

Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα στὴν πατερικὴ παράδοση*

Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου**

5. Ὀντολογία τοῦ ἀνθρώπου

α. Ὀντολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου

Ἀνατρέχοντας κανεὶς στὴν πατερικὴ παράδοση, διαπιστώνει ἐκ πρώτης ὄψεως ὅτι ὑπάρχουν δύο τάσεις σχετικὰ μὲ τὴν ὄντολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου: τὴν πρώτη ἐκπροσωπεῖ ἡ συντριπτικὴ πλειοψηφία τῶν Πατέρων, οἱ ὅποιοι δέχονται τὸ δισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ ὕλικὸ σῶμα καὶ νοερὴ ψυχὴ¹, ἐνῶ τὴ δεύτερη ἐκπροσωπεῖ μία ἰσχνή

*Συνέχεια ἐκ τῆς σ. 257 τοῦ τ. 93, 4 (2022).

** Ὁ Γεώργιος Δ. Μαρτζέλος εἶναι Ὁμότ. Καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

1. Βλ. ἐνδεικτικὰ Ἀθναγόρου, *Περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* 13, PG 6, 1000B· 15, PG 6, 1004A· Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος, *Περὶ ἀναστάσεως* 8, PG 6, 1585B· Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις* 3, 4, PG 33, 429A· Ἐπιφανίου Κύπρου, *Πανάριον* 2, 1, 64, 18, PG 41, 1097D: «ἄνθρωπος δ' ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φύσιν οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος οὔτ' αὖ σῶμα χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφήν συντεθέν»· Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία εἰς τὸ "Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ"* 3, PG 31, 204B· 7, PG 31, 216AB· *Ὁμιλία 21, Περὶ τοῦ μὴ προσηλωθῆαι τοῖς βιωτικοῖς, καὶ περὶ τοῦ γενομένου ἐμπρησμοῦ ἔξωθεν τῆς Ἐκκλησίας*, 5, PG 31, 549A· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 38, Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἴτουν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*, 11, PG 36, 321CD· 12, PG 36, 325B· *Λόγος 45, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, 9, PG 36, 633C· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 29, PG 44, 233D-236B· *Ἀντιρόρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου* 2, PG 45, 1128B: «Ὁ (γάρ) ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος συνεστηκῶς ἄνθρωπος λέγεται ᾧ δὲ μὴ συνεπινοεῖται τὰ δύο, πῶς ἢ τοῦ ἀνθρώπου κλησις ἐφαρμοσθήσεται; ἀνθρώπου γὰρ σῶμα λέγομεν καὶ ψυχὴν ἀνθρώπου, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐκάτερον τούτων θεωρῆται ἢ δὲ συνδρομῇ τούτων τῶν δύο ἄνθρωπος καὶ ἔστι καὶ λέγεται»· Παμφίλου Ἱεροσολυμίτου, *Πανοπλία δογματικὴ* 6, 1, στό: A. Mai, *Patrum Nova Bibliotheca*, τ. 2, Romae 1844, σ. 614: «ὁ

μειοψηφία που δέχεται τὸ τρισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ σῶμα, ψυχὴ καὶ πνεῦμα². Στὴν οὐσία ὅμως πρέπει νὰ ἔχουμε ὑπ' ὄψιν μας ὅτι δὲν ὑπάρχει μεταξύ τους καμμία διαφορά, γιατί τὸ πνεῦμα, γιὰ τὸ ὁποῖο κάνουν λόγο ὅσοι δέχονται τὸ τρισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου, δὲν ἀποτελεῖ ξεχωριστὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ τὴ νοερὴ δύναμη τῆς ψυχῆς, μὲ τὴν ὁποία εἶναι προικισμένος ὁ ἄνθρωπος ἤδη ἀπ' ἀρχῆς τῆς δημιουργίας του. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ ὁ Γρηγόριος Νύσσης, που δέχεται σαφῶς τὸ δισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου, δὲν διστάζει στηριζόμενος στὸν ἀπόστολο Παῦλο³ νὰ κάνει λόγο γιὰ τριμερῆ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ σῶμα, ψυχὴ καὶ πνεῦμα, ὑπογραμμίζοντας ὅμως ταυτόχρονα ὅτι ἡ διάκριση σὲ ψυχὴ καὶ πνεῦμα δὲν σημαίνει τὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς σὲ δύο συστατικὰ στοιχεῖα, γιατί ἡ ψυχὴ εἶναι μία ὡς πρὸς τὴ φύση της, κοσμημένη τόσο μὲ τὴν αἰσθητικὴ ὅσο καὶ μὲ τὴ νοερὴ ζωτικὴ ἰκανότητά⁴. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ λοιπὸν ὑπάρχει ὁμοφωνία στὴν ὀρθόδοξη παράδοση σχετικὰ μὲ τὴν ὄντολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου.

Μάλιστα στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι τόσο οἱ Καππαδόκες Πατέρες, καὶ κυρίως ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὅσο καὶ οἱ Πατέρες τοῦ Ε' αἰῶνα ἀναγκάστηκαν νὰ τονίσουν μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση τὸ δισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου νὰ ἀντιμετωπίσουν τὸν Ἀπολιναρίου, ὁ ὁποῖος προσπάθησε –ὡς γνωστὸν– νὰ θεμελιώσει τὴ χριστολογικὴ κακοδοξία του στὸ τρισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου⁵. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε στίς χριστολογικὲς διατυπώσεις τους, στρεφόμενοι προφανῶς κατὰ τοῦ Ἀπολιναρίου, οἱ Πατέρες τονίζουν ὅτι ὁ ἄνθρωπος συνίσταται ἀπὸ σάρκα (ἢ σῶμα) ἐμψυχωμένη μὲ ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερὴ καὶ

ἄνθρωπος σύνθετόν ἐστι πρᾶγμα, ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος συνεστῶς, κατ' οὐσίαν τούτων ἐνωθέντων, καὶ οὐχ ἓν ἐστι τῆ οὐσία. οὐδὲ γὰρ ταῦτόν ἢ ψυχὴ τῷ σώματι κατ' οὐσίαν. τοῦτο γὰρ ὁ ἄνθρωπος, ψυχὴ λογικὴ σώματι ὀργανικῶς συνημμένῳ κερημένῳ».

2. Βλ. Εἰρηναίου Λουγδούνου, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* 2, 33, 5, PG 7, 834A· 5, 9, 1, PG 7, 1144A. Πρβλ. καὶ Ὁριγένους, *Περὶ ἀρχῶν* 4, 11, PG 11, 365A.

3. Βλ. *Α' Θεσ.* 5, 23.

4. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 8, PG 44, 145C-148 B· 14, PG 44, 176AB· βλ. καὶ Προκοπίου Γαζαίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν Ἑρμηνεῖα*, PG 87, 117D.

5. Γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς κακοδοξίας τοῦ Ἀπολιναρίου στὸ τρισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀντιρόητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου* 2, 46, PG 45, 1233C-1237B.

αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀνθρώπινη φύση ποὺ εἶναι τέλεια ἐξ ἐπόψεως ὄντολογικῆς προσέλαβε ὁ Θεὸς Λόγος⁶. Ὅπως σημειώνει ἐν προκειμένῳ ὁ Θεοδώρητος, καταφερόμενος κατὰ τῆς ἀνωτέρω ἀνθρωπολογικῆς ἀντιλήψεως τοῦ Ἀπολιναρίου, «*τούτου δὴ χάριν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀνέλαβε [ἐνν. ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος] λογικὴν. Οὐ γὰρ τριχῆ διαίρει τὸν ἄνθρωπον ἢ θεία Γραφή, ἀλλ' ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος τόδε τὸ ζῶον συνεστάναι φησίν. Ὁ γὰρ Θεὸς ἐκ τοῦ χοῦς τὸ σῶμα διαπλάσας ἐνεφύσησε τὴν ψυχὴν, καὶ δύο φύσεις ἔδειξεν οὐ τρεῖς*»⁷.

Ὡστόσο, παρὰ τὸ γεγονός ὅτι οἱ Πατέρες τονίζουν ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι διφυῆς καὶ σύνθετος, ἀποτελούμενος ἀπὸ ὑλικὸ σῶμα καὶ νοερὰ ἢ λογικὴ ψυχὴ, δὲν πρόκειται γιὰ δύο στοιχεῖα ποὺ μποροῦν νὰ ὑπάρχουν στὸν ἄνθρωπο αὐτονομημένα καὶ ἀνεξάρτητα μεταξύ τους⁸. Τουναντίον μεταξὺ τῶν δύο ὑπάρχει μία ἄρρηκτη ἐνότητα ποὺ φαίνεται μὲ τὴ λειτουργικὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσά τους. Τὸ σῶμα ὡς ὑλικό, χωρὶς τὴν ψυχὴ, εἶναι ἀνεέργητο, ἄζωο καὶ ἀναίσθητο. Ἐνῶ ἡ ψυχὴ ὡς ἀσώματη, ζωντανὴ καὶ νοερὴ οὐσία εἶναι αὐτὴ ποὺ δίνει στὸ σῶμα ζωτικὴ δύναμη καὶ καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο ἱκανὸ νὰ ἀντιλαμβάνεται διὰ τῶν αἰσθήσεων ὅ,τι προσπίπτει σὲ αὐτές⁹. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο, ὅταν οἱ Πατέρες χαρακτηρίζουν ὄχι μόνον τὰ πρόσωπα τῆς Ἀγ. Τριάδος, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄνθρωπο ὡς «*ὑπόσταση*» ἢ «*πρόσωπο*» μὲ τὰ θεμελιώδη ὄντολογικὰ χαρακτηριστικά του, ὅπως τὴν ἀνεπανάληπτη ὑπαρκτικὴ του ἰδιαιτερότητα καὶ τὴν ἀγαπητικὴ κοινωνικότητά του, γιὰ τὰ ὁποῖα θὰ κάνουμε εἰδικὸ λόγο στὴ συνέχεια, ἀναφέρονται σὲ ὁλόκληρη τὴν

6. Βλ. ἐνδεικτικὰ Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστολὴ 101, Πρὸς Κληδόνιον Πρεσβύτερον*, PG 37, 180A· 184B· 188B· Γρηγορίου Νύσσης, *ὁ.π.*, 2, PG 45, 1128B· 8, PG 45, 1140B· 35, PG 45, 1200C· 1201A· 54, PG 45 1256A· Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ 4, Πρὸς Νεστόριον ἐπιστολὴ Β'*, PG 77, 45B· Λεοντίου Βυζαντίου, *Τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου* 18, PG 86, 1908A· Εὐλογίου Ἀλεξανδρείας, *Συνηγορία περὶ τοῦ αὐτοῦ κεφαλαίου (fragmenta dogmatica)*, PG 86, 2953D.

7. Θεοδωρήτου Κύρου, *Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομὴ* 5, 11, PG 83, 492A.

8. Βλ. Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος, *Περὶ ἀναστάσεως* 8, PG 6, 1585B: «*Τί γὰρ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; Μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; Οὐκ' ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχὴ. Μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; Οὐκ' ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. Εἴπερ οὖν κατ' ἰδίαν μὲν τούτων οὐδέτερον ἄνθρωπος ἐστὶ, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος*».

9. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία εἰς τὸ "Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ"* 7, PG 31, 216B· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 29AB.

ατομική ουσία ή φύση του ανθρώπου ως ένιαία ψυχοσωματική οντότητα και όχι μόνο στην ψυχοπνευματική του υπόσταση¹⁰.

Ἐξάλλου τὸ σῶμα δὲν νοεῖται κατὰ τοὺς Πατέρες, ὅπως κατὰ τὴν πλατωνικὴ ἢ τὴ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία, ὡς τάφος καὶ δεσμωτήριον τῆς ψυχῆς, στὸ ὁποῖο αὐτὴ ἔχει φυλακισθεῖ, γιὰ νὰ ἐκτίσει τὴν ποινὴ τῆς ἐξ αἰτίας τῆς πτώσης τῆς στὸν ὕλικό κόσμο¹¹. Ἀντίθετα ἀποτελεῖ δημιουργημα τοῦ Θεοῦ «καλὸν λίαν», ποὺ ἔχει καὶ αὐτὸ ἀνάγκη, ὡς ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τῆ σωτηρία καὶ τῆ θέωση. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε κατὰ τὴ βιβλικὴ καὶ πατερικὴ παράδοση σώζεται ἢ κολάζεται ὄχι μόνον ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος ὡς ένιαῖο ψυχοσωματικὸ ὄν – καὶ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν σκοπὸ ἐξυπηρετεῖ ἡ προσδοκώμενη ἀνάσταση τῶν νεκρῶν.

Ἀλλά, ἂν τὰ προηγούμενα ἐπιμέρους ὄντολογικὰ προβλήματα ἀπαντήθηκαν, ὅπως εἶδαμε, ἀπὸ τοὺς Πατέρες τοῦ Δ' αἰ. κατὰ τὴν προσπάθειά τους νὰ ἀντιμετωπίσουν τὶς τριαδολογικὲς αἱρέσεις τῆς ἐποχῆς τους καὶ νὰ διατυπώσουν σαφῶς τὸ τριαδικὸ δόγμα, οἱ ἀπαντήσεις ποὺ δόθηκαν ἀπὸ τοὺς Πατέρες στὸ πρόβλημα τῆς ὄντολογικῆς σύστασης τοῦ ἀνθρώπου συνδέονται στενὰ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον μὲ τὴν προσπάθειά τους νὰ ἀντιμετωπίσουν τὶς χριστολογικὲς αἱρέσεις τῆς ἐποχῆς τους, καὶ μάλιστα ὄχι μόνον τὸν Ἀπολιναρισμὸ, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, ἀλλὰ καὶ τὸν Νεστοριανισμὸ. Συγκεκριμένα, ἔναντι τοῦ Νεστορίου, ὁ ὁποῖος χωρίζε τὶς δύο φύσεις ἐν Χριστῷ, δεχόμενος μία ἠθικὴ μόνον («κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν») ἔνωση μεταξύ τους, οἱ Πατέρες μὲ πρωτεργάτη τὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας τόνισαν τὴν πραγματικὴ ἢ «καθ' ὑπόστασιν» ἔνωση τῶν δύο φύσεων στὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου, παραλληλίζοντάς τὴν μὲ τὴν ἔνωση σώματος καὶ ψυχῆς. Τόσο ἄρρηκτη δηλαδὴ εἶναι γι' αὐτοὺς ἡ ἐνότητα καὶ ἡ σχέση μεταξύ σώματος καὶ ψυχῆς, ὥστε νὰ

10. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 38, Γρηγορίῳ ἀδελφῷ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, 2-3, PG 32, 325B-329A· *Ἐπιστολὴ 214, Τερεντίῳ Κόμητι*, 4, PG 32, 789A· *Γρηγορίου Νύσσης, Πρὸς τοὺς Ἑλληνας, ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, PG 45, 177CD· 181CD· 185AB. Βλ. καὶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κεφάλαια φιλοσοφικὰ* 30, PG 94, 593A-596A· 41, PG 94, 612 A· 66, PG 94, 665A-668A.

11. Βλ. Πλάτωνος, *Κρατύλος* 400c· *Πολιτεία* 517b· Πλωτίνου, *Ἐννεάδες* IV, 8, 3. Γι' αὐτὸ μάλιστα ὁ Πλωτίνος, ὅπως μᾶς ἀναφέρει ὁ Πορφύριος, ντρεπόταν νὰ λέει ὅτι ἔχει σῶμα καὶ ἀπέφευγε νὰ κάνει λόγο γιὰ τὸ γένος του, τοὺς γονεῖς του καὶ τὴν πατρίδα του! (Βλ. *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* 1).

