κατά την έκφραση του Γρηγορίου Νύσσης «σύνδρομο» της θείας φύσης[[15]](#footnote-15). Με άλλα λόγια δεν υπάρχει βούληση έξω από τη φύση, γιατί η φύση είναι που συνιστά το οντολογικό της υπόβαθρο. Αν λοιπόν ο Θεός δεν είναι κινητικός κατά τη φύση του, πώς μπορεί να είναι κινητικός κατά τη βούλησή του; Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα ήταν απολύτως αντιφατικό και παράλογο.

Κατά συνέπεια η κινητικότητα και κοινωνικότητα του Θεού νοείται κατά τους Πατέρες όχι μόνο εξωτριαδικά, κατά την κατ’ ενέργειαν σχέση των προσώπων της Αγ. Τριάδος με τον κόσμο, αλλά και ενδοτριαδικά, κατά την κατ’ ουσίαν σχέση των προσώπων της Αγ. Τριάδος μεταξύ τους. Έτσι η υπαρκτική πρόο­δος του Υιού και του Αγ. Πνεύματος από τον Πατέρα, η οποία χαρακτηρίζει αϊδίως την ενδοτριαδική ζωή του Θεού κατά την ουσία του, συ­νιστά έκφανση της ενδοτριαδικής κινητικότητας και κοινωνικότητάς του, ενώ η κατά την ενέργεια σχέση του με τον κόσμο εκφράζει την εξωτριαδική κινητικότητα και κοινωνικότητά του.

Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι για τους Πατέρες η τελειότητα του Θεού δεν χαρακτηρίζεται από ακινησία και στάση, όπως πίστευε η αρχαία ελληνική φιλοσοφία ή και ο Άρειος, αλλά από κίνηση, που χαρακτηρίζει ακόμη και την ίδια την ενδοτριαδική ζωή του. Αναφερόμενος συγκεκριμένα ο Γρηγόριος ο Θεολόγος στην ενδο­τριαδική κινητικότητα του Θεού με βάση τις πυθαγόρειες αριθμολογικές αντιλήψεις που ήταν διάχυτες στην εποχή του, τονίζει ότι ο χριστιανικός Θεός κατ' αντίθεση προς τον ιουδαϊκό μονοθεϊσμό και τον ελληνικό πολυθεϊσμό είναι η τέλεια και πλούσια μο­νάδα που κινήθηκε στη δυάδα και σταμάτησε στην τριά­δα[[16]](#footnote-16). Έτσι τελειότητα και ενδοτριαδική κίνηση στο Θεό συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους.

Όπως γίνεται σαφές, η ενδοτριαδική αυτή κίνηση του Θεού, παρά το ότι συνδέεται με την ουσία του, δεν συνεπάγεται τροπή ή αλλοίωση της θείας ουσίας ούτε συμβαίνει κατ' ανάγκην στο Θεό, όπως θα δεχόταν ο Άρειος, αλλά είναι μια ελεύθερη και αγαπητική αΐδια κίνηση που προσδιορίζει την υπαρκτική ιδιαιτερότητα των τριών θείων προσώπων. «Ὁ Θεός καί Πατήρ», ση­μειώνει χαρακτηριστικά ο άγ. Μάξιμος ο Ομολογητής, «κινηθείς ἀχρόνως καί ἀγαπητικῶς προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων»[[17]](#footnote-17).

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, όπως παρατηρεί ο Διονύ­σιος Αρεοπαγίτης, ο Θεός χαρακτηρίζεται άλλοτε ως έρωτας και αγάπη και άλλοτε ως εραστός και αγαπητός. Κι' αυτό γιατί αφενός, ως Πατήρ, είναι αίτιος της γεννήσεως του Υιού και της εκπορεύσεως του Αγ. Πνεύματος, και αφετέρου, ως Υιός και Άγ. Πνεύμα, είναι αιτιατό και με την έννοια αυτή αφε­νός κινεί, αφετέρου κινείται, ή καλύτερα κατά την έκφρα­ση του Διονυσίου «αὐτός ἑαυτοῦ καί ἑαυτῷ ἐστι προαγωγικός καί κινητικός»[[18]](#footnote-18). Η υπαρκτική σχέση των προ­σώπων της Αγ. Τριάδος αποτελεί κατά το Διονύσιο αΐδια έκφραση της ενδοτριαδικής κινητικής αγάπης του Θεού ή καλύτερα της ενδοτριαδικής αγαπητικής του κί­νησης[[19]](#footnote-19). Έτσι η ενδοτριαδική κίνηση του Θεού, καίτοι φυσική, δεν υποτάσσεται στη φυσική αναγκαιότητα που χαρακτηρίζει τα κτιστά όντα, αλ­λά εκφράζει και επιβεβαιώνει την οντολογική ελευθερία του Θεού, που συνίσταται στην ενδοτριαδική αγαπητική κοινωνία του ως τριάδας προσώπων[[20]](#footnote-20). Με άλλα λόγια οι Πατέρες αντιλαμβάνονται το ιωάννειο χωρίο «ὁ Θεός ἀγἀπη ἐστί» (*Ιω. 1*, 4, 8) με την έννοια ότι ο Θεός είναι αγάπη όχι μόνο σε σχέση με τον κόσμο, αλλά και καθ’ εαυτόν ως αΐδια κοινωνία θείων προσώπων[[21]](#footnote-21).

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονίσουμε ότι ο λόγος που κάνουν οι Πατέρες για την αΐδια ενδοτριαδική κινητικό­τητα και κοινωνικότητα ή αγάπη του Θεού δεν θα πρέ­πει να μας οδηγήσει στην άποψη ότι ο Θεός κινείται ή αγαπά όπως και τα κτιστά όντα. Γι' αυτό, όπως πολύ σωστά υπογραμμίζει και πάλι ο Διονύσιος Αρεοπαγί­της, θέλοντας να διαφοροποιήσει μέσω της αποφατικής θεολογίας τη φύση του Θεού από τη φύση των κτιστών όντων, ο Θεός «οὔτε ἕστηκεν, οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχίαν ἄγει... οὐδέ ἕν (ενν. ἐστί), οὐδέ ἑνότης, οὐδέ ἀγαθότης... οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης, οὐδέ ἄλλῳ τι τῶν ἡμῖν ἤ ἄλλῳ τινί τῶν ὄντων συνεγνωσμένων»[[22]](#footnote-22). Η κίνηση, η στάση και η αγάπη, όπως τις γνωρίζουμε εμείς, χαρακτηρίζουν τα κτιστά όντα και όχι το Θεό που ως άκτιστος είναι πέρα και πάνω απ’ αυτά.

Από όσα είπαμε φάνηκε, νομίζουμε, σαφώς ότι η πα­τερική σκέψη συνδέοντας την τελειότητα του Θεού τόσο με την εξωτριαδική όσο και με την ενδοτριαδική κινητι­κότητα και κοινωνικότητά του ανέτρεψε εκ βάθρων τις θεολογικές αντιλήψεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσο­φίας, που ήθελε βέβαια ένα Θεό τέλειο, αλλά ακριβώς για το λόγο αυτό ακίνητο και ακοινώνητο. Για τους Πατέρες ο Θεός, ακριβώς επειδή είναι τέλειος, είναι κινητικός και κοινωνικός όχι μόνο εξωτριαδικά αλλά και ενδοτριαδικά. Ωστόσο, πρέπει να έχουμε πάντοτε υπόψη μας ότι αυτή η κινητικότητα και κοινωνικότητα του Θεού δεν έχει καμιά σχέση με την κινητικότητα και κοινωνικότητα των κτιστών όντων.

***β. Η διάκριση ουσίας και ενεργειών στο Θεό***

Ύστερα από όσα είπαμε για την κατ’ ουσίαν σχέση των προσώπων της Αγ. Τριάδος μεταξύ τους και την κατ’ ενέργειαν σχέση τους με τον κόσμο, γίνεται κατανοητό ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας διακρίνουν σαφώς μεταξύ της ουσίας του Θεού αφενός, που συνιστά το οντολογικό θεμέλιο και τον άξονα της ενδοτριαδικής ζωής του, και των ενεργειών του Θεού αφετέρου, που εκφαίνονται στον κόσμο και εκφράζουν την εξωτριαδική κινητικότητα και κοινωνικότητά του**.** Πρέπει δε να τονίσουμε ότι η διάκριση αυτή δεν έχει για τους Πατέρες φιλοσοφική προέλευση, αλλά στηρίζεται εξολοκλήρου στο πνεύμα και τη διδασκαλία της Αγ. Γραφής. Παρά το γεγονός ότι η ορολογία της διακρίσεως αυτής («ουσία» – «ενέργεια» ή «ενέργειες») φέρει μορφολογικά τη σφραγίδα της ελληνικής φιλοσοφίας, εντούτοις αυτή καθεαυτή η διάκριση είναι κατά το περιεχόμενό της τελείως αδιανόητη έξω από το πλαίσιο των βιβλικών προϋποθέσεων για τη δημιουργία του κόσμου και τη σωτηρία του ανθρώπου.

Όπως θα δούμε εκτενέστερα παρακάτω, η βιβλική διδασκαλία για τη δημιουργία του κόσμου δεν είναι απλώς ξένη για την ελληνική φιλοσοφία, αλλά αποτελεί ουσιαστικά άρνηση της ελληνικής φιλοσοφικής αντίληψης για τη δημιουργία του κόσμου. Κι’ αυτό γιατί σύμφωνα με τη βιβλική διδασκαλία μοναδική αιτία, από την οποία εξαρτάται εξολοκλήρου η ύπαρξη και η συνοχή του κόσμου είναι όχι η ουσία αλλά η βούληση και η ενέργεια του Θεού, κάτι που λείπει παντελώς από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία[[23]](#footnote-23).

Εξάλλου η βιβλική αντίληψη για τη σωτηρία του ανθρώπου είναι τελείως διαφορετική σε σχέση με αυτήν της ελληνικής φιλοσοφίας. Κατά την ελληνική φιλοσοφία η σωτηρία είτε ως απαλλαγή της ψυχής από τα δεσμά του σώματος είτε ως ομοίωση προς το θείο δεν νοείται ως αποτέλεσμα των ενεργειών του Θεού, αλλά ως αποτέλεσμα αποκλειστικά και μόνο της ανθρώπινης προσπάθειας που συντελείται με την άσκηση[[24]](#footnote-24). Αντίθετα κατά την Αγ. Γραφή η σωτηρία και η θέωση του ανθρώπου, ως απαλλαγή από τις δυνάμεις της φθοράς και του θανάτου, δεν μπορεί να επιτευχθεί με τις ανθρώπινες δυνάμεις, αλλά δια μέσου της μετοχής του ανθρώπου στη ζωοποιό και αφθαρτοποιό ενέργεια του Θεού[[25]](#footnote-25). Χωρίς τη ζωοποιό και αφθαρτοποιό ενέργεια του Θεού οι δυνάμεις της φθοράς και του θανάτου στον άνθρωπο είναι αήττητες και η σωτηρία του αδύνατη.

Έτσι, σύμφωνα με τη βιβλική παράδοση όχι μόνο η ύπαρξη και η συνοχή του κόσμου, αλλά και η σωτηρία του ανθρώπου εξαρτώνται εξολοκλήρου από τις ενέργειες του Θεού. Όπως παρατηρεί προσφυέστατα εν προκειμένω ο K. Ware, ολόκληρος ο κόσμος μοιάζει με μια αχανή βάτο που φλέγεται, αλλά δεν καίγεται από το πυρ των θείων ενεργειών[[26]](#footnote-26).

Όπως αντιλαμβανόμαστε, με βάση τα παραπάνω είναι αδύνατο να αναζητηθεί η διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού έξω από τις προϋποθέσεις της βιβλικής παραδόσεως. Γι’ αυτό, όπου απαντά μια παρόμοια διάκριση στην ελληνική φιλοσοφία, όπως λ.χ. στο διάλογο του Σωκράτη με τον Ευθύδημο που μας αναφέρει ο Ξενοφών[[27]](#footnote-27) ή ακόμη και στο Νεοπλατωνισμό[[28]](#footnote-28), έχει τελείως διαφορετική σημασία. Ιδιαίτερα μάλιστα, όσον αφορά το Νεοπλατωνισμό, πρέπει να τονίσουμε ότι η ενέργεια γι’ αυτόν δεν νοείται όπως κατά τη βιβλική και πατερική διδασκαλία, ως έκφραση δηλ. της ελεύθερης βούλησης του Θεού, αλλά ως φυσική και αναγκαστική έκφανση της ουσίας του Ενός ή του Νου που εξυπηρετεί απλώς τη διαδικασία της «απορροής»[[29]](#footnote-29). Από την άποψη δηλ. αυτή η ενέργεια κατά το Νεοπλατωνισμό μάλλον ταυτίζεται προς την ουσία παρά διακρίνεται απ’ αυτήν. Πιθανότατα γι’ αυτό το λόγο ο Ιουλιανός ο Παραβάτης, που ανήκε φιλοσοφικά στο θεουργικό Νεοπλατωνισμό, υποστηρίζει με έμφαση ότι δεν είναι δυνατό να γίνει διάκριση ανάμεσα στην ουσία και την ενέργεια του Θεού[[30]](#footnote-30).

Εξαίρεση ίσως φαίνεται εκ πρώτης όψεως να αποτελεί η περίπτωση του Φίλωνα του Αλεξανδρέα, ο οποίος διακρίνει σαφώς μεταξύ της αγένητης και απρόσιτης ουσίας του Θεού και των δυνάμεών του, δια μέσου των οποίων ο Θεός σχετίζεται με τον κτιστό κόσμο[[31]](#footnote-31). Αλλά και η διάκριση αυτή στο Φίλωνα, παρά την προσπάθειά του να συμβιβάσει την ιουδαϊκή με την ελληνική και ιδιαίτερα την πλατωνική σκέψη, δεν έχει φιλοσοφική αλλά καθαρά βιβλική προέλευση[[32]](#footnote-32). Χωρίς τις βιβλικές προϋποθέσεις της σκέψης του η διάκριση αυτή είναι τελείως αδιανόητη.

Ωστόσο, αν και οι προϋποθέσεις της διακρίσεως αυτής είναι βιβλικές, αυτή καθεαυτή η διάκριση δεν απαντά σαφώς και υπό τη μορφή αυτή στην Αγ. Γραφή, αλλά μόνο σπερματικά και κατά διαφορετικό τρόπο.

Ήδη στην Π. Διαθήκη υπάρχει μια ανάλογη διάκριση μεταξύ του «προσώπου» και των «ὀπίσω» του Θεού. Όπως αναφέρεται στο βιβλίο της *Εξόδου*, ο Θεός, ανταποκρινόμενος στην παράκληση του Μωυσή, δέχεται πράγματι να εμφανιστεί σ’ αυτόν, του επισημαίνει όμως ότι είναι αδύνατο αυτός να δει το «πρόσωπό» του, αλλά μόνο τα «ὀπίσω» του, γιατί , όπως του εξηγεί, δεν μπορεί ο θνητός άνθρωπος να δει το «πρόσωπο» του Θεού και να ζήσει[[33]](#footnote-33). Με άλλα λόγια παρά την πραγματική φανέρωση και παρουσία του Θεού η αδυναμία για τη θέα του «προσώπου» του εκ μέρους του ανθρώπου συνδέεται στενά με τη θνητότητα και τα κτιστά όρια της ανθρώπινης φύσης. Εκτός όμως από την παραπάνω διάκριση συχνά στην Π. Διαθήκη απαντά και η διάκριση μεταξύ του «γνόφου», μέσα στον οποίο ο Θεός κρύπτεται και της «δόξας» του, με την οποία αποκαλύπτεται[[34]](#footnote-34).

Στην Κ. Διαθήκη επίσης ο Θεός, ως «ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν», χαρακτηρίζεται απρόσιτος και άγνωστος εκ μέρους των ανθρώπων[[35]](#footnote-35). Θεμελιώδη προϋπόθεση της αγνωσίας του είναι, όπως φαίνεται σαφέστερα εδώ, η οντολογική υπεροχή του έναντι των κτιστών και θνητών όντων[[36]](#footnote-36). Παρά ταύτα όμως, καίτοι ο Θεός είναι απολύτως υπερβατικός, έρχεται σε ζωντανή και πραγματική σχέση προς τον κόσμο όχι μόνο μέσω της δημιουργίας, όπου εκφαίνεται η «ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις και θειότης»[[37]](#footnote-37), αλλά και μέσω της σωτηριώδους οικονομίας για τον άνθρωπο, η οποία φανερώνεται με τις ποικίλες ενέργειές του στην Εκκλησία[[38]](#footnote-38).

Κυρίως όμως η διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού υπό τη μορφή αυτή είναι γνωστή στην ορθόδοξη παράδοση από την εποχή των Απολογητών. Πρώτος ο Αθηναγόρας διακρίνει ρητά την ουσία από την ενέργεια του Θεού[[39]](#footnote-39). Επίσης ο Θεόφιλος Αντιοχείας, καίτοι χρησιμοποιεί διαφορετική ορολογία, αναφέρεται ουσιαστικά στη διάκριση αυτή, προβάλλοντας κυρίως τη γνωσιολογική σημασία της[[40]](#footnote-40).

Περισσότερο ανεπτυγμένη η διάκριση αυτή παρουσιάζεται στον Ειρηναίο Λουγδούνου, ο οποίος τη χρησιμοποιεί, για να ανασκευάσει τις διδασκαλίες των Γνωστικών. Οι Γνωστικοί, θεωρώντας, ως γνωστόν, τον αγαθό Θεό ως απολύτως υπερβατικό, αρνούνταν κάθε δημιουργική ή προνοιακή σχέση του με τον κόσμο, αποδίδοντας την προέλευσή του σε κατώτερο Θεό, το Δημιουργό. Από την άποψη αυτή και η αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο δεν ήταν σύμφωνα μ’ αυτούς έργο του υπερβατικού Θεού αλλά του Δημιουργού. Απέναντι στη γνωστική αυτή διάκριση μεταξύ υπερβατικού Θεού και Δημιουργού ο Ειρηναίος αντιπαρατάσσει τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών στο Θεό. Ένας, λέει, είναι ο μόνος αληθινός Θεός, ο οποίος εξαιτίας της άπειρης αγαθότητάς του δημιούργησε τον κόσμο και αποκαλύφθηκε στους ανθρώπους. Δεν αποκαλύφθηκε όμως κατά τη μεγαλειότητα ούτε κατά την ουσία του, γιατί κανείς ποτέ δεν μπόρεσε να τη μετρήσει ή να την ψηλαφήσει**.** αποκαλύφθηκε μόνο κατά τη δημιουργική και προνοιακή του δύναμη[[41]](#footnote-41). Αυτή η δύναμη, που αποτελεί την αιτία όλων των όντων, συνιστά για τον Ειρηναίο τη θέληση και την ενέργεια του Θεού[[42]](#footnote-42).

Αλλά εκτός από την παραπάνω μορφή η εν λόγω διάκριση απαντά στον Ειρηναίο και υπό άλλη μορφή, ως διάκριση ανάμεσα στη μεγαλειότητα και τη δόξα του Θεού αφενός και στην αγαθότητα, την φιλανθρωπία και την παντοδυναμία του αφετέρου. Αναφερόμενος στη δυνατότητα της θέας του Θεού εκ μέρους των ανθρώπων ο Ειρηναίος τονίζει ότι ο Θεός είναι αόρατος και απρόσιτος κατά τη μεγαλειότητα και τη δόξα του, καθίσταται όμως ορατός και προσιτός σε όσους τον αγαπούν κατά την αγαθότητα, τη φιλανθρωπία και την παντοδυναμία του[[43]](#footnote-43). Η μεγαλειότητα και η δόξα του Θεού εκφράζουν στην προκειμένη περίπτωση την υπερβατικότητά του και δείχνουν την οντολογική υπεροχή της θείας ουσίας.

Η διάκριση ουσίας και ενεργειών στο Θεό απαντά επίσης και στους αλεξανδρινούς θεολόγους Κλήμη και Ωριγένη, αλλά ο νοησιαρχικός μυστικισμός και οι φιλοσοφικές επιδράσεις, από τις οποίες χαρακτηρίζεται η θεολογία τους, συντελούν στη διαφοροποίησή τους εν προκειμένω από την προγενέστερη θεολογική παράδοση. Ο Κλήμης λ.χ., ενώ τονίζει την απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού και τη φυσική αδυναμία του ανθρώπινου λόγου να εκφράσει όχι μόνο την ουσία αλλά και τις ενέργειες του Θεού[[44]](#footnote-44), δέχεται ότι ο γνωστικός χριστιανός σε αντίθεση με τον απλοϊκό πιστό μπορεί να γνωρίσει όχι μόνο τις ενέργειες αλλά και αυτή την ουσία του Θεού[[45]](#footnote-45).

Ο Ωριγένης εξάλλου γνωρίζει και χρησιμοποιεί την εν λόγω διάκριση, είτε για να τονίσει το άτρεπτο της θείας ουσίας από την εκδήλωση των ενεργειών του Θεού[[46]](#footnote-46), είτε για να αποδείξει ότι το Άγ. Πνεύμα δεν είναι ανυπόστατη ενέργεια του Θεού, όπως ισχυρίζονταν ορισμένοι, αλλά «οὐσία… ἐνεργητική». Εντούτοις όχι μόνο δέχεται, όπως και ο Κλήμης, τη δυνατότητα της θεωρίας και της γνώσης της θείας ουσίας[[47]](#footnote-47), αλλά εισηγείται επιπλέον και μια διδασκαλία για το Θεό ως κατ’ ανάγκην αιώνιο δημιουργό[[48]](#footnote-48), η οποία οδηγεί ουσιαστικά στην ταύτιση ουσίας και ενέργειας στο Θεό. Η αντίληψή του για το Θεό ως αιώνιο δημιουργό, και μάλιστα κατ’ ανάγκην, σημαίνει ότι ο Ωριγένης εξαρτούσε τη δημιουργική ενέργεια του Θεού από κάποια εσωτερική αναγκαιότητα της θείας ουσίας, πράγμα που δεν του επέτρεπε τη σαφή διάκριση μεταξύ ουσίας και ενέργειας στο Θεό. Και οπωσδήποτε με τις προϋποθέσεις αυτές δεν μπορούσε να κάνει σαφή διάκριση μεταξύ «γεννήσεως» του Λόγου και «δημιουργίας» του κόσμου[[49]](#footnote-49).

Σταθμός για τη διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού μέσα στην ορθόδοξη παράδοση υπήρξε ο Μ. Αθανάσιος, ο οποίος πρώτος ανέπτυξε την οντολογική σημασία της διακρίσεως αυτής, έτσι ώστε να διακρίνεται σαφώς πλέον η προέλευση και η ουσία του Υιού και του Αγ. Πνεύματος από την προέλευση και την ουσία των κτισμάτων και να διασφαλίζεται με τον τρόπο αυτό η ομοουσιότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος. Αγωνιζόμενος κατ’ αρχήν εναντίον των Αρειανών που θεωρούσαν τον Υιό ως δημιούργημα «ἐξ οὐκ ὄντων» μέσω της βουλήσεως του Πατρός, όπως όλα τα κτιστά όντα, ο Μ. Αθανάσιος καθόρισε σαφώς τη σχέση Πατρός, Υιού και κτισμάτων με βάση τη διάκριση μεταξύ φύσης και βούλησης ή, με άλλα λόγια, ουσίας και ενέργειας στο Θεό. Ο Θεός, όπως τονίζει, δεν είναι Πατήρ του Υιού του «κατά βούλησιν» αλλά «κατά φύσιν». Συνεπώς ο Υιός είναι «ἴδιον… τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός γέννημα» και γι’ αυτό δεν πρέπει να ταυτίζεται οντολογικά με τα κτίσματα που προήλθαν στο είναι με τη βούληση και την ενέργεια του Θεού[[50]](#footnote-50). Ακριβώς γι’ αυτό το λόγο δεν σχετίζεται προς τον κτιστό κόσμο κατά την ουσία του, αλλά μόνο δια μέσου των ενεργειών του. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά, ο Υιός «ἐκτός μέν ἐστι τοῦ παντός κατ’ οὐσίαν, ἐν πᾶσι δέ ἐστι ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, τά πάντα διακοσμῶν, καί εἰς πάντα ἐν πᾶσι τήν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐφαπλῶν καί ἕκαστον καί πάντα ὁμοῦ ζωοποιῶν, περιέχων τά ὅλα καί μή περιεχόμενος»[[51]](#footnote-51).

Εξάλλου αγωνιζόμενος κατά των Πνευματομάχων της Αιγύπτου, των λεγομένων Τροπικών, που θεωρούσαν το Άγ. Πνεύμα ως κτίσμα, προσπάθησε να αποδείξει το άκτιστο της φύσης του Αγ. Πνεύματος και την ομοουσιότητά του με τον Πατέρα και τον Υιό, τονίζοντας την ενότητα ενέργειας των προσώπων της Αγ. Τριάδος. Εφόσον το Άγ. Πνεύμα έχει τις ίδιες ενέργειες με τον Πατέρα και τον Υιό, δεν μπορεί παρά να είναι «ὁμοούσιο» με αυτούς[[52]](#footnote-52). Έτσι για πρώτη φορά στην ιστορία του ορθοδόξου δόγματος ο Μ. Αθανάσιος κατέστησε τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών στο Θεό αναγκαία οντολογική προϋπόθεση για τη σαφή διάκριση όχι μόνο μεταξύ «γεννήσεως» του Υιού και «δημιουργίας» του κόσμου, αλλά και γενικότερα μεταξύ Τριαδολογίας και Κοσμολογίας.

Αλλά, ενώ ο Μ. Αθανάσιος προέβαλε κυρίως την οντολογική σημασία της διακρίσεως ουσίας και ενεργειών στο Θεό, εκείνοι που ανέπτυξαν ακόμη περισσότερο τη διάκριση αυτή, παίρνοντας αφορμή από τις κακοδοξίες των Ευνομιανών και των Πνευματομάχων, είναι οι Καππαδόκες Πατέρες. Κυρίως δε οι δύο Καππαδόκες αδελφοί, Μ. Βασίλειος και Γρηγόριος Νύσσης, στον αγώνα τους κατά των δύο αυτών αιρέσεων, ανέπτυξαν όχι μόνο την οντολογική αλλά και τη γνωσιολογική σημασία της διακρίσεως αυτής.

Σε αντίθεση με τον Ευνόμιο που ισχυριζόταν ότι το «ἀγέννητον» ως όνομα του Θεού προσδιορίζει οντολογικά και δηλώνει τη θεία ουσία[[53]](#footnote-53), και επομένως όποιος γνωρίζει το «ἀγέννητον» του Θεού γνωρίζει ταυτόχρονα και την ουσία του[[54]](#footnote-54), οι Καππαδόκες Πατέρες με πρωτεργάτη το Μ. Βασίλειο τόνισαν ότι η θεία ουσία ως άκτιστη είναι τελείως απρόσιτη και ακατάληπτη στον κτιστό ανθρώπινο νου και ως εκ τούτου κανένα όνομα δεν είναι σε θέση να περιγράψει και να δηλώσει την οντολογική της σύσταση[[55]](#footnote-55). Άλλωστε το όνομα «ἀγέννητος» για τον Πατέρα, όπως και το όνομα «γεννητός» για τον Υιό, δεν δηλώνουν αντίστοιχα την ουσία τους, όπως ισχυριζόταν ο Ευνόμιος, αλλά τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεώς τους, με τον οποίο διακρίνονται οι υποστάσεις τους[[56]](#footnote-56). Ακριβώς δε γι’ αυτόν το λόγο ο Μ. Βασίλειος, ακολουθούμενος κατά πόδας και από τους άλλους δύο Καππαδόκες, αναγκάστηκε με βάση τη στωική διάκριση μεταξύ «κοινού» και «ιδίου» σ’ ένα σύνολο ομοειδών όντων να διακρίνει σαφώς τους όρους «ουσία» και «υπόστασις»[[57]](#footnote-57), καθιερώνοντας πλέον οριστικά τη διάκριση αυτή στην ορθόδοξη Τριαδολογία. Έτσι «ουσία» κατά τους Καππαδόκες είναι το κοινό υποκείμενο μεταξύ των υποστάσεων της Αγ. Τριάδος, ενώ «υπόστασις» είναι η ατομική ύπαρξη κάθε τριαδικού προσώπου, που διακρίνεται από τα άλλα δύο επί τη βάσει του ιδιαίτερου τρόπου της υπάρξεώς του. Όπως δε η άκτιστη ουσία του Θεού έτσι και ο ιδιαίτερος τρόπος υπάρξεως των υποστάσεών του παραμένει άγνωστος και άρρητος. Η γνώση των πραγμάτων αυτών ανήκει μόνο στα άκτιστα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος[[58]](#footnote-58).

Ωστόσο, καίτοι ο Θεός ως άκτιστος είναι κατά τους Καππαδόκες τελείως απρόσιτος και ακατάληπτος κατά την ουσία του, καθώς και τον ιδιαίτερο τρόπο της υπάρξεως των υποστάσεών του, αποκαλύπτεται και γίνεται γνωστός με τις ενέργειές του που εκφαίνονται στην κτίση και την ιστορία. Ο Θεός δηλ. δεν έχει γι’ αυτούς μόνο την ενδοτριαδική ζωή της κοινωνίας των τριών υποστάσεων μεταξύ τους κατά την ουσία του, αλλά και την εξωτριαδική ζωή της κοινωνίας των υποστάσεών του με τον κτιστό κόσμο μέσω των ενεργειών του. Υπό την έννοια αυτή η διάκριση ουσίας και ενεργειών ισχύει αντικειμενικά στο Θεό και δεν είναι υποκειμενική ή διανοητική, ώστε να οφείλεται στις πεπερασμένες δυνατότητες του ανθρώπινου νου, όπως υποστήριξε ο ρωμαιοκαθολικός θεολόγος E. von Ivánka[[59]](#footnote-59). Αυτό γίνεται σαφέστερο και από το γεγονός ότι οι Καππαδόκες συνδύασαν τη διάκριση αυτή με τη διάκριση ουσίας και υποστάσεων που εισήγαγαν στην Τριαδολογία τους. Πρέπει μάλιστα να τονίσουμε ότι ο συνδυασμός αυτός των δύο διακρίσεων γίνεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να παρουσιάζεται στην Τριαδολογία των Καππαδοκών απόλυτη αντιστοιχία ανάμεσα στην αΐδια και την οικονομική Τριάδα. Όπως δηλ. η αΐδια ύπαρξη της Αγ. Τριάδος χαρακτηρίζεται από μία ουσία και τρεις υποστάσεις, έτσι και η οικονομική φανέρωσή της χαρακτηρίζεται από μία ενέργεια και τρία ιδιαίτερα έργα που προσιδιάζουν στις τρεις υποστάσεις της, γιατί κάθε υπόσταση επιτελεί ένα ιδιαίτερο έργο κατά την εκδήλωση της κοινής τους ενέργειας. Ο Πατήρ επιτελεί το προκαταρκτικό έργο, αποτελώντας την πρωταρχική αιτία, από την οποία πηγάζει η θεία ενέργεια, ο Υιός επιτελεί το δημιουργικό έργο, πραγματοποιώντας δημιουργικά το προκαταρκτικό θέλημα του Πατρός, και το Άγ. Πνεύμα επιτελεί το τελειωτικό έργο, ολοκληρώνοντας αισθητικά και πνευματικά το δημιουργικό έργο του Υιού. Έτσι η αΐδια ύπαρξη της μιας ουσίας και των τριών υποστάσεων της Αγ. Τριάδος αντικατοπτρίζεται κατά τους Καππαδόκες στην οικονομική της φανέρωση κατά την εκδήλωση της μιας ενέργειας και των τριών ιδιαίτερων έργων των υποστάσεών της[[60]](#footnote-60).

