ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ

(Α.Μ. 517)

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η ΠΕΡΙ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ «*DE TRINITATE*» ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ



ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΞΙΩΝΗΣ
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2017

Στη σύζυγό μου Κατερίνα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ **4**

ΕΙΣΑΓΩΓΗ **6**

1. Προϋποθέσεις συγγραφής του «De Trinitate» 6
2. Μεθοδολογία 10

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ **19**

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α' - ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ, ΤΩΝ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΕΘΟΔΩΝ ΓΝΩΣΗΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΙΑΤΥΠΩΣΗΣ ΑΥΤΗΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ **20**

1. Η κατά τον ι. Αυγουστίνο παραδεδομένη περί Τριάδος διδασκαλία της Εκκλησίας και οι δύο βασικότερες ασάφειες αυτής 20
   α. Περί της διάκρισης μεταξύ Θεού και κόσμου, της δυνατότητας και των αποτελεσμάτων της γνώσης της Αγίας Τριάδος 21
   β. Ο τρόπος αποκάλυψης του Θεού στον άνθρωπο 29
   γ. Η έννοια της θείας ενέργειας και ο τρόπος σύνδεσης Θεού και κόσμου 36
2. Ο τρόπος αντίληψης της θείας αποκάλυψης από τον άνθρωπο 41
   α. Περί του είδους της θεογνωσίας 45
   β. Οι προϋποθέσεις θεογνωσίας και η σχέση πίστης και λογικής 51
   γ. Οι μέθοδοι θεογνωσίας 57

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β' - ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ ΔΙΑΚΡΙΣΗΣ ΓΕΝΝΗΣΗΣ ΚΑΙ ΕΚΠΟΡΕΥΣΗΣ, ΒΑΣΕΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ **65**

1. Περί της σχέσεως ονόματος, σημείου και σημαινομένου πράγματος 65
   α. Περί θείας απλότητας και σχέσης ουσίας και ιδιωμάτων στο Θεό 68
   β. Περί της διάκρισης των κατ' οὐσίαν και κατ' ἀναφοράν θείων ονομάτων 68
2. Οι λογικές αντιφάσεις των παραδεδομένων ονομάτων *Πατήρ, Υιός* και *Άγιο Πνεύμα* 74
   α. Η αναζήτηση λεκτικών σχημάτων δηλωτικών των σχέσεων και της ισότητας μεταξύ των προσώπων της Αγ. Τριάδος 76
   β. Οι αγιογραφικές αναφορές στο Άγιο Πνεύμα ως *δώρο του Θεού* 76
3. Περί της *διπλής εκπόρευσης* του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα και τον Υιό 82
   α. Ο τρόπος της διπλής εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος 87
   β. Το πρόβλημα της σύγχυσης των οντολογικών ορίων μεταξύ Θεού και ανθρώπου 90

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ' – ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΡΙΑΔΙΚΩΝ ΣΧΗΜΑΤΩΝ ΤΗΣ Α' ΟΙΚ. ΣΥΝΟΔΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΙΤΙΑΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΤΩΝ ΟΡΩΝ ΟΥΣΙΑΣ, ΥΠΟΣΤΑΣΗΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΟΥ **94**

1. Τα τριαδικά σχήματα της Α΄ Οικ. Συνόδου ερμηνεύονται υπό το πρίσμα της θείας απλότητας 94
α. Η σχετικότητα των παραδεδομένων σχημάτων λόγω του ανεκφράστου της θεογνωσίας 91
β. Σχέση *προσώπου* και *ουσίας* 95
γ. Σχέση *υποστάσεως* και *ουσίας* 100
δ. Σχέση *ουσίας, υποστάσεως* και *προσώπου* 102
2. Η *θεωρία* του Θεού ως πιθανή αιτία της ταύτισης των όρων *ουσίας* και Προσώπου 106
α. Η ταύτιση *ουσίας* και *προσώπου* κατά τις θεοφάνειες της Αγίας Γραφής 107
β. Η ταύτιση *ουσίας* και *προσώπου* μεταξύ των προσώπων της Αγ. Τριάδος 110
3. Τελικές εκτιμήσεις περί των όρων *ουσίας, υποστάσεως* και *προσώπου* 118

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ' - Η ΔΙΑ ΤΗΣ 'ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΗΣ' ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΝΔΟΤΡΙΑΔΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ 122

1. Ο αγαπητικός χαρακτήρας της Αγ. Τριάδος: *ο αγαπών-το αγαπώμενο-η αγάπη* (*amans-quod amatur- amor*) 122
2. Η 'ψυχολογικές' τριάδες 125
α. Η τριάδα *νους–γνώση-αγάπη* (*mens-notitia-amor*) 125
β. Η τριάδα *μνήμη-νόηση-θέληση* (*memoria-intelligentia-uoluntas*) 136
3. Οι τριάδες του εξωτερικού ανθρώπου 139
α. Η τριάδα της αίσθησης: *ορατό σώμα-όραση–πρόθεση του νου* (*corpus uidemus-uisio-animi intentio*) 139
β. Η τριάδα *μνήμη–νόηση–θέληση* (*memoria-acies-uoluntas*) της μνήμης 138
4. Οι τριάδες του εσωτερικού ανθρώπου 144
α. Η τριάδα *μνήμη–νόηση–θέληση* της πίστης 145
β. Η τριάδα *μνήμη–νόηση–θέληση* της αυτογνωσίας 149
γ. Η πραγματική εικόνα του Θεού: *μνήμη–νόηση–θέληση* της Αγ. Τριάδος 154
δ. Τελευταίες επισημάνσεις περί της αυγουστίνιας *σωτηριολογίας* 155
5. Ομοιότητες και διαφορές μεταξύ αΐδιας Τριάδος και ανθρώπινου νου 158
α. Περί της διαφοράς μεταξύ *ουσίας* και *προσώπου* 158
β. Περί της διαφοράς μεταξύ *γεννήσεως* και *εκπορεύσεως* 161
6. Τελευταίες επισημάνσεις περί της αυγουστίνιας μεθόδου Θεογνωσίας 164

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ 167

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ **172**

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο ιερός Αυγουστίνος αναμφισβήτητα υπήρξε και ακόμη νοείται ως ο μεγαλύτερος και σπουδαιότερος μεταξύ όλων των δυτικών χριστιανών πατέρων. Η σκέψη του είναι θεμελιώδης ή ρηξικέλευθη τόσο για τον θρησκευτικό όσο για τον πνευματικό δυτικό κόσμο. Αρχές του ιερού πατρός μπορούν να ανιχνευτούν όχι μόνο στις σημερινές διδασκαλίες και στα επίσημα δόγματα του ρωμαιοκαθολικισμού και του προτεσταντισμού, αλλά και στη σκέψη των «μεγάλων» σύγχρονων δυτικών φιλοσόφων, όπως του Καντ, του Νίτσε, του Ντεκάρτ και άλλων. Για αυτούς τους λόγους πολλοί σύγχρονοι ορθόδοξοι και μη θεολόγοι ερευνητές του ι. Αυγουστίνου θεωρούν απαραίτητη τη γνώση της διδασκαλίας του ιερού πατρός από τους σημερινούς ορθόδοξους θεολόγους ανά τον κόσμο, ακόμη και όσων δεν συμμετέχουν σε «δια-χριστιανικούς» διαλόγους και συζητήσεις.

Η ανάλυση του θεολογικότατου και δογματικότατου έργου του ι. Αυγουστίνου *Περί Τριάδος* ήταν προσωπική μου επιλογή, κατόπιν της παροτρύνσεως και κατευθύνσεως του μεγάλου μου διδασκάλου και επιβλέποντος καθηγητού κ. Νικολάου Ξιώνη, στον οποίο οφείλω μεγάλη ευγνωμοσύνη και σεβασμό για την αγάπη με την οποία με περιέβαλε από τα πρώτα κιόλας χρόνια των προπτυχιακών μου σπουδών. Μια δογματική εργασία πάνω σε αυτό το έργο θεωρήθηκε άξια εκπόνησης, διότι δεν υπάρχει αντίστοιχη στον σύγχρονο ελλαδικό χώρο που να ασχολείται σε βάθος και μήκος με την τριαδολογία του εν λόγω ιερού πατρός. Από τότε που γράφηκε στα τέλη του 5ου αιώνος, αναγνωρίστηκε από τη δυτική εκκλησία ως έργο μεγάλης θείας έμπνευσης και επηρέασε τη θεολογία της βαθύτατα και καθοριστικά. Ωστόσο, παρέμεινε άγνωστο στον ελληνικό κόσμο για σχεδόν εννιακόσια χρόνια, έως ότου την μετέφρασε ο Μάξιμος ο Πλανούδης στα τέλη του ΙΓ' αιώνα στο Βυζάντιο. Αυτή η ελληνική μετάφραση παραμένει η πρώτη και τελευταία έως τις ημέρες μας. Το έργο αυτό τόσο επηρεάστηκε από, όσο και επηρέασε τη δυτική σκέψη, δίνοντας της μια ώθηση που θα την κάνει να αποκλίνει από τη γραμμή της θεολογίας των Ελλήνων πατέρων, οι οποίοι είχαν δράσει προηγουμένως στη δύση δρομολογώντας αντίθετα αποτελέσματα. Ο σκοπός της εργασίας αυτής λοιπόν είναι να συμβάλει στην κατανόηση των θεμελίων της σημερινής δυτικής θεολογίας και σκέψης, η οποία έχει ως ρίζα τη σκέψη του ι. Αυγουστίνου, ώστε να μπορούν να βρεθούν καλύτεροι τρόποι επικοινωνίας και συζητήσεως με τον απομακρυσμένο 'δυτικόφρονα' εν Χριστώ αδελφό, ο οποίος έχει περισσότερη θέληση για κατανόηση, προκειμένου να πιστέψει στο μυστήριο.

Την εργασία αυτή αφιερώνω ως αντίδωρο αγάπης πρώτα στο Τριαδικό Θεό ο οποίος παραμένει άγνωστος κατά την ουσία, γνωστός στα αποτελέσματα της ενέργειάς του, η οποία ενέργεια ποιεί τα πάντα. Στους εξής σεβασμιότατους μητροπολίτες, τον Ζάμπιας και Μαλάουι κ. Ιωάννη για την αγάπη του, ο οποίος μου παρείχε πατρικά τα εφόδια και την ενθάρρυνση να σπουδάσω θεολογία στην Ελλάδα, τον Ζιμπάμπουε και Αγκόλας κ. Σεραφείμ για την ευλογία του και τον Ιωαννουπόλεως και Πρετορίας κ. Δαμασκηνό για την πλήρη του υποστήριξη της ολοκλήρωσης των σπουδών μου και επιστροφής μου στην επισκοπή του. Στον ηγούμενο και γέροντα της ιεράς μονής Βαρλαάμ των Μετεώρων Ισίδωρο και σε όλους τους υποτακτικούς του πατέρες για την μεγάλη τους ευεργεσία και αγάπη. Στη θεία μου και ηγουμένη της ιεράς μονής του Αγ. Νικολάου των Γάτων της Κύπρου Κασσιανή, για τις πολλές της προσευχές, ευχές και συζητήσεις. Στον μεγάλο μου δάσκαλο τον ιεροψάλτη τον Άρχοντα Μαΐστορα της Μ.Χ.Ε. κ. Γρηγόριο Νταραβάνογλου που πάντοτε με συμπαραστάθηκε και με βοήθησε στα χρόνια των σπουδών μου. Στον π. Βασίλειο Χρυσόπουλο, εφημέριο του καθεδρικού ναού των Αθηνών, για την υπομονή και θυσιαστική του αγάπη. Στους συναδέλφους και φίλους μου τον π. Σπυρίδωνα Τσιμούρη και τον Δρα Ούρεση Τοντόροβιτς. Στους αγαπημένους μου κουμπάρους Θανάση και Παναγιώτα Μπιλιανό και στην βαπτιστικιά μου Διονυσία για τις πολλές οικογενειακές συναντήσεις. Στον π. Γεώργιο Κοκοτό για την εμπνευσμένη του δράση στη ζωή μου. Στον μακαριστό πατέρα μου, θεολόγο και ψάλτη, Γεώργιο Χριστοφόρου του οποίου η αγάπη και η υπερηφάνεια παραμένουν αισθητές. Στην μητέρα μου την Θεοδοσία Χριστοφόρου και στα αδέλφια μου, την Αμαλία, τον Παύλο, τον Αλέξανδρο και τον Ανδρέα για όλη τους την υλική και πνευματική υποστήριξη, υπομονή και αγάπη. Τέλος, στη γυναίκα μου την Κατερίνα για την μεγάλη της αγάπη, δύναμη, υπομονή και υποστήριξη άνευ των οποίων η ολοκλήρωση της εργασίας αυτής δεν θα πραγματοποιούταν. Λόγια δεν μπορούν να περιγράψουν την ευγνωμοσύνη μου σε όλους τους προαναφερόμενους και μη, οι οποίοι ξέρουν ποιοι είναι.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Προϋποθέσεις συγγραφής του «De Trinitate»

Κατά τον ι. Αυγουστίνο, τρία ήταν τα κίνητρα για τη συγγραφή του έργου του *Περὶ Τριάδος* (*De Trinitate*): α) για να διαλευκάνει δικά του ερωτήματα, β) να επιλύσει ως επίσκοπος απορίες του ποιμνίου του και γ) για να υπερασπιστεί τη χριστιανική πίστη έναντι της πλάνης των σαρκικών και ψυχικών ανθρώπων, δηλαδή των αιρετικών[1], οι οποίοι δρούσαν εντός των ορίων της επισκοπής του στην Ιππώνα της Βορείου Αφρικής (395-430)[2].

Ως γνωστόν, ο ι. Αυγουστίνος δεν είχε επαρκή γνώση της ελληνικής γλώσσας[3], αλλά μπορούσε μονάχα να κάνει χρήση ελληνικών θεολογικών όρων. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο εξαρτιόταν από λατινικές μεταφράσεις των Ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας, οι οποίες, όμως, δεν ήταν αρκετές, κατά την ομολογία του ιδίου, ώστε να μπορέσει ένας λατινόφωνος να έχει πλήρη γνώση της ελληνικής θεολογικής γραμματείας. Είχε τη πεποίθηση, ωστόσο, ότι όλες οι απαντήσεις, είτε στις απορίες που υπέβαλαν οι άνθρωποι του ποιμνίου του, είτε στις δικές του προσωπικές ανησυχίες, βρίσκονταν στα ελληνικά πατερικά κείμενα[4]. Έτσι, απολογείται για τη δική του πλημμελή προσπάθεια να τοποθετηθεί πάνω στα θεολογικά ζητήματα άνευ επαρκούς γνώσης της διδασκαλίας των Ελλήνων πατέρων, προσπάθεια την οποία οφείλει στην αγάπη για το ποίμνιό του[5].

---

[1] Ο βιογράφος του ι. Αυγουστίνου Ποσσίδιος αναφέρει ότι ο ιερός πατήρ καταπολέμησε στην επισκοπή του Δονατιστές, Μανιχαίους, Αρειανούς, Πελαγιανούς και Ημιπελαγιανούς, καθώς και εθνικούς και φιλοσόφους. Βλ. Φ. Σ. ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ, *Ποσσίδιος, Βίος Αυγουστίνου (Vita Augustini), Εισαγωγή - Κείμενο - Μετάφραση - Σχόλια, τ. Δ'*, Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 45-75. Βλ. επίσης Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Πατρολογία Γ', Ὁ πέμπτος αἰώνας (Ἀνατολὴ και Δύση)*, Ἀθήνα 2010, σ. 310. Στο *Περὶ Τριάδος*, ο ι. Αυγουστίνος αναφέρει μόνο και σπάνια τον Αρειανισμό και τον Σαβελλιανισμό, ενώ κάνει ευρύτερες αναφορές και τοποθετήσεις πάνω σε γνωστά ζητήματα μεγάλων φιλοσοφικών ρευμάτων, όπως στον στωικισμό (οπαδός του οποίου υπήρξε για ένα μικρό διάστημα) και στον πλατωνισμό, εξ ου και πληροφορεί ο ίδιος ότι το *Περὶ Τριάδος* απευθύνεται αμφότερα σε χριστιανούς και μη χριστιανούς (Βλ. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ, *De Trinitate XV*, XXVII 48, 36-37. MOUNTAIN LA, CCSL, Turnholti 1967, σ. 530 (PL 42, 1096).

[2] Στη τοποθεσία της αρχαίας Ιππώνος βρίσκεται η σημερινή Annaba της Αλγερίας.

[3] Όπως ομολογεί ο ίδιος στο *Confessiones I*, XIII 20 - XIV 23 (PL 32, 670-671).

[4] Μας πληροφορεί ο καθηγητής Φ. Ιωαννίδης ότι ο ι. Αυγουστίνος αγνοούσε ακόμη και τις αποφάσεις της Β' Οικουμενικής Συνόδου (381), οι οποίες «έγιναν γνωστές στη Βόρεια Αφρική μετά το θάνατο του ιερού πατέρα, ενώ ο οικουμενικός χαρακτήρας της Συνόδου αναγνωρίστηκε στη Δύση το έτος 591 από τον πάπα Γρηγόριο Μέγα το Διάλογο». Φ. ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, «Εισαγωγή: Αυγουστίνος Ιππώνος (354-430)», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 19.

[5] Βλ. *De Trinitate III*, 1, 9-30, MOUNTAIN L, σ. 127-128 (PL 42, 867). Βλ. ΙΩ. ΦΕΙΔΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α', Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τήν Εἰκονομαχία*, τ. Α', Ἀθήνα 2002[3], σ. 566.

Στη συνέχεια της ανά χείρας εργασίας παρουσιάζονται κάποιες βασικές συνέπειες της έλλειψης γνώσης του ι. Αυγουστίνου της θεολογίας των Ελλήνων Πατέρων, και κυρίως οι γνωσιολογικές του προϋποθέσεις, εφόσον αυτές καθορίζουν τη θεολογική του μέθοδο που ακολουθεί στο *Περὶ Τριάδος*, καθώς και τη δομή αυτού του έργου.

Ο ι. Αυγουστίνος εξηγεί ότι, χάρη στους Αρειανούς που αμφισβητούν το ομοούσιο των τριών προσώπων, θα συγκαταβεί στην ανάγκη τους για λογικές εξηγήσεις[6], ξεκαθαρίζοντας εντούτοις εξαρχής ότι η θεογνωσία, ως γνώση της αλήθειας, είναι κανονικά γνώση ανέκφραστη, «άρρητη θέα του αρρήτου» («ineffabile ineffabiliter videri»)[7]. Με τη διατύπωση αυτής της θέσης εμφαίνεται ότι ενστερνίζεται την κοινή γνωσιολογική προσέγγιση όλων των πατέρων της Εκκλησίας περί της διακρίσεως της θεολογικής έκφρασης και της ανέκφραστης θεοπτίας[8]. Ωστόσο, μπορούν να παρατηρηθούν και κάποιες σημαντικές διαφορές οι οποίες θα συζητηθούν στη συνέχεια.

Μετά τη πτώση της Ρώμης το 410, όπως πληροφορεί ο καθηγητής Σ. Παπαδόπουλος, ο επίσκοπος Ιππώνος βρίσκεται αντιμέτωπος με την ανάγκη να «οἰκοδομήσει τοὺς πιστούς, ἐπιλύοντας πρακτικά προβλήματα ἠθικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς […] καὶ πρώτιστα [ποία] ἡ σχέση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ ὕψιστο ἀγαθό, τὸν Θεό, χάριν τῆς μακαρίας ζωῆς (vita beata)»[9]. Στηριζόμενος ο ι. Αυγουστίνος, καταρχάς, επί τη βάσει της θείας αποκαλύψεως, όπως αυτή καταγράφεται στην Αγία Γραφή, υπογραμμίζει την αξονικής σημασίας

---

[6] *De Trinitate I*, II 4, 1-5, MOUNTAIN L, σ. 31 (PL 42, 822): «Quapropter adiuvante domino deo nostro suscipitis et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod trinitas sit unus et solus et verus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae uel essentiae dicatur [«Δι' ἃ δὴ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ βοηθοῦντος ἀναδεχόμεθα τοῦτον αὐτὸν ὃν ἀπαιτοῦσι λόγον, καθ' ὅσον οἷοί τέ ἐσμεν, ἀποδώσειν, ὡς ἡ Τριὰς *εἷς* ἐστι καὶ *μόνος ἀληθινὸς* Θεός, καὶ ὡς ὀρθότατα ὅ τε Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ *ἅγιον μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας* καὶ *φύσεως* λέγοιντ' ἄν». (ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ, *Περὶ Τριάδος: Βιβλία Πεντεκαίδεκα, ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τήν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, τόμος α', βιβλίον *Α'*, II 4, 2-6, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 40-41)]».

[7] *De Trinitate I*, I 3, 71-75, MOUNTAIN L, σ. 30 (PL 42, 821): «Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur [«Καὶ διὰ ταῦτα ἀναγκαία ἡμῖν ἡ τοῦ νοῦ κάθαρσις, δι' ἧς ἂν ἐκεῖνο τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οἷον τε εἴη ὁρᾶσθαι καὶ δὴ ἧς μήπω τελειωθέντες τῇ πίστει τρεφόμεθα καὶ διά τινος εὐπορωτέρας ὁδοῦ ὥστε πρὸς τὸ καταλαβεῖν ἐκεῖνο δεξιοί τε καὶ οἰκείως ἔχοντες γενέσθαι ἀγόμεθα». (*Περὶ Τριάδος Α'*, I 3, 76-80, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 37-38)]».

[8] Η θεολογία με την έννοια της γλωσσικής έκθεσης της γνώσης περί θείων αληθειών, διακρίνεται, όπως διδάσκει ο αγ. Γρηγόριος ο Παλαμάς, συνοψίζοντας την πατερική παράδοση, από την ανέκφραστη θεοπτία ως εμπειρία της κοινωνίας με το Θεό. Βλ. Ν., ΞΕΞΑΚΗΣ, *Ορθόδοξος Δογματική, τόμος Α', Προλεγόμενα στην Ορθόδοξη Δογματική*, Αθήνα 2006², σ. 34. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 1, 3, 42: «…περὶ Θεοῦ γάρ τι λέγειν καὶ Θεῷ συντυγχάνειν οὐχὶ ταὐτόν…».

[9] Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, όπ. π., σσ. 304-305. Τα εν λόγω κίνητρα δίνουν στο *Περὶ Τριάδος* έναν χαρακτήρα εγχειριδίου 'πνευματικής' ζωής. Βλ. επίσης C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σ. 38.

οντολογική διάκριση των πατέρων της Εκκλησίας μεταξύ κτιστής δημιουργίας και ακτίστου Θεού[10], στην οποία βρήκε σύμφωνους ακόμη και τους αρειανούς. Αν, ωστόσο, είχε ο ιερός πατήρ, γνώση της θεολογίας προηγούμενων πατέρων της Εκκλησίας[11], είτε δεν γνώριζε, είτε δεν είχε καταλάβει την εξίσου θεμελιώδη διάκριση των Ελλήνων πατέρων ως προς την *ουσία* και την *ενέργεια* του Θεού. Η διάκριση αυτή ξεκινάει από τον Μ. Αθανάσιο[12] και απορρέει ως επιβαλλόμενη συνέπεια από τη διάκριση κτιστού-ακτίστου[13]. Εξαιτίας αυτής της βασικής έλλειψης στη θεολογική του σκέψη, δεν μπόρεσε να καταλάβει τη συναφή και οριστική λύση για το πρόβλημα της σχέσης του ανθρώπου με το «ὕψιστο ἀγαθό», ως η δυνατότητα της ανθρώπινης μετοχής στην άκτιστη ενέργεια του ακτίστου. Είναι κοινή η θέση των Ελλήνων πατέρων, από τον Μ. Αθανάσιο και εξής, ότι η θεία ουσία είναι παντελώς άγνωστη και απρόσιτη για τα κτιστά όντα, ενώ η θεία ενέργεια μεθεκτή, της οποίας γίνονται αντιληπτά μόνο τα ενεργήματά της, δηλαδή τα κτιστά αποτελέσματά της[14]. Ο ι. Αυγουστίνος, πράγματι, αναφέρεται στη κοινή ενέργεια των τριών προσώπων της θεότητας στο *Περὶ Τριάδος* έργο του, δίνοντας το παράδειγμα ότι τόσο οι παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες, όσο και οι θεοφάνειες της Κ.Δ. (για παράδειγμα η φωνή του Πατρός, η ενανθρώπηση του Λόγου του Θεού και η εμφάνιση του Αγίου Πνεύματος σε διάφορες μορφές), ήταν κτιστά αποτελέσματα της κοινής ενέργειας των τριών προσώπων. Εντούτοις, δεν εννοούσε τη θεία ενέργεια διακρινόμενη από τη θεία ουσία, όπως οι Έλληνες πατέρες, αλλά τη *δράση* («operatio») και εισδοχή της θείας ουσίας καθαυτήν πάνω ή εντός της κτιστής πραγματικότητας, μόνο για την διαπαιδαγώγηση των

---

[10] *De Trinitate XIV*, XII 16, 23-24, MOUNTAIN LA, σ. 443 (PL 42, 1048): «Est igitur natura non facta quae fecit omnes ceteras magnas paruasque naturas [«Ἔστι τοιγαροῦν φύσις ἄκτιστος ἡ κτίσασα πάσας τὰς λοιπὰς μικράς τε καὶ μείζονας φύσεις» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, 22-23, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 819)]». *De Trinitate I*, VI 9, 17-19. MOUNTAIN L, σ. 38 (PL 42, 825): «Omnis enim substantia quae deus non est creatura est, et quae creatura non est deus est. [«Πᾶσα γὰρ οὐσία ἡ μὴ Θεὸς οὖσα κτίσμα ἐστί, καὶ ἡ κτίσμα μὴ οὖσα Θεός ἐστι». (*Περὶ Τριάδος Α'*, VI 9, 17-18, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 53)]».

[11] Κατά την C. Harrison, οι πιθανές πηγές του *Περὶ Τριάδος* του ι. Αυγουστίνου, που δεν μνημονεύονται από τον ίδιο, είναι: ανάμεσα στους Λατίνους πατέρες, ίσως το *Adversus Praxeus* του Τερτυλλιανού, το *De Trinitate* του Νοβατιανού, το *De Spiritu Sancto* του Αμβροσίου και κάποια έργα του Βικτοριανού (*De Generatione Verbi Divini, Adversus Arium, de homoousio recipiendo* και τρεις ύμνους στην Αγ. Τριάδα). Είναι λιγότερο σαφές, όμως, ποιους μπορούσε να είχε διαβάσει ανάμεσα στους Έλληνες πατέρες. Ίσως, διάβασε το *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* του Ωριγένη, που μετέφρασε ο Ρουφίνος, εννέα *Λόγους* του Γρηγορίου του Θεολόγου που μετέφρασε ο Βικτωριανός, καθώς και τη μετάφραση του *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* του Δίδυμου του Τυφλού, που μεταφράστηκε από τον Ιερώνυμο. Ενδεχομένως να είχε διαβάσει και έργα του Μ. Αθανασίου, του Μ. Βασιλείου και του Επιφανίου. Βλ. C. HARRISON, όπ. π., σ. 39.

[12] Βλ. Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικο-δογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 21.

[13] Βλ. Ν., ΞΙΩΝΗΣ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγὸριο Νύσσης*, Αθήνα 1999, σσ. 16-17.

[14] Βλ. Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, όπ. π., σ. 39 και εξ. Βλ. Ν., ΞΙΩΝΗΣ, όπ. π., σ. 18.

ανθρώπων περί του τριαδικού μυστηρίου[15]. Δηλώνει κατηγορηματικά, για παράδειγμα, ότι δεν είναι άλλο η γέννηση του Υιού από τον Πατέρα (ως ουσία εξ ουσίας) και άλλο η ενέργεια του Πατρός και του Υιού[16]. Ο ι. Αυγουστίνος

[15] *De Trinitate IV*, XXI 30, 28-35, MOUNTAIN L, σ. 203 (PL 42, 910): «ita trinitas simul operata est et vocem patris et carnem filii et columbam spiritus sancti cum ad personas singulas haec singula referantur. Qua similitudine utcumque cognoscitur inseparabilem in se ipsa trinitatem per visibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari, et inseparabilem trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus quae uel ad patrem vel ad filium vel ad spiritum sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur. [«οὕτως ἡ Τριὰς ἅμα ἐνήργησεν καὶ τὴν φωνὴν τοῦ Πατρὸς καὶ τὴν σάρκα τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν περιστερὰν τοῦ ἁγίου Πνεύματος καίτοι πρὸς ἕκαστον τῶν προσώπων ἑκάστου τούτων ἀναφερομένου. Δι' ἧς ὁμοιώσεως ὁπωσοῦν ἥκει εἰς γνῶσιν τὴν ἀδιαίρετον καθ' αὑτὴν Τριάδα δι' εἴδους ὁρατῆς κτίσεως διηρημένως μὲν δείκνυσθαι, ἀδιαιρέτως δὲ τὴν Τριάδος ἐνέργειαν <καὶ> ἐν ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων εἶναι, ἃ πρὸς τὸ δειχθῆναι ἤτοι τὸν Πατέρα ἢ τὸν Υἱὸν ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἰδίως ἑκάστῳ ἀνήκειν λέγονται». (*Περὶ Τριάδος Δ'*, XXI 30, 29-37, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 337)]». Βλ. επίσης *De Trinitate II*, X 18, 71-76, MOUNTAIN L, σ. 104 (PL 42, 857) και *De Trinitate I*, IV 7, 10-24, MOUNTAIN L, σ. 35-36 (PL 42, 824). Για περισσότερα περί της αυγουστίνειας ταύτισης θείας ουσίας και ενέργειας, βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4], σ. 340 και εξ.