παρουσιάζεται μέσα στο πλαίσιο της χριστολογικής διδασκαλίας τους ως παράδειγμα για την κατανόηση της «καθ' ὑπόστασιν» ένωσης των δύο φύσεων του Χριστοῦ στο πρόσωπο του Θεοῦ Λόγου. Μὲ ἄλλα λόγια, ὅπως ἡ ένωση των δύο φύσεων ἐν Χριστῷ, ἔτσι καὶ ἡ ένωση μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς θεωρεῖται ἀπὸ τοὺς Πατέρες ὡς «καθ' ὑπόστασιν» ένωση καὶ γι' αὐτὸ ψυχὴ καὶ σῶμα εἶναι ἀχώριστα καὶ ἀδιαίρετα μεταξὺ τους στὴν ἀνθρώπινη φύση. Μόνον «κατ' ἐπίνοιαν» μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κάποια διάκριση των στοιχείων αὐτῶν ὄχι ἐμπειρικὰ καὶ στὴν πράξη¹².

Μάλιστα ὁ Βασίλειος Σελευκείας χρησιμοποιεῖ τὸ παράδειγμα τῆς ένωσης μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς, ὄχι μόνον γιὰ νὰ δώσει ἓνα παράλληλο πρότυπο, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ νοηθεῖ ἡ ένωση θείας καὶ ἀνθρώπινης φύσης στὸν Χριστό, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ δηλώσει τὸ ἀκατάληπτο τοῦ τρόπου αὐτῆς τῆς ένωσης, ὑπογραμμίζοντας τὸν ὑπερβατικὸ καὶ ἀποφατικὸ χαρακτήρα τῆς. Ἐν, ὑποστηρίζει, ἀδυνατοῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸν τρόπο τῆς ένωσης μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς, ἢ ἔστω τὸν τρόπο τῆς ἐνοικήσεως τῆς ἀσώματης ψυχῆς στὸ ὑλικὸ σῶμα, κατὰ μείζονα λόγο εἶναι ἀδύνατο νὰ κατανοήσουμε τὸν τρόπο τῆς ένωσης μεταξὺ των δύο φύσεων ἐν Χριστῷ¹³.

Ἐτσι, ἐπιχειρώντας, ὅπως εἶδαμε, οἱ Πατέρες νὰ ἀντιμετωπίσουν τόσο τὸν Ἀπολιναρισμὸ ὅσο καὶ τὸν Νεστοριανισμὸ καὶ νὰ διατυπώσουν σαφῶς τὸ ὀρθόδοξο χριστολογικὸ δόγμα, ἀναγκάζονται νὰ ἀναπτύξουν τὴν ἀνθρωπολογικὴ διδασκαλία τους ὄχι μόνον γιὰ τὴν ὄντολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν τρόπο τῆς ένωσης μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς.

12. Βλ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἐπιστολὴ 17, Πρὸς Νεστόριον ἐπιστολὴ Γ', PG 77, 116A· Ἐπιστολὴ 44, Πρὸς Εὐλόγιον πρεσβύτερον Κωνσταντινουπόλεως, PG 77, 225B· Ἐπιστολὴ 45, Πρὸς Σούκκεσον ἐπίσκοπον Διοκαισαρείας ἐπιστολὴ Α', PG 77, 233A· Ἐπιστολὴ 46, Πρὸς Σούκκεσον ἐπίσκοπον Διοκαισαρείας ἐπιστολὴ Β', PG 77, 245AB: «Ἐστὼ δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Δύο μὲν γὰρ ἐπ' αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις, μίαν μὲν, τῆς ψυχῆς, ἐτέραν δέ, τοῦ σώματος. Ἄλλ' ἐν φιλαῖς διελόντες ἐννοοῖαι, καὶ ὡς ἐν ἰσχυαῖς θεωροῖαι, ἤτοι νοῦ φαντασίαις τὴν διαφορὰν δεξάμενοι, οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις· οὔτε μὴν διαμπαῖς διὰ τῆς τομῆς ἐφίεμεν τὴν δύναμιν αὐταῖς, ἀλλ' ἐνὸς εἶναι νοοῦμεν ὥστε τὰς δύο, μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἐν ἀποτελεῖσθαι ζῶον».

13. Βλ. Βασιλείου Σελευκείας, Εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς Παναγίας Θεοτόκου 4, PG 85, 436B-437A.

β. ὄντολογία τῆς ψυχῆς

Ἀναφερόμενοι εἰδικώτερα στὴν ὄντολογία τῆς ψυχῆς, πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἡ ψυχὴ γιὰ τοὺς Πατέρες εἶναι ἄυλη καὶ ἀσώματη οὐσία, δημιουργημένη ταυτόχρονα μὲ τὸ σῶμα καὶ ἐπομένως κτιστὴ κατὰ τὴ φύση της. Ἐὰν τὸ σῶμα ὡς ὕλικὸ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ δύναμη, ἡ ψυχὴ ὡς ἄυλη καὶ ἀσώματη χαρακτηρίζεται ἀπὸ ζωτικὴ καὶ κινητικὴ δύναμη, ποὺ ἐκδηλώνεται τόσο μὲ τὴ ζωοποίηση καὶ τὴν κινητοποίηση τοῦ σώματος, ὅσο καὶ μὲ τὴν αἰσθητικὴ καὶ λογικὴ δύναμη ποὺ διαθέτει ἡ ἴδια, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ αἰσθάνεται καὶ νὰ ἀντιλαμβάνεται διὰ τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ νοῦ του τὸν κόσμον ποὺ τὸν περιβάλλει¹⁴.

Στρεφόμενοι κυρίως κατὰ τοῦ Ἀπολιναρίου, ὁ ὁποῖος, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς νεοπλατωνικῆς ἀνθρωπολογίας, γιὰ νὰ θεμελιώσει τὴν χριστολογικὴ κακοδοξία του διασποῦσε τὴν ψυχὴ σὲ λογικὸ μέρος (νοῦς-πνεῦμα) καὶ ἄλογο μέρος (ψυχὴ), οἱ Πατέρες τονίζουν, ὅπως εἶδαμε, ἐμφατικὰ τὴν ἐνότητα τῆς ψυχῆς. Ὡστόσο, ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ψυχολογία, ποὺ ἦταν εὐρύτατα διαδεδομένη στὴν περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα τῆς ἐποχῆς τους, κάνουν λόγο γιὰ τὴν τριμερῆ διαίρεση τῆς ψυχῆς σὲ λογιστικὸ, θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικὸ¹⁵ ἢ γιὰ λογικὸ μέρος, ποὺ εἶναι ἡγεμονικὸ καὶ αὐτεξούσιο, καθὼς καὶ γιὰ ἄλογο

14. Βλ. Μ. Βασιλείου, ὁ.π., PG 31, 216AB· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 8, PG 44, 145C-148B· 14, PG 44, 176AB· 29, PG 44, 233D· 236B· *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 29AB· 48C· Προκοπίου Γαζαίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν Ἑρμηνεία*, PG 87, 117D· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδόσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 2, 12, PG 94, 924B: «Ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν οὐσία ζωσα, ἀπλή, ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, λογικὴ τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῶς κεχρημένη σώματι καὶ τούτῳ ζωῆς, αὐξήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτικῆ, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον ὡσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς· αὐτεξούσιος, θελητικὴ τε καὶ ἐνεργητικῆ, τρεπτὴ, ἥτοι ἐθελότρεπτος, ὅτι καὶ κτιστὴ».

15. Βλ. Μ. Ἀθανασίου, *Πρὸς Μαρκελλίνον, Εἰς τὴν Ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν*, 27, PG 40A· Μ. Βασιλείου, *Ἑρμηνεία εἰς τὸν Προφήτην Ἡσαΐαν* 26, PG 168C-169A· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 29, PG 44, 237B· *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*, PG 44, 353C· 361D· *Ἐπιστολὴ Κανονικὴ, Πρὸς τὸν ἐν ἀγίοις Λητούιον, ἐπίσκοπον Μελιτινῆς*, PG 45, 224ABC· *Ἀντιρόρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου* 7, PG 45, 1137B· *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 48C-49B· 53A· Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* 3, 3, PG 90, 1017C.

ἢ παθητικὸ μέρος, στὸ ὁποῖο ἀνήκουν τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸ, χωρὶς ὥστόσο νὰ θίγεται οὔτε στὸ ἐλάχιστο ἢ ἐνότητά της¹⁶.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι, καίτοι οἱ Πατέρες εἶναι ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ψυχολογία ὅσον ἀφορᾷ τὴν τριμερῆ διαίρεση τῆς ψυχῆς, ὥστόσο διαφοροποιοῦνται ριζικὰ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς πρὸς τὸ θέμα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς. Ἡ ψυχὴ γι' αὐτοὺς εἶναι ἀθάνατη ὄχι «φύσει», ὅπως δέχεται ὁ Πλάτων, ἀλλὰ «κατὰ χάριν». Κατὰ φύσιν ἢ ψυχὴ γι' αὐτοὺς εἶναι θνητὴ, ὅπως συμβαίνει μὲ ὅλα τὰ κτιστὰ ὄντα. Ἄν παραμένει στὸ εἶναι μετὰ θάνατον, αὐτὸ δὲν τὸ ὀφείλει σὲ κάποια δική της ἀνεξάρτητη φυσικὴ ἰκανότητα, ἀλλὰ στὴ βούληση καὶ τῆ χάρη τοῦ δημιουργοῦ της¹⁷. Ἄν ἤθελε ὁ Θεός, θὰ μπορούσε καὶ αὐτὴ νὰ παύσει νὰ ὑπάρχει¹⁸. Ἄλλωστε ὁ Θεὸς εἶναι κατὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο ὁ «μόνος ἔχων ἀθανασίαν»¹⁹. Ὅτιδήποτε λοιπὸν κτιστὸ εἶναι γιὰ τοὺς Πατέρες κατὰ φύσιν θνητό. Ὅπως πολὺ χαρακτηριστικὰ τονίζει ὁ Μ. Ἀθανάσιος, «Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἢ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ρευστὴ τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει»²⁰. Κατὰ συνέπεια τὸ θέμα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς στὴν ὀρθόδοξη παράδοση δὲν πρέπει νὰ νοεῖται μὲ τὴν πλατωνικὴ σημασία ἀλλὰ μὲ τὴ βιβλικὴ καὶ ἐπὶ τῆ βάσει τῶν συνεπειῶν τῆς ὄντολογικῆς διακρίσεως κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου.

Καίτοι ὅμως οἱ Πατέρες κάνουν λόγο γιὰ τὴν ἐνότητα καὶ τὴν τριμερῆ διαίρεση τῆς ψυχῆς, ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει γι' αὐτοὺς, ὅπως εἶναι φυσικὸ, τὸ λογικὸ καὶ αὐτεξούσιο μέρος ποὺ συνιστᾷ ὄχι μόνον τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ ἄλογα ζῶα, ἀλλὰ κυρίως καὶ κατ' ἐξοχὴν τὸ «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο.

16. Βλ. ἐνδεικτικὰ Μ. Βασιλείου, Ὁμιλία εἰς τὸ «Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ» 7, PG 31, 213C· Γρηγορίου Νύσσης, Ἀντιρόρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου 45, PG 45, 1233B· Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, PG 46, 53A.

17. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως 2, 12, PG 94, 924B-925A: «Πάντα ταῦτα κατὰ φύσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργήσαντος αὐτὴν [ἐνν. τὴν ψυχὴ] χάριτος εἰληφύια, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ φύσει οὕτως εἶναι εἰληφεν».

18. Πρβλ. Μ. Ἀθανασίου, Κατὰ Ἀρειανῶν 1, 20, PG 26, 53A: «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 παύεσθαι ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας ταύτης γὰρ ἐστι φύσεως τὰ γενητὰ».

19. Α' Τιμ. 6, 16.

20. Κατὰ Ἑλλήνων 41, PG 25, 81C.

«Τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον», τονίζει ἐπιγραμματικὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός²¹, συνοψίζοντας ἐν προκειμένῳ τὴν προγενέστερη πατερικὴ παράδοση. Τὸ «νοερὸν», δηλαδή ὁ νοῦς, ἀποτελεῖ τὸ ὄργανο μὲ τὸ ὁποῖο προίκισε ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ σκέπτεται καὶ νὰ ἀποφασίζει, προτοῦ προβεῖ σὲ ὁποιαδήποτε πράξη²², ἐνῶ τὸ «αὐτεξούσιον», ποῦ ὡς ὄρος προέρχεται ἀπὸ τὴ στωικὴ καὶ τὴ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία²³, εἶναι ἡ φυσικὴ ἐκείνη κίνηση τοῦ νοῦ, μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἐκφράζει τὸ θέλημά του λογικὰ καὶ ἐλεύθερα²⁴. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι γιὰ τοὺς Πατέρες ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου δὲν νοεῖται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ λογικὴ ιδιότητα ποῦ χαρακτηρίζει τὴ βούλησή του, γιατί χωρὶς λογικὴ δὲν ὑπάρχει ἐλευθερία. «Ἐλεύθερον γὰρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν», σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ Νεμέσιος Ἐμέσης²⁵. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὄχι μόνον ὁ νοῦς θεωρεῖται γι' αὐτοὺς ἄρρηκτα συνδεδεμένος μὲ τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐλεύθερη βούληση δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν νοῦ. Μόνον ὡς λογικὴ ἔφεση μπορεῖ νὰ ἔχει ὑπόσταση. Μὲ ἄλλα λόγια, δὲν ὑπάρχει γι' αὐτοὺς νοῦς ἄβουλος καὶ βούληση ἄλογη. Ὁ νοῦς εἶναι βουλητικὸς καὶ ἡ βούληση λογικὴ. Μεταξὺ τους ὑπάρχει μία ἀδιάσπαστη ὄντολογικὴ ἐνότητα ποῦ ἀνταποκρίνεται στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου²⁶.

Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἐνότητα νοῦ καὶ βουλήσεως, λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου, δὲν ἀποτελεῖ ἐπινοήση τῶν Πατέρων, ἀλλὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία. Καὶ γιὰ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη, καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴ στωικὴ,

21. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως 2, 12, PG 94, 920B.

22. Βλ. Νεμεσίου Ἐμέσης, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* 39, PG 40, 764BC· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὁ.π.*, PG 94, 920B· 25, PG 94, 957C.

23. Βλ. I. Ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. 2, Stuttgart 1968, σ. 284, ἀπόσπ. 975· σ. 290, ἀπόσπ. 990· Ἐπικτήτου, *Διατριβαὶ* 4, 1, 56· 62· 68· 100· Πλωτίνου, *Ἐννεάδες* I, 4, 8· III, 2, 4· 10· IV, 3, 16· VI, 8, 3-8· 10· 15· 20.

24. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὁ.π.*, 22, PG 94, 944C· *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης* 10, PG 95, 109D.

25. Βλ. *ὁ.π.*, 2, PG 40, 588A. Πρβλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 2, 3, PG 94, 868A· 3, 14, PG 94, 1036C· 1041B· *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης* 10, PG 95, 112A· *Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος* 69, PG 95, 1568B.

26. Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλος, *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β'*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 113.

τὸ λογικὸ δὲν ἐπιτελεῖ μόνον μία ἐσωτερικὴ νοητικὴ λειτουργία, ὡς ἐνδιάθετος λόγος, ἀλλὰ ἀποτελεῖ καὶ τὴ βουλευτικὴ προσδιοριστικὴ αἰτία τῶν γινομένων, ὅταν ἐκδηλώνεται πρὸς τὰ ἔξω ὡς πράξη, ὡς πρακτικὸς ἢ ποιητικὸς λόγος²⁷. Καὶ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ δηλαδὴ φιλοσοφία τὸ λογικὸ εἶναι πάντοτε βουλευτικὸ καὶ ἡ βούληση λογικὴ. Ὅπως πολὺ χαρακτηριστικὰ ὑπογραμμίζει ὁ νεοπλατωνικὸς φιλόσοφος Πλωτῖνος, ἐπὶ τῇ βάσει ἀσφαλῶς τῶν δικῶν του φιλοσοφικῶν προϋποθέσεων, «ἐν νῶ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον»²⁸.

