

Δόγμα καὶ Φιλοσοφία κατὰ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση

Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου*

Εἰσαγωγή

Μεταξὺ θεολόγων καὶ φιλοσόφων ἡ ἱστορικῶν τῆς φιλοσοφίας εἶναι εὐρέως διαδεδομένη ἡ ἄποψη ὅτι τὸ δόγμα καὶ γενικώτερα ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς μίας μεριᾶ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἄλλη κινουῦνται σὲ δύο διαμετρικὰ ἀντίθετους πόλους καὶ εἶναι ὡς ἐκ τούτου δύο πνευματικὰ μεγέθη τελείως ἄσχετα καὶ ἀσύμπτωτα μεταξὺ τους. Κι αὐτὸ γιατί, ὅπως ὑποστηρίζεται, οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, καίτοι γνωρίζουν πολὺ καλὰ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἐν τούτοις κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τους δὲν ἀσχολοῦνται μὲ φιλοσοφικὰ ἀλλὰ μόνον μὲ θεολογικὰ προβλήματα. Χρησιμοποιοῦν βέβαια τὴν φιλοσοφία γιὰ τὴν κατασκευὴ τῆς ἀναγκαίας θεολογικῆς ὀρολογίας καὶ τὴν λογικὴ θεμελίωση τῶν δογματικῶν ἀληθειῶν, τὴν ὑποτάσσουν ὅμως πλήρως στὴ θεολογία τους, ἀδιαφορώντας πλήρως γιὰ τὴν ἐπίλυση φιλοσοφικῶν προβλημάτων. Ἔτσι ἡ μόνη δυνατὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει κατὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ μεταξὺ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας στὴν ὀρθόδοξη παράδοση εἶναι ἡ σχέση μεταξὺ κυρίας καὶ δούλης. Ἡ φιλοσοφία δηλαδὴ θεωρεῖται ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἀπλῶς ὡς «θεραπαινίδα τῆς θεολογίας» (*ancilla theologiae*) καὶ τίποτε περισσότερο¹. Γι' αὐτὸ καὶ ὅποιοσδήποτε λόγος γίνεται γιὰ τὴν ὑπαρξή

* Ὁ Γεώργιος Δ. Μαρτζέλος εἶναι Ὁμότιμος Καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης καὶ Πρόεδρος τοῦ Τμήματος Θεολογικῶν Σπουδῶν τοῦ Πανεπιστημίου Νεάπολις Πάφου.

1. Βλ. λ.χ. Β. Ν. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, ἐκδ. Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1977, σ. 37 κ.έ.

«χριστιανικής φιλοσοφίας» θεωρείται *a priori* άπορριπτέος και τελείως άπαράδεκτος.

Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι ή άποψη αυτή, έκτος του ότι είναι μονομερής και άπόλυτη, δέν τεκμηριώνεται έξ έπόψεως ιστορικοθεολογικής στην όρθόδοξη πατερική παράδοση και όφείλεται κυρίως στην έπίδραση προτεσταντικών αντίλήψεων για τή σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας.

Ός γνωστόν, ό Προτεσταντισμός, μέσα στο πλαίσιο τής πολεμικής του έναντίον του Σχολαστικισμού, λόγω άκριβώς τής σύγχυσης ή τής ταύτισης μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας που ύπήρχε στους κόλπους του, άσκησε δριμεία κριτική στη σχολαστική αντίληψη για τή σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας και άρνήθηκε όποιαδήποτε σχέση άνάμεσά τους, τονίζοντας τή διαλεκτική μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας, λογικής και Άποκαλύψεως, πίστεως και γνώσεως².

Ειδικότερα ως προς τό θέμα τής σχέσεως λογικής και Άποκαλύψεως, που άποτελεί τή βάση για τή σχέση θεολογίας και φιλοσοφίας ή πίστεως και γνώσεως, ή σχολαστική θεολογία –και ιδιαίτερα ή σχολαστική πραγματοκρατία με έκπροσώπους τόν Άνσελμο Καντερβουρίας και τόν Θωμά τόν Άκινάτη– θεώρησε τόν νοϋ ως τό δοχείο τών γενικών ιδεών (*universalia*) και τόνισε τις φυσικές ικανότητές του για τή γνώση τών άληθειών τής «φυσικής» λεγόμενης Άποκαλύψεως. Οί άλήθειες, στίς όποιες καταλήγει ό άυτονομημένος ανθρώπινος νοϋς με βάση τό «φυσικό του φως» που μένει τελείως άνεπηρέαστο άπό τήν πτώση του ανθρώπου, συμπληρώνονται κατά τούς Σχολαστικούς άπό τή λεγόμενη «ύπερφυσική» Άποκάλυψη³. Έτσι ή «οικονομική» φανέρωση του Θεού στον κόσμο με τόν Νόμο, τούς Προφήτες και τήν Ένανθρώπηση του Χριστού καταντούσε για τούς σχολαστικούς μία συμπληρωματική πηγή γνώσεως του Θεού σε σχέση με τή γνώση που μπορούσε να έπιτύχει ό άνθρωπος με τό λογικό του.

2. Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλος, «Λογική και Άποκάλυψη κατά τό Λούθηρο και τήν όρθόδοξη παράδοση», *Γρηγόριος ό Παλαμάς*, τ. 67, τεϋχ. 701 (1984), σ. 150 κ.έ.

3. Βλ. σχετικά J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 1, Freiburg – Basel – Wien ⁹1974, σσ. 405 κ.έ., 467 κ.έ.· Ν. Α. Ματσούκας, *Ό Προτεσταντισμός*, έκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 9 κ.έ.· ό Ίδιος, *Ιστορία τής Φιλοσοφίας*, έκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 298 κ.έ.

Όπως καταλαβαίνουμε, η αντίληψη αυτή είχε ως αποτέλεσμα να υπερτονισθεί η σημασία της λογικής και της φιλοσοφίας μέσα στους κόλπους του Σχολαστικισμού και παράλληλα να υποτιμηθεί ο ρόλος της πίστεως και της Άποκαλύψεως για την επίτευξη της γνώσεως του Θεού. Άκριβώς γι' αυτό οι σχολαστικοί έκαναν ευρύτατη χρήση της λογικής –και ιδιαιτέρως της άριστοτελικής φιλοσοφίας– στην περιοχή της θεολογίας, προκειμένου με τις διάφορες λογικές αναλύσεις και έπεξεργασίες να αποδείξουν τη λογικότητα των άληθειών της Άποκαλύψεως. Είναι προφανές ότι ο κίνδυνος τόν οποίο περιέκλειε η αντίληψη αυτή ήταν πολύ μεγάλος για την ίδια την ουσία του Χριστιανισμού, γιατί η αντίληψη αυτή όχι μόνον αυτόνομοῦσε τόν ανθρώπινο νοῦ στην προσπάθειά του να γνωρίσει τόν Θεό, αλλά και διότι όρθολογικοποιούσε τις άλήθειες της Άποκαλύψεως, αφαιρώντας τους τὸ μυστικό τους νόημα και τὸ υπαρξιακό τους βάθος.

Είναι γεγονός ότι ήδη από τόν 14ο αιώνα η σχολαστική αυτή αντίληψη είχε κάπως κλονισθεί, κυρίως σε θεωρητικό επίπεδο, από τόν σπουδαιότερο εκπρόσωπο του Νομιναλισμού, τόν W. Ockham. Φαίνεται όμως ότι χρειαζόταν να έμφανισθεί στη Δύση δύο αιώνες αργότερα ο Μαρτίνος Λούθηρος ο οποίος, ξεκινώντας από τὸ προσωπικό του θρησκευτικό βίωμα, έγινε αίτιος να καταρρεύσει η αντίληψη αυτή ολοκληρωτικά και στην πράξη⁴.

Σε αντίθεση πρὸς τὴ σχολαστική θεολογία, ο Λούθηρος απορρίπτει ἐξ ολοκλήρου οίανδήποτε σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας. Κι αυτό γιατί δὲν δέχεται με κανέναν τρόπο ότι ο νοῦς είναι σε θέση με βάση τις φυσικές του ικανότητες να επιτύχει ακόμη και μία στοιχειώδη ἔστω γνώση τῶν άληθειῶν της Άποκαλύψεως. Όσο ο νοῦς μένει περιορισμένος στη φυσική του κατάσταση είναι τελείως ανίκανος να δεχθεί και να γνωρίσει τὴν Άποκάλυψη⁵. Γι' αυτό η θεολογία (πὸν στηρίζεται στην Άποκάλυψη) και η φιλοσοφία (πὸν στηρίζεται στις φυσικές ικανότητες του ανθρώπινου νοῦ) κινούνται για τόν Λούθηρο σε δύο ασύμπτωτα μεταξύ τους επίπεδα. Ο ίδιος τόνισε πολύ

4. Βλ. N. A. Ματσούκας, *Ό Προτεσταντισμός*, ὅ.π., σσ. 13 κ.έ., 38 ἔξ.· R. Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, München 1967, σ. 69 κ.έ.

5. Βλ. B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, σ. 82.

χαρακτηριστικά: «Ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ θεολογία διαφέρουν μεταξύ τους: Ἡ φιλοσοφία ἀσχολεῖται μὲ τὰ πράγματα ἐκεῖνα ποὺ μπορεῖ νὰ γνωρίσει ἢ ἀνθρώπινη λογικὴ. Ἡ θεολογία ἀσχολεῖται μὲ τὰ πράγματα ἐκεῖνα ποὺ μποροῦν νὰ γίνουν γνωστὰ μὲ τὴν πίστη»⁶. Πίστη καὶ λογικὴ εἶναι γι' αὐτὸν πράγματα ἀσυμβίβαστα μεταξύ τους. Ἐφθασε μάλιστα μέχρι τοῦ σημείου νὰ χρησιμοποιοῦσε βαρύτατους χαρακτηρισμοὺς γιὰ τὴ λογικὴ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ὄργανο τῆς φιλοσοφίας: τὴν ἀποκαλεῖ «ἔξυπνη πόρνη» (*kluge Hure*)⁷, «ἀρχιπόρνη καὶ νύφη τοῦ διαβόλου» (*Erzhure und Teufels Braut*)⁸. Εἶναι ἀλήθεια βέβαια πὼς οἱ χαρακτηρισμοὶ αὐτοὶ δὲν ἀπαντοῦν παρὰ μόνο σὲ δύο ἔργα τοῦ Λουθήρου. Παρ' ὅλα αὐτὰ ὅμως ἀποκαλύπτουν καὶ τονίζουν τὴ βαθεῖα πεποίθησή του ὅτι ἡ φυσικὴ λογικὴ κάτω ἀπὸ τὴν κυριαρχία τοῦ διαβόλου μὲ τὴν ἐξυπνάδα καὶ τὴ γνώση τῆς δελεάζει τὸν ἄνθρωπο ποὺ τὴν ἀκολουθεῖ καὶ τὸν κάνει νὰ ὑπηρετεῖ οὐσιαστικὰ τὸ ἔργο τοῦ διαβόλου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὁ διάβολος κολακεύει τὴ λογικὴ καὶ τὴ δῆθεν σπουδαιότητά της καὶ ἔτσι τὴν τυφλώνει καὶ τὴν κάνει νὰ μὴν μπορεῖ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν ἐξουσία του⁹.

Ἐκτιμώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴ λογικὴ, ὁ Λούθηρος λαμβάνει μία πολὺ κριτικὴ στάση ἀπέναντι στὴ φιλοσοφία, ὅταν αὐτὴ μὲ βάση τὴ λογικὴ ἀποφαίνεται γιὰ τὶς ἀλήθειες τῆς Ἀποκαλύψεως. Ἡ φιλοσοφία, ὅπως λέγει, δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ παράσχει ἀληθινὴ γνώση τοῦ Θεοῦ¹⁰.

Τὴν ἐπιθετικὴ του στάση ἀπέναντι στὴ φιλοσοφία ἐξέφρασε κυρίως στὰ *Σχόλιά* του στὸν *Αὐγουστῖνο καὶ τὸν Πέτρο τὸν Λομβαρδό* (1509-

6. Βλ. *Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est* [Joh. 1, 14] (1539), WA (= D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe) 39/II, 6, 26 κ.έ.: «*Differunt philosophia et theologia. Philosophia versatur circa cognoscibilia ratione humana. Theologia versatur circa credibilia, id est, quae fide apprehenduntur*». Πρβλ. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* ([1531] 1535), WA 40/I, 20 ἔξ., 34 κ.έ.: «*Philosophia ver nihil de Deo scit neque point Deum vel finem vel obiectum operum. Sed politicam pacem et temporalia bona, foelicitatem. Sed theologia in opera bono spectat deum qui ista praecipit. Ideo cogitur primum fide in eum ferri et verbo eius assentiri et sic propter ipsum operari*».

7. Βλ. *Vom ehelichen Leben* (1522), WA 10/II, 295, 16 κ.έ.

8. Βλ. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, 164, 24 κ.έ.

9. Βλ. *Vorlesungen über I. Mose* (1535-1545), WA 42, 453,5 κ.έ. *Predigt* (1530), WA 32, 519, 32 κ.έ. *Disputatio de homine* (1536), WA 39/I, 176, 14 ἔξ.

10. Βλ. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* ([1531] 1535), WA 40/I, 20, 34 κ.έ.

1510), καθώς και στη *Συζήτηση για τη σχολαστική θεολογία* (1517) και τη *Συζήτηση της Χαϊδελβέργης* (1518)¹¹. Στο έργο του *Συζήτηση για τη σχολαστική θεολογία* αναφέρει χαρακτηριστικά: «Είναι σφάλμα να λέγεται ότι χωρίς τον Άριστοτέλη δεν γίνεται κανείς θεολόγος. Μάλλον με τον Άριστοτέλη δεν μπορεί κανείς να γίνει θεολόγος»¹². Αναφερόμενος επίσης στη *Συζήτηση της Χαϊδελβέργης* λέγει, πιθανώς άμέσως μετά από τη σύνταξή της, ότι όσα έγραψε στρέφονται κατά του Άριστοτέλη και της σχολαστικής θεολογίας που τον χρησιμοποιούσε ευρύτατα για τη λογική θεμελίωση των δογμάτων της¹³. Σημειώνει ότι όπου αδέξια ή επιρροή του Άριστοτέλη στη θεολογία αδυνατίζει κατ' ανάγκη ή πίστη και προκύπτει τότε μία τόσο παράξενη θεολογία που έχει για κεφάλι της τον Άριστοτέλη και για πόδια της τον Χριστό¹⁴. Αυτό που θέλει να τονίσει ο Λούθηρος με την αυστηρή αυτή κριτική κατά της φιλοσοφίας είναι ότι η ανθρώπινη λογική, έξ αιτίας της διαστροφής και της τυφλότητάς της, είναι τελείως ανίκανη να κατανοήσει από μόνη της τις αλήθειες της Αποκαλύψεως.

Στο ερώτημα πώς μπορεί ο άνθρωπος που έχει ένα τόσο διεστραμμένο και τυφλό νοῦ να δεχθεί την Αποκάλυψη, ή απάντηση του Λουθήρου είναι σαφής: Ο άνθρωπος δεν δέχεται την Αποκάλυψη με τον νοῦ του, αλλά με την πίστη του. Όποιος λοιπόν θέλει να δεχθεί την Αποκάλυψη, πρέπει να περιφρονήσει τη λογική του. Τότε μόνον είναι δυνατή η πίστη¹⁵.

Η διαλεκτική αντίθεση μεταξύ λογικής και πίστεως τονίζεται ακόμη περισσότερο, όταν ο Λούθηρος κάνει λόγο για τὸν «θάνατο» της λογικής. Μόνο, λέγει, όταν ο άνθρωπος σκοτώσει τη λογική του, μόνον όταν νεκρώσει τον νοῦ του, μπορεί να πιστέψει στὸν Θεό. Με αυτό βέβαια δεν ἐννοεῖ ότι πρέπει να υπάρξουν δύο στάδια: τὸ πρῶτο κατὰ τὸ ὁποῖο θὰ πρέπει να σκοτωθεῖ ἡ λογική και τὸ δεύτερο κατὰ τὸ ὁποῖο θὰ υπάρξει

11. Σχετικά με τὴν ἐπιθετικὴ στάση τοῦ Λουθήρου ἀπέναντι στὴ φιλοσοφία βλ. B. Lohse, *ὁ.π.*, σσ. 24 κ.έ., 74 κ.έ.; R. Friedenthal, *ὁ.π.*, σ. 77 κ.έ.

12. Βλ. *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, 226, 14 κ.έ.: «Error est dicere: sine Aristotele non sit theologus... Immo theologus non sit nisi id fiat sine Aristotele».

13. Βλ. *Eine Äußerung Luthers über die Heidelberger Disputation*, WA 9, 170, 1 κ.έ.

14. Βλ. *Operationes in Psalmos* (1519-1521), WA 5, 107, 5 κ.έ. *Galaterkommentar* (1519), WA 2, 562, 1 κ.έ.

15. Βλ. *Predigt* (1522), WA 10/III, 414, 31 κ.έ.

ή πίστη. Και τὰ δύο συμβαίνουν ταυτόχρονα, γιατί είναι ἡ ἴδια ἡ πίστη ποὺ σκοτώνει τὴ λογική¹⁶.

Τὸ πόσο ἰσχυρὴ ἐπίδραση εἶχε ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Λουθήρου στὴ Δύση μέχρι καὶ τὴν ἐποχὴ μας φαίνεται ἀπὸ τὴν ἐπιβίωσή της στὴν ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία τοῦ M. Heidegger, ὁ ὁποῖος ἀπορρίπτει κατηγορηματικὰ ὁποιαδήποτε σχέση μεταξὺ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας ἢ πίστεως καὶ γνώσεως, ἀρνούμενος κατὰ συνέπεια καὶ τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς «χριστιανικῆς φιλοσοφίας»¹⁷.

Ὡστόσο, ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας τὶς προϋποθέσεις ποὺ προσδιορίζουν τὴ σχέση μεταξὺ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας στὴν πατερικὴ παράδοση, καθὼς καὶ τὰ ἱστορικοθεολογικὰ δεδομένα ποὺ σχετίζονται μὲ τὶς ἀπαντήσεις ποὺ ἔδωσαν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας στὶς αἰρετικὲς προκλήσεις κατὰ τὴ διατύπωση τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τους, τότε πραγματικὰ ἡ εἰκόνα ποὺ ἀναδύεται γιὰ τὴ σχέση μεταξὺ δόγματος καὶ φιλοσοφίας μέσα στὴν ὀρθόδοξη παράδοση εἶναι τελείως διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴν ποὺ κυριάρχησε εἴτε στὸν Σχολαστικισμό εἴτε στὸν Προτεσταντισμό.

Προϋποθέσεις ποὺ προσδιορίζουν τὴ σχέση Θεολογίας καὶ Φιλοσοφίας

Πρῶτη βασικὴ προϋπόθεση ποὺ προσδιορίζει τὴ σχέση μεταξὺ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας στὴν ὀρθόδοξη παράδοση εἶναι ἡ διάχυτη σὲ ὅλους τοὺς Πατέρες ὄντολογικὴ διάκριση μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου¹⁸. Ἡ διάκριση αὐτὴ δὲν εἶναι μία θέση τὴν ὁποία ἀποδέχονται οἱ Πατέρες χωρὶς νὰ συνειδητοποιοῦν τὶς βαθύτερες συνέπειες καὶ προεκτάσεις της.

16. Βλ. *Sommerpostille* (1525), WA 10/I, 2, 299, 7 κ.έ.· *Galaterkommentar* (1535), WA 40/I, 362, 15 κ.έ.· *Predigt* (1539), WA 47, 844, 24 κ.έ. Βλ. ἐπίσης καὶ B. Lohse, *ὁ.π.*, σ. 95.

17. Βλ. M. Heidegger, *Εἰσαγωγή στὴ Μεταφυσική*, Εἰσαγωγή, μετάφραση, ἐπιλεγόμενα Χ. Μαλεβίτσης, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα 1973, σ. 37 κ.έ.

18. Σύνοψη τῆς διάχυτης αὐτῆς διάκρισης στὴν ὀρθόδοξη παράδοση βλ. στὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως* 1, 3, PG 94, 796 ABC. Βλ. καὶ N. A. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β' (Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ Χριστιανοσύνη)*, ἐκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 46 κ.έ.

Τούναντίον είναι μία διάκριση που αποτελεί τή θεμελιώδη προϋπόθεση όλων των επιμέρους πτυχών τής θεολογίας τους, ειδικώτερα όμως προσδιορίζει έξ ολοκλήρου τή θεολογική τους γνωσιολογία¹⁹. Με βάση αυτή τή διάκριση οί Πατέρες διακρίνουν σαφώς μεταξύ λογικής, φιλοσοφίας και επιστήμης αφ' ενός, που αναφέρονται στην έρευνα και τή μελέτη του κτιστού, και Αποκαλύψεως, δόγματος και θεολογίας αφ' ετέρου, που σχετίζονται με τήν αποκάλυψη και τήν έμπειρία του άκτίστου. Με άλλα λόγια, τά όρια μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας είναι γι' αυτούς άπολύτως σαφή: Η θεολογία έχει ως αντικείμενο και γνωστικό πεδίο τήν αποκάλυψη και τήν έμπειρία του άκτίστου, ενώ ή φιλοσοφία έχει ως αντικείμενο και γνωστικό πεδίο αποκλειστικά και μόνο τήν κτιστή πραγματικότητα. Για τόν λόγο αυτόν, όταν ή καθεμία είναι ένήμερη των όρίων της και λειτουργεί χωρίς νά παραβιάζει τά όρια τής άλλης, θέμα συγχύσεως ή συγκρούσεως μεταξύ τους δέν τίθεται. Και οί δύο τους, σαφώς διακεκριμένες ή μία από τήν άλλη, μπορούν νά λειτουργούν παράλληλα ή και νά σχετίζονται μεταξύ τους μέσα στο πλαίσιο των όρίων τους.