[16] *De Trinitate II*, I 3, 48-52, MOUNTAIN L, σ. 83 (PL 42, 847): «Non enim aliud illi est esse *de patre*, id est nasci *de patre*, quam videre *patrem*, aut aliud videre *operantem* quam pariter operari; sed ideo *non a se* quia non est a se, et ideo *quod viderit patrem* quia *de patre* est [«Οὐδὲ γὰρ ἕτερον μέν ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι *ἐκ τοῦ Πατρός*, τουτέστι τὸ γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ Πατρός, ἕτερον δὲ τὸ ὁρᾶν τὸν *Πατέρα*, ἢ αὖ πάλιν ἕτερον μὲν τὸ ὁρᾶν ἐργαζόμενον, ἕτερον δὲ τὸ ὁμοῦ ἐνεργεῖν· ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐκ *ἀφ' ἑαυτοῦ*, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐξ ἑαυτοῦ· καὶ διὰ τοῦτο, ὅτι ὁρᾷ τὸν Πατέρα, ὅτι *ἐκ τοῦ Πατρός* ἐστιν». (*Περὶ Τριάδος Β'*, I 3, 50-55, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 123)]». Ο J. Behr, προσπαθώντας να δείξει τη συνάφεια μεταξύ της θεολογίας του ι. Αυγουστίνου και τον Καππαδοκών πατέρων, λέγει πως ο ι. Αυγουστίνος δεν προσπαθεί να αποδείξει την κοινή ενέργεια των τριών προσώπων, επειδή τη θεωρεί διδασκαλία δεδομένη, πράγμα που απαντάται, όπως λέγει ο Behr, ήδη σε πατέρες όπως ο άγ. Αμβρόσιος στη Δύση και ο άγ. Γρηγόριος Νύσσης στην ανατολή: «Augustine does not argue for the inseparability of the activity of the three persons, but simply assumes it as part of the inherited tradition. One can indeed find many earlier writers, eastern and western, from Ambrose to Gregory of Nyssa, who state this principle exactly» (J., BEHR, «Calling upon God as Father», στο *Orthodox Readings of Augustine*, επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σ. 156). Ο ισχυρισμός αυτός δεν μπορεί να γίνει αποδεχτός, επειδή ο Behr αναφέρεται στη θεία ενέργεια με την αυγουστίνια προοπτική, ως *δράση* («activity»), και όχι ως διακρινόμενη από τη θεία ουσία, όπως διδάσκουν οι ανατολικοί πατέρες. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς – Βυζαντινῆς – Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 397 κ. εξ. Ούτε, λοιπόν, μπορεί να γίνεται αποδεκτή η άποψη του D. Hart ότι η κοινή ενέργεια των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος γίνεται αντιληπτή το ίδιο από τους δυτικούς και τους ανατολικούς πατέρες, όπως αυτοί εκφράστηκαν από τον Θ. Ακινάτη και τον άγ. Γρ. Παλαμά αντιστοίχως, και άρα η διαφορά έγκειται μόνο στις προτιμητέες μεταφορικές λέξεις: «For one thing, inasmuch as Thomas explicitly denies that the mind that enjoys such a "vision" can ever *comprehend* the divine essence, and even states that the mind does not actually possess an immediate intuition of the essence, but sees God only through a certain created glory instilled in the intellect by the operations of grace; [Πρβλ. ΘΩΜΑΣ ΑΚΙΝΑΤΗΣ, *Summa Theologica*, 1.12.7] and inasmuch as Palamas, however much he denies that any intellect can penetrate the divine essence, also wants to affirm that God's operations communicate the real presence of God to the mind; it is not entirely clear that the two positions are divided by anything much profounder than the acceptations of their preferred metaphors» (D., HART,

αναγνωρίζει, όμως, ότι η διάκριση κτιστού-ακτίστου αποκλείει τη δυνατότητα ανάμιξης θείας και ανθρώπινης φύσης. Χωρίς, όμως, να λαμβάνει υπόψη τη διάκριση ουσίας-ενέργειας, θα πρέπει να λύσει το πρόβλημα του τρόπου ανθρώπινης μετοχής στη θεότητα, υπό την προϋπόθεση ότι αυτή αποτελεί μετοχή του κτιστού στην άκτιστη ουσία.

2. Μεθοδολογία

Επιστρέφοντας στη γνωσιολογική αρχή του ι. Αυγουστίνου περί του ανεκφράστου της θεογνωσίας, είναι άξια επισήμανσης η επεξηγητική χαρακτηριστική φράση που εκφώνησε σε μία από τις ομιλίες του: «το σώμα είναι για τα μάτια ότι είναι ο Θεός για τη νόηση»[17]. Η αρχή αυτή απαντάται και στο *Περὶ Τριάδος*, όπου λέγει πως η θεότητα δεν καθοράται με την απλή ανθρώπινη όραση, αλλά με μια όραση που κάνει εκείνους που βλέπουν δι' αυτής, όχι ανθρώπους αλλά «υπέρ-ανθρώπους» («ultra homines»)[18]. Την όραση αυτή του Θεού, όπως αναφέρθηκε, την περιγράφει ο ι. Αυγουστίνος ως «άρρητη θέα του αρρήτου» και άρα η γνώση που η όραση αυτή παρέχει δεν μπορεί να διατυπωθεί λεκτικά. Άνευ της διάκρισης *ουσίας* και *ενέργειας* του Θεού, όμως, το άφραστο της όρασης του Θεού συνεπάγεται τη δυνατότητα νόησης της θείας ουσίας, παρόλη την αδυναμία της γλωσσικής διατύπωσης της γνώσης που αυτή η νόηση

«The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea», στο *Orthodox Readings of Augustine*, επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σ. 211). Η αδυναμία διάκρισης της ενέργειας από τη θεία ουσία οδηγεί στην άποψη ότι η όποια αποκάλυψη του Θεού είναι κατ' ουσίαν και κοινή και των τριών προσώπων, με συνέπεια στη φωνή του Πατρός εξ ουρανού να είναι ο Υιός και το Πνεύμα ή στη σάρκωση του Λόγου να σαρκώνεται και ο Πατήρ μαζί με το Άγιο Πνεύμα. Ο τρόπος της εισδοχής της θείας ουσίας εντός της κτιστής πραγματικότητας θα προβληματίσει τον ιερό συγγραφέα αρκετά, πράγμα που θα εξεταστεί στο Α' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας.

[17] ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ, *Sermons CXVII*, III 5 (PL 38, 663): «*ad mentem Deus pertinet, inteligendus est; as oculos corpus, vivendum est*».

[18] *De Trinitate I*, VI 11, 58-60, MOUNTAIN LA, σ. 40 (PL 42, 826): «Videri autem divinitas humano visu nullo modo potest, sed eo visu videtur quo iam qui vident non homines sed ultra homines sunt [«Ὁρᾶσθαι γὰρ ἡ θεότης ὀφθαλμοῖς ἀνθρωπίνοις κατ' οὐδένα πέφυκε τρόπον, ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ ὀφθαλμῷ βλέπεται, ᾧπερ οἱ ὁρῶντες οὐκ ἄνθρωποι ἀλλ' ὑπὲρ ἄνθρωπόν εἰσιν» (*Περὶ Τριάδος Α'*, VI 11, 57-59, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 55)]». Μια σχετική άποψη απαντάται και στον Πλωτίνο, τη διδασκαλία του οποίου ο ι. Αυγουστίνος γνώριζε καλά και τον επηρέασε βαθιά: «γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ᾗ προσομιλεῖ. Εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ' αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας». ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες ΣΤ'*, 9, 11, 40-45. Όπως μας πληροφορεί ο καθηγητής Β. Φειδάς, ο ιερός πατήρ «στά Μεδιόλανα γνώρισε πληρέστερα καί τόν Νεοπλατωνισμό ἀπό μεταφράσεις τοῦ Μάριου Βικτωρίνου, ἰδιαίτερα δέ ἀπό τή μετάφραση τῶν Ἐννεάδων τοῦ Πλωτίνου». Βλ. Β. ΙΩ. ΦΕΙΔΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄, Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχία*, τ. Α΄, Ἀθήνα 2002[3], σ. 563.

παρέχει[19]. Για την ακρίβεια, οι λέξεις, για τον ι. Αυγουστίνο, ναι μεν δεν μπορούν να αποδώσουν τη γνώση που παρέχει η θέα του Θεού, εντούτοις μπορούν να δηλώσουν εν μέρει τη θεότητα, και έτσι παρέχουν μια θολή θεωρία περί του Θεού[20]. Όπως τα σώματα είναι για την αισθητή όραση, ενώ ο Θεός για τη νόηση,

[19] Στην ίδια αυγουστίνια θεογνωστική αρχή αναφέρεται ο D. Bradshaw ο οποίος υποστηρίζει ότι παρόλο που ο ι. Αυγουστίνος αναφέρεται στην υπερβατικότητα της θεότητας, εντούτοις διατείνεται ότι αυτή μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της ανθρώπινης νόησης: «It is true that he [ο ι. Αυγουστίνος] frequently states that God exceeds the capacities of human thought or speech. Nonetheless, on the key question of whether God is intrinsically an object of intellect – that is, of νόησις, understood as the kind of thinking that conforms itself to the nature of the object known– his answer is consistently affirmative». D., BRADSHAW, «Augustine the Metaphysician», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008., σ. 240.

[20] Ο ι. Αυγουστίνος κάνει μια λεκτική ανάλυση του όρου *αίνιγμα* σε συνάφεια με το αγιογραφικό χωρίο «*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*» (Α' Κορ. 13:12). Εξηγεί ότι το *αίνιγμα* είναι είδος του γλωσσικού γένους *αλληγορίας* και η *αλληγορία* είναι ένας *τρόπος* («tropos») ή *σχήμα* («figura») που συμβολίζει ή παραπέμπει σε μια άλλη πραγματικότητα. Βλ. *De Trinitate XV,* IX 15, 1-33, MOUNTAIN LA, σσ. 480-482 (PL 42, 1068-1069). Το είδος του αινίγματος, λοιπόν, στην περίπτωση του απ. Παύλου αποτελεί μια *σκοτεινή αλληγορία* («obscura allegoria»), επειδή δηλώνει μιαν άλλη πραγματικότητα την οποία, όμως, δεν μπορεί να νοήσει ο άνθρωπος πλήρως, αλλά μόνο «σκοτεινά», δηλαδή εν μέρει. Επεξηγεί ο ι. Αυγουστίνος στη συνέχεια ότι το *αίνιγμα* κατά τον απόστολο Παύλο ονομάζεται και καθρέπτης («ἔσοπτρον»), επειδή αναφέρεται στον ανθρώπινο νου. Ο νους του ανθρώπου από τη μία αποτελεί μια *αλληγορία* της θεότητας, επειδή ως το «κατ' εἰκόνα» του Θεού λειτουργεί ως πύλη, για τη νόησή μας, στη θεία πραγματικότητα που δηλώνει. Από την άλλη, όμως, αποτελεί *αίνιγμα*, εφόσον παρόλο που έχει μια συγγενική ομοιότητα με τη θεία φύση, δύσκολα βλέπεται η θεότητα σε αυτόν –και μόνο εν μέρει. Βλ. *De Trinitate XV,* IX 16, 40-44, MOUNTAIN LA, σ. 482 (PL 42, 1069). Όπως θα δούμε στο Δ' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας, τη φύση του νου ο άνθρωπος βλέπει εσωτερικά ως μορφή εντός της ψυχής του. Η όραση αυτή γεννιέται εντός της ανθρώπινης νόησης ως *λογισμός* ή *σκέψη*, που είναι ομοίωμα του ίδιου του νου, και άρα αυτογνωσία του. Όταν θέλουμε να εκφράσουμε την όραση αυτή σε κάποιον, 'γεννάμε' εσωτερικά έναν ενδιάθετο λόγο που προέρχεται από τον εσωτερικό λογισμό ή σκέψη της αυτογνωσίας και άρα αποτελεί ομοίωμα αυτού του λογισμού, ο οποίος δεν είναι εντελώς όμοιος της εσωτερικής όρασης από την οποία γεννήθηκε. Τέλος, γεννιέται απ' αυτόν τον ενδιάθετο λόγο ο αισθητός προφορικός λόγος, που είναι ακόμη πιο ανόμοιος του εσωτερικού λογισμού της αυτογνωσίας. Έτσι, οι λέξεις ως προφορικοί λόγοι αποτελούν *σχήματα* ή *τρόπους* που ομοιάζουν ιεραρχικά λιγότερο στη θεότητα από την οποία ο νους λαμβάνει την πρώτη μορφή (Βλ. Κεφ. Δ', 2 α, β). Εντούτοις, δηλώνουν αλληγορικά την ίδια τη θεότητα από την οποία ανάγουν την αρχή τους και έτσι η νόηση του περιεχομένου αυτών αποτελεί ήδη θεωρία, έστω κατά μέρος, της θείας φύσης. Η μορφολογική αυτή καταγωγή των ανθρωπίνων *λόγων*, από τον *Λόγο του Θεού* μέχρι τον *προφορικό λόγο*, έχει πιθανόν ως υπόβαθρο τον νεοπλατωνισμό. Κατά τον Πλωτίνο, ο Νους (ο Λόγος του Θεού για τον ι. Αυγουστίνο) που γεννάται εκ του Ενός, έχει την ίδια μορφή του Ενός. Ο ανθρώπινος νους, όμως, που κατάγεται από τον παγκόσμιο Νου, είναι «ἁπλὴ σκιὰ καὶ καθρέφτισμά του. Κι ἐπειδὴ ἡ σχέση αὐτὴ ἐπαναλαβαίνεται σὲ κάθε καινούργια γέννηση, ἐπειδὴ τοῦ καθένα ἡ μέθεξη στὸ ἀνώτερο γίνεται μὲ τὴ μεσολάβηση τῆς πλησιέστερης αἰτίας, τὸ σύνολο τῶν ὄντων, ποὺ βαστοῦνε ἀπὸ τὸ ἀρχικὸ ὂν ἀποτελεῖ βαθμολογικὴ σειρὰ τελειότητας, ποὺ ὅλο κι ἐλαττώνεται» (E. ZELLER - W. NESTLE, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, μτφρ. ἀπο τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη*, Ἀθήνα 1990, σ. 378). Αξιοσημείωτη είναι και η επισήμανση του καθηγητού Δ. Μόσχου, σχετικά με τις ησυχαστικές έριδες, ότι ο Νικηφόρος Γρηγοράς, επικαλούμενος τον Πλωτίνο, «μᾶς διδάκσει ὅτι ὁ νοῦς συνδέεται μέ τή λογική ψυχή διά τῆς λογικῆς», σύνδεση η οποία

οι λέξεις, κατά τον ι. Αυγουστίνο, προσφέρουν και αίσθηση και νόηση στον άνθρωπο και έτσι η κατανόηση του περιεχομέυ τους είναι η αρχή της νόησης της θείας ουσίας. Οι αισθητοί φθόγγοι των συλλαβών, που μεταφέρονται μέσω του αέρος στα αυτιά μας, αποτελούν το 'σώμα' των λέξεων, ενώ το εννοιολογικό-νοηματικό περιεχόμενο που δηλώνουν αποτελεί πράγμα που γίνεται αντιληπτό μόνο μέσω της νόησης. Μιας, λοιπόν, και κατά τον ι. Αυγουστίνο, το *είναι* και *έχειν* στο Θεό ταυτίζονται («sed hoc ipsum est id quod habet»)[21], ώστε όλα τα θεία γνωρίσματα ή ιδιώματα να ταυτίζονται με τη θεία ουσία (εφόσον η θεία φύση πρόκειται για ουσία απολύτως απλή), τα ονόματα μέσω των οποίων δηλώνουμε τα θεία ιδιώματα, για παράδειγμα, *ουσία*, *αγάπη*, *αγαθό*, *δίκαιο* ή *άλλα*, δηλώνουν τη θεία ουσία καθαυτήν[22]. Έτσι, λειτουργούν ως σύμβολα ή σημεία που

πρόκειται για σχέση «εἰκονιστική, ὅπως ἡ σχέση τοῦ προφορικοῦ λόγου μέ τόν ἐνδιάθετο». Δ., ΜΟΣΧΟΥ, *Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Αντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ (1293-1362),* Ἀθήνα 1998, σ. 165. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΑ, *Σχόλια* 554B, ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες Ε',* 1, 3, 7-8. Όπως αναφέρει ο Πλωτίνος, «… πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ· τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸν νοῦς καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου· ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι, καὶ κρείττων ἁπάντων νοῦς, ὅτι τἆλλα μετ' αὐτόν· οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος—ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ—ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνον, ἵνα ᾖ νοῦς. Ὁρᾷ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθείς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτὸν καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον· ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν» (ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες Ε',* 1, 6, 37 7, 1).

[21] *De Trinitate I*, XII 26, 109, MOUNTAIN L, σ. 66 (PL 42, 839). Βλ. *De Trinitate I*, XII 26, 103-109, MOUNTAIN L, σσ. 65-66 (PL 42, 839).

[22] Ο F., Reinhard, κάνει μια σωστή επισήμανση μεταξύ της αυγουστίνειας αντιμετώπισης των θείων ονομάτων και εκείνης του αγ. Γρηγορίου του Παλαμά. Για τον ι. Αυγουστίνο ο Θεός κατέχει *αγαθότητα*, *ζωή*, και άλλες ιδιότητες, όχι ως *ποιότητες* («qualities»), *αλλά ως ουσία* του («essence»), χάριν της διαφύλαξης της θείας απλότητας. Για τον άγ. Γρηγόριο Παλαμά, όμως, οι ιδιότητες αυτές δηλώνουν την ενέργεια του Θεού, διότι θεωρεί την ουσία του Θεού πέραν από κάθε όνομα και γνώση (Βλ. F., REINHARD, «Inspiration-Exploitation-Distortion: The use of St Augustine in the Hesychast Controversy», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σ. 76). Αλλά, ήδη στον Κλήμη τον Αλεξανδρείας θεμελιώθηκε αυτή η γνωσιολογική αρχή, όπως παρατηρεί ο D. Bradshaw, κατά την οποία, εφόσον ο Θεός είναι άπειρος, είναι άνευ μορφής και άρα δεν επιδέχεται κανένα όνομα και άρα τα ονόματά του αναφέρονται στις δυνάμεις του και όχι στην ουσία του (Βλ. D., BRADSHAW, όπ. π., σ. 233. Πρβλ. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Στρώματα* 5. 12 (PG 9, 121B)). Στη συνέχεια ο ίδιος παρατηρεί ότι στον ι. Αυγουστίνο τα ονόματα των θείων ιδιωμάτων αναφέρονται στη θεία ουσία, ενώ στον άγ. Γρηγόριο Νύσσης στη θεία ενέργεια: «Gregory is just as emphatic as Augustine in affirming that God is Goodness, Beauty, Wisdom, and the other divine perfections; yet, since he also holds that the divine names are names of the divine energies rather than the divine essence, he must be understood as asserting these identities at the level of the energies» (Όπ. π., σ.241). Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατά Εὐνομίου*, 1.235, 276, 285-87. Μεταγενέστερα, οι Καππαδόκες, συνεχίζει ο Bradshaw, διακρίνουν εκείνο που δεν επιδέχεται ονόματα, και άρα είναι άγνωστο –τη θεία ουσία– από τα «περί του Θεού» που γνωρίζονται –τις θείας ενέργειες (όπ. π.).

αναφέρονται στην ίδια τη θεία ουσία[23]. Εάν ο άνθρωπος, λοιπόν, ακούσει αισθητώς τους φθόγγους των λέξεων που δηλώνουν τα θεία ιδιώματα και προσλάβει νοητικά το εννοιολογικό τους περιεχόμενο, οι λέξεις αυτές γίνονται πύλες διά των οποίων μπορεί να διεισδύσει ο άνθρωπος με τη νόησή του εντός των νοημάτων των λέξεων και έξω από τη κτιστή πραγματικότητα, σε μερική θεωρία της άκτιστης ουσίας του Θεού[24]. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αναφορά του ι. Αυγουστίνου ότι ο άνθρωπος μπορεί να έχει μια εσωτερική λάμψη της θείας ουσίας, όταν ακούσει τη φράση «είναι αλήθεια» («veritas est»)[25].

Τοιουτοτρόπως φαίνεται να τείνει ο ι. Αυγουστίνος προς τη γνωσιολογία του προχωρημένου αρειανισμού του Αετίου και του Ευνομίου[26], όσον αφορά στη δυνατότητα κατάληψης της θείας ουσίας μέσω θείων ονομάτων[27], τη στιγμή κατά την οποία τόσο ο ι. Αυγουστίνος, όσο και ο Ευνόμιος, ταύτιζαν θεία ουσία και ενέργεια, και δίδασκαν αμφότεροι ότι τα θεία ονόματα αναφέρονται στη θεία ουσία[28]. Γι' αυτό το λόγο η κατανόηση αυτών παρέχει γνώση της ίδιας της θείας

---

[23] *De Trinitate VI*, IV 6, 16-19, MOUNTAIN L, σ. 234 (PL 42, 927): «Deo autem hoc est esse quod est potentem esse aut iustum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris quo substantia eius significetur [«Τῷ Θεῷ δὲ τοῦτ' ἐστὶ τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ τὸ δυνατὸν εἶναι ἢ δίκαιον εἶναι ἢ σοφὸν εἶναι καὶ ὃ τι ποτ' ἂν περὶ ἐκείνης τῆς ἁπλῆς πολλαπλότητος ἢ πολλαπλῆς ἁπλότητος εἴποις, δι' οὐ ἂν ἡ οὐσία τούτου σημαίνοιτο». (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, IV 6, 19-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 397)]».

[24] Όπως ο ι. Αυγουστίνος, ο Μ. Βασίλειος διδάσκει επίσης ότι τα όντα γνωρίζονται βάσει των ιδιωμάτων τους. Σε αντίθεση, όμως, με τον ι. Αυγουστίνο, όπως σχολιάζει ο καθηγητής Γ. Μαρτζέλος, αυτό ισχύει επειδή τα ιδιώματα αυτά δεν αναφέρονται στην ουσία, αλλά στην ενέργεια. Έτσι, στη περίπτωση της θεογνωσίας τα θεία ιδιώματα «ἐκφράζουν τὴν ποικιλίαν τῶν σχέσεων τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν κόσμον […] [ενώ] ἡ πραγματικὴ γνῶσις τῆς θείας οὐσίας συνίσταται κατ' αὐτὸν [τον Μ. Βασίλειο] εἰς τὴν γνῶσιν τῆς ἀκαταληψίας αὐτῆς». Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Θεσσαλονίκη 1984, σσ. 47-48.

[25] Βλ. *De Trinitate VIII*, II 3, 32-40, MOUNTAIN L, σ. 271 (PL 42, 949).

[26] Παρά τη σύγκριση των θεολογικών μεθόδων του ι. Αυγουστίνου και του Ευνομίου, ο υποφαινόμενος δεν τάσσεται με τη μερίδα των σύγχρονων σεβαστών θεολόγων που κατηγορούν τον ι. Αυγουστίνο ως εισηγητή αιρέσεων. Βλ. κυρίως Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4], σ. 339 και εξής. Του ιδίου, *Τό Προπατορικὸν Ἁμάρτημα*, Θεσσαλονίκη 1970, σσ. 1-27· Πρβλ. Ι., ΣΠΙΤΕΡΗΣ, (Σεβασμ.), «Ο Άγιος Αυγουστίνος σε ανατολή και δύση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 26 και εξής. Βλ. επίσης M., AZKOUL, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, Lewiston, New York 1991, σσ. 128-179· Πρβλ. F., REINHARD, όπ. π., σ. 68. Παραταύτα, παρατηρείται πολλές φορές μία δισημία στις ερμηνευτικές διατυπώσεις του ιερού πατρός, οι οποίες θα μπορούσαν να ερμηνευθούν εσφαλμένα και να οδηγήσουν σε αλλοίωση της θεολογικής παράδοσης.

[27] Οι πρώτοι Αρειανοί ήταν γνωσιολογικά εγγύτεροι στους Ορθοδόξους στο θέμα της ακαταληψίας της άκτιστης θείας ουσίας απ' ότι ο Αέτιος και ο Ευνόμιος, οι οποίοι, όπως περιγράφει ο καθηγητής Γ. Μαρτζέλος, διέσπασαν τον παραδοσιακό δεσμό μεταξύ οντολογίας και γνωσιολογίας, επειδή παρόλο που αποδέχονταν την οντολογική διάκριση μεταξύ κτιστού-ακτίστου, δεν ήταν συνεπείς με το συνακόλουθο ότι το κτιστό δεν μπορεί να προσεγγίσει την άκτιστη ουσία γνωσιολογικά. Βλ. Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, όπ. π., σσ. 29-30, 40 και εξής.

[28] Για την ταύτιση θείων ονομάτων και θείας ουσίας κατά τον Ευνόμιο, βλ. Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, όπ. π., σ. 31. Την ίδια επισήμανση κάνει ο πρωτοπρ. Καθηγητής Ι. Ρωμανίδης: «…

ουσίας, με τη μόνη διαφορά μεταξύ τους στο βαθμό της κατάκτησης αυτής. Ο Ευνόμιος, ως γνωστό, δεχόταν τη πλήρη κατανόηση της θείας ουσίας ήδη σε αυτή τη ζωή[29], ενώ ο ι. Αυγουστίνος εν μέρει σε αυτήν[30] και πλήρως μόνο στα έσχατα[31]. Μιας και ο Ευνόμιος ισχυρίστηκε πλήρη γνώση της θείας ουσίας, έπρεπε η γνώση αυτή να έγκειται στην κατανόηση ενός και μόνου όρου, του «ἀγεννήτου»[32]. Τη γνωσιολογική αυτή αρχή του Ευνομίου δεν ασπάζεται ο ι. Αυγουστίνος, εφόσον κατά τον ίδιο η πλήρη γνώση της θείας ουσίας επιτυγχάνεται μόνο στα έσχατα ως μία γνώση ανέκφραστη, όπως ήδη αναφέρθηκε[33]. Εντούτοις ο ιερός πατήρ υποστηρίζει την εν μέρει δυνατότητα γνώσης της θείας ουσίας στην παρούσα

φαίνεται ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος ἔλαβε μίαν ἀμυδράν πληροφορίαν περί τῶν ἐπιχειρημάτων τῶν Εὐνομιανῶν, οἵτινες ἐταύτισαν Πατρότητα, ἀγέννητον, καί ἐνέργειαν μέ τήν θείαν οὐσίαν, ἵνα ἀποκλείσουν ἀπό τό ἄκτιστον, ἄτρεπτον και ἀγέννητον τόν Υἱόν καί τό Ἅγιον Πνεῦμα». Βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, όπ. π., σ. 347.

[29] Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, όπ. π., σ. 30: «Προκειμένου ὅμως νὰ ὑποστηρίξουν οἱ Εὐνομιανοὶ τὴν δυνατότητα πλήρους γνώσεως τῆς θείας οὐσίας, ἀνεζήτησαν ὅρον κατάλληλον, περὶ τοῦ ὁποίου θὰ ἠδύναντο νὰ ἰσχυρισθοῦν ὅτι καθιστᾶ γνωστὴν τὴν ὀντολογικὴν σύστασιν τῆς θείας οὐσίας, χωρὶς νὰ παραβλάπτεται ἡ ὀντολογικὴ ὑπερβατικότης αὐτῆς. Πρὸς τοῦτο δὲ δὲν ὑπῆρχε καταλληλότερος ὅρος ἀπο τὸν προσδιορισμὸν τοῦ Θεοῦ ὡς «ἀγέννητον».

[30] «Quapropter substantia vel si melius dicitur essentia Dei, ubi pro nostro modulo ex quantulacumque particula intellegimus patrem et filium et spiritum sanctum, quando-quidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis» (*De Trinitate III*, XI 21, MOUNTAIN L, σ. 150, (PL 42, 881-882) [«Δι' ἃ δὴ καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ φύσις ἡ μᾶλλον οὐσίᾳ, ἔνθα κατὰ τὸ ἡμέτερον μέτρον ἐξ οὐτινοσοῦν ἐλαχίστου μέρους νοοῦμεν τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπεὶ κατὰ μηδένα τρόπον τρεπτή ἐστι, καὶ κατ' οὐδένα δύναται τρόπον αὐτὴ καθ' αὑτὴν ὁρατὴ εἶναι» (*Περὶ Τριάδος Γ'*, XI 21, 4-7, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 243). Βάσει αυτού του χωρίου σχολιάζει ορθώς ο Σ. Παπαδόπουλος ότι «ἐνῶ ἡ ἀποκαλυπτική ἐνέργεια στὴν Πεντηκοστὴ εἶναι "κτίσμα", ἡ μικρή μας κατανόηση-γνώση τοῦ Θεοῦ ἀφορᾶ στὴν οὐσία του, ποὺ εἶναι ἄτρεπτη καὶ γι' αὐτὸ μὴ ὁρατή» (Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, όπ. π., σ. 324). Πρέπει να σημειωθεί ότι η μη ορατότητα της θείας ουσίας λόγω της ατρεψίας στην προκειμένη περίπτωση σημαίνει μη δυνατότητα αισθητής όρασής της, όχι ότι δεν μπορεί να θεάται νοερώς.

[31] Σχολιάζει την αυγουστίνια κατάφαση της δυνατότητας πλήρους όρασης της θείας ουσίας η C. Harrison η οποία λέγει πως ο Θεός δεν μπορεί να γνωριστεί πλήρως σε αυτή ζωή, παρά βλέπεται σκοτεινά μέσω ενός γυαλιού: «... God can never be fully known in this life; man can only see 'through a glass darkly'». C. HARRISON, όπ. π., σ. 45. Πρβλ. *De Trinitate XII*, XIV 22, 27-33, MOUNTAIN L, σσ. 375-376, (PL 42, 1010). Η αυγουστίνια αποδοχή της δυνατότητας πλήρους θεωρίας της *ουσίας* στα έσχατα, είναι αντίθετη με τη διδασκαλία των ανατολικών Ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας: «Ὁ ἰσχυρισμὸς τῶν Εὐνομιανῶν ὡς πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς θείας οὐσίας ἐξισώνει, κατὰ τὸν Βασίλειον, τὴν ἐκ μέρους τῶν ἀνθρώπων γνῶσιν τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴν αὐτογνωσίαν τῆς Ἁγίας Τριάδος. Τοῦτο ὅμως εἶναι τελείως ἀντίθετον πρὸς τὴν διδασκαλίαν τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἐν τῇ ὁποίᾳ ἡ πλήρης γνῶσις τοῦ Πατρὸς θεωρεῖται ὡς ἀποκλειστικὸν προνόμιον τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος». Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, όπ. π., σσ. 41-42 και εξής, Πρβλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ἀνατρεπτικὸς Α'*, 14, PG 29, 544ΑΒ.

[32] Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, όπ. π., σσ. 34-35: «Ἐφ' ὅσον ἡ θεία οὐσία συνίσταται εἰς τὴν ἀγεννησίαν, ἡ γνῶσις τῆς ἀγεννησίας συνεπάγεται ταυτοχρόνως κατ' αὐτοὺς καὶ τὴν γνῶσιν τῆς θείας οὐσίας. Ἡ γνῶσις δὲ αὕτη δὲν εἶναι μερικὴ ἢ ἔμμεσος ἀλλὰ πλήρης καὶ ἄμεσος, καθ' ὅσον τὸ "ἀγέννητον" ἀναφέρεται εἰς ὁλόκληρον τὴν θείαν οὐσίαν καὶ ἀρκεῖ μόνον αὐτό, διὰ νὰ ἐκφράσῃ τὴν ὀντολογικὴν σύστασίν της».