Ἐξάλλου τὴν ὄντολογικὴ αὐτὴν ἐνότητα μεταξὺ νοῦ καὶ βουλήσεως μποροῦμε νὰ τὴν ἐντοπίσουμε καὶ μέσα στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα ποὺ εἶναι, ὡς γνωστόν, ἐντονώτατα ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Δὲν εἶναι καθόλου τυχαῖο τὸ γεγονός ὅτι τόσο τὸ ρῆμα «βουλευέσθαι», ποὺ δηλώνει τὴν ἐσωτερικὴ θεωρητικὴ λειτουργία τοῦ νοῦ, ὅσο καὶ τὸ ρῆμα «βούλεσθαι», ποὺ δηλώνει τὴν ἐξωτερικὴ πρακτικὴ λειτουργία του, ἔχουν κοινὴ ἐτυμολογικὴ ρίζα (βουλ-). Μάλιστα ἡ ὄντολογικὴ, ἀλλὰ καὶ σημασιολογικὴ αὐτὴ ἐνότητα μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν ρημάτων φαίνεται κυρίως ἀπὸ τὸ παράγωγό τους οὐσιαστικὸ «βουλή», ποὺ σημαίνει τόσο τὴ λογικὴ σκέψη ὅσο καὶ τὴ βουλευτικὴ ἀπόφαση. Ἀκόμη καὶ σήμερα ὁ ὅρος αὐτὸς ἔχει τὴν ἴδια ἀκριβῶς σημασία. Ὅταν λέμε λ.χ. «Βουλὴ τῶν Ἑλλήνων», ἐννοοῦμε ἓνα σῶμα ἀντιπροσώπων τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους ποὺ δὲν συσκέπτεται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀποφασίζει.

Μὲ βάση λοιπὸν τὰ δεδομένα αὐτὰ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ γλώσσας, οἱ Πατέρες ὑπογραμμίζουν μὲ ιδιαίτερη ἔμφαση τὴν ὄντολογικὴ ἐνότητα μεταξὺ νοῦ καὶ βούλησης ἢ κατὰ τὴ συνήθη ὀρολογία τους μεταξὺ λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου. Τὸ λογικὸ συνυφαίνεται κατ' αὐτοὺς ἄρρηκτα μὲ τὸ αὐτεξούσιο καὶ δὲν νοεῖται ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτό. Ἰδιαίτερα ὁ ἅγ. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ποὺ συνοφίζει –ὡς

27. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* E, 1, 1025b, 20-25· Διογένους Λαερτίου, *Βίοι Φιλοσόφων* VII, 1, 130· I. ab Arnim, ὅ.π., Vol. I, σ. 50, ἀπόσπ. 202· Vol. II, σ. 43, ἀπόσπ. 135· Vol. III, σ. 42, ἀπόσπ. 175· σ. 79, ἀπόσπ. 323· σ. 134 ἐξ., ἀπόσπ. 495. Βλ. καὶ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I (Altertum und Mittelalter), Herder Verlag, Basel-Freiburg-Wien ⁹1974, σ. 180, 258 ἐξ.

28. Βλ. *Ἐννεάδες* I, 8, 5. Πρβλ. καὶ *Ἐννεάδες* I, 8, 6: «ἡ δὲ βούλησις ἢ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν. καὶ γὰρ [ἡ] λεγομένη βούλησις τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται».

γνωστόν— γόνιμα και δημιουργικά τὴν προγενέστερη πατερικὴ παράδοση, ἐπανειλημμένα ἀναφέρεται στὴν ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου, ὑπογραμμίζοντας τὸν ἀδιαμφισβήτητο ὄντολογικὸ χαρακτήρα της. Ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικά, ἀντιγράφοντας μάλιστα στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸν Νεμεσίο Ἐμέσης σχεδὸν αὐτολεξεῖ, «Ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἢ λογικόν ὄν κύριον ἔσται πράξεων καὶ αὐτεξούσιον»²⁹.

Μάλιστα ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι διάχυτη στοὺς Πατέρες ἡ ὄντολογικὴ ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου, γι' αὐτὸ μερικὲς φορές οἱ ἴδιοι ἔχουν τὴ δυνατότητα καὶ τὴν ἄνεση νὰ ἀποδίδουν τὸ «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο χωρὶς δισταγμοὺς καὶ ἐπιφυλάξεις ἄλλοτε μόνον στὸ λογικόν³⁰, ἄλλοτε μόνον στὴ βούληση καὶ τὸ αὐτεξούσιον³¹ καὶ ἄλλοτε στὸ λογικὸ καὶ στὸ αὐτεξούσιον³². Ἄν δὲν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ὅτι αἰτία αὐτῆς τῆς διαφοροποίησης εἶναι ἡ αὐτονόητη ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου ποὺ ὑπάρχει στὴ σκέψη τους, τότε θὰ νομίσει κανεὶς ὅτι ὑπάρχουν ἀντιθέσεις καὶ ἀντιφάσεις ὡς πρὸς τὸ σημεῖο αὐτὸ στὴν ὀρθόδοξη παράδοση.

29. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως 2, 27, PG 94, 960D. Πρβλ. Νεμεσίου Ἐμέσης, ὁ.π., 41, PG 40, 776A.

30. Βλ. ἐνδεικτικὰ Μ. Ἀθανασίου, Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ 3, PG 25, 101B· 6, PG 25, 105C· Μ. Βασιλείου, Ἐπιστολὴ 233, Ἀμφιλοχίῳ ἐρωτήσαντι, 1, PG 32, 864C· Εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ» 6, PG 31, 212BC· Περὶ εὐχαριστίας 2, PG 31, 221C· Ὁμιλία ἐν λιμῷ καὶ αὐχμῷ 5, PG 31, 317A· Ὅροι κατὰ πλάτος 2, 3, PG 31, 913B· Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου 11, PG 44, 156B· 12, PG 44, 161C· 164A· 16, PG 44, 185C. Βλ. ἐπίσης Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας 10, PG 8, 212C-213A.

31. Βλ. ἐνδεικτικὰ Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸν 48 ψαλμὸν 8, PG 29, 449C· Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς 6, PG 31, 344BC· Γρηγορίου Νύσσης, ὁ.π., 16, PG 44, 184B· Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας 5, PG 45, 24C· 21, PG 45, 56CD· Περὶ παρθενίας 12, PG 46, 369C· Κωνσταντίνου διακόνου, Ἐγκώμιον εἰς πάντας τοὺς ἀγίους ἐνδόξους καὶ πανευφήμους μάρτυρας τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀθλήσαντας 14, PG 88, 496C· Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91, 304C· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ λοιπῶν φυσικῶν ιδιωμάτων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο φύσεων καὶ μιᾶς ὑποστάσεως 28, PG 95, 165D.

32. Βλ. ἐνδεικτικὰ Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸν 48 ψαλμὸν 8, PG 29, 449BC· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως 2, 12, PG 94, 920B. Βλ. ἐπίσης καὶ τὰ ἀνωτέρω παρατιθέμενα χωρία τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ὅπου οἱ ἴδιοι ἀποδίδουν τὸ «κατ' εἰκόνα» ἄλλοτε στὸ λογικὸ καὶ ἄλλοτε στὸ αὐτεξούσιον.

Ἐκείνο ὅμως ποὺ δείχνει τὴ βαθύτερη σημασία τῆς ἐνότητας νοῦ καὶ βουλήσεως γιὰ τοὺς Πατέρες εἶναι ἡ ἀξιοποίησή της στὴ δογματικὴ διδασκαλία τους, κυρίως κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν αἱρέσεων τοῦ Ἀρειανισμοῦ καὶ τοῦ Μονοθελητισμοῦ.

Ἀναφερόμενοι πρώτιστα στὴ δογματικὴ σπουδαιότητα ποὺ ἔχει κατ' αὐτοὺς ἡ ἐνότητα νοῦ καὶ βουλήσεως γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς αἵρεσης τοῦ Ἀρειανισμοῦ, πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἤδη ὁ Μ. Ἀθανάσιος στὸν ἀγῶνα του κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, ὅπως ἔχουμε ὑποστηρίξει διεξοδικὰ σὲ προηγούμενη μελέτη μας³³, ἐκμεταλλεύεται αὐτὴν τὴν ὄντολογικὴ καὶ σημασιολογικὴ ἐνότητα μεταξὺ νοῦ καὶ βουλήσεως ποὺ χαρακτηρίζει ἐντονα τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ γλῶσσα. Στηριζόμενος μάλιστα σὲ σχετικὰ χωρία τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης, ποὺ καθιστοῦν, ὅπως πιστεύει, σαφῆ καὶ ἀδιαμφισβήτητη αὐτὴ τὴν ἐνότητα, κατασκευάζει ἓνα ἰσχυρότατο ἐπιχείρημα ἐναντι τῶν Ἀρειανῶν, προκειμένου νὰ ἀποδείξει τὸ ἄκτιστο τῆς φύσεως τοῦ Λόγου.

Οἱ Ἀρειανοί, ὡς γνωστόν, ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Λόγος εἶναι κτίσμα, γιὰτὶ προέρχεται στὸ εἶναι, ὅπως καὶ ὅλα τὰ λοιπὰ δημιουργήματα, ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ Πατέρα. Ὁ Ἀθανάσιος, συνειδητοποιώντας πολὺ καλά τὴ βιβλικὴ ἐννοια τοῦ Υἱοῦ ὡς Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ ταυτίζοντας, λόγω τῆς ὄντολογικῆς ἐνότητας νοῦ καὶ βουλήσεως, τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν νοῦ, τὴ βουλή καὶ τὴ βούλησή του, ὑποστηρίζει ἐναντι τῶν Ἀρειανῶν ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν ὁ Υἱὸς νὰ προέρχεται ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ Πατέρα, γιὰτὶ ὁ ἴδιος ὡς Λόγος καὶ Νοῦς εἶναι καὶ ἡ ζῶσα βουλή καὶ βούληση τοῦ Πατρός, μὲ τὴν ὁποία ἔγιναν ὅλα τὰ δημιουργήματα. Κατὰ συνέπεια δὲν ἐπιτρέπεται νὰ νοεῖται πρὶν ἀπὸ τὸν Λόγο ἄλλη βούληση στὸν Θεό, στὴν ὁποία νὰ ὀφείλει ὁ Λόγος τὴν ὑπαρξή του. Βουλή καὶ βούληση τοῦ Θεοῦ εἶναι γιὰ τὸν Ἀθανάσιο ὁ ἴδιος ὁ Λόγος³⁴. «Πῶς οὖν δύναται», ρωτᾷ ρητορικὰ τοὺς Ἀρειανούς, «βουλή καὶ θέλημα τοῦ Πατρός

33. Βλ. G. D. Martzelos, „Die Freiheit Gott-Vaters als trinitätstheologisches Problem in der griechisch-patristischen Überlieferung“, στὸ *Gott, Vater und Schöpfer, Pro Oriente*, Bd. XXXI, Wiener patristische Tagungen III (PRO ORIENTE – Studententagung «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.έ.

34. Βλ. *Κατὰ Ἀρειανῶν* 3, 63, PG 26, 456C-457A.

ὑπάρχων ὁ Λόγος γίνεσθαι καὶ αὐτὸς θελήματι καὶ βουλήσει;»³⁵, «Καὶ εἰ ἡ βούλησις αὐτός, πῶς ἐν βουλήσει ἡ βουλή;»³⁶. Ἡ ταύτιση Λόγου καὶ βουλήσεως στὸν Θεὸ ὑπῆρξε ἀναμφίβολα ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἰσχυρὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Μ. Ἀθανασίου κατὰ τῶν Ἀρειανῶν καὶ δείχνει σαφῶς τὴ θεολογικὴ σπουδαιότητα τῆς ἐνότητας νοῦ καὶ βουλήσεως στὴν πατερικὴ παράδοση.

Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς αἵρεσης τοῦ Μονοθελητισμοῦ ἀπὸ τὸν ἁγ. Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό. Ἀντιλαμβανόμενος ὁ Δαμασκηνὸς πολὺ καλὰ τὴ θεολογικὴ σπουδαιότητα ποῦ παρουσιάζει ἡ ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου, στὴν προσπάθειά του νὰ καταπολεμήσει τὸν Μονοθελητισμό, τὴν χρησιμοποιεῖ πλήρως ὡς ὑπόβαθρο τῆς θεολογικῆς ἐπιχειρηματολογίας του, ἀξιοποιώντας σὲ συνάρτηση μὲ αὐτὴν τὸ σωτηριολογικὸ ἐπιχείρημα τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου κατὰ τοῦ Ἀπολιναρίου.

Ὡς γνωστόν, ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος στὴν προσπάθειά του νὰ ἀποκρούσει τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀπολιναρίου, ποῦ θεωροῦσε τὸν νοῦ ὡς τὸν κύριο αἴτιο καὶ φορέα τῆς ἁμαρτίας στὸν ἄνθρωπο καὶ γι' αὐτὸ ἀρνοῦνταν τὴν ὑπαρξὴ ἀνθρώπινου νοῦ στὸν Χριστό, χαρακτηρίζει τὸν νοῦ «πρωτοπαθῆ» καὶ τονίζει ὅτι, ἂν ὁ Λόγος δὲν προσέλαβε κατὰ τὴν ἐνανθρώπησή του τὸν «πρωτοπαθήσαντα» ἀνθρώπινο νοῦ, τότε ὁ νοῦς ποῦ εἶναι ὄχι μόνο ὁ πρωταίτιος, ἀλλὰ καὶ τὸ πρῶτο θύμα τῆς ἁμαρτίας, δὲν σώθηκε, γιατί, ὅπως ὑπογραμμίζει ἐπιγραμματικά, «τὸ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται»³⁷.

Στηριζόμενος σὲ αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ ἐκμεταλλευόμενος τὴν ὄντολογικὴ ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου, νοῦ καὶ βουλήσεως, ὁ Δαμασκηνὸς θεωρεῖ ὄχι μόνο τὸν νοῦ ἀλλὰ καὶ τὴν ἀνθρώπινη βούληση ὡς «πρωτοπαθῆ» καὶ τονίζει κατὰ τῶν Μονοθελητῶν ποῦ ἀρνοῦνταν –ὡς γνωστόν– τὴν ὑπαρξὴ ἀνθρώπινης θέλησης στὸν Χριστό, ὅτι, ἂν ὁ Λόγος δὲν προσέλαβε τὸ «πρωτοπαθήσαν» ἀνθρώπινο θέλημα, τότε ἡ σωτηρία δὲν εἶναι πλήρης,

35. Ὁ.π., 64, PG 26, 457B.

36. Ὁ.π., 67, PG 26, 464C-465A.

37. Βλ. Ἐπιστολὴ 101, Πρὸς Κληδόνιον Πρεσβύτερον, PG 37, 181C-184A.