Έξ άλλου ή διάκριση τής θεολογίας από τή φιλοσοφία, λόγω άκριβώς τής όντολογικής διακρίσεως κτιστού και άκτίστου, θεμελιώνεται κατά τους Πατέρες και στην τελείως διαφορετική μέθοδο γνωστικής προσέγγισης του αντικειμένου τους. Άλλη είναι ή μέθοδος γνώσεως του άκτίστου Θεού και άλλη ή μέθοδος γνώσεως τής κτιστής πραγματικότητας. Ο Θεός ως άκτιστος γνωρίζεται με τόν αισθητήριο και τήν έμπειρία τής πίστεως, πράγμα που προϋποθέτει τήν ήθική και πνευματική καθαρότητα του ανθρώπου και τόν φωτισμό του νοῦ του από τόν ίδιο τόν Θεό, ενώ ή κτιστή πραγματικότητα γνωρίζεται με τή χρήση τής έμπειρικής έρευνας και τής λογικής διεργασίας, χωρίς νά χρειάζεται πρὸς τούτο κάποιες ήθικοπνευματικές προϋποθέσεις²⁰.

19. Βλ. ένδεικτικά G. D. Martzelos, „Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen“, στό: *Τόμος έόρτιος χιλιοστής έξακοσιοστής έπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 225 κ.έ.: Γ. Δ. Μαρτζέλος, *Οὐσία και έέργειαι του Θεού κατά τόν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή είς τήν ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν τής περι οὐσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας τής Όρθοδόξου Έκκλησίας*, έκδ. Π. Πουναράς, Θεσσαλονίκη²1993, σ. 39 κ.έ., 66 κ.έ.: Ν. Α. Ματσούκας, *δ.π.*, σ. 113 κ.έ.

20. Βλ. κυρίως Ν. Α. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α' (Είσαγωγή*

Πολύ χαρακτηριστικά είναι τὰ ὅσα γράφει στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος στὸν *Α΄ Θεολογικὸ λόγος* του: Δὲν εἶναι, ἀγαπητοί μου, τονίζει, γιὰ ὅλους ἡ θεολογία, ἀλλὰ μόνο γιὰ κείνους, ποὺ ἔχοντας δώσει πνευματικὲς ἐξετάσεις, ἔχουν προχωρήσει πνευματικά, καὶ κυρίως γιὰ ὅσους ἔχουν καθαρθεῖ ψυχικὰ καὶ σωματικὰ ἢ τοῦλάχιστον βρίσκονται καθ' ὁδὸν πρὸς τὴν ψυχοσωματικὴ κάθαρση. Γιὰ νὰ εἶμαστε σὲ θέση νὰ θεολογήσουμε, πρέπει νὰ ἀπομακρυνθοῦμε ἀπὸ τὴ λάσπη καὶ τὴν ταραχὴ τῶν παθῶν καὶ νὰ μὴν ἐπιτρέψουμε στὸν νοῦ μας νὰ σκοτιζέται ἀπὸ τὴν πονηρία καὶ τὴν πλάνη²¹. Μ' αὐτὸ ποὺ λέω, διευκρινίζει, δὲν ἐννοῶ ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἔχουμε πάντοτε στὴ σκέψη μας τὴ μνήμη τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἐννοῶ ὅτι δὲν πρέπει νὰ θεολογοῦμε εὐκαιρῶς-ἀκαιρῶς, χωρὶς νὰ ἔχουμε μάλιστα τὶς ἀναγκαῖες πρὸς τοῦτο ἠθικὲς καὶ πνευματικὲς προϋποθέσεις²². Ἄν ὅμως θέλεις παρ' ὅλα αὐτά, λέγει ὁ Γρηγόριος, νὰ ἀσχοληθεῖς μὲ λεπτὰ ζητήματα, ὅπως τὰ θεολογικά, γιὰ νὰ γυμνάσεις τὸν νοῦ σου, ἐγὼ θὰ σοῦ προτείνω νὰ βαδίσεις «πλατείας ὁδοῦς». Φιλοσόφησε λ.χ. γιὰ τὴν ὑπαρξὴ αὐτοῦ τοῦ κόσμου ἢ ἄλλων κόσμων, γιὰ τὴ φύση τῆς ὕλης, τῆς ψυχῆς, τῶν καλῶν ἢ κακῶν λογικῶν ὄντων ἢ ἀκόμη καὶ γιὰ ἐλάσσονος σημασίας θεολογικὰ θέματα. Ἄν φιλοσοφώντας γιὰ τὰ θέματα αὐτὰ βρεῖς τὴν ἀλήθεια, δὲν εἶναι ἄχρηστο· ἀλλὰ καὶ ἂν πέσεις ἔξω, εἶναι ἀκίνδυνο. «Ἐν τούτοις γάρ», ὅπως σημειώνει ἐπὶ λέξει, «καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον»²³. Δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ ἴδιο, ὅταν ἀσχολοῦμαστε μὲ τὴ θεολογία, καὶ μάλιστα χωρὶς τὶς παραπάνω ἠθικο-πνευματικὲς προϋποθέσεις.

Δεύτερη βασικὴ προϋπόθεση ποὺ προσδιορίζει κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας τὴ σχέση τῆς θεολογίας μὲ τὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ ἔνωση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, καὶ μάλιστα, θὰ λέγαμε, κατὰ τὸ πρότυπο τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων, τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης, στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ: «ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως»²⁴.

στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία), ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 139 κ.έ.

21. Βλ. *Λόγος 27. Κατὰ Εὐνομιανῶν προδιάλεξις*, 3, PG 36, 13 C-16 A.

22. Βλ. *ὁ.π.*, 4, PG 36, 16 BC.

23. Βλ. *ὁ.π.*, 10, PG 36, 25 A.

24. Βλ. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, τόμ. VII, Graz 1960-1961, στ. 116· E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, τόμ. II, τεύχ. 1, 2, Berolini et Lipsiae 1927-1940, σ. 129 [325].

Ἐδῶ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ὁ τρόπος αὐτὸς τῆς ἐνώσεως δὲν συνδέεται μόνον μὲ τὴν ὀρθόδοξη Χριστολογία, ἀλλὰ *mutatis mutandis* ἔχει τὴν ἐφαρμογὴ του γενικώτερα καὶ σὲ ἐπιμέρους πτυχές τῆς πατερικῆς θεολογίας καὶ ἰδιαίτερα τῆς θεολογικῆς προβληματικῆς τῶν Πατέρων, ὅπως λ.χ. στὴ σχέση τῆς λογικῆς μὲ τὴν Ἀποκάλυψη, τοῦ δόγματος μὲ τὴν ὁρολογία, τῆς θεωρίας μὲ τὴν πράξη, τῆς θεολογίας μὲ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη κ.λπ.

Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτῆ, ἡ διάκριση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ θεολογία ὄχι μόνον δὲν ἀποτελεῖ ἐμπόδιο, ἀλλὰ τοῦναντίον συνιστᾷ βασικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν «ἀσύγχυτη» καὶ «ἀδιαίρετη» ἔνωσή τους. Μέσα στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς ἔνωσης θεολογία καὶ φιλοσοφία διακρίνονται μεταξύ τους σαφῶς, ὥστε νὰ ἀποκλείεται τόσο ἡ μεταξύ τους «σύγχυση» ἢ «τροπή» τῆς μιᾶς στὴν ἄλλη, ὅσο καὶ ἡ μεταξύ τους διαλεκτικὴ ἀντιπαράθεση καὶ σύγκρουση. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο θεολογία καὶ φιλοσοφία μποροῦν νὰ συνυπάρχουν ἄρρηκτα καὶ λειτουργικὰ ἐνωμένες, «ἀδιαιρέτως» καὶ «ἀχωρίστως», μέσα στὴ σκέψη καὶ τὰ συγγράμματα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Κι αὐτὸ φαίνεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ Πατέρες ὄχι μόνον δὲν διστάζουν νὰ χρησιμοποιήσουν τὰ φιλοσοφικὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς τους ὅταν ἀναφέρονται στὴν κτιστὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ ἀναγκάζονται πολλὲς φορὲς νὰ φιλοσοφήσουν καὶ οἱ ἴδιοι προκειμένου νὰ θεμελιώσουν λογικὰ τὴ θεολογία τους.

Τρίτη βασικὴ προϋπόθεση ποὺ προσδιορίζει τὴ σχέση μεταξύ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας στὴν ὀρθόδοξη παράδοση εἶναι ἡ γνωσιολογικὴ σημασία ποὺ ἀποδίδουν οἱ Πατέρες στὸν νοῦ καὶ τὴ σχέση του μὲ τὴν Ἀποκάλυψη. Καὶ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι τὸ πρῖσμα ὑπὸ τὸ ὁποῖο οἱ Πατέρες βλέπουν τὴ σχέση αὐτὴ εἶναι τελείως διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ τῶν σχολαστικῶν καὶ τοῦ Λουθήρου.

Κατ' ἀρχὰς πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι τόσο ἡ σχολαστικὴ θεολογία ὅσο καὶ ὁ Λούθηρος βλέπουν τὴ σχέση νοῦ καὶ Ἀποκαλύψεως κυρίως σὰν σχέση τοῦ φυσικοῦ (νοῦς) μὲ τὸ ὑπερφυσικό (Ἀποκάλυψη), προϋποθέτοντας ἔτσι τὴν αὐτονομία καὶ ἀνεξαρτησία τοῦ νοῦ σὲ σχέση μὲ τὴν Ἀποκάλυψη. Αὐτὸ ἦταν κυρίως ποὺ καθόρισε τὴ στάση τους ἀπέναντι στὸ πρόβλημα τῆς δυνατότητας τοῦ νοῦ νὰ κατανοήσῃ τὴν Ἀποκάλυψη. Ἔτσι, ἐνῶ ἡ σχολαστικὴ θεολογία ὑπερίμνησε τὶς φυσικὲς ἰκανότητες τοῦ νοῦ γιὰ τὴν κατανόηση τῶν ἀληθειῶν τῆς Ἀποκαλύψεως, ὁ Λούθηρος ἀρνήθηκε στὸν φυσικὸ νοῦ τὴ δυνατότητα νὰ γνωρίσῃ τὴν

Ἀποκάλυψη. Στὴν προκειμένη δηλαδὴ περίπτωση ἔχουμε μία ἀντίθεση μεταξύ σχολαστικῆς θεολογίας καὶ Λουθήρου, μέσα ὅμως στὸ πλαίσιο τῶν σχολαστικῶν προϋποθέσεων.

Γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ποὺ δὲν δέχονται αὐτὴ τὴ σχολαστικὴ διάκριση μεταξύ φυσικοῦ καὶ ὑπερφυσικοῦ, ἡ λογικὴ δὲν εἶναι οὔτε μία παράλληλη πηγὴ πρὸς τὴν Ἀποκάλυψη γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς θεογνωσίας, ὅπως κατὰ τὴ σχολαστικὴ θεολογία, οὔτε ὅμως εἶναι διαλεκτικὰ ἀντίθετη πρὸς τὴν Ἀποκάλυψη, ὅπως τὴ δεχόταν ὁ Προτεσταντισμὸς καὶ ἰδιαίτερος ὁ Λούθηρος. Λογικὴ καὶ Ἀποκάλυψη βρίσκονται γιὰ τοὺς Πατέρες σὲ μία ἄρρηκτη καὶ λειτουργικὴ ἐνότητα καὶ σχέση μεταξύ τους, ποὺ ἐξαρτᾶται ἅμεσα ἀπὸ τὴν ὅλη ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Κι αὐτὸ ὀφείλεται ἀκριβῶς τόσο στὴν ἔννοια μὲ τὴν ὁποία ἀντιλαμβάνονται οἱ Πατέρες τὴν Ἀποκάλυψη, ὅσο καὶ στὴ σημασία ποὺ ἀποδίδουν στὸν ἀνθρώπινο νοῦ²⁵.

Κατ' ἀρχὰς ἡ Ἀποκάλυψη εἶναι γιὰ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση κάθε ἐξωτριάδικη κίνηση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν κόσμο ποὺ συντελεῖται μὲ τὶς ἐνέργειές Του καὶ ἐκδηλώνεται τόσο κατὰ τὴ δημιουργία ὅσο καὶ κατὰ τὴ σωτηριώδη οἰκονομία. Ἐπειδὴ δὲ τὸ μοναδικὸ μέσο τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ εἶναι οἱ ἐνέργειές Του στὸν κόσμο, δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος στὴν ὀρθόδοξη παράδοση γιὰ διάκριση τῆς Ἀποκαλύψεως σὲ φυσικὴ καὶ ὑπερφυσικὴ, ὅπως συνέβαινε μὲ τοὺς Σχολαστικούς. Εἴτε κατὰ τὴ δημιουργία εἴτε κατὰ τὴ σωτηριώδη οἰκονομία, ἡ Ἀποκάλυψη εἶναι στὴν οὐσία τῆς ἑνα ὑπερφυῆς γεγονόσ, γιὰτὶ συντελεῖται, ὅπως εἴπαμε, μὲ τὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ ποὺ ἐκφραίνονται στὴν κτίση καὶ τὴν ἱστορία²⁶.

Ἐξ ἄλλου γιὰ ὀλόκληρη τὴν ὀρθόδοξη παράδοση ὁ μοναδικὸς δέκτης τῆς Ἀποκαλύψεως δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο, ἂν καὶ οἱ Πατέρες καταπολεμοῦν τὸν ὀρθολογισμὸ ὀρισμένων αἰρετικῶν, ἐν τούτοις ἀξιολογοῦν θετικὰ καὶ τονίζουν τὴ σημασία τοῦ νοῦ γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Θεωροῦν τὸν νοῦ ὡς τὸ μεγαλύτερο δῶρο τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, μὲ τὸ ὁποῖο ἔχουμε «τὸ

25. Βλ. σχετικὰ G. D. Martzelos, „Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen“, στό: *Τόμος ἐόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς...*, ὁ.π., σσ. 225 ἐξ., 249 ἐξ.

26. Βλ. Ν. Α. Ματσούκας, «Θεολογία καὶ ἀνθρωπολογία κατὰ τὸν Μέγαν Ἀθανάσιον», στό: *Τόμος ἐόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Ἀθανασίου (373-1973)*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 118· Γ. Δ. Μαρτζέλος, ὁ.π., σ. 121 κ.έ.

κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος»²⁷ καὶ τονίζουν ὅτι σκοπὸς τοῦ θεϊκοῦ αὐτοῦ δώρου εἶναι ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας τῶν πραγμάτων καὶ κυρίως ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ποῦ εἶναι ἡ «αὐτοαλήθεια»²⁸. Ὁ νοῦς εἶναι γιὰ τοὺς Πατέρες τὸ μοναδικὸ ὄργανο ὅχι μόνο γιὰ τὴ γνώση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Δὲν διαθέτουμε ὡς ἄνθρωποι κανένα ἄλλο γνωστικὸ ὄργανο²⁹.

Μὴ φαντασθεῖ βέβαια κάποιος ὅτι μὲ ὅσα λέγουν οἱ Πατέρες εἰσηγοῦνται κάποιον θεολογικὸ ὀρθολογισμό. Γιατί, ἂν καὶ ἀξιολογοῦν θετικὰ τὴ σημασία τοῦ νοῦ γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἐν τούτοις δὲν τὸν θεωροῦν αὐτονομημένο καὶ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὸν Θεό. Γι' αὐτὸ καὶ τονίζουν πῶς ἀναγκαῖες προϋποθέσεις γιὰ τὴ λειτουργία τῆς γνωστικῆς ἰκανότητάς τοῦ νοῦ προκειμένου νὰ φθάσει στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀφ' ἑνὸς ἡ ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ καθαρότητά του καὶ ἀφ' ἑτέρου ὁ φωτισμὸς του ἀπὸ τὸν Θεό³⁰. Ὅπως δὲν εἶναι δυνατό, λέγει χαρακτηριστικὰ ὁ Μ. Βασίλειος, νὰ ἔχουμε ἀκριβῆ ἀντίληψη τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων μὲ θλωμένα τὰ μάτια μας, ἔτσι ἀκριβῶς δὲν

27. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 233, Ἀμφιλοχίῳ ἐρωτήσαντι*, 1, PG 32, 864 C. Βλ. ἐπίσης Μ. Ἀθανασίου, *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ* 3, PG 25, 101 B. 6, PG 25, 105 C· Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸ 'Πρόσεχε σεαυτῷ'* 6, PG 31, 212 BC· *Περὶ εὐχαριστίας* 2, PG 31, 221 C· *Ὁμιλία ἐν λιμῷ καὶ αὐχμῷ* 5, PG 317 AB· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 38, Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἴτ' οὖν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*, 11, PG 36, 321 D· *Λόγος 45, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632 A· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὁ.π.*, 3, 18, PG 1072 D-1073 A.

28. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 233, Ἀμφιλοχίῳ ἐρωτήσαντι*, 1, PG 32, 865 C· *Εἰς τὸ 'Πρόσεχε σεαυτῷ'*, ὁ.π.: *Περὶ εὐχαριστίας* 2, PG 31, 221 C -224 A. Βλ. ἐπίσης Μ. Ἀθανασίου, *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* 2, PG 25, 5 C-8 A.

29. Βλ. Μ. Ἀθανασίου, *ὁ.π.*, 30, PG 25, 61 A: «Δι' αὐτοῦ γὰρ μόνου (ἐνν. τοῦ νοῦ) δύναται Θεὸς θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι». Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸν 32 ψαλμὸν* 3, PG 29 329 BC: «Οὐ γὰρ σαρκίνους ὀφθαλμοῖς καταμαθόντες τὸν Θεὸν πεπιστεύκαμεν εἰς αὐτὸν ἀλλὰ τῇ τοῦ νοῦ δυνάμει διὰ τῶν ὀρωμένων τὸν ἀόρατον καθορώμεν». Βλ. σχετικὰ καὶ Ν. Α. Ματσούκας, «Ἐπιστημονικά, φιλοσοφικά καὶ θεολογικά στοιχεῖα τῆς Ἑξαήμερου τοῦ Μ. Βασιλείου», στό: *Τόμος ἐόρτιος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 117 κ.έ.

30. Βλ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας* 3, PG 3, 209 CD· Μ. Ἀθανασίου, *ὁ.π.*, 2, PG 25, 5 C-8 B· 34, PG 25, 68 C-69 A· Εὐσεβίου Καισαρείας, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* 3, 21, PG 24, 1045 AB· Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸν 29 ψαλμὸν* 5, PG 29, 317 B· *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* 2, 16, PG 29, 604 B· *Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν* 5, 162, PG 30, 385 AB. Βλ. καὶ Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 123 κ.έ.

μπορούμε να επιτύχουμε τη γνώση του Θεού έχοντας θολωμένο τον νοῦ μας ἀπὸ τοὺς θορύβους τῆς σάρκας³¹. Τὸ ἴδιο ἐπίσης ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν φωτισμὸ τοῦ νοῦ. Ὁ νοῦς δὲν μπορεῖ νὰ ἐνεργήσῃ αὐτόνομα καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν θεῖο φωτισμὸ γιὰ νὰ φθάσῃ στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ὅπως τὸ μάτι κατὰ τοὺς Πατέρες δὲν μπορεῖ νὰ βλέπει ὅταν ἀπουσιάζει τὸ φῶς, ἔτσι καὶ ὁ νοῦς, ὅταν δὲν φωτίζεται ἀπὸ τὸν Θεό, περιέρχεται σὲ κατάσταση πνευματικῆς ἀορασίας καὶ τυφλώσεως καὶ παρὰ τὴν κατὰ φύσιν γνωστικὴ ἰκανότητά του εἶναι ἀνίκανος νὰ γνωρίσει τὸν Θεό³². Τὸ φῶς τῆς θείας Ἀποκαλύψεως μόνον ὁ φωτισμένος ἀπὸ τὸν Θεὸ νοῦς μπορεῖ νὰ τὸ συλλάβῃ. Τὸ ψαλμικὸ χωρίο: «ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς»³³ ἔχει γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας τεράστια γνωσιολογικὴ σημασία, γιατί σὲ αὐτὸ βρίσκουν τὸ βιβλικὸ ὑπόβαθρο τῆς διδασκαλίας τους γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ θείου φωτισμοῦ, προκειμένου νὰ γνωρίσουμε τὸν Θεό³⁴.

Κατὰ συνέπεια, μὲ βάση τὶς ἀνωτέρω προϋποθέσεις, θεολογία καὶ φιλοσοφία ἢ λογικὴ καὶ Ἀποκάλυψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση, βρίσκονται σὲ μία ἄρρηκτη καὶ λειτουργικὴ ἐνότητα μεταξὺ τους καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε διαλεκτικὰ ἀντίθετες, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν Προτεσταντισμὸ, οὔτε ὅμως νὰ συγχέονται καὶ νὰ βρίσκονται σὲ μία συμπληρωματικὴ σχέση μεταξὺ τους, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν Σχολαστικισμό.

Ἡ σχέση Θεολογίας καὶ Φιλοσοφίας

Κατ' ἀρχὰς πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι φιλοσοφία γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ γνώση τοῦ κόσμου (κοσμοθεωρία)

31. Βλ. *Εἰς τὸν 33 ψαλμὸν* 3, PG 29, 357 BC.

32. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* 2, 16, PG 29, 604 AB· Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἑρμηνεία εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* 11, 9, PG 74, 537 A· Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 4, 5, PG 3, 700 D· Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἦπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 1, 3, 3, στί: Π. Χρήστου, *Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα*, τόμ. 1, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 364.

33. *Ψαλμ.* 35, 10.