Όπως είναι προφανές, με βάση τη διάκριση ουσίας και ενεργειών στο Θεό οι Καππαδόκες Πατέρες όχι μόνο συνέβαλαν αποφασιστικά στην ανάπτυξη και διαμόρφωση του Τριαδικού δόγματος, αλλά και διέγραψαν σαφώς το πλαίσιο της ορθής σχέσης μεταξύ του ακτίστου Θεού και του κτιστού κόσμου, το οποίο αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση για όλες τις επιμέρους πτυχές του ορθοδόξου δόγματος. Ειδικότερα μάλιστα δημιούργησαν τις βασικές προϋποθέσεις τόσο για την ορθή αντιμετώπιση του Χριστολογικού προβλήματος[[61]](#footnote-61), που ήδη από την εποχή τους άρχισε να απασχολεί τη θεολογική σκέψη της Εκκλησίας, όσο και για τη θεμελίωση της διδασκαλίας για τη θέωση του ανθρώπου, που ανέπτυξε με εμπεριστατωμένη φιλοσοφική και θεολογική τεκμηρίωση το 14ο αιώνα ο άγ. Γρηγόριος Παλαμάς[[62]](#footnote-62).

Αναφερόμενοι ειδικότερα στον άγ. Γρηγόριο Παλαμά, πρέπει να τονίσουμε ότι στον αγώνα του να κατοχυρώσει έναντι των Αντιησυχαστών την πραγματικότητα της μετοχής του Θεού και της θεωτικής εμπειρίας εκ μέρους των πιστών μέσα στην Εκκλησία, χρησιμοποιεί ευρύτατα τη διάκριση ανάμεσα στην ουσία και τις ενέργειες του Θεού, καθιστώντας την ως τη μόνη θεολογική και φιλοσοφική βάση της όλης διδασκαλίας του. Η εν λόγω διάκριση είναι γι’ αυτόν η μόνη λύση, προκειμένου να διασφαλιστεί η πραγματικότητα της θεώσεως του ανθρώπου, χωρίς ταυτόχρονα να υπάρχει ο κίνδυνος του πανθεϊσμού. Όπως τονίζει χαρακτηριστικά, η θέωση που παρέχεται ως δώρο στον άνθρωπο μέσα στην Εκκλησία είναι απολύτως πραγματική, αλλά συντελείται με τη μετοχή του στις άκτιστες και θεοποιές ενέργειες του Θεού και όχι με τη μετοχή του στη θεία ουσία, γιατί κάτι τέτοιο θα σήμαινε πανθεϊσμό[[63]](#footnote-63).

Ύστερα από όσα είπαμε, γίνεται σαφές ότι τόσο ο Μ. Αθανάσιος και οι Καππαδόκες όσο και ο άγ. Γρηγόριος Παλαμάς, αξιοποιώντας την οντολογική και γνωσιολογική σημασία της διακρίσεως ουσίας και ενεργειών στο Θεό στα πλαίσια της θεολογίας τους συνετέλεσαν, ώστε η διάκριση αυτή να καταστεί το αναγκαίο θεολογικο-φιλοσοφικό υπόβαθρο για την ανάπτυξη και διασφάλιση τόσο της ορθόδοξης θεολογίας όσο και της ορθόδοξης πνευματικότητας.

**2. Η έννοια της δημιουργίας**

Όπως η έννοια της θεότητας έτσι και η έννοια της δημιουργίας στη βιβλική και πατερική παράδοση είναι τελείως ξένη προς την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Μά­λιστα η βιβλική διδασκαλία ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο «ἐξ οὐκ ὄντων»[[64]](#footnote-64) με μόνο το λόγο του[[65]](#footnote-65) ανατρέπει εκ βάθρων την αρχαιοελληνική περί δημιουργίας αντίληψη.

Η ελληνική φιλοσοφία γνωρίζει δύο μόνο τρόπους δημιουργίας: α) αυτόν που συντελείται με τη μορφοποίη­ση της άμορφης ύλης, που είναι αγέννητη και ανόλεθρη, όπως δέχονται λ.χ. ο Πλάτων και ο Αριστοτέ­λης, και β) αυτόν που συντελείται από την ουσία του Θεού, όπως δίδασκαν - καίτοι με διαφορετικό τρόπο - οι Στωικοί και οι Νεοπλατωνικοί. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις είναι αδύνατη η πραγμάτωση της δημιουργίας, χωρίς να προϋπάρχει κάποιο πρωταρχικό υλικό, όπως η ύλη ή η ουσία του Θεού. Τίποτε για την ελληνική φιλοσοφία δεν μπορεί να προέλθει από το μηδέν, ούτε βέβαια και να κα­ταλήξει στο μηδέν. Έτσι η έννοια της δημιουργίας στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι συνάρτηση είτε της οντολογικής διαρχίας του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού είτε του πανθεϊσμού των Στωικών και των Νεοπλατωνικών.

Αντίθετα για τη βιβλική και πατερική παράδοση ο κόσμος δεν προήλθε από κάτι προϋπάρχον αλλά από το μηδέν με μόνη την ελεύθερη βούληση και ενέργεια του Θεού[[66]](#footnote-66). Ο Θεός δηλ. κατά την Αγ. Γραφή και ιδιαίτερα κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας δεν είναι, όπως κατά την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, απλώς διαμορφωτής της άμορφης ύλης, αλλά και δημιουργός της ίδιας της ουσίας της ύλης. Η ύλη με άλλα λόγια δεν προϋπήρχε αγεννήτως όπως ο Θεός, αλλά δημιουργήθηκε και αυτή «ἐκ τοῦ μή ὄντος», όπως δημιουργήθηκαν οι μορφές και τα σχήματα (τα «εἴδη»). Όπως τονίζει χαρακτηριστικά ο Μ. Βασίλειος, «Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν**.** οὐκ ἐξ ἡμισείας ἑκάτερον, ἀλλ’ ὅλον οὐρανὸν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἴδει συνειλημμένην**.** οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὑρέτης, ἀλλ’ αὐτῆς τῆς φύσε­ως τῶν ὄντων δημιουργός»[[67]](#footnote-67).

Με αυτή την έννοια της δημιουργίας αποκλείεται τε­λείως, όπως αντιλαμβανόμαστε, όχι μόνο η οντολογική διαρχία, αλλά και ο πανθεϊσμός της ελληνικής φιλοσοφίας, ενώ παράλληλα εισάγεται η έννοια της ύπαρξης δύο τελείως διαφορετικών οντολογικών κατηγοριών: του ακτίστου, που προσιδιάζει στο Θεό, και του κτιστού, που προσιδιάζει στον «ἐκ τοῦ μή ὄντος» δημιουργημένο κό­σμο. Και ο κτιστός κόσμος από την ίδια τη φύση του δεν είναι αυτόνομος και ανεξάρτητος, αλλά εξαρτά άμεσα την ύπαρξή του από τη βούληση και τις ενέργειες του Θεού.

Εξάλλου για τους Πατέρες της Εκκλησίας η δημι­ουργία δεν είναι προϊόν κάποιας ενδοθεϊκής ή εξωθεϊκής ανάγκης, αλλά αποτέλεσμα της ελευθερίας της θείας βου­λήσεως. Σε αντίθεση με τον Ωριγένη, που έβλεπε τη δη­μιουργία σαν αποτέλεσμα μιας ενδοθεϊκής αναγκαιότη­τας, οι Πατέρες την είδαν, όπως σημειώνει χαρακτηρι­στικά ο π. G. Florovsky, σαν το θαύμα της θείας ελευθερίας[[68]](#footnote-68).

Όπως είναι γνωστό, σύμφωνα με τον Ωριγένη είναι ασεβές και παράλογο να δεχθούμε ότι πριν από τη δημι­ουργία του κόσμου αυτού η ουσία του Θεού ήταν ανενέργητη και ακίνητη ή ότι η αγαθότητά του δεν διέπραττε το αγαθό και η παντοδυναμία του δεν εκδηλωνόταν κυριαρχικά[[69]](#footnote-69). Όπως κανένας, υποστηρίζει, δεν μπορεί να είναι πατέρας χωρίς υιό, ή κύριος χωρίς δούλο, έτσι και ο Θεός δεν θα μπορούσε να ονομάζεται «παντοκρά­τωρ», αν δεν υπήρχαν κατ' ανάγκην όλα τα δημιουργή­ματα, πάνω στα οποία θα ασκούσε την παντοκρατορική του δύναμη. Επειδή λοιπόν ο Θεός είναι αιώνια παντο­κράτωρ, πρέπει να είναι κατ' ανάγκην και αιώνια δημι­ουργός[[70]](#footnote-70). Έτσι η δημιουργική ενέργεια του Θεού δεν εκδηλώθηκε σύμφωνα με τον Ωριγένη αποκλειστικά και μόνο κατά τη δημιουργία του κόσμου αυτού, αλλά εκδη­λώνεται κατ' ανάγκην αιώνια. Όπως είναι προφανές, ο Ωριγένης συνδέει τη δημιουργία του κόσμου με κάποια εσωτερική αναγκαιότητα της θείας ουσίας και όχι με την ελεύθερη βούληση και ενέργεια του Θεού. Έτσι όμως ο κόσμος θεωρείται σαν ένα αναγκαίο συναιώνιο ον για την ικανοποίηση μιας εσωτερικής θείας ανάγκης παρά σαν αποτέλεσμα της θείας ελευθερίας[[71]](#footnote-71).

Σε αντίθεση με την άποψη αυτή του Ωριγένη οι Πα­τέρες της Εκκλησίας, ιδιαίτερα από το Μ. Αθανάσιο και εξής, τονίζουν ότι ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε κατ' ανάγκην αλλά κατά την απόλυτη ελευθερία του Θεού, ταυτόχρονα μάλιστα με την εκδήλωση του αβίαστου θε­λήματος του. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μ. Βα­σίλειος, ο κόσμος δεν προήλθε από το Θεό «αὐτομάτως» και «ἀπροαιρέτως», όπως προέρχεται η σκιά από το σώμα ή το φως από την πηγή του, αλλά δημιουργήθηκε από το μηδέν σύμφωνα με την απόλυτη ελευθερία της θείας βουλήσεως[[72]](#footnote-72).

Εξάλλου η δημιουργία, όπως την αντιλαμβάνονται οι Πατέρες της Εκκλησίας, δεν είναι εγκλωβισμένη μέσα στα στατικά περιγράμματα της αρχαίας ελληνικής φιλο­σοφίας, αλλά είναι προικισμένη από το Θεό με μια ενδο­γενή δυναμική, που εκδηλώνεται με την εξελικτική πορεία της από τιςατελέστερες στις τελειότερες και ολο­κληρωμένες μορφές και βαθμίδες υπάρξεώς της.

Ήδη το πέρασμα της δημιουργίας από το μη ον στο είναι αποτελεί την πρωταρχική έκφραση του δυναμικού χαρακτήρα της. Κυρίως όμως η δυναμική διάσταση της δημιουργίας επισημαίνεται με τη διδασκαλία των Καππαδοκών και ιδιαίτερα του Γρηγορίου Νύσσης για την προέλευση όλων των επιμέρους δημιουργημάτων από τις αρχικές σπερματικές καταβολές που έβαλε ο Θεός στην κτίση ήδη κατά την πρωταρχική ορμή και εκδήλωση του δημιουργικού του θελήματος. Όπως τονίζει χαρακτηρι­στικά, «... πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις συλλήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ ἡ ἑκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν, οὐρανός, αἰθήρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀήρ, θάλασσα, γῆ, ζῷον (sic), φυτά»[[73]](#footnote-73).

Παρά το γεγονός όμως ότι ολόκληρη η κτίση, χωρίς διάκριση, προέκυψε κατά τον Νύσσης «ἀθρόως ἐν τῇ μιᾷ ῥοπῇ τοῦ θείου θελήματος»[[74]](#footnote-74), εντούτοις η πάροδος στο είναι και η τελείωση των διαφόρων δημιουργημάτων συ­ντελέστηκε μέσα σε ορισμένη χρονική διάρκεια και σύμ­φωνα με την αναγκαία τάξη και ακολουθία της φύσης. Με άλλα λόγια ο κόσμος δεν προέκυψε με τη δημιουργία εξ υπαρχής τέλειων και ολοκληρωμένων δημιουργημά­των, αλλά τα δημιουργήματα τέθηκαν από το Θεό κα­ταρχήν με τη μορφή σπερμάτων στην κτίση, έτσι ώστε σιγά-σιγά, ύστερα από μια εξελικτική διαδικασία και σύμ­φωνα με την αναγκαία φυσική τάξη να ολοκληρωθούν και να γίνουν τελικά «καλά λίαν»[[75]](#footnote-75). Κατά συνέπεια η δη­μιουργία με την έννοια αυτή συνιστά μια δυναμική εξε­λικτική πορεία από τις σπερματικές καταβολές των αιτιών και των δυνάμεων των δημιουργημάτων μέχρι τις ολοκληρωμένες και τέλειες μορφές τους. Όπως παρατη­ρεί σωστά ο Γρηγόριος Νύσσης με τη βοήθεια της αρι­στοτελικής μεταφυσικής, η δημιουργία των «καθ’ ἕκαστον» όντων είναι μια διαρκής και αδιάκοπη κίνηση από το «δυνάμει εἶναι» στο «ἐνεργείᾳ εἶναι»[[76]](#footnote-76). Παρόμοιες απόψεις με αυτές του Γρηγορίου Νύσσης απαντούν και στη Δύση με τον ιερό Αυγουστίνο[[77]](#footnote-77), που πιθανότατα επηρεάστηκε έντονα στο σημείο αυτό από τους Καππαδόκες.

Πολύ χαρακτηριστικά για την εξελικτική πορεία της δημιουργίας είναι τα όσα αναφέρει ο Νύσσης για τη δη­μιουργία του φωτός και των αστέρων. Το φως, ως γνω­στόν, δημιουργήθηκε σύμφωνα με την Αγ. Γραφή κατά την πρώτη μέρα της δημιουργίας, ενώ ο ήλιος, η σελήνη και τα υπόλοιπα άστρα κατά την τέταρτη μέρα, και αυτό δίνει στο Γρηγόριο τη δυνατότητα να περιγράψει τον τρόπο της δημιουργίας αυτών των αστέρων με τη βοήθεια των φυσικών γνώσεων της εποχής του. Στην αρχή, λέει, συγκεντρώθηκε ολόκληρη η δύναμη του φωτός και σύμφωνα με το δημιουργικό πρόσταγμα του Θεού εμφα­νίστηκε το φως της πρώτης ημέρας. Σιγά-σιγά, δηλ. μέσα σε τρεις μέρες, χωρίστηκαν τα στοιχεία του φωτός από τα άλλα ετερόκλητα στοιχεία, και εκείνα που ήταν κατάλλη­λα για τη δημιουργία του ήλιου συγκεντρώθηκαν και αποτέλεσαν τον ήλιο. Το ίδιο συνέβη και με τη δημιουρ­γία της σελήνης και των αστέρων: όλα δημιουργήθηκαν από τη συγκέντρωση των αντίστοιχων στοιχείων του φω­τός. Κατά τη δημιουργία της πρώτης ημέρας λοιπόν το­ποθετήθηκαν μέσα στο φως εκείνες οι αιτίες που το καθιστούσαν ικανό μέσα σε τρεις μέρες να συντελέσει στη δη­μιουργία του ήλιου, της σελήνης και των αστέρων[[78]](#footnote-78). Με τον ίδιο τρόπο δημιουργήθηκαν και όλα τα υπόλοιπα δημιουργήματα: προκαταβλήθηκαν «ὑλικῶς» όλα μαζί («κατὰ τὸ ἀθρόον») στην κτίση με την πρωταρχική ορμή του δημιουργικού θείου θελήματος· η δημιουργία όμως των επιμέρους όντων ολοκληρώθηκε σιγά-σιγά μέσα σε καθορισμένη χρονική διάρκεια και σύμφωνα με τη φυσι­κή τάξη και ακολουθία[[79]](#footnote-79).

Ακόμη και ο άνθρωπος ως δημιούργημα, σύμφωνα με όσα γράφει ο Νύσσης, καταβλήθηκε στην κτίση ως σπερματική δυνατότητα. Στην Αγ. Γραφή, ως γνωστό, γίνεται λόγος δυό φορές για τη δημιουργία του ανθρώπου. Στην αρχή λέγεται «ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς»[[80]](#footnote-80), ενώ πιο κάτω γίνεται λόγος για τη δημιουργία του Αδάμ και της Εύας[[81]](#footnote-81).

Αυτό σημαίνει κατά τον Νύσσης ότι στο πρώτο χωρίο γίνεται λόγος για ολόκληρη την ανθρώπινη φύση και όχι απλώς για τον Αδάμ ή την Εύα. Ο άνθρωπος δηλ., για τον οποίο πρόκειται στο χωρίο αυτό, δεν είναι ο συγκεκριμένος άνθρωπος, αλλά ολόκληρο το ανθρώπινο γένος που περιλαμβάνεται σπερματικά στη δημιουργία του πρώτου ανθρώπου. Η διάκριση των φύλων σε «ἄρσεν καὶ θῆλυ» έγινε αργότερα, προκειμένου να συνεχίσει το ανθρώπινο γένος να υπάρχει με το γάμο και να μην εκμηδενιστεί με το θάνατο, στον οποίο περιέπεσε εξαιτίας του προπατορικού αμαρτήματος[[82]](#footnote-82).

Ορισμένοι ερευνητές έχουν τη γνώμη ότι ο Γρηγόριος Νύσσης κάνει λόγο για δύο δημιουργίες του ανθρώ­που, μιας νοητής και προϊστορικής και μιας αισθητής και ιστορικής, εξαιτίας των πλατωνικών επιδράσεων που χαρακτηρίζουν ευρύτερα τη διδασκαλία του[[83]](#footnote-83). Ωστόσο πρέπει να επισημάνουμε ότι οι ερευνητές αυτοί δεν λαμβάνουν υπόψη τους ότι τόσο στο έργο του *Περί κατασκευής ανθρώπου* όσο και στο έργο του *Περί της Εξαημέρου,* ταοποία παρου­σιάζουν μια εσωτερική ενότητα, ο Νύσσης πάντοτε κάνει λόγο στην αρχή για τις πρώτες «αφορμές και αιτίες» που «συλλήβδην» και «ἐν ἀκαρεῖ» ο Θεός κατέβαλε στην κτί­ση, και έπειτα έρχεται να μιλήσει για τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου στο σύνολο τους, καθώς και για την προέλευση και την τελείωση των επιμέρους δημι­ουργημάτων. Στο έργο του *Περί της Εξαημέρου* αναφέρεται γενικά στη δημιουργία του κόσμου, ενώ με το έργο του *Περί κατασκευής ανθρώπου* συμπεριλαμβάνει και τη δημιουργία του ανθρώπου. Όπως λοιπόν ο κόσμος δη­μιουργήθηκε «συλλήβδην» μέσω των σπερματικών δυνά­μεων και αιτιών που καταβλήθηκαν «ἐν ἀκαρεῖ» στην κτίση, και μετά προέκυψε η ποικιλία των επιμέρους δημι­ουργημάτων, έτσι και ο άνθρωπος: πρώτα δημιουργήθη­κε σπερματικά και «ἀθρόως» ο καθόλου άνθρωπος, και μετά προέκυψε η διαφορά των φύλων των συγκεκριμένων προσώπων του Αδάμ και της Εύας. Κατά συνέπεια, όπως δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Νύσσης δέ­χεται δύο δημιουργίες του κόσμου, μια δηλ. νοητή και μια αισθητή, με πλατωνική σημασία, έτσι δεν έχουμε το δικαίωμα να κατανοήσουμε πλατωνικά και τις δύο δημι­ουργίες του ανθρώπου, για τις οποίες κάνει λόγο[[84]](#footnote-84). Άλλωστε ο πρώτος άνθρωπος, όπως τονίζει ο Νύσσης, δεν έχει μόνο ψυχή και πνεύμα, αλλά και σώμα[[85]](#footnote-85), πράγμα που δεν θα μπορούσε να δεχτεί με τίποτε ένας πλατωνιστής για το νοητό άνθρωπο[[86]](#footnote-86).

Εκτός όμως από τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου η δυναμική διάσταση της δημιουργίας στους Πατέρες της Εκκλησίας φαίνεται και από τη διδασκαλία τους για την τελείωση των δημιουργημάτων. Για τους Πατέρες, και ιδιαίτερα για τους Καππαδόκες, δεν αρκεί μόνο η πρωταρχική «περὶ τὴν κτίσιν ὁρμή» του θείου θε­λήματος, που εκδηλώνει ο Πατήρ ως η «προκαταρκτικὴ αἰτία» των όντων, ή ακόμη και η πραγμάτωση του πρωταρχικού δημιουργικού θελήματος του Πατρός, που επι­τελεί ο Υιός ως η «δημιουργικὴ αἰτία» των όντων με την πάροδό τους από το μη ον στο είναι**.** είναι αναγκαία και η τελείωση των όντων που επιτελεί το Άγ. Πνεύμα ως η «τελειωτικὴ αἰτία» τους[[87]](#footnote-87). Έτσι ολόκληρη η δημιουργία προσδιορίζεται από τρεις αιτίες που προσιδιάζουν στα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος και διαγράφουν δυναμικά την πορεία της: το πέρασμα από το μη ον στο «δυνάμει εἶναι» μέσω του πρωταρχικού θελήματος του Πατρός, από το «δυνά­μει εἶναι» στο «ἐνεργείᾳ εἶναι» μέσω της δημιουργικής ενέργειας του Υιού και από το «ἐνεργείᾳ εἶναι» στο «εὖ εἶναι» μέσω της τελειωτικής παρουσίας του Αγ. Πνεύ­ματος. Αυτός είναι, πιστεύουμε, και ο λόγος, για τον οποίο ο Γρηγόριος Νύσσης τονίζει ότι κατά την πρώτη ορμή του δημιουργικού θείου θελήματος ολόκληρη η κτί­ση ήταν ήδη «δυνάμει» παρούσα, γιατί εναποτέθηκαν σ' αυτήν «συλλήβδην» ή «ἀθρόως» και «ἐν ἀκαρεῖ» όλες οι σπερματικές δυνάμεις και αιτίες που ήταν αναγκαίες για τη δημιουργία του σύμπαντος**.** τα επιμέρους όμως όντα δεν ήταν ακόμη «ἐνεργείᾳ» παρόντα και «καλά λίαν». Τόσο η «ἀνάδειξίς» τους στο είναι όσο και η «τελείωσίς» τους συντελέστηκαν στη συνέχεια σύμφωνα με τη φυσική τάξη και ακολουθία[[88]](#footnote-88). Η όλη δηλ. διδασκαλία του Νύσσης για την εξελικτική πορεία της δημιουργίας είναι στε­νά συνδεδεμένη με τη διδασκαλία του, που είναι κοινή διδασκαλία και των τριών Καππαδοκών, για τις τρεις αιτίες των όντων: την προκαταρκτική (τον Πατέρα), τη δημιουργική (τον Υιό) και την τελειωτική (το Άγ. Πνεύμα).

Με βάση τα όσα είπαμε παραπάνω γίνεται σαφές ότι και ο αγιασμός ως η τελείωση των λογικών όντων δεν έχει για τους Πατέρες απλώς μια ηθικοπνευματική σημα­σία, και μάλιστα άσχετη με την εξελικτική και δυναμική πορεία της δημιουργίας, όπως νομίζουν ακόμη και ορι­σμένοι θεολόγοι, αλλά έχει και μια βαθύτατη οντολογική και κοσμολογική σημασία, γιατί δεν αποτελεί παρά ανακαίνιση και τελείωση της δημιουργίας, προώθηση της δημιουργίας σε μια υψηλότερη βαθμίδα υπάρξεως: από τη βαθμίδα του «εἶναι» στη βαθμίδα του «εὖ εἶναι», και μάλιστα του «ἀεί εὖ εἶναι», όπως τονίζει ο άγ. Μάξιμος ο Ομολογητής[[89]](#footnote-89).

Έτσι η πατερική διδασκαλία για τη δημιουργία του κόσμου δεν αποκλείει μόνο την οντολογική διαρχία και τον πανθεϊσμό της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, εισάγοντας την έννοια δύο οντολογικών κατηγοριών, του κτιστού και του ακτίστου, αλλά προβάλλει και τη δυ­ναμική διάσταση της δημιουργίας, ανατρέποντας και επί του προκειμένου τις σχετικές αντιλήψεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Και η δυναμική αυτή διάσταση της δη­μιουργίας στους Πατέρες δεν φαίνεται μόνο με τη διδα­σκαλία τους για τη μετάβαση των όντων από το μη ον στο είναι ή για την προέλευση των όντων από τις σπερματικές καταβολές των αιτιών και των δυνάμεών τους στην κτίση, αλλά και με τη διδασκαλία τους για την τε­λείωση των όντων και τη θέωσή τους, που είναι μια διαρκής πορεία χωρίς τέλος, η συνεχής «ἐπέκτασίς» τους κατά την έκφραση του Γρηγορίου Νύσσης[[90]](#footnote-90) μέσα στα βάθη της θείας απειρίας.

**3. Η οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου**

Πριν προβούμε στην εξέταση της οντολογικής διακρίσεως κτιστού και ακτίστου κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας κρίνουμε σκόπιμο να διευκρινίσουμε τους όρους «ἀγέν(ν)ητον» και «γεν(ν)ητόν» που παρέλαβαν οι Πατέρες από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τους χρησιμοποίησαν μεταπλασμένους στη θεολογία τους.

Οι όροι «ἀγέν(ν)ητον» και «γεν(ν)ητόν» δεν έχουν την ίδια σημασία για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και την πατερική θεολογία. Για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ο όρος «ἀγέννητον» ήταν ταυτόσημος με τον όρο «ἀγένητον» (με ένα ν), όπως το ίδιο ακριβώς συνέβαινε και με τους όρους «γεννητόν» και «γενητόν». Κι’ αυτό γιατί γέννηση και ποίηση γι’ αυτήν ήταν πράγματα απολύτως ταυτόσημα. Η γέννηση νοούνταν ως γένεση (=ποίηση) και η γένεση ως γέννηση. Γι’ αυτό δεν γινόταν καμιά διάκριση μεταξύ των ρημάτων «γεννᾶσθαι» και «γίγνεσθαι». Ο πατέρας θεωρούνταν και ποιητής, και αντίστροφα. Ο Θεός λ.χ, ως δημιουργός του κόσμου - με την έννοια που η ελληνική φιλοσοφία εκλάμβανε τη δημιουργία - θεωρούνταν ταυτόχρονα και ποιητής και πατέρας του κόσμου. Είναι πολύ χαρακτηριστικός εν προκειμένω ο χαρακτηρισμός του Δημιουργού ως ποιητή και πατέρα του κόσμου στον Πλάτωνα[[91]](#footnote-91). Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο ήδη από τα πρώτα χρόνια της αρειανικής έριδας φάνηκε σε όλη της την έκταση η ανεπάρκεια της αρχαιοελληνικής σημασίας των όρων αυτών, όταν ο Υιός χαρακτηρίζεται από τον Αλέξανδρο Αλεξανδρείας πριν από τη σύνοδο της Νικαίας με τους όρους «ἀειγενής» και «ἀγεννητογενής»[[92]](#footnote-92), προκειμένου να τονισθεί η αΐδια γέννησή του εκ του Πατρός και το άκτιστο της φύσεώς του.

Αντίθετα στην πατερική θεολογία, ιδιαίτερα από τον Δ΄ αιώνα και εξής, οι όροι «γεννητόν» και «γενητόν», και κατ’ επέκταση και οι όροι «ἀγέννητον» και «ἀγένητον» διακρίθηκαν σημασιολογικά μεταξύ τους. Αφορμή αποτέλεσε η διδασκαλία του Αρείου, ο οποίος συνέχισε εν προκειμένω την παραπάνω αρχαιοελληνική σημασία των όρων αυτών, εφαρμόζοντάς την στη διδασκαλία του για τη σχέση Πατρός και Υιού. Όπως ισχυριζόταν, επειδή ο Υιός και Λόγος του Θεού είναι ως Υιός «γεννητός» εκ του Πατρός, άρα είναι κτίσμα και ποίημα (=γενητός). Αντιδρώντας στην αντίληψη αυτή του Αρείου οι Πατέρες της Νικαίας τόνισαν στο σύμβολο της Πίστεως που συνέταξαν ότι ο Υιός είναι «γεννηθείς» εκ του Πατρός και όχι «ποιηθείς» («γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί…»). Έτσι για τους Πατέρες της Νικαίας άλλο πράγμα είναι η «γέννηση» και άλλο η «ποίηση» και η γένεση. Η «γέννηση» σχετίζεται με την ουσία του γεννώντος, ενώ η «ποίηση» και η γένεση σχετίζεται με τη βούληση του ποιούντος και όχι με την ουσία του[[93]](#footnote-93). Γι’ αυτό και ο Υιός ως «γεννηθείς» εκ του Πατρός είναι «ὁμοούσιος» τῷ Πατρί» και δεν σχετίζεται κατά την ουσία του με τον κτιστό κόσμο. Από τη σύνοδο της Νικαίας και εξής οι όροι «γέννηση» και «ποίηση» ή «γένεση», και κατά συνέπεια και οι όροι «γεννητός» και «γενητός» διακρίθηκαν πλέον σαφώς μεταξύ τους, ώστε να μην επιτρέπεται στο εξής η σύγχυση και η ταύτιση μεταξύ τους που χαρακτήριζε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Μετά τις παραπάνω ορολογικές διευκρινίσεις, ας έλθουμε να δούμε αναλυτικά και σε βάθος ποια είναι η σημασία της οντολογικής διακρίσεως μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Η διάκριση αυτή, όπως πρωτοεμφανίστηκε στην ορθόδοξη παράδοση, ήταν η απάντηση που έδωσαν με βάση την Αγ. Γραφή[[94]](#footnote-94) οι Πατέρες του Γ΄ αιώνα στην οντολογική διαρχία αισθητού και νοητού ή ύλης και πνεύματος, που χαρακτήριζε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία[[95]](#footnote-95).

Για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία υπάρχουν δύο αρχές αγέν(ν)ητες, δηλ. άκτιστες, και ανόλεθρες: α) ο Θεός που νοείται ως αγένητο, άτρεπτο και νοητό ον και β) η ύλη που θεωρείται ως γεν(ν)ητή και αισθητή. Στην ουσία της όμως η ύλη είναι αγέννητη και αδημιούργητη, όπως και ο Θεός. Η ελληνική φιλοσοφία δεν προβληματίζεται πώς υπάρχει η ύλη, όπως δεν προβληματίζεται πώς υπάρχει ο Θεός. Γι’ αυτό ακριβώς μαζί με το Θεό δέχεται ως αδημιούργητη κατά την ουσία της και την ύλη. Επειδή όμως η ύλη ως εκ της φύσεώς της αλλάζει μορφή και με την έννοια αυτή υπόκειται στο γίγνεσθαι, γι’ αυτό χαρακτηρίζεται ως «γενητή», ενώ ο Θεός ως μη μεταβαλλόμενος θεωρείται «ἀγένητος».