γιατί δὲν σώθηκε αὐτὸ ποὺ πρωτοστάτησε στὴ γένεση τῆς ἁμαρτίας³⁸. Θεωρώντας μάλιστα τὸ λογικὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο, ὅπως εἴπαμε, ὡς τὸ «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, ὑποστηρίζει μὲ ἔμφαση ὅτι, ἂν ὁ Λόγος δὲν προσέλαβε τὴν ἀνθρώπινη θέληση, τότε δὲν προσέλαβε τὸ «κατ' εἰκόνα» καὶ κατὰ συνέπεια ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀνέφικτη³⁹. Κανένα σωτηριώδη σκοπὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἐκπληρώσει ἡ ἐνανθρώπηση, ἂν ὁ Λόγος δὲν προσέλαβε τὸ λογικὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο, τὰ ὁποῖα ὡς «πρωτοπαθῆ» στοιχεῖα τῆς ἀνθρώπινης φύσης χρειάζονται κυρίως καὶ κατ' ἐξοχὴν τῇ θεραπείᾳ καὶ τὴν ἀνακαίνισή⁴⁰. Ὅπως ἀντιλαμβανόμαστε, καμμία ἀποδεικτικὴ ἰσχὺ δὲν θὰ εἶχε τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἂν ὁ ἴδιος δὲν δεχόταν, σύμφωνα μὲ ὁλόκληρη τὴν ὀρθόδοξη παράδοση, τὴν ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου.

Κατὰ συνέπεια λογικὸ καὶ αὐτεξούσιο, νοῦς καὶ βούληση ἀποτελοῦν γιὰ τοὺς Πατέρες δύο ὄψεις τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, ποὺ ἢ μία προϋποθέτει κατ' ἀνάγκη τὴν ἄλλη. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ τὰ προϊόντα του νοῦ καὶ τῆς βούλησης, ποὺ εἶναι ἡ θεωρία καὶ ἡ πράξη ἀντίστοιχα, συνιστοῦν γι' αὐτοὺς μία ἀδιάσπαστη ἐνότητα, ποὺ εἶναι ἀδιανόγητη χωρὶς τὴν ὄντολογικὴ ἐνότητα τῶν δύο ὀργάνων προέλευσής τους, τοῦ νοῦ καὶ τῆς βούλησης. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴν εἶναι ἀπόλυτα κατανοητό, γιατί στὴν πατερικὴ παράδοση παράλληλα μὲ τὴν ἐνότητα λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου τονίζεται ἐμφατικὰ καὶ ἡ ἐνότητα θεωρίας καὶ πράξης⁴¹, πράγμα ποὺ χαρακτηρίζει ἔντονα τόσο τὴ θεολογικὴ ὅσο καὶ τὴ φιλοσοφικὴ παράδοση τῆς Ἀνατολῆς, καὶ μάλιστα σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ Δύση.

Πράγματι, ἡ δυτικὴ σκέψη, τόσο ἡ θεολογικὴ ὅσο καὶ ἡ φιλοσοφικὴ, ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα καὶ ἐξῆς χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία διαλεκτικὴ ἔνταση

38. Βλ. *Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ λοιπῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο φύσεων καὶ μιᾶς ὑποστάσεως* 28, PG 95, 161C.

39. Βλ. ὁ.π., PG 95, 165D.

40. Βλ. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 3, 18, PG 94, 1072C.

41. Βλ. Νεμεσίου Ἐμέσης, ὁ.π., 29, PG 40, 717C· 39, PG 40, 764BC· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 2, 24, PG 94, 953A· 25, PG 94, 957C. Βλ. ἐπίσης Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς*, PG 90, 689D-692A· Ἔτερα Κεφάλαια 2, PG 90, 1401B: «Ἀρχὴ παντὸς ἀγαθοῦ λόγος ἔμπρακτος καὶ πράξις ἐλλόγιμος» *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, PG 91, 1032A: «Σοφίας δὲ κάλλος ἐστὶ γνῶσις ἔμπρακτος ἢ πράξις ἔνσοφος».

μεταξύ νοῦ και βουλήσεως, πού φθάνει πολλές φορές μέχρι και την πλήρη διάσπασή τους. Χαρακτηριστική είναι ή διαλεκτική ένταση πού υπάρχει τόσο στον χώρο τής θεολογίας όσο και στον χώρο τής φιλοσοφίας ή ακόμη και τής ψυχολογίας μεταξύ Νοησιαρχίας (*Intellectualismus*) από τή μία, με εκπροσώπους τόν Θωμά τόν Ἀκινάτη, τούς μυστικούς τοῦ Μεσαίωνα, τόν Καρτέσιο, τόν Σπινόζα, τόν Leibnitz, τόν Ἐγέλο, τόν Kant, ή ακόμη και τούς σύγχρονους νεοθωμιστές, και Βουλησιαρχίας (*Voluntarismus*) από τήν ἄλλη, με εκπροσώπους τόν Δούνς Σκῶτο, τόν Λούθηρο, τόν Fichte, τόν Schopenhauer, τόν Hartmann, τόν Wundt, τόν Paulsen κ.ἄ.

Ἡ ένταση αὐτή, πού προσέλαβε δραματικές διαστάσεις κυρίως κατά τούς νεωτέρους χρόνους, δέν είναι ἀσφαλῶς ἀνεξήγητη, ἀλλά ἔχει – ὡς γνωστόν– τīs ρίζες τής κυρίως και κατ' ἐξοχήν στή φιλοσοφική και θεολογική προβληματική τοῦ Σχολαστικισμοῦ, πού ἀσχολήθηκε έντονα με τὸ πρόβλημα τής ὄντολογικῆς προτεραιότητας μεταξύ νοῦ και βουλήσεως. Ἔτσι, ἐνῶ ὁ πρῶτος και μέσος Σχολαστικισμὸς με εκπρόσωπο κυρίως τόν Θωμά τόν Ἀκινάτη ὑποστήριξε τήν προτεραιότητα τοῦ νοῦ ἔναντι τής βουλήσεως με βάση τήν ἀρχή "*Intellectus est superior voluntate*", ὁ ὕστερος Σχολαστικισμὸς με εκπρόσωπο τόν Δούνς Σκῶτο, τόν ὁποῖο ἀκολούθησε στὸ σημεῖο αὐτὸ κατά πόδας ὁ Λούθηρος, ὑποστήριξε τήν προτεραιότητα τής βουλήσεως ἔναντι τοῦ νοῦ με βάση τήν ἀρχή "*Voluntas est superior intellectui*"⁴². Με τόν τρόπο αὐτὸν ὁ Σχολαστικισμὸς ἔθεσε ἐπὶ τάπητος τīs προϋποθέσεις μιᾶς διαλεκτικῆς σχέσης μεταξύ τοῦ νοῦ και τής βούλησης, πράγμα πού τόν ἔκανε νὰ διαφοροποιηθεῖ πλήρως στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀπὸ τήν προγενέστερη ἑλληνική πατερική παράδοση.

42. Βλ. J. Hirschberger, *Ἰ.π.*, σ. 511, 540. W. Rödl, *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.ἑ., 364 ἑξ. Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Verlag F. Schöningh, Paderborn 1954, σσ. 544, 587. Ν. Ἀ. Ματσούκας, *Ἱστορία τής Φιλοσοφίας (με σύντομη εἰσαγωγή στή Φιλοσοφία)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 300 ἑξ. Ὁ ἴδιος, *Ἱστορία τής βυζαντινῆς Φιλοσοφίας (Με παράρτημα τὸ σχολαστικισμὸ τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα)*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 317.

Τὸ ἐρώτημα ὁμως ποὺ τίθεται ἐν προκειμένῳ εἶναι: Πῶς ἐξηγεῖται ἡ διαφοροποίηση αὐτῆ, τῆ στιγμῆ μάλιστα ποὺ οἱ Σχολαστικοὶ ἀναφέρουν, καὶ μάλιστα μερικὲς φορὲς πληθωρικά, τοὺς Ἑλληνας Πατέρες, ὅπως λ.χ. τὸν Μ. Ἀθανάσιο, τοὺς Καππαδόκες, τὸν Μάξιμο, τὸν Δαμασκηνὸ κ.ἄ., ποὺ ὅλοι τους τονίζουν μὲ ἔμφαση, ὅπως εἶδαμε, τὴν ἀρραγῆ ἐνότητα νοῦ καὶ βουλήσεως ἢ ἀλλιῶς λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου, ὥστε νὰ ἀποκλείεται σαφῶς ἡ ὅποιαδήποτε αὐτονόμηση ἢ διαλεκτικὴ σχέση μεταξύ τους; Γιὰ νὰ ἀπαντήσουμε στὸ ἐρώτημα αὐτὸ πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὶς πηγὲς τῆς ἐν λόγω σχολαστικῆς ἀντίληψης, ποὺ ἐντοπίζονται σαφῶς κατὰ τὴν ἄποψή μας στὴν Τριαδολογία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου.

Πράγματι, ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος, τελείως ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας Πατέρες, βλέπει τὸν νοῦ ἢ καλύτερα τὴ νόηση (*intellectus*) καὶ τὴ βούληση (*voluntas*) ὡς δύο θεμελιώδεις συστατικὲς ιδιότητες τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ, ποὺ συνιστᾶ γι' αὐτὸν τὸ λογικὸ ὄργανο τῆς ψυχῆς (*mens*), μὲ διαφορετικὲς λειτουργίες τὴν κάθε μία. Ἡ νόηση ἀποτελεῖ γι' αὐτὸν τὸ μέσο τῆς γνώσης καὶ τῆς θεωρίας, ἐνῶ ἡ βούληση τὸ μέσο τῆς χρήσης καὶ τῆς πράξης⁴³. Μεταξύ τους δὲν ὑπάρχει ἐνότητα τέτοια ποὺ νὰ ὀδηγεῖ στὴν ταυτότητα τοῦ ἐνὸς μὲ τὸ ἄλλο, ὅπως συμβαίνει λ.χ. στοὺς Ἑλληνας Πατέρες. Εἶναι βέβαια ἐνωμένες μεταξύ τους, καίτοι διαφέρουν ὡς πρὸς τὴ λειτουργία τους, ἀλλὰ ἡ ἐνότητά τους ὀφείλεται ἀπλῶς στὴν κοινὴ τους φύση, ποὺ συνίσταται στὴν οὐσία τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ λογικοῦ ὀργάνου τῆς ψυχῆς, δηλ. τοῦ νοῦ (*mens*)⁴⁴. Ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ ὅτι ὁ νοῦς (*mens*) εἶναι αὐτὸς ποὺ συνιστᾶ τὸ κατ' εἰκόνα ἢ μᾶλλον τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ (*imago Dei*) στὸν ἄνθρωπο, γιὰτὶ μόνον αὐτός, ὅπως καὶ ὁ Θεός, ἔχει τὴν ιδιότητα νὰ γνωρίζει, νὰ ἐνθυμεῖται, νὰ σκέφτεται καὶ νὰ θέλει⁴⁵. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτῆ ὁ νοῦς (*mens*) ὄχι μόνον διακρίνεται ἀπὸ τὴ βούληση, ἀλλὰ καὶ ὑπερέχει σὲ σχέση μὲ αὐτήν.

Ἰδιαιτέρως ὁμως ἡ σχέση νοῦ ἢ νόησης καὶ βούλησης ἀναδεικνύεται ξεκάθαρα μέσα ἀπὸ τὶς ψυχολογικὲς τριάδες τοῦ Αὐγουστίνου, μὲ τὴ

43. Βλ. *De Trinitate* X, 11, 17· XV, 27, 50.

44. Βλ. *ἑ.π.*, X, 11, 18.

45. Βλ. *ἑ.π.*, IX, 2, 2· X, 12, 19· XV, 1, PL 42, 1057· *De Genesi ad litteram* VI, 12, PL 34, 348.

βοήθεια τῶν ὁποίων ὁ ἱερός πατήρ ἐπιχειρεῖ, ὡς γνωστόν, νὰ καταστήσει σαφῆ καὶ κατανοητὴ τόσο τὴν ἐνότητα ὅσο καὶ τὶς ὑπαρκτικές σχέσεις τῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδος⁴⁶. Ὁ παραλληλισμὸς τῶν ψυχολογικῶν του τριάδων μὲ τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος συνδέεται στενὰ προφανῶς τόσο μὲ τὴ διδασκαλία του ὅτι ὁ ἄνθρωπος μέσω τοῦ νοῦ του ἀποτελεῖ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ μὲ τὸ γεγονός ὅτι καὶ τὰ τρία μέλη τῶν τριάδων αὐτῶν, παρὰ τὴ διαφορετικότητά τους, εἶναι κατὰ τὴν οὐσία ἀχώριστα μεταξύ τους.

Ἦδη στὶς Ἐξομολογήσεις του, γιὰ νὰ παραστήσει εἰκονικὰ τὴν ἐνότητα τῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδος, ὁ ἱ. Αὐγουστίνος ἐπικαλεῖται τὴν ἐνότητα ποῦ ὑπάρχει στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου μεταξύ τῆς ὑπαρξῆς, τῆς γνώσης καὶ τῆς βούλησής του (*esse – nosse – velle*)⁴⁷, ἐκμεταλλεόμενος προφανῶς μία παρόμοια ψυχολογικὴ τριάδα ποῦ ἀπαντᾷ στὸν νεοπλατωνικὸ φιλόσοφο Πορφύριο (οὐσία – γνώση τῆς οὐσίας καὶ ὑπάρχουσα μεταξύ τους φιλία)⁴⁸. Ὅπως ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὡς γινώσκων καὶ βουλόμενος, γνωρίζει ὅτι ὑπάρχει καὶ βούλεται, καὶ βούλεται νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ γνωρίζει, κατ' ἀνάλογο τρόπο καὶ ὁ Θεὸς ὑπάρχει ὡς Τριάδα προσώπων, γνωρίζει καὶ θέλει τὴν τριαδικὴ ὑπαρξὴ Του⁴⁹. Χαρακτηριστικὸ εἶναι ἐν προκειμένῳ ὅτι τό «γινώσκειν» (*nosse*) ὡς ἰδίωμα τῆς νόησης ἀποδίδεται στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ τό «βούλεσθαι» (*velle*) ὡς ἰδίωμα τῆς βούλησης στὸ πρόσωπο τοῦ Ἁγ. Πνεύματος, ὥστε νὰ διακρίνονται σαφῶς μεταξύ τους.

Παρόμοιες εἶναι καὶ οἱ ψυχολογικὲς του τριάδες ποῦ ἀπαντοῦν στὸ ἔργο του *Περὶ Ἁγίας Τριάδος*, ὅπως «μνήμη – νόηση – βούληση» (*memoria – intellectus – voluntas*)⁵⁰, «νοῦς – γνώση – ἀγάπη» (*mens –*

46. Σχετικὰ μὲ τὶς ψυχολογικὲς τριάδες τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τὴ σημασία τους γιὰ τὴν Τριαδολογία του βλ. τὸ πολὺ ἀξιόλογο ἄρθρο τοῦ E. Portalié, «Augustin (Saint)», στὸ: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1, 2, στ. 2349-2351 ἔξ., καθὼς καὶ τὴ μελέτη τοῦ M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

47. Βλ. *Confessiones* XIII, 11, 12.

48. Βλ. Πορφυρίου, *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, 40, 51-68. Βλ. καὶ Σ. Γ. Παπαδόπουλου, «Αὐγουστίνος Ἰππῶνος (†430). Ὁ μέγιστος ἐκκλησιαστικὸς Πατέρας τῆς Δύσεως», *Θεολογία* 79, 2 (2008), σ. 473.

49. Βλ. *Confessiones*, ὁ.π. Βλ. καὶ Ν. Ἀ. Μαρτσούκας, «Θρησκευτικὸ βίωμα καὶ Θεολογία στὶς Ἐξομολογήσεις τοῦ Αὐγουστίνου», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 25 (1980), σ. 212.