[33] Βλ. παραπάνω υποσ. 7.

φάση της ζωής, η οποία (γνώση) καλλιεργείται μέσω της κατανόησης όχι της έννοιας μόνου ενός αλλά πολλών θείων ονομάτων[34].

Αποδεχόμενος ο ι. Αυγουστίνος, κατ' αντιδιαστολή βεβαίως με τους Αρειανούς, την τριαδικότητα της θείας ουσίας, προχωρά τη θεογνωστική του μέθοδο, διδάσκοντας ότι οι ενδοτριαδικές σχέσεις των τριών προσώπων της μίας θείας ουσίας μπορούν ήδη να διακρίνονται εν μέρει μέσω της λογικής ανάλυσης του εννοιολογικού περιεχομένου των θείων ονομάτων και της παραγωγής τριαδικών σχημάτων εκ των ονομάτων αυτών. Για παράδειγμα από τον όρο *αγάπη* παράγεται το σχήμα *ο αγαπών, το αγαπώμενο και η αγάπη*[35] και από τη *σοφία*, το σχήμα *σοφία, γνώση εαυτού, αγάπη εαυτού*[36]. Την μέθοδο αυτή διάκρισης των ενδοτριαδικών σχέσεων, κανένας πατήρ της Εκκλησίας δεν εφάρμοσε στο βαθμό που το έκανε ο ι. Αυγουστίνος, πράγμα που κάνει την θεολογία του νοησιαρχική. Η κεντρική γραμμή του *Περὶ Τριάδος* του ι. Αυγουστίνου αποτελεί εφαρμογή αυτής της μεθόδου γνώσης του τριαδικού μυστηρίου που ξεκινάει από

---

[34] Κατά τους Έλληνες πατέρες του 4ου αιώνα και εφεξής, η ουσία ενός πράγματος διακρίνεται από την αντιληπτή ύπαρξή του, ώστε μπορεί να γνωρίσει κανείς ένα πράγμα μέσω των ιδιοτήτων του, αλλά όχι την ίδια την ουσία του. Ο Μ. Αθανάσιος δίδασκε ότι τα ονόματα αναφέρονται σε υπαρκτά πράγματα, αλλά «δεν οἰκειώνονται τή φύση τῶν πραγμάτων» (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς – Βυζαντινῆς – Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 596.) Τη γνωσιολογική αυτή αρχή συνεχίζουν οι δύο Καππαδόκες, Μ. Βασίλειος και Γρηγόριος Νύσσης, για να αναιρέσουν τη θέση του Ευνομίου ότι τα ονόματα αποκαλύπτουν την ουσία των πραγμάτων, ώστε η θεία ουσία να μπορεί να γνωριστεί μέσω της κατανόησης των θείων ονομάτων. Δίδασκαν οι Καππαδόκες ότι τα θεία ονόματα είναι κατασκευάσματα του ανθρωπίνου νου και άρα δεν μπορούν να φανερώνουν τη θεία ουσία, πλην μονάχα «τήν ἐμπειρία πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος ἀπό τίς θεῖες ἐνέργειες στήν κτίση καί τήν ίστορία» (Όπ. π. Πρβλ. και όπ. π., σσ. 595-600). Κατά τους Έλληνες πατέρες, η πλήρη γνώση ενός όντως σημαίνει γνώση της ουσίας του και γι' αυτό αποκλείουν τη δυνατότητα πλήρους γνώσης του Θεού ακόμη και στα έσχατα. Ο ι. Αυγουστίνος, όμως, ισχυρίζεται όχι μόνο τη δυνατότητα γνώσης της ουσίας των όντων, αλλά της πλήρους γνώσης αυτών, ακόμη και του Θεού. Η έλλειψη διάκρισης ουσίας και ενέργειας οδηγεί στην εντύπωση ότι η γνώση των λειτουργιών, δυνάμεων και ενεργειών ταυτίζεται με γνώση ουσίας, μια αρχή που αναπτύσσεται χαρακτηριστικά στις περίφημες 'ψυχολογικές' τριάδες του ιερού πατρός, οι οποίες αναλύονται στο Δ' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας.

[35] *De Trinitate VIII*, X 14, 10, MOUNTAIN L, σ. 291 (PL 42, 960).

[36] Βλ. *De Trinitate XV*, VI 10, 82-90, MOUNTAIN LA, σ. 474 (PL 42, 1065-1066). Όπως παρατηρεί ο J. Freyer, ο ι. Αυγουστίνος εντόπισε το βασικό τριαδικό σχήμα *μνήμη, λογική, βούληση* στον ανθρώπινο νου: «Έτσι η αλήθεια ανταποκρίνεται σε μια πράξη της βούλησης, που στρέφει το νοερό βλέμμα του ανθρώπου στον Θεό. Στην ψυχή, επίσης, βρίσκονται τα αποτυπώματα της Τριάδος: μνήμη, λογική και βούληση» (FREYER, J., «Ο Αυγουστινισμός και οι Φραγκισκανοί», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 63). Ο ι. Αυγουστίνος, δείχνοντας τη διαφορά της δικής του ερμηνείας της *μνήμης* ως θέασης του νου ή του Θεού στο παρόν, με εκείνη του Κικέρωνα ο οποίος συνήπτε τη μνήμη με πράγματα παρελθοντικά, φανερώνει ταυτοχρόνως ότι υιοθετεί από τον Κικέρωνα τη μέθοδο διάκρισης τριαδικών σχημάτων από ενιαίες έννοιες, ο οποίος διέκρινε τη *φρόνηση* («prudentiam») σε *μνήμη, νόηση* και *πρόνοια* («memoriam, intellegentiam, providentiam»). Βλ. *De Trinitate XIV*, XI 14, 1-8, MOUNTAIN LA, σσ. 441-442 (PL 42, 1047). Πρβλ. ΚΙΚΕΡΩΝΑ, *De Inventione*, 2, 53.

στοχασμούς περί της ορολογίας της Αγίας Γραφής, μεταβαίνει μέσω λογικών συλλογισμών στην εξέταση της ορολογίας προηγούμενων πατέρων της Εκκλησίας, συνεχίζει στην ανάλυση κάποιων θείων ιδιωμάτων καθαυτών και καταλήγει στην επιβεβαίωση των ορισμάτων μέσω της ανάλυσης και διάκρισης των γνωστικών λειτουργιών της ανθρώπινης ψυχής[37].

Ο N. Cipriani, θέλοντας να μετριάσει αυτόν τον νοησιαρχικό χαρακτήρα από την αυγουστίνεια γνωσιολογία, λέγει ότι ο ιερός πατήρ βασίζεται «αποκλειστικά» στη πίστη της Αγίας Γραφής και οι μετέπειτα στοχασμοί του έρχονται να επιβεβαιώσουν αυτήν την πίστη. Υποστηρίζει, ακόμη, ότι εν αντιθέσει προς τους αιρετικούς και φιλοσόφους, ο ι. Αυγουστίνος ξεκινάει από την «οικονομία» για να φτάσει στη «θεολογία»[38] και ότι εφόσον αποκλείει τη δυνατότητα πλήρους κατοχής της Θεολογίας (στην παρούσα ζωή, όπως ήδη αναφέρθηκε), είναι πιστός στη γνωσιολογική του αρχή «πίστεψε για να κατανοήσεις» («crede ut intelligas»)[39].

Το νόημα της πίστης, ωστόσο, για τον ι. Αυγουστίνο έγκειται στην αποδοχή των δυσνόητων σημείων της Αγίας Γραφής, ότι, δηλαδή, αποτελούν αλήθεια, παρόλο που είναι ακόμη δυσνόητες[40]. Το δυσνόητο των αγιογραφικών διατυπώσεων οφείλεται, κατά τον ιερό πατέρα, όπως ορθώς παρατηρεί ο L. Ayres, στην προθετικότητα της Αγίας Γραφής να ενδυναμώσει την ανθρώπινη νόηση, προκαλώντας τον καθένα να οξύνει τη δική του νόηση εξάγοντας τα κρυπτά μυστήρια των Γραφών μέσω λογικών συλλογισμών και στοχασμών[41]. Έτσι, θα

---

[37] Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ακόμη και ο E. Hill, ο τελευταίος μεταφραστής του *Περὶ Τριάδος* στα αγγλικά (1991), αν και αναλύει εκτενώς τη δομή του *Περὶ Τριάδος*, δεν έχει συνειδητοποιήσει αυτήν την κεντρική γραμμή, πράγμα που διαπιστώνεται από την αδυναμία κατανόησης του λόγου για τον οποίο ο ι. Αυγουστίνος παραπέμπει σε ένα τριαδολογικό σχήμα του αγ. Ιλαρίου Πικταβίου: «It is not at all clear to me why he quotes and discusses Hilary at this point. It has no very obvious connection with what precedes or follows, and contributes nothing to his argument. This is perhaps in keeping with the rather shapeless and nondescript character of the whole of this Book VI. My guess is that Augustine had some notes on the passage, and decided to incorporate them somewhere». E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 214. Πρβλ. *De Trinitate VI*, X 11, *XV*, III 5.

[38] Βλ. N., CIPRIANI, «Η Τριαδολογία του Αγίου Αυγουστίνου με έμφαση στην περί Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 94.

[39] Βλ. N., CIPRIANI, όπ. π., σσ. 82-84. Πρβλ. *Sermones* 43, 7-9 (PL 38,39).

[40] Βλ. κεφ. Α', ενότητα 2 β, της ανά χείρας εργασίας.

[41] Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί, κατά τον ι. Αυγουστίνο, η ασαφής αναφορά της Αγίας Γραφής στο ότι το Άγιο Πνεύμα είναι η κοινή αγάπη διά της οποίας ο Πατήρ και ο Υιός αλληλο-αγαπιούνται: «Qui spiritus sanctus secundum scripturas sanctas nec patris est solius nec filii solius sed amborum, et ideo communem qua inuicem se diligunt pater et filius nobis insinuat caritatem. Vt autem nos exerceret sermo diuinus non res in promptu sitas sed in abdito scrutandas et ex abdito eruendas maiore studio fecit inquiri» (*De Trinitate XV*, XVII 27, 2-7, MOUNTAIN LA, σ. 501-502 (PL 42, 1080) [«Ὡς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ τὰς ἱερὰς Γραφὰς οὔτε τοῦ Πατρός ἐστι μόνου οὔτε τοῦ Υἱοῦ μόνου ἀλλ' ἀμφοῖν, καὶ διὰ τοῦτο κοινὴν ἡμῖν τὴν ἀγάπην διδάσκει, καθ' ἣν ἀλλήλους ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἀγαπῶσιν. Ἵνα δ' ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος γυμνάσῃ οὐκ εἰς προῦπτον κείμενα πράγματα

μπορεί ο καθένας να διεισδύσει στα 'κρυπτά' νοήματα της Γραφής, για να εξασκήσει τις λογικές του ικανότητες, ούτως ώστε να μεταβαίνει ο νους του πέραν αυτών των εννοιών προς την άκτιστη πραγματικότητα, προκειμένου να φωτίζεται και εν τέλει να σώζεται[42]. Η *πίστη*, άρα, του ι. Αυγουστίνου έγκειται στο ότι εμπιστεύεται κανείς την Αγ. Γραφή ως πηγή αληθειών, ως συλλογή γνώσεων περί Θεού, που παρέχονται στον άνθρωπο ως εφόδιο ενδυνάμωσης της νόησής του, μέσω της νοητικής εξερεύνησης αυτών[43]. Η αυγουστίνια αρχή «πίστεψε για να κατανοήσεις», συνεπώς, σημαίνει καλλιέργησε τον νου σου εξάγοντας λογικά συμπεράσματα περί των μυστηρίων του Θεού, αλλά άρχισε από τη γνώση που παρέχει η Αγία Γραφή[44]. Έτσι, τόσο στη περίπτωση των φιλοσόφων όσο και των χριστιανών, η θεογνωσία πετυχαίνεται μέσω της λογικής εξερεύνησης[45]. Για αυτό,

---

ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ ἐρευνητέα καὶ ἐξ ἀποκρύφου ἐξενεκτέα μείζονι ἀγῶνι πεποίηκε ζητεῖσθαι» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ',* XVII 27, 8-14, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 929)].

[42] Βλ. L., AYRES, «Sempiterne Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit», στο *Orthodox Readings of Augustine*, επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σσ. 142-143. Πρβλ. *De Trinitate XV*, XVII 27, 2-7, MOUNTAIN LA, σ. 501-502 (PL 42, 1080). Η ανάλυση αυτού του θέματος γίνεται στο Β' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας, στην ενότητα 2β.

[43] Η μεθοδολογία αυτή έχει ως βάση τον πλατωνισμό και τον νεοπλατωνισμό, όπως εξηγεί ο J., Freyer: «Οι οπαδοί του αυγουστινισμού, όπως ο Bonaventura και άλλοι, πιστεύουν, μαζί με τον Αυγουστίνο, στη δυνατότητα να επεξεργαστούν, εκκινώντας από την Αγία Γραφή, μια διάνοια της πίστης, στην οποία συνεισφέρει η ανθρώπινη λογική με τα μέσα της, ώστε να μπορεί να αναζητηθεί η σοφία του Θεού. Εδώ αναγνωρίζεται ως βάση του αυγουστινισμού μια ώθηση που πηγάζει από τον Πλάτωνα, μέσω του Πλωτίνου, και η οποία ολοκληρώνεται στην αποκάλυψη της βιβλικής δημιουργίας». J., FREYER, όπ.π., σ. 61-62. Παρατηρούνται σχετικές του ι. Αυγουστίνου γνωσιολογικές αρχές στον Νικηφόρο Γρηγορά, ο οποίος, βασιζόμενος αυστηρώς στον νεοπλατωνισμό όπως εξηγεί ο καθηγητής Δ. Μόσχος, θεωρούσε την ανθρώπινη γνώση ως «ἕνα εἶδος ἀμετάβατης κινήσεως τοῦ νοῦ πρός τό Θεό (δηλαδή τό Ἕν!) τοῦ ὁποίου εἶναι εἰκόνα». Δ., ΜΟΣΧΟΣ, *Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Αντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ (1293-1362),* Ἀθήνα 1998, σ. 189. Πρβλ. Ν. ΓΡΗΓΟΡΑ, *Ἐπιστολαὶ* 3, 23, 91-96.

[44] Σημειώνει και ο καθηγητής Σ. Παπαδόπουλος την ασάφεια του ορίου μεταξύ πίστης και λογικής στη σκέψη του ι. Αυγουστίνου: «Ἀκόμα καὶ στὰ πιὸ συνθετικά του ἔργα οἱ ἐρευνητὲς νιώθουν ἐνίοτε δυσκολία νὰ διακρίνουν μὲ σαφήνεια τὸν φιλοσοφικὸ ἀπὸ τὸν θεολογικὸ λόγο, πότε πρόκειται γιὰ φιλοσοφικὴ ἀλήθεια καὶ στοχασμὸ καὶ πότε γιὰ σαφῶς διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Στὸ ἀσαφὲς αὐτὸ κλίμα κατανοεῖται καὶ ἡ φράση του «intellige ut credas, crede ut intelligas» (για παράδειγμα είς Sermo 43, 7). Πρέπει νὰ σκέπτεσαι γιὰ νὰ πιστέψεις, ἀλλά καὶ νὰ πιστεύεις γιά νά σκεφθεῖς-κατανοήσεις (*De praedestinatione* 2, 5. *De vera religione* 24, 45). Εἶναι προφανές, ὅτι ὁ Αὐγουστίνος ἀγωνίσθηκε πολὺ νὰ συνδυάσει καὶ μᾶλλον νᾶ συμφιλιώσει φιλοσοφικὸ στοχασμὸ καὶ πίστη τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ τελείωσε τὴν ζωή του κυμαινόμενος, ἀμφιβάλλοντας ὁ ἴδιος γιὰ τὶς ἀπόψεις του καὶ μὴ μπορώντας νὰ δώσει λύση στὸ πρόβλημα». Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, όπ. π., σσ. 307-308.

[45] Αυτή η μέθοδος θεογνωσίας αποτελεί συνέπεια της μη διάκρισης ουσίας και ενέργειας στο Θεό. Όπως αναφέρει ο Ν. Ξιώνης, οι Έλληνες πατέρες δεν φτάνουν ποτέ στη Θεολογία από την Οικονομία, όπως ο ι. Αυγουστίνος, αλλά αναγνωρίζουν ότι κάθε εικόνα που αποδίδεται περιγραφικά στο Θεό είναι παρμένη από τη κτιστή πραγματικότητα (Οικονομία) και γι' αυτό δεν μπορεί να αποδώσει την ύπαρξη της θείας φύσης για να εκφράσει τον προαίωνιο τρόπο ύπαρξης των προσώπων της Αγίας Τριάδος (Θεολογία). Κατ' αυτόν τον τρόπο «διασφαλίζεται πλήρως τό τριαδολογικό δόγμα ἀπό τυχόν παρανοήσεις». Βλ. Ν., ΞΙΩΝΗΣ, όπ.π., σσ. 20-21.

συνεπώς, δεν μπορεί να ελαττωθεί ο βαθμός της νοησιαρχίας της αυγουστίνειας γνωσιολογίας, όπως υποστηρίζει ο Cipriani.

Το κατ' εξοχήν παράδειγμα, κατά τον ι. Αυγουστίνο, ασαφούς γνώσης μέσω της οποίας η Αγία Γραφή σκοπίμως προκαλεί τη λογική ενδυνάμωση του ανθρώπου, είναι ο τρόπος που περιγράφει τις ενδοτριαδικές σχέσεις, μια πρόκληση στην οποία ο ι. Αυγουστίνος ανταποκρίνεται με το *Περὶ Τριάδος* έργο του. Έτσι, θεωρούμε ορθή τη παρατήρηση του Behr (που πηγάζει από τη συμφωνία του με τον Ayres), ότι κατά τον ι. Αυγουστίνο ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα αποστέλλονται προς τον κόσμο ως φανερώσεις των τρόπων με τους οποίους προέρχονται αϊδίως από τον Πατέρα, για τη μόρφωση του μεταπτωτικού ανθρωπίνου νου[46].

Λόγω της προαναφερθείσας θεογνωστικής μεθόδου του ι. Αυγουστίνου, η θεματολογία των κεφαλαίων της ανά χείρας εργασίας δεν ακολουθεί μια αυστηρά δομημένη παρουσίαση, για παράδειγμα, βάσει της σειράς των ονομάτων του τριαδικού Θεού (α) Πατήρ, β) Υιός, γ) Άγιο Πνευμα), αλλά τη συλλογιστική πορεία διά της οποίας ο ιερός πατήρ διακρίνει τις εσωτερικές σχέσεις μεταξύ των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος μέσω της ανάλυσης των θείων ονομάτων. Γι' αυτό σε όλα τα κεφάλαια γίνεται αναφορά και στα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος. Εντούτοις, γίνεται ειδική αναφορά, κυρίως στο Α' κεφάλαιο, στα δεδομένα της τριαδολογικής πίστης του ιερού συγγραφέως, καθώς και παρουσιάζονται οι θεολογικές του προϋποθέσεις. Στο δεύτερο μέρος του Β' κεφαλαίου δίνεται έμφαση στην περί του Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του, μιας και η ταύτιση εκείνου με τη θεία *αγάπη* και το *δώρο του Θεού*, αποτελεί προϋπόθεση της μετέπειτα αναζήτησης σχετικών ονομάτων για τα άλλα δύο πρόσωπα. Δίνεται έμφαση στην περί του Υιού και Λόγου του Θεού διδασκαλία στο δεύτερο μέρος του Γ' κεφαλαίου, με σκοπό την ανάδειξη των γνωσιολογικών αιτιών της ταύτισης των όρων *ουσίας*, *υποστάσεως* και *προσώπου*. Στο Δ' και τελευταίο κεφάλαιο εξετάζεται ο καινοτομικός τρόπος (για τα δεδομένα της πατερικής παράδοσης) διά του οποίου ο ι. Αυγουστίνος προσπαθεί, βάσει της ανάλυσης των λειτουργιών της ανθρώπινης λογικής και νοερής ψυχής, να διακρίνει τόσο τις ενδοτριαδικές σχέσεις, όσο και να επιβεβαιώσει, λογικά και συλλογιστικά, την ορθότητα της χριστιανικής πίστης.

---

[46] J., BEHR, «Calling upon God as Father», στο *Orthodox Readings of Augustine*, επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σ. 157: «*In this way, as Ayres puts it, the incarnation is "the basic plot of a divine action or drama in which the Father, as the one principle, sends the Son to provide knowledge or understanding and the Spirit to provide a lasting delight in that understanding". This is a dispensation aimed at educating our fallen minds, moving them to the perception of the inseparable action of the Trinity as understood by the holy and blessed ones*». Πρβλ. L. AYRES, «Remember that you are Catholic» (Serm. 52.2): Augustine on the Unity of the Triune God», στο *Journal of Early Christian Studies* 8.1, Baltimore U.S.A. 2000, σσ. 53-54. Για τη σχετική ανάλυση αυτού του θέματος, βλ. κεφ. Α', ενότητα 1β, της ανά χείρας εργασίας.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ΕΕΘΣΠΑ	Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Αθηνών
Φ.Θ.Β.	Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α' - ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ, ΤΩΝ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΕΘΟΔΩΝ ΓΝΩΣΗΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΙΑΤΥΠΩΣΗΣ ΑΥΤΗΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ

1. Η κατά τον ι. Αυγουστίνο παραδεδομένη περί Τριάδος διδασκαλία της Εκκλησίας και οι δύο βασικότερες ασάφειες αυτής

Σύμφωνα με τον *κανόνα πίστεως* («regulam fidei»)[47] των πατέρων της Εκκλησίας, όπως παρουσιάζεται από τον ι. Αυγουστίνο, τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος –ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα– υπάρχουν σε αδιαίρετη ενότητα και ισότητα λόγω της μοναδικότητας και της κοινότητας της ουσίας τους, και άρα παρότι τρία είναι ένας Θεός. Ο Πατήρ διακρίνεται του Υιού, επειδή τον γέννησε, ο Υιός διακρίνεται του Πατρός, επειδή γεννήθηκε από τον Πατέρα και το Άγιο Πνεύμα διακρίνεται του Πατρός και του Υιού ως το Πνεύμα τόσο του Πατρός όσο και του Υιού[48]. Ο ιερός συγγραφέας επισημαίνει τη δυσκολία κάποιων να αποδεχθούν αυτήν την πίστη λόγω των εξής δύο αποριών:

α) Πώς ονομάζουμε *Θεό* το κάθε πρόσωπο ξεχωριστά –*Θεός ο Πατήρ, Θεός ο Υιός, Θεός το Άγιο Πνεύμα*– αλλά και τους τρείς μαζί *ένα Θεό*; Δυσκολεύονται να το καταλάβουν αυτό επειδή, όπως διαβάζουμε στην Κ.Δ., ακούστηκε η φωνή μόνο του Πατρός, ενανθρωπίστηκε μόνο ο Υιός, και μόνο το Άγιο Πνεύμα εμφανίστηκε «ἐν εἴδει περιστερᾶς», αλλά η αιτία αυτών των γεγονότων ήταν η κοινή δράση των

---

[47] ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ, *De Trinitate XV*, XXVIII 51, 12, MOUNTAIN LA, σ. 534 (PL 42, 1098).

[48] *De Trinitate I*, IV 7, 1-11, MOUNTAIN L, σσ. 34-35 (PL 42, 824): «Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de trinitate quae deus est, diuinorum librorum ueterum et nouorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus *unius substantiae* inseparabili aequalitate diuinam insinuent unitatem, ideoque *non* sint *tres dii sed unus deus* — quamuis pater filium genuerit, et ideo filius non sit qui pater est; filiusque *a patre* sit *genitus*, et ideo *Pater non sit* qui *filius* est; *spiritus*que *sanctus nec Pater sit nec filius*, sed tantum *patris et filii spiritus*, patri et filio etiam ipse coaequalis et ad trinitatis pertinens unitatem [«Πάντες οὓς οἷός τ' ἐγενόμην ἀναγνῶναι οἱ πρό ἐμοῦ γεγραφότες περὶ Τριάδος, ἥτις ἐστίν ὁ Θεός, καί τῶν ἱερῶν βιβλίων τῶν τε παλαιῶν καί νέων ὀρθόδοξοι ἐξηγηταί, τοῦτο σκοπόν ἔθεντο διδάξαι κατά τάς Γραφάς, ὡς ὁ Πατήρ καί ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα τό ἅγιον *μιᾶς οὐσίας* ὄντες ἐν ἀδιαιρέτῳ ἰσότητι τήν θείαν μυσταγωγοῦσιν ἑνότητα, καί διὰ ταῦτα *οὐκ εἰσὶ θεοὶ τρεῖς ἀλλὰ Θεός εἷς* -εἰ καί ὁ Πατήρ γεγέννηκε τόν Υἱόν, καί δία τοῦτο μή ἔστιν Υἱὸς ὁ Πατήρ· καὶ ὁ Υἱὸς *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐγεννήθη*, καὶ διὰ τοῦτο *μὴ ἔστι Πατὴρ ὁ Υἱός*· καὶ δὴ καὶ τὸ *Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὔτε Πατήρ ἐστιν οὔθ' Υἱός*, ἀλλὰ μόνον *Πνεῦμα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ*, ἴσον καὶ αὐτὸ τῷ Πατρὶ καί τῷ Υἱῷ καί πρὸς τὴν τῆς Τριάδος ἑνότητα συμβαλλόμενον». (ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ, *Περὶ Τριάδος: Βιβλία Πεντεκαίδεκα, ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τήν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, τόμος α', βιβλίον *Α'*, IV 7, 3-13, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 47)]».

τριών προσώπων, τα οποία πράττουν («operari»)[49] τα πάντα αχώριστα, όντας μία ουσία[50].

β) Η δεύτερη απορία αφορά στο πρόβλημα κατανόησης της διαφοράς μεταξύ των τρόπων προέλευσης του δευτέρου και του τρίτου προσώπου της Αγίας Τριάδος –της γέννησης του Υιού και της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος– από τον Πατέρα. Το πρόβλημα αυτό οφείλεται στην ασάφεια της παραδεδομένης πίστης σχετικά με ό,τι αφορά στον τρόπο που το Άγιο Πνεύμα βρίσκεται εντός της Τριάδος ως μη γεννημένο, αλλά ως το Πνεύμα αμφοτέρων του Πατρός και του Υιού[51]. Αναρωτιούνται κάποιοι, δηλαδή, όπως ενημερώνει ο ι. Αυγουστίνος, γιατί δεν λέγονται και οι δύο «υιοί» και «γεννητοί», εφόσον και ο Υιός προέρχεται και το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα[52].

α. Περί της διάκρισης μεταξύ Θεού και κόσμου, της δυνατότητας και των αποτελεσμάτων της γνώσης της Αγίας Τριάδος

Η λύση των δύο προαναφερθέντων προβλημάτων προϋποθέτει θεογνωσία, η οποία, κατά τον ι. Αυγουστίνο, αποτελεί γνώση της θείας ουσίας, εφόσον γενική του αρχή είναι ότι δεν υπάρχει γνώση ενός πράγματος ενόσω αγνοείται η ουσία του[53]. Η αρχή αυτή ανάγεται στη φιλοσοφία στην οποία ο ιερός συγγραφέας παραπέμπει από το χαμένο διαλόγο *Ορτένσιος* του Κικέρωνα, όπου ο σκοπος του ανθρώπου είναι η μέλλουσα μακαρία ζωή, η οποία επιτυγχάνεται

[49] *De Trinitate I*, V 8, 6, MOUNTAIN L, σ. 36 (PL 42, 824).

[50] Βλ. *De Trinitate I*, V 8, 1-17, MOUNTAIN L, σ. 36 (PL 42, 824). Στην πρώτη αυτή βασική απορία, παρατηρείται ευθής εξαρχής η αδυναμία του ι. Αυγουστίνου να διακρίνει μεταξύ της αΐδιας ύπαρξης του κάθε θείου προσώπου (θεολογία) και της κοινής δράσης και φανέρωσης αυτών εντός της κτιστής πραγματικότητας (οικονομία), όπως γίνεται στους Έλληνες πατέρες της Εκκλησίας. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς - Βυζαντινῆς - Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 397 κ. εξ.

[51] Βλ. *De Trinitate I*, V 8, 17-23, MOUNTAIN L, σσ. 36-37 (PL 42, 824-825). Στη δεύτερη αυτή βασική απορία, παρατηρείται η συνέπεια της αδυναμίας διάκρισης μεταξύ *θεολογίας* και *οικονομίας*, όπου οι αΐδιες ενδοτριαδικές σχέσεις ερμηνεύονται βάσει της οικονομικής φανέρωσής τους. Στην προκειμένη περίπτωση, το Άγιο Πνεύμα φαίνεται να ερμηνεύεται υπό το πρίσμα του ανθρωπίνου πνεύματος, ως κάτι, δηλαδή, που υπάρχει «εντός» («in») της Τριάδος: «Movet etiam quomodo spiritus sanctus in trinitate sit» [*De Trinitate I*, V 8, 18, MOUNTAIN L, σ. 36 (PL 42, 824)], πράγμα που ίσως οδηγεί τον ι. Αυγουστίνο, όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, στην απόδοση προς στο Άγιο Πνεύμα περισσότερο ενεργειακών γνωρισμάτων παρά προσωπικών, για παράδειγμα στη ταύτισή του με την *αγάπη* μεταξύ Πατρός και Υιού, που οι δύο δωρίζουν προς τον κόσμο ως *δώρο* ή *θεία χάρη* (Βλ. κεφ. Β', ενότητα 2α).

[52] Βλ. *De Trinitate II*, III 5, 29-32, MOUNTAIN L, σ. 86 (PL 42, 848).

[53] *De Trinitate X*, X 16, 62-63, MOUNTAIN L, σ. 328 (PL 42, 981): «Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res dum eius ignoratur substantia [«Οὐδ' ὁπωσοῦν δὲ ὀρθῶς λέγεται ὅτιοῦν πρᾶγμα γινώσκεσθαι τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἀγνοουμένης». (*Περὶ Τριάδος Ι'*, X 16, 63-65, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 583)]». Βλ. επίσης *De Trinitate I*, I 3, 69-71, MOUNTAIN L, σ. 30 (PL 42, 821).

διά της αναζήτησης της γνώσεως της Φύσης καθαυτήν, μέσω μιας απλής *διανόησης* («cognitione»)[54].