34. Βλ. Μ. Βασιλείου, *ὁ.π.*, PG 29, 604 B· *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 47, PG 32, 153 B· Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἦπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 2, 3, 27, *ὁ.π.*, σ. 561 κ.ε.: 36, *ὁ.π.*, σ. 570· 3, 2, 5, *ὁ.π.*, σ. 684.

καὶ τῆς ζωῆς (βιοθεωρία), ἀλλὰ ἡ γνώση «τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων», κατὰ τὴ λακωνικὴ ἔκφραση τοῦ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου³⁵. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ οἱ Πατέρες, στηριζόμενοι στὶς παραπάνω δύο βασικὲς προϋποθέσεις, θεωροῦν τὴ φιλοσοφία ὄχι ἀπλῶς ὡς «θεραπεινίδα τῆς θεολογίας» (*ancilla theologiae*), ὅπως οἱ Σχολαστικοὶ τοῦ Μεσαίωνα³⁶, τάσσοντάς τὴν ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον στὴν ἐξυπηρέτηση τῆς θεολογίας τους. Παράλληλα τὴ βλέπουν καὶ τὴ χρησιμοποιοῦν τρόπον τινὰ καὶ ὡς «θυγατέρα τῆς θεολογίας» (*filia theologiae*)³⁷. Κι αὐτὸ γιὰτὶ μέσα στὴν προσπάθειά τους νὰ διατυπώσουν τὴ θεολογικὴ διδασκαλία τους, ὅσον ἀφορᾷ κυρίως τὸ τριαδικὸ καὶ τὸ χριστολογικὸ δόγμα, ποὺ ἦταν τὸ κατ' ἐξοχίαν θεολογικὸ πρόβλημα τῆς ἐποχῆς τους, ἀναγκάζονται ἀφ' ἑνὸς νὰ κλονίσουν τὸ φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο, πάνω στὸ ὁποῖο οἱ σύγχρονοὶ τους αἵρετικοὶ ἐπιχειροῦσαν νὰ οἰκοδομήσουν τὶς κακοδοξίαις τους, καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ δημιουργήσουν ἓνα κατάλληλο φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὴ λογικὴ θεμελίωση τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τους. Ἔτσι συχνότατα ἀναγκάζονται νὰ ἀπαντήσουν σὲ ἐπιμέρους φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα, ποὺ ἄπτονται κυρίως τῶν τριῶν θεμελιωδῶν προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ τοῦ ὄντολογικοῦ, τοῦ γνωσιολογικοῦ καὶ τοῦ ἠθικοῦ-ἀνθρωπολογικοῦ, προωθώντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν γόνιμα καὶ δημιουργικὰ –καὶ ὀρισμένες

35. Βλ. Ἰπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν 9, 1, PG 62, 361. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Εἰς τὸν Ψαλμὸν* 110, 8, PG 55, 289: «...καὶ οἱ ἔξωθεν σοφίαν τοῦτο ὠρίσαντο, θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων διάγνωσιν». Βλ. καὶ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 4, *Κατὰ Ἰουλιανοῦ Βασιλέως*, *Στηλιτευτικὸς πρῶτος*, 113, PG 35, 649 B-652 A: «Εἰς δύο γὰρ ταῦτα διηρημένης πάσης φιλοσοφίας, θεωρίαν τε λέγω καὶ πρᾶξιν καὶ τῆς μὲν ὑψηλοτέρας οὔσης, δυστεκμάρτου δέ τῆς δὲ ταπεινοτέρας, χρησιμωτέρας δέ ἡμῖν μὲν ἀμφοτέρω δι' ἀλλήλων εὐδοκιμεῖ. καὶ γὰρ θεωρίαν συνέκδημον πρὸς τὰ ἐκείθεν ποιούμεθα, καὶ πρᾶξιν θεωρίας ἐπίβασιν οὐδὲ γὰρ οἶόν τε εἶναι σοφίας μετέχειν μὴ σοφῶς ἀναστραφέντας· τοῖς δὲ οὐκ οἶδ' ὁπότερον δόξει γελοιώτερόν τε καὶ ἀσθενέστερον, οὐκ ἔχουσιν ἐκ θείας ἐπιπνεύσεως τὸ δυνατόν τοῦ συστήματος, ὥσπερ τῶν ῥιζῶν, αἶ καθ' ὕδατος ὀχοῦνται, πῆξιν οὐκ ἔχουσαι».

36. Βλ. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 1, Freiburg – Basel – Wien 1974, σ. 318 κ.έ.

37. Βλ. σχετικὰ Γ. Δ. Μαρτζέλος, «Φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν πατερικὴ παράδοση», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς (Νέα σειρά)*, *Τμῆμα Θεολογίας*, *Τιμητικὸ ἀφιέρωμα στὸν ὁμότιμο καθηγητὴ Νίκο Γρ. Ζαχαρόπουλο* 7 (1997), σ. 177 κ.έ.· ὁ ἴδιος, *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας* Β', ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονικὴ 2000, σ. 21 κ.έ.

φορές πρωτοποριακά για την εποχή τους— τον φιλοσοφικό στοχασμό. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν γίνονται εἰσηγητὲς καὶ γεννήτορες μιᾶς ἰδιάζουσας φιλοσοφίας, μιᾶς φιλοσοφίας ποὺ γεννιέται μέσα ἀπὸ τὰ σπλάχνα τῆς θεολογίας τους καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν δικαίως, πιστεύουμε, θὰ μπορούσε νὰ φέρει τὸν χαρακτηρισμὸ «χριστιανικὴ φιλοσοφία»³⁸.

Τρία χαρακτηριστικὰ παραδείγματα ἀπὸ τὶς τρεῖς θεμελιώδεις πτυχὲς τῆς φιλοσοφίας, τὴν ὄντολογία, τὴ γνωσιολογία καὶ τὴν ἠθικὴ, εἶναι ἱκανὰ νὰ μᾶς πείσουν γιὰ τὴν ἀλήθεια τῶν παραπάνω θέσεων.

α) Ἄν ἡ διάκριση μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, ὅπως πρωτοεμφανίσθηκε στὴν Ἁγ. Γραφὴ καὶ τοὺς πρώτους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι, ἡ ἀπάντησή τους στὴν ὄντολογικὴ διαρχία αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ ἢ ὕλης καὶ πνεύματος, ποὺ χαρακτήριζε τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία³⁹, ἡ φιλοσοφικὴ ἀνάπτυξη ποὺ γνώρισε ἡ διάκριση αὐτὴ κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ τὴν ἀπάντηση τῶν Πατέρων τῆς ἐποχῆς αὐτῆς στὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα ποὺ ἔθεσαν ἐπὶ τάπητος οἱ τριαδολογικὲς αἱρέσεις μὲ τὴ διδασκαλία τους γιὰ τὴν κτιστότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγ. Πνεύματος. Πράγματι· γιὰ νὰ μπορέσουν οἱ Πατέρες νὰ ἀποδείξουν ὅτι ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἁγ. Πνεῦμα δὲν εἶναι κτίσματα, ἀλλὰ πρόσωπα θεῖα καὶ ἄκτιστα κατὰ φύσιν, ἔπρεπε νὰ ἀπαντήσουν κατ' ἀρχὰς στὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα: τί εἶναι τὸ κτιστό, ποιὲς εἶναι οἱ ιδιότητες ποὺ τὸ χαρακτηρίζουν καὶ σὲ τί διαφέρει ἀπὸ τὴν ἄκτιστη καὶ θεῖα πραγματικότητα. Ἔτσι διέγραψαν σαφῶς τὰ ὅρια μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, προσδιορίζοντας πλήρως τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο τῶν δύο αὐτῶν ὄντολογικῶν κατηγοριῶν. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, προωθώντας τὸν ὄντολογικὸ προβληματισμὸ, ἀνέπτυξαν μίαν νέα ὄντολογία τελείως ξένη πρὸς τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, προκειμένου νὰ θεμελιώσουν πάνω σὲ αὐτὴν τὴ θεότητα καὶ τὴν ὁμοουσιότητα τῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδος.

β) Οἱ γνωσιολογικὲς διδασκαλίες ἐπίσης ποὺ ἀπαντοῦν στοὺς Καππαδόκες Πατέρες γιὰ τὸ ἀδύνατο τῆς γνώσεως τῆς οὐσίας ὄχι

38. Σχετικὰ μὲ τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς ὡς «χριστιανικῆς φιλοσοφίας» βλ. καὶ Γ. Δ. Μαρτζέλος, «Φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν πατερικὴ παράδοση», ὅ.π., σ. 182· ὁ ἴδιος, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ φιλοσοφικὸς προβληματισμὸς. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β', ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 29.

39. Βλ. 2 Μακ. 7, 28· Μεθοδίου Ὀλύμπου, Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, PG 18, 249 B-253 C. Βλ. καὶ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1975, σ. 28 κ.έ.

μόνο τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων⁴⁰, γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας ἔναντι τῆς νοήσεως κατὰ τὴ διαδικασία τῆς γνώσεως⁴¹, γιὰ τὴ σχέση ὀνομάτων καὶ πραγμάτων ἢ γιὰ τὴ σημασία τῆς ἀνθρωπίνης ἐπινοίας καὶ τὴ θεώρησή της ὡς πηγῆς προελεύσεως τῶν ὀνομάτων⁴², ποὺ εἶναι διδασκαλίες μὲ καθαρὰ φιλοσοφικὸ χαρακτήρα καὶ περιεχόμενο, ἀποτελοῦν, ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικὰ πιὸ κάτω, ἀπαντήσεις στὰ ἐπιμέρους γνωσιολογικὰ προβλήματα ποὺ ἔθεσαν ἐπὶ τάπητος οἱ σύγχρονοι τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων αἰρετικοί, καὶ κυρίως οἱ ἐπονομαζόμενοι Εὐνομιανοί, μὲ τὴ διδασκαλία τους γιὰ τὴ γνώση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν πλήρη ἑτερουσιότητα μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ⁴³. Στὸ σημεῖο αὐτὸ μάλιστα πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἰδιαίτερος ἢ διδασκαλία τῶν Καππαδοκῶν ἀδελφῶν Μ. Βασιλείου καὶ Γρηγορίου Νύσσης γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐπίνοια ὡς πηγὴ προελεύσεως τόσο τῶν φανταστικῶν ὅσο καὶ τῶν πραγματικῶν ὀνομάτων παρουσίασε τόσο μεγάλη φιλοσοφικὴ πρωτοτυπία καὶ σπουδαιότητα, ὥστε νὰ προκαλέσει αἴσθησι ἀκόμη καὶ στοὺς θύραθεν φιλοσόφους. Δὲν εἶναι καθόλου τυχαῖο τὸ γεγονός ὅτι ὁ νεοπλατωνικὸς φιλόσοφος καὶ γραμματικὸς Ἀμμώνιος

40. Βλ. λ.χ. Μ. Βασιλείου, *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* 1, 12-14, PG 29, 540 A-545 A· *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* 1, 8, PG 29, 21 AB· *Ἐπιστολὴ* 234, 1-2, PG 32, 868 B-869 C· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 28, *Περὶ θεολογίας*, 3-4, PG 36, 29 A-32 A· 17, PG 36, 48 C-49 A· 22-30, PG 36, 56 A-69 C· Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* 10, PG 45, 828 ABC. Βλ. καὶ Κ. Ἰω. Λογοθέτης, *Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ μέσου αἰῶνος*, μέρος Α', Ἐν Ἀθήναις 1930, σσ. 207 κ.έ., 223 κ.έ., 239 κ.έ.: VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, σσ. 64, 67 κ.έ., 70 κ.έ.: Γ. Φλορόφσκυ, *Οἱ ἀνατολικοὶ Πατέρες τοῦ τέταρτου αἰῶνα*, μετάφρ. Π. Κ. Πάλλης, ἐκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 128 κ.έ.: Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 39 κ.έ.

41. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* 1, 6, PG 29, 524 ABC. Γρηγορίου Θεολόγου, *ὁ.π.*, 6, PG 36, 32 C-33 A. Γρηγορίου Νύσσης, *ὁ.π.*, 12, PG 45, 969 BC. 988 A: «προχειρότερον δὲ εἰς γνῶσιν τῶν νοουμένων ἢ διὰ τῆς αἰσθήσεως κατάληψις γίνεται». Βλ. καὶ Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 160 κ.έ.: Ν. Α. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Α' (Εἰσαγωγὴ στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία)*, ἐκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 144· Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie (von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues)*, Paderborn 1954, σ. 111 κ.έ.

42. Βλ. Μ. Βασιλείου, *ὁ.π.*, 6-7, PG 29, 521 C-525 C· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 29, *Περὶ Υἱοῦ*, 13, PG 36, 92 A· Γρηγορίου Νύσσης, *ὁ.π.*, PG 45, 1028 D-1032 A. Βλ. καὶ VI. Lossky, *ὁ.π.*, σ. 64 κ.έ.: Γ. Φλορόφσκυ, *ὁ.π.*, σ. 132 κ.έ.: Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 158 κ.έ.

43. Γιὰ τὴ διδασκαλία αὐτῆ τῶν Εὐνομιανῶν βλ. ἀναλυτικὰ Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 27 κ.έ.

τὸν Ε΄ αἰῶνα συγκαταλέγει τὴν ἄποψη αὐτὴ μεταξὺ τῶν κυριώτερων φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων ποὺ εἶχαν διατυπωθεῖ μέχρι τὴν ἐποχὴ του γιὰ τὴν προέλευση τῶν ὀνομάτων καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὰ πράγματα⁴⁴.

γ) Ἡ διάκριση ἐπίσης μεταξὺ φυσικοῦ καὶ γνωμικοῦ θελήματος, ποὺ εἶναι καρπὸς τῆς διακρίσεως μεταξὺ «φύσεως» καὶ «προσώπου» στὴ Χριστολογία, ἀποτελεῖ τὴν ἀπάντηση τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ στὶς ἀνθρωπολογικὲς προϋποθέσεις τῶν Μονοθελητῶν, οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν τὸ θέλημα ὡς σύνδρομο τοῦ προσώπου καὶ ὄχι τῆς φύσεως. Γιὰ τὸν ἅγ. Μάξιμο τὸ θέλημα συνδέεται καὶ μὲ τὴ φύση (φυσικὸ θέλημα) καὶ μὲ τὸ πρόσωπο (γνωμικὸ θέλημα)⁴⁵. Ὅμως, ἐνῶ τὸ φυσικὸ θέλημα νοεῖται ὡς «ἡ ἀπλῶς καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ὁρμῆ τε καὶ ἔφσεις», τὸ γνωμικὸ θέλημα χαρακτηρίζεται ὡς «ἡ τῶν καθ' ἡδονὴν συναγερτικῶν ποιῶν καὶ διάφορος κίνησις τε καὶ ὄρεξις»⁴⁶, θεωρούμενο ὡς τὸ μέσο, μὲ τὸ ὁποῖο ἐκδηλώνεται τόσο ἡ ἁμαρτωλότητα ὅσο καὶ ἡ ἠθικὴ προκοπὴ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Χωρὶς τὴν παραπάνω πρόκληση τῶν Μονοθελητῶν ἢ ἀπάντηση τοῦ ἅγ. Μαξίμου καὶ κατὰ συνέπεια ἡ σαφὴς διάκριση μεταξὺ φυσικοῦ καὶ γνωμικοῦ θελήματος, ποὺ ἔχει τεράστια φιλοσοφικὴ καὶ συγκεκριμένα ἀνθρωπολογικὴ σημασία, θὰ ἦταν ἐξ ὀλοκλήρου ἀδιανόητη.

Ἡ σχέση ὁμῶς δόγματος ἢ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας κατὰ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση δὲν ἐξαντλεῖται στὶς ἀπαντήσεις ποὺ δίνουν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας σὲ καίρια φιλοσοφικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς τους, ὅπως τὸ ὄντολογικόν, τὸ γνωσιολογικόν καὶ τὸ ἠθικόν-ἀνθρωπολογικόν, ἀλλὰ ἐπεκτείνεται καὶ στὴν ἐπιτυχημένη προσπάθειά τους νὰ μεταπλάσουν τὴν τρέχουσα φιλοσοφικὴ ὀρολογία τῆς ἐποχῆς τους σὲ θεολογικὴ, προσδίδοντας στοὺς φιλοσοφικοὺς ὅρους ποὺ χρησιμοποιοῦν ἕνα ἄγνωστο μέχρι τὴν ἐποχὴ τους ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο καὶ ἐμπλουτίζοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τόσο τὴ θεολογικὴ ὅσο καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ὀρολογία. Καὶ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ἡ μετάπλαση αὐτὴ

44. Βλ. Ἀμμωνίου Γραμματικοῦ, *Υπόμνημα εἰς τὸ Περὶ Ἑρμηνείας* (ἐνν. τοῦ Ἀριστοτέλους), ἐκδ. Α. Busse, *Ammonius in Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, Berolini 1897, σ. 35: «... θέσει εἶναι τὰ ὀνόματα, διότι οὐ φύσις, ἀλλὰ λογικῆς ἐπίνοια ψυχῆς ὑπέστησεν αὐτὰ πρὸς ... τὴν ἰδίαν ὀρώσα τοῦ πράγματος φύσιν...». Βλ. καὶ Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 165 κ.έ., ὑποσ. 2.

45. Βλ. *Ὅροι διάφοροι*, PG 91, 153 Α.

46. Βλ. *Τί φυσικὸν θέλημα καὶ τί γνωμικόν*, PG 91, 280 Α.

πού σφραγίζει καθοριστικά τήν πατερική σκέψη και προβάλλει έντονα τόν δυναμισμό και τή ρωμαλεότητά της εἶναι τελείως ἀνεξήγητη, ἂν δὲν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας δύο βασικούς προσδιοριστικούς παράγοντες: α) τίς θεολογικές προκλήσεις πού ἀντιμετώπισαν οἱ Πατέρες καὶ β) τή φιλοσοφική ἀνάλυση καὶ ἐπεξεργασία τῶν ὄρων πού μετέπλασαν, προσδίδοντάς τους, ὅπως εἶπαμε, ἓνα καινούργιο ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο, προτοῦ τοὺς χρησιμοποιήσουν στὴ θεολογία τους.

Μερικὰ παραδείγματα καὶ πάλι θὰ μπορούσαν νὰ καταστήσουν σαφῆ τὴν παραπάνω ἄποψη:

α) Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ὅροι «γενητόν» καὶ «ἀγένητον» στὴν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία χαρακτηρίζουν ἀντίστοιχα τὸ αἰσθητὸ καὶ τὸ νοητό, πού θεωροῦνται καὶ τὰ δύο ἀδημιούργητα καὶ διαφέρουν μόνο κατὰ τὸ ὅτι τὸ «γενητόν» μεταβάλλεται κατὰ τὴ μορφή του, ἐνῶ τὸ «ἀγένητον» παραμένει τελείως ἀμετάβλητο, στὴν πατερική θεολογία οἱ ὅροι αὐτοὶ ἀποκοτῶν μὲ βάση τὴ βιβλικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου «ἐξ οὐκ ὄντων» ἀπὸ τὸν Θεὸ ἓνα ἐξ ὀλοκλήρου καινούργιο ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο. «Γενητόν» δὲν εἶναι πλέον αὐτὸ πού ἀπλῶς ἀλλάζει μορφή ἀλλὰ αὐτὸ πού δημιουργήθηκε «ἐξ οὐκ ὄντων» διὰ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, περνώντας ἀπὸ τὴν ἀνυπαρξία στὴν ὑπαρξὴ ὄχι μόνον ὡς μορφή, ἀλλὰ καὶ ὡς οὐσία. Ἔτσι τὸ «γενητόν» ταυτίζεται στὴν πατερική θεολογία μὲ τὸ κτιστὸ καὶ τρεπτὸ κατὰ φύσιν, ἐνῶ τὸ «ἀγένητον» μὲ τὸ ἄκτιστο καὶ τὸ ἄτρεπτο. Ὑπὸ τὴν ἐννοια αὐτὴ γενητὰ ἢ κτιστὰ δὲν θεωροῦνται μόνο τὰ αἰσθητὰ καὶ ὑλικά ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ νοητὰ καὶ πνευματικά ὄντα, ὅπως λ.χ. οἱ ψυχές, οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες, ἐφ' ὅσον καὶ αὐτὰ προῆλθαν στὸ εἶναι «ἐξ οὐκ ὄντων» διὰ μέσου τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ⁴⁷.

β) Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ὅρος «ὁμοούσιος» ἦταν στενὰ συνδεδεμένος μὲ τὴ νεοπλατωνική ἀντίληψη τῆς «ἀπορόρητος» καὶ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο⁴⁸ καὶ τὸν Πορφύριο⁴⁹, γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ἐνότητα τῆς οὐσίας τῶν ὄντολογικῶν βαθμίδων πού προῆλθαν ἀναγκαστικά ἀπὸ τὸ Ἔν, οἱ Πατέρες τῆς Νικαίας δὲν δίστασαν νὰ χρησιμοποιήσουν τὸν ὅρο αὐτόν, προσδίδοντάς του ἓνα ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο τελείως ξένο

47. Βλ. καὶ Ν. Α. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Α'*, ὁ.π., σ. 146 κ.έ.

48. Βλ. *Ἐννεάδες* IV, 4, 28· IV, 7, 10.

49. Βλ. *Περὶ ἀποχῆς ἐμφύχων* 1, 19.

πρὸς τὴ νεοπλατωνικὴ ἀντίληψη τῆς ἀνάγκης καὶ τῆς «ἀπορόρησ», προκειμένου νὰ δηλώσουν τὴν κατ' οὐσίαν σχέση μεταξύ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. «Ὁμούσιον» γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Νικαίας σημαίνει τὸ «ὁμοφυές»⁵⁰, αὐτὸ ποὺ ἔχει τὴν ἴδια οὐσία μὲ ἐκεῖνο ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται, χωρὶς ὅμως ἢ προέλευσὴ του νὰ θεωρεῖται ἀναγκαστικὴ ἔκφραση τῆς οὐσίας του σὲ κατώτερη βαθμίδα ὑπάρξεως, ὅπως συνέβαινε στὸν Νεοπλατωνισμό.