50. Βλ. *De Trinitate* IV, 21, 30.

notitia – amor)⁵¹, «μνήμη – νόηση – βούληση» (*memoria – intelligentia – voluntas*)⁵² και «μνήμη νόηση – αγάπη» (*memoria – intelligentia – amor*)⁵³, με τὴ βοήθεια τῶν ὁποίων ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναπτύξει σαφέστερα τὴν Τριαδολογία του καὶ ἰδιαίτερα τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν προέλευση τοῦ Ἁγ. Πνεύματος «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ»⁵⁴. Ὅπως στὸν ἄνθρωπο ὑπάρχει κατ’ αὐτὸν μία ἐνότητα οὐσίας μεταξὺ τῆς μνήμης ἢ τοῦ νοῦ του, τῆς γνώσης ἢ τῆς νόησης, μετὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὸν ἑαυτό του, καὶ τῆς θέλησης ἢ τῆς ἀγάπης, μετὰ τὴν ὁποία ἀγαπᾷ τὸν ἑαυτό του καὶ τὴ γνώση ποὺ ἔχει γι’ αὐτόν, ἔτσι καὶ στὸν Θεὸ ὑπάρχει ἀντίστοιχα μία ἐνότητα οὐσίας μεταξὺ Πατρός, Υἱοῦ καὶ Ἁγ. Πνεύματος. Ὅπως ὁ νοῦς, ἡ γνώση καὶ ἡ ἀγάπη ἢ ἡ μνήμη, ἡ νόηση καὶ ἡ βούληση (ἢ ἀγάπη) εἶναι τρία πράγματα ποὺ διαφέρουν μεταξὺ τους, ἀλλὰ καὶ περιχωροῦνται, ἔτσι ὥστε τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ νὰ ὑπάρχει ὄχι μόνο καθ’ ἑαυτό, ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μετὰ τὰ ἄλλα δύο, τὸ ἴδιο συμβαίνει *mutatis mutandis* καὶ μετὰ τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος. Κάθε πρόσωπο ὑπάρχει καθ’ ἑαυτό, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ στὰ ἄλλα δύο, ἔτσι ὥστε καὶ τὰ τρία νὰ περιχωροῦνται μεταξὺ τους, χωρὶς νὰ συγχεόνται. Τὸ δεύτερο καὶ τὸ τρίτο, δηλ. ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἁγ. Πνεῦμα, προέρχονται, καίτοι κατὰ διαφορετικὸ τρόπο, ἀπὸ τὸ πρῶτο, δηλαδή τὸν Πατέρα, ἐνῶ τὸ τρίτο, τὸ Ἁγ. Πνεῦμα, ὡς προερχόμενο ἀπὸ τὸ πρῶτο καὶ τὸ δεύτερο, συνδέει τὰ δύο μεταξὺ τους, ὅπως ἡ βούληση ἢ ἡ ἀγάπη συνδέει τὸν νοῦ μετὰ τὴ γνώση καὶ τὴ μνήμη μετὰ τὴ νόηση.

51. Βλ. ὁ.π., IX, 4, 4.

52. Βλ. ὁ.π., X, 11, 18.

53. Βλ. ὁ.π., XV, 17, 28.

54. Σχετικὰ μετὰ τὴ διδασκαλία τοῦ ἱεροῦ Ἀύγουστίνου γιὰ τὴν προέλευση τοῦ Ἁγ. Πνεύματος «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ» (*Filioque*) βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλος, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Α΄, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 113 κ.έ.· G. D. Martzelos, „Die Anfänge und die Voraussetzungen des *Filioque* in der theologischen Überlieferung des Abendlandes“, *Orthodoxes Forum* 13 (1999), Heft 1, σ. 37 κ.έ.· L. Ayres, “Sempiterno Spiritus Donum: Augustine’s Pneumatology and the Metaphysics of Spirit”, στό: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by A. Papanikolaou & G. E. Demacopoulos, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York 2008, σ. 126 κ.έ. Βλ. ἐπίσης B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001, σ. 107 κ.έ.

Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς σχέσης τοῦ νοῦ ἢ τῆς νόησης μὲ τὴ βούληση οἱ παραπάνω ψυχολογικὲς τριάδες κατατάσσονται σὲ δύο ομάδες. Στὴν πρώτη ομάδα ἀνήκει ἡ ψυχολογικὴ τριάδα «νοῦς – γνώση – ἀγάπη» (*mens – notitia – amor*)⁵⁵, ὅπου ὁ νοῦς (*mens*), ποὺ παραλληλίζεται μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Θεοῦ-Πατρός, ἀποτελεῖ τὸ ὄργανο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται ἡ γνώση καὶ ἡ ἀγάπη⁵⁶, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖες, ποὺ παραλληλίζονται μὲ τὰ πρόσωπα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγ. Πνεύματος ἀντίστοιχα, ἀποτελοῦν διακεκριμένες λειτουργίες τοῦ νοῦ ποὺ σχετίζονται, ἀλλὰ δὲν ταυτίζονται μεταξὺ τους. Μάλιστα ἐν προκειμένῳ ἡ ἔννοια τῆς ἀγάπης (*amor*), ποὺ ἀναφέρεται στὸ πρόσωπο τοῦ Ἁγ. Πνεύματος, ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς «βούλησης» (*voluntas*), ὅπως φαίνεται ἤδη σαφῶς καὶ ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες ψυχολογικὲς τριάδες τοῦ Αὐγουστίνου. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ τόσο ὁ νοῦς ὅσο καὶ ἡ λειτουργία τῆς γνώσης διακρίνονται κατὰ τὸν Αὐγουστίνου σαφῶς ἀπὸ τὴ λειτουργία τῆς ἀγάπης καὶ τῆς βούλησης.

Στὴ δευτέρη ομάδα ἀνήκουν οἱ ὑπόλοιπες ψυχολογικὲς τριάδες ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ συνοψισθοῦν οὐσιαστικὰ σὲ μία: «μνήμη» (*memoria*), «νόηση» (*intellectus ἢ intelligentia*) καὶ «βούληση» (*voluntas*) ἢ «ἀγάπη» (*amor*), τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ πιὸ ἐπιτυχημένη ἀπὸ τὴν προηγούμενη⁵⁷. Στὴν τριάδα αὐτὴ δὲν γίνεται λόγος γιὰ τὸν νοῦ ὡς τὸ λογικὸ ὄργανο τῆς ψυχῆς (*mens*), ἀλλὰ γιὰ τὶς νοητικὲς λειτουργίες, τὴ μνήμη, τὴ νόηση καὶ τὴ βούληση ἢ ἀγάπη, ποὺ ὅμως δὲν νοοῦνται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν νοῦ, ἐφ' ὅσον αὐτὸς ἀποτελεῖ τὸ κοινὸ ὀντολογικὸ ὑπόβαθρο τῶν ἐν λόγῳ τριῶν λειτουργιῶν του, ποὺ ἐξασφαλίζει ἄλλωστε καὶ τὴν ἐνότητά τους⁵⁸. Ὡστόσο καὶ ἐδῶ νόηση καὶ βούληση ἢ ἀγάπη δὲν ταυτίζονται μεταξὺ τους ὅχι μόνο στὸ ἀνθρώπινο, ἀλλὰ οὔτε καὶ στὸ θεϊκὸ ἐπίπεδο. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ τὸν Υἱὸ ὡς τὴ νόηση καὶ τῶν τριῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδος καὶ τὸ Ἁγ. Πνεῦμα ὡς τὴ βούληση ἢ τὴν ἀγάπη ποὺ τὰ χαρακτηρίζει. Ἐξάλλου ἡ βούληση ὡς νοητικὴ λειτουργία προϋποθέτει καὶ ἀκολουθεῖ τὴ νόηση καὶ δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτὴν, δεδομένου ὅτι,

55. Βλ. *De Trinitate* IX, 4, 4.

56. Βλ. χαρακτηριστικὰ L. Karfiková, „Das Geheimnis Gottes des Vaters in Augustinus De Trinitate IX-X und XV“, στό: *Gott, Vater und Schöpferr, Pro Oriente*, ὁ.π., σ. 252 κ.έ.

57. Βλ. *De Trinitate*, X, 1, 1.

58. Βλ. ὁ.π., X, 11, 18. Βλ. καὶ L. Karfikova, ὁ.π., σ. 255 ἐξ.

για να θέλουμε κάτι, πρέπει πρώτα να το γνωρίζουμε⁵⁹. Τηρουμένων λοιπόν των αναλογιών και το Ἅγ. Πνεῦμα, ταυτιζόμενο με τὴ βούληση καὶ τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, δὲν λειτουργεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν Υἱό, ἀλλὰ τὸν προϋποθέτει καὶ τὸν ἀκολουθεῖ, ὅπως ἡ βούληση τὴ νόηση, γι' αὐτὸ καὶ ἐκπορευόμενο αἰτιωδῶς ἀπὸ τὸν Πατέρα (*principaliter a Patre*) ἐκπορεύεται ταυτόχρονα καὶ ἀπὸ τὸν Υἱό (*Filioque*)⁶⁰.

Κατὰ συνέπεια, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Ἑλληνες Πατέρες, κατὰ τὸν Αὐγουστῖνο ὁ νοῦς οὔτε ὡς λογικὸ ὄργανο τῆς ψυχῆς οὔτε ὡς νοητικὴ λειτουργία (νόηση) δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ βούληση οὔτε παρουσιάζουν μεταξύ τους τὴν ὄντολογικὴ ἐνότητα ποὺ παρατηρεῖται στὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση. Ἡ ὅποια ἐνότητα ὑπάρχει μεταξύ τους εἶναι ἐνότητα διακεκριμένων πραγμάτων ποὺ ὀφείλεται στὴν ἐνότητα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς. Εἶναι δὲ χαρακτηριστικὸ ὅτι ἐνῶ κατὰ τὸν Μ. Ἀθανάσιο –ὅπως εἶδαμε– νοῦς, νόηση καὶ βούληση ταυτίζονται, ὥστε ὁ Υἱὸς νὰ θεωρεῖται ὡς ὁ νοῦς, ἡ νόηση καὶ ἡ βούληση τοῦ Πατρός, κατὰ τὸν ἰ. Αὐγουστῖνο ὁ νοῦς, ἡ νόηση καὶ ἡ βούληση διακρίνονται σαφῶς μεταξύ τους, ὥστε νοῦς νὰ θεωρεῖται ὁ Πατήρ, νόηση ὁ Υἱὸς καὶ βούληση τὸ Ἅγ. Πνεῦμα. Ἐξάλλου ἡ διάκριση αὐτὴ, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς διαφορὲς παραλλαγές της, ὑπὸ τὶς ὁποῖες ἀπαντᾶ στὶς ψυχολογικὲς τοῦ τριάδες, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἰ. Αὐγουστῖνο ἐπιχειρηματολογικὸ ἐργαλεῖο, προκειμένου νὰ ἐξηγήσει καὶ νὰ θεμελιώσῃ λογικὰ ὄχι μόνο τὴν ἐνότητα τῶν προσώπων τῆς Ἅγ. Τριάδος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἅγ. Πνεύματος «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ».

Ὡστόσο πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι, παρὰ τὴ σαφῆ διάκριση μεταξύ νόησης καὶ βούλησης στὸν Αὐγουστῖνο καὶ τὴν ἐμφανῆ προτεραιότητα ποὺ ἀναγνωρίζει στὴ νόηση ἔναντι τῆς βούλησης κατὰ τὴ λειτουργία τους, πρᾶγμα ποὺ ἀποτυπώνεται, ὅπως εἶδαμε, καὶ στὴν Τριαδολογία του μὲ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὸ *Filioque*, ἀπὸ ὅσο εἴμαστε σὲ θέση νὰ γνωρίζουμε, ποτὲ ὁ ἱερὸς πατήρ δὲν διατύπωσε μίαν φιλοσοφικὴ ἀρχὴ σὰν αὐτὴν ποὺ δέσποζε στὸν πρῶμο καὶ μέσο Σχολαστικισμό, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «*Intellectus est superior voluntate*». Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ὅμως ποὺ οἱ Σχολαστικοί, στηριζόμενοι σχεδὸν μονομερῶς σὲ αὐτόν, παρὰ τὴν πολλὰς φορὲς ἐντυπωσιακὴ ἐκ μέρους τους χρῆση τῶν Ἑλλήνων

59. Βλ. *De Trinitate*, X, 1, 1 - 3, 5.

60. Βλ. ὁ.π., XV, 17, 29, PL 42, 1081.

Πατέρων, εἶδαν τὴν σχέση ἰδέας καὶ βούλησης ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς τριαδολογικῆς σημασίας τῶν ψυχολογικῶν τριάδων τοῦ Αὐγουστίνου, τὴν ὁποία ἀξιοποίησαν στὴν Τριαδολογία τους⁶¹, ἢ διατύπωση τῆς ἀρχῆς αὐτῆς στὴ σχολαστικὴ παράδοση ἦταν ζήτημα χρόνου. Πρέπει μάλιστα νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἡ τριαδολογικὴ ἀξιοποίηση τῶν ψυχολογικῶν τριάδων τοῦ Αὐγουστίνου ἀπὸ τὸν μεγαλύτερο ἐκπρόσωπο τοῦ Σχολαστικισμοῦ, τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη, ἔγινε κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε ὁ Υἱὸς νὰ θεωρεῖται καὶ νὰ χαρακτηρίζεται ὡς ἡ δευτέρη αἰτία (*principium*) προελεύσεως τοῦ Ἁγ. Πνεύματος μετὰ τὸν Πατέρα⁶², πράγμα πού, ἀπὸ ὅσο γνωρίζουμε, πουθενὰ δὲν ἀπαντᾷ στὸν Αὐγουστίνου⁶³. Γι' αὐτὸν πηγὴ καὶ αἰτία (*principium*) προελεύσεως τοῦ Ἁγ. Πνεύματος εἶναι μόνον ὁ Πατήρ⁶⁴.

Ἔχουμε λοιπὸν τὴ γνώμη ὅτι οἱ Σχολαστικοί, ἐκμεταλλεόμενοι τὴν τριαδολογικὴν σημασία τῶν ψυχολογικῶν τριάδων τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, κατὰ τὴν ὁποία –ὅπως εἶδαμε– ἡ νόηση (*intellectus*) στὴν Ἁγ. Τριάδα ταυτίζεται μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ, ἐνῶ ἡ βούληση (*voluntas*) μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἁγ. Πνεύματος, καὶ προεκτείνοντας τὴν διδασκαλία του γιὰ τὸ *Filioque*, εἰς τρόπον ὥστε ὁ Υἱὸς ὡς ἐνδοτριαδικὴ νόηση (*intellectus*) τοῦ Θεοῦ νὰ θεωρεῖται δευτέρη αἰτία ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγ. Πνεύματος πού συνιστᾷ τὴν ἐνδοτριαδικὴν βούλησίν (*voluntas*) του, ὁδηγήθηκαν φυσιολογικὰ καὶ ἀναπότρεπτα στὴν ἔξαρση τῆς ὄντολογικῆς προτεραιότητος τοῦ νοῦ σὲ σχέση μὲ τὴν βούληση, διαφοροποιούμενοι στὸ σημεῖο αὐτὸ σαφῶς ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση. Ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα ἡ ἐμφάνιση τῆς διαλεκτικῆς μεταξὺ νοῦ καὶ βούλησης μέσα στοὺς κόλπους τοῦ Σχολαστικισμοῦ ἦταν ἀναπόφευκτη, ἐφ' ὅσον, ὅπως εἶναι γνωστό, συνδέθηκε στενὰ μὲ τὴν ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες

61. Βλ. Θωμᾶ Ἀκινάτη, *Summa Theologiae* 1a, 27, 1-5· *Compendium Theologiae* 31-34· 37-49.

62. Βλ. *Summa Theologiae* 1a, 27, 4. Πρβλ. ὁ.π., 1a, 36, 4.

63. Στὸ σημεῖο αὐτὸ βλ. τὴν πολὺ ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση τοῦ 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, ὁ.π., σ. 148).

64. Ὅπως πολὺ εὐστοχα παρατήρησε ἐν προκειμένῳ ὁ 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 Monopräzedenz des Vaters“ (B. Oberdorfer, ὁ.π., σ. 126).