Έναντι αυτής της οντολογικής διαρχίας της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας οι πρώτοι χριστιανοί θεολόγοι με βάση τη βιβλική διδασκαλία περί δημιουργίας του κόσμου αντέταξαν τον λεγόμενο οντολογικό μονισμό, την ύπαρξη δηλ. του Θεού ως υπερτάτου όντος, στον οποίο οφείλεται η ύπαρξη ολόκληρης της δημιουργίας. Έτσι γι’ αυτούς δεν υπάρχουν δύο οντολογικές αρχές που είναι αδημιούργητες, αλλά δύο οντολογικές κατηγορίες, του ακτίστου που προσιδιάζει στο Θεό και του κτιστού κόσμου που προέκυψε δια των ενεργειών του Θεού εκ του μηδενός («ἐξ οὐκ ὄντων»).

Ωστόσο η φιλοσοφική και θεολογική ανάπτυξη που γνώρισε η διάκριση κτιστού και ακτίστου συνέβη κατά τον Δ΄ αιώνα και συνιστά 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. Για να αποδείξουν δηλ. οι Πατέρες του Δ΄ αιώνα το άκτιστο της φύσης του Υιού και του Αγ. Πνεύματος όφειλαν να τονίσουν σαφώς έναντι των Αρειανών και των Πνευματομάχων, αλλά και να αναπτύξουν περισσότερο τη διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου, απαντώντας σαφώς στο ερώτημα τί είναι το κτιστό, ποιες οι ιδιότητές του και σε τί διαφέρει από το άκτιστο[[96]](#footnote-96).

Αλλά, αν η θεολογική και φιλοσοφική σημασία της διακρίσεως αυτής αναδείχθηκε κατά την αντιπαράθεση κυρίως του Μ. Αθανασίου έναντι των Αρειανών και των Πνευματομάχων της Αιγύπτου, των αποκαλουμένων Τροπικών, η μεγάλη ανάπτυξη που γνώρισε η διάκριση αυτή οφείλεται κατ’ εξοχήν στην αντιπαράθεση των Καππαδοκών Πατέρων και ιδιαίτερα του Μ. Βασιλείου με τους Ευνομιανούς, οι οποίοι θέλοντας να περισώσουν την ουσία του Αρειανισμού από τη θεολογική επιχειρηματολογία των Πατέρων, με αρχηγό τους τον Ευνόμιο τροποποίησαν ριζικά την αρειανική οντολογία.

Ως γνωστόν, οι Αρειανοί, θεωρώντας τόσο τον Υιό όσο και το Άγ. Πνεύμα ως δημιουργήματα που ανήκαν στην ίδια οντολογική κατηγορία των κτιστών, δέχονταν δύο οντολογικές κατηγορίες, την κατηγορία του αγεννήτου ή ακτίστου για τον Πατέρα και την κατηγορία του γεν(ν)ητού ή κτιστού για όλα τα λοιπά δημιουργήματα. Αντίθετα οι Ευνομιανοί διέκριναν σαφώς την οντολογική κατηγορία του Υιού από την οντολογική κατηγορία του Αγ. Πνεύματος. Κατ’ αυτούς ο Υιός και το Άγ. Πνεύμα δεν είναι δυνατό να ανήκουν στην αυτή οντολογική κατηγορία, γιατί προήλθαν στο είναι, όπως ισχυρίζονταν, κατά τελείως διαφορετικό τρόπο: ο Υιός είναι γεννητός, γιατί είναι ο μόνος που ως δημιούργημα προήλθε στο είναι μέσω της ενέργειας του Πατρός, ενώ το Άγ. Πνεύμα είναι κτιστό, γιατί δημιουργήθηκε με την ενέργεια του Υιού, όπως και όλα τα λοιπά δημιουργήματα[[97]](#footnote-97). Έτσι οι Ευνομιανοί σε αντίθεση με τους Αρειανούς δέχθηκαν τρεις οντολογικές κατηγορίες: του αγεννήτου ή ακτίστου για τον Πατέρα, του γεννητού για τον Υιό και του κτιστού για τα «δι’ αὐτοῦ» (του Υιού) γενόμενα δημιουργήματα[[98]](#footnote-98). Με τον τρόπο αυτό ουσιαστικά διαφοροποίησαν την αρειανική οντολογία, αλλάζοντας το κριτήριο της οντολογικής αξιολόγησης μεταξύ Υιού και κτισμάτων. Για τους Ευνομιανούς δηλ. την οντολογική κατηγορία του Υιού και των κτισμάτων δεν την καθόριζε η προέλευσή τους «ἐκ τοῦ μη ὄντος» στο είναι, όπως δέχονταν οι Αρειανοί, αλλά ο διαφορετικός τρόπος της προελεύσεώς τους στο είναι[[99]](#footnote-99).

Έναντι των αντιλήψεων αυτών των Ευνομιανών αντιτάχθηκαν οι Καππαδόκες Πατέρες με πρωτεργάτη κυρίως το Μ. Βασίλειο. Σε αντίθεση με τον Ευνόμιο που δεχόταν τρεις οντολογικές κατηγορίες (αγέννητο, γεννητό, κτιστό), οι Καππαδόκες Πατέρες, ακολουθώντας εν προκειμένω τη βιβλική και την προγενέστερη πατερική παράδοση δέχονται μόνο δύο: το άκτιστο που προσιδιάζει μόνο στο Θεό και το κτιστό που προήλθε στο είναι «ἐκ τοῦ μή ὄντος» και προσιδιάζει σε όλα τα δημιουργήματα[[100]](#footnote-100). Κατ’ αυτούς καμιά οντολογική διαφοροποίηση δεν μπορεί να υπάρξει μεταξύ γεννητού και κτιστού, όπως την αντιλαμβανόταν ο Ευνόμιος, δηλ. με βάση το διαφορετικό τρόπο της γενέσεώς τους. Σημασία δεν έχει γι’ αυτούς ο τρόπος της γενέσεως των όντων για τον καθορισμό της οντολογικής κατηγορίας τους, αλλά μόνο η «ἐκ τοῦ μή ὄντος» στο είναι προέλευσή τους[[101]](#footnote-101). Εφόσον όλα τα δημιουργήματα προήλθαν στο είναι «ἐκ τοῦ μή ὄντος» δεν μπορούν να διαφέρουν οντολογικά μεταξύ τους. Για το λόγο αυτό η γνώμη του Ευνομίου ότι ο Υιός είναι «κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἕν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἕν τῶν ποιημάτων», γιατί διαφέρει οντολογικά από τα υπόλοιπα κτίσματα[[102]](#footnote-102), είναι γι’ αυτούς αντιφατική και παράλογη[[103]](#footnote-103). Δεν μπορεί ο Υιός να διακρίνεται οντολογικά από τα «δι’ αὐτοῦ» γενόμενα δημιουργήματα, αν προέρχεται, όπως και αυτά, «ἐκ τοῦ μή ὄντος».

Η οντολογική αυτή διαφορά μεταξύ κτιστού και ακτίστου είναι για τους Καππαδόκες εν προκειμένω ριζική και απόλυτη**.** κατέχει δε κυριαρχική θέση στη σκέψη τους για την αντιμετώπιση των τριαδολογικών αιρέσεων της εποχής τους. Κι’ αυτό γιατί, προκειμένου να κατασκευάσουν θεολογικά επιχειρήματα για την απόδειξη της θεότητας του Υιού και του Αγ. Πνεύματος, αξιοποιούν την οντολογική αυτή διαφορά, προσφεύγοντας εν προκειμένω στις τελείως διαφορετικές και αντίθετες ιδιότητες που χαρακτηρίζουν κατά τρόπο αποκλειστικό την κάθε μια από τις δύο οντολογικές κατηγορίες, της θεότητας και της κτίσης. Η θεότητα είναι, όπως τονίζουν, δεσποτική και κυρίαρχη, ουσιοποιός και ζωοποιός, αγία αγαθή και ενάρετη κατά φύση, ενώ η κτίση είναι υποταγμένη στην υπακοή και τη δουλεία, έχει ανάγκη ουσιώσεως και ζωοποιήσεως, έχει τον αγιασμό κατά χάρη και μετοχή και κατορθώνει το αγαθό και την αρετή με την προαίρεσή της. Κατά συνέπεια, εφόσον ο Υιός και το Άγ. Πνεύμα χαρακτηρίζονται από τις ιδιότητες της θεότητας, δεν είναι δυνατό να ανήκουν οντολογικά στην κατηγορία των κτισμάτων[[104]](#footnote-104).

Στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε ότι η οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου στους Καππαδόκες Πατέρες δεν έχει φιλοσοφική αλλά βιβλική προέλευση[[105]](#footnote-105). Ο A. Schindler διατύπωσε την άποψη ότι η διάκριση αυτή που αποτελεί φιλοσοφικοθεολογικό αξίωμα των Καππαδοκών, προέκυψε κυρίως από νεοπλατωνικές και στωικές επιδράσεις πάνω στη βιβλική αντίληψή τους για τη δημιουργία του κόσμου[[106]](#footnote-106).

Έχουμε τη γνώμη ότι ο Schindler υποτιμά εν προκειμένω τη σημασία που είχε για τους Καππαδόκες η βιβλική διδασκαλία περί δημιουργίας του κόσμου. Κι’ αυτό γιατί οι Καππαδόκες επανειλημμένως τονίζουν συνειδητά ότι η οντολογική διαφοροποίηση του κτιστού κόσμου από την άκτιστη ουσία του Θεού οφείλεται στο γεγονός ότι ο κόσμος δεν προήλθε στο είναι από τη θεία ουσία, αλλά «ἐκ τοῦ μή ὄντος» δια μέσου των ενεργειών του Θεού. Η όλη οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου στηρίζεται γι’ αυτούς στη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού. Επειδή δε η βιβλική ιδέα περί δημιουργίας του κόσμου «ἐκ τοῦ μή ὄντος» δια μέσου των ενεργειών του Θεού είναι τελείως ξένη προς την ελληνική φιλοσοφία, όπως ομολογεί και ο Schindler[[107]](#footnote-107), γι’ αυτό δεν νομίζουμε ότι μπορεί να γίνει σοβαρός λόγος εν προκειμένω για φιλοσοφικές επιδράσεις στους Καππαδόκες. Αντίθετα η ύπαρξη της οντολογικής διακρίσεως μεταξύ κτιστού και ακτίστου στο Μ. Αθανάσιο, που αποτελεί την κυριότερη πηγή ορισμένων διδασκαλιών των Καππαδοκών Πατέρων[[108]](#footnote-108), καθιστά σχεδόν βέβαιη την άποψη ότι οι Καππαδόκες παρέλαβαν πιθανότατα τη διδασκαλία αυτή από το Μ. Αθανάσιο. Ήδη ο Μ. Αθανάσιος στην πολεμική του κατά των Αρειανών και των Πνευματομάχων της Αιγύπτου, των Τροπικών, τόνισε σαφώς την οντολογική διάκριση μεταξύ της ουσίας των προσώπων της Αγ. Τριάδος και της ουσίας των κτισμάτων, τα οποία προήλθαν «ἐκ τοῦ μή ὄντος» στο είναι με μόνη τη βούληση και τις ενέργειες του Θεού[[109]](#footnote-109).

Κατά συνέπεια η ιδέα της δημιουργίας του κόσμου εκ του μηδενός δεν αποτελεί για τους Καππαδόκες απλά μια βιβλική και πατερική διδασκαλία που τη δέχτηκαν, χωρίς να κατανοούν το βαθύτερο περιεχόμενο και τις προεκτάσεις της. Αντιλαμβάνονται καλά ότι η ιδέα αυτή ενέχει βασική σημασία για τον καθορισμό της οντολογικής κατηγορίας του κόσμου έναντι του Θεού, από την οποία εξαρτάται το είδος των μεταξύ τους σχέσεων[[110]](#footnote-110). Από τη στιγμή που δημιουργήθηκε ο κόσμος εκ του μηδενός διαπιστώνουν ότι στις σχέσεις μεταξύ Θεού και κόσμου παρεμβάλλεται το οντολογικό χάσμα μεταξύ κτιστού και ακτίστου, το οποίο δεν μπορεί να γεφυρωθεί διαφορετικά παρά μόνο μέσω των θείων ενεργειών.

Έτσι, μέσα στην προσπάθειά τους οι Πατέρες του Δ΄ αιώνα να αντιμετωπίσουν τις τριαδολογικές αιρέσεις της εποχής τους, αξιοποίησαν με βάση τη βιβλική και την προγενέστερη πατερική παράδοση στο έπακρο την οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου, συμβάλλοντας καθοριστικά στην ανάπτυξη της διακρίσεως αυτής και στην καθιέρωσή της μέσα στην ορθόδοξη παράδοση.

Για τους Πατέρες λοιπόν κτιστό είναι αυτό που προήλθε «ἐξ οὐκ ὄντων» στο είναι δια μέσου των ενεργειών του Θεού, περνώντας με τον τρόπο αυτό από την ανυπαρξία στην ύπαρξη. Έτσι το κτιστό ταυτίζεται γι’ αυτούς εννοιολογικά με το τρεπτό και το ρευστό όχι μόνο κατά τη μορφή αλλά και κατά την ουσία του. Κι αυτό γιατί ήδη η μετάβασή του από το μη όν στο είναι συνιστά τροπή και αλλοίωση της φύσης του σε αντίθεση με τη φύση του ακτίστου που είναι άτρεπτη και αναλλοίωτη. Όπως πολύ χαρακτηριστικά σημειώνει ο Γρηγόριος Νύσσης, «Συνομολογεῖται γάρ πάντῃ τε καί πάντως τήν μέν ἄκτιστον φύσιν καί ἄτρεπτον εἶναι, καί ἀεί ὡσαύτως ἔχειν, τήν δέ κτιστήν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι. Αὐτή γάρ ἡ ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι πάροδος κίνησίς τίς ἐστι καί ἀλλοίωσις, τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι κατά τό θεῖον βούλημα μεθισταμένου»[[111]](#footnote-111). Όσον αφορά την τροπή που συνοδεύει την κτιστότητα, αυτή εκδηλώνεται τόσο με τη φθορά και αλλοίωση της φύσης των κτιστών όντων, όταν πρόκειται για υλικά και αισθητά όντα, όσο και με την αλλοίωση της προαίρεσης είτε προς το καλό είτε προς το κακό, όταν πρόκειται για πνευματικά και νοητά όντα. Όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο άγ. Ιωάννης ο Δαμασκηνός, συνοψίζοντας την προγενέστερη ορθόδοξη παράδοση, «P£nta t¦ Ônta À ktist£ ™stin À ¥ktista. E„ mὲn oân ktist£, p£ntwj kaˆ trept£· ïn g¦r tÕ eἶnai ¢pÕ tropÁj ½rxato, taàta tÍ tropÍ Øpoke…setai p£ntwj À fqeirÒmena À kat¦ proa…resin ¢lloioÚmena. E„ dὲ ¥ktista, kat¦ tÕn tÁj ¢kolouq…aj lÒgon p£ntwj kaˆ ¥trepta· ïn g¦r tÕ eἶnai ™nant…on, toÚtwn kaˆ Ð toà pîj eἶnai lÒgoj ™nant…oj ½goun aƒ „diÒthtej. T…j oân oÙ sunq»setai p£nta t¦ Ônta, Ósa ØpÕ t¾n ¹metšran a‡sqhsin, ¢ll¦ m¾n kaˆ ¢ggšlouj tršpesqai kaˆ ¢lloioàsqai kaˆ polutrÒpwj kine‹sqai kaˆ metab£llesqai; T¦ mὲn noht£, ¢ggšlouj fhmˆ kaˆ yuc¦j kaˆ da…monaj, kat¦ proa…resin t»n te ™n tù kalù prokop¾n kaˆ t¾n ™k toà kaloà ¢pofo…thsin, ™piteinomšnhn te kaˆ Øfiemšnhn, t¦ dὲ loip¦ kat£ te gšnesin kaˆ fqor¦n aÜxhs…n te kaˆ me…wsin kaˆ t¾n kat¦ poiÒthta metabol¾n kaˆ t¾n topik¾n k…nhsin»[[112]](#footnote-112).

Γι’ αυτό ακριβώς και το κτιστό, ως τρεπτό και αλλοιωτό, είτε πρόκειται για αισθητό είτε για νοητό, επειδή ακριβώς προήλθε από το μη ον στο είναι, είναι θνητό κατά φύσιν, γιατί κουβαλάει τρόπον τινά μέσα του το μηδέν και τείνει προς το μηδέν, απ’ το οποίο προήλθε. Αν παραμένει στο είναι, αυτό δεν το οφείλει σε κάποια εγγενή ιδιότητά του, αλλά στη συνεκτική ενέργεια του Θεού. Όπως πολύ χαρακτηριστικά γράφει εν προκειμένω ο Μ. Αθανάσιος, «Τῶν μέν γάρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δή ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ρευστή τις καί ἀσθενής καί θνητή καθ’ ἑαυτήν συγκρινομένη τυγχάνει»[[113]](#footnote-113).

Εδώ πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η τρεπτότητα που χαρακτηρίζει τα κτιστά όντα είναι συνυφασμένη με την ίδια την κτιστή φύση τους και γι’ αυτό δεν πρέπει να νοείται μόνο ως αποτέλεσμα της κτιστότητας, αλλά και ως αφετηρία και προϋπόθεση τρόπον τινά της κτιστότητας. Τα κτιστά δηλ. όντα τρέπονται κατά φύσιν, όχι απλώς επειδή είναι κτιστά, αλλά είναι κτιστά, επειδή ετράπησαν κατά φύσιν, περνώντας από την ανυπαρξία στην ύπαρξη.

Όπως γίνεται σαφές από όσα είπαμε παραπάνω, θεμελιώδεις προϋποθέσεις για την οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου είναι αφενός η διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού, δεδομένου ότι το κτιστό είναι αυτό που προέρχεται όχι από την ουσία, αλλά από τις ενέργειες του Θεού, και αφετέρου η δημιουργία του κόσμου όχι από προϋπάρχουσα ουσία, αλλά «ἐξ οὐκ ὄντων», εκ του μηδενός (ex nihilo).

Εξάλλου οι συνέπειες που έχει η οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου είναι καθοριστικές τόσο σε σχέση με το Θεό όσο και σε σχέση με τον κόσμο: α) Κατ’ αρχήν η υπερβατικότητα του Θεού σε σχέση με τον κόσμο δεν είναι απλώς αιτιώδης, επειδή ο Θεός είναι η αιτία της δημιουργίας του κόσμου, αλλά κυρίως και κατεξοχήν οντολογική, δεδομένου ότι ο Θεός ως άκτιστος υπερβαίνει εξ επόψεως ουσίας όλα τα κτιστά όντα. β) Έπειτα, επειδή το κτιστό είναι ως εκ της φύσεώς του τρεπτό και τείνει από τη φύση του να καταλήξει στο μηδέν απ’ το οποίο προήλθε, για να συνεχίσει να υπάρχει, δεν αρκεί απλώς η δημιουργική αιτία που θα το φέρει από το μη ον στο είναι**.** χρειάζεται να υπάρχει και μια συνεκτική αιτία, που θα το συγκρατήσει στο είναι, γιατί χωρίς αυτήν θα καταλήξει στο μηδέν. Και αυτή δεν είναι άλλη από τον Υιό και Λόγο του Θεού που είναι κατά τη βιβλική και πατερική παράδοση η δημιουργική αιτία του κόσμου. Γι’ αυτό οι Πατέρες χαρακτηρίζουν τον Υιό και Λόγο του Θεού ως «δημιουργική και συνεκτική» αιτία και δύναμη όλου του κόσμου[[114]](#footnote-114). Άλλωστε και η ίδια η συνοχή του κόσμου δεν συνιστά παρά μια συνεχιζόμενη μορφή δημιουργίας και με την έννοια αυτή ο Υιός και Λόγος του Θεού ως «δημιουργική και συνεκτική» αιτία του κόσμου δεν έπαυσε να εργάζεται για τη δημιουργία και την παραμονή των κτισμάτων στο είναι[[115]](#footnote-115). γ) Τέλος, η διάκριση κτιστού και ακτίστου αποτελεί το μοναδικό οντολογικό κριτήριο για την αξιολόγηση των όντων κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας και επομένως η ελληνική φιλοσοφική διάκριση μεταξύ υλικού και πνευματικού ή αισθητού και νοητού παύει πλέον να έχει γι’ αυτούς καθοριστική σημασία. Κι αυτό γιατί το πνευματικό ή νοητό, όπως οι άγγελοι, οι ψυχές και οι δαίμονες, εφόσον προήλθαν από το μη όν στο είναι, δεν διαφοροποιούνται εξ επόψεως οντολογικής από τα λοιπά κτιστά όντα.

**4. Οντολογική σύσταση των κτιστών όντων**

Αφορμή για την εμφάνιση του προβληματισμού σχετικά με την οντολογική σύσταση των κτιστών όντων αποτέλεσε η διδασκαλία του αιρετικού Ευνομίου για την οντολογική σύσταση της θείας ουσίας. Επιδιώκοντας ο Ευνόμιος να αποδείξει την ετερουσιότητα μεταξύ Πατρός και Υιού, υποστήριξε την άποψη ότι το όνομα «ἀγέννητος» που προσιδιάζει στο Θεό-Πατέρα συνιστά την ουσία του Θεού, ταυτιζόμενο με αυτήν, όπως επίσης και το όνομα «γεννητός», που προσιδιάζει στον Υιό, συνιστά την ουσία του και ταυτίζεται μ’ αυτήν[[116]](#footnote-116). Κατά συνέπεια η διαφορά των ονομάτων «ἀγέννητος» και «γεννητός» συνιστά και δηλώνει κατ’ αυτόν σε τελευταία ανάλυση την υπάρχουσα διαφορά ουσίας μεταξύ Πατρός και Υιού[[117]](#footnote-117). Προς το σκοπό αυτό, προκειμένου να θεμελιώσει φιλοσοφικά την ανωτέρω αιρετική διδασκαλία του, ανέπτυξε μία θεωρία, σύμφωνα με την οποία τα ονόματα όλων των όντων, συμπεριλαμβανομένων και των ονομάτων του Θεού, εφόσον ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, συνιστούν και δηλώνουν την ουσία τους[[118]](#footnote-118). Με άλλα λόγια στα πλαίσια της θεωρίας του αυτής ο Ευνόμιος ταύτισε τις ιδιότητες που δηλώνουν τα ονόματα με την ίδια την ουσία των όντων.

Απαντώντας οι Καππαδόκες Πατέρες, και ιδιαίτερα ο Μ. Βασίλειος, στην παραπάνω πρόκληση του Ευνομίου, όχι μόνο προέβησαν με ιδιαίτερη σαφήνεια στη διάκριση ουσίας και ιδιοτήτων που χαρακτηρίζουν την υποστατική οντότητα των πραγμάτων, αλλά προέβαλαν και τη διάκριση ουσίας και ποιοτήτων που συνθέτουν την υλική τους υπόσταση.

Η διάκριση ουσίας και ιδιοτήτων, συνδεόμενη αναπόσπαστα με τη διάκριση ουσίας και υποστάσεως, δεν θα μπορούσε να γίνει, αν οι Καππαδόκες δεν διέκριναν, όπως είπαμε, τους δύο αυτούς όρους επί τη βάσει κυρίως της στωικής διακρίσεως κοινού και ιδίου σ’ ένα σύνολο ομοειδών όντων, στα πλαίσια του οποίου το ίδιον (=το ιδιαίτερο) διακρίνεται από το κοινό με βάση τις ιδιότητες που το χαρακτηρίζουν[[119]](#footnote-119). Έτσι, επειδή η υπόσταση διακρίνεται από την ουσία με βάση τις χαρακτηριστικές της ιδιότητες, αυτό σημαίνει κατά τους Καππαδόκες ότι οι ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τα όντα δεν είναι δυνατό να ταυτίζονται με την ουσία τους, όπως δέχονταν οι Ευνομιανοί, αλλά αποτελούν διακεκριμένες οντότητες που είναι ωστόσο άρρηκτα συνδεδεμένες με την ουσία των όντων ως χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, συμβάλλοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο στη διάκριση ομοειδών όντων μεταξύ τους, χωρίς να διασπούν το κοινό της ουσίας τους[[120]](#footnote-120).

Το ίδιο συμβαίνει τηρουμένων των αναλογιών και με τη διάκριση ουσίας και ποιοτήτων. Άλλωστε και οι ποιότητες συνιστούν σε τελευταία ανάλυση τις χαρακτηριστικές ιδιότητες των όντων[[121]](#footnote-121). Γι’ αυτό και οι ποιότητες, καίτοι είναι επίσης άρρηκτα συνδεδεμένες με την ουσία των όντων, ώστε να μην νοούνται ανεξάρτητα απ’ αυτήν, δεν μπορούν ωστόσο να ταυτίζονται με την ουσία τους. Προκειμένου να θεμελιώσουν φιλοσοφικά την αντίληψη αυτή, οι Καππαδόκες Πατέρες εκμεταλλεύονται τη στωική οντολογία σχετικά με τη σύσταση των όντων από ουσία και ποιότητες.

Ως γνωστόν, κατά τους Στωικούς όλα τα όντα προσδιορίζονται οντολογικά από τέσσερις κατηγορίες: α) το υποκείμενο, που είναι η άποιος ουσία, δηλ. η άμορφη ύλη, β) το ποιόν ή ποιούν που είναι ο λόγος που διαπερνάει ως πυροειδές πνεύμα την ύλη, γ) το πώς έχον, δηλ. η κατηγορία του τρόπου υπάρξεως των όντων και δ) το πρός τί πως έχον, δηλ. η κατηγορία της σχέσης, από την οποία εξαρτάται ο τρόπος υπάρξεως των όντων[[122]](#footnote-122). Από τις τέσσερις αυτές κατηγορίες μόνο οι δύο πρώτες σχετίζονται με τη σύσταση των όντων. Όπως αναφέρει ο Διογένης ο Λαέρτιος, οι οπαδοί του στωικού φιλοσόφου Ζήνωνα δέχονταν δύο αρχές των όλων: το ποιούν και το πάσχον. Το πάσχον ήταν γι’ αυτούς η άποιος ουσία, η ύλη, ενώ το ποιούν ήταν ο υπάρχων μέσα σ’ αυτήν λόγος, ο Θεός, ο οποίος ενεργώντας πάνω σ’ αυτήν δημιουργεί τα καθέκαστα όντα[[123]](#footnote-123). Η ενέργεια δε του ποιού ή ποιούντος πάνω στην άποιο ουσία, την ύλη, αφήνει τα αχνάρια της πάνω σ’ αυτήν που συνιστούν τα πάθη της ύλης και ονομάζονται κατά τους Στωικούς «ποιότητες»[[124]](#footnote-124). Οι ποιότητες συνιστούν κατ’ αυτούς τα αναγκαία εκείνα στοιχεία, μέσω των οποίων η άποιος ουσία λαμβάνει πραγματική υπόσταση. Θεωρούνται αδιάσπαστα συνδεδεμένες με την ουσία των όντων, εις τρόπον ώστε αυτά να μην μπορούν να νοηθούν χωρίς αυτές. Ωστόσο οι ποιότητες διακρίνονται σαφώς από την ουσία των όντων κατά το ότι η ουσία έχει υλική και σωματική υπόσταση, ενώ οι ποιότητες, καίτοι δεν νοούνται ανεξάρτητα από τα υλικά σώματα, είναι άϋλες και ασώματες, περιβάλλοντας τρόπον τινά εξωτερικά την ουσία των όντων. Όπως διευκρινίζει εν προκειμένω ο Πλούταρχος, οι ποιότητες «σώματος μετέχουσι, σώματα δ’ οὔκ εἰσιν [οὐδ’ οὐσίαι]**.** τό γάρ ὑφεστώς καί δεχόμενον διαφέρειν ἀνάγκη τῶν ἅ δέχεται καί οἷς ὑφέστηκεν»[[125]](#footnote-125). Ἐτσι η όλη υλική υπόσταση των όντων συνίσταται κατά τούς Στωικούς από δύο στοιχεία: την ουσία και τις ποιότητες. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά και πάλι ο Πλούταρχος, «δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τό μέν οὐσία, τό δέ [ποιότης]**.** καί τό μέν ἀεί ῥεῖ καί φέρεται, μήτ’ αὐξόμενον μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον, τό δέ διαμένει καί αὐξάνεται καί μειοῦται καί πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ, συμπεφυκός καί συνηρμοσμένον καί συγκεχυμένον, καί τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι»[[126]](#footnote-126).

Αποδεχόμενοι εν προκειμένω οι Καππαδόκες Πατέρες την ανωτέρω στωική οντολογική αντίληψη υποστηρίζουν ότι όλα τα κτιστά όντα αποτελούνται από το υποκείμενο ή τη «δεκτική ουσία» και τις ποιότητες που επικάθηνται σ’ αυτήν ως «συμβεβηκότα»[[127]](#footnote-127). Καίτοι κατατάσσονται και αυτές όπως η ουσία «εἰς τὸν τοῦ εἶναι λόγον» και δεν μπορούν να αποχωρισθούν από την ουσία, εντούτοις δεν αποτελούν συστατικά της ουσίας, αλλά στοιχεία που την συμπληρώνουν και την περιβάλλουν, διακρινόμενα σαφώς απ’ αυτήν. Ωστόσο η ουσία δεν μπορεί να υπάρξει ή να νοηθεί χωρίς τις «περί αὐτήν» ποιότητες[[128]](#footnote-128). Καίτοι δηλ. οι ποιότητες θεωρούνται «περί τήν οὐσίαν», που αποτελεί τρόπον τινά τον εσωτερικό πυρήνα των όντων, είναι αδιάσπαστα ενωμένες μ’ αυτήν. Μόνο «κατ’ ἐπίνοιαν», δηλ. νοερά, μπορεί να υπάρξει διάκριση ανάμεσα στην ουσία και τις ποιότητες[[129]](#footnote-129). Είναι μάλιστα τόσο άρρηκτη η σχέση μεταξύ ουσίας και ποιοτήτων, ώστε, όπως παρατηρούν οι δύο Καππαδόκες αδελφοί, αν κάποιος επιχειρήσει με το νου του να τις απομακρύνει από τα όντα, να αφανίζεται και αυτή η ίδια η ουσία τους, γιατί δεν μένει τίποτε που να μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτές[[130]](#footnote-130). Κατά συνέπεια, όπως οι ιδιότητες έτσι και οι ποιότητες αποτελούν κατά τους Καππαδόκες τα συστατικά εκείνα στοιχεία των όντων που δεν μπορούν να ταυτίζονται με την ουσία τους, παρά το γεγονός ότι είναι άρρηκτα συνδεδεμένες μ’ αυτήν.