Ο ι. Αυγουστίνος ονομάζει αυτή τη διανόηση *θεωρία της φύσεως* («contemplatione naturae»)[55] ή *απλώς θεωρία* («contemplationem»)[56]. Κατά τον ίδιο, ο απώτερος σκοπός του ανθρώπου είναι να επιτύχει την ατελείωτη μακαριότητα, η οποία προϋποθέτει την ανθρώπινη μετοχή του στη θεία ατρεψία, ως αποτέλεσμα της πλήρους θεωρίας και, άρα, γνώσης της θείας ουσίας. Ο άνθρωπος, δηλαδή, ναι μεν είναι φύσει τρεπτός, όπως θα δούμε κατωτέρω, αλλά η φύση του πλάσθηκε για να μετέχει της φυσικής ατρεψίας του Θεού, ούτως ώστε να επιτύχει την αθάνατη ζωή[57]. Σχολιάζοντας ο ιερός συγγραφέας, τον 3ο στίχο του ψαλμού 122, ερμηνεύει τη φράση «*ἐπὶ τὸ αὐτό*», ως να σημαίνει άμεση αναφορά και μετοχή της ανθρώπινης ψυχής στη θεία ουσία, την οποία ταυτίζει με το *ύψιστο και αμετάβλητο αγαθό* («summum et incommutabile bonum»)[58], τη θεία *σοφία* («sapientia»)[59] και *βούληση* («voluntasque»)[60], καθώς και με την ίδια την *αλήθεια* («veritas»)[61]. Αυτή η μετοχή στη θεία ουσία γίνεται δια της νοητικής θεωρίας της από τον άνθρωπο. Η δυνατότητα θεωρίας της θείας ουσίας από τον άνθρωπο είναι εφικτή, παρότι βεβαίως πολύ δύσκολη[62], όπως αποδείχθηκε στους αρχαίους φιλοσόφους, επειδή ταυτίζεται και με το νοητό «*ὑπερφυὲς φῶς*» («excellenti luce»)[63] το οποίο καθοράται όχι διά των σωματικών οφθαλμών αλλά νοητικά διά του *νοερού οφθαλμού* («mentis humanae acies»)[64]. Προτού γίνει λόγος

---

[54] *De Trinitate XIV*, IX 12, 17-18, MOUNTAIN LA, σ. 439 (PL 42, 1046): «*Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda* [«*Μιᾷ τοίνυν εἰδήσει καὶ γνώσει τῆς φύσεως ἐσόμεθα μακάριοι, ᾗ μόνη καὶ ἡ τῶν θεῶν ἐπαινεῖται ζωή*». (*Περὶ Τριαδος ΙΔ'*, IX 12, 20-21, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 809)]».

[55] *De Trinitate XIV*, IX 12, 27, MOUNTAIN LA, σ. 439 (PL 42, 1046).

[56] *De Trinitate I*, VIII 16, 65, MOUNTAIN L, σ. 49 (PL 42, 830).

[57] Βλ. *De Trinitate I*, VI 10, 33-36, MOUNTAIN L, σ. 39 (PL 42, 826).

[58] *De Trinitate III*, II 8, 31-32, MOUNTAIN L, σ. 133 (PL 42, 872).

[59] *De Trinitate III*, II 8, 32-33, MOUNTAIN L, σ. 133 (PL 42, 872).

[60] *De Trinitate III*, II 8, 33, MOUNTAIN L, σ. 133 (PL 42, 872). Βλ. επίσης *De Trinitate III*, II 8, 27-34, MOUNTAIN L, σ.133 (PL 42, 871-872).

[61] *De Trinitate IV*, XVIII 24, 59-60, MOUNTAIN L, σ. 193 (PL 42, 905).

[62] *De Trinitate I*, II 4, 7-11, MOUNTAIN L, σ. 31 (PL 42, 822): «... *illud summum bonum* quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi *per iustitiam fidei* nutrita ueqetetur [«... τὸ *ἄκρον ἐκεῖνο ἀγαθόν*, ὃ ταῖς καθαρωτάταις διανοίαις ὁρᾶται, καὶ ὑπ' αὐτῶν διὰ ταῦτα μὴ οἷόν τ' ἐστὶν ὁρᾶσθαί τε καὶ καταλαμβάνεσθαι, ἐπειδὴ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας ὀξυδερκὲς ἐξίτηλον ὂν πρὸς τὸ οὕτως ὑπερφυὲς φῶς ἥκιστα ἐξικνεῖται, εἰ μὴ *διὰ δικαιοσύνης τῆς πίστει* τραφὲν αὐξηθείη». (*Περὶ Τριάδος Α'*, II 4, 8-12, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 40-41)]». Βλ. επίσης *De Trinitate I*, I 3, 69-71, MOUNTAIN L, σ. 30 (PL 42, 821)).

[63] *De Trinitate I*, II 4, 10, MOUNTAIN L, σ. 31 (PL 42, 822).

[64] *De Trinitate I*, II 4, 9, MOUNTAIN L, σ. 31 (PL 42, 822). Η έννοια της θείας ουσίας ως φως είναι αντίθετη με τη θεολογία των Ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας, για τους οποίους η θεία ουσία είναι απρόσιτη στις γνωστικές δυνάμεις του ανθρώπου και άρα αποτελεί σκοτάδι ή *γνόφο*. Βλ. Ν. ΞΙΩΝΗ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγὸριο Νύσσης*, Αθήνα 1999, σ. 240 κ.

για τον τρόπο μετοχής του ανθρώπου στη θεία ουσία, είναι απαραίτητο να συζητηθούν οι προϋποθέσεις αυτής της μετοχής, με αφετηρία την εξέταση των φυσικών διαφορών μεταξύ Θεού και ανθρώπου.

Παρότι εντοπίζεται ομοιότητα μεταξύ της θείας ουσίας και της ανθρώπινης ψυχής στο *αόρατο* και *πνευματικό* της φύσης τους, διακρίνεται η ανθρώπινη ψυχή της θείας ουσίας λόγω της δημιουργίας της εξ Εκείνης διά του Λόγου του Θεού. Η διαφορά αυτή σηματοδοτεί, από τη μία, τη φυσική τρεπτότητα της ανθρώπινης ψυχής, και από την άλλη, τη φυσική ατρεψία της θείας ουσίας η οποία δημιουργεί τα πάντα αμεταβλήτως[65]. Έτσι, ο ι. Αυγουστίνος δηλώνει κατηγορηματικά τη διάκριση μεταξύ *κτιστής* («facta»)[66] και *άκτιστης φύσης* («natura non facta»)[67], αναιρώντας ταυτόχρονα την αρειανική άρνηση της θεότητας του Υιού, λέγοντας πως ό,τι δεν είναι κτιστό, είναι Θεός. Εφόσον όλα δημιουργήθηκαν διά του Υιού, άρα δεν είναι κτίσμα ο Υιός, και αν όχι κτίσμα, είναι της αυτής ουσίας του Πατρός, και άρα Θεός[68]. Άλλες ουσιαστικές διαφορές μεταξύ Θεού και ανθρώπου αποτελούν την εκτός χρόνου ύπαρξη της θείας φύσης, εφόσον είναι *άτρεπτη ουσία* («incommutabilem substantium»)[69], εν αντιθέσει με τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου, ως φύσει μεταβλητού εν χρόνω δημιουργήματος[70].

εξ. Το σκότος της θεογνωσίας, κατά τον ι. Αυγουστίνο είναι το μεταβλητό και άρα φθαρτό ανθρώπινο σώμα, όπως θα δούμε παρακάτω.

[65] Βλ. *De Trinitate II*, VIII 14, 6-14, MOUNTAIN L, σσ. 98-99 (PL 42, 854).

[66] *De Trinitate XIV*, XII 16, 27, MOUNTAIN LA, σ. 443 (PL 42, 1048).

[67] *De Trinitate XIV*, XII 16, 23, MOUNTAIN LA, σ. 443 (PL 42, 1048). *De Trinitate XIV*, XII 16, 23-27, MOUNTAIN LA, σ. 443 (PL 42, 1048): «Est igitur natura non facta quae fecit omnes ceteras magnas paruasque naturas eis quas fecit sine dubitatione praestantior, ac per hoc hac etiam de qua loquimur rationali et intellectuali quae hominis mens est ad eius qui eam fecit imaginem facta [«Ἔστι τοιγαροῦν φύσις ἄκτιστος ἡ κτίσασα πάσας τάς λοιπὰς μικράς τε καί μείζονας φύσεις καὶ τούτων ὧν ἔκτισεν ἀναντιρρήτως ὑπεροχοκωτέρα, ἀμέλει καὶ τούτου μὲν περὶ οὗ διαλεγόμεθα τοῦ λογικοῦ καὶ νοεροῦ τοῦ νου, ὃς κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτόν γέγονεν» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, 22-26, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 819)]».

[68] *De Trinitate I*, VI 9, 15-23. MOUNTAIN L, σ. 38 (PL 42, 825): «Unde liquido apparet ipsum factum non esse *per quem facta sunt omnia*. Et si factus non est factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, *eiusdem cum patre substantiae* est. Omnis enim substantia quae deus non est creatura est, et quae creatura non est deus est. Et si non est filius *eiusdem substantiae cuius pater*, ergo facta substantia est; si facta substantia est, non *omnia per ipsum facta sunt* ; at si *omnia per ipsum facta sunt*, *unius* igitur *eiusdemque cum patre substantiae* est. Et ideo non tantum *deus* sed et *verus deus* [«Ὅθεν καθαρῶς φαίνεται μὴ γενέσθαι αὐτὸν *δι' οὗ γέγονε τὰ πάντα.* Καὶ εἰ μὴ γέγονεν, οὐδὲ κτίσμα ἐστίν· εἰ δὲ μὴ κτίσμα, *τῆς αὐτῆς ἄρα οὐσίας τῷ Πατρί.* Πᾶσα γὰρ οὐσία ἡ μὴ Θεὸς οὖσα κτίσμα ἐστί, καὶ ἡ κτίσμα μὴ οὖσα Θεός ἐστι. Καὶ εἰ μὴ *τῆς αὐτῆς* ἐστιν ὁ Υἱὸς οὐσίας ἧς ὁ Πατήρ, ἄρα γεγονυῖα οὐσία ἐστί· καὶ εἰ γεγονυῖα, οὐ *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*· εἰ δὲ *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, μιᾶς* ἄρα καὶ *τῆς αὐτῆς ἐστιν οὐσίας τῷ Πατρί.* Καὶ διὰ τοῦτο οὐ μόνον *Θεὸς ἀλλὰ* καὶ *Θεὸς ἀληθινός*». (*Περὶ Τριάδος Α'*, VI 9, 15-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 53)]».

[69] *De Trinitate I*, I 1, 14, MOUNTAIN L, σ. 27 (PL 42, 819)

[70] *De Trinitate I*, I 3, 69-71, MOUNTAIN L, σ. 30 (PL 42, 821): «Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ulla suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est. [«Ἐνθεν τοι καὶ τὴν θείαν οὐσίαν, τὴν δίχα τινὸς οἰκείας μεταβολῆς τὰ

Ο μέσω μετοχής, λοιπόν, τρόπος γνώσης της θείας ουσίας από τον άνθρωπο επιτυγχάνεται, παρά τις προαναφερθείσες φυσικές διαφορές, λόγω και μέσω της ανθρώπινης λογικής[71] η οποία αποτελεί εικόνα του Θεού. Ο άνθρωπος ορίζεται ως ζώο θνητό και λογικό[72] και έτσι διακρίνεται των υπολοίπων ζώων έχοντας ψυχή λογική και νοερή[73]. Το «*κατ' εἰκόνα*» και το «*καθ' ὁμοίωσιν*»[74] εκλαμβάνονται από τον ι. Αυγουστίνο ως δύο όψεις του ιδίου νομίσματος, επειδή αναφέρονται αμφότερα στο λογικό νου του ανθρώπου, ο οποίος ως «*κατ' εἰκόνα*» Θεού αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, ένα νοητικό και άυλο καθρέπτη, ο οποίος είναι αναγκαίο να είναι στραμένος προς τον εαυτό του («ad ipsum»), και κατ' επέκταση προς το θείο Φως, ώστε να το αντανακλά, και κατ' αυτόν τον τρόπο να επιτυγχάνει, το «*καθ' ὁμοίωσιν*»[75].

Το αποτέλεσμα της ανθρώπινης μετοχής του Θεού είναι η αφθαρτοποίηση του ανθρώπου, η οποία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να μπορεί η ανθρώπινη ψυχή να λέγεται *αθάνατη*[76], αλλά καταχρηστικώς, επειδή η αθανασία της δεν ταυτίζεται (ποιοτικά) με την αϊδιότητα του Θεού, εφόσον μόνο ο Θεός είναι φύσει άτρεπτος. Έτσι, αποκλείεται η συναϊδια ύπαρξη του Θεού όχι μόνο με την ανθρώπινη ψυχή, αλλά βεβαίως και με τον ίδιο το χρόνο[77]. Παρότι, λοιπόν, ο ι.

μεταβλητὰ ποιοῦσαν καὶ χωρίς τινος χρονικῆς οἰκείας κινήσεως τὰ ἐν χρόνῳ δημιουργοῦσαν, διαθρεῖν τε και ὁμαλῶς γινώσκειν οὐ ῥᾴδιον». (*Περὶ Τριάδος Α'*, I 3, 73-76 , Μ. Παπαθωμόπουλου, σ. 37)]».

[71] *De Trinitate III*, II 8, 24-27, MOUNTAIN L, σ. 133 (PL 42, 871-872): «Hoc corpus inspirata anima regit eademque rationalis, et ideo quamvis mutabilis tamen quae possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse ut sit *participatio eius in idipsum* [«Τοῦτο δὴ τὸ σῶμα ἡ ἐμπνευθεῖσα ψυχὴ διιθύνει καὶ αὐτὴ λογική, καὶ διὰ ταῦτα εἰ καὶ τὰ μάλιστα τρεπτὴ ὅμως μέντοι δυναμένη τῆς ἀτρέπτου σοφίας ἐκείνης μετέχειν ὡς εἶναι *τὴν μετοχὴν αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό*» (*Περὶ Τριάδος Γ'*, II 8, 27-29, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 209)]».

[72] *De Trinitate VII*, IV 7, 21-22, MOUNTAIN L, σ. 255 (Pl 42, 939): «homo enim sicut veteres definierunt *animal est rationale*, *mortale*».

[73] Βλ. *De Trinitate XV*, I 1, 1-6, MOUNTAIN LA, σ. 460 (PL 42, 1057).

[74] Γεν. 1: 26

[75] *De Trinitate XII*, XI 16, 6-7, MOUNTAIN L, σ. 370 (PL 42, 1006): «Honor enim hominis verus est *imago et similitudo dei* quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur [«Ἡ γὰρ ἀληθὴς τιμὴ τοῦ ἀνθρώπου *ἡ εἰκὼν* ἐστι *καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*, ἥτις οὐ συντηρεῖται ὅτι μὴ πρὸς αὐτοῦ παρ' οὗ δῆτα καὶ ἐντυποῦται» (*Περὶ Τριάδος ΙΒ'*, XI 16, 9-11, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 671)]». Ο E. Hill εξηγεί ότι η φράση του ιερού πατρός «ad ipsum» που αναφέρεται στην εσωτερική στροφή του νου προς εαυτόν είναι μια πλούσια έννοια, επειδή δηλώνει την αξία του νου ως εικόνας ή καθρέπτη, ο οποίος στρέφεται προς τη πηγή του φωτός το οποίο αντανακλά: «*Ad ipsum* [itself], a pregnant expression; the honor, the image is reflected light, and the reflector must be turned toward the source». E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 334, υποσ. 50.

[76] Για σχόλια πάνω στην έννοια της αθανασίας της ψυχής στον ι. Αυγουστίνο, βλ. παρακάτω ενότητα 1α, υποσ. 43-45.

[77] *De Trinitate V*, XVI 17, 15-21, MOUNTAIN L, σ. 225 (PL 42, 922): «Et quisquis exstiterit qui aeternum quidem deum solum dicat, tempora autem non esse aeterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen tempora non in tempore esse coepisse (non enim erat tempus antequam inciperent tempora, et ideo non in tempore accidit deo ut dominus esset quia ipsorum temporum dominus erat quae utique non in tempore esse coeperunt) [«Κἂν εἴ τις τυγχάνοι ὁ ἀΐδιον μὲν τὸν Θεὸν

Αυγουστίνος συμφωνεί με το χαρακτηρισμό της ανθρώπινης φύσης ως *είναι* («esse»)[78], διακρίνει μια ουσιαστική διαφορά μεταξύ αυτής και της θείας ουσίας στο ότι μόνον ο Θεός είναι «*ὁ ὤν*»[79] και «*ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*»[80], και άρα είναι ο μόνος που μπορεί να λέγεται κυριολεκτικά *αθάνατος* και *άτρεπτος*[81]. Χαρακτηριστικό γνώρισμα της μεταβλητότητας ενός όντος είναι ότι υπόκειται σε *συμβεβηκότα* («accidentias»)[82], γιατί αυτά, κατά τον ι. Αυγουστίνο, σημαίνουν αλλοίωση («mutatio»)[83], εφόσον αλλοιώνουν το ίδιο το ον επί του οποίου επιδρούν[84]. Η αλλοίωση αυτή φαίνεται στην ανθρώπινη ψυχή, λόγω του ότι η ζωή της («vita»)[85] αυξάνεται και μειώνεται αναλόγως του βαθμού που μετέχει της θείας ζωής. Η θεότητα, αντιθέτως, ως αμετάβλητη φύση, δεν μπορεί να υπόκειται σε συμβεβηκότα[86] και, γι' αυτό, τα θεία ονόματα ποτέ δεν νοούνται «κατὰ συμβεβηκὸς»[87].

Όποιος μετέχει του υψίστου φωτός, που είναι η θεία σοφία, γίνεται πραγματικά σοφός, κατ' αντιδιαστολή προς τη σοφία των φιλοσόφων, επειδή η αληθινή σοφία είναι μόνο ο Θεός, εφόσον είναι ο μόνος που δεν μετέχει της

μόνον λέγων, τὸν δὲ χρόνον μὴ εἶναι μὲν ἀΐδιον διὰ τὴν τροπήν τε καὶ μεταβολήν, ἀλλ' ὅμως τὸν χρόνον οὐκ ἐν χρόνῳ τοῦ εἶναι ἄρξασθαι (οὐ γὰρ ἦν χρόνος πρὸ τοῦ τὸν χρόνον ἄρξασθαι, καὶ διὰ ταῦτα οὐκ ἐν χρόνῳ, συμβέβηκε τῷ Θεῷ τὸ Κύριον εἶναι· αὐτοῦ γὰρ τοῦ χρόνου Κύριος ἦν, ὃς πάντως οὐκ ἐν χρόνῳ τοῦ εἶναι ἤρξατο)». (*Περὶ Τριάδος Ε'*, XVI 17, 16-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 379)]».

[78] *De Trinitate I*, I 2, 58, MOUNTAIN L, σ. 29 (PL 42, 821).

[79] Εξ. 3: 14

[80] Α' Τιμ. 6: 16

[81] Βλ. *De Trinitate I*, I 2, 57-64, MOUNTAIN L, σ. 29 (PL 42, 821).

[82] *De Trinitate V*, II 3, 8, MOUNTAIN L, σ. 208 (PL 42, 912).

[83] *De Trinitate V*, II 3, 9, MOUNTAIN L, σ. 208 (PL 42, 912).

[84] Βλ. παρακάτω υποσ. 40.

[85] *De Trinitate V*, IV 5, 18, MOUNTAIN L, σσ. 209-210 (PL 42, 913).

[86] *De Trinitate V*, II 3, 9-17, MOUNTAIN L, σ. 208 (PL 42, 912): «Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur non servat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur verum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse. [«Ἀλλ' αἱ μὲν λεγόμεναι ἕτεραι οὐσίαι συμβεβηκότα δέχονται δι' ὧν ἐν αὐταῖς γίνεται ἤτοι ἀξιόλογος ἢ ἠτισοῦν ἀλλοίωσις· τῷ δὲ Θεῷ τῶν τοιούτων τι συμβαίνειν ἀδύνατον. Καὶ διὰ τοῦτο μόνως ἐστὶν ἀμετάβλητος οὐσία, ἥτις ἐστὶν ὁ Θεός· ταύτῃ γὰρ τελέως τὸ εἶναι, ἐξ οὗ καὶ οὐσία ὠνόμασται, μάλιστά τε ἁρμόζει καὶ ἀληθέστατα. Τὸ γὰρ ἀλλοιούμενον οὐ τηρεῖ τὸ εἶναι, καὶ τὸ ἀλλοιοῦσθαι δυνάμενον, εἰ καὶ μὴ ἀλλοιοῦται, δύναται μὴ εἶναι ὃ γέγονε, καὶ διὰ ταῦτα μόνον ἐκεῖνο τὸ μὴ μόνον οὐκ ἀλλοιούμενον ἀλλὰ καὶ ἀλλοιωθῆναι πάντῃ ἀδύνατον ἔπεσι τῷ νῷ δίχα τινὸς ἀμφιβολίας ἀληθέστατα λέγεσθαι εἶναι». (*Περὶ Τριάδος V'*, II 3, 6-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 347). Βλ. Επίσης, *De Trinitate V*, IV 5, 17-23, MOUNTAIN L, σσ. 209-210 (PL 42, 913).

[87] *De Trinitate V*, V 6, 1-2, MOUNTAIN L, σ. 210 (PL 42, 914): «In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est [«Ἐν τῷ Θεῷ δὲ οὐδὲν μὲν κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, ὅτι μηδὲν ἐν αὐτῷ τρεπτὸν» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, V 6, 4-5, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 351)]».

σοφίας του[88]. Η γνώση, επομένως, της θείας ουσίας, η οποία πρέπει να επιδιώκεται από τον άνθρωπο, συνδέεται άρρηκτα με την πνευματική ζωή του ανθρώπου. Παρόλο που ο άνθρωπος εξορίστηκε από την αναλλοίωτη απόλαυση της θεωρίας της *αλήθειας*, δεν αποκόπηκε από αυτή στο σημείο που να χάσει πλήρως την επιθυμία και τη δυνατότητα αναζήτησής της. Το προπατορικό αμάρτημα δεν είχε ως αποτέλεσμα την απώλεια του «*κατ᾽ εἰκόνα*», αλλά μόνο του «*καθ᾽ ὁμοίωσιν*», δηλαδή την παραμόρφωση της ανθρώπινης λογικότητας, όχι την απώλειά της[89], που συνεχίζει και μεταπτωτικά να διατηρεί την ταυτότητά της ως νοερή και λογική. Η μεταβολή αυτή της ψυχής ήταν ο θάνατός της, πρώτον εφόσον προπατορικά η ψυχή μετείχε της θείας ατρεψίας, και δεύτερον επειδή η αθανασία, ως προϋπόθεση της αληθινής μακαριότητας, η οποία επιτυγχάνεται διά της γνώσεως της αλήθειας, προϋποθέτει την αφθαρσία και την αληθινή ατρεψία[90]. Έτσι, κατά τον ι. Αυγουστίνο, η αιώνια ζωή δεν μπορεί, με πάσα βεβαιότητα, ούτε να είναι θνητή και ούτε να υπόκειται σε μεταβολή[91]. Για αυτό σημειώνει ότι η μεταβλητότητα ή τροπή καθαυτήν, μπορεί, όχι λανθασμένα, να ονομάζεται και θνητότητα[92]. Μόνο η Αγία Τριάδα, επομένως, είναι πραγματικά αθάνατη ως

---

[88] Βλ. *De Trinitate XIV*, XII 15, 1-22, MOUNTAIN LA, σσ. 442-443 (PL 42, 1048).

[89] Βλ. *De Trinitate XIV*, VIII 11, 7-13, MOUNTAIN LA, σ. 436 (PL 42, 1044). Η ερμηνεία αυτή του «*κατ᾽ εἰκόνα*» και του «*καθ᾽ ὁμοίωσιν*» του Θεού, έχει μάλλον νεοπλατωνικές ρίζες. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες Α΄*, 2, 4-5: «Ἀλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ … ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἐνόντα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι. Εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι. Τάχα δὲ καὶ οὕτω λέγεται ἔχειν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος καὶ μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπῃ· εἰ δὲ μή, καὶ παρὼν ἀλλότριος. Ἐπεὶ καὶ αἱ ἐπιστήμαι, ἐὰν μηδ' ὅλως ἐνεργῶμεν κατ' αὐτάς, ἀλλότριαι. Ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις λεκτέον· οὕτω γὰρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι <θεῷ> φανερὰ καὶ ἡ ταυτότης [τίνι θεῷ]». Όπως εξηγεί ο καθηγητής Ν. Ματσούκας, κατά τον Πλωτίνο, «ἡ ψυχὴ ἀφήνοντας τὴν ὕλη καὶ πλησιάζοντας τὸ φῶς τοῦ νοῦ ἀπαλλάσεται ὁριστικά ἀπό τὴν "ἀοριστία καὶ τὴν ἀμετρία" τοῦ κακοῦ, ποὺ φυσικά ὑφίσταται μόνο κατά τήν ἀπουσία τοῦ φωτός. Καθαρμένη λοιπόν ἡ ψυχή καὶ φωτισμένη μπορεῖ νά ὁμοιωθεῖ μὲ τὸ θεῖον, νὰ ξαναγυρίσει στὴν ἀρχική πηγή, ποὺ εἶναι τὸ Ἕν» (Ν., ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς - Βυζαντινῆς - Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μὲ σύντομη εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 296). Για εκτενή σχόλια περί της επιρροής των *Εννεάδων* του Πλωτίνου πάνω στην Τριαδολογία του ιερού πατρός, βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4], σ. 348 και εξ.

[90] Βλ. *De Trinitate IV*, XVIII 24, 59-60, MOUNTAIN L, σ. 193 (PL 42, 905).

[91] *De Trinitate I*, VI 10, 30-31, MOUNTAIN L, σ. 39 (PL 42 826): «Neque enim ipsa uita aeterna mortalis est secundum aliquam mutabilitatem [«Οὐδὲ γὰρ *ἡ αἰώνιος ζωή* θνητὴ κατά τινα μεταβολὴν πέφυκε» (*Περὶ Τριάδος Α΄*, VI 10, 29-30, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 53)]».

[92] *De Trinitate II*, IX 15, 28-34, MOUNTAIN L, σ. 100 (PL 42, 855): «Quocirca ita se arbitrantur et ante *incarnationem* per se ipsum mortalem filium posse convincere quia ipsa mutabilitas non inconvenienter mortalitas dicitur, secundum quam et anima dicitur mori, non quia in corpus uel in aliquam alteram substantiam *mutatur et vertitur*, sed in ipsa sua substantia quidquid alio modo nunc est ac fuit, secundum id quod destitit esse quod erat mortale deprehenditur [«Ἐν δὴ τούτοις οὕτως ἑαυτοὺς οἴονται δύνασθαι νικᾶν καὶ πρὸ *τῆς ἐνανθρωπήσεως* καθ' ἑαυτὸν θνητὸν εἶναι τὸν Υἱόν, ὅτιπερ αὐτὴ ἡ τροπὴ οὐκ ἀπεικότως θνητότης λέγεται, καθ' ἣν καὶ ἡ ψυχὴ θνήσκειν λέγεται, οὐχ ὅτι εἰς σῶμα ἢ τινα ἄλλην φύσιν *μεταβάλλεταί τε καὶ τρέπεται*, ἀλλ' ὅτι πᾶν ὁτιοῦν ὅπερ ἐν αὐτῇ τῇ ἰδίᾳ οὐσίᾳ ἕτερον τρόπον νῦν ἐστιν ἢ πρότερον γέγονε, καθ' ὃ τοῦ εἶναι ὃ ἦν ἔληξε, θνητὸν εἶναι

αμετάβλητη[93]. Ο μεταπτωτικός άνθρωπος, συνεπώς, θεωρείται ο μεταβαλλόμενος άνθρωπος και, άρα, ο άνθρωπος της φθοράς, εφόσον όσο παραμένει μεταβλητός, απέχει της αιωνιότητας και της αθανασίας[94]. Στη μελλοντική *θεωρία*, όμως, ο Θεός θα είναι για τον άνθρωπο «*τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*»[95] και ο άνθρωπος δεν θα έχει τίποτε πλέον να αναζητά από Εκείνον, επειδή θα αρκείται μόνο στο φωτισμό και στην απόλαυσή Του[96].

Η συνέπεια της πτώσης, λοιπόν, ήταν ο διπλός θάνατος του ανθρώπου. Ο θάνατος της ψυχής συνεπαγόταν την απώλεια της σοφίας της, ενώ ο θάνατος του σώματος συντελούσε στην φθαρτότητα ή θνητότητά του, που οδηγεί στον χωρισμό της ψυχής από αυτό[97]. Ο θάνατος της ψυχής, ως αποτέλεσμα της αμαρτίας, δεν έχει την έννοια της απώλειας της ζωής, αλλά τη μετατροπή της σε κάτι το οποίο δεν ήταν αρχικά, που όμως συνεχίζει και μετά θάνατον να διατηρεί –την ταυτότητά της ως νοερής και λογικής. Η μεταβλητότητα της ψυχής, ως ο θάνατός της εξαιτίας της αποκοπής της από τη θεωρία της θείας σοφίας, ονομάζεται και *ασέβεια* («impietas»)[98]. Έτσι, η ψυχή μεταβλήθηκε από σοφή σε ασύνετη και από ευσεβή σε ασεβή[99], ενώ το σώμα από άφθαρτο σε φθαρτό[100]. Τα αποτελέσματα αυτά, κατά τον ι. Αυγουστίνο, συνεπάγονται ότι η όλη ανθρώπινη φύση μετείχε της ατρεψίας του Θεού προπτωτικά, εξαιτίας της άτρεπτης θεωρίας του ατρέπτου Θεού[101].

καταλαμβάνεται». (*Περὶ Τριάδος Β΄*, IX 15, 31-37, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 151)])».