τάσεις που κυριάρχησαν μεταξύ των Σχολαστικῶν σχετικά με την ὄντολογικὴ προτεραιότητα εἴτε τῆς νοητικῆς ἔναντι τῆς βουλευτικῆς εἴτε τῆς βουλευτικῆς ἔναντι τῆς νοητικῆς λειτουργίας τοῦ ἀνθρώπου.

Ὡστόσο, ὅπως τονίσαμε, δὲν ἦταν ὁ ἱερός Αὐγουστίνος αὐτὸς ποὺ διατύπωσε τὴ φιλοσοφικὴ ἀρχὴ ποὺ ἐπικράτησε κατὰ τὴν πρώιμη καὶ μέση περίοδο τοῦ Σχολαστικισμοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἡ νόηση ὑπερέχει σὲ σχέση με τὴ βούληση, ἀλλὰ οἱ ἴδιοι οἱ σχολαστικοὶ θεολόγοι, ἐκμεταλλεόμενοι τὶς ψυχολογικὲς τριάδες τοῦ Αὐγουστίνου στὴν Τριαδολογία τους καὶ ἐρμηνεύοντας τὴ διδασκαλία του γιὰ τὸ *Filioque* κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε ὁ Υἱὸς νὰ καθίσταται δευτέρη αἰτία ἐκπόρευσης τοῦ Ἁγ. Πνεύματος. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, πιστεύουμε, οἱ Σχολαστικοὶ συνέβαλαν καθοριστικὰ στὴ διαφοροποίηση τῆς δυτικῆς σκέψης ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, ὅσον ἀφορᾷ τὴ σχέση νόησης καὶ βούλησης, καὶ ἔθεσαν τὶς βάσεις τοῦ προβληματισμοῦ σχετικά με τὴν ὄντολογικὴ προτεραιότητα μεταξύ τους, πράγμα ποὺ ἀπασχόλησε τὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ σκέψη τους καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς διαμετρικὰ ἀντίθετες ἀπαντήσεις ποὺ ἔδωσαν στὸν προβληματισμὸ αὐτό. Ἔτσι δημιούργησαν τὶς προϋποθέσεις γιὰ μίαν διαλεκτικὴ ἀντιπαράθεση μεταξύ νόησης καὶ βούλησης, με ἀποτέλεσμα νὰ ὀδηγηθεῖ ἡ μεταγενέστερη δυτικὴ σκέψη σὲ δύο ἀντίπαλα στρατόπεδα, τῶν νοησιαρχικῶν καὶ τῶν βουλευσιαρχικῶν, καὶ κατ' ἐπέκταση στὴν αὐτονόμηση τῆς θεωρίας ἀπὸ τὴν πράξη καὶ τὴ μεταξύ τους σύγκρουση, τὸν ἀπόηχο τῶν ὁποίων βιώνουμε μέχρι τὶς ἡμέρες μας. Ὡστόσο δὲν θὰ ἔφτανε, πιστεύουμε, ἡ δυτικὴ σκέψη σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο διαφοροποίησης ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, ἂν οἱ Σχολαστικοὶ δὲν ἀξιοποιοῦσαν καὶ δὲν προωθοῦσαν πολὺ περισσότερο τὶς καταβολές γιὰ τὴ σχέση μεταξύ νόησης καὶ βούλησης ποὺ ἔθεσε με τὴν Τριαδολογία του ὁ ἱερός Αὐγουστίνος.

γ. Ὀντολογικὴ ἀξιολόγηση τοῦ ἀνθρώπου

Ἡ ὄντολογικὴ ἀξιολόγηση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὀρθόδοξη παράδοση εἶναι ἄμεσα συναρτημένη τόσο με τὴ διπλὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου ποὺ συνίσταται –ὅπως εἶδαμε– ἀπὸ ὑλικὸ σῶμα καὶ νοερὴ ψυχὴ, ὅσο καὶ με τὴν ἔννοια τῆς «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ δημιουργίας του.

Ὁ ἄνθρωπος, ἀποτελούμενος ἀπὸ σῶμα καὶ ψυχῆ, συνθέτει στὸν ἑαυτό του, κατὰ τὸν Γρηγόριο τὸν Θεολόγο, πὺ σφραγίζει ἐν προκειμένῳ καθοριστικὰ τὴν ὀρθόδοξη πατερικὴ παράδοση, τὸν ὄρατὸ καὶ τὸν ἀόρατὸ κόσμο, καὶ μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸν σύνδεσμο ὅλης τῆς κτίσεως, ἓνα δεῦτερο κόσμο, πὺ ὡς μικρόκοσμος εἰκονίζει τὸν μακρόκοσμο⁶⁵. Ὅπως ἀναφέρει ὁ ἅγ. Γρηγόριος, ἀναδεικνύοντας μὲ πολὺ ἀριστοτεχνικὸ καὶ ποιητικὸ τρόπο τὴ γενικώτερη ὄντολογικὴ ἀξία τοῦ ἀνθρώπου, «Τοῦτο δὴ βουλευθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος, καὶ ζῶον ἐν ἑξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὄρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἤδη προὔποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθείς (ὁ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος), οἷόν τινα κόσμον δεῦτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἴστησιν, ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτόν, ἐπόπτην τῆς ὄρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὄρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος τὸν αὐτόν, πνεῦμα καὶ σάρκα· πνεῦμα διὰ τὴν χάριν, σάρκα διὰ τὴν ἔπαρσιν τὸ μὲν, ἵνα μένη καὶ δοξάζῃ τὸν εὐεργέτην τὸ δέ, ἵνα πάσχη, καὶ πάσχων ὑπομιμνήσκηται καὶ παιδεύηται τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενος· ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει θεοούμενον»⁶⁶. Μάλιστα τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὡς μικρόκοσμος συνθέτει στὸν ἑαυτό του τὸν ὄρατὸ καὶ ἀόρατὸ κόσμο, διαθέτοντας ζωοποιὸ πνεῦμα πὺ ζωοποιεῖ καὶ συνέχει τὸ σῶμα του, τὸν καθιστᾷ κατὰ τὸν ἅγ. Γρηγόριο Παλαμᾶ ἄνωτερο ἀκόμη καὶ ἀπὸ τοὺς ἀγγέλους, οἱ ὅποιοι ὡς ἐκ τῆς φύσεώς τους δὲν ἔχουν αὐτὴν τὴ δυνατότητα⁶⁷.

65. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περὶ θεολογίας*, 22, PG 36, 57A· *Λόγος 38, Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἴτ' οὖν γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*, 11, PG 36, 324A· *Λόγος 45, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632A· Λεοντίου Μοναχοῦ, *Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν 1*, PG 86, 1284C· Κοσμᾶ, Αἰγυπτίου μοναχοῦ, *Χριστιανικὴ τοπογραφία 5*, PG 88, 320A· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ἑ.π.*, 2, 12, PG 94, 921A.

66. *Λόγος 38, Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἴτ' οὖν γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*, 11, PG 36, 321C· *Λόγος 45, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632AB.

67. Βλ. *Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά 38*, PG 150, 1145D-1148A· 62, PG 150, 1165AB.

Ἐδῶ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι χαρακτηρίζοντας ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος τὸν ἄνθρωπο ὡς μικρόκοσμο πὸ εἰκονίζει τὸν μακρόκοσμο ἀξιοποιεῖ ἀπὸ ἄποψη χριστιανικῆ τῆ στωικῆ περὶ ἀνθρώπου ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος διαπερῶμενος καὶ συνεχόμενος ἀπὸ τὸν σπερματικὸ λόγο, πὸ εἶναι ἡ ψυχὴ μέσα στὸ σῶμα του, εἰκονίζει ὡς μικρόκοσμος τὸν μακρόκοσμο τοῦ σύμπαντος, πὸ διαπερᾶται καὶ συνέχεται ἀπὸ τὸν παγκόσμιο καὶ καθολικὸ λόγο⁶⁸. Ὡστόσο πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῆς στωικῆς αὐτῆς ἀντιλήψεως ἀπὸ τὸν Γρηγόριο εἶναι σαφῆς καὶ ἀναντίρρητος, ἀφοῦ ἡ ἐν λόγῳ ἀνθρωπολογικῆ ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου δὲν ἔχει καμμία σχέση μὲ τὸν στωικὸ πανθεισμὸ. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ σχέση πὸ ὑπάρχει μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν ἀντιλήψεων περιορίζεται σὲ καθαρὰ μορφολογικὸ ἐπίπεδο.

Ἐξάλλου, ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔννοια τῆς «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπάρχουν, ὡς γνωστὸν, δύο κύριες ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις στὴν πατερικὴ παράδοση: Ἡ πρώτη, ἐκπροσωπούμενη ἀπὸ τὴν πλειονότητα τῶν Πατέρων, ἐντοπίζει τὸ «κατ' εἰκόνα» στὸ λογικὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο, μὲ τὸ ὁποῖο προικίστηκε ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴ δημιουργία του⁶⁹. Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ συνδέεται στενὰ μὲ τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὡς τὸ λογικὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο ὄν εἰκονίζει κατὰ τοὺς Πατέρες τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ πὸ συνιστᾶ, ὅπως τονίζει ὁ ἀπόστολος

68. Βλ. σχετικὰ 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 Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. I (Altertum, Mittelalter, Renaissance), Verlag C. H. Beck, München 1994, σ. 207.

69. Βλ. χαρακτηριστικὰ Μ. Ἀθανασίου, *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου καὶ τῆς διὰ σῶματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ* 3, PG 25, 101B· 6, PG 25, 105C· Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸν 48 ψαλμὸν* 8, PG 29, 449BC· *Εἰς τὸ “Πρόσεχε σεαυτῷ”* 6, PG 31, 212BC· *Περὶ εὐχαριστίας* 2, PG 31, 221C· *Ὁμιλία ἐν λιμῷ καὶ αὐχμῷ* 5, PG 31, 317A· *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς* 6, PG 31, 344BC· *Ὅροι κατὰ πλάτος* 2, 3, PG 31, 913B· *Ἐπιστολὴ 233*, *Ἀμφιλοχίῳ ἐρωτήσαντι*, 1, PG 32, 864C· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 11, PG 44, 156B· 12, PG 44, 161C· 164A· 16, PG 44, 184B· 185 C· *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* 5, PG 45, 24C· 21, PG 45, 57CD· *Περὶ παρθενίας* 12, PG 46, 369C· Κωνσταντίνου διακόνου, *Ἐγκώμιον εἰς πάντας τοὺς ἁγίους ἐνδόξους καὶ πανευφήμους μάρτυρας τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀθλήσαντας* 14, PG 88, 496C· Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρου*, PG 91, 304C· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *δ.π.*, 2, 12, PG 94, 920B. Βλ. καὶ Γ. Δ. Μαρτζέλος, *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμὸς*, *δ.π.*, σ. 109, 121 ἐξ.

Παῦλος, τὴν «εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου»⁷⁰. Εἶναι δηλαδὴ δημιουργημένος κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ποὺ εἶναι ὁ Λόγος καὶ γι' αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος εἶναι λογικὸς καὶ αὐτεξούσιος. Ἡ δευτέρη ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση ἐκπροσωπεῖται κυρίως ἀπὸ ἀντιοχειανοὺς θεολόγους, οἱ ὁποῖοι συνδέοντας τὸ «κατ' εἰκόνα» μὲ τὸ χωρίο Γεν. 1, 26⁷¹, δέχονται ὅτι αὐτὸ συνίσταται στὴν κυριαρχικὴ καὶ ἐξουσιαστικὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὴν κτίση. Ὅπως δηλ. ὁ Θεὸς εἶναι κύριος καὶ ἐξουσιάζει ὁλόκληρο τὸν κόσμο, δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο ὡς εἰκόνα Του, γιὰ νὰ ἐξουσιάζει ὁλόκληρη τὴ γῆ⁷². Ὡστόσο πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι τόσο μὲ τὴν πρώτη ὅσο καὶ μὲ τὴν δευτέρη ἐρμηνεία τοῦ «κατ' εἰκόνα», ἀφ' ἑνὸς προβάλλεται ὁ ἡγεμονικὸς καὶ κυριαρχικὸς ρόλος τοῦ ἀνθρώπου σὲ σχέση μὲ τὰ λοιπὰ δημιουργήματα καὶ ἀφ' ἑτέρου διασφαλίζεται ἡ ιερότητά του ὡς προσώπου ποὺ εἰκονίζει τὸν Θεὸ μέσα σὲ ὁλόκληρη τὴ δημιουργία. Μάλιστα ἡ ιερότητα αὐτὴ ἀποκτᾶ γιὰ τοὺς Πατέρες ἀκόμη μεγαλύτερη σημασία ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος διαθέτοντας ὁ ἴδιος νοῦ, λόγο καὶ πνεῦμα εἰκονίζει τὰ τρία πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος, καθὼς καὶ τὴν ἐνότητα ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τους⁷³. Γι' αὐτὸ οἱ Πατέρες θεωροῦν τὸν ἄνθρωπο λόγῳ τῆς «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ δημιουργίας του ὄχι μόνον ὡς τὸν «βασιλέα καὶ ἄρχοντα πάσης τῆς γῆς»⁷⁴, ἀλλὰ καὶ ὡς τὸ μόνο κτίσμα, στὸ ὁποῖο ἐπιτρέπεται νὰ ἀποδίδεται τιμη-

70. Βλ. Κολ. 1, 15. Βλ. καὶ Β' Κορ. 4, 4.

71. «καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ γῆς».

72. Βλ. Διοδώρου Ταρσοῦ, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 33, 1564CD· Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν* 9, 2, PG 53, 78· 23, 5, PG 53, 202-203· Θεοδωρήτου Κύρου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, Ἐρώτ. 20, PG 80, 105AB. Πρβλ. καὶ Μ. Βασιλείου (ἀμφιβ.), *Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς* 8, PG 30, 20C.

73. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 23, Εἰρηνικὸς γ' εἰς τὴν σύμβασιν*, ἢν μετὰ τὴν σύστασιν ἐποιήσαμεθα οἱ ὁμόδοξοι, 11, PG 35, 1161C· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ τί ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, PG 44, 1340C-1341B· Θεοδωρήτου Κύρου, *δ.π.*, PG 80, 108AB· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *δ.π.*, 1, 6-7, PG 94, 804 A-805B· *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας* 3, 20, PG 94, 1340D.

74. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως* 2, 11, PG 94, 909D-912A. Βλ. καὶ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 38, Εἰς τὰ Θεοφάνια*, εἴτ' οὖν γενέθλια τοῦ Σωτῆρος, 11, PG 36, 324A· *Λόγος 45, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, 7, PG 36, 632B· Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 2, PG 44, 132D-133A· 4, PG 44, 136 BCD· Κοσμᾶ, Αἰγυπτίου μοναχοῦ, *Χριστιανικὴ τοπογραφία* 3, PG 88, 153AB.

τική προσκύνηση ἐκ μέρους τῶν λοιπῶν συνανθρώπων του⁷⁵. Κατὰ συνέπεια, τόσο ἡ διπλῆ φύση τοῦ ἀνθρώπου ὅσο και ἡ «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ δημιουργία του εἶναι τὰ δύο βασικά στοιχεῖα ποῦ ἀναδεικνύουν κατὰ τοὺς Πατέρες τὴν ἀσύγκριτη ὄντολογικὴ ἀξία και ὑπεροχὴ του ἔναντι τῶν λοιπῶν δημιουργημάτων.