**5. Οντολογία του ανθρώπου**

***α. Οντολογική σύσταση του ανθρώπου***

 Ανατρέχοντας κανείς στην πατερική παράδοση διαπιστώνει εκ πρώτης όψεως ότι υπάρχουν δύο τάσεις σχετικά με την οντολογική σύσταση του ανθρώπου: την πρώτη εκπροσωπεί η συντριπτική πλειοψηφία των Πατέρων που δέχονται το δισύνθετο του ανθρώπου από υλικό σώμα και νοερή ψυχή[[131]](#footnote-131) και τη δεύτερη εκπροσωπεί μια ισχνή μειοψηφία που δέχεται το τρισύνθετο του ανθρώπου από σώμα, ψυχή και πνεύμα[[132]](#footnote-132). Στην ουσία όμως πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι δεν υπάρχει μεταξύ τους καμία διαφορά, γιατί το πνεύμα, για το οποίο κάνουν λόγο όσοι δέχονται το τρισύνθετο του ανθρώπου, δεν αποτελεί ξεχωριστό στοιχείο, αλλά τη νοερή δύναμη της ψυχής, με την οποία είναι προικισμένος ο άνθρωπος ήδη απ’ αρχής της δημιουργίας του. Γι’ αυτό ακριβώς και ο Γρηγόριος Νύσσης, που δέχεται σαφώς το δισύνθετο του ανθρώπου, δεν διστάζει στηριζόμενος στον απόστολο Παύλο[[133]](#footnote-133) να κάνει λόγο για τριμερή σύσταση του ανθρώπου από σώμα, ψυχή και πνεύμα, υπογραμμίζοντας όμως ταυτόχρονα ότι η διάκριση σε ψυχή και πνεύμα δεν σημαίνει τη διαίρεση της ψυχής σε δύο συστατικά στοιχεία, γιατί η ψυχή είναι μία ως προς τη φύση της, κοσμημένη τόσο με την αισθητική όσο και με τη νοερή ζωτική ικανότητα[[134]](#footnote-134). Από την άποψη αυτή λοιπόν υπάρχει ομοφωνία στην ορθόδοξη παράδοση σχετικά με την οντολογική σύσταση του ανθρώπου.

Μάλιστα στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε ότι τόσο οι Καππαδόκες Πατέρες, και κυρίως ο Γρηγόριος Νύσσης, όσο και οι Πατέρες του Ε΄ αιώνα αναγκάστηκαν να τονίσουν με ιδιαίτερη έμφαση το δισύνθετο του ανθρώπου, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τον Απολινάριο, ο οποίος προσπάθησε, ως γνωστόν, να θεμελιώσει τη χριστολογική κακοδοξία του στο τρισύνθετο του ανθρώπου[[135]](#footnote-135). Γι’ αυτό άλλωστε στις χριστολογικές διατυπώσεις τους, στρεφόμενοι προφανώς κατά του Απολιναρίου, τονίζουν ότι ο άνθρωπος συνίσταται από σάρκα (ή σώμα) εμψυχωμένη με ψυχή λογική και νοερή και αυτήν ακριβώς την ανθρώπινη φύση που είναι τέλεια εξ επόψεως οντολογικής προσέλαβε ο Θεός Λόγος[[136]](#footnote-136). Όπως σημειώνει εν προκειμένω ο Θεοδώρητος, καταφερόμενος κατά της ανωτέρω ανθρωπολογικής αντιλήψεως του Απολιναρίου, «toÚtou d¾ c£rin kaˆ sîma kaˆ yuc¾n ¢nšlabe (ενν. ο του Θεού Λόγος) logik»n. OÙ g¦r tricÁ diaire‹ tÕn ¥nqrwpon ¹ qe…a Graf¾, ¢ll' ™k yucÁj kaˆ sèmatoj tÒde tÕ zîon sunest£nai fhs…n. `O g¦r QeÕj ™k toà coÕj tÕ sîma diapl£saj ™nefÚshse t¾n yuc¾n, kaˆ dÚo fÚseij œdeixen, oÙ tre‹j»[[137]](#footnote-137).

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι οι Πατέρες τονίζουν ότι ο άνθρωπος είναι διφυής και σύνθετος, αποτελούμενος από υλικό σώμα και νοερά ή λογική ψυχή, δεν πρόκειται για δύο στοιχεία, που μπορούν να υπάρχουν στον άνθρωπο αυτονομημένα και ανεξάρτητα μεταξύ τους[[138]](#footnote-138). Τουναντίον**.** μεταξύ των δύο υπάρχει μια άρρηκτη ενότητα που φαίνεται με τη λειτουργική σχέση που υπάρχει ανάμεσά τους. Το σώμα ως υλικό, χωρίς την ψυχή είναι ανενέργητο, άζωο και αναίσθητο. Ενώ η ψυχή ως ασώματη, ζωντανή και νοερή ουσία είναι αυτή που δίνει στο σώμα ζωτική δύναμη και καθιστά τον άνθρωπο ικανό να αντιλαμβάνεται δια των αισθήσεων ό,τι προσπίπτει σ’ αυτές[[139]](#footnote-139). Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο, όταν οι Πατέρες χαρακτηρίζουν όχι μόνο τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος, αλλά και τον άνθρωπο ως «υπόσταση» ή «πρόσωπο» με τα θεμελιώδη οντολογικά χαρακτηριστικά του, όπως την ανεπανάληπτη υπαρκτική του ιδιαιτερότητα και την αγαπητική κοινωνικότητά του, για τα οποία θα κάνουμε ειδικό λόγο στη συνέχεια, αναφέρονται σε ολόκληρη την ατομική ουσία ή φύση του ανθρώπου ως ενιαία ψυχοσωματική οντότητα και όχι μόνο στην ψυχοπνευματική του υπόσταση[[140]](#footnote-140).

Εξάλλου το σώμα δεν νοείται κατά τους Πατέρες, όπως κατά την πλατωνική ή τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, ως τάφος και δεσμωτήριο της ψυχής, στο οποίο αυτή έχει φυλακιστεί, για να εκτίσει την ποινή της εξαιτίας της πτώσης της στον υλικό κόσμο[[141]](#footnote-141). Αντίθετα αποτελεί δημιούργημα του Θεού «καλόν λίαν» που έχει και αυτό ανάγκη, ως αναπόσπαστο στοιχείο της φύσης του ανθρώπου, από τη σωτηρία και τη θέωση. Γι’ αυτό άλλωστε κατά τη βιβλική και πατερική παράδοση σώζεται ή κολάζεται όχι μόνο η ψυχή του ανθρώπου, αλλά ολόκληρος ο άνθρωπος ως ενιαίο ψυχοσωματικό όν, και αυτόν ακριβώς το σκοπό εξυπηρετεί η προσδοκώμενη ανάσταση των νεκρών.

 Αλλά, αν τα προηγούμενα επιμέρους οντολογικά προβλήματα απαντήθηκαν, όπως είδαμε, από τους Πατέρες του Δ΄ αιώνα κατά την προσπάθειά τους να αντιμετωπίσουν τις τριαδολογικές αιρέσεις της εποχής τους και να διατυπώσουν σαφώς το τριαδικό δόγμα, οι απαντήσεις που δόθηκαν από τους Πατέρες στο πρόβλημα της οντολογικής σύστασης του ανθρώπου συνδέονται στενά ως επί το πλείστον με την προσπάθειά τους να αντιμετωπίσουν τις χριστολογικές αιρέσεις της εποχής τους, και μάλιστα όχι μόνο τον Απολιναρισμό, όπως είδαμε παραπάνω, αλλά και το Νεστοριανισμό. Συγκεκριμένα, έναντι του Νεστορίου, ο οποίος χώριζε τις δύο φύσεις εν Χριστώ, δεχόμενος μια ηθική μόνο («κατά θέλησιν μόνην ἤ εὐδοκίαν») ένωση μεταξύ τους, οι Πατέρες με πρωτεργάτη τον Κύριλλο Αλεξανδρείας τόνισαν την πραγματική ή «καθ’ ὑπόστασιν» ένωση των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Λόγου, παραλληλίζοντάς την με την ένωση σώματος και ψυχής. Τόσο άρρηκτη δηλ. είναι γι’ αυτούς η ενότητα και η σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής, ώστε να παρουσιάζεται μέσα στα πλαίσια της χριστολογικής διδασκαλίας τους ως παράδειγμα για την κατανόηση της «καθ’ ὑπόστασιν» ένωσης των δύο φύσεων του Χριστού στο πρόσωπο του Θεού Λόγου. Με άλλα λόγια, όπως η ένωση των δύο φύσεων εν Χριστώ, έτσι και η ένωση μεταξύ σώματος και ψυχής θεωρείται από τους Πατέρες ως «καθ’ ὑπόστασιν» ένωση και γι’ αυτό ψυχή και σώμα είναι αχώριστα και αδιαίρετα μεταξύ τους στην ανθρώπινη φύση. Μόνο «κατ’ ἐπίνοιαν» μπορεί να υπάρξει κάποια διάκριση των στοιχείων αυτών**.** όχι εμπειρικά και στην πράξη[[142]](#footnote-142).

 Μάλιστα ο Βασίλειος Σελευκείας χρησιμοποιεί το παράδειγμα της ενώσεως μεταξύ σώματος και ψυχής, όχι μόνο για να δώσει ένα παράλληλο πρότυπο, σύμφωνα με το οποίο θα μπορούσε να νοηθεί η ένωση θείας και ανθρώπινης φύσης στο Χριστό, αλλά και για να δηλώσει το ακατάληπτο του τρόπου αυτής της ένωσης, υπογραμμίζοντας τον υπερβατικό και αποφατικό χαρακτήρα της. Αν, υποστηρίζει, αδυνατούμε να γνωρίσουμε τον τρόπο της ενώσεως μεταξύ σώματος και ψυχής, ή έστω τον τρόπο της ενοικήσεως της ασώματης ψυχής στο υλικό σώμα, κατά μείζονα λόγο είναι αδύνατο να κατανοήσουμε τον τρόπο της ενώσεως μεταξύ των δύο φύσεων εν Χριστώ.

Έτσι, επιχειρώντας, όπως είδαμε, οι Πατέρες να αντιμετωπίσουν τόσο τον Απολιναρισμό όσο και το Νεστοριανισμό και να διατυπώσουν σαφώς το ορθόδοξο χριστολογικό δόγμα, αναγκάζονται να αναπτύξουν την ανθρωπολογική διδασκαλία τους όχι μόνο για την οντολογική σύσταση του ανθρώπου, αλλά και για τον τρόπο της ενώσεως μεταξύ σώματος και ψυχής.

***β. Οντολογία της ψυχής***

 Αναφερόμενοι ειδικότερα στην οντολογία της ψυχής πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η ψυχή για τους Πατέρες είναι άυλη και ασώματη ουσία, δημιουργημένη ταυτόχρονα με το σώμα και επομένως κτιστή κατά τη φύση της. Αν το σώμα ως υλικό χαρακτηρίζεται από τη θρεπτική και αυξητική δύναμη, η ψυχή ως άυλη και ασώματη χαρακτηρίζεται από ζωτική και κινητική δύναμη που εκδηλώνεται τόσο με τη ζωοποίηση και την κινητοποίηση του σώματος, όσο και με την αισθητική και λογική δύναμη που διαθέτει η ίδια, με αποτέλεσμα να μπορεί ο άνθρωπος να αισθάνεται και να αντιλαμβάνεται διά των αισθήσεων και του νου του τον κόσμο που τον περιβάλλει[[143]](#footnote-143).

 Στρεφόμενοι κυρίως κατά του Απολιναρίου, ο οποίος υπό την επίδραση της νεοπλατωνικής ανθρωπολογίας, για να θεμελιώσει τη χριστολογική κακοδοξία του, διασπούσε την ψυχή σε λογικό μέρος (νους – πνεύμα) και άλογο μέρος (ψυχή), οι Πατέρες τονίζουν, όπως είδαμε, εμφαντικά την ενότητα της ψυχής. Ωστόσο επηρεασμένοι από την πλατωνική ψυχολογία, που ήταν ευρύτατα διαδεδομένη στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής τους, κάνουν λόγο για την τριμερή διαίρεση της ψυχής σε λογι(στι)κό, θυμοειδές και επιθυμητικό[[144]](#footnote-144) ή για λογικό μέρος που είναι ηγεμονικό και αυτεξούσιο, καθώς και για άλογο ή παθητικό μέρος, στο οποίο ανήκουν το θυμοειδές και το επιθυμητικό, χωρίς ωστόσο να θίγεται ούτε στο ελάχιστο η ενότητά της[[145]](#footnote-145).

Στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινίσουμε ότι, καίτοι οι Πατέρες είναι επηρεασμένοι από την πλατωνική ψυχολογία όσον αφορά την τριμερή διαίρεση της ψυχής, ωστόσο διαφοροποιούνται ριζικά από τον Πλάτωνα ως προς το θέμα της αθανασίας της ψυχής. Η ψυχή γι’ αυτούς είναι αθάνατη όχι «φύσει», όπως δέχεται ο Πλάτων, αλλά κατά χάριν. Κατά φύσιν η ψυχή γι’ αυτούς είναι θνητή, όπως συμβαίνει με όλα τα κτιστά όντα. Αν παραμένει στο είναι μετά θάνατον, αυτό δεν το οφείλει σε κάποια δική της ανεξάρτητη φυσική ικανότητα, αλλά στη βούληση και τη χάρη του δημιουργού της[[146]](#footnote-146). Αν ήθελε ο Θεός, θα μπορούσε και αυτή να παύσει να υπάρχει[[147]](#footnote-147). Άλλωστε ο Θεός είναι κατά τον απόστολο Παύλο ο «μόνος ἔχων ἀθανασίαν» (*1 Τιμ.* 6, 16). Οτιδήποτε λοιπόν κτιστό είναι για τους Πατέρες κατά φύση θνητό. Όπως πολύ χαρακτηριστικά τονίζει ο Μ. Αθανάσιος, «Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ρευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ’ ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει»[[148]](#footnote-148). Κατά συνέπεια το θέμα της αθανασίας της ψυχής στην ορθόδοξη παράδοση δεν πρέπει να νοείται με την πλατωνική σημασία, αλλά με τη βιβλική και επί τη βάσει των συνεπειών της οντολογικής διακρίσεως κτιστού και ακτίστου.

 Καίτοι όμως οι Πατέρες κάνουν λόγο για την ενότητα και την τριμερή διαίρεση της ψυχής, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει γι’ αυτούς, όπως είναι φυσικό, το λογικό και αυτεξούσιο μέρος που συνιστά όχι μόνο την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα άλογα ζώα, αλλά κυρίως και κατ’ εξοχήν το «κατ’ εικόνα» του Θεού στον άνθρωπο. «Τὸ μὲν γὰρ κατ’ εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον», τονίζει επιγραμματικά ο Δαμασκηνός[[149]](#footnote-149), συνοψίζοντας εν προκειμένω την προγενέστερη πατερική παράδοση. Το «νοερόν», δηλ. ο νους, αποτελεί το όργανο, με το οποίο προίκισε ο Θεός τον άνθρωπο, για να σκέφτεται και να αποφασίζει, πριν προβεί σε οποιαδήποτε πράξη[[150]](#footnote-150), ενώ το «αὐτεξούσιον», που ως όρος προέρχεται από τη στωική και τη νεοπλατωνική φιλοσοφία[[151]](#footnote-151), είναι η φυσική εκείνη κίνηση του νου, με την οποία ο άνθρωπος εκφράζει το θέλημά του λογικά και ελεύθερα[[152]](#footnote-152). Είναι χαρακτηριστικό ότι για τους Πατέρες η ελευθερία του ανθρώπου δεν νοείται ανεξάρτητα από τη λογική ιδιότητα που χαρακτηρίζει τη βούλησή του, γιατί χωρίς λογική δεν υπάρχει ελευθερία. «Ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Νεμέσιος Εμέσης[[153]](#footnote-153). Αυτό σημαίνει ότι, όχι μόνο ο νους θεωρείται γι’ αυτούς άρρηκτα συνδεδεμένος με την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου, αλλά και η ελεύθερη βούληση δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από το νου**.** μόνο ως λογική έφεση μπορεί να έχει υπόσταση. Με άλλα λόγια δεν υπάρχει γι’ αυτούς νους άβουλος και βούληση άλογη. Ο νους είναι βουλητικός και η βούληση λογική. Μεταξύ τους υπάρχει μια αδιάσπαστη οντολογική ενότητα που ανταποκρίνεται στη φύση του ανθρώπου[[154]](#footnote-154).

Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η οντολογική αυτή ενότητα νου και βουλήσεως, λογικού και αυτεξουσίου, δεν αποτελεί επινόηση των Πατέρων, αλλά προέρχεται από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Και για την αρχαία ελληνική σκέψη, και ιδιαίτερα για τη στωική, το λογικό δεν επιτελεί μόνο μια εσωτερική νοητική λειτουργία, ως ενδιάθετος λόγος, αλλά αποτελεί και τη βουλητική προσδιοριστική αιτία των γινομένων, όταν εκδηλώνεται προς τα έξω ως πράξη, ως πρακτικός ή ποιητικός λόγος[[155]](#footnote-155). Και για την ελληνική δηλ. φιλοσοφία το λογικό είναι πάντοτε βουλητικό και η βούληση λογική. Όπως πολύ χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πλωτίνος, επί τη βάσει ασφαλώς των δικών του φιλοσοφικών προϋποθέσεων, «ἐν νῷ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον»[[156]](#footnote-156).

Εξάλλου την οντολογική αυτή ενότητα μεταξύ νου και βουλήσεως μπορούμε να την εντοπίσουμε και μέσα στην ελληνική γλώσσα που είναι, ως γνωστόν, εντονότατα επηρεασμένη από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι τόσο το ρήμα «βουλεύεσθαι» που δηλώνει την εσωτερική θεωρητική λειτουργία του νου, όσο και το ρήμα «βούλεσθαι» που δηλώνει την εξωτερική πρακτική λειτουργία του, έχουν κοινή ετυμολογική ρίζα (βουλ-). Μάλιστα η οντολογική, αλλά και σημασιολογική αυτή ενότητα μεταξύ των δύο αυτών ρημάτων φαίνεται κυρίως από το παράγωγό τους ουσιαστικό «βουλή», που σημαίνει τόσο τη λογική σκέψη όσο και τη βουλητική απόφαση. Ακόμη και σήμερα ο όρος αυτός έχει την ίδια ακριβώς σημασία. Όταν λέμε λ.χ. «βουλή των Ελλήνων» εννοούμε ένα σώμα αντιπροσώπων του ελληνικού έθνους που δεν συσκέπτεται μόνο, αλλά και αποφασίζει.

Με βάση λοιπόν τα δεδομένα αυτά της ελληνικής φιλοσοφίας και γλώσσας οι Πατέρες υπογραμμίζουν με ιδιαίτερη έμφαση την οντολογική ενότητα μεταξύ νου και βούλησης ή κατά τη συνήθη ορολογία τους μεταξύ λογικού και αυτεξουσίου. Το λογικό συνυφαίνεται κατ’ αυτούς άρρηκτα με το αυτεξούσιο και δεν νοείται ανεξάρτητα απ’ αυτό. Ιδιαίτερα ο άγ. Ιωάννης ο Δαμασκηνός, που συνοψίζει, ως γνωστόν, γόνιμα και δημιουργικά την προγενέστερη πατερική παράδοση, επανειλημμένα αναφέρεται στην ενότητα λογικού και αυτεξουσίου, υπογραμμίζοντας τον αδιαμφισβήτητο οντολογικό χαρακτήρα της. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, αντιγράφοντας μάλιστα στο σημείο αυτό το Νεμέσιο Εμέσης σχεδόν αυτολεξεί, «Ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον**.** ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἢ λογικὸν ὃν κύριον ἔσται πράξεων καί αὐτεξούσιον»[[157]](#footnote-157).

Μάλιστα ακριβώς επειδή είναι διάχυτη στους Πατέρες η οντολογική ενότητα λογικού και αυτεξουσίου, γι’ αυτό μερικές φορές οι ίδιοι έχουν τη δυνατότητα και την άνεση να αποδίδουν το «κατ’ εἰκόνα» του Θεού στον άνθρωπο χωρίς δισταγμούς και επιφυλάξεις άλλοτε μόνο στο λογικό[[158]](#footnote-158), άλλοτε μόνο στη βούληση και το αυτεξούσιο[[159]](#footnote-159) και άλλοτε στο λογικό και στο αυτεξούσιο[[160]](#footnote-160). Αν δεν ληφθεί υπόψη ότι αιτία αυτής της διαφοροποίησης είναι η αυτονόητη ενότητα λογικού και αυτεξουσίου που υπάρχει στη σκέψη τους, τότε θα νομίσει κανείς ότι υπάρχουν αντιθέσεις και αντιφάσεις ως προς το σημείο αυτό στην ορθόδοξη παράδοση.

Εκείνο όμως που δείχνει τη βαθύτερη σημασία της ενότητας νου και βουλήσεως για τους Πατέρες είναι η αξιοποίησή της στη δογματική διδασκαλία τους, κυρίως κατά την αντιμετώπιση των αιρέσεων του Αρειανισμού και του Μονοθελητισμού.

Αναφερόμενοι πρωτίστως στη δογματική σπουδαιότητα που έχει κατ’ αυτούς η ενότητα νου και βουλήσεως για την αντιμετώπιση της αίρεσης του Αρειανισμού, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι ήδη ο Μ. Αθανάσιος στον αγώνα του κατά των Αρειανών, όπως υποστηρίξαμε διεξοδικά σε προηγούμενη μελέτη μας[[161]](#footnote-161), εκμεταλλεύεται αυτή την οντολογική και σημασιολογική ενότητα μεταξύ νου και βουλήσεως που χαρακτηρίζει έντονα την ελληνική φιλοσοφία και γλώσσα. Στηριζόμενος μάλιστα σε σχετικά χωρία της Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, που καθιστούν, όπως πιστεύει, σαφή και αδιαμφισβήτητη αυτή την ενότητα, κατασκευάζει ένα ισχυρότατο επιχείρημα έναντι των Αρειανών, προκειμένου να αποδείξει το άκτιστο της φύσης του Λόγου.

Οι Αρειανοί, ως γνωστόν, υποστήριζαν ότι ο Λόγος είναι κτίσμα, γιατί προέρχεται στο είναι, όπως και όλα τα λοιπά δημιουργήματα, από τη βούληση του Πατέρα. Ο Αθανάσιος συνειδητοποιώντας πολύ καλά τη βιβλική έννοια του Υιού ως Λόγου του Θεού και ταυτίζοντας, λόγω της οντολογικής ενότητας νου και βουλήσεως, το Λόγο του Θεού με το νου, τη βουλή και τη βούλησή του, υποστηρίζει έναντι των Αρειανών, ότι δεν είναι δυνατόν ο Υιός να προέρχεται από τη βούληση του Πατέρα, γιατί ο ίδιος ως Λόγος και Νους είναι και η ζώσα βουλή και βούληση του Πατρός, με την οποία έγιναν όλα τα δημιουργήματα. Κατά συνέπεια δεν επιτρέπεται να νοείται πριν από το Λόγο άλλη βούληση στο Θεό, στην οποία να οφείλει ο Λόγος την ύπαρξή του. Βουλή και βούληση του Θεού είναι για τον Αθανάσιο ο ίδιος ο Λόγος[[162]](#footnote-162). «Πῶς οὖν δύναται», ρωτάει ρητορικά τους Αρειανούς, «βουλὴ καὶ θέλημα τοῦ Πατρὸς ὑπάρχων ὁ Λόγος γίνεσθαι καὶ αὐτὸς θελήματι καὶ βουλήσει;»[[163]](#footnote-163), «Καὶ εἰ ἡ βούλησις αὐτός, πῶς ἐν βουλήσει ἡ βουλή;»[[164]](#footnote-164). Η ταύτιση Λόγου και βουλήσεως στο Θεό υπήρξε αναμφίβολα ένα από τα πιο ισχυρά επιχειρήματα του Μ. Αθανασίου κατά των Αρειανών και δείχνει σαφώς τη θεολογική σπουδαιότητα της ενότητας νου και βουλήσεως στην πατερική παράδοση.

Το ίδιο ισχύει και για την αντιμετώπιση της αίρεσης του Μονοθελητισμού από τον άγ. Ιωάννη το Δαμασκηνό. Αντιλαμβανόμενος ο Δαμασκηνός πολύ καλά τη θεολογική σπουδαιότητα που παρουσιάζει η ενότητα λογικού και αυτεξουσίου, στην προσπάθειά του να καταπολεμήσει το Μονοθελητισμό την χρησιμοποιεί πλήρως ως υπόβαθρο της θεολογικής επιχειρηματολογίας του, αξιοποιώντας σε συνάρτηση μ’ αυτήν το σωτηριολογικό επιχείρημα του Γρηγορίου του Θεολόγου κατά του Απολιναρίου.

Ως γνωστόν, ο Γρηγόριος ο Θεολόγος στην προσπάθειά του να αποκρούσει τη διδασκαλία του Απολιναρίου που θεωρούσε το νου ως τον κύριο αίτιο και φορέα της αμαρτίας στον άνθρωπο και γι’ αυτό αρνούνταν την ύπαρξη ανθρώπινου νου στο Χριστό, χαρακτηρίζει το νου «πρωτοπαθή» και τονίζει ότι, αν ο Λόγος δεν προσέλαβε κατά την ενανθρώπησή του τον «πρωτοπαθήσαντα» ανθρώπινο νου, τότε ο νους που είναι όχι μόνο ο πρωταίτιος, αλλά και το πρώτο θύμα της αμαρτίας, δεν σώθηκε, γιατί, όπως υπογραμμίζει επιγραμματικά, «τὸ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον**.** ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται»[[165]](#footnote-165).

Στηριζόμενος σ’ αυτό το επιχείρημα του Γρηγορίου του Θεολόγου ο Δαμασκηνός και εκμεταλλευόμενος την οντολογική ενότητα λογικού και αυτεξουσίου, νου και βουλήσεως, θεωρεί όχι μόνο το νου, αλλά και την ανθρώπινη βούληση ως «πρωτοπαθή» και τονίζει κατά των Μονοθελητών που αρνούνταν, ως γνωστόν, την ύπαρξη ανθρώπινης θέλησης στο Χριστό, ότι, αν ο Λόγος δεν προσέλαβε το «πρωτοπαθῆσαν» ανθρώπινο θέλημα, τότε η σωτηρία δεν είναι πλήρης, γιατί δεν σώθηκε αυτό που πρωτοστάτησε στη γένεση της αμαρτίας[[166]](#footnote-166). Θεωρώντας μάλιστα το λογικό και το αυτεξούσιο, όπως είπαμε, ως το «κατ’ εἰκόνα» του Θεού στον άνθρωπο, υποστηρίζει με έμφαση ότι, αν ο Λόγος δεν προσέλαβε την ανθρώπινη θέληση, τότε δεν προσέλαβε το «κατ’εἰκόνα» και κατά συνέπεια η σωτηρία του ανθρώπου είναι ανέφικτη[[167]](#footnote-167). Κανένα σωτηριώδη σκοπό δεν μπορεί να εκπληρώσει η ενανθρώπηση, αν ο Λόγος δεν προσέλαβε το λογικό και το αυτεξούσιο, τα οποία ως «πρωτοπαθή» στοιχεία της ανθρώπινης φύσης χρειάζονται κυρίως και κατ’ εξοχήν τη θεραπεία και την ανακαίνιση[[168]](#footnote-168). Όπως αντιλαμβανόμαστε, καμία αποδεικτική ισχύ δεν θα είχε το επιχείρημα αυτό του Δαμασκηνού, αν ο ίδιος δεν δεχόταν, σύμφωνα με ολόκληρη την ορθόδοξη παράδοση, την ενότητα λογικού και αυτεξουσίου.

Κατά συνέπεια λογικό και αυτεξούσιο, νους και βούληση αποτελούν για τους Πατέρες δύο όψεις του ενός και του αυτού πράγματος, που η μία προϋποθέτει κατ’ ανάγκην την άλλη. Γι’ αυτό ακριβώς και τα προϊόντα του νου και της βούλησης, που είναι η θεωρία και η πράξη αντίστοιχα, συνιστούν γι’ αυτούς μια αδιάσπαστη ενότητα, που είναι αδιανόητη χωρίς την οντολογική ενότητα των δύο οργάνων προέλευσής τους, του νου και της βούλησης. Υπό την έννοια αυτή είναι απόλυτα κατανοητό, γιατί στην πατερική παράδοση παράλληλα με την ενότητα λογικού και αυτεξουσίου τονίζεται εμφαντικά και η ενότητα θεωρίας και πράξης[[169]](#footnote-169), πράγμα που χαρακτηρίζει έντονα τόσο τη θεολογική όσο και τη φιλοσοφική παράδοση της Ανατολής, και μάλιστα σε αντίθεση προς τη Δύση.

Πράγματι, η δυτική σκέψη, τόσο η θεολογική όσο και η φιλοσοφική, από το Μεσαίωνα και εξής χαρακτηρίζεται από μια διαλεκτική ένταση μεταξύ νου και βουλήσεως που φτάνει πολλές φορές μέχρι και την πλήρη διάσπασή τους. Χαρακτηριστική είναι η διαλεκτική ένταση που υπάρχει τόσο στο χώρο της θεολογίας όσο και στο χώρο της φιλοσοφίας ή ακόμη και της ψυχολογίας μεταξύ Nοησιαρχίας (Intellectualismus) από τη μια, με εκπροσώπους το Θωμά τον Ακινάτη, τους μυστικούς του Μεσαίωνα, τον Καρτέσιο, το Σπινόζα, το Leibnitz, τον Έγελο, τον Kant, ή ακόμη και τους σύγχρονους νεοθωμιστές, και Βουλησιαρχίας (Voluntarismus) από την άλλη, με εκπροσώπους το Δουνς Σκώτο, το Λούθηρο, το Fichte, το Schopenhauer, το Hartmann, το Wund, τον Paulsen κ.ά.

Η ένταση αυτή, που προσέλαβε δραματικές διαστάσεις κυρίως κατά τους νεότερους χρόνους, δεν είναι ασφαλώς ανεξήγητη, αλλά έχει, ως γνωστόν, τις ρίζες της κυρίως και κατ’ εξοχήν στη φιλοσοφική και θεολογική προβληματική του Σχολαστικισμού, που ασχολήθηκε έντονα με το πρόβλημα της οντολογικής προτεραιότητας μεταξύ νου και βουλήσεως. Έτσι, ενώ ο πρώιμος και μέσος Σχολαστικισμός με εκπρόσωπο κυρίως το Θωμά τον Ακινάτη υποστήριξε την προτεραιότητα του νου έναντι της βουλήσεως με βάση την αρχή «Intellectus est superior voluntate», ο ύστερος Σχολαστικισμός με εκπρόσωπο το Δουνς Σκώτο, τον οποίο ακολούθησε στο σημείο αυτό κατά πόδας ο Λούθηρος, υποστήριξε την προτεραιότητα της βουλήσεως έναντι του νου με βάση την αρχή «Voluntas est superior intellectu»[[170]](#footnote-170). Με τον τρόπο αυτό ο Σχολαστικισμός έθεσε επί τάπητος τις προϋποθέσεις μιας διαλεκτικής σχέσης μεταξύ του νου και της βούλησης, πράγμα που τον έκανε να διαφοροποιηθεί πλήρως στο σημείο αυτό από την προγενέστερη ελληνική πατερική παράδοση.

Το ερώτημα όμως που τίθεται εν προκειμένω είναι πώς εξηγείται η διαφοροποίηση αυτή, τη στιγμή μάλιστα που οι Σχολαστικοί αναφέρουν, και μάλιστα μερικές φορές πληθωρικά, τους Έλληνες Πατέρες, όπως λ.χ. το Μ. Αθανάσιο, τους Καππαδόκες, το Μάξιμο, το Δαμασκηνό κ.ά., που όλοι τους τονίζουν με έμφαση, όπως είδαμε, την αρραγή ενότητα νου και βουλήσεως ή αλλιώς λογικού και αυτεξουσίου, ώστε να αποκλείεται σαφώς η οποιαδήποτε αυτονόμηση ή διαλεκτική σχέση μεταξύ τους; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό πρέπει να εξετάσουμε τις πηγές της εν λόγω σχολαστικής αντίληψης που εντοπίζονται σαφώς κατά την άποψή μας στην Τριαδολογία του ιερού Αυγουστίνου.