[93] Βλ. *De Trinitate II*, IX 16, 45-50, MOUNTAIN L, σ. 101 (PL 42, 855)

[94] *De Trinitate IV*, I 2, 1-8, MOUNTAIN L, σσ. 160-161 (PL 42, 887): «Sed quoniam exsulavimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitatem quaereremus (nec mori enim nec falli nec perturbari volumus), missa sunt nobis diuinitus visa congrua peregrinationi nostrae quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus sed illuc ab ista esse redeundum unde nisi penderemus hic ea non quaereremus. [«Ἀλλ' ἐπείπερ ὑπερωρίσθημεν τῆς ἀναλοιώτου ἡδονῆς, οὐ μέντοι ἐκεῖθεν ἀπεκόπημέν τε καὶ ἀπερράγημεν ὡς μὴ κἂν τούτοις τοῖς τρεπτοῖς τε καὶ χρονικοῖς ἀϊδιότητα ἡμᾶς καὶ ἀλήθειαν καὶ μακαριότητα ζητεῖν (καὶ γὰρ οὔτ' ἀποθνήσκειν, οὔτ' ἀπατᾶσθαι, οὔτ' ἐνοχλεῖσθαι θέλομεν), ἐπέμφθησαν ἡμῖν ἐντολαὶ θεόθεν, τῇ ἡμῶν ἀποδημίᾳ κατάλληλοι, δι' ὧν ἂν παιδευοίμεθα μὴ ἐνταῦθα εἶναι ὅπερ ζητοῦμεν, ἀλλ' ἐκεῖσε δεῖν ἐνθένδε ἐπανιέναι ὅθεν, εἰ μὴ ἐξαρτώμεθα, οὐκ ὀφείλομεν ἐνταῦθα ζητεῖν τὰ τοιαῦτα». (*Περὶ Τριάδος Δ΄*, I 2, 1-10, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 261-263)]».

[95] Α' Κορ. 15: 28.

[96] Βλ. *De Trinitate I*, X 20, 21-23. MOUNTAIN L, σ. 57 (PL 42, 834).

[97] Βλ. *De Trinitate IV*, III 5, 10-11, MOUNTAIN L, σ. 165 (PL 42, 890).

[98] *De Trinitate IV*, III 5, 10, MOUNTAIN L, σ. 165 (PL 42, 890).

[99] Βλ. *De Trinitate IV*, III 5, 37-48, MOUNTAIN L, σ. 166 (PL 42, 890-891).

[100] Βλ. *De Trinitate IV*, III 5, 10-17, MOUNTAIN L, σ. 165 (PL 42, 890).

[101] Η αυγουστίνια θέση περί της δυσκολίας του ανθρώπου να απολαμβάνει τη *σοφία* ή την εσωτερική θεωρία της αλήθειας που απολάμβανε πριν τη πτώση, επισημαίνεται ευστόχως από την Harrison: «*… how difficult it is for man to enjoy sapientia, or the inner contemplation of truth he enjoyed before the fall (Book 12)*». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σ. 45.

Από το προπατορικό αμάρτημα και έκτοτε, η ενύπαρξη της ψυχής σε σώμα, το οποίο υπέστη της συνέπειες της αμαρτίας, δηλαδή τη φθορά, τη μεταβλητότητα και άρα την αλλοίωση, αποτελεί και την αιτία της δικής της αλλοίωσης, και άρα το εμπόδιό της να μείνει αμεταβλήτως στη θεωρία του αμεταβλήτου[102]. Κατ' αυτήν την έννοια το θνητό και φθαρτό σώμα είναι το σκότος της ψυχής[103] και ο «δερμάτινος χιτώνας» με τον οποίο ο Θεός την έντυσε[104]. Χαρακτηριστικά χωρία, για τον ιερό συγγραφέα, που λειτουργούν ως απόδειξη αυτής της άποψης είναι το «*φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα*»[105], και το «*Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ Κυρίου· διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*»[106]. Η σωτηρία του ανθρώπου, λοιπόν, από το θάνατο προς την αιώνια ζωή, αποτελεί την επανάκτηση της μετοχής του στη θεία ατρεψία μέσω της αφθαρτοποιού θεωρίας της θείας ουσίας[107]. Προς το τέλος αυτό, ο απώτερος σκοπός του ανθρώπου, κατά τον ιερό συγγραφέα, είναι να γυρίσει το νοερό οφθαλμό προς τη πλήρη εσωτερική θεωρία του Θεού.

Η μεταβλητότητα του ανθρώπου, λοιπόν, είναι αποτέλεσμα της αμαρτίας η οποία είχε ως συνέπεια την ασθένεια του ανθρωπίνου νοερού οφθαλμού. Εντούτοις, δεν υπέστη ο μεταπτωτικός άνθρωπος την απόλυτη αδυναμία θεωρίας της θείας ουσίας. Μπορεί ακόμη να βλέπει άμεσα το θείο φως, αλλά μόνο στιγμιαίως και όχι με τα σωματικά μάτια, αλλά νοητικά κατά τον τρόπο που η

---

[102] Βλ. *De Trinitate III*, IV 10, 30-31, σ. 136 (PL 42, 873).

[103] Βλ. *De Trinitate I*, VIII 17, 86-90, MOUNTAIN L, σ. 50 (PL 42, 831).

[104] *De Trinitate IB'*, XI 16, 5-6, MOUNTAIN L, σ. 370 (PL 42, 1006): «Inde est quod nudati stola prima *pelliceas tunicas* mortalitate meruerunt [«Ἐντεῦθεν ἐστὶν ὅτι καὶ οἱ γυμνωθέντες τῆς πρώτης στολῆς *δερματίνους χιτῶνας* τὴν θνητότητα δηλαδὴ ἐκπληρώσαντο» (*Περὶ Τριάδος ΙΒ'*, XI 16, 7-9, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 671)]». Πρβλ. Γεν. 3: 21. Αυτήν την ερμηνεία των δερματίνων χιτώνων ως του φθαρτού ανθρώπινου σώματος, πιθανόν να την υιοθετεί ο ι. Αυγουστίνος από τον Ωριγένη (Βλ. *Περὶ ἀρχῶν Α'*, 1, 6; 2, 9: PG 11, 165 και 225), μια κακοδοξία που καταδικάστηκε μαζί με άλλες θέσεις του Ωριγένους ως ετερόδοξη σε ενδημούσα Σύνοδο το 543 μ.Χ. Βλ. E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 203, υποσ. 34.

[105] Σοφ. 9: 15. Βλ. *De Trinitate II*, XVII 28, 9-10, MOUNTAIN L, σ. 117 (PL 42, 863).

[106] Β' Κορ. 5: 6-7.

[107] *De Trinitate IV*, XVIII 24, 16-20, MOUNTAIN L, σ. 191 (PL 42, 904): Ex quo genere etiam nos sumus non tantum secundum corpus sed etiam secundum animi mutabilitatem; non enim proprie vocatur aeternum quod aliqua ex parte mutatur. In quantum igitur mutabiles sumus in tantum ab aeternitate distamus [«Ἐξ οὗ γένους καὶ ἡμεῖς ἐσμεν οὐ μόνον κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἀλλοίωσιν τῆς ψυχῆς· οὐδὲ γὰρ κυρίως ἀΐδιον ὀνομάζεται τὸ ὀθενοῦν ἀλλοιούμενον. Καθ' ὅσον τοίνυν τρεπτοί ἐσμεν, κατὰ τοσοῦτον τῆς ἀϊδιότητος διιστάμεθα» (*Περὶ Τριάδος Δ'*, XVIII 24, 19-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 317)]». Αντίθετα προς αυτές τις σωτηριολογικές προϋποθέσεις του ι. Αυγουστίνου, ο αγ. Γρηγόριος Νύσσης διδάσκει ότι ο χρόνος και η κίνηση συνεκφαίνονται οντολογικά με τα κτιστά όντα, ώστε η απαλλαγή από την κίνηση να σημαίνει άρνηση και τέλος της ίδιας της ύπαρξης. Ως ον δημιουργημένο εκ του μη όντος, η αλλοίωση και συνεπώς η αΐδια κίνηση του ανθρώπου αποτελεί «ἐγγενή κατάσταση». Βλ. Ν., ΞΙΩΝΗΣ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα 1999, σ. 50, υποσ. 71, σ. 184. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 16, PG 44, 184C.

καρδιά βλέπει όταν ακούει τη φράση ότι ο Θεός «είναι αλήθεια» («veritas est»)[108], όπως αναφέρει ο ιερός πατήρ. Όπως ο νοερός οφθαλμός δυσχεραίνεται από την αφόρητη λαμπρότητα της θείας ουσίας ή της *αλήθειας*, έτσι, θα λέγαμε, ότι ο φυσικός οφθαλμός δυσκολεύεται κατά τη διαδικασία της άμεσης θέας του ηλίου. Η αδυναμία αυτή οφείλεται, κατά τον ι. Αυγουστίνο, στην ανάμιξη του νου με τις μορφές των σωματικών πραγμάτων που εισήλθαν εντός του, μέσω των αισθήσεων. Γι' αυτό συμβουλεύει τους αναγνώστες του να μην ρωτήσουν «τι είναι αλήθεια;», επειδή υπάρχει ο κίνδυνος να επηρεασθεί αμέσως ο νους τους, εξαιτίας του σκότους των σωματικών εικόνων που προσέλαβε από τα εξωτερικά αισθητά αντικείμενα, οι μορφές των οποίων θα αποδυναμώσουν την πρώτη στιγμιαία λάμψη που ο νους 'έκλεψε', μόλις άκουσε τη λέξη «αλήθεια». Για αυτό μας προτρέπει να προσπαθήσουμε να κρατηθούμε στη θεωρία μόνο εκείνου του φωτός, αλλά επιβεβαιώνει πως θα καταστεί εξαιρετικά δύσκολο, εξαιτίας της διολίσθησης του νου μας προς τα σωματικά πράγματα που απρεπώς επιθυμεί[109]. Η αδυναμία της σταθερής άμεσης θεωρίας του θείου φωτός ήταν, κατά τον ι. Αυγουστίνο, η αιτία που οι αρχαίοι φιλόσοφοι αφενός φτάσανε σε λανθασμένες θεωρίες περί της φύσεως της θεότητας, αποδίδοντας υλιστικές έννοιες σε αυτήν[110], και αφετέρου ο λόγος που ειδικά οι στωϊκοί αμφισβήτησαν την ίδια τη δυνατότητα οποιασδήποτε γνώσης[111].

Έχοντας συνειδητοποιήσει ο ι. Αυγουστίνος τη ριζική αδυναμία του ανθρώπου για διαρκή άμεση νοητική όραση της θείας ουσίας και κατά συνέπεια τη δυσκολία κατανόησης του τριαδικού μυστηρίου, αναρωτιέται εάν η γνώση της θεότητας περιορίζεται τελικά μόνο στην αποδοχή της πίστης, με την έννοια της διδασκαλίας που προσφέρει η Αγία Γραφή. Επισημαίνει, όμως, πως η ίδια η Αγία Γραφή επιβεβαιώνει τη δυνατότητα θεωρίας του Θεού, κατά τρόπο πάντως έμμεσο –στα αποτελέσματα της θείας δύναμης– εφόσον «*τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*»[112]. Η θεογνωστική αυτή αρχή του αποστόλου Παύλου είναι θεμελιώδους σημασίας για τις θεολογικές προϋποθέσεις του ι. Αυγουστίνου, η εξέταση των οποίων προϋποθέτει: την κατανόηση του τρόπου σύνδεσης του Δημιουργού Θεού με τη δημιουργία Του, της έννοιας της θείας ενέργειας, καθώς και του τρόπου αποκάλυψης του αμετάβλητου Θεού προς τον μεταπτωτικό μεταβαλλόμενο άνθρωπο.

β. Ο τρόπος αποκάλυψης του Θεού στον άνθρωπο

[108] *De Trinitate VIII*, II 3, 28-32, MOUNTAIN L, σ. 271 (PL 42, 949). Βλ. *De Trinitate VIII*, II 3, 32-40, MOUNTAIN L, σ. 271 (PL 42, 949).

[109] Βλ. *De Trinitate VIII*, II 3, 32-40, MOUNTAIN L, σ. 271 (PL 42, 949).

[110] Βλ. *De Trinitate X*, VII 9, 10-33, MOUNTAIN L, σσ. 322-323, (PL 42, 978).

[111] Βλ. *De Trinitate XV*, XII 21, 1-31, MOUNTAIN LA, σσ. 490-491 (PL 42, 1073-1074).

[112] Ρωμ. 1: 20.

Λόγω της ανθρώπινης αδυναμίας για σταθερή ενατένιση της αμετάβλητης θείας *σοφίας* ή *βουλής*, ο Θεός αποκαλύπτεται σε εκείνον συμβολικά μέσω μεταβλητών κτιστών και ορατών μορφών[113], είτε *φυσικώς* είτε *θαυματουργικώς*. Ο ι. Αυγουστίνος διακρίνει μεταξύ: α) των ορατών αισθητών σπόρων των φυτών και ζώων, τους οποίους μπορεί να βλέπει ο άνθρωπος διά της αισθητής όρασης, β) των αοράτων μεταβλητών αιτιών αυτών που αποτελούν *σπερματικές προκαταβολές* («semina»)[114] όλων των όντων (ως ένα ήδη ολοκληρωμένο πρόγραμμα εξέλιξής των) εντός των φυσικών στοιχείων του κόσμου, και γ) των αμετάβλητων και άρα οπωσδήποτε αοράτων πρώτων αιτιών, που ονομάζει *εναρμονίζοντες λόγους* («congruentiae rationis»)[115] *των όντων* ή *ιδέες*, εντός της ίδιας της θείας σοφίας ή ουσίας. Παρόλο που, κατά τον ιερό συγγραφέα, και η θεία βούληση και η θεία σοφία ταυτίζονται με την ουσία του Θεού, αυτοί οι *λόγοι των όντων* δεν αναφέρονται στη βούληση του Θεού, αλλά στη νόησή του, προσεγγίζοντας τοιουτοτρόπως την πλατωνική φιλοσοφία περί του κόσμου των ιδεών[116]. Άπαξ της δημιουργίας της κτιστής πραγματικότητας βάσει των αϊδιων λόγων των όντων εντός της θείας σοφίας, κατατίθενται *σπερματικές προκαταβολές* που ο ιερός πατήρ εντοπίζει εντός των φυσικών στοιχείων, οι οποίες αναπτύσσονται δυναμικά όταν υπάρχουν οι κατάλληλες συνθήκες, όπως και έγινε στην αρχή της δημιουργίας, όταν από τα φυσικά στοιχεία ξεπρόβαλαν τα αισθητά όντα –τα ψάρια και τα πουλιά από το νερό, τα φυτά και υπόλοιπα ζώα από τη γη[117].

Ο Θεός, λοιπόν, είναι παντογνώστης, επειδή όλοι οι *λόγοι των όντων* βρίσκονται εντός της *σοφίας* του διά της οποίας *νοεί* τα πάντα, η οποία σοφία, όπως είδαμε, δεν διακρίνεται της ουσίας της θεότητας[118]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο

---

[113] Βλ. *De Trinitate IV*, XVIII 24, 1-34, MOUNTAIN L, σσ. 191-192 (PL 42, 903-904).

[114] *De Trinitate III*, VIII 13, 32, MOUNTAIN L, σ. 140 (PL 42, 975).

[115] *De Trinitate III*, VIII 15, 98, MOUNTAIN L, σ. 142 (PL 42, 877).

[116] Κατά τον E. Hill, αυτοί οι *εναρμονίζοντες* ή *αϊδιοι λόγοι* «aeternae rationes» είναι οι πλατωνικές *ιδέες* ή *μορφές*, τις οποίες ο Πλωτίνος εντόπισε στον *Νου* (στη πρώτη απορροή από το *Εν*), ενώ ο ι. Αυγουστίνος εντός του Λόγου του Θεού: «*These aeternae rationes are the platonic ideas or forms, located by Plotinus in the first emanation Mind or Nous, and by Augustine in the Logos or Word of God*». Βλ. E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 173, υποσ. 69. Ο Hill συνεχίζει να αναφέρει ότι οι λόγοι αυτοί δεν πρέπει να συγχέονται με τις «seminales rationes» («semina», Βλ. παραπάνω υποσ. 68), που είναι προϊόντα των αϊδιων λόγων εμφυτευμένα ως 'σπόροι' εντός της δομής της κτιστής πραγματικότητας. Βλ. E. Hill, όπ. π.

[117] Βλ. *De Trinitate III*, VIII 13, 31-41, MOUNTAIN L, σ. 140 (PL 42, 975-876).

[118] *De Trinitate VI*, X 11, 16-24, MOUNTAIN L, σ. 241 (PL 42, 931): «ubi est prima et summa vita cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia tamquam verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum auo unum. Ibi novit omnia deus quae fecit per ipsam [«ἔνθα ἡ πρώτη καὶ ἄκρα ζωὴ, ἡ οὐχ ἕτερον μὲν τὸ ζῆν, ἕτερον δὲ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ζῆν, ἔνθα καὶ ὁ πρῶτος καὶ ἄκρος νοῦς, ᾧ οὐχ ἕτερον μὲν τὸ ζῆν, ἕτερον δὲ τὸ νοεῖν, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ τὸ νοεῖν, τοῦτο καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι,

κόσμος είναι αποτέλεσμα της θείας σοφίας, επειδή, όπως ισχυρίζεται ο ιερός συγγραφέας, δεν γνωρίζει ο Θεός τον κόσμο επειδή υπάρχει, αλλά υπάρχει επειδή ο Θεός τον γνωρίζει[119]. Ο κόσμος αποτελεί, συνεπώς, κοινό έργο των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος και άρα περιλαμβάνει τα ίχνη της[120]. Κατ' αυτόν τον τρόπο τα φυσικά στοιχεία του κόσμου αποτελούν φυσικές έμμεσες αποκαλύψεις της ουσίας της Τριάδος προς τον άνθρωπο, και έτσι λέγονται *φυσικά* («naturalia»)[121], δηλαδή, φυσικές αποκαλύψεις του Θεού[122]. Όταν, όμως, ο Θεός θέλει να γνωστοποιήσει στον άνθρωπο κάτι συγκεκριμένο περί της υπάρξεώς Του, το κάνει επίσης έμμεσα, με τη χρήση ενός μεταβλητού στοιχείου, το οποίο γίνεται και απογίνεται *ad hoc*, με επιδιωκόμενο σκοπό τη διδαχή των ανθρώπων. Τέτοιες αποκαλύψεις του Θεού λέγονται *θαύματα* («magnalia»)[123], όπως για παράδειγμα η βροχή που έστειλε ο Θεός στον προφήτη Ηλία[124], οι βροντές και αστραπές πάνω στο όρος Σινά ενώ βρισκόταν εν μέσω αυτών ο Μωυσής[125], καθώς επίσης και η μετατροπή του νερού σε κρασί από το Χριστό στο γάμο της Κανά. Τα *θαύματα* ονομάζονται επίσης *μυστήρια* («sacramenta»)[126], επειδή αποτελούν όχι άμεσες αλλά έμμεσες συμβολικές εμφανίσεις της θείας ουσίας μέσω κτιστών ειδών, που έχουν σκοπό την αναγωγή του ανθρωπίνου νου προς τη θεωρία της θείας ουσίας. Τα *θαύματα*, συνεπώς, λειτουργούν σωτηριολογικά για τον άνθρωπο ως σωματικά σημεία ή σύμβολα που παραπέμπουν στην αμετάβλητη

[καὶ] ἐν τὰ πάντα ἐστὶν, ὡσανεὶ λόγος τέλειος, ᾧ μηδ' ὁτιοῦν ἐνδεῖ, καὶ τέχνη τις τοῦ παντοκράτορος καὶ σοφοῦ Θεοῦ πλήρης πάντων τῶν λόγων τῶν ζώντων τε καὶ ἀμεταβλήτων, καὶ πάντες ἐν ἐν ἐκείνη ὡς αὐτὴ ἐν ἐξ ἑνὸς σὺν ᾧ ἐν» (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, Χ 11, 18-25, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 411)]».

[119] *De Trinitate VI*, X 11, 26-28, MOUNTAIN L, σ. 241 (PL 42, 931-932): «Non enim haec quae creata sunt ideo sciuntur a deo quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt uel mutabilia quia immutabiliter ab eo sciuntur [«Οὐδὲ γὰρ ταῦτα δὴ τὰ κτισθέντα διὰ τοῦτο γινώσκεται παρὰ τοῦ Θεοῦ διότι δὴ γέγονεν, ἀλλὰ <μὴ> μᾶλλον διὰ τοῦτο γέγονε, τρεπτὰ γοῦν, ἐπειδὴ ἀμεταβλήτως παρ' αὐτοῦ γινώσκεται». (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, Χ 11, 27-30, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 413)]». Παρόλο που ο ι. Αυγουστίνος διδάσκει, όπως και οι Έλληνες πατέρες, ότι ο κόσμος δημιουργείται μαζί με το χρόνο (Βλ. παραπάνω υποσ. 31), ωστόσο, εφόσον κατά τον ι. Αυγουστίνο ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της γνώσης του Θεού και θεία γνώση και ουσία ταυτίζονται, άρα μπορεί να συνάγεται ότι η διαφορά μεταξύ της δημιουργίας του κόσμου, της γέννησης του Υιού και της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος, είναι μόνο χρονική και όχι οντολογική, μιας και τόσο ο κόσμος όσο και ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα, προέρχονται από τη θεία ουσία. Αυτό αποτελεί συνέπεια της αδυναμίας διάκρισης ουσίας και ενέργειας στο Θεό, που διασφαλίζει την οντολογική διάκριση μεταξύ κτιστού-ακτίστου.

[120] Βλ. *De Trinitate VI*, X 12, 45-49, MOUNTAIN L, σ. 242 (PL 42, 932).

[121] *De Trinitate III*, VI 11, 6, MOUNTAIN L, σ. 138 (PL 42, 874-875).

[122] Βλ. *De Trinitate III*, VIII 13, 43-49, MOUNTAIN L, σ. 140 (PL 42, 876).

[123] *De Trinitate III*, VI 11, 7, MOUNTAIN L, σ. 138 (PL 42, 875). Βλ. *De Trinitate III*, VI 11, 1-8, MOUNTAIN L, σ. 138 (PL 42, 874-875)

[124] Πρβλ. Γ' Βασ. 18.

[125] Βλ. *De Trinitate III*, V 11, 10-13, MOUNTAIN L, σ. 137 (PL 42, 874). Πρβλ. Εξ. 19:20.

[126] *De Trinitate II*, XVIII 35, 65-66, MOUNTAIN L, σ. 126 (PL 42, 866)

θεία ουσία, διά των οποίων, επομένως, μπορεί ο σαρκικός ανθρώπινος νους να αρχίσει την επιστροφή του προς την άμεση θεωρία του Θεού[127].

Ο ιερός συγγραφέας αναφέρει, στη συνέχεια, ότι η Κ.Δ., σε πολλά σημεία, κάνει λόγο για την αποστολή του Υιού και του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα προς τον κόσμο[128]. Προκύπτει, λοιπόν, η απορία αναφορικά με το σκοπό της εκ μέρους του Πατρός (άλλα όχι του ίδιου του Πατρός) ειδικής αποστολής ή πέμψης του Υιού και του Αγίου Πνεύματος προς τον κόσμο, εφόσον και ο Θεός, ήδη, «*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, ...* [αλλά] *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε*»[129]. Εξηγεί, ο ίδιος, πως το «*ἦλθε*» αναφέρεται στην αποστολή του Υιού προς τον κόσμο, αλλά ερωτά: εάν ο Υιός ήταν ήδη εν τω κόσμω, τότε γιατί αποστάλθηκε εκεί που ήδη ήταν[130]; Εντοπίζει την απάντηση στα εξής λόγια του ίδιου του Χριστού: «*ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον*»[131], και εξηγεί πως φανερώνουν ότι το *πέμπεσθαι* του Υιού σημαίνει ότι προέρχεται εκ του Πατρός και αποστέλλεται προς τον κόσμο. Έτσι, ο σκοπός της πέμψης του Υιού προς τον κόσμο, θεωρείται η γνωστοποίηση προς τον άνθρωπο του αΐδιου τρόπου προέλευσης του Υιού από τον Πατέρα[132]. Για

---

[127] Βλ. *De Trinitate III*, V 5, 20-29, MOUNTAIN L, σ. 359-360 (PL 42, 1000). Αυτή η ερμηνεία της έννοιας του *μυστηρίου* έχει ως συνέπεια την απόδωση μόνο φαινομενικής και συμβολικής σωτηριολογικής σημασίας όχι μόνο στην ενανθρώπηση του Λόγου (Βλ. Κεφ. Γ', ενότητα 2β, υποσ. 115), αλλά ακόμη και στη Θεία Ευχαριστία: «Si ergo apostolus Paulus quamuis adhuc portaret sarcinam corporis *quod corrumpitur* et *aggrauat animam*, quamuis adhuc *ex parte* atque *in aenigmate* videret, *optans dissolui et esse cum Christo et in semetipso ingemiscens, adoptionem exspectans redemptionem corporis sui*, potuit tamen significando praedicare dominum lesum Christum, aliter per linguam suam, aliter per epistulam, aliter per sacramentum corporis et sanguinis eius» (*De Trinitate III*, IV 10, 30-37, MOUNTAIN L, σ.136 (PL 42, 873) [«Εἰ γὰρ καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἔτι τὸ φορτίον *τοῦ φθειρομένου* σώματος και *τὴν ψυχὴν βαρύνοντος* ἔφερεν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἔτι *ἐκ μέρους* καὶ *ἐν αἰνίγματι* ἔβλεπεν, *εὐχόμενος μὲν ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, ἐν Ἑαυτῷ δὲ στενάζων καὶ τὴν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενος καὶ ἀπολύτρωσιν τοῦ οἰκείου σώματος*, ἠδυνήθη μέντοι διὰ σημείων κηρῦξαι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἄλλως μὲν διὰ τῆς αὐτοῦ γλώττης, ἄλλως δὲ δι' ἐπιστολῆς, ἄλλως δὲ διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ σώματος καὶ αἵματος αὐτοῦ» (*Περὶ Τριάδος Γ'*, IV 10, 33-39, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 215-217)]). Σε μια άλλη συνάφεια του *Περὶ Τριάδος*, κρατάει ο ιερός πατήρ την ίδια θέση λέγοντας ότι οι αντιπροσωπεύσεις του προσώπου του Θεού ή τα *θεοφάνεια*, γίνονταν όχι μόνο δι' αγγέλων, αλλά και ανθρώπων και ακόμη μέσω υλικών αντικειμένων, όπως, για παράδειγμα του άρτου και του οίνου της Θείας Ευχαριστίας (Βλ. *De Trinitate III*, X 19, 17-29, MOUNTAIN L, σ. 146-147 (PL 42, 879-880). Πρόκειται για μια άλλη συνέπεια της μη διάκρισης θείας ουσίας και ενεργειών, όπου οι εν χρόνω φανερώσεις του Θεού δεν είναι εκφάνσεις της θείας ενέργειας στην οποία μετέχει ο άνθρωπος, η οποία μετοχή είναι η ορθόδοξη έννοια του μυστηρίου (κοινωνία κτιστού-ακτίστου) αλλά αποτελούν μόνο σημάδια ή ταμπέλες που παρέχουν λογική γνώση περί του μυστηρίου της θείας ουσίας. Γι' αυτό κινδυνεύει ο ι. Αυγουστίνος να οδηγείται στο Δοκητισμό ερμηνεύοντας το σκοπό της ενσάρκωσης του Χριστού ως φανέρωση της θείας ουσίας.

[128] Βλ. *De Trinitate II*, V 7, 1-5, MOUNTAIN L, σ. 87 (PL 42, 848-849).

[129] Ιω. 1:10-11.

[130] Βλ. *De Trinitate II*, V 7, 11-16, MOUNTAIN L, σ. 88 (PL 42, 849).

[131] Ιω. 16:28.

[132] *De Trinitate II*, V 7, 8-11, MOUNTAIN L, σ. 88 (PL 42, 849): «Qua in quaestione primum quaero unde et quo missus sit filius. Ego, inquit, *a patre exii et veni in hunc mundum* ; ergo *a Patre* exire *et* venire *in hunc mundum*, hoc est mitti [«Ἐν δὴ τούτῳ τῷ ζητήματι πρώτον ζητῶ πόθεν καὶ πῆ

αυτό λέγει ότι ο Χριστός έχει δύο πέμψεις, μία άχρονη εκ του Πατρός και μία εν χρόνω εκ της παρθένου Μαρίας. Η δεύτερη πέμψη του Υιού, η ανθρώπινη γέννηση Του, έχει ως σκοπό τη φανέρωση προς τον άνθρωπο του τρόπου της πρώτης πέμψης ή προέλευσής του από τον Πατέρα, ότι γεννάται εξ εκείνου[133]. Έτσι η ενανθρώπηση του Λόγου μπορεί να εντάσσεται στα *θαύματα*, εφόσον έχει ως σκοπό τη γνωστοποίηση στους ανθρώπους ενός *μυστηρίου* της θείας ουσίας, που στην προκειμένη περίπτωση αποτελεί τη φανέρωση της σχέσης μεταξύ Πατρός και Υιού, μέσω της αισθητής μορφής της ανθρώπινης φύσης του Χριστού, με απώτερο σκοπό την αναγωγή του ανθρωπίνου νου προς τη θεωρία της θείας ουσίας, των αοράτων και αμεταβλήτων[134].

Αυτή η έννοια της αποστολής του Υιού ως έξοδος από τον Πατέρα και πέμψη προς τον κόσμο, με σκοπό τη διδασκαλία των ανθρώπων, αποτελεί και την αιτία της αποστολής του Αγίου Πνεύματος εν είδει περιστεράς και πυρίνων γλωσσών. Το Άγιο Πνεύμα, δηλαδή, πέμπεται προς τον κόσμο, όπως ο Υιός[135], μέσω κτιστών μορφών και άρα συμβόλων, με σκοπό τη γνωστοποίηση της προέλευσής του από τον Πατέρα, αποβλέποντας στην επιστροφή των καρδιών των ανθρώπων προς τη θεωρία της πάντοτε παρούσας αοράτου αϊδιότητάς Του – της θείας Του φύσεως**[136]**.

Τόσο τα *φυσικά* όσο και τα *θαύματα*, λοιπόν, αποτελούν έμμεσες συμβολικές φανερώσεις[137] τόσο της θείας σοφίας –των κρυμμένων αληθειών περί των *λόγων των όντων* εντός της θείας ουσίας– όσο και των διακρίσεων μεταξύ των

πέμπεται ὁ Υἱὸς. *Ἐγὼ*, φησί, *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον·* τὸ *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἄρα* ἐξιέναι καὶ ἔρχεσθαι *εἰς τὸν κόσμον*, τοῦτο ἐστὶ τὸ πέπμεσθαι» (*Περὶ Τριάδος Β'*, V 7, 11-14, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 131)]». Σχολιάζει η Harrison ότι ο αυγουστίνιος ορισμός της *πέμψης* είναι ζωτικής σημασίας, επειδή μας ανάγει πέραν από τη γνώση της ισότητας και διάκρισης των προσώπων, στην θεωρία του πυρίνα του *μυστηρίου*: «The vital importance of this definition of mission is that it has introduced the discussion to the key topic of the divine processions. So far all that has been established is the equality of the divine persons and their inseparability. But this gives no more than a surface impression of the mystery; the heart of it lies in the eternal generation of the Son and procession of the Spirit, and the missions open up this inner core of the mystery for our contemplation». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σ. 41-42. Ο αυγουστίνιος ορισμός της *πέπψης* ως έξοδος από τον Πατέρα και αποστολή προς τον κόσμο είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα της συνέπειας της μη διάκρισης της άκτιστης ουσίας και της άκτιστης ενέργειας, και ακολούθως, *οικονομικής* και *θεολογικής* Αγ. Τριάδος. Βλ. Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εἰς την ἱστορικο-δογματικήν διερεύνησιν τῆς περί οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 21. Μιας και ο άνθρωπος δεν μετέχει της θείας ενέργειας αλλά της θείας ουσίας ως σοφίας μέσω της λογικότητάς του, οι οικονομικές αποστολές του Υιού και του Αγίου Πνεύματος ερμηνεύονται υπό ένα γνωσιολογικό πρίσμα, ως στοχευμένες προς τη διδασκαλία των ανθρώπων του *μυστηρίου* της εσωτερικής ζωής της αϊδιας Τριάδος. Πρβλ. Ι. ΠΗΛΙΛΗ (σεβασμ.), *Ο ιερός Αυγουστίνος, μια μεγάλη προσωπικότης της Εκκλησίας*, Αθήναι 2003, σ. 264.