δ. Ἀνθρωπολογικὴ διάσταση και ὄντολογία τοῦ «προσώπου»

Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ ὅρος «πρόσωπον» στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία και γλῶσσα εἶχε τὴν ἔννοια τῆς ὄψης, τῆς μορφῆς ἢ τοῦ προσώπου, και μὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἔννοια εἶχε χρησιμοποιηθεῖ τόσο ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ δραματουργία ὅσο και ἀπὸ τὸν αἰρετικὸ τοῦ Γ' αἰ. Σαβέλλιο, ποῦ ἀντιλαμβάνοταν τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος ὡς ἀπλᾶ προσωπεῖα τοῦ ἑνὸς και μοναδικοῦ Θεοῦ. Ὡστόσο οἱ Καππαδόκες Πατέρες, ἀφοῦ διέκριναν τοὺς ὅρους «οὐσία» και «ὑπόστασις», ταύτισαν τὸν ὅρο «πρόσωπον» μὲ τὸν ὅρο «ὑπόστασις», και τὸν χρησιμοποίησαν στὴ θεολογία τους, καθιερώνοντάς τον ἔτσι ὀριστικὰ σὲ ὀλόκληρη τὴν ἑλληνορθόδοξη παράδοση⁷⁶. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Μ. Βασίλειος, προκειμένου νὰ ἀποφύγει τὴν ἐνδεχόμενη κατανόηση τοῦ ὅρου «πρόσωπον» σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ και κατὰ συνέπεια τὴ σαβελλιανικὴ σημασία του, ὅταν ἀναφέρεται σὺς ὑποστάσεις τῆς Ἁγ. Τριάδος, δὲν ἀρκεῖται μόνο νὰ ἐπισημάνει τὸν κίνδυνο ποῦ ἐγκυμονεῖ ἡ ἀπλῆ χρῆση τοῦ ὅρου «πρόσωπον» μὲ τὸ παραδοσιακὸ του περιεχόμενο, ἀλλὰ ἀναγκάζεται νὰ ὑπογραμμίσει σαφῶς και τὸ ὄντολογικὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο ποῦ πρέπει νὰ ἔχει ὁ ὅρος, γιὰ νὰ ἀποφευχθεῖ ὁ κίνδυνος τοῦ Σαβελλιανισμοῦ: «Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ», τονίζει, «διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμῆσασθαι, ἀλλὰ χρῆ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν»⁷⁷. Ἡ ἀπλῆ ἀπαρίθμηση τῶν τριῶν θείων προσώπων θὰ μπορούσε κάλλιστα,

75. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκνοῦ, *ὁ.π.*, 4, 16, PG 94, 1169A. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλος, *ὁ.π.*, σ. 144 ἐξ.· G. D. Martzelos, „Die dogmatischen Grundlagen der Orthodoxen Ikonenlehre“, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς* [Νέα σειρά], *Τμῆμα Θεολογίας, Τιμητικὸ ἀφιέρωμα στὸν ὀμότιμο καθηγητὴ Ἀντώνιο-Αἰμίλιο Ταχιάο*, 8 (1998), σ. 278.

76. Πρβλ. Ἰ. Δ. Ζηζιούλα, «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου», στό: *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 287 κ.ε.

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

παρά τῇ διαφορᾷ τους, νὰ νοηθεῖ σαβελλιανικὰ ὡς ἀπαρίθμηση ἀπλῶν προσωπείων τοῦ Θεοῦ, καὶ γι' αὐτὸ μόνο 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 αὐτὸ ἡ ὀρθόδοξη Τριαδολογία⁷⁸. 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 σαβελιανικὴ 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»⁷⁹. Μάλιστα θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι, στὰ πλαίσια τῆς ὀρθοδόξου Τριαδολογίας, αὐτὴ ἡ ὑποστατικὴ ἰδιαιτερότητα δὲν νοεῖται κατὰ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες παρά μόνο σὲ ἀπόλυτη συνάρτηση μὲ τὴν ὑπαρκτικὴ καὶ ἐν ταυτῶ ἀγαπητικὴ κοινωνία τῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδος. Μὲ ἄλλα λόγια, νοηματοδοτώντας οἱ Καππαδόκες Πατέρες τὸν ὄρο «πρόσωπον» καὶ χρησιμοποιώντας τὸν στὴν Τριαδολογία τους, παρέχουν οὐσιαστικὰ καὶ τὰ βασικὰ στοιχεῖα ποὺ συνθέτουν τὸ ὄντολογικὸ του περιεχόμενο, δηλαδὴ τὴν ἀνεπανάληπτη ὑπαρκτικὴ του ἰδιαιτερότητα καὶ τὴν ἀγαπητικὴ κοινωνικότητα ποὺ τὸ χαρακτηρίζει.

Εἶναι ὅμως γεγονός ὅτι, ἐνῶ οἱ Καππαδόκες Πατέρες ἀνέπτυξαν μὲ σαφήνεια τὴν ἔννοια καὶ τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ «προσώπου» στὰ πλαίσια τῆς Τριαδολογίας τους, ἀπέφυγαν, προφανῶς λόγω ἑλ-

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

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

λείψεως τῶν σχετικῶν προκλήσεων, νὰ προχωρήσουν στὴν ἐπέκταση τῆς τριαδολογικῆς σημασίας του στὸν χῶρο τῆς Ἀνθρωπολογίας. Ὡστόσο, ἐπιχειρώντας νὰ διευκρινίσουν τὴν ἔννοια καὶ τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου αὐτοῦ, προκειμένου νὰ τὸν χρησιμοποιήσουν στὴν Τριαδολογία τους, ἀναφέρονται σὲ καθαρὰ ἀνθρωπολογικὰ παραδείγματα ποὺ δείχνουν τοῦλάχιστον τὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει κατ' αὐτοὺς μεταξὺ τῆς τριαδολογικῆς καὶ τῆς ἀνθρωπολογικῆς σημασίας τοῦ «προσώπου».

Συγκεκριμένα, σύμφωνα μὲ ὅσα ἀναφέρουν, ὅπως ὁ Πέτρος, ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας ἢ ὁ Παῦλος, ὁ Σιλουανὸς καὶ ὁ Τιμόθεος ἔχουν ὡς ἄνθρωποι κοινὴ οὐσία μεταξὺ τους, ἀλλὰ καὶ διακρίνονται ὡς ξεχωριστὰ πρόσωπα ἢ ὑποστάσεις μὲ βάση τὶς δικές του ὁ καθένας ἀποκλειστικὲς ὑποστατικὲς ιδιότητες, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ μὲ τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος· εἶναι ὁμοουσία, ἀλλὰ καὶ διακρίνονται μεταξὺ τους μὲ βάση τὶς ὑποστατικὲς τους ιδιότητες, οἱ ὁποῖες τὰ χαρακτηρίζουν ὡς πρόσωπα, εἰς τρόπον ὥστε νὰ ἔχει τὸ καθένα τὴ δική του ὑπαρκτικὴ ιδιαιτερότητα: ὁ Πατὴρ εἶναι ἀγέννητος, ἡ πηγὴ καὶ αἰτία τῶν προσώπων ἢ ὑποστάσεων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγ. Πνεύματος, ὁ Υἱὸς εἶναι γεννητὸς καὶ τὸ Ἁγ. Πνεῦμα ἐκπορευτὸς⁸⁰. Καί, ὅπως εἶδαμε, ἀναφερόμενοι στὴν ἔννοια τῆς θεότητας κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὑπαρκτικὴ αὐτὴ ιδιαιτερότητα ποὺ χαρακτηρίζει αἰδία τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος δὲν εἶναι ἀναγκαστικὴ, ἀλλὰ συνδέεται ἄρρηκτα μὲ τὴν ἐλεύθερη καὶ αἰδία ἀγαπητικὴ κοινωνία ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τους. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε, ὅπως σημειώνει ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, ὁ Θεὸς χαρακτηρίζεται ὄχι μόνον ὡς ἔρωτας καὶ ἀγάπη, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐραστὸς καὶ ἀγαπητὸς, πράγμα ποὺ ἐπισημαίνει ἀπὸ δικῆς του πλευρᾶς καὶ ὁ ἅγ. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς⁸¹, ἰδίως ὅταν ἀποφαίνεται ἀποφθεγματικὰ λέγοντας ὅτι: «Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ κινήθεις ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς προῆλθεν εἰς διάκρισιν

80. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 38, Γρηγορίῳ ἀδελφῶ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, 2-3, PG 32, 325B-329A· *Ἐπιστολὴ 214, Τερεντίῳ Κόμητι*, 4, PG 32, 789A· *Γρηγορίου Νύσσης, Πρὸς τοὺς Ἑλληνας, ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, PG 45, 177CD· 184CD· 185AB. Βλ. καὶ *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Κεφάλαια φιλοσοφικὰ 42-43*, PG 94, 612A-613B· *Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης 2*, PG 95, 101A.

81. Βλ. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, PG 91, 1260BCD.

ὑποστάσεων»⁸². Πρέπει ὁμως νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἡ ἀναλογία ποὺ παρατηρεῖται στὴν πατερικὴ σκέψη μεταξὺ τῆς τριαδολογικῆς καὶ τῆς ἀνθρωπολογικῆς σημασίας τοῦ «προσώπου» περιορίζεται ἀπλῶς καὶ μόνο στὴν ἐπισήμανση τῆς ὑπαρκτικῆς ἰδιαιτερότητας ποὺ στηρίζεται στὶς ὑποστατικὲς ιδιότητες τόσο τῶν ἀνθρώπινων ὅσο καὶ τῶν τριῶν θείων προσώπων καὶ δὲν ἐπεκτείνεται στὴν ἐλεύθερη καὶ ἀγαπητικὴ κοινωνία ποὺ χαρακτηρίζει κατὰ τοὺς Πατέρες τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος.

Ἐκεῖνοι ποὺ γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς σκέψης ἐπεξέτειναν ἀπὸ τὸ τριαδολογικὸ στὸ καθαρὰ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο τόσο τὸ στοιχεῖο τῆς ὑπαρκτικῆς ἰδιαιτερότητας ὅσο καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς ἐλεύθερης καὶ ἀγαπητικῆς κοινωνίας, ποὺ καὶ τὰ δύο μαζὶ συνιστοῦν κατὰ τοὺς Πατέρες τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ «προσώπου», εἶναι ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας καὶ ὁ Νεστόριος μέσα στὸ πλαίσιο τῆς χριστολογικῆς διδασκαλίας τους.

Ὡς γνωστόν, ἐπιχειρώντας οἱ δύο αὐτοὶ ἀντιοχειανοὶ θεολόγοι νὰ τονίσουν ἔναντι τοῦ Ἀπολιναρίου τὴν τελειότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ, ὑποστήριζαν ὅτι ἡ τελειότητα αὐτὴ συνεπάγεται καὶ τὴν τελειότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ἐν Χριστῷ, τὸ ὁποῖο ὡς τέλειο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ ἐλεύθερης ἀνθρώπινης θέλησης⁸³. Ἐξάλλου, ἀποδεχόμενοι τὴ μεταφυσικὴ ἀρχή, κατὰ τὴν ὁποία ἡ «κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ φύσιν» ἔνωση γίνεται κατ' ἀνάγκην καὶ γι' αὐτὸ ἀρμόζει μόνο σὲ ὁμοούσια πράγματα, ἐνῶ ἡ «κατὰ θέλησιν» ἢ «κατ' εὐδοκίαν» ἔνωση γίνεται ἐλεύθερα καὶ ἀρμόζει στὰ ἑτερούσια⁸⁴, δὲν

82. Βλ. Σχόλια εἰς τὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων*, PG 4, 221A.

83. Βλ. Θεοδώρου Μοψουεστίας, *Ἀπόσπ. ἀπὸ τὸ Κατὰ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 8, PG 66, 981BC· ἀπόσπ. ἐκ τοῦ *ιδ' λόγου*, PG 66, 989CD· Fr. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, σσ. 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.

84. Βλ. Θεοδώρου Μοψουεστίας, *Ἀπόσπ. ἀπὸ τὴν Ἐπιστολὴ πρὸς Δόμνον*, PG 66, 1013A· Fr. Loofs, *ὁ.π.*, σ. 219 ἐξ. Βλ. καὶ F. Nau, *ὁ.π.*, σ. 142 ἐξ· G. R. Driver – L. Hodgson, *ὁ.π.*, σ. 161 ἐξ. Σχετικὰ μὲ τὴ μεταφυσικὴ προβληματικὴ τῆς Χριστολογίας τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας καὶ τοῦ Νεστορίου βλ. J. S. Romanides, “Highlights in the debate over Theodore of Mopsuestia’s Christology and some suggestions for a fresh approach”, *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959-60), σ. 162 κ.έ. καὶ L. Hodgson,

δέχονται ότι ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ, ποὺ εἶναι ἑτερούσιες, ἔγινε κατὰ φύση, γιατί κάτι τέτοιο θὰ σήμαινε ὅτι ἡ ἔνωση αὐτὴ θὰ ἦταν κατ' ἀνάγκην, μὲ ἀποτέλεσμα ὁ Χριστὸς νὰ μὴν ἔχει ἀνθρώπινη θέληση καὶ συνεπῶς τέλειο ἀνθρώπινο πρόσωπο, πράγμα ποὺ θὰ ὀδηγοῦσε ἀναπόφευκτα στὸν Ἀπολιναρισμό. Κατὰ συνέπεια, ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ ἔπρεπε γι' αὐτοὺς νὰ γίνεи σὲ βουλητικὸ ἐπίπεδο, νὰ εἶναι δηλαδὴ ἠθικὴ νὰ στηρίζεται μὲ ἄλλα λόγια στὴν ἐλεύθερη βούληση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως-προσώπου, ἔτσι ὥστε τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ νὰ συμμορφώνεται ἐλεύθερα καὶ ἀγαπητικὰ πρὸς τὸ θεῖο θέλημα καὶ νὰ ὑπόκειται ἔτσι σὲ ἠθικὴ ἐξέλιξη καὶ προκοπή⁸⁵. Αὐτὸ ἐννοοῦν, ὅταν χαρακτηρίζουν τὴν ἔνωση αὐτὴ ὡς «κατ' εὐδοκίαν συνάφεια»⁸⁶ ἢ ὅταν ἰδιαίτερα ὁ Νεστόριος κάνει λόγο γιὰ «συνάφεια» καὶ «κοινωνία τῶν ὀνομάτων ἢ τῶν ἰδιωμάτων» μεταξὺ τῶν δύο φύσεων ἢ προσώπων τοῦ Χριστοῦ⁸⁷.

Βέβαια εἶναι γεγονὸς ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ ἀντιοχειανοὶ θεολόγοι κάνουν λόγο καὶ γιὰ ἓνα πρόσωπο στὸν Χριστό, τὸ ὁποῖο ὅμως δὲν ἔχει ὄντολογικὸ περιεχόμενο, ὥστε νὰ ἀναφέρεται εἴτε στὴ θεία εἴτε στὴν ἀνθρώπινη ὑπόσταση, ἀλλὰ ὑπάρχει μόνο σὲ ἠθικὸ ἐπίπεδο, νοούμενο ὡς βουλητικὴ κοινωνία μεταξὺ τῶν δύο φύσεων ἢ προσώπων ἐν Χριστῷ⁸⁸ ἢ ὡς «μῆνυμα τῶν δύο φύσεων», ὅπως τὸ χαρακτηρίζει ὁ Νεστόριος, ἀποκαλώντας το μὲ τὸ ὄνομα «Χριστός»⁸⁹. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς οἱ Πατέρες

“The Metaphysics of Nestorius”, *The Journal of Theological Studies* 19 (1918), σ. 46 κ.έ.: A. Grillmeier, „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, *Scholastik* 36 (1961), σ. 339 κ.έ.

85. Θεοδώρου Μοφουεστίας, Ἀπόσπ. ἀπὸ τὸ *Κατὰ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 7, PG 66, 977A-980B· 14, PG 66, 989CD· 15, PG 66, 992C· Fr. Loofs, *ὁ.π.*, σ. 239· F. Nau, *ὁ.π.*, σσ. 35, 59 ἐξ., 158, 159, 187· G. R. Driver – L. Hodgson, *ὁ.π.*, σσ. 38, 62 ἐξ., 179, 181, 211.