γ) Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι σὲ ὁλόκληρη τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴ χριστιανικὴ θεολογία μέχρι καὶ τὰ μέσα τοῦ Δ' αἰῶνα οἱ ὅροι «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις» ἦταν ἐννοιολογικὰ ἀπολύτως ταυτόσημοι⁵¹, οἱ Καππαδόκες Πατέρες μὲ πρωτεργάτη τὸν Μ. Βασίλειο, ἐκμεταλλευόμενοι τὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση μεταξύ «πρώτης» καὶ «δεύτερης» οὐσίας καὶ κυρίως τὴ στωικὴ διάκριση μεταξύ «κοινοῦ» καὶ «ἰδίου» σὲ ἓνα σύνολο ὁμοειδῶν ὄντων, πέτυχαν νὰ διακρίνουν σαφῶς τοὺς δύο αὐτοὺς φιλοσοφικοὺς ὅρους καὶ νὰ τοὺς καθιερώσουν οὐσιαστικὰ σὲ ὁλόκληρη τὴν ὀρθόδοξη θεολογία μὲ τελείως καινούργιο καὶ πρωτόγνωρο ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο⁵². «Οὐσία» εἶναι γι' αὐτοὺς τὸ κοινὸ ὑλικὸ ὑποκείμενο σὲ ἓνα σύνολο ὁμοειδῶν ὄντων, ὅπως λ.χ. ἡ ἀνθρώπινη φύση ποὺ εἶναι κοινὴ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἐνῶ «ὑπόστασις» εἶναι τὸ ἰδιαιτέρο καὶ ξεχωριστὸ ὑποκείμενο ποὺ διακρίνεται ἀπὸ τὰ λοιπὰ ὁμοειδῆ ὄντα μὲ βάση τὰ δικά του ἀτομικὰ χαρακτηριστικά, ὅπως λ.χ. ὁ

50. Βλ. Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν* 1, 58, PG 26, 133 B· *Πρὸς Σεραπίωνα* 1, 17, PG 26, 572 B· *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων* 48, PG 26, 777 C· 53, PG 26, 788 BC· Μ. Βασιλείου, *ὁ.π.* 2, 28, PG 29, 637 B.

51. Βλ. H. Dörrie, „Υπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte“, στό: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philologisch-Historische Klasse, Nr. 1, Göttingen 1955, σ. 48 κ.έ.

52. Εἶναι πράγματι ἀξιοπεριεργὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ H. Dörrie, ἀσχολούμενος μὲ τὴν ἱστορία τοῦ ὅρου «ὑπόστασις» στὴν ἐξαιρετικὴ κατὰ τὰ ἄλλα μνημονευθεῖσα μελέτη του „Υπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte“, καίτοι ἀφιερώνει εἰδικὸ κεφάλαιο (VIII. Υπόστασις im Christentum), στὸ ὁποῖο πραγματεύεται τὴ σημασία τοῦ ὅρου «ὑπόστασις» στὴ χριστιανικὴ γραμματεία, ἀγνοεῖ παντελῶς ὅχι μόνον τὴ συμβολὴ τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ γενικώτερα τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων στὴ διάκριση τῶν ὄρων «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις», ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τὴν ἴδια τὴ διάκριση τῶν δύο αὐτῶν ὄρων ποὺ ἤδη ἀπὸ τὸν Δ' αἰῶνα ἄρχισαν νὰ καθιερώνονται πλέον μὲ τὸ καινούργιο τους ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο σὲ ὁλόκληρη τὴν ἀνατολικὴ χριστιανικὴ γραμματεία (βλ. ὁ.π., σσ. 74-92).

ἄνθρωπος ὡς ἄτομο ἐν σχέσει πρὸς τοὺς λοιποὺς συνανθρώπους του⁵³. Ἡ διάκριση τῶν ὄρων αὐτῶν, ποὺ ἀποτελεῖ πραγματικὴ καινοτομία στὴν ἱστορία τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφικῆς ὀρολογίας, εἶναι ἀδιανόητη χωρὶς τὴ θεολογικὴ πρόκληση ποὺ ἀντιμετώπισαν οἱ Καππαδόκες Πατέρες ἐκ μέρους τῶν αἵρετικῶν τῆς ἐποχῆς τους – καὶ κυρίως τῶν Εὐνομιανῶν.

δ) Ἐπίσης, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ὄρος «πρόσωπον» στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ γλῶσσα εἶχε τὴν ἔννοια τῆς ὄψεως, τῆς μορφῆς ἢ τοῦ προσωπείου, καὶ μὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἔννοια εἶχε χρησιμοποιηθεῖ τόσο ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ δραματουργία ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν αἵρετικὸ τοῦ Γ' αἰ. Σαβέλλιο, ποὺ ἀντιλαμβάνονταν τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος ὡς ἀπλᾶ προσωπεῖα τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ, οἱ Καππαδόκες Πατέρες δὲν δίστασαν νὰ μεταπλάσουν καὶ αὐτὸν τὸν ὄρο, ταυτίζοντάς τον μὲ τὸν ὄρο «ὑπόστασις», καὶ νὰ τὸν χρησιμοποιήσουν ἄνετα στὴ θεολογία τους, καθιερώνοντάς τον ἔτσι ὀριστικὰ σὲ ὀλόκληρη τὴν ἐλληνορθόδοξη παράδοση⁵⁴. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Μ. Βασίλειος, προκειμένου νὰ ἀποφύγει τὴν ἐνδεχόμενη κατανόηση τοῦ ὄρου «πρόσωπον» σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ καὶ κατὰ συνέπεια τὴ σαβελλιανικὴ σημασία του, ὅταν ἀναφέρεται στὶς ὑποστάσεις τῆς Ἁγ. Τριάδος, δὲν ἀρκεῖται μόνον στὸ νὰ ἐπισημάνει τὸν κίνδυνο ποὺ ἐγκυμονεῖ ἢ ἀπλῆ χρῆση τοῦ ὄρου «πρόσωπον» μὲ τὸ παραδοσιακὸ του περιεχόμενο, ἀλλὰ ἀναγκάζεται νὰ ὑπογραμμίσαι σαφῶς καὶ τὸ ὄντολογικὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο ποὺ πρέπει νὰ ἔχει ὁ ὄρος γιὰ νὰ ἀποφευχθεῖ ὁ κίνδυνος τοῦ Σαβελλιανισμοῦ: «Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ», τονίζει, «διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμήσασθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν»⁵⁵. Ἡ ἀπλῆ

53. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 214*, 4, PG 32, 789 Α· *Ἐπιστολὴ 236*, 6, PG 32, 884 ΑΒ· *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 41, PG 32, 144 ΒC· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 21*, *Εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας*, 35, PG 35, 1124 D-1125 Α· *Λόγος 39*, *Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*, 11, PG 36, 345 C· Γρηγορίου Νύσσης, *Πρὸς Ἑλληνας*, ἐκ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν, PG 45, 181 D-184 D· *Κατὰ Εὐνομίου* 1, PG 45, 320 ΒC· 360 Α· 405 Β· *Λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου* 8, PG 45, 1293 ΑΒ· 10, PG 45, 1296 Β.

54. Πρβλ. Ἰωάννης Δ. Ζηζιούλας, «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου», στί: *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 287 κ.έ.

55. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 210*, 5, PG 32, 776 C.

ἀπαρίθμηση τῶν τριῶν θείων προσώπων θὰ μπορούσε κάλλιστα, παρὰ τὴ διαφορά τους, νὰ νοηθεῖ σαβελλιανικὰ ὡς ἀπαρίθμηση ἀπλῶν προσωπειῶν τοῦ Θεοῦ, καὶ γι' αὐτὸ μόνον ἡ ὄντολογικὴ θεώρηση τοῦ προσώπου ὡς πραγματικῆς ὑποστάσεως μπορούσε νὰ ἀποσοβῆσει ἕναν τέτοιο κίνδυνο. Τὸ ἴδιο ἐπιχειροῦν μὲ τὸν δικό τους τρόπο, ἀκολουθώντας τὸν Μ. Βασίλειο, καὶ οἱ δύο Γρηγόριοι, ὅταν ταυτίζουν ἐννοιολογικὰ τοὺς ὄρους «ὑπόστασις» καὶ «πρόσωπον», ὥστε νὰ ἀποκλείεται ἡ σαβελλιανικὴ κατανόηση τοῦ «προσώπου» καὶ νὰ διασφαλίζεται μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν ἡ ὀρθόδοξη Τριαδολογία⁵⁶. Ἔτσι, ταυτίζοντας οἱ Καππαδόκες Πατέρες τοὺς ὄρους «ὑπόστασις» καὶ «πρόσωπον», δὲν προσδίδουν μόνον ὄντολογικὸ περιεχόμενο στὴν ἔννοια τοῦ «προσώπου», διαφοροποιώντας το πλήρως ἀπὸ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ καὶ σαβελλιανικὴ σημασία του, ἀλλὰ ὑπογραμμίζουν καὶ τὴ μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη ὑπαρκτικὴ του ἑτερότητα, ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀποκλειστικὴ ὑποστατικὴ ἰδιαιτερότητά του, δυνάμει τῆς ὁποίας διακρίνεται ἀπὸ τὰ ἄλλα «πρόσωπα»⁵⁷. Μάλιστα θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι στὸ πλαίσιο τῆς ὀρθοδόξου Τριαδολογίας αὐτὴ ἡ ὑποστατικὴ ἰδιαιτερότητα δὲν νοεῖται κατὰ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες παρὰ μόνον σὲ ἀπόλυτη συνάρτηση μὲ τὴν ὑπαρκτικὴ καὶ ἐν ταυτῷ ἀγαπητικὴ κοινωνία τῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδος. Μὲ ἄλλα λόγια, μεταπλάσσοντας οἱ Καππαδόκες Πατέρες τὸν ὄρο «πρόσωπον» καὶ χρησιμοποιώντας τον στὴν Τριαδολογία τους, παρέχουν οὐσιαστικὰ καὶ τὰ βασικὰ στοιχεῖα ποὺ συνθέτουν τὸ ὄντολογικὸ του περιεχόμενο, τὴν ἀνεπανάληπτη δηλαδὴ ὑπαρκτικὴ του ἰδιαιτερότητα καὶ τὴν ἀγαπητικὴ κοινωνία ποὺ τὸ χαρακτηρίζει.

56. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 20, Περὶ δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων*, 6, PG 35, 1072 CD· *Λόγος 21, Εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας*, 35, PG 35, 1124 D-1125 A· *Λόγος 39, Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*, 11, PG 36, 345 CD· *Λόγος 42, Συντακτῆριος, εἰς τὴν τῶν ρν' ἐπισκόπων παρουσίαν*, 16, PG 36, 477 A· Γρηγορίου Νύσσης, *Πρὸς τοὺς Ἑλληνας, ἐκ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν* PG 45, 175 A-181 A· 185 A, D· *Κατὰ Εὐνομίου 1*, PG 45, 320 CD· 405 B· 2, PG 45, 472 CD· *Ἐπιστολὴ 24, Ἡρακλειανῶ ἀίρετικῶ*, PG 46, 1092 A.

57. Βλ. χαρακτηριστικὰ Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου 2*, PG 45, 472 C: «Ἡ μὲν γὰρ τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης τρανήν τε καὶ ἀσύγχυτον ποιεῖται τὴν προσώπων διαστολήν».

Έτσι οι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, με βάση τὴ διάκριση ἀλλὰ καὶ τὴ σχέση μεταξύ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας, εἴτε ἀπαντώντας σὲ καίρια καὶ βασικά φιλοσοφικά προβλήματα ὅπως τὸ ὄντολογικό, τὸ γνωσιολογικό καὶ τὸ ἠθικό-ἀνθρωπολογικό, εἴτε μεταπλάσσοντας τὴ φιλοσοφικὴ ὀρολογία τῆς ἐποχῆς τους σὲ θεολογική, ὄχι μόνο συμβάλλουν σὲ μία γόνιμη καὶ δημιουργικὴ ἐνότητα καὶ σχέση τοῦ δόγματος μετὰ τὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ γίνονται ταυτόχρονα καὶ βασικοὶ συντελεστὲς καὶ θεμελιωτὲς μιᾶς φιλοσοφίας ποὺ γεννιέται μέσα ἀπὸ τὴ θεολογία τους καὶ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτήν. Ὑπὸ τὴν ἐννοια αὐτὴ ἡ φιλοσοφία γιὰ τοὺς Πατέρες δὲν εἶναι ἀπλῶς «θεραπεινίδα τῆς θεολογίας» (*ancilla theologiae*), ὅπως συνήθως θεωρεῖται, ἀλλὰ καὶ «θυγατέρα τῆς θεολογίας» (*filia theologiae*). Ἐξ ἄλλου ἡ πατερικὴ αὐτὴ φιλοσοφία, ὅπως ἤδη ἔχει γίνε σαφές, εἶναι μία φιλοσοφία ποὺ γίνεται ὄχι γιὰ τὴν ἱκανοποίηση φιλοσοφικῶν ἐνδιαφερόντων, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση θεολογικῶν ἀναγκῶν. Εἶναι μία φιλοσοφία ποὺ γεννιέται μέσα ἀπὸ τὸν θεολογικὸ προβληματισμὸ τῶν Πατέρων καὶ προσδιορίζεται αἰτιωδῶς ἀπὸ αὐτόν, προκειμένου νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς βάση γιὰ τὴ λογικὴ θεμελίωση τῆς θεολογίας τους.

Εἶναι δυνατὸν ὅμως ἡ φιλοσοφία ποὺ γεννιέται μέσα ἀπὸ τὴ θεολογία ἢ εἰδικώτερα τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας νὰ μὴν ἀποτελεῖ μόνον ὑπόβαθρο γιὰ τὴ λογικὴ θεμελίωση ἢ τὴ διατύπωση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, ὅπως συμβαίνει στοὺς Πατέρες, ἀλλὰ προσέτι νὰ ἀποτελεῖ καὶ προέκταση τῆς θεολογίας καὶ εἰδικώτερα τοῦ δόγματος. Τὸ φαινόμενο αὐτὸ παρατηρεῖται κυρίως μετὰ τῶν διαφόρων χριστιανῶν διανοητῶν τῶν Νεωτέρων Χρόνων καὶ συνεχίζεται μέχρι τὴν ἐποχὴ μας.

Μερικὰ ἐνδεικτικὰ παραδείγματα, καὶ πάλι εἰλημμένα καὶ ἀπὸ τὶς τρεῖς μεγάλες χριστιανικὲς Ὁμολογίες, τὸν Προτεσταντισμὸ, τὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸ καὶ τὴν Ὁρθοδοξία, εἶναι σὲ θέση νὰ παραστήσουν σαφῶς τὴν παραπάνω ἄποψη.

α) Ἡ ἀντιπαράθεση μετὰ πείστεως καὶ λογικῆς ἢ Δογματικῆς καὶ Ἠθικῆς ποὺ χαρακτηρίζει τὴ φιλοσοφία τοῦ S. Kirkegaard⁵⁸ εἶναι

58. Βλ. S. Kirkegaard, *Ἡ ἐννοια τῆς ἀγωνίας*, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα 1971, σ. 16 κ.έ. Βλ. ἐπίσης M. Muller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg ³1964, σ. 113 καὶ I. M. Bochenski, *Ἱστορία τῆς σύγχρονης εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (20ὸς αἰώνας)*, Εἰσαγωγὴ – Μετάφραση X.

γενετικά τελείως άνεξήγητη, αν δεν ληφθεί υπ' όψιν ή διαλεκτική μεταξύ πίστεως και λογικής που άπαντá στους κόλπους του Προτεσταντισμού και ειδικότερα στον Λούθηρο. Η φιλοσοφική αύτη θέση του Kirkegaard είναι ουσιαστικά προέκταση στο πλαίσιο του ύπαρξιακού του προβληματισμού, ή όποία σχετίζεται με την παραπάνω θέση του Λουθήρου.

β) Η φιλοσοφική άποψη του ρωμαιοκαθολικού παλαιοντολόγου, φυσικού και φιλοσόφου P. Teilhard de Chardin για την έξελικτική μετάβαση του ανθρώπου από τή σφαίρα τής μεταφυσικής (νοόσφαιρα) στη μυστική έμπειρία τής αγάπης που πραγματώνεται μέσα στην Έκκλησία (κοινωνιόσφαιρα)⁵⁹ άποτελεί ουσιαστικά προέκταση τής ρωμαιοκαθολικής διδασκαλίας περι Άγ. Τριάδος και Έκκλησίας ως κοινωνίας στον χώρο τής θεωρίας του για την εξέλιξη του σύμπαντος από την κατώτερη βαθμίδα του είναι, την ύλσφαιρα, μέχρι και την ανώτατη, την κοινωνιόσφαιρα⁶⁰.

γ) Η έννοια του προσώπου ως υποκειμένου αγαπητικής κοινωνίας και ανεπανάληπτης ύπαρκτικής ιδιαιτερότητας, που χαρακτηρίζει τον νεώτερο χριστιανικό περσοναλισμό, άποτελεί ουσιαστικά προέκταση σε άνθρωπολογικό επίπεδο τής τριαδολογικής σημασίας του προσώπου που ανέπτυξαν κυρίως οί Καππαδόκες Πατέρες. Όπως τά πρόσωπα τής Άγ. Τριάδος βρίσκονται σε μία σχέση αγαπητικής κοινωνίας μεταξύ τους και χαρακτηρίζονται από μία ανεπανάληπτη ύπαρκτική έτερότητα, επί τή βάσει τής όποίας θεμελιώνεται ή μεταξύ τους αγαπητική κοινωνία, έτσι και σε άνθρωπολογικό επίπεδο τὸ πρόσωπο δεν νοείται χωρίς την αγαπητική κοινωνία με άλλο πρόσωπο, που προϋποθέτει την ύπαρχουσα μεταξύ τους ύπαρκτική έτερότητα⁶¹. Η επίδραση εν προκειμένω τής όρθόδοξης Τριαδολογίας στη διαμόρφωση τής άνθρωπολογικής σημασίας και προβληματικής του προσώπου είναι άπολύτως σαφής.

Μαλεβίτση, έκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1975, σ. 193.

59. Βλ. P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos (Le Phénomène humain)*, μετάφρ. O. Marbach, Verlag C.H. Beck, München 1959, σσ. 27 κ.έ., 69 κ.έ., 163 κ.έ., 243 κ.έ.

60. Βλ. για τὸ θέμα αυτό ό.π., σ. 302 κ.έ.

61. Βλ. σχετικά X. Γιανναράς, *Τὸ όντολογικόν περιεχόμενον τής θεολογικής έννοίας του προσώπου*, Αθήνα 1970, σ. 21.

Συμπέρασμα

Υστερα από όσα ειπώθηκαν καθίσταται σαφές ότι, λόγω των προϋποθέσεων που προσδιορίζουν τη σχέση δόγματος και φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη παράδοση, σε όλες τις περιπτώσεις που προαναφέραμε, είτε δηλαδή πρόκειται για τους Πατέρες της Έκκλησίας, που χρησιμοποιούν τη φιλοσοφία που γεννιέται μέσα από τον θεολογικό τους προβληματισμό ως υπόβαθρο για τη λογική θεμελίωση της δογματικής διδασκαλίας τους, είτε πρόκειται για χριστιανούς διανοητές που διατυπώνουν φιλοσοφικές απόψεις, προεκτείνοντας τις δογματικές αλήθειες για να δώσουν απαντήσεις σε καθαρά φιλοσοφικά προβλήματα, ή φιλοσοφία προσδιορίζεται εν προκειμένω από τη θεολογία και εκπηγάζει από αυτήν.

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

SUMMARY

Doctrine and Philosophy according to Orthodox tradition

By George Martzelos, *Prof. Em.*,
Aristotle University of Thessaloniki

The prevailing view among theologians, philosophers and historians of philosophy is that doctrine or theology of the Church in general and

philosophy are two things completely incompatible with each other, and that philosophy is simply a servant of theology (*ancilla theologiae*) and nothing else. This view is mainly due to the influence of Protestant perceptions concerning the relationship between theology and philosophy and is not based on the Orthodox patristic tradition. This is because the prerequisites that define the relationship between dogma and philosophy in Orthodox tradition, as well as the historical-theological data related to the answers given by the Fathers of the Church in the formulation of their dogmatic teaching to the heretical provocations, do not allow the dialectical opposition and conflict between them. On the contrary, they clearly show that dogma and philosophy can coexist inextricably and functionally united, “indivisibly” and “inseparably”, in the minds of the Church Fathers, without confusing each other or turning philosophy into theology and vice versa. And this is shown by the fact that the Church Fathers not only do not hesitate to use the philosophical data of their time, when they refer to created things, but also, they are often forced to answer individual philosophical problems, in order to logically establish their doctrinal teaching, thus promoting philosophical thinking fruitfully and creatively. The same is true *mutatis mutandis* with some Christian thinkers, who, starting from theology and extending it, try to give answers to purely philosophical matters.

In this sense, philosophy is determined by theology and derives from it, constituting not only a “servant” but a “daughter” of theology (*filia theologiae*) and for this reason this philosophy, which is the fruit of theology, can very well be called “Christian philosophy”. In other words, this philosophy can be called “Christian” not only because it is done by Christians (Fathers of the Church or Christian thinkers), but also because it derives from theology and is determined by it. We firmly believe that only in this way the existence and epistemological legitimacy of “Christian philosophy” could be justified from an orthodox point of view and that in this sense it could be accepted by both Roman Catholics and Protestants.