[133] Βλ. *De Trinitate II*, V 8, 40-43, MOUNTAIN L, σ.89 (PL 42, 849).

[134] Βλ. *De Trinitate VIII*, VII 11, 48-51, MOUNTAIN L, σ. 286 (PL 42, 957).

[135] Βλ. *De Trinitate III*, I 3, 57-64, MOUNTAIN L, σ.129 (PL 42, 869).

[136] Βλ. *De Trinitate II*, V 10, 125-131, MOUNTAIN L, σ. 93 (PL 42, 851).

[137] Βλ. *De Trinitate II*, VI 11, 60-66, MOUNTAIN L, σ. 96 (PL 42, 852-853).

τριών θείων προσώπων, με σκοπό την επιστροφή του ανθρώπου προς την άμεση θεωρία της θεότητας. Η φωνή του Πατρός, για παράδειγμα, η σάρκα του Υιού καθώς και η περιστερά του Αγίου Πνεύματος, ως εμφανίσεις εκάστου προσώπου μέσω κτιστών μορφών, ήταν αποτέλεσμα της κοινής ενέργειας των τριών και έτσι είχαν ως σκοπό τη γνωστοποίηση όχι μόνο της διάκρισης, αλλά και της αδιαίρετης ενότητας των τριών προσώπων[138]. Κατ' αυτήν την έννοια, λέγει ο ι. Αυγουστίνος, ο Υιός πέμπει ακόμη και τον εαυτόν του με την εν χρόνω γέννησή του[139], και το Άγιο Πνεύμα εκπορεύει τον εαυτόν του με την πέμψη του προς τον κόσμο[140].

Όπως προαναφέρθηκε, κατά τον ιερό πατέρα, θεία *ουσία*, *σοφία* και *βούληση* ταυτίζονται και έτσι ο Θεός φανερώνει εαυτόν προς τον άνθρωπο μέσω της βούλησής του. Μια βασική αρχή της δεδομένης πίστης της Εκκλησίας, είναι ότι τα τρία πρόσωπα ενεργούν τα πάντα από κοινού, πράγμα που αποτελεί απόδειξη, κατά τον ι. Αυγουστίνο, της ισότητας των τριών προσώπων. Λόγω, όμως, της έννοιας της *πέμψης* ως εξόδου από τον Πατέρα και αποστολής προς τον κόσμο, η δύναμη ή ενέργεια του Θεού όχι μόνο δεν διακρίνεται της θείας ουσίας, αλλά ούτε της γέννησης του Υιού και της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος. Σχολιάζοντας τον αγιογραφικό στίχο «*οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*»[141], λέγει ότι ο Υιός εργάζεται όσα βλέπει να εργάζεται ο Πατήρ και έτσι η ενέργειά τους ταυτίζεται. Η όραση αυτή του Πατρός από τον Υιό, λοιπόν, δεν είναι άλλο από την ίδια την ουσία του Υιού την οποία λαμβάνει από τον Πατέρα μέσω της γέννησής του. Έτσι δεν είναι άλλο το *είναι* του Υιού από το *είναι* του Πατρός, άλλο το οράν τον Πατέρα εργαζόμενο και άλλο το ενεργείν του Υιού[142]. Εφόσον

---

[138] Βλ. *De Trinitate IV*, XXI 30, 28-35, MOUNTAIN L, σ. 203 (PL 42, 910), *II*, X 18, 71-76, MOUNTAIN L, σ. 104 (PL 42, 857) και *I*, IV 7, 10-24, MOUNTAIN L, σ. 35-36 (PL 42, 824).

[139] Βλ. *De Trinitate II*, V 9, 100-111, MOUNTAIN L, σ. 92 (PL 42, 850-851).

[140] Βλ. *De Trinitate II*, VII 12, 62-63, MOUNTAIN LA, σ. 349 (PL 42, 994). Το συμπέρασμα αυτό είναι αποτέλεσμα των ψυχολογικών αναλύσεων που θα δούμε στο Δ' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας, όπου η ανθρώπινη βούληση αντιστοιχεί στο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος: «Tot igitur huius generis trinitates quot recordationes quia nulla est earum ubi non haec tria sint, illud quod in memoria reconditum est etiam antequam cogitetur, et illud quod fit in cogitatione cum cernitur, et voluntas utrumque coniungens et ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens» (*De Trinitate XI*, VII 12, 68-63, MOUNTAIN LA, σ. 349 (PL 42, 994) [«Τοσαῦται τοιγαροῦν τοῦδε τοῦ γένους εἰσὶ τριάδες ὁπόσαι καὶ ἀναμνήσεις· οὐδεμία γὰρ τούτων ἐστὶν ἔνθα μὴ ταῦτ' ἐστὶ τὰ τρία, το τε ἐν τῇ μνήμη κεκρυμμένον καὶ πρὶν ἐπὶ διαλογισμὸν ἐλθεῖν, καὶ τὸ ἐν τῷ διαλογισμῷ γινόμενον, ἐπειδὰν βλέπηται, καὶ ἡ ἑκάτερον συνάπτουσα θέλησις καὶ ἐξ ἑκατέρου καὶ τρίτης ἑαυτῆς ἕν τι συμπληροῦσα». (*Περὶ Τριάδος ΙΑ'*, VII 12, 62-66, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 627]).

[141] Ιω. 5: 19.

[142] *De Trinitate II*, I 3, 46-52, MOUNTAIN L, σ.83 (PL 42, 847): «Restat ergo ut haec ideo dicta sint quia incommutabilis est uita filii sicut patris, et tamen *de patre* est ; et inseparabilis est operatio patris et filii, sed tamen ita operari filio de illo est de quo ipse est, id est de patre ; et ita videt filius patrem ut quo eum videt hoc ipso sit filius. Non enim aliud illi est esse *de patre*, id est nasci *de patre*, quam videre *patrem*, aut aliud videre *operantem* quam pariter operari; sed ideo *non a se* quia non est a se, et ideo *quod viderit patrem* quia *de patre* est [«Λείπεται τοίνυν διὰ τοῦτο εἰρῆσθαι, ὅτι περ

από τη μία ο Λόγος γεννάται εκ της ουσίας του Πατρός, και από την άλλη ουσία και ενέργεια στο Θεό ταυτίζονται, ο Λόγος λαμβάνει από τον Πατέρα ό,τι είναι και κάνει ο Πατήρ μέσω της γέννησής του. Γι' αυτό, κατά τον ιερό συγγραφέα, όταν ο Χριστός λέγει «*τὰ γὰρ ἔργα ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ*»[143], αναφέρεται στην ίδια τη γέννησή του και έτσι *είναι* και *έχειν* στο Θεό ταυτίζονται[144]. Παρομοίως το Άγιο Πνεύμα, παρότι λέγεται περί αυτού ότι «*οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει*»[145], είναι ίσο του Πατρός και του Υιού επειδή η «λαλιά» του ταυτίζεται με την εκπόρευσή του από τον Πατέρα[146]. Έτσι, όπως ο Υιός λαμβάνει τα πάντα από τον Πατέρα μέσω της γέννησής του, έτσι και το Άγιο Πνεύμα

ἀμετάβλητός ἐστιν ἡ ζωὴ τοῦ Υἱοῦ καθὰ δῆτα καὶ τοῦ Πατρός, καὶ ὅτι *ἐκ τοῦ Πατρός* ἐστι· καὶ ἀχώριστος ἡ ἐνέργεια Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀλλ' ὅμως τὸ οὕτως ἐνεργεῖν ἐξ ἐκείνου ἐστὶ τῷ Υἱῷ, ἐξ οὗ καὶ αὐτός, τουτέστιν ἐκ τοῦ Πατρός· καὶ οὕτως ὁρᾷ ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα, ὡς ᾧ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ τούτῳ εἶναι υἱός. Οὐδὲ γὰρ ἕτερον μέν ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι *ἐκ τοῦ Πατρός*, τουτέστι τὸ γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ Πατρός, ἕτερον δὲ τὸ ὁρᾶν τὸν *Πατέρα*, ἢ αὖ πάλιν ἕτερον μὲν τὸ ὁρᾶν ἐργαζόμενον, ἕτερον δὲ τὸ ὁμοῦ ἐνεργεῖν· ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐκ *ἀφ' ἑαυτοῦ*, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐξ ἑαυτοῦ· καὶ διὰ τοῦτο, ὅτι ὁρᾷ τὸν Πατέρα, ὅτι *ἐκ τοῦ Πατρός* ἐστιν». (*Περὶ Τριάδος Β'*, Ι 3, 45-55, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 121-123)]». Όπως αναφέραμε και στην εισαγωγή της ανά χείρας εργασίας, αν και ο ι. Αυγουστίνος ασπάζεται τη διδασκαλία των Ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας περί της οντολογικής διάκρισης κτιστού-ακτίστου και της εν χρόνω δημιουργίας του κόσμου κατ' αντιδιαστολή με την εκτός χρόνου αΐδια ύπαρξη του Θεού, δεν είναι συνεπής με αυτή τη διάκριση, υποστηρίζοντας τη δυνατότητα μετοχής του κιστού στη θεία ουσία.

[143] Ιω. 5: 36.

[144] *De Trinitate I*, XII 26, 109, MOUNTAIN L, σ. 66 (PL 42, 839): «Non enim sicut creatura ita *dei filius* ante *incarnationem* et ante assumptam creaturam, *unigenitus per quen facta sunt omnia,* aliud est et aliud habet, sed hoc ipsum est quod est id quod habet [«Οὐδὲ γὰρ τρόπον τὰ κτίσματα, τοῦτον καὶ *ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ μονογενής, δι' οὗ τὰ πάντα γεγόνασι, πρὸ τῆς σαρκώσεως* καὶ τοῦ προσληφθέντος κτίσματος ἕτερον ἐστι καὶ ἕτερον ἔχει, *ἀλλὰ* τοῦτ' *αὐτό* ἐστιν ὅπερ ἐστὶ τούτο ὃ ἔχει». (*Περὶ Τριάδος Α'*, XII 26, 108-111, Μ. Παπαθωμόπουλου – Ι. Τσαβάρη – G. Rigotti, σ.97)]». Βλ. επίσης *De Trinitate I*, XII 26, 103-109, MOUNTAIN L, σ.65-66 (PL 42, 839).

[145] Ιω. 16:13.

[146] *De Trinitate II*, III 5, 21-29, MOUNTAIN L, σ. 86 (PL 42, 848): «Procedendo itaque *a patre* dicitur *non* loqui *a semetipso* ; et sicut non ex eo fit ut minor sit filius quia dixit: *Non potest fllius a se facere quidquam nisi quod viderit patrem facientem* (non enim hoc ex *forma serui* dixit, sed ex *forma dei*, sicut iam ostendimus; haec autem verba non indicant quod minor sit sed quod *de patre sit*); ita non hinc efficitur ut minor sit spiritus sanctus quia dictum est de illo: *Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loqueter*; secundum hoc enim dictum est quod *de patre procedit* [«Ἐκπορευόμενον δὲ *πάντως ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγεται μὴ λαλεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ*· καὶ καθάπερ οὐκ ἐκ τούτου συμβαίνει ἐλάττονα εἶναι τὸν Υἱὸν, ὅτι περ ἔφη· *Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν οὐδέν, ἐάν μή τι βλέπῃ τὸν Πατέρα ποιοῦντα* (οὐδὲ γὰρ *ἐκ τῆς τοῦ δούλου τοῦτο μορφῆς* εἶπεν *ἀλλ' ἐκ τῆς μορφῆς τοῦ Θεοῦ*, καθάπερ ἤδη ἐδείξαμεν· ταῦτα γὰρ τὰ ῥήματα οὐ δογματίζει ἐλάττονα εἶναι, *ἀλλ' ὅτι ἐκ τοῦ Πατρός ἐστιν*)· οὕτως οὐδ' ἐντεῦθεν συμβαίνει ἔλλατον εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπειδὴ περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη· *Οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει*· κατὰ τοῦτο γὰρ εἴρηται, καθ' ὅτι *ἐκ τοῦ Πατρὸς* ἐκπορεύεται». (*Περὶ Τριάδος Β'*, III 5, 24-32, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 127-129)]».

λαμβάνει τα ίδια μέσω της εκπόρευσής του[147], και άρα είναι της αυτής ουσίας με τον Πατέρα και το Υιό[148].

Συμπεραίνει, λοιπόν, ο ιερός Αυγουστίνος, ότι η Αγία Γραφή, από την οποία μαθαίνονται οι τρόποι των φανερώσεων των προσώπων της Αγίας Τριάδος, γνωστοποιεί στον άνθρωπο την τριαδικότητα των προσώπων και την μοναδικότητα της ουσίας της θεότητας και γι' αυτό αποτελεί απαραίτητο θεμέλιο και προϋπόθεση γνώσης της θείας ουσίας. Εντούτοις, δεν παρέχει την κατανόηση της διαφοράς μεταξύ *γέννησης* και *εκπόρευσης*, ή της έννοιας του *προσώπου* στο Θεό, που καθιστά εφικτό την ύπαρξη τριών προσώπων σε μία ουσία. Ούτε κατά τον ιερό συγγραφέα, όμως, η περαιτέρω ανάλυση της δεδομένης πίστης της Εκκλησίας, δηλαδή της πατερικής παράδοσης, η οποία, κατά τον ίδιο, είναι σύμφωνη με τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής, αρκεί να λύσει αυτές τις απορίες.

Ο ι. Αυγουστίνος, στη συνέχεια, προσπαθεί να λύσει, με τον δικό του τρόπο, το πρόβλημα του τρόπου της σύνδεσης της αμετάβλητης θείας ουσίας και της μεταβλητής φύσης των κτιστών όντων.

γ. Η έννοια της θείας ενέργειας και ο τρόπος σύνδεσης Θεού και κόσμου

Σχολιάζοντας ο ι. Αυγουστίνος το αγιογραφικό περιστατικό της ποίμανσης από του Ιακώβ των προβάτων του Λάβαν[149], εξηγεί πως δεν ήταν ο Ιακώβ η αιτία των χρωμάτων των προβάτων, των λευκών, ποικιλόχρωμων και διαστίκτων, επειδή έθεσε τους χρωματισμένους ράβδους ενώπιόν τους, ούτε οι γονείς των προβάτων. Η αιτία ήταν ο εσωτερικός κρυμμένος *κανόνας* («modulo formandi regulam»)[150] των *σπερματικών προκαταβολών* που ενέσπειρε εντός των προβάτων η αμετάβλητη και αόρατη σοφία του Θεού, ως μια εσωτερική δύναμη και σαν ένα πρόγραμμα ανάπτυξης[151]. Άλλο, λοιπόν, είναι να επιδρά κανείς πάνω στα όντα απ' έξω, διαμορφώνοντας τις διάφορες συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να αναφανεί –κατ' έναν εμφανή τρόπο– η εσωτερική δύναμη εντός των όντων, και άλλο η θεία σοφία ως η εσώτατη πρώτη αιτία των όντων, η οποία διοικεί όλη τη δημιουργία. Ο κόσμος ολόκληρος είναι 'έγγυος' των αιτιών, αλλά οι αιτίες αυτές

---

[147] Βλ. *De Trinitate II*, III 5, 10-17, MOUNTAIN L, σ.85-86 (PL 42, 848).

[148] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 48, 28-32, MOUNTAIN LA, σ. 530 (PL 42, 1095). Για σχόλια πάνω σε αυτή τη θέση του ι. Αυγουστίνου κατά την οποία ταυτίζει τη θεία ενέργεια με τη γέννηση του Υιού και την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος, καθώς και για επισημάνσεις περί των αντίθετων αντίστοιχων διδαγμάτων των ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας, βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4], σ. 342 και εξ. Αναφέρει ο π. Ρωμανίδης ότι «Εἰς τήν Πατερικήν Θεολογίαν μία εἶναι ἡ ὁρατική ἐνέργεια τῆς Ἁγίας Τριάδος κοινή, ἐνῷ ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως οὔτε ἐνέργεια εἶναι, οὔτε κοινόν τι, ἀλλά ἰδιάζον καί ὑποστατικόν». Όπ. π. σ. 343.

[149] Πρβλ. Γεν. 30:37-39.

[150] *De Trinitate III*, VIII 15, 107, MOUNTAIN L, σ. 142 (PL 42, 877)

[151] Για περισσότερα παραδείγματα και χαρακτηρισμοί των *λόγων των όντων* ως «μέτρον» και «κανόνας», βλ. *De Trinitate III*, VIII 15, 102-108, MOUNTAIN L, σ. 142 (PL 42, 877).

είναι δευτερεύουσες, και υπάρχουν μόνο λόγω των πρώτων αιτιών εντός του υψίστου όντος («summa essentia»), στον οποίο τίποτα δεν γεννάται ή πεθαίνει, ούτε αρχίζει ούτε τελειώνει[152]. Όταν, λοιπόν, υπό κατάλληλες συνθήκες αναπτύσσονται οι κρυμμένες *σπερματικές προκαταβολές* εντός των φυσικών στοιχείων, είτε με τρόπο φυσικό είτε με σκόπιμη ανθρωπίνη παρεμβολή, φανερώνονται οι ενδότερες διαστάσεις του *κανόνος* των σπερμάτων, οι οποίες χαρακτηρίζονται *από μέτρο, αριθμό* και *σταθμό* («mensuras et numeros et pondera»)[153]. Ο ίδιος ο ιερός συγγραφέας εξομολογείται ότι αρέσκεται στο να σκέπτεται τα πάντα υπό το πρίσμα αυτών των τριών βασικών διαστάσεων, που απαντώνται στον αγιογραφικό στίχο: «*πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας*»[154]. Οι τρεις ριζικές αυτές διαστάσεις έχουν ως αιτία τη θεία σοφία ή βούληση η οποία είναι πλήρης όλων των πρώτων αιτιών ή *λόγων των όντων* που ονομάζονται συλλογικά *θεία τέχνη* («ars»)[155], η οποία χαρακτηρίζεται από *απόλυτη ενότητα* («aequalitas»)[156], *αρμονία* («congruentia»)[157] και *κάλλος* («pulchritudinem»)[158] του *είδους* («speciem»)[159].

Όσον αφορά στον τρόπο που η θεία *τέχνη*, ως θεία σοφία ή βούληση ή ουσία, επιδρά πάνω στον κόσμο, πρόκειται για τρόπο παρόμοιο με εκείνον κατά τον οποίο η ψυχή δρα επί του ανθρωπίνου σώματος, ζωοποιώντας το, με τη βασική διαφορά, βεβαίως, ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι φύσει μεταβλητή. Ο ιερός συγγραφέας εξηγεί ότι η θεία βούληση εκχέεται προς όλα τα όντα, πρώτα στα *αόρατα, έλλογα πνευματικά* –*άγγελοι και δαίμονες και ανθρώπινες ψυχές*– και *έπειτα στα αισθητά και ορατά όντα* –*τα ανθρώπινα σώματα και τα λοιπά άλογα όντα*[160]. Έτσι, και η μορφή ή το είδος, η σύσταση, το βάρος, η τάξη και η διαστολή των μελών του ανθρωπίνου σώματος είναι αποτέλεσμα λανθανόντων σπερματικών καταβολών ή κανόνων εντός της λογικής του ψυχής[161].

---

[152] *De Trinitate III*, IX 16, 8-11, MOUNTAIN L, σ. 143 (PL 42, 878): «Nam sicut matres grauidae sunt fetibus, sic ipse mundus grauidus est causis nascentium quae in illo non creantur nisi ab illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit [«Καὶ γὰρ ὥσπερ αἱ μητέρες ἐγκύμονές εἰσι ταῖς γοναῖς, οὕτως ὁ κόσμος ἐγκύμων ἐστὶ τοῖς τῶν γεννωμένων αἰτίοις, ἅπερ ἐν αὐτῷ ἥκιστα πάντων δημιουργεῖται ὅτι μὴ παρ' ἐκείνης τῆς ἄκρας οὐσίας ἔνθ' οὔτε γεννᾶται τι οὔτε θνήσκει, οὔτ' ἄρχεται εἶναι οὔτε μὴν λήγει» (*Περὶ Τριάδος Γ'*, IX 16, 9-13, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 229)]».

[153] *De Trinitate III*, IX 16, 15, MOUNTAIN L, σ.143 (PL 42, 878). Βλ. De Trinitate *III*, IX 16, 1-18, MOUNTAIN L, σ. 143 (PL 42, 877-878).

[154] Σοφ. 11:20. Βλ. *De Trinitate H'*, XI 18, 16-18, MOUNTAIN L, σ. 355 (PL 42, 998).

[155] *De Trinitate VI*, X 11, 21, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931).

[156] *De Trinitate VI*, X 11, 14, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931).

[157] *De Trinitate VI*, X 11, 13, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931).

[158] Όπ.π.

[159] *De Trinitate VI*, X 11, 12, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931). Βλ. *De Trinitate VI*, X 11, 10-28, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931-932). Πρβλ. την *έννοια του είδους* στο κεφ. Β', ενότητα 2α, υποσ. 69.

[160] Βλ. *De Trinitate III*, IV 9, 4-15, MOUNTAIN L, σ. 135 (PL 42, 873).

[161] Βλ. *De Trinitate III*, II 8, 21-25, MOUNTAIN L, σ.133 (PL 42, 871).

Στην προαναφερθείσα περίπτωση του Ιακώβ, τα χρώματα των ράβδων εντυπώθηκαν εντός της ψυχής των προβάτων μέσω της όρασής τους και έπειτα η ψυχή επέδρασε επί των σωμάτων, εμφανίζοντας σε εκείνα τα ίδια χρώματα. Παρότι, λοιπόν, οι *λόγοι των όντων* ως οι πρώτες αιτίες υπάρχουν αμετάβλητα εντός της θείας σοφίας, και άρα όχι περιορισμένα εντός τοπικών ορίων, επιδρούν επί της μεταβλητής κτίσεως και τη διαμορφώνουν[162]. Αυτή είναι η αιτία που παρατηρείται στα κτιστά όντα, τάξη, ενότητα και αρμονία των ειδών[163]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, επίσης, ο Θεός επετέλεσε τα *θαύματα* της Π.Δ. ως *θεοφάνειες* –φανερώσεις της βούλησής του– μέσω αγγέλων, οι οποίοι εμφανίστηκαν αισθητώς με κτιστά σώματα[164].

Προκύπτει, λοιπόν, το ερώτημα περί του τρόπου με τον οποίο η εκτός τόπου και χρόνου αμετάβλητη θεία τέχνη συνδέεται με τον εντός τόπου και χρόνου μεταβλητό κόσμο και επιδρά σε αυτόν. Ο ι. Αυγουστίνος εξηγεί πως η θεία βούληση διαπερνά («perfundes»)[165] όλα τα όντα, στο βαθμό της δεκτικότητας του καθενός, ώστε αυτή να διατηρεί το καθένα στη σωστή του τάξη και να ησυχάζει στον αρμόζοντα τόπο[166]. Παρατηρείται, όμως, κάποια δυσκολία του ιερού συγγραφέως να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η αμετάβλητη θεία σοφία διαπερνά τη δημιουργία[167]. Μάλιστα, αναφέρει πως παράλληλα με τους εκτός τόπου και χρόνου νοητούς[168] και ασώματους λόγους των όντων, υπάρχουν και οι νοητές άχρονες *κινήσεις* («motions»)[169] του Θεού, που διαπερνούν εντός του χρόνου αλλά παραμένουν άνευ μετρήσιμης χρονικής διάστασης[170]. Ειδικότερα, διευκρινίζει την έννοια αυτών των κινήσεων με το παράδειγμα της εκτέλεσης ενός μουσικού μέλους, κατά το οποίο το χρονικό άκουσμα της αλληλουχίας των φθόγγων αυτού είναι το αποτέλεσμα της διείσδυσης –εντός του χρόνου– αντίστοιχων υπέρτατων αριθμών («transeuntis numerositas»)[171], που παραμένουν

---

[162] Βλ. *De Trinitate III*, VIII 15, 89-102, MOUNTAIN L, σ. 142 (PL 42, 877).

[163] Βλ. *De Trinitate VI*, X 12, 37-44, MOUNTAIN L, σ. 242 (PL 42, 932).

[164] Βλ. *De Trinitate III*, IV 9, 23-29, MOUNTAIN L, σ. 136 (PL 42, 873). Βλ. επίσης *De Trinitate III*, I 6, 34-47, MOUNTAIN L, σ.131-132 (PL 42, 871).

[165] Βλ. *De Trinitate VI*, X 11, 34, MOUNTAIN L, σ.242 (PL 42, 932).

[166] Βλ. *De Trinitate VI*, X 11, 29-36, MOUNTAIN L, σ.242 (PL 42, 932).

[167] Πρόκειται για μια χαρακτηριστική συνέπεια της ταύτισης ουσίας και ενέργειας στο Θεό.

[168] Περισσότερα περί της δυνατότητας νοητικής θεωρίας των λόγων των όντων στην παρακάτω ενότητα 2 και στο κεφ. Δ', ενότητα 2α.

[169] Βλ. *De Trinitate XII*, XIV 23, 56, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010).

[170] *De Trinitate XII*, XIV 23, 54-58, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010): «Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intellegibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intellegibiles, non sensibiles» [«Οὐ μόνον δ' οἱ τῶν ἐν τόποις κειμένων αἰσθητῶν πραγμάτων νοητοὶ καὶ ἀσώματοι λόγοι τοπικῶν ἄνευ διαστημάτων μένουσιν, ἀλλὰ καὶ οἱ τῶν παροδικῶν ἐν χρόνῳ κινήσεων ἄνευ παρόδου χρονικῆς ἵστανται νοητοὶ πάντως καὶ αὐτοὶ τυγχάντοντες καὶ οὐκ αἰσθητοὶ». (*Περὶ Τριάδος ΙΒ'*, XIV 23, 54-58, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 685)].

[171] Βλ. *De Trinitate III*, XIV 23, 72-73, MOUNTAIN L, σ. 377 (PL 42, 1011).

ακίνητοι εντός μιας απόκρυφης και βαθειάς σιγής[172]. Ποια είναι, άραγε, η έννοια αυτών των κινούμενων, αλλά ακίνητων υπέρτατων αριθμών;

Όπως εξηγεί ο ι. Αυγουστίνος, η θεία ουσία ποιεί τα μεταβλητά όντα χωρίς να μεταβάλλεται και δημιουργεί τα εν χρόνω όντα αχρόνως[173]. Η θεία βούληση εκχέεται σε όλα τα όντα μέσω υπέρτατων και *ευρύθμων κτιστών κινήσεων* («ordinatissimis creaturae motibus»)[174], πρώτα πνευματικών –άγγελοι, δαίμονες και ανθρώπινες ψυχές– και έπειτα σωματικών –ανθρώπινα σώματα και τα λοιπά άλογα και αισθητά όντα[175]. Έτσι, φαίνεται ότι η κίνηση του Θεού εκλαμβάνεται από τον ι. Αυγουστίνο ως τα κτιστά όντα καθαυτά, εφόσον η θεία βούληση είναι η πρώτη και ύψιστη αιτία όλων των ειδών και κινήσεων[176]. Ο Θεός, όμως, μένει ακίνητος («stantem»)[177], ενώ τα κτιστά όντα, για παράδειγμα οι άνθρωποι, οφείλουν να κινούνται προς αυτόν[178]. Η ατρεψία και ακινησία του Θεού είναι και η αιτία που τόσο δυσκόλως κατοπτεύεται η φύση του από τον άνθρωπο. Όπως δηλώνει ο ιερός συγγραφέας, η θεία ουσία –χωρίς να μεταβάλλεται– ποιεί τα μεταβλητά και –χωρίς καμιά χρονική κίνηση– δημιουργεί τα εν χρόνω[179]. Έπειτα, ο ιερός συγγραφέας ταυτίζει τη μεταβολή με την κίνηση και για αυτό ο αμετάβλητος κατά τη φύση Θεός θεωρείται η μόνη ακίνητη ουσία, που λόγω της

---

[172] *De Trinitate III*, XIV 23, 71-75, MOUNTAIN L, σ. 377 (PL 42, 1011): «Aut si alicuius artificiosi et musici soni per moras temporis transeuntis numerositas comprehendatur sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio, tamdiu saltem cogitari potest quamdiu potest ille cantus audiri» [«Ἢ εἴ τινος ἐντέχνου καὶ μουσικοῦ μέλους διαστήμασι χρονικοῖς παριόντος ἡ τῶν ἀριθμῶν ἀναλογία καταληφθείη ἀχρόνως ἑστῶσα ἔν τινι ἀποκρύφῳ καὶ βαθείᾳ σιγῇ, μέχρι τοσούτου γοῦν ἐπὶ λογισμὸν ἥκειν δύναται αὐτη, μέχρις ἂν δύνηται τὸ μέλος ἀκούεσθαι» (*Περὶ Τριάδος ΙΒ'*, XIV 23, 72-75, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.685-687)]».

[173] *De Trinitate I*, I 3, 69-71, MOUNTAIN L, σ. 30 (PL 42, 821): «Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ulla suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est. [«Ἔνθεν τοι καὶ τὴν θείαν οὐσίαν, τὴν δίχα τινὸς οἰκείας μεταβολῆς τὰ μεταβλητὰ ποιοῦσαν καὶ χωρίς τινος χρονικῆς οἰκείας κινήσεως τὰ ἐν χρόνῳ δημιουργοῦσαν, διαθρεῖν τε καὶ ὁμαλῶς γινώσκειν οὐ ῥᾴδιον». (*Περὶ Τριάδος Α'*, Ι 3, 73-76, Μ. Παπαθωμόπουλου, σ. 37)]».