86. Βλ. Θεοδώρου Μοφουεστίας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Δόμνον* (frag. 1), PG 66, 1012C-1013A· Fr. Loofs, *ὁ.π.*, σσ. 178, 292.

87. Βλ. Fr. Loofs, *ὁ.π.*, σσ. 178 ἐξ., 248 ἐξ., F. Nau, *ὁ.π.*, σσ. 53 ἐξ., 66, 141 ἐξ., 212 ἐξ., G. R. Driver – L. Hodgson, *ὁ.π.*, σσ. 56, 69, 160, 240 ἐξ.

88. Βλ. Θεοδώρου Μοφουεστίας, Ἀπόσπ. ἀπὸ τὸ *Κατὰ Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 8, PG 66, 981BC· F. Nau, *ὁ.π.*, σσ. 141 ἐξ., 191 ἐξ., R. Driver – L. Hodgson, *ὁ.π.*, σσ. 163, 219 ἐξ.

89. Βλ. Fr. Loofs, *ὁ.π.*, σ. 295· F. Nau, *ὁ.π.*, σσ. 146, 184, 18· G. R. Driver – L. Hodgson, *ὁ.π.*, σσ. 166, 207, 209. Βλ. καὶ A. Grillmeier, *ὁ.π.*, σ. 333 καὶ Γ. Σ. Μπεμπῆς, *Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἐρευναν* (ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου), Ἀθῆναι 1964, σ. 137 κ.έ.

τῆς Χαλκηδόνος (451) στὸν Ὅρο πὸ συνέταξαν τόνισαν μὲ ιδιαίτερη ἔμφαση ὅτι τὸ ἓνα πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πὸ γνωρίζεται «ἐν δύο φύσει» μετὰ τὴν ἐνανθρώπηση, δὲν εἶναι ἄλλο παρὰ ἡ ὑπόσταση τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς Λόγος⁹⁰.

Ὅπως φάνηκε ἀπὸ ὅσα εἶπαμε, ἡ ἐπέκταση τοῦ ὄντολογικοῦ περιεχομένου τοῦ «προσώπου» ἀπὸ τὴν Τριαδολογία στὴν Ἀνθρωπολογία πὸ ἔγινε ἀπὸ τοὺς παραπάνω δύο ἀντιοχειανούς θεολόγους ὀφείλεται σὲ καθαρὰ θεολογικούς λόγους πὸ συνδέονται μὲ τὸν χριστολογικό τους προβληματισμό. Παρ' ὅλα αὐτὰ ιδιαίτερα στὴν ἐποχὴ μας παρατηρεῖται μετὰξὺ τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ διανοητῶν τὸ φαινόμενο νὰ προεκτείνεται τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ «προσώπου» ἀπὸ τὴν Τριαδολογία στὴν Ἀνθρωπολογία γιὰ λόγους καθαρὰ φιλοσοφικούς, προκειμένου νὰ δοθεῖ μία ὀρθόδοξη ἀπάντηση στὴν πρόκληση τοῦ ὑπαρξισμοῦ (G. Marcel, R. Guardini, K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten, D. Bonhoeffer, P. Tillich, N. Berdiaeff, M. Heidegger) καὶ τοῦ περσοναλισμοῦ (M. Scheler, J. Lacroix, J. Maritain, G. Madinier, M. Nédoncelle, E. Mounier, M. Buber), πὸ προβάλλουν μὲ ιδιαίτερη ἔμφαση τὴν ὑπαρκτικὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ὑποστάσεως ἢ τοῦ προσώπου σὲ σχέση μὲ τὶς ὑποστάσεις ἢ τὰ πρόσωπα τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Ἔτσι ἀναπτύχθηκε μέσα στὸν ὀρθόδοξο χῶρο ἓνα ἰσχυρὸ ρεῦμα μὲ κυριώτερους ἐκπροσώπους τὸν Σεβ. Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα⁹¹, τὸν Χρῆστο Γιανναρά⁹² καὶ τὸν πατ. Dumitru Staniloae⁹³, πὸ στόχο ἔχει νὰ προβάλλει ὄχι μόνο τὴ μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη

90. Βλ. Mansi (= J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz 1960-1961) VII, 116· ACO (= *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ἐκδ. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1927- 1940) II, 1,2,129 [325] ἐξ. Βλ. καὶ Γ. Δ. Μαρτζέλος, *Γένεση καὶ πηγές τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνος. Συμβολὴ στὴν ιστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 192.

91. Βλ. χαρακτηριστικὰ τὰ ἔργα του: «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου», ὅ.π., σσ. 287-323, καὶ *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Contemporary Greek Theologians Series, No 4, New York 1985.

92. Βλ. χαρακτηριστικὰ τὰ ἔργα του: *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρω*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2006 καὶ *Ὀντολογία τοῦ προσώπου (προσωποκεντρικὴ ὄντολογία)*, ἐκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα 2016.

93. Βλ. χαρακτηριστικὰ τὴν ἀναφερόμενη στὸ θέμα αὐτὸ διδ. διατριβὴ τοῦ Ν. Νεάκσου, *Πρόσωπο καὶ κοινωνία στὴ θεολογία τοῦ πατρὸς Δημητρίου Στανιλοάε*, Θεσσαλονίκη 2014.

ύπαρκτη ιδιαιτερότητα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀγαπητικὴ κοινωνικότητα καὶ ἐλευθερία του ὡς στοιχεῖα ποὺ συνιστοῦν τὸ ὄντολογικὸ του περιεχόμενο, ἀναδεικνύοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς γεννήτορες καὶ θεμελιωτὲς τῆς ὀρθόδοξης κατανόησης τοῦ «προσώπου», στὰ πλαίσια τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Καίτοι ἡ προσπάθεια αὐτὴ ἀμφισβητήθηκε ἀπὸ ὀρισμένους ὡς παρερμηνεία τῆς πατερικῆς θεολογίας⁹⁴, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὑπάρξει γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ σοβαρὸς καὶ ἀξιόλογος θεολογικὸς διάλογος⁹⁵, πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι, σύμφωνα μὲ ὅσα εἶπαμε προηγουμένως, ἡ προσπάθεια αὐτὴ ἔχει ἀναμφισβήτητα τὶς ἀπαρχές της στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἰδιαίτερα στοὺς Καππαδόκες, ὅταν, γιὰ νὰ διευκρινίσουν τὴν ἔννοια τοῦ ὅρου «πρόσωπον», προκειμένου νὰ τὸν χρησιμοποιήσουν στὴν Τριαδολογία τους, ἀναφέρονται –ὅπως εἶδαμε– σὲ ἀνθρωπολογικὰ παραδείγματα ποὺ καθιστοῦν σαφῆ τὴ μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη ὑπαρκτηὶς ιδιαιτερότητα τοῦ «προσώπου» εἴτε σὲ τριαδολογικὸ εἴτε σὲ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα ἡ πατερικὴ διδασκαλία ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ δημιούργημα «κατ’

94. Βλ. Ἰω. Παναγόπουλος, «Ὀντολογία ἢ Θεολογία τοῦ Προσώπου. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου», *Σύναξις* 13 (1985), σσ. 63-79· 14 (1985), σσ. 35-47· ὁ ἴδιος, «Ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ πρόσωπο», *Σύναξις* 21 (1987), σ. 59-62· Σ. Ἀγουρίδης, «Μποροῦν τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδας νὰ δώσουν τὴ βάση γιὰ Περσοναλιστικὲς ἀπόψεις περὶ τοῦ Ἀνθρώπου;», *Σύναξις* 33 (1990), σσ. 67-78· Χρ. Σταμούλης, «“Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν”. Ἡ διαλεκτικὴ φύσεως καὶ προσώπου στὴ νεώτερη ὀρθόδοξη θεολογία καὶ ὁ θεολογικὸς ὀλισμὸς τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ», *Σύνθεσις* (ἠλεκτρονικὸ περιοδικὸ τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ.) 1 (2012), σσ. 104-120· Μητροπ. Ναυπάκτου καὶ Ἀγίου Βλασίου Ἱεροθέου (Βλάχου), «Ἡ ὄντολογία τοῦ “προσώπου”: ἡ συστηματικὴ παρερμηνεία τῶν ἀγίων Ἀθανασίου, Καππαδοκῶν καὶ Μαξίμου ἀπὸ τὸν Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα», στί: http://www.parembasis.gr/images/anakoinoiseis/2016/NI_ONTOLOGIA%20PROSWPOY-PI_FEB2016.pdf, Ναύπακτος 2016· Μ. Μπερκουτάκης, «Περὶ Τριάδος καὶ προσώπου. Ἦγουν, ἐπὶ τῆς ὀρθόδοξου Τριαδολογίας, σχόλιον ἐκτενὲς εἰς ἰβ’ (12) ἐρωταποκρίσεις», στί: http://www.oodegr.com/oode/theos/genika/trias_proswpo.htm· Σπ. Τσιτσίκος, «Πρὸς τοὺς ἀκρίτως ταυτίζοντας πρόσωπο καὶ ὑπόσταση στὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ Θεολογία», στί: <http://www.romiosini.org.gr/a206c8d2.el.aspx>.

95. Βλ. Σεβ. Μητροπ. Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας, «Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπόπειρα θεολογικοῦ διαλόγου», *Σύναξις* 37 (1991), σσ. 11-36· Χρ. Γιανναρᾶς, «Περὶ ἀπυροβλήτου πτώματος ἢ ἀποκλίσεων ὑπαρξιστικῶν καὶ περσοναλιστικῶν», *Σύναξις* 37 (1991), σσ. 37-45.

εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ, εἰκονίζοντας μάλιστα μετὸν νοῦ, τὸν λόγο καὶ τὸ πνεῦμα του τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγ. Τριάδος⁹⁶, ὅπωςδήποτε ἀποτελεῖ βασικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν προέκταση τῆς ἐλεύθερης καὶ ἀγαπητικῆς κοινωνικότητας ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς Τριαδολογίας στὸ ἐπίπεδο τῆς Ἀνθρωπολογίας. Ὡστόσο ἡ ἀναλογία αὐτὴ μεταξὺ Τριαδολογίας καὶ Ἀνθρωπολογίας ὡς πρὸς τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα ποὺ συνιστοῦν τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ «προσώπου», δηλαδὴ τὴ μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτη ὑπαρκτικὴ του ἰδιαιτερότητα καὶ τὴν ἐλεύθερη καὶ ἀγαπητικὴ κοινωνικότητά του, θὰ πρέπει νὰ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τὴν ἀποφατικὴ θεολογία τῶν Πατέρων, γιὰ νὰ μὴν ὑπάρχει ἐνδεχόμενο νὰ κατανοοῦνται τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν πατερικὴ Τριαδολογία ἀνθρωπομορφικὰ μετὰ βία τῆ σχολαστικῆς *analogia entis* καὶ νὰ ὀδηγοῦν σὲ παραχάραξη τῆς πατερικῆς θεολογίας. Ἡ ὄντολογικὴ διάκριση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου πρέπει νὰ παίζει ἐν προκειμένῳ καθοριστικὸ ρόλο στὴν κατανόηση τῆς ἀναλογίας μεταξὺ Τριαδολογίας καὶ Ἀνθρωπολογίας.

Συμπέρασμα

Ὑστερα ἀπὸ ὅσα εἶπαμε, ἔγινε –πιστεύουμε– σαφὲς ὅτι ὅλες οἱ ἐπιμέρους ὄντολογικὲς διδασκαλίαι ποὺ ἀναφέραμε ἀναπτύχθηκαν ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθειά τους ἀφ' ἑνὸς νὰ ἀνατρέψουν ἐκ βάθρων τὶς καθιερωμένες στὴν ἐποχὴ τους ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς δοξασίαι καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ ἀντιμετωπίσουν τὶς διάφορες αἵρετικὲς προκλήσεις, θεμελιώνοντας τὴ θεολογία τους, καὶ ἰδιαίτερα τὴν ὀρθόδοξη Τριαδολογία καὶ Χριστολογία, πάνω σὲ ἀδιαμφισβήτητες ὄντολογικὲς προϋποθέσεις. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ οἱ Πατέρες ἦταν τρόπον τινὰ ὑποχρεωμένοι νὰ ἀπαντήσουν σὲ ἐπιμέρους φιλοσοφικὰ προβλήματα ὄντολογικοῦ περιεχομένου, συμβάλλοντας μετὸν τρόπο αὐτὸν καθοριστικὰ στὴν ἀνανέωση τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ πέραν ἐκείνου τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ γενόμενοι εἰσηγητὲς καὶ γεννήτορες μιᾶς νέας ὄντολογίας, ποὺ δικαίως θὰ μπορούσε νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς χριστιανικὴ.

96. Βλ. ὑποσ. 73.

Εἶναι μάλιστα ἐξόχως χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ χριστιανικὴ αὐτὴ ὄντολογία, μὲ τὴν ἀδιαμφισβήτητη θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ πρωτοτυπία ποὺ παρουσιάζει, γεννήθηκε ὄχι ἀπὸ κάποιο πρωτογενὲς φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον τῶν Πατέρων ἀλλά, ὅπως τονίσαμε, μέσα ἀπὸ τὴν ἐπίπονη προσπάθειά τους νὰ διασφαλίσουν τὴν Ὁρθόδοξη Θεολογία, καὶ εἰδικώτερα τὴν Ὁρθόδοξη Τριαδολογία καὶ Χριστολογία, ἀπὸ τὶς διάφορες φιλοσοφικὲς καὶ αἰρετικὲς παραχαράξεις τῆς ἐποχῆς τους. Ἔτσι ξεκινώντας ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον ἀπὸ θεολογικὲς ἀφετηρίες, συνέβαλαν καθοριστικὰ στὴ γένεση καὶ ἀνάπτυξη τοῦ χριστιανικοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ, ἀναδεικνύοντας τὴν τεράστια θεολογικὴ ἀλλὰ καὶ φιλοσοφικὴ σημασία του. Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἐντοπίζεται ἡ μεγάλη καὶ ἀδιαμφισβήτητη συμβολὴ τῶν Πατέρων στὴν προώθηση ὅχι μόνον τοῦ θεολογικοῦ ἀλλὰ καὶ γενικώτερα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

SUMMARY

The Ontological Problem in the Patristic Tradition

By Georgios D. Martzelos, *Prof. Em.*
Aristotle University of Thessaloniki

The ontological problem in all its individual aspects was raised in Christian thought during the effort of the Church Fathers on the one hand to fundamentally overturn the ancient Greek philosophical beliefs about the concepts of divinity and creation, suggesting their own teachings based on biblical Revelation, and on the other hand to face the various Trinitarian and Christological heretical challenges, basing their theology on indisputable ontological conditions. In this respect they were somehow obliged to answer individual philosophical problems of ontological content, such as the ontological distinction of essence and energies of God, the ontological distinction of created and uncreated, the ontological composition of created beings and the ontology of man. In this way they contributed decisively to the renewal of ontological reflection beyond that of ancient Greek philosophy and became the proponents and founders of a new ontology that could rightly be characterized as Christian.

In fact, it is extremely characteristic that this Christian ontology with its unquestionable theological and philosophical originality is not born of any primary philosophical interest of the Fathers, but, as we have said, through their painstaking effort to secure Orthodox Theology, and especially Orthodox Trinitarian Theology and Christology, from the various philosophical and heretical forgeries of their time. Thus, starting exclusively from theological starting points, they contributed decisively to the genesis and development of the Christian ontological reflection, highlighting its enormous theological and philosophical significance. And here we can find the great and indisputable contribution of the Fathers in the promotion not only of theological but also of philosophical thought in general.