Πράγματι, ο ιερός Αυγουστίνος, τελείως ανεξάρτητα από τους Έλληνες Πατέρες, βλέπει το νου ή καλύτερα τη νόηση (intellectus) και τη βούληση (voluntas) ως δύο θεμελιώδεις συστατικές ιδιότητες του ανθρώπινου νου, που συνιστά γι’ αυτόν το λογικό όργανο της ψυχής (mens), με διαφορετικές λειτουργίες την κάθε μία. Η νόηση αποτελεί γι’ αυτόν το μέσο της γνώσης και της θεωρίας, ενώ η βούληση το μέσο της χρήσης και της πράξης[[171]](#footnote-171). Μεταξύ τους δεν υπάρχει ενότητα τέτοια που να οδηγεί στην ταυτότητα του ενός με το άλλο, όπως συμβαίνει λ.χ. στους Έλληνες Πατέρες. Είναι βέβαια ενωμένες μεταξύ τους, καίτοι διαφέρουν ως προς τη λειτουργία τους, αλλά η ενότητά τους οφείλεται απλώς στην κοινή τους φύση, που συνίσταται στην ουσία του ενός και μοναδικού λογικού οργάνου της ψυχής, δηλ. του νου (mens)[[172]](#footnote-172). Ο Αυγουστίνος θεωρεί ότι ο νους (mens) είναι αυτός που συνιστά το κατ’ εικόνα ή μάλλον την εικόνα του Θεού (imago Dei) στον άνθρωπο, γιατί μόνο αυτός, όπως και ο Θεός, έχει την ιδιότητα να γνωρίζει, να ενθυμείται, να σκέφτεται και να θέλει[[173]](#footnote-173). Από την άποψη αυτή ο νους (mens) όχι μόνο διακρίνεται από τη βούληση, αλλά και υπερέχει σε σχέση μ’ αυτήν.

 Ιδιαίτερα όμως η σχέση νου ή νόησης και βούλησης αναδεικνύεται ξεκάθαρα μέσα από τις ψυχολογικές τριάδες του Αυγουστίνου, με τη βοήθεια των οποίων ο ιερός πατήρ επιχειρεί, ως γνωστόν, να καταστήσει σαφή και κατανοητή τόσο την ενότητα όσο και τις υπαρκτικές σχέσεις των προσώπων της Αγ. Τριάδος[[174]](#footnote-174). Ο παραλληλισμός των ψυχολογικών του τριάδων με τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος συνδέεται στενά προφανώς τόσο με τη διδασκαλία του ότι ο άνθρωπος μέσω του νού του αποτελεί εικόνα του Θεού, όσο και με το γεγονός ότι και τα τρία μέλη των τριάδων αυτών παρά τη διαφορετικότητά τους είναι κατά την ουσία αχώριστα μεταξύ τους.

Ήδη στις *Εξομολογήσεις* του, για να παραστήσει εικονικά την ενότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος, επικαλείται την ενότητα που υπάρχει στην ψυχή του ανθρώπου μεταξύ της ύπαρξης, της γνώσης και της βούλησής του (esse – nosse – velle)[[175]](#footnote-175), εκμεταλλευόμενος προφανώς μια παρόμοια ψυχολογική τριάδα που απαντά στο νεοπλατωνικό φιλόσοφο Πορφύριο (ουσία – γνώση της ουσίας και υπάρχουσα μεταξύ τους φιλία)[[176]](#footnote-176). Όπως ο άνθρωπος υπάρχει ως γινώσκων και βουλόμενος, γνωρίζει ότι υπάρχει και βούλεται, και βούλεται να υπάρχει και να γνωρίζει, κατ’ ανάλογο τρόπο και ο Θεός υπάρχει ως Τριάδα προσώπων, γνωρίζει και θέλει την τριαδική ύπαρξή του[[177]](#footnote-177). Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω ότι το «γινώσκειν» (nosse) ως ιδίωμα της νόησης αποδίδεται στο πρόσωπο του Υιού, ενώ το «βούλεσθαι» (velle) ως ιδίωμα της βούλησης στο πρόσωπο του Αγ. Πνεύματος, ώστε να διακρίνονται σαφώς μεταξύ τους.

Παρόμοιες είναι και οι ψυχολογικές του τριάδες που απαντούν στο έργο του *Περί Αγίας Τριάδος*, όπως «μνήμη – νόηση – βούληση» (memoria – intellectus – voluntas)[[178]](#footnote-178), «νους – γνώση – αγάπη» (mens – notitia – amor)[[179]](#footnote-179), «μνήμη – νόηση – βούληση» (memoria – intelligentia – voluntas)[[180]](#footnote-180) και «μνήμη – νόηση – αγάπη» (memoria – intelligentia – amor)[[181]](#footnote-181), με τη βοήθεια των οποίων επιχειρεί να αναπτύξει σαφέστερα την Τριαδολογία του και ιδιαίτερα τη διδασκαλία του για την προέλευση του Αγ. Πνεύματος «και εκ του Υιού»[[182]](#footnote-182)*.* Όπως στον άνθρωπο υπάρχει κατ’ αυτόν μια ενότητα ουσίας μεταξύ της μνήμης ή του νού του, της γνώσης ή της νόησης, με την οποία ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του, και της θέλησης ή της αγάπης, με την οποία αγαπά τον εαυτό του και τη γνώση που έχει γι’ αυτόν, έτσι και στο Θεό υπάρχει αντίστοιχα μια ενότητα ουσίας μεταξύ Πατρός, Υιού και Αγ. Πνεύματος. Όπως ο νους, η γνώση και η αγάπη ή η μνήμη, η νόηση και η βούληση (ή αγάπη) είναι τρία πράγματα που διαφέρουν μεταξύ τους, αλλά και περιχωρούνται, έτσι ώστε το καθένα απ’ αυτά να υπάρχει όχι μόνο καθ’ εαυτό, αλλά και σε σχέση με τα άλλα δύο, το ίδιο συμβαίνει mutatis mutandis και με τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος. Κάθε πρόσωπο υπάρχει καθ’ εαυτό, αλλά ταυτόχρονα και στα άλλα δύο, έτσι ώστε και τα τρία να περιχωρούνται μεταξύ τους, χωρίς να συγχέονται. Το δεύτερο και το τρίτο, δηλ. ο Υιός και το Άγ. Πνεύμα, προέρχονται, καίτοι κατά διαφορετικό τρόπο, από το πρώτο, δηλ. τον Πατέρα, ενώ το τρίτο, το Άγ. Πνεύμα, ως προερχόμενο από το πρώτο και το δεύτερο, συνδέει τα δύο μεταξύ τους, όπως η βούληση ή η αγάπη συνδέει το νου με τη γνώση και τη μνήμη με τη νόηση.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι από την άποψη της σχέσης του νου ή της νόησης με τη βούληση οι παραπάνω ψυχολογικές τριάδες κατατάσσονται σε δύο ομάδες. Στην πρώτη ομάδα ανήκει η ψυχολογική τριάδα «νους – γνώση – αγάπη» (mens – notitia – amor)[[183]](#footnote-183), όπου ο νους (mens), που παραλληλίζεται με το πρόσωπο του Θεού-Πατρός, αποτελεί το όργανο, από το οποίο προέρχεται η γνώση και η αγάπη[[184]](#footnote-184), ενώ οι δύο τελευταίες, που παραλληλίζονται με τα πρόσωπα του Υιού και του Αγ. Πνεύματος αντίστοιχα, αποτελούν διακεκριμένες λειτουργίες του νου που σχετίζονται, αλλά δεν ταυτίζονται μεταξύ τους. Μάλιστα εν προκειμένω η έννοια της αγάπης (amor), που αναφέρεται στο πρόσωπο του Αγ. Πνεύματος, ταυτίζεται με την έννοια της «βούλησης» (voluntas), όπως φαίνεται ήδη σαφώς και από τις υπόλοιπες ψυχολογικές τριάδες του Αυγουστίνου. Με την έννοια αυτή τόσο ο νους όσο και η λειτουργία της γνώσης διακρίνονται κατά τον Αυγουστίνο σαφώς από τη λειτουργία της αγάπης και της βούλησης.

Στη δεύτερη ομάδα ανήκουν οι υπόλοιπες ψυχολογικές τριάδες που θα μπορούσαν να συνοψισθούν ουσιαστικά σε μία: «μνήμη» (memoria), «νόηση» (intellectus ή intelligentia) και «βούληση» (voluntas) ή «αγάπη» (amor), την οποία ο ίδιος ο Αυγουστίνος θεωρεί πιο πετυχημένη από την προηγούμενη[[185]](#footnote-185). Στην τριάδα αυτή δεν γίνεται λόγος για το νου ως το λογικό όργανο της ψυχής (mens), αλλά για τις νοητικές του λειτουργίες, τη μνήμη, τη νόηση και τη βούληση ή αγάπη, που όμως δεν νοούνται ανεξάρτητα από το νου, εφόσον αυτός αποτελεί το κοινό οντολογικό υπόβαθρο των εν λόγω τριών λειτουργιών του, που εξασφαλίζει άλλωστε και την ενότητά τους[[186]](#footnote-186). Ωστόσο και εδώ νόηση και βούληση ή αγάπη δεν ταυτίζονται μεταξύ τους όχι μόνο στο ανθρώπινο, αλλά και στο θεϊκό επίπεδο. Γι’ αυτό άλλωστε ο Αυγουστίνος θεωρείτον Υιό ως τη νόηση και των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος και το Άγ. Πνεύμα ως τη βούληση ή την αγάπη που τα χαρακτηρίζει. Εξάλλου η βούληση ως νοητική λειτουργία προϋποθέτει και ακολουθεί τη νόηση και δεν μπορεί να λειτουργήσει ανεξάρτητα απ’ αυτήν, δεδομένου ότι, για να θέλουμε κάτι, πρέπει πρώτα να το γνωρίζουμε[[187]](#footnote-187). Τηρουμένων λοιπόν των αναλογιών και το Άγ. Πνεύμα, ταυτιζόμενο με τη βούληση και την αγάπη του Θεού, δεν λειτουργεί ανεξάρτητα από τον Υιό, αλλά τον προϋποθέτει και τον ακολουθεί, όπως η βούληση τη νόηση, γι’ αυτό και εκπορευόμενο αιτιωδώς από τον Πατέρα (principaliter a Patre) εκπορεύεται ταυτόχρονα και από τον Υιό (Filioque)[[188]](#footnote-188).

Κατά συνέπεια σε αντίθεση με τους Έλληνες Πατέρες ο νους ούτε ως λογικό όργανο της ψυχής ούτε ως νοητική λειτουργία (νόηση) δεν ταυτίζεται κατά τον Αυγουστίνο με τη βούληση ούτε παρουσιάζουν μεταξύ τους την οντολογική ενότητα που παρατηρείται στην ελληνική πατερική παράδοση. Η όποια ενότητα υπάρχει μεταξύ τους είναι ενότητα διακεκριμένων πραγμάτων που οφείλεται στην ενότητα της ουσίας της ψυχής. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι ενώ κατά τον Μ. Αθανάσιο, όπως είδαμε, νους, νόηση και βούληση ταυτίζονται, ώστε ο Υιός να θεωρείται ως ο νους, η νόηση και η βούληση του Πατρός, κατά τον Αυγουστίνο διακρίνονται σαφώς μεταξύ τους, ώστε νους να θεωρείται ο Πατήρ, νόηση ο Υιός και βούληση το Άγ. Πνεύμα. Εξάλλου η διάκριση αυτή, ανεξάρτητα από τις διάφορες παραλλαγές της, υπό τις οποίες απαντά στις ψυχολογικές του τριάδες, αποτελεί για τον Αυγουστίνο επιχειρηματολογικό εργαλείο, προκειμένου να εξηγήσει και να θεμελιώσει λογικά όχι μόνο την ενότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος, αλλά και την εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος «και εκ του Υιού».

Ωστόσο πρέπει να τονίσουμε ότι, παρά τη σαφή διάκριση μεταξύ νόησης και βούλησης στον Αυγουστίνο και την εμφανή προτεραιότητα που αναγνωρίζει στη νόηση έναντι της βούλησης κατά τη λειτουργία τους, πράγμα που αποτυπώνεται, όπως είδαμε, και στην Τριαδολογία του με τη διδασκαλία του για το Filioque, απ’ όσο είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, ποτέ ο ιερός πατήρ δεν διατύπωσε μια φιλοσοφική αρχή σαν αυτήν που δέσποζε στον πρώιμο και μέσο Σχολαστικισμό, σύμφωνα με την οποία «Intellectus est superior voluntate». Από τη στιγμή όμως που οι Σχολαστικοί, στηριζόμενοι σχεδόν μονομερώς σ’ αυτόν, παρά την πολλές φορές εντυπωσιακή εκ μέρους τους χρήση των Ελλήνων Πατέρων, είδαν τη σχέση νόησης και βούλησης υπό το πρίσμα της τριαδολογικής σημασίας των ψυχολογικών τριάδων του Αυγουστίνου, την οποία αξιοποίησαν στην Τριαδολογία τους[[189]](#footnote-189), η διατύπωση της αρχής αυτής στη σχολαστική παράδοση ήταν ζήτημα χρόνου. Πρέπει μάλιστα να υπογραμμίσουμε ότι η τριαδολογική αξιοποίηση των ψυχολογικών τριάδων του Αυγουστίνου από το μεγαλύτερο εκπρόσωπο του Σχολαστικισμού, το Θωμά τον Ακινάτη, έγινε κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ο Υιός να θεωρείται και να χαρακτηρίζεται ως η δεύτερη αιτία (principium) προελεύσεως του Αγ. Πνεύματος μετά τον Πατέρα[[190]](#footnote-190), πράγμα που, απ’ όσο γνωρίζουμε, πουθενά δεν απαντά στον Αυγουστίνο[[191]](#footnote-191). Γι’ αυτόν πηγή και αιτία (principium) προελεύσεως του Αγ. Πνεύματος είναι μόνον ο Πατήρ[[192]](#footnote-192).

Έχουμε λοιπόν τη γνώμη ότι οι Σχολαστικοί εκμεταλλευόμενοι την τριαδολογική σημασία των ψυχολογικών τριάδων του ιερού Αυγουστίνου, κατά την οποία, όπως είδαμε, η νόηση (intellectus) στην Αγ. Τριάδα ταυτίζεται με το πρόσωπο του Υιού, ενώ η βούληση (voluntas) με το πρόσωπο του Αγ. Πνεύματος, και προεκτείνοντας τη διδασκαλία του για το Filioque, εις τρόπον ώστε ο Υιός ως ενδοτριαδική νόηση (intellectus) του Θεού να θεωρείται δεύτερη αιτία εκπορεύσεως του Αγ. Πνεύματος που συνιστά την ενδοτριαδική βούλησή (voluntas) του, οδηγήθηκαν φυσιολογικά και αναπότρεπτα στην έξαρση της οντολογικής προτεραιότητας του νου σε σχέση με τη βούληση, διαφοροποιούμενοι στο σημείο αυτό σαφώς από την ελληνική πατερική παράδοση. Από κει και πέρα η εμφάνιση της διαλεκτικής μεταξύ νου και βούλησης μέσα στους κόλπους του Σχολαστικισμού ήταν αναπόφευκτη, εφόσον, όπως είναι γνωστό, συνδέθηκε στενά με τις εκ διαμέτρου αντίθετες τάσεις που κυριάρχησαν μεταξύ των Σχολαστικών σχετικά με την οντολογική προτεραιότητα είτε της νοητικής έναντι της βουλητικής είτε της βουλητικής έναντι της νοητικής λειτουργίας του ανθρώπου.

Ωστόσο, όπως τονίσαμε, δεν ήταν ο ιερός Αυγουστίνος αυτός που διατύπωσε τη φιλοσοφική αρχή που επικράτησε κατά την πρώιμη και μέση περίοδο του Σχολαστικισμού, σύμφωνα με την οποία η νόηση υπερέχει σε σχέση με τη βούληση, αλλά οι ίδιοι οι σχολαστικοί θεολόγοι, εκμεταλλευόμενοι τις ψυχολογικές τριάδες του Αυγουστίνου στην Τριαδολογία τους και ερμηνεύοντας τη διδασκαλία του για το Filioque κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ο Υιός να καθίσταται δεύτερη αιτία εκπόρευσης του Αγ. Πνεύματος. Με τον τρόπο αυτό, πιστεύουμε, οι Σχολαστικοί συνέβαλαν καθοριστικά στη διαφοροποίηση της δυτικής σκέψης από την ελληνική πατερική παράδοση, όσον αφορά τη σχέση νόησης και βούλησης, και έθεσαν τις βάσεις του προβληματισμού σχετικά με την οντολογική προτεραιότητα μεταξύ τους, πράγμα που απασχόλησε τη φιλοσοφική και θεολογική σκέψη τους καθ’ όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, ανεξάρτητα από τις διαμετρικά αντίθετες απαντήσεις που έδωσαν στον προβληματισμό αυτό. Έτσι δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για μια διαλεκτική αντιπαράθεση μεταξύ νόησης και βούλησης, με αποτέλεσμα να οδηγηθεί η μεταγενέστερη δυτική σκέψη σε δύο αντίπαλα στρατόπεδα, των νοησιαρχικών και των βουλησιαρχικών, και κατ’ επέκταση στην αυτονόμηση της θεωρίας από την πράξη και τη μεταξύ τους σύγκρουση, τον απόηχο των οποίων βιώνουμε μέχρι τις μέρες μας. Ωστόσο δεν θα έφτανε, πιστεύουμε, η δυτική σκέψη σ’ αυτό το σημείο διαφοροποίησης από την ελληνική πατερική παράδοση, αν οι Σχολαστικοί δεν αξιοποιούσαν και δεν προωθούσαν πολύ περισσότερο τις καταβολές για τη σχέση μεταξύ νόησης και βούλησης που έθεσε με την Τριαδολογία του ο ιερός Αυγουστίνος.

***γ. Οντολογική αξιολόγηση του ανθρώπου***

Η οντολογική αξιολόγηση του ανθρώπου στην ορθόδοξη παράδοση είναι άμεσα συναρτημένη τόσο με τη διπλή φύση του ανθρώπου που συνίσταται, όπως είδαμε, από υλικό σώμα και νοερή ψυχή όσο και με την έννοια της «κατ’ εἰκόνα» Θεού δημιουργίας του.

Ο άνθρωπος, αποτελούμενος από σώμα και ψυχή, συνθέτει στον εαυτό του κατά το Γρηγόριο το Θεολόγο, που σφραγίζει εν προκειμένω καθοριστικά την ορθόδοξη πατερική παράδοση, τον ορατό και τον αόρατο κόσμο, και με την έννοια αυτή αποτελεί το σύνδεσμο όλης της κτίσεως, ένα δεύτερο κόσμο, που ως μικρόκοσμος εικονίζει το μακρόκοσμο[[193]](#footnote-193). Όπως αναφέρει ο Γρηγόριος, αναδεικνύοντας με πολύ αριστοτεχνικό και ποιητικό τρόπο τη γενικότερη οντολογική αξία του ανθρώπου, «Toàto d¾ boulhqeˆj Ð tecn…thj ™pide…xasqai LÒgoj, kaˆ zîon ἓn ™x ¢mfotšrwn, ¢or£tou te lšgw kaˆ ÐratÁj fÚsewj, dhmiourge‹ tÕn ¥nqrwpon**.** kaˆ par¦ mὲn tÁj Ûlhj labën tÕ sîma ½dh proãpost£shj, par' ˜autoà dὲ pno¾n ™nqeˆj (Ö d¾ noer¦n yuc¾n kaˆ e„kÒna Qeoà oἶden Ð lÒgoj), oŒÒn tina kÒsmon deÚteron, ™n mikrù mšgan, ™pˆ tÁj gÁj †sthsin, ¥ggelon ¥llon, proskunht¾n miktÕn, ™pÒpthn tÁj ÐratÁj kt…sewj, mÚsthn tÁj nooumšnhj, basilša tîn ™pˆ gÁj, basileuÒmenon ¥nwqen, ™p…geion kaˆ oÙr£nion, prÒskairon kaˆ ¢q£naton, ÐratÕn kaˆ nooÚmenon, mšson megšqouj kaˆ tapeinÒthtoj, tÕn aÙtÕn pneàma kaˆ s£rka**.** pneàma di¦ t¾n c£rin, s£rka di¦ t¾n œparsin**.** tÕ mὲn, †na mšnV kaˆ dox£zV tÕn eÙergšthn**.** tÕ dὲ, †na p£scV, kaˆ p£scwn Øpomimn»skhtai kaˆ paideÚhtai tù megšqei filotimoÚmenoj**.** zîon ™ntaàqa o„konomoÚmenon, kaˆ ¢llacoà meqist£menon, kaˆ pšraj toà musthr…ou tÍ prÕj QeÕn neÚsei qeoÚmenon»[[194]](#footnote-194). Μάλιστα το γεγονός ότι ο άνθρωπος ως μικρόκοσμος συνθέτει στον εαυτό του τον ορατό και αόρατο κόσμο, διαθέτοντας ζωοποιό πνεύμα που ζωοποιεί και συνέχει το σώμα του, τον καθιστά κατά το άγ. Γρηγόριο Παλαμά ανώτερο ακόμη και από τους αγγέλους, οι οποίοι ως εκ της φύσεώς τους δεν έχουν αυτή τη δυνατότητα[[195]](#footnote-195).

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι χαρακτηρίζοντας ο Γρηγόριος ο Θεολόγος τον άνθρωπο ως μικρόκοσμο που εικονίζει το μακρόκοσμο αξιοποιεί από άποψη χριστιανική τη στωική περί ανθρώπου αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος διαπερώμενος και συνεχόμενος από το σπερματικό λόγο που είναι η ψυχή μέσα στο σώμα του εικονίζει ως μικρόκοσμος το μακρόκοσμο του σύμπαντος που διαπεράται και συνέχεται από τον παγκόσμιο και καθολικό λόγο[[196]](#footnote-196). Ωστόσο πρέπει να τονίσουμε ότι ο εκχριστιανισμός της στωικής αυτής αντιλήψεως από το Γρηγόριο είναι σαφής και αναντίρρητος, αφού η εν λόγω ανθρωπολογική αντίληψη του Γρηγορίου δεν έχει καμιά σχέση με το στωικό πανθεϊσμό. Με άλλα λόγια η σχέση που υπάρχει μεταξύ των δύο αυτών αντιλήψεων περιορίζεται σε καθαρά μορφολογικό επίπεδο.

 Εξάλλου, όσον αφορά την έννοια της «κατ’ εἰκόνα» Θεού δημιουργίας του ανθρώπου υπάρχουν, ως γνωστόν, δύο κύριες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην πατερική παράδοση: Η πρώτη εκπροσωπούμενη από την πλειονότητα των Πατέρων εντοπίζει το «κατ’ εἰκόνα» στο λογικό και το αυτεξούσιο, με το οποίο προικίστηκε ο άνθρωπος κατά τη δημιουργία του[[197]](#footnote-197). Η ερμηνεία αυτή συνδέεται στενά με το γεγονός ότι ο άνθρωπος ως λογικό και το αυτεξούσιο ον εικονίζει κατά τους Πατέρες το Λόγο του Θεού που συνιστά, όπως τονίζει ο απόστολος Παύλος, την «εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου»[[198]](#footnote-198). Είναι δηλ. δημιουργημένος κατά την εικόνα του Θεού που είναι ο Λόγος και γι’ αυτό είναι λογικός και αυτεξούσιος. Η δεύτερη ερμηνευτική προσέγγιση εκπροσωπείται κυρίως από αντιοχειανούς θεολόγους, οι οποίοι συνδέοτας το «κατ’ εἰκόνα» με το χωρίο *Γέν.* 1, 26, («kaˆ ¢rcštwsan tîn „cqÚwn tÁj qal£sshj kaˆ tîn peteinîn toà oÙranoà kaˆ tîn kthnîn kaˆ p£shj tÁj gÁj kaˆ p£ntwn tîn ˜rpetîn tîn ˜rpÒntwn ™pˆ tÁj gÁj»), δέχονται ότι αυτό συνίσταται στην κυριαρχική και εξουσιαστική θέση του ανθρώπου στην κτίση. Όπως δηλ. ο Θεός είναι κύριος και εξουσιάζει ολόκληρο τον κόσμο, δημιούργησε τον άνθρωπο ως εικόνα του, για να εξουσιάζει ολόκληρη τη γη[[199]](#footnote-199). Ωστόσο πρέπει να επισημάνουμε ότι τόσο με την πρώτη όσο και με τη δεύτερη ερμηνεία του «κατ’ εἰκόνα» αφενός προβάλλεται ο ηγεμονικός και κυριαρχικός ρόλος του ανθρώπου σε σχέση με τα λοιπά δημιουργήματα και αφετέρου διασφαλίζεται η ιερότητά του ως προσώπου που εικονίζει το Θεό μέσα σ’ ολόκληρη τη δημιουργία. Μάλιστα η ιερότητα αυτή αποκτά για τους Πατέρες ακόμη μεγαλύτερη σημασία από το γεγονός ότι ο άνθρωπος διαθέτοντας ο ίδιος νου, λόγο και πνεύμα εικονίζει τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος, καθώς και την ενότητα που υπάρχει μεταξύ τους[[200]](#footnote-200). Γι’ αυτό οι Πατέρες θεωρούν τον άνθρωπο λόγω της «κατ’ εἰκόνα» Θεού δημιουργίας του όχι μόνο ως τον «βασιλέα καὶ ἄρχοντα πάσης τῆς γῆς»[[201]](#footnote-201), αλλά και ως το μόνο κτίσμα, στο οποίο επιτρέπεται να αποδίδεται τιμητική προσκύνηση εκ μέρους των λοιπών συνανθρώπων του[[202]](#footnote-202).

Κατά συνέπεια τόσο η διπλή φύση του ανθρώπου όσο και η «κατ’ εἰκόνα» Θεού δημιουργία του είναι τα δύο βασικά στοιχεία που αναδεικνύουν κατά τους Πατέρες την ασύγκριτη οντολογική αξία και υπεροχή του έναντι των λοιπών δημιουργημάτων.

***δ. Ανθρωπολογική διάσταση και οντολογία του «προσώπου»***

Είναι 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. Ωστόσο οι Καππαδόκες Πατέρες, αφού διέκριναν τους όρους «ουσία» και «υπόστασις», ταύτισαν τον όρο «πρόσωπον» με τον όρο «ὑπόστασις», και τον χρησιμοποίησαν στη θεολογία τους, καθιερώνοντάς τον έτσι οριστικά σ’ ολόκληρη την ελληνορθόδοξη παράδοση[[203]](#footnote-203). 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»[[204]](#footnote-204). 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[[205]](#footnote-205). Έτσι, 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»[[206]](#footnote-206). 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 νοηματοδοτώντας 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 κοινωνικότητα που το χαρακτηρίζει.

 Είναι όμως γεγονός ότι, ενώ οι Καππαδόκες Πατέρες ανέπτυξαν με σαφήνεια την έννοια και το οντολογικό περιεχόμενο του «προσώπου» στα πλαίσια της Τριαδολογίας τους, απέφυγαν, προφανώς λόγω ελλείψεως των σχετικών προκλήσεων, να προχωρήσουν στην επέκταση της τριαδολογικής σημασίας του στο χώρο της Ανθρωπολογίας. Ωστόσο, επιχειρώντας να διευκρινίσουν την έννοια και το οντολογικό περιεχόμενο του όρου αυτού, προκειμένου να τον χρησιμοποιήσουν στην Τριαδολογία τους, αναφέρονται σε καθαρά ανθρωπολογικά παραδείγματα που δείχνουν τουλάχιστον τη σχέση που υπάρχει κατ’ αυτούς μεταξύ της τριαδολογικής και της ανθρωπολογικής σημασίας του «προσώπου».

Συγκεκριμένα, σύμφωνα με όσα αναφέρουν, όπως ο Πέτρος, ο Παύλος και ο Βαρνάβας ή ο Παύλος, ο Σιλουανός και ο Τιμόθεος έχουν ως άνθρωποι κοινή ουσία μεταξύ τους, αλλά και διακρίνονται ως ξεχωριστά πρόσωπα ή υποστάσεις με βάση τις δικές του ο καθένας αποκλειστικές υποστατικές ιδιότητες, τηρουμένων των αναλογιών το αυτό συμβαίνει και με τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος**.** είναι ομοούσια, αλλά και διακρίνονται μεταξύ τους με βάση τις υποστατικές τους ιδιότητες, οι οποίες τα χαρακτηρίζουν ως πρόσωπα, εις τρόπον ώστε να έχει το καθένα τη δική του υπαρκτική ιδιαιτερότητα: ο Πατήρ είναι αγέννητος, η πηγή και αιτία των προσώπων ή υποστάσεων του Υιού και του Αγ. Πνεύματος, ο Υιός είναι γεννητός και το Άγ. Πνεύμα εκπορευτό[[207]](#footnote-207). Και, όπως είδαμε, αναφερόμενοι στην έννοια της θεότητας κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, η υπαρκτική αυτή ιδιαιτερότητα που χαρακτηρίζει αΐδια τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος δεν είναι αναγκαστική, αλλά συνδέεται άρρηκτα με την ελεύθερη και αΐδια αγαπητική κοινωνία που υπάρχει μεταξύ τους. Γι’ αυτό άλλωστε, όπως σημειώνει ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης, ο Θεός χαρακτηρίζεται όχι μόνο ως έρωτας και αγάπη, αλλά και ως εραστός και αγαπητός, πράγμα που επισημαίνει από δικής του πλευράς και ο άγ. Μάξιμος ο Ομολογητής[[208]](#footnote-208), ιδίως όταν αποφαίνεται αποφθεγματικά λέγοντας ότι «Ὁ Θεός καί Πατήρ κινηθείς ἀχρόνως καί ἀγαπητικῶς προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων»[[209]](#footnote-209). Πρέπει όμως να υπογραμμίσουμε ότι η αναλογία που παρατηρείται στην πατερική σκέψη μεταξύ της τριαδολογικής και της ανθρωπολογικής σημασίας του «προσώπου» περιορίζεται απλώς και μόνο στην επισήμανση της υπαρκτικής ιδιαιτερότητας που στηρίζεται στις υποστατικές ιδιότητες τόσο των ανθρώπινων όσο και των τριών θείων προσώπων και δεν επεκτείνεται στην ελεύθερη και αγαπητική κοινωνία που χαρακτηρίζει κατά τους Πατέρες τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος.

 Εκείνοι που για πρώτη φορά στην ιστορία της χριστιανικής σκέψης επεξέτειναν από τo τριαδολογικό στο καθαρά ανθρωπολογικό επίπεδο τόσο το στοιχείο της υπαρκτικής ιδιαιτερότητας όσο και το στοιχείο της ελεύθερης και αγαπητικής κοινωνίας, που και τα δύο μαζί συνιστούν κατά τους Πατέρες το οντολογικό περιεχόμενο του «προσώπου», είναι ο Θεόδωρος Μοψουεστίας και ο Νεστόριος μέσα στα πλαίσια της χριστολογικής διδασκαλίας τους.