[174] Βλ. *De Trinitate III*, IV 9, 10, MOUNTAIN L, σ. 135 (PL 42, 873).

[175] Βλ. *De Trinitate III*, IV 9, 4-15, MOUNTAIN L, σ. 135 (PL 42, 873).

[176] *De Trinitate III*, IV 9, 23-24, MOUNTAIN L, σ. 136 (PL 42, 873): «ac per hoc voluntas dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum [«διὰ δὴ ταῦτα ἡ τοῦ Θεοῦ θέλησίς ἐστι πρώτη καὶ ἀκροτάτη αἰτία πάντων τῶν σωματικῶν εἰδῶν καὶ κινήσεων». (*Περὶ Τριάδος Γ'*, IV 9, 25-26, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 215)]».

[177] Βλ. *De Trinitate VII*, 60, MOUNTAIN L, σ. 253 (PL 42, 938).

[178] Στο συγκεκριμένο σημείο, προτρέπονται οι πιστοί ως εικόνες του Θεού, να ακολουθούν το Λόγο και φυσική εικόνα του Πατρός, μιμούμενοι εκείνον ο οποίος μιμείται απόλυτα τον Πατέρα χωρίς να κινείται προς Εκείνον, αλλά «στέκεται» («stantem») πάντοτε ακριβώς όπου είναι ο Πατήρ: «Nos autem nitentes imitamur manentem et sequimur stantem et in ipso ambulantes tendimus ad ipsum» (*De Trinitate VII*, III 5, 59-62, MOUNTAIN L, σ. 253 (PL 42, 938) [«Ἡμεῖς δὲ ἐπιχειροῦντες μιμούμεθα μένοντα καὶ ἑπόμεθα ἑστῶτι καὶ ἐν αὐτῷ πορευόμενοι πρὸς αὐτὸν συντείνομεν» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, ΙΙΙ 5, 62-64, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 435)].

[179] Βλ. ανωτ. υποσ. 127.

φυσικής ατρεψίας του διακρίνεται της κτιστής φύσης[180]. Έτσι, λοιπόν, γίνεται κατανοητό και το γιατί οι άχρονες νοητές κινήσεις («motions»)[181] παραμένουν άχρονες και άρα αμετάβλητες, ακόμη και αφού διεισδύουν εντός του χρόνου. Η έννοια της ενέργειας του Θεού ως κίνησης, επομένως, είναι κτιστή, επειδή πρόκειται για τα κτιστά όντα καθαυτά, που νοούνται τα αποτελέσματα της θείας δύναμης ή ουσίας. Η θεία ουσία, συνεπώς, δρα ακινήτως και τα κτιστά όντα αποτελούν την κίνησή της. Ο τρόπος, όμως, που τα όντα, για παράδειγμα οι άγγελοι, συνδέονται με τη θεία βούληση με στόχο τη γνωστοποίηση της βούλησης του Θεού στον άνθρωπο παραμένει άγνωστος, όπως ομολογεί ο ίδιος ο ιερός συγγραφέας[182].

Η προσπάθεια λύσης του προβλήματος του τρόπου σύνδεσης του αμεταβλήτου Θεού με την κτίση φέρει τον ιερό συγγραφέα στην έννοια της *εντύπωσης* («imprimendo»)[183] της θείας σοφίας εντός της φύσης των κτιστών όντων. Οι αμετάβλητοι *λόγοι των όντων* ως φως και αλήθεια διαπερνούν, για παράδειγμα, την καρδία του ανθρώπου, όχι μέσω μίας κίνησης, αλλά μέσω μιας εντύπωσης παρόμοιας του τρόπου με τον οποίο μια σφραγίδα διαπερνά το κερί, χωρίς η φύση του δακτυλιδιού να εξομοιώνεται με τη φύση του κεριού[184]. Η *εντύπωση* αυτή παραπέμπει σαφώς στη διδασκαλία του Πλάτωνα[185].

---

[180] Παρατηρεί ο Ν., Cipriani, ότι στο έργο *Περὶ ποσότητος τῆς ψυχῆς*, «ο Αυγουστίνος διακρίνει στην Αγία Τριάδα τον Πατέρα ως την ακίνητη Αρχή, τον Υιό ως την ακίνητη Σοφία και το Άγιο Πνεύμα ως την Ακίνητη Αγάπη». Ν., CIPRIANI, «Η Τριαδολογία του Αγίου Αυγουστίνου με έμφαση στην περί Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 78. Πρβλ. *De quantitate animae*, 34, 77 (PL 32, 1035-1080). Φαίνεται ότι ο ι. Αυγουστίνος δεν διαφοροποιείται από τη διδασκαλία των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων όπου ο χρόνος και κίνηση συνδέονται άρρηκτα, όπως στη περίπτωση της ιδέας του αγαθού του Πλάτωνα ή το πρώτον κινούν ακίνητον του Αριστοτέλους, «τά ὀποῖα βρίκονται ἐπέκεινα τοῦ χρόνου, ἀποτελοῦν αἰτία κινήσεων, χωρίς σ' αὐτά τά ἴδια να παρατηρεῖται κίνηση». Πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 52A και 57E· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1072A και 1073A· *Φυσικὴ ἀκρόασις Δ'*, 219B, 221A και *Γ'*, 200B. Κατά τον αγ. Γρηγόριο Νύσσης, αντιθέτως, υπάρχει κίνηση στην αΐδια άκτιστη πραγματικότητα ανεξάρτητης, όμως, από την κτιστή κατηγορία του χρόνου, ώστε να αποκλείεται η τροπή ή αλλοίωση στην κίνηση των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Βλ. Ν., ΞΙΩΝΗΣ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγὸριο Νύσσης*, Αθήνα 1999, σ. 50, υποσ. 71. Η ενδοτριαδική κίνηση στην Αγ. Τριάδα αποτελεί την άχρονη γέννηση του Υιού και εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα. Βλ. Ν., ΞΙΩΝΗΣ, Όπ. π., σ.46.

[181] Βλ. *De Trinitate XII*, XIV 23, 56, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010).

[182] Βλ. *De Trinitate III*, X 21, 103-108, MOUNTAIN L, σ. 150 (PL 42, 881).

[183] *De Trinitate XIV*, XV 21, 52, MOUNTAIN LA, σ. 451 (PL 42, 1052).

[184] Βλ. *De Trinitate XIV*, XV 21, 47-59, MOUNTAIN LA, σ. 451 (PL 42, 1052).

[185] Μας πληροφορεί ο καθηγητής Δ. Μόσχος ότι η χρήση της εικόνας των σφραγίδων κατάγεται από τους Στωϊκούς και απαντάται στο έργο του Πορφυρίου *Ἐξηγήσεις* (3, 41, 13-20 και 42, 10-16). ΒΛ. Δ., ΜΟΣΧΟΣ, *Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Αντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ (1293-1362)*, Ἀθήνα 1998, σ. 148. Μία σχετική αναφορά απαντάται και στον Πλωτίνο, όπου τα αποσπασμένα μέρη της ύλης ομοιάζονται με τα αποτυπώματα μιας σφραγίδας (της ουσίας της θεότητας) σε πολλά κομμάτια κεριού: «Τοῦτο δέ ἐστι τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν

2. Ο τρόπος αντίληψης της θείας αποκάλυψης από τον άνθρωπο

Δεν είναι μόνο η φύση και η Αγία Γραφή, στην οποία είναι καταγραμμένα όλα τα θεοσημεία και θαύματα του Θεού που παρέχουν γνώση της ουσίας Του, όπως δηλώνει ο ι. Αυγουστίνος[186]. Ό,τι γνωρίζει ο άνθρωπος το γνωρίζει μέσω του νου του[187], ο οποίος νους μπορεί όχι μόνο να αντιλαμβάνεται τα αισθητά αποτελέσματα της δράσης της θείας σοφίας –την αισθητή κτίστη- μέσω των πέντε αισθήσεων, αλλά και να νοεί τους ίδιους τους αμετάβλητους *λόγους των όντων*[188]. Η γνώση αυτών των λόγων ή πρώτων αιτιών ή κανόνων που αποτελούν τη θεία τέχνη, αποδεικνύεται από την ικανότητα του ανθρώπου να αξιολογεί και να προτιμά το βέλτιστο, τα ζώντα από τα μη ζώντα, τα αισθητά από τα μη αισθητά, τα νοούντα από τα μη νοούντα, τα αθάνατα από τα θνητά, κ.λπ., όπως περιγράφει ο ιερός πατήρ[189]. Η ικανότητα νοερής όρασης των αϊδιων λόγων ως αληθειών εντός του θείου φωτός οφείλεται στο ότι ο νους είναι, τρόπον τινά, «οικείου γένους» («sui generis»)[190], συγγενεύει δηλάδη των ανωτέρων νοερών πραγμάτων[191], παρόλο που είναι κατώτερος κατά τη φυσική τάξη[192]. Ο νους, κατά τον ι. Αυγουστίνο, έχει την ικανότητα νόησης των ανωτέρων αϊδιων λόγων εντός

πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μία, ὥσπερ εἴδωλον οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἑνὶ μιᾶς, οἷον εἰ ἐκ δακτυλίου ἑνὸς πολλοὶ κηροὶ τὸν αὐτὸν τύπον ἀπομαξάμενοι φέροιεν» (ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες Δ΄*, 9, 4). Πρβλ. Ν., ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς – Βυζαντινῆς – Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 293.

[186] *De Trinitate II*, 1, 15-19, MOUNTAIN L, σ. 80 (PL 42, 845): « . . . non ero se nis ad inquirendam substantiam dei siuqjer scnpturam eius sive per creaturam. uae utraque nobis ad hoc proponitur intuenda ut ipse quaeratur, ipse diligatur qui et illam inspirauit et istam creauit [«. . . οὐκ ὀκνήσω τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἐκζητῆσαι εἴτε διὰ τῆς αὐτοῦ Γραφῆς εἴτε διὰ τῆς κτίσεως. Ὧν ἑκατέρα τούτου χάριν ἡμῖν πρόκειται ἀτενίζειν ὡς ἂν αὐτὸς ζητοῖτο καὶ αὐτὸς φιλοῖτο, ὁ κἀκείνην ἐμπνεύσας καὶ ταύτην δημιουργήσας». (*Περὶ Τριάδος Β΄*, 1, 14-17, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.117)]».

[187] Βλ. *De Trinitate IIV*, V 8, 28-31, MOUNTAIN L, σ. 430 (PL 42, 1041).

[188] Βλ. *De Trinitate III*, XIV 23, 44-58, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010).

[189] Βλ. *De Trinitate XV*, IV 6, 1-14, MOUNTAIN LA, σ.467-468 (PL 42, 1061).

[190] Βλ. *De Trinitate III*, XV 24, 15, MOUNTAIN L, σ.378 (PL 42, 1011).

[191] Βλ. *De Trinitate III*, XV 24, 12-17, MOUNTAIN L, σ.378 (PL 42, 1011).

[192] Εδώ βλέπουμε πώς η μη διάκριση ουσίας και ενέργειας στο Θεό εντάσσει ό,τι δεν είναι σωματικό στην άυλη πραγματικότητα, όπου υπάρχουν και άγγελοι και η θεία φύση. Έτσι, συγχέονται τα οντολογικά όρια μεταξύ θείας φύσης και ανθρώπινης ψυχής. Η συνέπεια αυτή είναι ίσως πλωτινικής προέλευσης. Κατά τον Πλωτίνο, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα με την νόησή του να γυρίσει προς την πηγή της ύπαρξής του εντός του εαυτού του, προς τον παγκόσμιο Νου. Έτσι, θα επιστρέψει στη πηγή της ύπαρξής του που αποτελεί τις αϊδιες ιδέες εντός του παγκόσμιου Νου και εν τέλει, μέσω του Νοός, στην ενότητα και απλότητα του Ενός. Δεν είναι της παρούσης εργασίας μια αναλυτική σύγρκιση των διαφορών μεταξύ της τριαδολογίας του ι. Αυγουστίνου και του Πλωτίνου. Ενδεικτικά, αναφέρουμε ότι κατά τον ι. Αυγουστίνο, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα δεν είναι οντολογικά κατώτεροι απορροές του Πατρός, όπως αντίστοιχα, είναι ο Νους και η Ψυχή ως προς το Εν στον Πλωτίνο. Βλ. E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes,* The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, New York 1991, σ.164, υποσ. 42.

της ουσίας του Θεού, όχι μέσω της σωματικής-αισθητής όρασης, αλλά εσωτερικά, αφ' εαυτού. Η νόηση αυτή επιτυγχάνεται είτε άμεσα ως εσωτερική θεωρία της ίδιας ανώτερης ουσίας της θεότητας είτε έμμεσα ως εσωτερική θεωρία των κτιστών εντυπώσεων που οι λόγοι των όντων αφήνουν πάνω στην ανθρώπινη ύπαρξη[193]. Ο νους, λοιπόν, βλέπει δι' εαυτού[194], τους αμετάβλητους λόγους –αν και είναι ασώματοι– εντός του θείου φωτός ως είδη μορφών, κατά παρόμοιο τρόπο που τα φυσικά/σωματικά μάτια αντιλαμβάνονται τις μορφές των αισθητών σωμάτων εντός του αισθητού φωτός[195]. Διακρίνονται, λοιπόν, δύο κατευθύνσεις της αντιληπτικής δύναμης του ανθρωπίνου νου: μία εξωτερική διά της αισθητικής όρασης προς τις μορφές των αισθητών σωμάτων και μια εσωτερική διά της πνευματικής όρασης ή *απλής νόησης* («intellegentia»)[196] διά του *νοερού οφθαλμού* («aciem mentis»)[197] προς την άρρητη ομορφιά των αϋλων και ασωμάτων μορφών των *λόγων των όντων* εντός του Θεού, όπως αναφέρει παραστατικά ο ιερός πατήρ[198].

Ο άνθρωπος μπορεί και καλείται, συνεπώς, να στρέψει τον νοερό του οφθαλμό προς τον εαυτό του, για να θεωρήσει τις *πρώτες αιτίες* εντός της ψυχής του[199], θεωρία η οποία αποτελεί *μνήμη Θεού* με την έννοια της εσωτερικής

---

[193] *De Trinitate X*, VII 10, 49-57, MOUNTAIN L, σ. 324 (PL 42 979): «Quapropter sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit, tunc autem invenit cum in ea quae requiruntur idem sensus venit), sic alia quae non corporeo sensu internuntio sed per se ipsam nosse debet cum in ea venit, invenit aut in superiore substantia, id est in deo, aut in ceteris animae partibus sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat ; intus enim in anima eas invenit per corpus impressas [«Τούτου χάριν ὥσπερ τὰ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἢ τινι ἑτέρᾳ σώματος αἰσθήσει ζητούμενα αὐτὸς ὁ νοῦς ζητεῖ (αὐτὸς γὰρ τῇ τῆς σαρκὸς αἰσθήσει προσχρῆται, τηνικαῦτα δὲ εὑρίσκει, ὅταν εἰς τὰ ζητούμενα ἡ αἴσθησις ἀφικνῆται), οὕτω καὶ ἕτερά τινα, ἅπερ οὐ σωματικῆς μεσολαβούσης αἰσθήσεως ἀλλὰ δι' ἑαυτοῦ γινώσκειν ὀφείλει, ἐπειδὰν εἰς ταῦτα ἔλθη, εὑρίσκει ἤτοι κατὰ τὴν ὑψηλοτέραν οὐσίαν, τουτέστι τὸν Θεόν, ἢ ἐν τοῖς λοιποῖς τῆς ψυχῆς μέρεσιν, ὡς ὁπότε περῖ αὐτῶν τῶν σωματικῶν κρίνει εἰκόνων· ἐντὸς γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ταύτας εὑρίσκει διὰ τοῦ σώματος ἐντυπωμένας». (*Περὶ Τριάδος Ι'*, VII 10, 50-58, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 575)]».

[194] Βλ. *De Trinitate IX*, III 3, 16-20, MOUNTAIN L, σ. 296 (PL 42 963).

[195] Βλ. *De Trinitate III*, XV 24, 12-17, MOUNTAIN L, σ.378 (PL 42, 1011).

[196] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 11, 79, MOUNTAIN L, σ. 303 (PL 42, 967). Εξηγεί ο Gilson ότι η *απλή νόηση* «intelligentia» (sic) δηλώνει την υψηλότερη νοητική δύναμη του ανθρώπου, πάνω από τη *λογική* (ratio), δια της οποίας ο νους βλέπει το θείο φως καθαυτό. Βλ. E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, μτφρ. στα Αγγλικά, L. Lynch, London 1961, σ. 269-270, υποσ. 1.

[197] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 11, 78, MOUNTAIN L, σ.303 (PL 42, 967).

[198] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 11, 72-79, MOUNTAIN L, σ.303 (PL 42, 967).

[199] Το αποτέλεσμα αυτής της εσωστρέφειας είναι ο φωτισμός του ανθρωπίνου νου, ο οποίος μετέχει του θείου φωτός: «Quod nunc in mente humana utcumque uestigare conamur ut ex inferiore imagine in qua nobis familiarius natura ipsa nostra quasi interrogata respondet exercitatiorem mentis aciem ab inluminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus» (*De Trinitate IX*, XII 17, 12-16, MOUNTAIN L, σ. 308 (PL 42 970)) [«Ὅπερ νῦν ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ νῷ ὁπωσδήποτε ἀνιχνεῦσαι ἐπιχειροῦμεν, ἵν' ἐκ τῆς ταπεινοτέρας εἰκόνος ἐν ᾗ οἰκειότερον ἡμῖν ἡ ἡμετέρα φύσις αὐτὴ οἱονεί πως ἐρωτωμένη ἀποκρίνεται γεγυμνασμένην μᾶλλον τὴν τοῦ νοὸς ὀξύτητα ἐκ τῆς φωτιζομένης φύσεως πρὸς τὸ ἀμετάβλητον φῶς ἀπευθύνωμεν» (*Περὶ Τριάδος Θ'*, XII 17, 14-18, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 545)].

ενόρασης του Θεού στο παρόν[200]. Πριν ασθενήσει ο ανθρώπινος νους, μπορούσε να παραμένει σταθερά στην άμεση θεωρία της θείας ουσίας. Ησθένησε, όμως, ο νους, λόγω της παντελούς προσκόλλησής του προς το κάλλος των σωματικών μορφών του αισθητού κόσμου, με αποτέλεσμα την παραμόρφωσή του, χωρίς να ελχθεί από το κάλλος των ασωμάτων μορφών των *λόγων* εντός της θείας ουσίας[201], ως θα ανεμένετο. Έτσι, περιήλθε σε κατάσταση *λήθης*, με την έννοια της απολησμόνησης της δυνατότητας εσωτερικής ενόρασης του Θεού. Τα θαύματα ή θεοσημεία που μαρτυρούν οι Γραφές, λοιπόν, είχαν ως σκοπό την επιστροφή του ανθρώπου προς τη *μνήμη* του Θεού. Ο Θεός φανερώθηκε μέσω των αισθητών πραγμάτων, για να δελεάσει τον σαρκικό μεταπτωτικό ανθρώπινο νου, που είναι προσκολλημένος αποκλειστικά προς τα αισθητά, για να μπορέσει να αναχθεί πάλι προς την εσωστρέφεια, την *ευσέβεια* και την αιώνια ζωή. Η εσχατολογική θεωρία του Θεού, λοιπόν, θα είναι μια αμετάβλητη θεωρία της θείας φύσης[202].

Το όριο στο οποίο μπορεί να φτάσει η ανθρώπινη νόηση, σε μια μόνο στιγμιαία άμεση θέα της θείας ουσίας, δεν συνεπάγεται παντελή αδυναμία άμεσης γνώσης αυτής. Παρότι ο νους αναχαιτίζεται από τη λαμπρότητα του φωτός, που είναι η θεία ουσία, μετά από μία στιγμιαία λάμψη εκείνου του φωτός, αποτυπώνεται εντός της μνήμης του ένας παροδικός λογισμός του μη παροδικού[203]. Οι ανθρώπινες επιστήμες, κατά τον ι. Αυγουστίνο, είναι το

---

[200] Βλ. *De Trinitate III*, XV 24, 1-40, MOUNTAIN L, σ. 377-379 (PL 42 1011-1012). Ο ι. Αυγουστίνος διευκρινήζει κατ' αυτόν τον τρόπο, τη διαφοροποίησή του από το παραδοσιακό πλατωνικό νόημα της *μνήμης*. Η μνήμη των αϊδιων *λόγων* για τον χριστιανό στοχαστή, δεν οφείλεται στην προϋπαρξη της ψυχής και άρα σε μια μνήμη εκείνης της παρελθοντικής κατάστασης, αλλά στη δυνατότητα της θεωρίας των λόγων αυτών στον ενεστώτα χρόνο εσωτερικά. Επιβεβαιώνει ο Gilson ότι για τον ιερό πατέρα η αλήθεια δεν ανακαλύπτεται σε προ-κατατιθέμενες μνήμες εντός της ψυχής, αλλά στο θείο φως που είναι πάντοτε παρών εντός της: «It is quite evident that Augustine did not teach Platonic reminiscense . . . we discover truth not in memories deposited previously in the soul, but in the divine light which is constantly present there . . . To see things in God's light implies, not Platonic memory of the past, but Augustinian memory of the present». E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine,* μτφρ. στα Αγγλικά, L. Lynch, London 1961, σ. 82.

[201] Βλ. *De Trinitate X*, V 7, 1-36, MOUNTAIN L, σ. 320-321 (PL 42, 977).

[202] *De Trinitate XIII*, XIX 24, 33-38, MOUNTAIN LA, σ. 416 (PL 42, 1033-1034): «in rebus vero aeternis summa veritas recte tribuitur dei verbo. Quod vero idem ipse est *unigenitus a patre plenus gratiae et veritatis*, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis cui per eandem fidem mundamur ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis [«ἐν δὲ τοῖς ἀϊδίοις ἡ ἄκρα ἀλήθεια ὀρθῶς ἀπονέμεται τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ. Ὅτι δ' αὐτὸς οὗτός <ἐστιν> *ὁ μονογενὴς παρὰ Πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, τοῦτο γέγονεν ὡς οὗτος αὐτὸς εἴη ἐν τοῖς πράγμασι τοῖς ὑπὲρ ἡμῶν χρονικῶς πεπραγμένοις, ᾧ διὰ τῆς αὐτῆς πίστεως καθαιρόμεθα, ἵν' αὐτὸν θεωρῶμεν ἐν τοῖς ἀϊδίοις παγίως». (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, 36-41, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.XIX 24, 31-35. σ. 767)]».

[203] *De Trinitate XII*, XIV 23, 58-61, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010): «Ad quas mentis acie pervenire paucorum est, et cum pervenitur quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed ueluti acies ipsa reverberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio [«Πρὸς οὓς τῇ τοῦ νοὸς ὀξύτητι ἀφικέσθαι ὀλίγων ἐστί, καὶ δὴ καὶ ἀφικόμενος ὁστισοῦν καθόσον γενέσθαι δύναται,

αποτέλεσμα συσσώρευσης πολλών τέτοιων λογισμών, και η καταγραφή τους γίνεται ενάντια στη λήθη, ώστε να μπορεί ο νους να έχει ένα σημείο ενθύμησης και άρα αναγωγής προς την εσωτερική ενόραση του Θεού. Τον ίδιο σκοπό επιτελεί και η Αγία Γραφή, αλλά και η θεολογική συγγραφή του ίδιου του ιερού συγγραφέως[204]. Έτσι, ακόμη και να χαθούν όλες οι ανθρώπινες γνώσεις, η διάνοια πάλι θα μπορούσε να τις βρει εντός της ασώματης αλήθειας μέσω της εσωτερικής αναζήτησης[205]. Το γεγονός αυτό οφείλεται στην ύπαρξη *μονίμων γνώσεων*, που ο ι. Αυγουστίνος ονομάζει «*notitia*», εντυπωμένων εντός των «αδύτων» του νου[206]. Όταν ο άνθρωπος διαλογίζεται αυτές τις *μόνιμες γνώσεις* μέσω της εσωτερικής αναζήτησης, από την προσπέλαση αυτών των *μόνιμων γνώσεων*[207] «αποτυπώνονται» ή «γεννιούνται», κατά κάποιον τρόπο, νοητοί *λογισμοί* έμπροσθεν του νοερού οφθαλμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο νους, επεξεργαζόμενος την αποτύπωση των *μονίμων γνώσεων*, αναγνωρίζει κάτι που πάντα θυμόταν και ακόμη θυμάται, που κατανοούσε και ακόμη κατανοεί, και που αγαπούσε και ακόμη αγαπά, παρόλο που προηγουμένως το αγνοούσε[208]. Έτσι, όλες οι επιστήμες και τέχνες, παρότι μεταβλητές, λειτουργώντας ως αναμνηστικά σημεία της εσωτερικής αλήθειας[209], βοηθούν τον μεταπτωτικό άνθρωπο στην πορεία του προς τη θεωρία του Θεού.

Ενόσω η ψυχή του ανθρώπου ευρίσκεται ακόμη εντός φθαρτού σώματος και ο άνθρωπος αντιμετωπίζει τις δυσκολίες του κόσμου, πρέπει, εκτός από την ικανότητα της άνω θεωρίας, να έχει και την ικανότητα ορθής διαχείρισης των αισθητών πραγμάτων. Για αυτό ο ι. Αυγουστίνος διακρίνει μεταξύ *πράξης*, ως πρακτικής εμπειρικής γνώσης που αφορά στους κανόνες άσκησης του ανθρωπίνου βίου[210], και *θεωρίας*, που αφορά στην ενόραση των ανώτερων αμετάβλητων πραγμάτων, τα οποία καθορίζουν την ορθότητα της *πράξης*. Μάλιστα, ονομάζει την πρακτική γνώση *επιστήμη* («scientia»)[211] και τη θεωρητική γνώση *σοφία* («sapientia»)[212]. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε το είδος της τωρινής

οὔκουν ἐν αὐτοῖς μένει, ἀλλ' ὡσπερεὶ τῆς ὀξύτητος αὐτῆς ἀνταποπεμπομένης ἀποθεῖται καὶ γίνεται τοῦ μὴ παροδικοῦ πράγματος παροδικὸς διαλογισμός». (*Περὶ Τριάδος ΙΒ'*, XIV 23, 58-61, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 685)]».

[204] Βλ. *De Trinitate I*, III 5, 38-45, MOUNTAIN L, σ. 33-34 (PL 42, 823).

[205] Βλ. *De Trinitate III*, XIV 23, 61-68, MOUNTAIN L, σ. 377 (PL 42, 1011).

[206] *De Trinitate IX*, IV 4, 3, MOUNTAIN L, σ. 297 (PL 42 963).

[207] Βλ. Κεφ. Δ', εντότητα 1β., υποσ. 31-35.

[208] Βλ. *De Trinitate IIV*, VII 9, 19-23, σ.798. Περισσότερα στο Κεφ. Δ', ενότητα 2α.

[209] Βλ. *De Trinitate IIV*, VII 9, 19-24, MOUNTAIN LA, σ. 433-434 (PL 42 1043).

[210] Βλ. *De Trinitate III*, XIV 21, 1-6, MOUNTAIN L, σ. 373-375 (PL 42, 1009). Βλ. περισσότερα περί της σωτηριολογικής σημασίας των αρετών στο Κεφ. Δ., ενότητα 3.

[211] *De Trinitate III*, XI 16, 18, MOUNTAIN L, σ. 370 (PL 42, 1007).

[212] *De Trinitate III*, XI 16, 17, MOUNTAIN L, σ. 370 (PL 42,1007). Για τους Έλληνες πατέρες της Εκκλησίας, δεν χωρίζονται διπολικά η πράξη από τη θεωρία ώστε η πρώτη να αφορά στα αισθητά και η δεύτερη στα νοητά, αλλά «τα πρϊόντα του νου και της βούλησης, που είναι η θεωρία και η πράξη αντίστοιχα, συνιστούν γι' αυτούς μια αδιάσπαστη ενότητα, που είναι αδιανόητη χωρίς την οντολογική ενότητα των δύο οργάνων προέλευσής τους, του νου και της βούλησης. Υπό την έννοια αυτή είναι απόλυτα κατανοητό, γιατί στην ελληνική πατερική παράδοση παράλληλα με

ανθρώπινης θεογνωσίας, σε σχέση με τη μελλοντική, που αποτελεί τον απώτερο στόχο του.

α. Περί του είδους της θεογνωσίας

Ο ι. Αυγουστίνος επισημαίνει τη διαφοροποίησή του από τη παραδοσιακή φιλοσοφική έννοια της *σοφίας*, για να αναδείξει τη χριστιανική θεογνωσία ως την αληθινή σοφία. Αναφέρεται, μάλιστα, στον Κικέρωνα, ο οποίος ορίζει την έννοια της *σοφίας* σύμφωνα με τους αρχαίους φιλοσόφους, ως τη *γνώση θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων*[213], και έτσι προσλαμβάνει την έννοια της γενικής *συνειδητοποίησης* («cognitio»)[214] όλων των πραγμάτων –τόσο των νοητών όσο και των αισθητών. Για τον ι. Αυγουστίνο, όμως, η *σοφία* («sapientia») είναι γνώση μόνο των θείων πραγμάτων και άρα μόνο θεωρητική. Έτσι, διακρίνεται από τη γνώση των ανθρωπίνων πραγμάτων, την πρακτική διάσταση δηλαδή, την οποία ονομάζει *επιστήμη* («scientia»)[215]. Ο ιερός πατήρ υιοθετεί αυτήν τη διάκριση μεταξύ *σοφίας* και *επιστημονικής γνώσης* από τον απόστολο Παύλο: «*ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ Πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα*»[216]. Ταυτίζει, λοιπόν, τη *σοφία* με τη *θεωρία*, ενώ την *επιστήμη* με την *πράξη*, επειδή κατά το κείμενο της Π.Δ.: «*ἡ θεοσέβειά ἐστι σοφία, τὸ δὲ ἀπέχεσθαι ἀπὸ κακῶν ἐστιν ἐπιστήμη*»[217].