 Ως γνωστόν, επιχειρώντας οι δύο αυτοί αντιοχειανοί θεολόγοι να τονίσουν έναντι του Απολιναρίου την τελειότητα της ανθρώπινης φύσης του Χριστού, υποστήριζαν ότι η τελειότητα αυτή συνεπάγεται και την τελειότητα του ανθρώπινου προσώπου εν Χριστώ, το οποίο ως τέλειο χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη ελεύθερης ανθρώπινης θέλησης[[210]](#footnote-210). Εξάλλου, αποδεχόμενοι την μεταφυσική αρχή, κατά την οποία η «κατ’ ουσίαν ή κατά φύσιν» ένωση γίνεται κατ’ ανάγκην και γι’ αυτό αρμόζει μόνο σε ομοούσια πράγματα, ενώ η «κατά θέλησιν» ή «κατ’ ευδοκίαν» ένωση γίνεται ελεύθερα και αρμόζει στα ετερούσια[[211]](#footnote-211), δεν δέχονται ότι η ένωση των δύο φύσεων εν Χριστώ, που είναι ετερούσιες, έγινε κατά φύση, γιατί κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι η ένωση αυτή θα ήταν κατ’ ανάγκην, με αποτέλεσμα ο Χριστός να μην έχει ανθρώπινη θέληση και συνεπώς τέλειο ανθρώπινο πρόσωπο, πράγμα που θα οδηγούσε αναπόφευκτα στον Απολιναρισμό. Κατά συνέπεια η ένωση των δύο φύσεων εν Χριστώ έπρεπε γι’ αυτούς να γίνει σε βουλητικό επίπεδο, να είναι δηλ. ηθική**.** να στηρίζεται με άλλα λόγια στην ελεύθερη βούληση της ανθρώπινης φύσεως – προσώπου, έτσι ώστε το ανθρώπινο πρόσωπο του Χριστού να συμμορφώνεται ελεύθερα και αγαπητικά προς το θείο θέλημα και να υπόκειται έτσι σε ηθική εξέλιξη και προκοπή[[212]](#footnote-212). Αυτό εννοούν, όταν χαρακτηρίζουν την ένωση αυτή ως «κατ’ ευδοκίαν συνάφεια»[[213]](#footnote-213) ή όταν ιδιαίτερα ο Νεστόριος κάνει λόγο για «συνάφεια» και «κοινωνία των ονομάτων ή των ιδιωμάτων» μεταξύ των δύο φύσεων ή προσώπων του Χριστού[[214]](#footnote-214).

 Βέβαια είναι γεγονός ότι οι δύο αυτοί αντιοχειανοί θεολόγοι κάνουν λόγο και για ένα πρόσωπο στο Χριστό, το οποίο όμως δεν έχει οντολογικό περιεχόμενο, ώστε να αναφέρεται είτε στη θεία είτε στην ανθρώπινη υπόσταση, αλλά υπάρχει μόνο σε ηθικό επίπεδο, νοούμενο ως βουλητική κοινωνία μεταξύ των δύο φύσεων ή προσώπων εν Χριστώ[[215]](#footnote-215) ή ως «μήνυμα των δύο φύσεων», όπως το χαρακτηρίζει ο Νεστόριος, αποκαλώντας το με το όνομα «Χριστός»[[216]](#footnote-216). Γι’ αυτό ακριβώς οι Πατέρες της Χαλκηδόνας (451) στον Όρο που συνέταξαν τόνισαν με ιδιαίτερη έμφαση ότι το ένα πρόσωπο του Χριστού, που γνωρίζεται «εν δύο φύσεσι» μετά την ενανθρώπηση, δεν είναι άλλο παρά η υπόσταση του Μονογενούς Υιού του Θεού, ο Θεός Λόγος[[217]](#footnote-217).

 Όπως φάνηκε απ’ όσα είπαμε, η επέκταση του οντολογικού περιεχομένου του «προσώπου» από την Τριαδολογία στην Ανθρωπολογία που έγινε από τους παραπάνω δύο αντιοχειανούς θεολόγους οφείλεται σε καθαρά θεολογικούς λόγους που συνδέονται με το χριστολογικό τους προβληματισμό. Παρόλα αυτά ιδιαίτερα στην εποχή μας παρατηρείται μεταξύ των ορθοδόξων θεολόγων και διανοητών το φαινόμενο να προεκτείνεται το οντολογικό περιεχόμενο του «προσώπου» από την Τριαδολογία στην Ανθρωπολογία για λόγους καθαρά φιλοσοφικούς, προκειμένου να δοθεί μια ορθόδοξη απάντηση στην πρόκληση του υπαρξισμού (G. Marcel, R. Guardini, K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten, D. Bonhoeffer, P. Tillich, N. Berdiaeff, M. Heidegger) και του περσοναλισμού (M. Scheler, J. Lacroix, J. Maritain, G. Madinier, Μ. Nédoncelle, E. Mounier, M. Buber) που προβάλλουν με ιδιαίτερη έμφαση την υπαρκτική ιδιαιτερότητα της υποστάσεως ή του προσώπου σε σχέση με τις υποστάσεις ή τα πρόσωπα των άλλων ανθρώπων. Έτσι αναπτύχθηκε μέσα στον ορθόδοξο χώρο ένα ισχυρό ρεύμα με κυριώτερους εκπροσώπους το Σεβ. Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα[[218]](#footnote-218), το Χρήστο Γιανναρά[[219]](#footnote-219) και τον πατ. Dumitru Staniloae[[220]](#footnote-220), που στόχο έχει να προβάλει όχι μόνο τη μοναδική και ανεπανάληπτη υπαρκτική ιδιαιτερότητα του προσώπου, αλλά και την αγαπητική κοινωνικότητα και ελευθερία του ως στοιχεία που συνιστούν το οντολογικό του περιεχόμενο, αναδεικνύοντας με τον τρόπο αυτό τους Πατέρες της Εκκλησίας ως γεννήτορες και θεμελιωτές της ορθόδοξης κατανόησης του «προσώπου» στα πλαίσια του ανθρωπολογικού φιλοσοφικού στοχασμού.

Καίτοι η προσπάθεια αυτή αμφισβητήθηκε από ορισμένους ως παρερμηνεία της πατερικής θεολογίας[[221]](#footnote-221), με αποτέλεσμα να υπάρξει για το ζήτημα αυτό σοβαρός και αξιόλογος θεολογικός διάλογος[[222]](#footnote-222), πρέπει να επισημάνουμε ότι, σύμφωνα με όσα είπαμε προηγουμένως, η προσπάθεια αυτή έχει αναμφισβήτητα τις απαρχές της στους Πατέρες της Εκκλησίας, και ιδιαίτερα στους Καππαδόκες, όταν, για να διευκρινίσουν την έννοια του όρου «πρόσωπον», προκειμένου να τον χρησιμοποιήσουν στην Τριαδολογία τους, αναφέρονται, όπως είδαμε, σε ανθρωπολογικά παραδείγματα που καθιστούν σαφή τη μοναδική και ανεπανάληπτη υπαρκτική ιδιαιτερότητα του «προσώπου» είτε σε τριαδολογικό είτε σε ανθρωπολογικό επίπεδο. Από εκεί και πέρα η πατερική διδασκαλία ότι ο άνθρωπος αποτελεί δημιούργημα «κατ’ εικόνα» του Θεού, εικονίζοντας μάλιστα με το νου, το λόγο και το πνεύμα του τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος[[223]](#footnote-223), οπωσδήποτε αποτελεί βασική προϋπόθεση για την προέκταση της ελεύθερης και αγαπητικής κοινωνικότητας από το επίπεδο της Τριαδολογίας στο επίπεδο της Ανθρωπολογίας. Ωστόσο η αναλογία αυτή μεταξύ Τριαδολογίας και Ανθρωπολογίας ως προς τα δύο αυτά στοιχεία που συνιστούν το οντολογικό περιεχόμενο του «προσώπου», δηλ. τη μοναδική και ανεπανάληπτη υπαρκτική του ιδιαιτερότητα και την ελεύθερη και αγαπητική κοινωνικότητά του, θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη της την αποφατική θεολογία των Πατέρων, για να μην υπάρχει ενδεχόμενο να κατανοούνται τα στοιχεία αυτά που χαρακτηρίζουν την πατερική Τριαδολογία ανθρωπομορφικά με βάση τη σχολαστική analogia entis και να οδηγούν σε παραχάραξη της πατερικής θεολογίας. Η οντολογική διάκριση κτιστού και ακτίστου πρέπει να παίζει εν προκειμένω καθοριστικό ρόλο στην κατανόηση της αναλογίας μεταξύ Τριαδολογίας και Ανθρωπολογίας.

**Συμπέρασμα**

 Ύστερα από όσα είπαμε έγινε, πιστεύουμε, σαφές ότι όλες οι επιμέρους οντολογικές διδασκαλίες που αναφέραμε αναπτύχθηκαν από τους Πατέρες της Εκκλησίας μέσα από την προσπάθειά τους αφενός να ανατρέψουν εκ βάθρων τις καθιερωμένες στην εποχή τους ελληνικές φιλοσοφικές δοξασίες και αφετέρου να αντιμετωπίσουν τις διάφορες αιρετικές προκλήσεις, θεμελιώνοντας τη θεολογία τους, και ιδιαίτερα την ορθόδοξη Τριαδολογία και Χριστολογία, πάνω σε αδιαμφισβήτητες οντολογικές προϋποθέσεις. Από την άποψη αυτή ήταν τρόπον τινά υποχρεωμένοι να απαντήσουν σε επιμέρους φιλοσοφικά προβλήματα οντολογικού περιεχομένου, συμβάλλοντας με τον τρόπο αυτό καθοριστικά στην ανανέωση του οντολογικού προβληματισμού πέραν εκείνου της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και γενόμενοι εισηγητές και γεννήτορες μιας νέας οντολογίας που δικαίως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως χριστιανική.

Είναι μάλιστα εξόχως χαρακτηριστικό ότι η χριστιανική αυτή οντολογία με την αδιαμφισβήτητη θεολογική και φιλοσοφική πρωτοτυπία που παρουσιάζει γεννήθηκε όχι από κάποιο πρωτογενές φιλοσοφικό ενδιαφέρον των Πατέρων, αλλά, όπως τονίσαμε, μέσα από την επίπονη προσπάθειά τους να διασφαλίσουν την Ορθόδοξη Θεολογία, και ειδικότερα την Ορθόδοξη Τριαδολογία και Χριστολογία, από τις διάφορες φιλοσοφικές και αιρετικές παραχαράξεις της εποχής τους. Έτσι ξεκινώντας αποκλειστικά και μόνο από θεολογικές αφετηρίες, συνέβαλαν καθοριστικά στη γένεση και ανάπτυξη του χριστιανικού οντολογικού προβληματισμού με την τεράστια θεολογική αλλά και φιλοσοφική σημασία του. Και εδώ ακριβώς εντοπίζεται η μεγάλη και αδιαμφισβήτητη συμβολή των Πατέρων στην προώθηση όχι μόνο του θεολογικού αλλά και του φιλοσοφικού στοχασμού.

1. Βλ. *Τίμαιος* 57c-58a: «Οὕτω δή στάσιν μέν ἐν όμαλότητι, κίνησιν δέ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεί τιθῶμεν αἰτία δέ ἀνισότης τῆς ἀνωμάλου φύσεως».

2 Βλ. *Μετά τά Φυσικά* Λ, 7, 1072a - 8, 1073a. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. Βλ. όπ. παρ., 7, 1072b. [↑](#footnote-ref-3)
4. Βλ. όπ. παρ., 8, 1073a: «Ἡ μέν γάρ ἀρχή καί τό πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καί καθ’ αὑτό καί κατά συμβεβηκός, κινοῦν δέ τήν πρώτην ἀΐδιον καί μίαν κίνησιν**.** ἐπεί δέ τό κινούμενον ἀνά­γκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καί τό πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ’ αὑτό...». [↑](#footnote-ref-4)
5. Βλ. Διογένους Λαερτίου, *Βίοι Φιλοσόφων* VII, 134, στό I. ab Arnim, *Sloicorum veterum fragmenta.* Vol. I, Stuttgart 1968, σ. 24, 5 εξ. [↑](#footnote-ref-5)
6. Βλ. Πλωτίνου, *Eννεάδες* V, 1, 6**.** 2, 1**.** 3, 11-12**.** 4, 2. [↑](#footnote-ref-6)
7. Βλ. και Χ. Σταμούλη, «“Εγώ ειμί ο ων”. Η διαλεκτική φύσεως και προσώπου στη νεώτερη ορθόδοξη θεολογία και ο θεολογικός ολισμός του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά», στο *Σύνθεσις* (ηλεκτρονικό περιοδικό του Τμήματος Θεολογίας του ΑΠΘ) 1 (2012), σ. 116 κ.ε. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων 3,* 2, 12, στό Π. Χρήστου, *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα,* τόμ. 1, Θεσσαλονίκη 21988, σ. 666. [↑](#footnote-ref-8)
9. Βλ. Μ. Αθανασίου, *Κατά Αρειανών 1****,*** 5, PG 26, 21 Α: «... ἦν ὅτε ὁ Θεός μόνος ἦν καί οὔπω Πατήρ ἦν». [↑](#footnote-ref-9)
10. Βλ. όπ. παρ. *2,* 2*,* PG 26, 149 C. [↑](#footnote-ref-10)
11. Βλ. όπ. παρ. *3,* 62, PG 26, 453 ΑΒ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Θησαυρός περί της Αγίας και Ομοουσίου Τριάδος* 7*,* PG 75, 88 C. Βλ. καί Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Η γέννηση του Υιού και η ελευθερία του Πατέρα κατά την πατερική παράδοση του Δ' αιώνα», στο *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός (Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'),* Θεσσαλονίκη 1993, σ. 57 εξ.**.** G. D. Martzelos, [«Die Freiheit Gott-Vaters als trinitätstheologisches Problem in der griechisch-patristischen Überlieferung»](http://users.auth.gr/martzelo/index.files/docs/77.doc), στο: *Gott, Vater und Schöpfer*, Pro Oriente, Bd. XXXI, Wiener patristische Tagungen III (PRO ORIENTE – Studientagung « Le Mystère de Dieu, Père et Créateur » - „Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer“, Luxemburg, Juni 2005, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2007, σ. 55 κ.ε. [↑](#footnote-ref-11)
12. Βλ. όπ. παρ. *2,* 2*,* PG 26, 149 C. [↑](#footnote-ref-12)
13. Βλ. Πλωτίνου, *Εννεάδες* VI, 8, 13, 6-11**.** 27-34**.** 52-59**.** 21, 12-13. Βλ. και Ιουλιανού Παραβάτη, *Λόγος IV, Εις τον βασιλέα Ήλιον, Προς Σαλούστιον* 142 CD, W. C. Wright, The Works of the imperor Julian, Vol. I (The Loeb Classical Library), σ. 388. [↑](#footnote-ref-13)
14. Βλ. ενδεικτικά Ιουστίνου (αμφιβ.), *Ερωτήσεις χριστιανικαί προς τους Έλληνας* 3, 1, PG 6, 1429 CD**.** Μ. Αθανασίου, όπ. παρ., PG 26, 149 C – 152 Α**.** *3*, 62, PG 26, 453 Β – 456 Α**.** 66, PG 26, 461 C**.**Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Θησαυρός* 7, PG 75, 88 D – 89 A. [↑](#footnote-ref-14)
15. Βλ. *Κατά Ευνομίου* *1*, PG45*,* 388 Α**.** *Αντιρρητικός προς τα Απολιναρίου* 21, PG 45, 1192 Β: «¢n£gkh g¦r p©sa sÚndromon eἶnai tÍ fÚsei t¾n boÚlhsin». Βλ. και Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί αγίας τε και ομοουσίου Τριάδος 2*, PG 75, 780 B: «Ἔστι μέν γάρ οὐκ ἀνεθελήτως ἅ ἐστι φυσικῶς, σύνδρομον ἔχων τῇ φύσει τήν θέλησιν τοῦ εἶναι ἅ ἐστιν». [↑](#footnote-ref-15)
16. Βλ. *Λόγος 29, Περί Υιού,* 2, PG 36,76 Β: «Μονάς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη»· *Λόγος 23, Εις την σύμβασιν, ην μετά την* *σύστασιν εποιησάμεθα οι ομόδοξοι,* 8, PG 35, 1160 C: «Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μέν κινηθείσης διά τό πλούσιον, δυάδος δέ ὑπερβαθείσης (ὑπέρ γάρ τήν ὕλην καί τό εἶδος, ἐξ ὧν τά σώματα), τριάδος δέ ὁρισθείοης διά τό τέλειον**.** Πρώτη γάρ ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενή μένῃ ἡ θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται. Τό μέν γάρ ἀφιλότιμον, τό δέ ἄτακτον**.** Καί τό μέν ἰουδαϊκόν παντελῶς, τό δέ ἑλληνικόν καί πολύθεον». [↑](#footnote-ref-16)
17. Βλ. *Σχόλια εις**το Περί θείων ονομάτων,* PG 4, 221 Α. [↑](#footnote-ref-17)
18. Βλ. *Περί θείων ονομάτων* 4,14, PG 3, 7I2 C. [↑](#footnote-ref-18)
19. Βλ. όπ. παρ. Βλ. και Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφό­ρων αποριών,* PG 91, 1260 CD. [↑](#footnote-ref-19)
20. Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 80. [↑](#footnote-ref-20)
21. Πρβλ. Μητροπολίτου Μαυροβουνίου και Παραθαλασσίας Αμφιλοχίου Ράντοβιτς, *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*, Ανάλεκτα Βλατάδων 16, Έκδ. Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 21991, σ. 172. [↑](#footnote-ref-21)
22. Βλ. *Περί μυστικής θεολογίας* 5*,* PG 3, 1048 Α. [↑](#footnote-ref-22)
23. Βλ. σχετικά G. Florovsky, «The idea of Creation in Christian Philosophy», στο *Eastern Churches Quarterly* 8,3 (1949), σ. 53 εξ.**.** C. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962, σ. 31 κ.ε.**.** Ν. Ματσούκα, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 262 κ.ε. [↑](#footnote-ref-23)
24. Βλ. C. Tresmontant, όπ. παρ., σ. 22. [↑](#footnote-ref-24)
25. Βλ. Ιω. Ρωμανίδου, *Το προπατορικόν αμάρτημα*, Αθήναι 1957, σ. 57 εξ. [↑](#footnote-ref-25)
26. Βλ. «Dieu caché et revelé. La voie apophatique et la distinction essence - energie», στο *Messager de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, No 89-90, 23 (1975), σ. 49. [↑](#footnote-ref-26)
27. Βλ. *Απομνημονεύματα* 4, 3, 12-13. [↑](#footnote-ref-27)
28. Βλ. Πλωτίνου, *Εννεάδες* V, 1, 6**.** 2, 1**.** 3, 11-12**.** 4, 2. [↑](#footnote-ref-28)
29. Βλ. σχετικά J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 1, Freiburg – Basel – Wien 91974, σ. 304 κ.ε.**.** W. Röd, *Der Weg der Philosophie von den Afängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. I (Altertum, Mittelalter, Renaissance), Verlag C. H. Beck, München 1994, σ. 242 κ.ε. [↑](#footnote-ref-29)
30. Βλ. *Λόγος IV, Εις τον βασιλέα ήλιον, Προς Σαλούστιον* 142 CD, W. C. Wright, The Works of the imperor Julian, Vol. I (The Loeb Classical Library), σ. 388: «Οὐ γάρ ἄλλο μέν ἐστιν οὐσία Θεοῦ, δύναμις δέ ἄλλο, καί μά Δία τρίτον παρά ταῦτα ἐνέργεια. Πάντα γάρ ἅπερ βούλεται, ταῦτα ἔστι καί δύναται καί ἐνεργεῖ**.** οὔτε γάρ ὅ μή ἔστι βούλεται, οὔτε ὅ βούλεται δρᾶν οὐ σθένει, οὔθ’ ὅ μή δύναται ἐνεργεῖν ἐθέλει». Πιθανώς το χωρίο αυτό του Ιουλιανού αποτελεί μια απάντηση στους Χριστιανούς θεολόγους, και κυρίως στους Ορθοδόξους και τους Αρειανούς της εποχής του, που δέχονταν τη διάκριση ανάμεσα στην ουσία και την ενέργεια στο Θεό. Πάντως, όπως κι’ αν έχει το πράγμα, το γεγονός ότι εκτός από τους Χριστιανούς θεολόγους του Δ΄ αιώνα και ο Ιουλιανός ως οπαδός του Νεοπλατωνισμού ασχολείται με το θέμα της διακρίσεως ουσίας και ενέργειας στο Θεό, δείχνει ότι το θέμα αυτό ήταν επίκαιρο όχι μόνο στη θεολογική αλλά και στη φιλοσοφική διανόηση της εποχής του. [↑](#footnote-ref-30)
31. Βλ. Σχετικά με το απρόσιτο και ακατάληπτο της θείας ουσίας κατά το Φίλωνα βλ. ενδεικτικά στα έργα του *Περί των του δοκησισόφου Κάϊν εγγόνων και ως μετανάστης γίνεται* 168, *Περί του θεοπέμπτους είναι τους ονείρους* 1, 73, *Νόμων ιερών αλληγορία* 3, 206. Σχετικά με τις δυνάμεις του Θεού, δια μέσου των οποίων αυτός σχετίζεται με τον κτιστό κόσμο βλ. *Βίος σοφού του κατά διδασκαλίαν τελειωθέντος* 121, *Περί ψυχής και ευρέσεως* 94-95, *Περί συγχύσεως διαλέκτων* 34. [↑](#footnote-ref-31)
32. Βλ. J. Daniélou, *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958, σ. 147 εξ. Βλ. και Ιω. Καραβιδόπουλου, «Η περί Θεού και ανθρώπου διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως», στο *Θεολογία* 37 (1966), σ. 76 εξ. [↑](#footnote-ref-32)
33. Βλ. *Έξ*. 33, 13-23. [↑](#footnote-ref-33)
34. Βλ. ενδεικτικά *Έξ*. 16, 10**.** 20, 21**.** 24, 16-17**.** 33, 18-19**.** 40, 34-35**.** *Λευ*. 9, 23**.** *Αριθ*. 14, 10**.** 16, 19**.** 20, 6**.** *Δευτ*. 5, 24**.** *2 Βασ*. 22, 10**.** *3 Βασ*. 8, 12**.** *2 Παρ*. 6, 1**.** *Ψαλμ*. 17, 10-12**.** 96, 2. [↑](#footnote-ref-34)
35. Βλ*. 1 Τιμ*. 6, 16. [↑](#footnote-ref-35)
36. Βλ. Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, σ. 22. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Ρωμ*. 1, 20. [↑](#footnote-ref-37)
38. Βλ. *1 Κορ*. 12, 4-11**.** *Γαλ.* 3, 5**.** *Εφεσ*. 1, 19-23**.** *Κολοσ*. 2, 12. [↑](#footnote-ref-38)
39. Βλ. *Περί αναστάσεως νεκρών* 1, PG 6, 976 A. [↑](#footnote-ref-39)
40. Βλ. *Προς Αυτόλυκον* 3-5, PG 6, 1028 B – 1032 B. [↑](#footnote-ref-40)
41. Βλ. *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως* 3, 24, 1-2, PG 7, 966 A – 967 B. [↑](#footnote-ref-41)
42. Βλ. Απόσπ. 5, PG 7, 1232 Β: «Θέλησις καί ἐνέργεια Θεοῦ ἐστιν ἡ παντός χρόνου καί τόπου καί αἰῶνος καί πάσης φύσεως ποιητική τε καί προνοητική αἰτία». [↑](#footnote-ref-42)
43. Βλ. *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως* 4, 20, 5, PG 7, 1034 C – 1035 A: «Praesignificabant igitur prophetae quoniam videbitur Deus ab hominibus; quemadmodum et Dominus ait: “Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”. Se secundum magnitudinem quidem ejus, et mirabilem gloriam, “nemo videbit Deum, et vivet”; incapabilis enim Pater; secundum autem dilectionem et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae». Με όσα λέει εν προκειμένω ο Ειρηναίος επιδιώκει να αποκρούσει τις κατηγορίες των Γνωστικών εναντίον της Εκκλησίας ότι από τη στιγμή που ο υπερβατικός και αγαθός Θεός της Αγ. Γραφής αποκαλύφθηκε και έγινε ορατός στους ανθρώπους, έχασε τη μεγαλειότητα και τη δόξα του, δηλ. το μεγαλείο και την υπεροχή του. Κατά συνέπεια οι όροι «magnitudo» (μεγαλειότητα) και «gloria» (δόξα) στο παραπάνω χωρίο δεν νοούνται βιβλικά, ως η δόξα του Θεού (kabod) που ήταν ορατή στο λαό και τους προφήτες της Π. Διαθήκης, αλλά με την ελληνική σημασία τους, με την οποία τους αντιλαμβάνονταν και οι Γνωστικοί. [↑](#footnote-ref-43)
44. Βλ. *Στρωματείς* 6, 18, PG 9, 397 C. [↑](#footnote-ref-44)
45. Βλ. όπ. παρ., 5, 10, PG 9, 101 Α**.** 7, 14, PG 9, 520 C. [↑](#footnote-ref-45)
46. Βλ. *Εκ των εις το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον Εξηγητικών*, Απόσπ. 37, Griechische Christliche Schriftsteller, Origenes , 4. Bd., Leipzig 1903, σ. 513, στ. 11 κ.ε. Πρβλ. Απόσπ. 123, όπ. παρ., σ. 569, στ. 3 εξ. [↑](#footnote-ref-46)
47. Βλ. *Εκ των εις το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον Εξηγητικών* 19, 1, PG 14, 536 ΒC. Βλ. επίσης Vl. Lossky, όπ. παρ., σ. 54. [↑](#footnote-ref-47)
48. Βλ. *Περί αρχών* 1, 2, 10, PG 11, 138 C – 140 A**.** 3, 5, 3, PG 11, 327 Β. [↑](#footnote-ref-48)
49. Βλ. G. Florovsky, «The Concept of Creation in Saint Athanasius», στο *Studia Patristica* 6 (1952), σ. 50. [↑](#footnote-ref-49)
50. Βλ. *Κατά Αρειανών 3*, 61-64, PG 26, 452 Α – 460 Β. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Περί ενανθρωπήσεως του Λόγου* 17, PG 25, 125 ΑΒ. [↑](#footnote-ref-51)
52. Βλ. *Προς Σεραπίωνα 1*, 27-32, PG 26, 593 C – 605 Α. [↑](#footnote-ref-52)
53. Βλ. *Απολογητικός* 8, PG 30, 841 D. [↑](#footnote-ref-53)
54. Βλ. Σωκράτους Σχολαστικού, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 4, 7, PG 67, 473 Β. Βλ. και 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. 36 κ.ε. [↑](#footnote-ref-54)
55. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου* *1*, 14, PG 29, 545 Α**.** *Επιστολή 234*, 1, PG 32, 869 ΑΒ**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περί θεολογίας*, 17, PG 36, 48 C – 49 A**.** *Λόγος 30, Περί Υιού*, 17, PG 36, 125 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του βίου Μωυσέως*, PG44, 377 Α**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 461 Β**.** *7*, PG 45, 761 D – 763 A**.** *11*, PG 45, 873 Α**.** *12*, PG 45, 913 D. [↑](#footnote-ref-55)
56. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου* *2*, 28-29, PG 29, 636 C – 640 AB**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 29, Περί Υιού*, 12, PG 36, 89 Β**.** *Λόγος 31, Περί του Αγίου Πνεύματος*, 9, PG 36, 141 D – 144 A**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του μη είναι τρεις Θεούς, Πρός Αβλάβιον,* PG 45, 133 CD. [↑](#footnote-ref-56)
57. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 214*, 4, PG 32, 789 A: «Ὅν ἔχει λόγον τό κοινόν πρός τό ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρός τήν ὑπόστασιν. Ἕκαστος γάρ ἡμῶν καί τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καί τοῖς περί αὐτόν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνά ἐστι καί ὁ δεῖνα». Πρβλ. και *Επιστολή 236*, 6, PG 32, 884 Α. Περισσότερα για το θέμα αυτό βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 61 κ.ε [↑](#footnote-ref-57)
58. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου* *1*, 12-14, PG 29, 540 A – 545 A; *2*, 22, PG, 29, 621 A; 24, PG 29, 628 A; *3*, 6, PG 29, 668 AB; *Ομιλία 24,* *Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και Ανομοίων* 7, PG 31, 613 C – 616 A; *Εις την αγίαν του Χριστού γέννησιν* 1-2, PG 31, 1457 C – 1460 B; *Προς τους συκοφαντούντας ημάς ότι τρεις θεούς λέγομεν* 4, PG 31, 1496 B**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 20, Περί δόγματος και καταστάσεως επισκόπων* 10-11*,* PG 36, 1077 ΑΒC**.** *Λόγος 29, Περί Υιού*, 8 PG 36, 84, ΑΒC**.** *Λόγος 31, Περί του Αγίου Πνεύματος*, 8, PG 36, 141 ΒC**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του τί εστι το κατ’ εικόνα Θεού και καθ’ ομοίωσιν*, PG 44, 1336 Α – 1341 B**.** *Κατά Ευνομίου 1*, PG 45, 332 B, 341 C, 389 C**.** *11*, PG 45, 877 D. Πρβλ. και Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 1, 8, PG 94, 813 Β**.** 816 Α**.** 824 Α. [↑](#footnote-ref-58)
59. Βλ. “Palamismus und Vätertradition”, στο *L’Église et les églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin*, vol. 2, Chevetogne 1955, σ. 33 κ.ε.**.** του ίδιου, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, σ. 429 κ.ε.**.** του ίδιου, “Hellenisches im Hesychasmus. Das antinomische der Energienlehre”, στο *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, σ. 495. [↑](#footnote-ref-59)
60. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος* 38, PG 32, 136 ABC**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 34, Εις**τούς Αιγύπτου επιδημήσαντας,* 8, PG 36, 249 Α**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του μη είναι τρεις Θεούς, Πρός Αβλάβιον,* PG 45, 125 C – 128 C. Βλ. επίσης Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 110 ff. [↑](#footnote-ref-60)
61. Βλ. λ.χ. V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur - Essence et énergies de Dieu*, Ed. Beauchesne (Théologie historique 93), Paris 1993, σ. 233 κ.ε. [↑](#footnote-ref-61)
62. Βλ. λ.χ. Γ. Μαντζαρίδου, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου του Παλαμά*, Εν Θεσσαλονίκη 1963. [↑](#footnote-ref-62)
63. Βλ. ενδεικτικά *Θεοφάνης ή Περί θεότητος και του κατ’ αυτήν αμεθέκτου και μεθεκτού*, PG 150, 936 C: «ὅλοι δι’ ὅλου γινόμεθα θεοί χωρίς τῆς κατ’οὐσίαν ταυτότητος»**.** *Αντιρρητικός προς Ακίνδυνον 1*, 7, 35, στο Π. Χρήστου, *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα*, τόμ. 3, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 65: «Εἰ τοίνυν τό θεοποιόν δῶρον, ἡ τοῖς ἁγίοις διδομένη θέωσις, ἡ ἔλλαμψις, ἥν οὗτοι δέχονται, τό φῶς καθ’ ὅ λάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος, οὐσία καί θεία ὑπόστασίς ἐστιν, ἴσοι πάντες οὗτοι τῷ Χριστῷ εἰσι καί ὁμόθεοι κατά τό δεσποτικόν ἐκεῖνο φύραμα». [↑](#footnote-ref-63)
64. Βλ. *Β' Μακ.* 7, 28. [↑](#footnote-ref-64)
65. Βλ*. Γέν.* 1, 1-28**.** *Ψαλμ.* 32, 9. [↑](#footnote-ref-65)
66. Βλ. *Ψαλμ.* 113, 11. Πρβλ. *Ήσ.* 44, 24. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Εις τήν Έξαήμερον 2,* 3, PG 29, 33 Β. [↑](#footnote-ref-67)
68. Βλ. G. Florovsky, «The idea of Creation in Christian Philosophy», στο *Eastern Churches Quarterly* 8, 3 (1949), σ. 55. [↑](#footnote-ref-68)
69. Βλ. *Περί αρχών 3,* 5, 3, PG 11, 327 Β. [↑](#footnote-ref-69)
70. Βλ. όπ. παρ., *1*, 2, 10, PG 11, 138 C – 140 Α. [↑](#footnote-ref-70)
71. Βλ. G. Florovsky, όπ. παρ., σ. 61. [↑](#footnote-ref-71)
72. Βλ. *Εις τήν Εξαήμερον 1,* 3, PG 29, 9Α. Βλ. καί 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,* Θεσσαλονίκη 1984, σ. 92 εξ. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Περί της Εξαημέρου,* PG 44, 72 Β. [↑](#footnote-ref-73)
74. Βλ. όπ. παρ., PG 44, 72 D - 73 A. [↑](#footnote-ref-74)
75. Βλ. G. Martzelos, «Schöpfung, Evolution und Offenbarung nach den kappadozischen Kirchenvätern», στo *Ökumenisches Forum* 15 (1992), σ. 130 εξ. [↑](#footnote-ref-75)
76. Βλ. όπ. παρ., PG 44, 77 D**.** 80 Β. Βλ. καί G. Martzelos, όπ. παρ., σ. 131. [↑](#footnote-ref-76)
77. Βλ. *De Genesi ad Litteram* VII, XXVIII, 41, PL 34, 371· V, XXIII, 45, PL 34, 338· IV, 11, PL 34, 325· 9, PL 34, 324· IX, XVIL, 32, PL 34, 406· *De Trinitate* III, IX, 16, PL 42, 878· VIII, 13, PL 42, 876. Βλ. επίσης και το πολύ αξιόλογο άρθρο του Ε. Portalié, «Augustin (Saint)», στο *Dictionnaire de Théologie**Catholique* 1, 2, στ. 2349 κ.ε. [↑](#footnote-ref-77)
78. Βλ. όπ. παρ., PG 44, 116 AΒC**.** 120 ΑΒ. [↑](#footnote-ref-78)
79. Βλ. όπ. παρ., PG 44, 113 BC**.** 120 Β. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Γέν.* 1, 27. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Γέν.* 2, 18-22. [↑](#footnote-ref-81)
82. Βλ. *Περί κατασκευής ανθρώπου* 16, PG 44, 185 BCD**.** 188 Α – 192 Α. Με τη διδασκαλία αυτή του Γρηγορίου Νύσσης για τη δη­μιουργία του ανθρώπου πρβλ. τη σχετικά παρόμοια διδασκαλία του ιερού Αυγουστίνου, *De Genesi ad Litteram* VI, V, 8, PL 34, 324**.** VI, 10, PL 34, 343. Βλ. επίσης Ε. Porialié, όπ. παρ., στ. 2353. [↑](#footnote-ref-82)
83. Βλ. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker,* Wiesbaden 1955, σ 60 κ.ε. Ηλ. Μουτσούλα, *Η σάρκωσις του Λόγου* *και η θέωσις του ανθρώπου κατά την διδασκαλίαν Γρηγορίου του Νύσ­σης,* Αθήναι 1965, σ. 63 κ.ε. Χρ. Ν. Μπούκη, *Η ουσία της θρη­σκείας κατά τους Καππαδόκας Πατέρας,* Θεσσαλονίκη 1967, σ. 35. Πρβλ. Η. U. v. Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie réligieuse de Grégoire de Nysse,* Paris 1942, σ. 43 κ.ε. [↑](#footnote-ref-83)
84. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, *Επιστήμη, Φιλοσοφία και Θεο­λογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου,* Θεσσαλονίκη 1990, σ. 113 κ.ε., υποσ. 47. Ε. Corcini, «Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse», στο *Écriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse,* έκδ. Μ. Hurl, Leiden 1971, σ. 122. [↑](#footnote-ref-84)
85. Βλ. όπ. παρ., PG 44, 145 ΒC. [↑](#footnote-ref-85)
86. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, όπ. παρ., σ. 115, υποσ. 47. [↑](#footnote-ref-86)
87. Βλ. σχετικά Μ. Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος* 38, PG 32, 136 BC**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 34, Εις**τούς Αιγύπτου επιδημήσαντας,* 8, PG 36, 249 Α**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του μη είναι τρεις Θεούς, Πρός Αβλάβιον,* PG 45, 125 C – 128 C**.** Γρηγορίου Παλαμά, «Ομολογία Πίστεως», στο *Τόμος Συνοδικός* 3, PG 151, 765 Α – 766 Α. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 110 κ.ε. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β' (Έκθεση της ορθόδοξης πίστης),* Θεσσαλονίκη 1985, σ. 95. [↑](#footnote-ref-87)
88. Βλ. *Περί της Εξαημέρου,* PG 44, 72 Β – 73 Α**.** 77 D – 80 Β**.** 113 BC – 120 B. [↑](#footnote-ref-88)
89. Βλ. *Περί διαφόρων αποριών,* PG 91, 1116 BC. Βλ. καί Ν. Α. Ματσούκα, *Κόσμος άνθρωπος, κοινω­νία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή,* Έκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1980, σ. 94 κ.ε.· 206 κ.ε. V. Karayannis, *Maxime le Confesseur. Essence et Energies de Dieu,* Έκδ. Beauchesne, Paris 1993, σ. 100 κ.ε. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 116 εξ.**.** του ίδιου, «Θεολογικός ανιμισμός και Ορθόδοξη Πνευματολογία», στο *Ορθόδοξο δόγμα και θεολο­γικός προβληματισμός (Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'),* Θεσσαλονίκη 1993, σ. 149 εξ. [↑](#footnote-ref-89)
90. Βλ. *Εξήγησις ακριβής εις τα Άσματα των Ασμάτων* 6, PG 44, 885 D – 888 A. [↑](#footnote-ref-90)
91. Βλ. *Τίμαιος* c 3-5: «tÕn mὲn oân poiht¾n kaˆ patšra toàde toà pantÕj eØre‹n te œrgon kaˆ eØrÒnta e„j p£ntaj ¢dÚnaton lšgein». [↑](#footnote-ref-91)
92. Βλ. Επιφανίου Κύπρου, *Πανάριον* 2, 2, 69, 6, PG 42, 212 Α. Πρβλ. και Μ. Αθανασίου, *Περί Διονυσίου του επισκόπου Αλεξανδρείας* 15, PG 25, 501 D. [↑](#footnote-ref-92)
93. Βλ. Μ. Αθανασίου *Κατά Αρειανών 1*, 56, PG 26, 129 Β. Βλ. και Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως* 1, 8, PG 94, 812 ΒC: «¹ g¦r kt…sij, e„ kaˆ met¦ taàta gšgonen, ¢ll' oÙk ™k tÁj toà qeoà oÙs…aj, ™k dὲ toà m¾ Ôntoj e„j tÕ eἶnai boul»sei kaˆ dun£mei aÙtoà par»cqh, kaˆ oÙc ¤ptetai trop¾ tÁj toà qeoà fÚsewj. Gšnnhsij mὲn g£r ™sti tÕ ™k tÁj oÙs…aj toà gennîntoj pro£gesqai tÕ gennèmenon Ómoion kat' oÙs…an, kt…sij dὲ kaˆ po…hsij tÕ œxwqen kaˆ oÙk ™k tÁj oÙs…aj toà kt…zontoj kaˆ poioàntoj g…nesqai tÕ ktizÒmenon kaˆ poioÚmenon ¢nÒmoion pantelîj». [↑](#footnote-ref-93)
94. Βλ. *2 Μακ*. 7, 28. [↑](#footnote-ref-94)
95. Βλ. χαρακτηριστικά 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-95)
96. Βλ. Μ. Αθανασίου, *Κατά Ελλήνων* 35, PG 25, 69 AB**.** 40, PG 25, 81 A**.** 41, PG 25, 81 C – 84 B**.** *Κατά Αρειανών 1*, 13, PG 26, 40 B**.** 18, PG 26, 49 AB**.** 20, PG 26, 53 Α**.** 51, PG 26, 117 Β**.** *Προς Σεραπίωνα 1*, 23, PG 26, 584 ΒC**.** 25, PG 26, 589 Β**.** 26, PG 26, 589 C – 593 A**.** 28, PG 26, 596 A**.** 30, PG 26, 600 A. [↑](#footnote-ref-96)
97. Βλ. Ευνομίου, *Απολογητικός* 15, PG 30, 849 C**.** 25, PG 30, 861 D**.** 26, PG 30, 864 Α**.** 28, PG 30, 868 BC. [↑](#footnote-ref-97)
98. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 3*, 6, PG 29, 665 D - 668 A**.** *Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και Ανομοίων* 6, PG 31, 612 BCD. [↑](#footnote-ref-98)
99. Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 86. [↑](#footnote-ref-99)
100. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 2*, 31, PG 29, 644 C**.** *3*, 2, PG 29, 660 A**.** *Επιστολή 159*, 2, PG 32, 621 Α**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 6, Ειρηνικός Α΄, επί τη ενώσει των μοναζόντων, μετά την σιωπήν, επί παρουσία του πατρός αυτού*, 22, PG 35, 749 C – 752 A**.** *Λόγος 23, Ειρηνικός Γ΄, εις την σύμβασιν, ην μετά την σύστασιν εποιησάμεθα οι ομόδοξοι*, 9, PG 35, 1161 Α**.** *Λόγος 34, Εις τους Αιγύπτου επιδημήσαντας*, 8, PG 36, 248 D – 249 A**.** *Λόγος 43, Εις τον μέγαν Βασίλειον, επίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, επιτάφιος*, 30, PG 36, 537 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 184 CD**.** *Προς Σιμπλίκιον, Περί πίστεως*, PG 45, 141 Β – 144 Α**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 333 ΒC. [↑](#footnote-ref-100)
101. Βλ. χαρακτηριστικά Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 2*, 10, PG 29, 589 C**.** 19, PG 29, 613 Β. [↑](#footnote-ref-101)
102. Βλ. *Απολογητικός* 28, PG 30, 868 Β**.** 15, PG 30, 849 C. [↑](#footnote-ref-102)
103. Βλ. λ.χ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., 19, PG 29, 613 Β**.** [↑](#footnote-ref-103)
104. Βλ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., 31, PG 29, 644 C**.** *3*, 2, PG 29, 660 AB**.** *Περί Αγίου Πνεύματος* 56, 32, 172 C**.** *Επιστολή 159*, 2, PG 32, 621 ΑΒ**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 34, Εις τους Αιγύπτου επιδημήσαντας*, 8, PG 36, 248 D – 249 A**.** *Λόγος 43, Εις τον μέγαν Βασίλειον, επίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, επιτάφιος*, 30, PG 36, 537 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Προς Σιμπλίκιον, Περί πίστεως*, PG 45, 141 Β – 144 Α**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 333 Β – 337 Α**.** 8, PG 45, 793 C: «Tîn g¦r Ôntwn p£ntwn ¹ ¢nwt£tw dia…resij e„j tÕ ktistÕn kaˆ ¥ktiston t¾n tom¾n œcei, tÕ mὲn æj a‡tion toà gegonÒtoj, tÕ dὲ æj ™ke‹qen genÒmenon. diVrhmšnhj to…nun tÁj te ktistÁj fÚsewj kaˆ tÁj qe…aj oÙs…aj kaˆ oÙdem…an ™pimix…an ™coÚshj kat¦ t¦j gnwristik¦j „diÒthtaj, ¢n£gkh p©sa m¾ di¦ tîn Ðmo…wn ˜katšran noe‹n mhdὲ t¦ aÙt¦ gnwr…smata tîn diesthkÒtwn kat¦ tÕn tÁj fÚsewj lÒgon ¢nazhte‹n». [↑](#footnote-ref-104)
105. Βλ. λ.χ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 159*, 2, PG 32, 621 ΑΒ. [↑](#footnote-ref-105)
106. Βλ. *Die Begründung der Trinitätslehre in der eunomianischen Kontroverse*, Zürich 1964, σ. 162 κ.ε. [↑](#footnote-ref-106)
107. Βλ. όπ. παρ., σ. 164. [↑](#footnote-ref-107)
108. Βλ. σχετικά Θ. Ζήση, «Ο Μ. Αθανάσιος ως πηγή της περί Αγίου Πνεύματος διδασκαλίας του Μ. Βασιλείου», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μ. Αθανασίου (373-1973)*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 199 κ.ε. Είναι γεγονός ότι και ο Schindler διαπιστώνει ότι οι Καππαδόκες, και ιδιαίτερα ο Μ. Βασίλειος, παρέλαβαν την εν λόγω διδασκαλία από το Μ. Αθανάσιο (βλ. όπ. παρ., σ. 164). Ωστόσο δεν αρκείται στη διαπίστωση αυτή, που θα αρκούσε κατά τη γνώμη μας, για να ερμηνεύσει την προέλευση αυτής της διδασκαλίας τους, αλλά αναζητεί τελείως περιττά και φιλοσοφικές επιδράσεις στη σκέψη τους. [↑](#footnote-ref-108)
109. Βλ. *Κατά Αρειανών 1*, 20, PG 26, 53 Α**.** *2*, 2, PG 26, 149 C**.** 56, PG 26, 268 ΑΒ**.** 58, PG 26, 269 Β**.** 60, PG 26, 273 C - 276 C**.** *3*, 60 - 67, PG 26, 448 C – 468 A**.** *Προς Σεραπίωνα 1*, 22 – 27, PG 26, 581 Α – 593 C. Βλ. και G. Florovsky, «The idea of Creation in Christian Philosophy», στο *Eastern Churches Quarterly* 8,3 (1949), σ. 58**.** του ίδιου, «The Concept of Creation in Saint Athanasius», στο *Studia Patristica* 6 (1952), σ. 50 εξ.**.** Ν. Α. Ματσούκα, «Θεολογία και Ανθρωπολογία κατά τον Μέγαν Αθανάσιον», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μ. Αθανασίου (373-1973)*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 63 κ.ε. [↑](#footnote-ref-109)
110. Βλ. και T. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961, σ. 8. [↑](#footnote-ref-110)
111. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 184 C**.** 184 D: «τὸ δὲ διὰ κτίσεως γεγενημένον ἀπ’ ἀλλοιώσεως τοῦ εἶναι ἤρξατο, καὶ συγγενῶς πρὸς τὴν τοιαύτην ἔχει τροπήν». [↑](#footnote-ref-111)
112. Βλ. όπ. παρ., 3, PG 94, 796 AB. Για τη σημασία της διακρίσεως μεταξύ κτιστού και ακτίστου βλ. περισσότερα Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της Φιλοσοφίας (Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 262 κ.ε.και 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. 94 κ.ε. [↑](#footnote-ref-112)
113. Βλ. *Κατά Ἑλλήνων* 41, PG 25, 81 C. [↑](#footnote-ref-113)
114. Βλ. λ.χ. την γ΄ ωδή των Καταβασιών της 15ης Αυγούστου, όπου ο Χριστός χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα ως «Ἡ δημιουργικὴ καὶ συνεκτική τῶν ἁπάντων Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις». [↑](#footnote-ref-114)
115. Πρβλ. *Ιω.* 5, 18: «Ð dὲ 'Ihsoàj ¢pekr…nato aÙto‹j**.** ὁ pat»r mou ›wj ¥rti ™rg£zetai, k¢gë ™rg£zomai». [↑](#footnote-ref-115)
116. Βλ. *Απολογητικός* 7, PG 30, 841 BC**.** 8, PG 30, 844 B**.** 12, PG 30, 848 B**.** 14, PG 30, 849 A**.** 19, PG 30, 853 BCD.Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 31 κ.ε., 175 κ.ε. [↑](#footnote-ref-116)
117. Βλ. όπ. παρ., 12, PG 30, 848 B**.** 18, PG 30, 853 ΑΒ. [↑](#footnote-ref-117)
118. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Ευνομίου* 7, PG 45, 752 Β**.** 12, PG 45, 1045 C. Σχετικά με τη διδασκαλία αυτή του Ευνομίου βλ. διεξοδικά Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 149 κ.ε., 175, 179. [↑](#footnote-ref-118)
119. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 214*, 4, PG 32, 789 Α: «Ön œcei lÒgon tÕ koinÕn prÕj tÕ ‡dion, toàton œcei ¹ oÙs…a prÕj t¾n ØpÒstasin. “Ekastoj g¦r ¹mîn kaˆ tù koinù tÁj oÙs…aj lÒgJ toà eἶnai metšcei kaˆ to‹j perˆ aÙtÕn „dièmasin Ð de‹n£ ™sti kaˆ Ð de‹na». [↑](#footnote-ref-119)
120. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 2*, 28, PG 29, 637 Β: «Aƒ g£r toi „diÒthtej, oƒoneˆ caraktÁršj tinej kaˆ morfaˆ ™piqewroÚmenai tÍ oÙs…v, diairoàsi mὲn tÕ koinÕn to‹j „di£zousi caraktÁrsi· tÕ dὲ Ðmofuὲj tÁj oÙs…aj oÙ diakÒptousin»**.**Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 33, Προς Αρειανούς και εις εαυτόν*, 16, PG236 Α**.** *Λόγος 42, Συντακτήριος, εις την των ρν΄ επισκόπων παρουσίαν*, 16, PG 36, 477 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ο Μέγας* 34, PG45, 85 Α**.** *Περί του μη είναι τρεις θεούς, Προς Αβλάβιον*, PG45, 120 Β**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG45, 336 ΒC. [↑](#footnote-ref-120)
121. Βλ. χαρακτηριστικά Μ. Βασιλείου, *Εις την Εξαήμερον 4*, 5, PG29, 89 ΑΒC**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Ευνομίου* *1*, PG45, 305 BC: «m¾ g¦r d¾ proferštw t¦j tîn poiot»twn À t¦j tîn „diwm£twn diafor£j, Ósai perˆ t¾n oÙs…an tù lÒgJ tÁj ™pino…aj katalamb£nontai, ¥llo ti par¦ tÕ Øpoke…menon oâsai»**.** 337 Β: «¢ll' ™pˆ mὲn tÁj oÙs…aj ™de…cqh par¦ tîn t¦ toiaàta filosofe‹n e„dÒtwn mhdem…an dÚnasqai diafor¦n ™nnoÁsai, ™£n tij aÙt¾n yilèsaj kaˆ ¢pogumnèsaj tîn ™piqewroumšnwn poiot»twn te kaˆ „diwm£twn aÙt¾n ™f' ˜autÁj ™xet£zV kat¦ tÕn toà eἶnai lÒgon». [↑](#footnote-ref-121)
122. Βλ. I. Ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. II, Stuttgart, σ. 124 εξ. Βλ. και J. Brun, *Le Stoïcisme*, Paris 21961, σ. 57 εξ.**.** E. Bréhier, *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*, Paris 1951, σ. 133**.** E. Zeller – W. Nestle, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μετάφρ. Από τη 13η έκδοση Χ. Θεοδωρίδη, Εκδ. «Κάλβος», Αθήνα 1969, σ. 294.. [↑](#footnote-ref-122)
123. Βλ. *Βίοι φιλοσόφων* VII, 134, στο I. Ab Arnim, όπ. παρ., Vol. Ι, σ. 24, 5 εξ. [↑](#footnote-ref-123)
124. Βλ. και Πλωτίνου, *Εννεάδες* VI, 1, 25, στο I. Ab Arnim, όπ. παρ., Vol. IΙ, σ. 125, 17 εξ. [↑](#footnote-ref-124)
125. Βλ. *Περί των κοινών εννοιών προς τους Στωικούς* 44, στο I. Ab Arnim, όπ. παρ., σ. 126, 36 εξ. [↑](#footnote-ref-125)
126. Βλ. όπ. παρ., σ. 214, 30 εξ. Πρβλ. Δεξίππου, *Των εις τας Αριστοτέλους κατηγορίας αποριών τε και λύσεων* I, 22, στο I. Ab Arnim, όπ. παρ., σ. 125, 30 εξ. [↑](#footnote-ref-126)
127. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Εις την Εξαήμερον 6*, 3, PG 29, 121 ΒC: «Kaˆ mhdenˆ ¥piston eἶnai doke…tw tÕ e„rhmšnon, Óti ¥llo mšn ti toà fwtÕj ¹ lamprÒthj, ¥llo dš ti tÕ Øpoke…menon tù fwtˆ sîma. Prîton mὲn oân ™k toà t¦ sÚnqeta p£nta oÛtw par' ¹mîn diaire‹sqai, e‡j te t¾n dektik¾n oÙs…an, kaˆ e„j t¾n ™pisumb©san aÙtÍ poiÒthta. `Wj oân ›teron mšn ti tÍ fÚsei ¹ leukÒthj, ›teron dš ti tÕ leleukasmšnon sîma, oÛtw kaˆ t¦ nàn e„rhmšna, di£fora Ônta tÍ fÚsei, ¼nwtai tÍ dun£mei toà kt…santoj. Kaˆ m» moi lšge ¢dÚnata eἶnai taàta ¢p' ¢ll»lwn diaire‹sqai. OÙdὲg¦r ™gë t¾n dia…resin toà fwtÕj ¢pÕ toà ¹liakoà sèmatoj ™moˆ kaˆ soˆ dunat¾n eἶna… fhmi, ¢ll' Óti § ¹m‹n tÍ ™pino…v ™stˆ cwrist¦, taàta dÚnatai kaˆ aÙtÍ tÍ ™nerge…v par¦ toà poihtoà tÁj fÚsewj aÙtîn diastÁnai»**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί της Εξαημέρου*, PG 44, 80 ΑΒC**.** 108 D**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 305 BC**.** 337 B. [↑](#footnote-ref-127)
128. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Εις την Εξαήμερον 1*, 8, PG 29, 21 Α. Πρβλ. και Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Ευνομίου* *2*, PG 45, 497 Α. [↑](#footnote-ref-128)
129. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 24, PG 44, 212 D. [↑](#footnote-ref-129)
130. Βλ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., PG 29, 21 ΑΒ: «T¦ aÙt¦ d taàta kaˆ perˆ tÁj gÁj sumbouleÚwmen ˜auto‹j, m¾ polupragmone‹n aÙtÁj t¾n oÙs…an ¼tij potš ™sti, mhdὲ katatr…besqai to‹j logismo‹j aÙtÕ tÕ Øpoke…menon ™kzhtoàntaj, mhdὲ zhte‹n tina fÚsin œrhmon poiot»twn, ¥poion Øp£rcousan tù ˜autÁj lÒgJ, ¢ll' eâ e„dšnai, Óti p£nta t¦ perˆ aÙt¾n qewroÚmena e„j tÕn toà eἶnai katatštaktai lÒgon, sumplhrwtik¦ tÁj oÙs…aj Øp£rconta. E„j oÙdὲn g¦r katal»xeij, ˜k£sthn tîn ™nuparcousîn aÙtÍ poiot»twn Øpexaire‹sqai tù lÒgJ peirèmenoj. 'E¦n g¦r ¢post»sVj tÕ mšlan, tÕ yucrÕn, tÕ barÝ, tÕ puknÕn, t¦j kat¦ geàsin ™nuparcoÚsaj aÙtÍ poiÒthtaj, À e‡ tinej ¥llai perˆ aÙt¾n qewroàntai, oÙdὲn œstai tÕ Øpoke…menon»**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 24, PG 44, 212 D – 213 Β**.** *Κατά Ευνομίου* *1*, PG 45, 337 B**.** 12, PG 45, 949 Α: «™¦n g£r tij tù lÒgJ tÕ fainÒmenon e„j t¦ ™x ïn sÚgkeitai dialÚsV kaˆ yilèsaj tîn poiot»twn ™f' ˜autoà katanoÁsai filonik»sV tÕ Øpoke…menon, t… kataleifq»setai tÍ qewr…v, oÙ sunorî. Ótan g¦r ¢fšlVj toà sèmatoj tÕ crîma, tÕ scÁma, t¾n ¢ntitup…an, tÕ b£roj, t¾n phlikÒthta, t¾n ™pˆ tÒpou qšsin, t¾n k…nhsin, t¾n paqhtik»n te kaˆ ™nerghtik¾n di£qesin, tÕ prÒj t… pwj œcein, ïn ›kaston oÙdὲn ™f' ˜autoà sîm£ ™sti, perˆ dὲ tÕ sîma t¦ p£nta, t… loipÕn œstai, Ö tÕn toà sèmatoj dšcetai lÒgon, oÜte di' ˜autîn sunide‹n œcomen oÜte par¦ tÁj grafÁj memaq»kamen». Σχετικά με την αντίληψη των Καππαδοκών για την ανυπαρξία της ουσίας χωρίς τις «περί αὐτήν» ποιότητες, βλ. A. H. Armstrong, «The theory of the non-existence of matter in Plotinus and the Cappadocians», στο *Studia Patristica* 5 (1962), σ. 427 κ.ε.**.** Δ. Τσάμη*, Η πρωτολογία του Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 71. [↑](#footnote-ref-130)
131. Βλ. ενδεικτικά Αθηναγόρου, *Περί αναστάσεως των νεκρών* 13, PG 6, 1000 Β**.** 15, PG 6, 1004 Α**.** Ιουστίνου φιλοσόφου και μάρτυρος, *Περί αναστάσεως* 8, PG 6, 1585 Β**.** Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις 3*, 4, PG 33, 429 Α**.** Επιφανίου Κύπρου, *Πανάριον* 2, 1, 64, 18, PG 41, 1097 D: «¥nqrwpoj d’ ¢lhqšstata lšgetai kat¦ fÚsin oÜte yuc¾ cwrˆj sèmatoj oÜt' aâ sîma cwrˆj yucÁj, ¢ll¦ tÕ ™k sust£sewj yucÁj kaˆ sèmatoj e„j m…an t¾n toà kaloà morf¾n sunteqšn»**.** Μ. Βασιλείου, *Ομιλία εις το “Εις το Πρόσεχε σεαυτώ”* 3, PG31, 204 Β**.** 7, PG31, 216 ΑΒ**.** *Ομιλία 21, Περί του μη προσηλώσθαι τοις βιωτικοίς, και περί του γενομένου εμπρησμού έξωθεν της Εκκλησίας*, 5, PG 31, 549 Α**.** Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτ’ ουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 11, PG 36, 321 CD**.** 12, PG 36, 325 B**.** *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 9, PG 36, 633 C**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 29, PG 44, 233 D – 236 B**.** *Αντιρρητικός προς τα Απολιναρίου* 2, PG 45, 1128 Β: «Ð g¦r ™k yucÁj noer©j kaˆ sèmatoj sunesthkëj ¥nqrwpoj lšgetai· ú dὲ m¾ sunepinoe‹tai t¦ dÚo, pîj ¹ toà ¢nqrèpou klÁsij ™farmosq»setai; ¢nqrèpou g¦r sîma lšgomen kaˆ yuc¾n ¢nqrèpou, ›wj ¨n ™f' ˜autoà ˜k£teron toÚtwn qewrÁtai· ¹ dὲ sundrom¾ toÚtwn tîn dÚo ¥nqrwpoj kaˆ œsti kaˆ lšgetai»**.** Παμφίλου Ιεροσολυμίτου, *Πανοπλία δογματική* 6, 1, στο A. Mai, *Patrum Nova Bibliotheca,* tom.2, Romae 1844, σ. 614: «ἄνθρωπος σύνθετόν ἐστι πρᾶγμα**.** ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώς. κατ’ οὐσίαν τούτων ἑνωθέντων, καὶ οὐχ ἕν ἐστι τῇ οὐσίᾳ. οὐδὲ γὰρ ταὐτόν ἡ ψυχή τῷ σώματι κατ’ οὐσίαν**.** τοῦτο γὰρ ὁ ἄνθρωπος, ψυχή λογική σώματι ὀργανικῶς συνημμένῳ κεχρημένη». [↑](#footnote-ref-131)
132. Βλ. Ειρηναίου Λουγδούνου, *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως* 2, 33, 5, PG 7, 834 Α**.** 5, 9, 1, PG 7, 1144 Α. Πρβλ. και Ωριγένους, *Περί αρχών* 4, 11, PG 11, 365 Α. [↑](#footnote-ref-132)
133. Βλ. *1 Θεσ.* 5, 23. [↑](#footnote-ref-133)
134. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 8, PG 44, 145 C – 148 B**.** 14, PG 44, 176 AB. Βλ. και Προκοπίου Γαζαίου, *Εις την Γένεσιν Ερμηνεία*, PG 87, 117 D. [↑](#footnote-ref-134)
135. Για τη θεμελίωση της κακοδοξίας του Απολιναρίου στο τρισύνθετο του ανθρώπου βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Αντιρρητικός προς τα Απολιναρίου* 2, 46, PG 45, 1233 C – 1237 B. [↑](#footnote-ref-135)
136. Βλ. ενδεικτικά Γρηγορίου Θεολόγου, *Επιστολή 101, Προς Κληδόνιον Πρεσβύτερον*, PG 37, 180 Α**.** 184 Β**.** 188 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, όπ. παρ., 2, PG 45, 1128 Β**.** 8, PG 45, 1140 Β**.** 35, PG 45, 1200 C**.** 1201 A**.** 54, PG 45, 1256 A**.** Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή 4, Προς Νεστόριον επιστολή Β΄*, PG 77, 45 Β**.** Λεοντίου Βυζαντίου, *Τριάκοντα κεφάλαια κατά Σεβήρου* 18, PG 86, 1908 Α**.** Ευλογίου Αλεξανδρείας, *Συνηγορίαι περί του αυτού κεφαλαίου* (fragmenta dogmatica), PG 86, 2953 D. [↑](#footnote-ref-136)
137. Θεοδωρήτου Κύρου, *Αιρετικής κακομυθίας επιτομή* 5, 11, PG 83, 492 Α. [↑](#footnote-ref-137)
138. Βλ. Ιουστίνου φιλοσόφου και μάρτυρος, *Περί αναστάσεως* 8, PG 6, 1585 Β: «T… g£r ™stin Ð ¥nqrwpoj, ¢ll' À tÕ ™k yucÁj kaˆ sèmatoj sunestÕj zîon logikÒn; M¾ oân kaq' ˜aut¾n yuc¾ ¥nqrwpoj; OÜk· ¢ll' ¢nqrèpou yuc». M¾ oân kalo‹to sîma ¥nqrwpoj; OÜk· ¢ll' ¢nqrèpou sîma kale‹tai. E‡per oân kat' „d…an mὲn toÚtwn oÙdšteron ¥nqrwpÒj ™sti, tÕ dὲ ™k tÁj ¢mfotšrwn sumplokÁj kale‹tai ¥nqrwpoj…». [↑](#footnote-ref-138)
139. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ομιλία εις το “Εις το Πρόσεχε σεαυτώ”* 7, PG31, 216 Β**.**Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 29 AB. [↑](#footnote-ref-139)
140. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 38, Γρηγορίω αδελφώ περί διαφοράς ουσίας και υποστάσεως*, 2-3, PG 32, 325 Β – 329 Α**.** *Επιστολή 214, Τερεντίω Κόμητι*, 4, PG 32, 789 Α**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Προς τους Έλληνας, εκ των κοινών εννοιών*, PG 45, 177 CD**.** 181 CD**.** 185 AB. Βλ. και Ιωάννου Δαμασκηνού, *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 30, PG 94, 593 Α – 596 Α**.** 41, PG 94, 612 Α**.** 66, PG 94, 665 Α – 668 Α. [↑](#footnote-ref-140)
141. Βλ. Πλάτωνος, *Κρατύλος* 400c**.** *Πολιτεία* 517b**.** Πλωτίνου, *Εννεάδες* IV, 8, 3. Γι’ αυτό μάλιστα ο Πλωτίνος, όπως μας αναφέρει ο Πορφύριος, ντρεπόταν να λέει ότι έχει σώμα και απέφευγε να κάνει λόγο για το γένος του, τους γονείς του και την πατρίδα του! (Βλ. *Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού* 1). [↑](#footnote-ref-141)
142. Βλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή 17, Προς Νεστόριον επιστολή Γ΄*, PG 77, 116 Α**.** *Επιστολή 44, Προς Ευλόγιον πρεσβύτερον Κωνσταντινουπόλεως*, PG 77, 225 Β**.** *Επιστολή 45, Προς Σούκκενσον επίσκοπον Διοκαισαρείας επιστολή Α΄*, PG 77, 233 Α**.** *Επιστολή 46, Προς Σούκκενσον επίσκοπον Διοκαισαρείας επιστολή Β΄*, PG 77, 245 ΑΒ: «Ἔστω δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ’ ἡμᾶς ἄνθρωπος. Δύο μὲν γὰρ ἐπ’ αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις, μίαν μὲν, τῆς ψυχῆς, ἑτέραν δὲ, τοῦ σώματος. Ἀλλ’ ἐν ψιλαῖς διελόντες ἐννοίαις, καὶ ὡς ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις, ἤτοι νοῦ φαντασίαις τὴν διαφορὰν δεξάμενοι, οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις**.** οὔτε μὴν διαμπὰξ διὰ τῆς τομῆς ἐφίεμεν τὴν δύναμιν αὐταῖς, ἀλλ’ ἑνός εἶναι νοοῦμεν**.** ὥστε τὰς δύο, μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι’ ἀμφοῖν δὲ τὸ ἕν ἀποτελεῖσθαι ζῶον». [↑](#footnote-ref-142)
143. Βλ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., PG31, 216 ΑΒ**.**Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 8, PG 44, 145 C – 148 B**.** 14, PG 44, 176 AB**.** 29, PG 44, 233 D**.** 236 B**.** *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 29 AB**.** 48 C**.** Προκοπίου Γαζαίου, *Εις την Γένεσιν Ερμηνεία*, PG 87, 117 D**.**  Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, 12,PG 94, 924 Β: «Yuc¾ to…nun ™stˆn oÙs…a zîsa ¡plÁ, ¢sèmatoj, swmatiko‹j Ñfqalmo‹j kat' o„ke…an fÚsin ¢Òratoj, logik» te kaˆ noer£, ¢schm£tistoj, Ñrganikù kecrhmšnh sèmati kaˆ toÚtJ zwÁj aÙx»seèj te kaˆ a„sq»sewj kaˆ genn»sewj parektik», oÙc ›teron œcousa par' ˜aut¾n tÕn noàn, ¢ll¦ mšroj aÙtÁj tÕ kaqarètaton (ésper g¦r ÑfqalmÕj ™n sèmati, oÛtwj ™n yucÍ noàj), aÙtexoÚsioj, qelhtik» te kaˆ ™nerghtik», trept¾ ½toi ™qelÒtreptoj, Óti kaˆ ktist»». [↑](#footnote-ref-143)
144. Βλ. Μ. Αθανασίου, Προς Μαρκελλίνον, Εις την ερμηνείαν των ψαλμών, 27, PG 40 Α**.** Μ. Βασιλείου, *Ερμηνεία εις τον Προφήτην Ησαΐαν* 26, PG 168 C - !69 A**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 29, PG 44, 237 Β**.** *Περί του βίου Μωυσέως*, PG44, 353 C**.** 361 D**.** *Επιστολή Κανονική, Προς τον εν αγίοις Λητόϊον, επίσκοπον Μελιτινής*, PG45, 224 ΑBC**.** *Αντιρρητικός προς τα Απολιναρίου* 7, PG 45, 1137 Β**.** *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 48 C – 49 B**.** 53 A**.** Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια περί αγάπης* 3, 3, PG 90, 1017 C. [↑](#footnote-ref-144)
145. Βλ. ενδεικτικά Μ. Βασιλείου, *Ομιλία εις το “Εις το Πρόσεχε σεαυτώ”* 7, PG 31, 213 C**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Αντιρρητικός προς τα Απολιναρίου* 45, PG 45, 1233 B**.** *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 53 Α. [↑](#footnote-ref-145)
146. Βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, 12, PG 94, 924 Β – 925 Α: «Π£nta taàta kat¦ fÚsin ™k tÁj toà dhmiourg»santoj aÙt¾n (ενν. την ψυχή) c£ritoj e„lhfu‹a, ™x Âj kaˆ tÕ eἶnai kaˆ tÕ fÚsei oÛtwj eἶnai e‡lhfen». [↑](#footnote-ref-146)
147. Πρβλ. Μ. Αθανασίου, *Κατά Αρειανών 1*, 20, PG 26, 53 Α: «Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα οἷά ἐστι τὰ γενητὰ οὐδὲν ὅμοιον κατ’ οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα**.** ἀλλ’ ἔξωθεν αὐτοῦ ἐστι χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γινόμενα, ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαί ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας**.** ταύτης γάρ ἐστι φύσεως τὰ γενητά». [↑](#footnote-ref-147)
148. *Κατά Ελλήνων* 41, PG 25, 81 C. [↑](#footnote-ref-148)
149. Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* ΙΙ, 12, PG 94, 920 B. [↑](#footnote-ref-149)
150. Βλ. Νεμεσίου Εμέσης, *Περί φύσεως ανθρώπου* 39, PG 40, 764 BC**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., PG 94, 920 B**.** 25, PG 94, 957 C. [↑](#footnote-ref-150)
151. Βλ. I. Ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. 2, Stuttgart 1968, σ. 284, απόσπ. 975**.** σ. 290, απόσπ. 990**.** Επικτήτου, *Διατριβαί* 4, 1, 56**.** 62**.** 68**.** 100**.** Πλωτίνου, *Εννεάδες* Ι, 4, 8**.** ΙΙΙ, 2, 4**.** 10**.** IV, 3, 16**.** VI, 8, 3-8**.** 10**.** 15**.** 20. [↑](#footnote-ref-151)
152. Βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., 22, PG 94, 944 C**.** *Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης* 10, PG 95, 109 D. [↑](#footnote-ref-152)
153. Βλ. όπ. παρ., 2, PG 40, 588 Α. Πρβλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, 3,PG 94, 868 A**.** 3, 14, PG 94, 1036 C**.** 1041 B**.** *Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης* 10, PG 95, 112 A**.** *Κατά Μανιχαίων Διάλογος* 69, PG 95, 1568 Β. [↑](#footnote-ref-153)
154. Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου*, Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 113. [↑](#footnote-ref-154)
155. Βλ. Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά* Ε, 1, 1025b, 20-25. Διογένους Λαερτίου, *Βίοι Φιλοσόφων* VII, 1, 130. I. ab Arnim, όπ. παρ., Vol. I, σ. 50, απόσπ. 202**.** Vol. ΙI, σ. 43, απόσπ. 135**.** Vol. ΙΙI, σ. 42, απόσπ. 175**.** σ. 79, απόσπ. 323**.** σ. 134 εξ., απόσπ. 495. Βλ. και J. Hirschberger, όπ. παρ., σ. 180, 258 εξ. [↑](#footnote-ref-155)
156. Βλ. *Εννεάδες* VI, 8, 5. Πρβλ. και *Εννεάδες* VI, 8, 6: «ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ’ ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν**.** καὶ γὰρ [ἡ] λεγομένη βούλησις τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται». [↑](#footnote-ref-156)
157. Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, 27,PG 94, 960 D. Πρβλ. Νεμεσίου Εμέσης, όπ. παρ., 41, PG 40, 776 Α. [↑](#footnote-ref-157)
158. Βλ. ενδεικτικά 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, *Επιστολή 233, Αμφιλοχίω ερωτήσαντι*,1, PG 32, 864 C**.** *Εις το ‘Πρόσεχε σεαυτώ’* 6, PG 31, 212 ΒC**.** *Περί ευχαριστίας* 2, PG 31, 221 C**.** *Ομιλία εν λιμώ και αυχμώ* 5, PG 31, 317 Α**.** *Όροι κατά πλάτος* 2, 3, PG 31, 913 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 11, PG 44, 156 Β**.** 12, PG 44, 161 C**.** 164 Α**.** 16, PG 44, 185 C. Βλ. επίσης Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Προτρεπτικός προς Έλληνας* 10, PG8, 212 C – 213 Α. [↑](#footnote-ref-158)
159. Βλ. ενδεικτικά Μ. Βασιλείου, *Εις τον 48 ψαλμόν* 8, PG 29, 449 C**.** *Ότι ουκ έστιν αίτιος των κακών ο Θεός* 6, PG 31, 344 ΒC**.** Γρηγορίου Νύσσης, όπ. παρ., 16, PG 44, 184 Β**.** *Λόγος κατηχητικός ο μέγας* 5, PG 45, 24 C**.** 21, PG 45, 56 CD**.** *Περί παρθενίας* 12, PG 46, 369 C**.** Κωνσταντίνου διακόνου, *Εγκώμιον εις πάντας τους αγίους ενδόξους και πανευφήμους μάρτυρας τους υπέρ Χριστού του Θεού ημών κατά την οικουμένην αθλήσαντας* 14, PG 88, 496 C**.** Μαξίμου Ομολογητού, *Ζήτησις μετά Πύρρου*, PG 91, 304 C**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και λοιπών φυσικών ιδιωμάτων, εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και μιας υποστάσεως* 28, PG 95, 165 D. [↑](#footnote-ref-159)
160. Βλ. ενδεικτικά Μ. Βασιλείου, *Εις τον 48 ψαλμόν* 8, PG 29, 449 ΒC**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, 12, PG 94, 920 Β. Βλ. επίσης και τα ανωτέρω παρατιθέμενα χωρία του Μ. Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης, όπου οι ίδιοι αποδίδουν το «κατ’ εικόνα» άλλοτε στο λογικό και άλλοτε στο αυτεξούσιο. [↑](#footnote-ref-160)
161. Βλ. G. D. Martzelos, «Die Freiheit Gott-Vaters als trinitätstheologisches Problem in der griechisch-patristischen Überlieferung», στο *Gott, Vater und Schöpfer*, Pro Oriente, Bd. XXXI, Wiener patristische Tagungen III (PRO ORIENTE – Studientagung « Le Mystère de Dieu, Père et Créateur » - „Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer“, Luxemburg, Juni 2005, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2007, σ. 65 κ.ε. [↑](#footnote-ref-161)
162. Βλ. *Κατά Αρειανών* *3*, 63, PG 26, 456 C – 457 A. [↑](#footnote-ref-162)
163. Όπ. παρ., 64, PG 26, 457 Β. [↑](#footnote-ref-163)
164. Όπ. παρ., 67, PG 26, 464 C – 465 A. [↑](#footnote-ref-164)
165. Βλ. *Επιστολή 101, Προς Κληδόνιον Πρεσβύτερον*, PG 37, 181 C – 184 A. [↑](#footnote-ref-165)
166. Βλ. *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και λοιπών φυσικών ιδιωμάτων, εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και μιάς υποστάσεως* 28, PG 95, 161 C. [↑](#footnote-ref-166)
167. Βλ. όπ. παρ., PG 95, 165 D. [↑](#footnote-ref-167)
168. Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 3, 18, PG 94, 1072 C. [↑](#footnote-ref-168)
169. Βλ. Νεμεσίου Εμέσης, όπ. παρ., 29, PG 40, 717 C**.** 39, PG 40, 764 ΒC**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, 24, PG 94, 953 Α**.** 25, PG 94, 957 C. Βλ. επίσης Μαξίμου Ομολογητού, *Προς Θαλάσσιον περί διαφόρων απόρων της θείας Γραφής*, PG 90, 689 D – 692 Α**.** *Έτερα Κεφάλαια* 2, PG 90, 1401 Β: «Ἀρχή παντός ἀγαθοῦ λόγος ἔμπρακτος καί πρᾶξις ἐλλόγιμος»**.** *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1032 Α: «Σοφίας δέ κάλλος ἐστί γνῶσις ἔμπρακτος ἢ πρᾶξις ἔνσοφος». [↑](#footnote-ref-169)
170. Βλ. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I (Altertum und Mittelalter), Herder Verlag, Basel-Freiburg-Wien 91974, σ. 511, 540. W. Röd, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 1. Bd. (Altertum, Mittelalter, Renaissance), Verlag C. H. Beck, München 1994, σ. 345 κ.ε., 364 εξ. Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Verlag F. Schöningh, Paderborn 31954, σ. 544, 587. Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της Φιλοσοφίας (με σύντομη εισαγωγή στη Φιλοσοφία)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 300 εξ. Του ίδιου, *Ιστορία της βυζαντινής Φιλοσοφίας (Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα)*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 317. [↑](#footnote-ref-170)
171. Βλ. *De Trinitate* X, 11, 17**.** XV, 27, 50. [↑](#footnote-ref-171)
172. Βλ. όπ. παρ., X, 11, 18. [↑](#footnote-ref-172)
173. Βλ. όπ. παρ., IX, 2, 2**.** X, 12, 19**.** XV, 1, PL 42, 1057**.** *De Genesi ad litteram* VI, 12, PL 34, 348. [↑](#footnote-ref-173)
174. Σχετικά με τις ψυχολογικές τριάδες του Αυγουστίνου και τη σημασία τους για την Τριαδολογία του βλ. το πολύ αξιόλογο άρθρο του E. Portalié, «Augustin (Saint)», στο *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1, 2, στ. 2349**.** 2351 εξ., καθώς και τη μελέτη του M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927. [↑](#footnote-ref-174)
175. Βλ. *Confessiones* XIII, 11, 12. [↑](#footnote-ref-175)
176. Βλ. Πορφυρίου, *Αφορμαί προς τα νοητά*, 40, 51-68. Βλ. και Σ. Γ. Παπαδόπουλου, «Αυγουστίνος Ιππώνος (+430). Ο μέγιστος εκκλησιαστικός Πατέρας της Δύσεως», στο *Θεολογία* 79,2 (2008), σ. 473. [↑](#footnote-ref-176)
177. Βλ. *Confessiones*, όπ. παρ.. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, «Θρησκευτικό βίωμα και Θεολογία στις Εξομολογήσεις του Αυγουστίνου», στο *Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 25 (1980), σ. 212. [↑](#footnote-ref-177)
178. Βλ. *De Trinitate* ΙV, 21, 30. [↑](#footnote-ref-178)
179. Βλ. όπ. παρ., IX, 4, 4. [↑](#footnote-ref-179)
180. Βλ. όπ. παρ., X, 11, 18. [↑](#footnote-ref-180)
181. Βλ. όπ. παρ., XV, 17, 28. [↑](#footnote-ref-181)
182. Σχετικά με τη διδασκαλία του ιερού Αυγουστίνου για την προέλευση του Αγ. Πνεύματος «και εκ του Υιού» (Filioque) βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 113 κ.ε. G. D. Martzelos, «Die Anfänge und die Voraussetzungen des *Filioque* in der theologischen Überlieferung des Abendlandes», στο: *Orthodoxes Forum* 13 (1999), Heft 1, σ. 37 κ.ε. L. Ayres, “Sempiterne Spiritus Donum: Augustine’s Pneumatology and the Metaphysics of Spirit”, στο *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by A. Papanikolaou & G. E. Demacopoulos, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York 2008, σ. 126 κ.ε. Βλ. επίσης B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001, σ. 107 κ.ε. [↑](#footnote-ref-182)
183. Βλ. *De Trinitate* IX, 4, 4. [↑](#footnote-ref-183)
184. Βλ. χαρακτηριστικά L. Karfiková, «Das Geheimnis Gottes des Vaters in Augustinus De Trinitate IX-X und XV», στο *Gott, Vater und Schöpfer*, Pro Oriente, Bd. XXXI, Wiener patristische Tagungen III (PRO ORIENTE – Studientagung « Le Mystère de Dieu, Père et Créateur » - „Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer“, Luxemburg, Juni 2005, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2007, σ. 252 κ.ε. [↑](#footnote-ref-184)
185. Βλ. *De Trinitate*, X, 1, 1. [↑](#footnote-ref-185)
186. Βλ. όπ. παρ., X, 11, 18. Βλ. και L. Karfiková, όπ. παρ., σ. 255 εξ. [↑](#footnote-ref-186)
187. Βλ. *De Trinitate*, X, 1, 1 - 3, 5. [↑](#footnote-ref-187)
188. Βλ. όπ. παρ., XV, 17, 29, PL 42, 1081. [↑](#footnote-ref-188)
189. Βλ. Θωμά Ακινάτη, *Summa Theologiae* 1a, 27, 1-5**.** *Compendium Theologiae* 31-34**.** 37-49. [↑](#footnote-ref-189)
190. Βλ. *Summa Theologiae* 1a, 27, 4. Πρβλ. όπ. παρ., 1a,36, 4. [↑](#footnote-ref-190)
191. Στο σημείο αυτό βλ. την πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Lewis Ayres: «In the atemporal context of the divine communion, questions of whether the Son mediates the Spirit or acts as secondary cause become extremely difficult to pose, and it is perhaps no accident that Augustine offers no discussion of the question» (L. Ayres, όπ. παρ., σ. 148). [↑](#footnote-ref-191)
192. Όπως πολύ εύστοχα παρατήρησε εν προκειμένω ο Bernd Oberdorfer, «Zweifellos lehrt Augustinus den „Hervorgang“ des Geistes „aus dem Vater und dem Sohn“ bzw. „aus beiden“; er vermittelt dies ja sogar mit dem traditionellen Gedanken von der Monoprinzipialität des Vaters» (B. Oberdorfer, όπ. παρ., σ. 126). [↑](#footnote-ref-192)
193. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περί θεολογίας*, 22, PG 36, 57 Α**.** *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτ’ ουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 11, PG 36, 324 Α**.** *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632 Α**.** Λεοντίου Μοναχού, *Κατά Νεστοριανών και Ευτυχιανιστών 1*, PG 86, 1284 C**.** Κοσμά, Αιγυπτίου μοναχού, *Χριστιανική τοπογραφία* 5, PG 88, 320 Α**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., 2, 12, PG 94, 921 Α. [↑](#footnote-ref-193)
194. *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτ’ ουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 11, PG 36, 321 C**.** *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632 AB. [↑](#footnote-ref-194)
195. Βλ. *Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ηθικά τε και πρακτικά* 38, PG 150, 1145 D – 1148 A**.** 62, PG 150, 1165 AB. [↑](#footnote-ref-195)
196. Βλ. σχετικά J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I. Teil (Altertum und Mittelalter), Verlag Herder, Basel-Freiburg-Wien 91974, σ. 259**.** W. Röd, *Der Weg der Philosophie von den Afängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. I (Altertum, Mittelalter, Renaissance), Verlag C. H. Beck, München 1994, σ. 207. [↑](#footnote-ref-196)
197. Βλ. χαρακτηριστικά 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 τον 48 ψαλμόν* 8, PG 29, 449 BC**.** *Εις το ‘Πρόσεχε σεαυτώ’* 6, PG 31, 212 BC**.** *Περί ευχαριστίας* 2, PG 31, 221 C**.** *Ομιλία εν λιμώ και αυχμώ* 5, PG 31, 317 Α**.** *Ότι ουκ έστιν αίτιος των κακών ο Θεός* 6, PG 31, 344 BC**.** *Όροι κατά πλάτος* 2, 3, PG 31, 913 Β**.** *Επιστολή 233, Αμφιλοχίω ερωτήσαντι*, 1, PG 32, 864 C**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 11, PG 44, 156 Β**.** 12, PG 44, 161 C**.** 164 Α**.** 16, PG 44, 184 Β**.** 185 C**.** *Λόγος κατηχητικός ο μέγας* 5, PG 45, 24 C**.** 21, PG 45, 57 CD**.** *Περί παρθενίας* 12, PG 46, 369 C**.** Κωνσταντίνου διακόνου, *Εγκώμιον εις πάντας τους αγίους ενδόξους και πανευφήμους μάρτυρας τους υπέρ Χριστού του Θεού ημών κατά την οικουμένην αθλήσαντας* 14, PG 88, 496 C**.** Μαξίμου Ομολογητού, *Ζήτησις μετά Πύρρου*, PG 91, 304 C**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., 2, 12, PG 94, 920 Β. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 109, 121 εξ. [↑](#footnote-ref-197)
198. Βλ. *Κολ.* 1, 15. Βλ. και *2 Κορ.* 4, 4. [↑](#footnote-ref-198)
199. Βλ. Διοδώρου Ταρσού, *Εις την Γένεσιν*, PG 33, 1564 CD**.** Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εις την Γένεσιν 9*, 2, PG 53, 78**.** *23*, 5, PG 53, 202 – 203**.** Θεοδωρήτου Κύρου, *Εις την Γένεσιν,* Ερώτ. 20, PG 80, 105 ΑΒ. Πρβλ. και Μ. Βασιλείου (αμφιβ.), *Περί της του ανθρώπου κατασκευής* 8, PG 30, 20 C. [↑](#footnote-ref-199)
200. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 23, Ειρηνικός γ΄ εις την σύμβασιν, ην μετά την σύστασιν εποιησάμεθα οι ομόδοξοι*, 11, PG 35, 1161 C**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του τί εστι το κατ’ εικόνα Θεού και καθ’ ομοίωσιν*, PG 44, 1340 C – 1341 B**.** Θεοδωρήτου Κύρου, όπ. παρ., PG 80, 108 ΑΒ**.** Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., 1, 6-7, PG 94, 804 Α – 805 Β**.** *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας 3*, 20, PG 94, 1340 D. [↑](#footnote-ref-200)
201. Βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως* 2, 11, PG 94, 909 D – 912 A. Βλ. και Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτ’ ουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 11, PG 36, 324 Α**.** *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632 Β**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 2, PG 44, 132 D – 133 A**.** 4, PG 44, 136 BCD**.** Κοσμά, Αιγυπτίου μοναχού, *Χριστιανική τοπογραφία* 3, PG 88, 153 ΑΒ. [↑](#footnote-ref-201)
202. Βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., 4, 16, PG 94, 1169 Α. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 144 εξ.**.** G. D. Martzelos, [«Die dogmatischen Grundlagen der Orthodoxen Ikonenlehre»](http://users.auth.gr/martzelo/index.files/docs/37.doc), στο: *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής (Νέα σειρά), Τμήμα Θεολογίας, Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Αντώνιο – Αιμίλιο Ταχιάο,*8 (1998), σ. 278. [↑](#footnote-ref-202)
203. 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-203)
204. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 210*, 5, PG 32, 776 C. [↑](#footnote-ref-204)
205. 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-205)
206. 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-206)
207. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 38, Γρηγορίω αδελφώ περί διαφοράς ουσίας και υποστάσεως*, 2-3, PG 32, 325 B – 329 A**.** *Επιστολή 214, Τερεντίω Κόμητι*, 4, PG 32, 789 Α**.** Γρηγορίου Νύσσης, *Προς τους Έλληνας, εκ των κοινών εννοιών*, PG 45, 177 CD**.** 181 CD**.** 185 AB. Βλ. και Ιωάννου Δαμασκηνού, *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 42-43, PG 94, 612 Α – 613 Β**.** *Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης* 2, PG 95, 101 A. [↑](#footnote-ref-207)
208. Βλ. *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1260 BCD. [↑](#footnote-ref-208)
209. Βλ. *Σχόλια εις το Περί θείων ονομάτων,* PG 4, 221 Α. [↑](#footnote-ref-209)
210. Βλ. Θεοδώρου Μοψουεστίας, Απόσπ. από το *Κατά Ενανθρωπήσεως του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού* 8, PG 66, 981 ΒC**.** απόσπ. εκ του *ιδ΄ λόγου*, PG 66, 989 CD**.** Fr. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, σ. 219, 224**.** F. Nau, *Nestorius. Le livre d’Héraclide de Damas* (traduit en français), Paris 1910, σ. 144**.** G. R. Driver – L. Hodgson, *Nestorius. The Bazaar of Heracleides* (Newly translated from the Syriac), Oxford 1925, σ. 163. [↑](#footnote-ref-210)
211. Βλ. Θεοδώρου Μοψουεστίας, Απόσπ. από την *Επιστολή προς Δόμνον*, PG 66, 1013 Α**.** Fr. Loofs, όπ. παρ., σ. 219 εξ. Βλ. και F. Nau, όπ. παρ., σ. 142 εξ..**.** G. R. Driver – L. Hodgson, όπ. παρ., σ. 161 εξ. Σχετικά με τη μεταφυσική προβληματική της Χριστολογίας του Θεοδώρου Μοψουεστίας και του Νεστορίου βλ. J. S. Romanides, «Highlights in the debate over Theodore of Mopsuestia’s Christology and some suggestions for a fresh approach», στο *The Greek Orthodox Theological Review* 5(1959-60), σ. 162 κ.ε. και L. Hodgson, «The Metaphysic of Nestorius», στο *The Journal of Theological Studies* 19(1918), σ. 46 κ.ε.**.** A. Grillmeier, «Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht», στο *Scholastik* 36(1961), σ. 339 κ.ε. [↑](#footnote-ref-211)
212. Θεοδώρου Μοψουεστίας, Απόσπ. από το *Κατά Ενανθρωπήσεως του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού* 7, PG 66, 977 A – 980 B**.** 14, PG 66, 989 CD**.** 15, PG 66, 992 C**.** Fr. Loofs, όπ. παρ., σ. 239**.** F. Nau, όπ. παρ., σ. 35, 59 εξ., 158, 159, 187**.** G. R. Driver – L. Hodgson, όπ. παρ., σ. 38, 62 εξ., 179, 181, 211. [↑](#footnote-ref-212)
213. Βλ. Θεοδώρου Μοψουεστίας, *Επιστολή προς Δόμνον* (frag. 1), PG 66, 1012 C – 1013 A**.** Fr. Loofs, όπ. παρ., σ. 178, 292. [↑](#footnote-ref-213)
214. Βλ. Fr. Loofs, όπ. παρ., σ. 178 εξ.**.** 248 εξ.**.** F. Nau, όπ. παρ., σ. 53 εξ., 66, 141 εξ., 212 εξ.**.** G. R. Driver – L. Hodgson, όπ. παρ., σ. 56, 69, 160, 240 εξ. [↑](#footnote-ref-214)
215. Βλ. Θεοδώρου Μοψουεστίας, Απόσπ. από το *Κατά Ενανθρωπήσεως του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού* 8, PG 66, 981 BC**.** F. Nau, όπ. παρ., σ. 141 εξ., 191 εξ.**.** R. Driver – L. Hodgson, όπ. παρ., σ. 163, 219 εξ. [↑](#footnote-ref-215)
216. Βλ. Fr. Loofs, όπ. παρ., σ. 295**.** F. Nau, όπ. παρ., σ. 146, 184, 185**.** G. R. Driver – L. Hodgson, όπ. παρ., σ. 166, 207, 209. Βλ. και A. Grillmeier, όπ. παρ., σ. 333 και Γ. Σ. Μπεμπή, *Συμβολαί εις την περί Νεστορίου έρευναν (εξ επόψεως Ορθοδόξου)*, Αθήναι 1964, σ. 137 κ.ε. [↑](#footnote-ref-216)
217. Βλ. Mansi (= J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz 21960-1961) VII, 116**.** ACO (=*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, έκδ. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1927-1940) II, 1,2,129[325] εξ. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ΄Οικοουμενικής Συνόδου*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 192. [↑](#footnote-ref-217)
218. Βλ. χαρακτηριστικά τα έργα του «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», όπ. παρ., σ. 287-323και *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Contemporary Greek Theologians Series, No 4, New York 1985. [↑](#footnote-ref-218)
219. Βλ. χαρακτηριστικά τα έργα του *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, Εκδ. Δόμος, Ἀθήνα 72006και *Οντολογία του προσώπου (προσωποκεντρική οντολογία)*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2016. [↑](#footnote-ref-219)
220. Βλ. χαρακτηριστικά την αναφερόμενη στο θέμα αυτό Διδακτορική Διατριβή του Ν. Νεάκσου, *Πρόσωπο και κοινωνία στη θεολογία του πατρός Δημητρίου Στανιλοάε*, Θεσσαλονίκη 2014. [↑](#footnote-ref-220)
221. Βλ. Ιω. Παναγόπουλου «Οντολογία ή Θεολογία του Προσώπου. Η συμβολή της πατερικής Τριαδολογίας στην κατανόηση του ανθρωπίνου προσώπου», στο *Σύναξις* 13(1985), σ. 63-79**.** 14(1985), σ. 35-47**.** του ίδιου, «Η εικόνα του Θεού και το πρόσωπο», στο *Σύναξις* 21(1987), σ. 59-62**.** Σ. Αγουρίδη «Μπορούν τα πρόσωπα της Τριάδας να δώσουν τη βάση για Περσοναλιστικές απόψεις περί του Ανθρώπου;», στο *Σύναξις* 33(1990), σ. 67-78**.** Χ. Σταμούλη, «“Εγώ ειμί ο ων”. Η διαλεκτική φύσεως και προσώπου στη νεώτερη ορθόδοξη θεολογία και ο θεολογικός ολισμός του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά», στο *Σύνθεσις* (ηλεκτρονικό περιοδικό του Τμήματος Θεολογίας του ΑΠΘ) 1 (2012), σ. 104-120**.** Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιεροθέου (Βλάχου), *Ἡ ὀντολογία τοῦ προσώπου»: ἡ συστηματική παρερμηνεία τῶν ἁγίων Ἀθανασίου, Καππαδοκῶν καί Μαξίμου ἀπό τόν Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα*, στο <http://www.parembasis.gr/images/anakoinoseis/>

2016/NI\_ONTOLOGIA%20PROSWPOY-PI\_FEB2016.pdf, Ναύπακτος 2016**.** Μ. Μπερκουτάκη, «Περί Τριάδος και προσώπου. Ήγουν, επί της Ορθοδόξου Τριαδολογίας, σχόλιον εκτενές εις ιβ΄ (12) ερωταποκρίσεις», στο http://www.oodegr. com/oode/theos/genika/trias\_proswpo.htm**.** Σπ. Τσιτσίγκου, «Προς τους ακρίτως ταυτίζοντας πρόσωπο και υπόσταση στην Ορθόδοξη χριστιανική Θεολογία», στο http://www. romiosini.org.gr/a206c8d2.el.aspx. [↑](#footnote-ref-221)
222. Βλ. Σεβ. Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, «Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου. Απόπειρα θεολογικού διαλόγου», στο *Σύναξη* 37(1991), σ. 11-36**.** Χρ. Γιανναρά, «Περί απυροβλήτου πτώματος ή αποκλίσεων υπαρξιστικών και περσοναλιστικών», στο *Σύναξη* 37(1991), σ. 37-45. [↑](#footnote-ref-222)
223. Βλ. υποσ. 200. [↑](#footnote-ref-223)