Ο ι. Αυγουστίνος, λοιπόν, ονομάζει τη *σοφία*, *θεωρητική σοφία* («contemplativa sapientia»)[218], εφόσον λαμβάνεται μέσω της θεωρίας της ύψιστης Σοφίας[219]. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο όρος *θεωρητική σοφία* αποτελεί δικό του επινόημα. Απαντάται επίσης στον Κικέρωνα, στον χαμένο διάλογο *Ορτήσιος*[220],

---

την ενότητα λογικού και αυτεξουσίου τονίζεται εμφαντικά και η ενότητα θεωρίας και πράξης, πράγμα που χαρακτηρίζει έντονα τόσο τη θεολογία όσο και την πνευματικότητα της Ανατολής». Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 48

[213] *De Trinitate XIV*, I 3, 48, MOUNTAIN LA, σ. 423 (PL 42, 1037): «*Sapientia est rerum humanarum diuinarumque scientia* [«*Σοφία ἐστί γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, I 3, 45, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.778-780)]». Ο Hill ενημερώνει ότι πρόκειται για χαρακτηριστικό στωϊκό ορισμό που συχνά παρέπεμπε ο Κικέρωνας σε πολλά έργα του, όπως για παράδειγμα, στο *De Offices II,* 12, 5. Βλ. E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 371, υποσ. 4.

[214] Βλ. *De Trinitate XIV*, I 3, 50-51, MOUNTAIN LA, σ. 423 (PL 42, 1037).

[215] Βλ. *De Trinitate XIV*, I 3, 48-56, MOUNTAIN LA, σ. 423-424 (PL 42, 1037).

[216] Α' Κορ. 12:8.

[217] Ιωβ, 28:28. Βλ. *De Trinitate XII*, XIV 22, 9-43, MOUNTAIN L, σ. 375-376 (PL 42, 1010).

[218] Βλ. *De Trinitate XIV*, XIX 26, 27, MOUNTAIN LA, σ. 457 (PL 42, 1056).

[219] Βλ. *De Trinitate XIV*, XIX 26, 27-31, MOUNTAIN LA, σ. 457 (PL 42, 1056).

[220] Γνωρίζουμε περί αυτού του διαλόγου μόνο από αποσπάσματα στα έργα του ι. Αυγουστίνου. Βλ. E. HILL, όπ. π., σ. 348, υποσ. 17.

στον οποίο η *θεωρητική σοφία* ορίστηκε ως *η μεγάλη ελπίδα του ανθρώπου που πρέπει να αναζητείται καθημερινώς μέσω του φιλοσοφικού βίου*. Ο ορισμός αυτός, για τον ιερό πατέρα, εφαρμόζεται όταν ο νους παραμένει στη λογικότητα, στην επιθυμία να ανιχνεύει την αλήθεια μέσω του συνεχούς ακονισμού της οξύτητας του *νοερού* του *οφθαλμού* («acies mentis») ή της *νόησης*, και στη διαφύλαξη του νοερού οφθαλμού από την άμβλυνση που φέρει η εμπλοκή του με τα ανθρώπινα πάθη[221]. Παρότι ο ι. Αυγουστίνος ισχυρίζεται ότι η δική του έννοια της *θεωρητικής σοφίας* διαφέρει από εκείνη του Κικέρωνα, η διαφορά δεν φαίνεται στον τρόπο που αυτή πραγματώνεται κατά τον χριστιανό πατέρα. Θα δούμε αμέσως παρακάτω ότι ο ι. Αυγουστίνος υιοθετεί αυτούσια αυτή τη φιλοσοφική μέθοδο επιτυχίας της *θεωρητικής σοφίας* ως τη δική του θεολογική μέθοδο.

Καταρχήν, ο ι. Αυγουστίνος δηλώνει ότι δεν θεωρεί τον εαυτό του σοφό, αλλά μόνο φιλόσοφο, δηλαδή *εραστή σοφίας* («amatorem sapientiae»)[222], επισημαίνοντας ότι το ίδιο έκαναν προηγουμένως οι προγενέστεροι φιλόσοφοι από τον Πυθαγόρα και εξής. Για αυτό λέγει πως αρκείται μόνο στο να μπορεί να συζητά περί της σοφίας, εφόσον το ίδιο τόλμησαν να κάνουν οι φιλόσοφοι[223]. Επιπλέον, φαίνεται ότι τον νοερό οφθαλμό, που ο Κικέρων ονομάζει «acies mentis», ο ι. Αυγουστίνος ονομάζει «acies animi», αλλά πρόκειται για το ίδιο πράγμα[224]. Κατά τον ι. Αυγουστίνο, ο νοερός οφθαλμός οξύνεται όσο καλλιεργεί κανείς τη κατανόηση του Θεού, και απαιτείται να είναι τόσο οξύς, ώστε να μπορεί να διχοτομεί και να διακρίνει τα πράγματα εντός του φωτός της θείας ουσίας, τόσο τις μορφές των *λόγων των όντων*, όσο και τις διαφορές μεταξύ των τριών προσώπων. Για τον ι. Αυγουστίνο, επομένως, η θεωρία του Θεού σε αυτή τη μεταπτωτική φάση της ζωής αποτελεί όρασή Του, μέσω της λογικής κατανόησής Του. Αυτό φαίνεται στην εξήγηση του ιερού πατρός ότι ο ανθρώπινος λόγος ή το νοερό μέρος της ανθρώπινης ψυχής έχει ως ικανότητα και σκοπό το *νοείν* και

---

[221] *De Trinitate XIV*, XIX 26, 31-43, MOUNTAIN LA, σ. 457-458 (PL 42, 1056): «. . . Cicero commendans in fine dialogi Hortensii: *Quae nobis*, inquit, *dies noctesque considerantibus acuentibusque intellegentiam quae est mentis acies caventibusque ne quando illa hebescat, id est in philosophia viventibus, magna spes est . . . quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et inuestigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicaverint hominum uitiis et erroribus, hoc his faciliorem ascensum et reditum in caelum fore*» [«. . . συνιστὰς ὁ Κικέρων ἐν τῷ τέλει τοῦ Ὀρτησίου διαλόγου· *Ἥτις ἡμῖν*, φησίν, *ἡμέρας καὶ νυκτὸς κατανοοῦσι καὶ παραθήγουσι τὴν διάνοιαν, ἥτις τοῦ νοὸς ὄψις ἐστί, καὶ φυλαττομένοις μήποτε αὕτη ἀμβλυνθῇ, τουτέστιν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ ζῶσι, μεγάλη ἐλπίς ἐστιν … καὶ τούτοις μεγίστοις τε οὖσι καὶ μακρῷ περιφανεστάτοις ἤρεσεν, ἀϊδίους τοὺς νόας καὶ θείους ἔχομεν, οὕτως ὑποληπτέον, ὡς ὅσῳ μᾶλλον οὗτοι γένοιντο διὰ παντὸς ἐν τῷ οἰκείῳ δρόμῳ, τουτέστιν ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῇ τοῦ ἀνιχνεύειν ἐπιθυμίᾳ, καὶ ὅσῳ ἧττον ἑαυτοὺς ἐπιμίσγοιεν καὶ συμπλέκοιεν τοῖς τῶν ἀνθρώπων πάθεσι καὶ πλάναις, τοῦτ' αὐτοῖς εὐχερεστέραν ἄνοδον καὶ ἐπάνοδον εἰς τὸν οὐρανὸν εἶναι*» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, 28-46, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 847)].

[222] *De Trinitate XIV*, I 2, 34, MOUNTAIN LA, σ. 422 (PL 42, 1037).

[223] Βλ. *De Trinitate XIV*, I 2, 30-47, MOUNTAIN LA, σ. 422-423 (PL 42, 1037).

[224] Την ταύτιση του «acies mentis» του Κικέρωνα και του «acies animi» του ι. Αυγουστίνου επισημαίνει ο Hill στο E. HILL, όπ. π., σ. 393, υποσ. 57.

θεωρείν το Θεό («intellegendum et conspiciendum deum»)[225] –τη λογική κατανόηση και όρασή Του. Έτσι, *η αλήθεια οράται μέσω της νόησής της* («veritatem quae intellecta conspicitur»)[226]. Μακαρίζει ακόμη, ο ιερός πατήρ, και τον απόστολο Παύλο, αναρωτώμενος με θαυμασμό, πόσο θα είχε *διεισδύσει* («penetraverat»)[227] μέσα στους θησαυρούς της *σοφίας* και της *γνώσης* εντός του Χριστού[228] και για το τι θα είχε ανακαλύψει σε εκείνους[229]. Επίσης, εξηγεί ότι το βασικό πρόβλημα των αρχαίων φιλοσόφων στο να κατανοήσουν τη θεία φύση, δεν ήταν η αδυναμία τους στο να τη θεωρήσουν, αλλά η αδυναμία αδιάλειπτης θεωρίας της[230] (λόγω των αποτελεσμάτων του προπατορικού αμαρτήματος)[231], και γι' αυτό μπόρεσαν να εννοήσουν έστω και κάποιες αλήθειες περί αυτής. Τέλος, η αναζήτηση της *θεωρητικής σοφίας* στη παρούσα ανθρώπινη κατάσταση της αδυναμίας συνεχούς άμεσης ενατένισης της θείας ουσίας, όπως εξηγεί ο ι. Αυγουστίνος, μπορεί να αποτελέσει μόνο προσπάθεια *λογικής κατανόησης* αυτής («intellegatur»)[232], μέσω *λογικών συλλογισμών* («mente ratiocinante»)[233]. Μάλιστα, αυτό είναι αναγκαίο, ώστε να καταστεί δυνατό να δίνεται λογική *εξήγηση* («rationem»)[234] των δυσνοήτων σημείων της πίστης, τόσο στους πιστούς απορούντες περί αυτής, όσο

---

[225] Βλ. *De Trinitate IIV*, IV 6, 8-10, MOUNTAIN LA, σ. 428 (PL 42, 1040). Παρόλο που ο ι. Αυγουστίνος ισχυρίζεται ότι ο τρόπος λογικής επεξεργασίας των αϊδιων πραγματών είναι διαφορετικός του αντίστοιχου τρόπου επεξεργασίας των εν χρόνω πραγμάτων (Βλ. *De Trinitate III*, XV 25, 45-46, MOUNTAIN L, σ. 379 (PL 42, 1012)) αυτό θα ισχύει μόνο στα έσχατα, πράγμα που προκύπτει από το ότι η *γνώση* και η *σοφία* εννοιολογικά αλληλο-επικαλύπτονται. Λέγει ο ιερός πατήρ ότι μπορεί η κάθε μία να λέγεται είτε *γνώση*, είτε *σοφία*, όπως στη περίπτωση της φιλοσοφίας που είδαμε προηγουμένως. Επιμένει όμως, έστω και τυπικά, στη διάκριση αυτή, επειδή τη δανείζεται από τον Απ. Παύλο. Βλ. *De Trinitate IV*, XIX 24, 57-64, MOUNTAIN LA, σ. 417 (PL 42, 1034). Πρβλ. Α' Κορ. 12:8.

[226] *De Trinitate XV*, III 5, 62-63, MOUNTAIN LA, σ. 465 (PL 42, 1060). Βλ. *De Trinitate XV*, III 5, 62-70, MOUNTAIN LA, σ. 465 (PL 42, 1060).

[227] *De Trinitate IV*, XIX 24, 17, MOUNTAIN LA, σ. 415 (PL 42, 1033)

[228] Πρβλ. Κολ. 2:3.

[229] *De Trinitate XIII*, XIX 24, 13-17, MOUNTAIN LA, σ. 415 (PL 42, 1033): «. . . *ad cognoscendum mysterium dei quod est Christus in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Quatenus noverat apostolus thesauros istos, quantum eorum penetraverat et in eis ad quanta pervenerat, quis potest nosse? [«ἐν ᾧ εἰσι *πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι.* Μέχρι μὲν οὖν τίνος ὁ ἀπόστολος ἔγνω τούσδε τοὺς θησαυρούς, καὶ μέχρι τίνος αὐτῶν εἰσέδυ καὶ ἐν αὐτοῖς εἰς ὅσον ἀφίκετο, τίς ἂν δύναιτο εἰδέναι;» (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, XIX 24, 16-19, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 765)]». Η λογική εξιχνίαση της θείας φύσης, όπως τονίστηκε στην εισαγωγή της ανά χείρας εργασίας, είναι ο σκοπός του *Περὶ Τριάδος* του ι. Αυγουστίνου, που προϋποθέτει και την κατοχή των αρετών, επειδή μόνο κατέχοντας αυτές αποφεύγει κανείς την άμβλυνση του νου του (Βλ. παραπάνω υποσ. 155). Η λογική αναζήτηση θεογνωσίας μαζί με την άσκηση των αρετών είναι, κατά τον ιερό πατέρα επομένως, τα 'δύο πόδια' με τα οποία περπατά κανείς προς τη σωτηρία.

[230] Βλ. *De Trinitate IV*, XVIII 23, 32-36, MOUNTAIN L, σ. 190 (PL 42 903).

[231] Βλ. παραπάνω ενότητα 1α, υποσ. 51-55.

[232] Βλ. *De Trinitate I*, II 4, 5-6, MOUNTAIN L, σ.31 (PL 42, 822).

[233] Βλ. *De Trinitate XV*, XXV 45, 19, MOUNTAIN LA, σ. 524 (PL 42, 1092).

[234] Βλ. *De Trinitate I*, II 4, 3, MOUNTAIN L, σ.31, (PL 42, 822).

και στους αμφισβητές της[235]. Αυτό, για τον ι. Αυγουστίνο, αποτελεί, ευλόγως, έναν δυσχερή και επίπονο αγώνα, πράγμα που όχι μόνο αναδεικνύεται από το δυσερμήνευτο των Γραφών[236], αλλά επιβεβαιώνεται από τις ίδιες τις Γραφές: «*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*»[237]. Μόνο στα έσχατα δεν θα υπάρχει τίποτε να αναζητάμε πλέον, αλλά θα βλέπουμε το Θεό φανερά[238], «*καθώς ἐστι*» («*sicuti est*»)[239], διά μίας απλής και άμεσης θέας εκείνου, που τώρα αποτελεί μυστήριο, και, άρα, τους αϊδιους *λόγους* ή αιτίες των πάντων και τις διαφορές μεταξύ των τριών προσώπων[240].

Στους Χριστιανούς αναγνώστες, ο ιερός πατήρ δικαιολογεί αυτή τη μέθοδο θεογνωσίας με έναν στοχασμό στηριζόμενος στην ίδια την Αγία Γραφή, δείχνοντας ότι η θεογνωσία δεν είναι μόνο θέμα πίστεως, αλλά επιδέχεται λογική εξερεύνηση και εξήγηση. Σημειώνει, καταρχήν, πως η ίδια η Γραφή επιβεβαιώνει ότι όσοι αναζητούν το Θεό ευφραίνεται η καρδιά τους: «*εὐφρανθήτω καρδία ζητούντων τὸν Κύριον· ζητήσατε τὸν Κύριον καὶ κραταιώθητε, ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διαπαντός*[241]». Αναρωτιέται, στη συνέχεια, πώς μπορεί να χαίρεται η καρδιά των ζητούντων το Θεό, εφόσον ο Θεός που αναζητούν φαίνεται να μη βρίσκεται. Ωστόσο, ο προφήτης Ησαΐας μαρτυρεί ότι ο Κύριος μπορεί να βρεθεί, στο βαθμό κατά τον οποίο τον αναζητά κάποιος: «*Ζητήσατε τὸν Κύριον καὶ ἐν τῷ εὑρίσκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε*»[242]. Έπειτα ερωτά: εάν ο Θεός βρίσκεται όταν αναζητείται, τότε γιατί μας λέγει ο ψαλμός να τον αναζητάμε συνέχεια: «*ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διαπαντός*»; Και εξηγεί πως μόνον έτσι μπορούν να αναζητούνται τα *ακατάληπτα* («incomprehensibilia»)[243], για να μη νομίσει εκείνος που συνειδητοποίησε την ακαταληψία τους ότι τελικά δεν βρήκε τίποτα, με αποτέλεσμα να αποθαρρυνθεί στην όλη προσπάθεια πρόσληψής τους[244].

Ο χαρακτήρας ή το είδος, λοιπόν, της παρούσας αναζήτησης της θεογνωσίας ή της *θεωρητικής σοφίας*, κατά τον ι. Αυγουστίνο, είναι θα λέγαμε

---

[235] Αντίθετα με αυτή τη θεογνωστική μέθοδο του ι. Αυγουστίνου, οι Έλληνες πατέρες της Εκκλησίας διδάσκουν πως ο άνθρωπος δεν προσπαθεί κινούμενος ενεργητικά στην εξερεύνηση της θείας φύσης μέσω των λογικών του δυνάμεων, αλλά όπως διευκρινίζει ο Ν. Ξιώνης, «στέκεται ἀνενεργός ἔναντι τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ και παθητικῶς δέχεται τή σωτηρία του ἀπό το Θεό . . . ἀποδέχεται ἐλευθέρως διά τῆς μετοχῆς τήν (ἀνα)δημιουργική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἡ οποία τον ζωοποιεῖ καί τον διακρατεῖ στή ζωή». Ν., ΞΙΩΝΗΣ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγὸριο Νύσσης*, Αθήνα 1999, σ. 20, υποσ. 59.

[236] Βλ. *De Trinitate II*, 1, 1-5, MOUNTAIN L, σ.80, (PL 42, 845).

[237] Α' Κορ. 13:12.

[238] Βλ. *De Trinitate XII*, XIV 22, 27-33, MOUNTAIN L, σ.375-376, (PL 42, 1010).

[239] *De Trinitate II*, XVII 28, 33, MOUNTAIN L, σ.375-376, (PL 42 1010). Πρβλ. Α' Ιω. 3:2.

[240] Βλ. *De Trinitate XV*, XXV 45, 17-35, MOUNTAIN LA, σ.523-524, (PL 42 1092).

[241] Ψαλ. 104:3-6.

[242] Ησ. 55:6.

[243] *De Trinitate XV*, II 2, 15, MOUNTAIN LA, σ. 461 (PL 42, 1057).

[244] Βλ. *De Trinitate XV*, II 2, 1-17, MOUNTAIN LA, σσ. 460-461 (PL 42, 1057).

νοησιαρχική[245], έγκειται, δηλαδή, αποκλειστικά στην ανθρώπινη νόηση. Ένα παράδειγμα απόδειξης αυτού αποτελεί η δήλωση του ιερού συγγραφέως ότι

[245] Ο καθηγητής Σ. Παπαδόπουλος εξηγεί πως τα κίνητρα του ι. Αυγουστίνου να γράψει το *Περὶ Τριάδος* ήταν η θέληση να λύση το πρόβλημα της σύνδεσης του ανθρώπου με το ύψιστο αγαθό, αλλά «μὲ νοησιαρχικὲς κυρίως προϋποθέσεις», λόγω της θητείας του από νεανικά χρόνια «στὰ κείμενα τοῦ Κικέρωνα (καὶ δὴ στὸ χαμένο του ἔργο *Hortsensius*), τοῦ Varro κ.ἄ. Πρόκειται, δηλαδή, γιὰ τὴν λαϊκὴ φιλοσοφία καὶ τὴν φιλοσοφικὴ ἠθική, ποὺ μὲ τὸν θρησκεύοντα Νεοπλατωνισμὸ τὸν εἶχανε διαποτίσει βαθύτητατα». (Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Πατρολογία Γ', *Ὁ πέμπτος αἰώνας* (*Ἀνατολὴ και Δύση*), Ἀθήνα 2010, σ. 304-305). Είναι γνωστό ότι ο ι. Αυγουστίνος διδάχτηκε Πλώτινο και Πορφύριο από μεταφράσεις του Μάριου του Βικτωρινού (του οποίου ο ι. Αυγουστίνος υπήρξε μαθητής), οι οποίες σήμερα είναι χαμένες. Βλ. Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Πατρολογία Γ', Ὁ πέμπτος αἰώνας (Ἀνατολὴ και Δύση)*, Ἀθήνα 2010, σ. 308. Ο νοεπλατωνισμός της δύσης εισήχθηκε από τον Πορφύριο, μαθητή του Πλωτίνου, του οποίου ο σκόπος ήταν η «ἔκθεση κ' ἐξήγηση κι ὄχι τὸν ἔλεγχο καὶ τὴ συστηματικὴ ἀνάπτυξη τῆς διδασκαλίας τοῦ Πλωτίνου» (E. ZELLER, – W. NESTLE, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, μτφρ. ἀπο τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη*, Ἀθήνα 1990, σ. 386).

Στις *Ἐξομολογήσεις* ο ι. Αυγουστίνος διηγείται πως ελέγχθηκε από τον ηλικιωμένο ιερέα τον Συμπλικιανό, επειδή διάβασε κάποια έργα των πλατωνικών («Platonicorum libros»), εννοώντας τα βιβλία των νεοπλατωνικών. Ο Συμπλικιανός του επισήμανε, όμως, ότι το μόνο που λείπει από τα έργα των πλατωνικών είναι η ταπεινοφροσύνη του Χριστού. (Βλ. *Confessiones VII*, IX 13 (PL 32, 740)). Του αναφέρει στη συνέχεια, ακόμη και το παράδειγμα του περιβόητου ρήτορα Βικτωρινού, ο οποίος «δεν θεώρησε καθόλου ντροπή του να . . . σκύψει τον αυχένα κάτω από το ζυγό της ταπεινοφροσύνης και να κλίνει το μέτωπο κάτω από το όνειδος του Σταυρού» (ΔΑΛΕΖΙΟΥ, Α., *Οι εξομολογήσεις του ιερού Αυγουστίνου, Εισαγωγή – Μετάφραση - Σημειώσεις*: Ανδρέα Δαλεζίου, Διδάκτορα της Φιλοσοφίας, Μεταφορά στη δημοτική γλώσσα: π. Ευτυχίου Ρούσσου, Αθήνα 1933. σ. 220 και εξ. *Confessiones VIII,* II 3 (PL 32, 749-750): «non erubuerit esse puer Christi tui, et infans fontis tui, subjecto collo ad humilitatis jugum, et edomita fronte ad crucis opprobrium». Στο *Περὶ Τριάδος,* ο ι. Αυγουστίνος συγκρίνει τις έννοιες της *υπερηφάνειας* και της *ταπεινοφροσύνης* λέγοντας ότι οι εθνικοί δεν μπορούν να πετύχουν τον σωτήριο εξαγνισμό του νου τους από υπερηφάνεια, επειδή νομίζουν πως μπορούν να εξαγνίσουν τους εαυτούς τους για τη θεωρία του Θεού και να προσκολληθούν σε εκείνον με τη δική τους δύναμη. Προσθέτει ακόμη ότι φτάνουν σε αυτή την αυτοπεποίθηση επειδή κάποιοι απ' αυτούς κατάφεραν να κατευθύνουν το οξύ βλέμμα της νόησής τους, πέραν από κάθε τι κτιστό και να κατακτήσουν μια λάμψη του φωτός της αμετάβλητης αλήθειας, καταφρονώντας ταυτόχρονα τους χριστιανούς που δεν μπορούσαν να καταφέρουν αυτή την εκστατική θεωρία, οι οποίοι όμως ζουν με πίστη (Βλ. *De Trinitate IV,* XV 20, 1-29, MOUNTAIN L, σ. 187 (PL 42, 901-902). Πρβλ. Ρωμ. 1:17). Για τον ι. Αυγουστίνο, λοιπόν, ο Χριστιανός διαφέρει του φιλοσόφου βάσει της πίστης, όχι όμως στον τρόπο που φτάνει σε θεογνωσία, μόνο στην αφετηρία της, πράγμα που θα συζητηθεί στην επόμενη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου (2β).

Ο νοησιαρχικός χαρακτήρας της αυγουστίνειας θεολογίας επισημαίνεται κατά τρόπο ακράδαντο από τον Gilson, ο οποίος λέγει πως ο ι. Αυγουστίνος οφείλει σχεδών όλη τη φιλοσοφική του μέθοδο στον Πλωτίνο, αλλά και στη βίβλο από την οποία πήρε τις βασικές του Χριστιανικές έννοιες οι οποίες του έδωσε τη δυνατότητα να διαφοροποιηθεί από τον Πλωτίνο και να οικοδομήσει ένα νέο δόγμα, που αποτελεί ένα από τις πιο καινοτόμες προσφορές που ο Χριστιανισμός έδωσε στο να πλουτισθεί η ισορία της φιλοσοφίας!: «To Plotinus he is indebted for almost all the matter and for the whole technique of his philosophy. He is indebted to the Bible for the basic Christian notions which compelled him to make the inner transformations he performed on the Plotinian theses he borrowed and to construct in this way a new doctrine which presents one of the first, and one of the most original contributions Christianity made, to enrich the history of philosophy». E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine,* μτφρ. στα Αγγλικά, L. Lynch, London 1961, σ.

όποιος μπορεί να κατανοήσει ότι στην Αγία Τριάδα ένα πρόσωπο είναι όσο είναι τρία μαζί, δύο πρόσωπα δεν είναι περισσότερα του ενός, έκαστο πρόσωπο είναι εντός εκάστου, όλα είναι εντός όλων και όλα είναι ένα, μπορεί ήδη να ευφραίνεται και να ευχαριστεί τον Θεό ως έχων εν μέρει θεωρία του Θεού[246]. Έτσι η νόηση συνδέεται με την πίστη, εφόσον η λογική εξήγηση των μυστηρίων της Αγίας Γραφής έχει ως σκοπό τη *καλλιέργεια*, *τροφοδότηση*, *υπεράσπιση* και *ενδυνάμωση* («gignitur, nutritur, defenditur, roboratur»)[247] της πίστεως. Μάλιστα, αυτό θα διερευνηθεί στην επόμενη ενότητα, αφού πρώτα εξετασθεί ο τρόπος με τον οποίο ο ιερός συγγραφέας ανασκευάζει τον στωϊκισμό –στοιχείο απαραίτητο για να μπορέσει να οικοδομήσει τη δική του θεολογική μέθοδο.

Μιας και σε αυτή τη φάση της ζωής, λοιπόν, η *θεωρία* της Αλήθειας αποτελεί τη λογική προσπέλασή της, ο ι. Αυγουστίνος ξεκινά την αναζήτηση της θεωρητικής σοφίας, αποδυναμώνοντας τον σκεπτικισμό των στωϊκών φιλοσόφων (των οποίων υπήρξε μαθητής), αναδεικνύοντας τη δυνατότητα της γνώσης καθαυτήν[248]. Σε αντίθεση, λοιπόν, με τους στωικούς φιλοσόφους, ο ιερός πατήρ όχι μόνο αποδέχεται τη δυνατότητα γνώσης, αλλά εμπιστεύεται, μάλιστα, δύο πηγές αυτής –και άρα δύο είδη πραγμάτων που μπορούν να προσλαμβάνονται διά του νου: κάποια διά των σωματικών αισθήσεων και κάποια μόνο διά του ιδίου του νου[249]. Η γνώση ενός αισθητού πράγματος μπορεί να είναι είτε άμεσα εμπειρική –όταν είμαστε οι ίδιοι μάρτυρες αισθητών πραγμάτων– είτε έμμεσα εξ ακοής –όταν κάποιοι άλλοι μας πληροφορούν για πράγματα που εκείνοι μαρτυρούν εκ δικής τους εμπειρίας[250].

Όσον αφορά στην εσωτερική νόηση, εξετάζει, καταρχάς, πόση και τι είδους γνώση μπορεί να έχει κανείς περί της εσωτερικής αμετάβλητης αληθείας και δέχεται ότι τη γνωρίζουμε πάντοτε βαθιά εσωτερικά, ακόμη και όταν δεν τη διαλογιζόμαστε. Όταν, όμως, τη διαλογιζόμαστε, μορφώνονται εντός του νου, αληθινοί –παρότι παροδικοί λογισμοί– μη παροδικών πραγμάτων[251]. Μάλιστα, ο ιερός πατήρ αποδεικνύει τη δυνατότητα γνώσης του μη παροδικού, της αλήθειας,

---

234. Βλ. και πιο αυστηρά σχόλια περί της αυγουστίνειας νοησιαρχίας στο Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, *τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999⁴, σ. 341.

[246] Βλ. *De Trinitate VI*, X 12, 49-58, MOUNTAIN L, σ.242-243, (PL 42, 932).

[247] Βλ. *De Trinitate XIV*, I 3, 61, MOUNTAIN LA, σ. 424 (PL 42, 1037). Η καλλιέργεια, τροφοδότηση, υπεράσπιση και ενδυνάμωση της πίστης είναι και ο σκοπός του *Περί Τριάδος*. Βλ. *De Trinitate XIV*, I 3, 56-67, MOUNTAIN LA, σ. 424 (PL 42, 1037).

[248] Ο ι. Αυγουστίνος αναφέρει ότι οι στωικοί φιλόσοφοι κατάφεραν να αμφισβητήσουν την αισθητική-εμπειρική γνώση, αλλά όχι την εσωτερική γνώση αληθειών, όπως για παράδειγμα, «γνωρίζω ότι ζω». Βλ. *De Trinitate XV*, XII 21, 68-72, MOUNTAIN LA, σ. 493 (PL 42, 1075).

[249] Βλ. *De Trinitate XV*, XII 21, 66-68, MOUNTAIN LA, σ. 493 (PL 42, 1075).

[250] Ο ι. Αυγουστίνος δηλώνει ότι οι χριστιανοί δέχονται την αισθητική γνώση ως ασφαλή πηγή μέσω της οποίας μαθαίνουν περί γης και ουρανού στο βαθμό που ο Δημιουργός επέτρεψε, και μέσω της ακοής ακούν και εμπιστεύονται τις μαρτυρίες των άλλων περί πραγμάτων τα οποία δεν είδαν. Βλ. *De Trinitate XV*, XII 21, 72-86, MOUNTAIN LA, σ. 493 (PL 42, 1075).

[251] Βλ. παραπάνω, υποσ. 157.

μέσω των εξής λογικών επιχειρημάτων: Αποκλείοντας τα πράγματα που εισέρχονται στην ανθρώπινη συνείδηση μέσω των αισθήσεων, ερωτά: «Τι άλλο είναι πιο σίγουρο από τη γνώση ότι ζούμε; Δεν μπορεί να είναι πλάνη το γεγονός ότι ζούμε επειδή η κατάσταση της πλάνης προϋποθέτει τη ζωή. Το ότι ζούμε, συνεπώς, ως γνώση αναμφισβήτητη, είναι γνώση αληθινή, και που δεν θεωρείται εμπειρικά με τα μάτια του σώματος αλλά βαθιά εσωτερικά[252]». Η δυνατότητα γνώσης καταδεικνύεται και από τη δυνατότητα του ανθρώπου να αμφισβητεί. Η ίδια η αμφισβήτηση αποκαλύπτει όλες τις αδιαμφισβήτητες ιδιότητες του ανθρωπίνου νου –ότι, δηλαδή, όχι μόνο ζει, αλλά θυμάται, νοεί, θέλει, διαλογίζεται, γνωρίζει, και κρίνει. Εάν, κάποιος μπορεί να αμφισβητεί, άρα ζει, θυμάται γιατί αμφισβητεί, κατανοεί ότι αμφισβητεί, έχει βούληση για βεβαιότητα, διαλογίζεται, γνωρίζει ότι αγνοεί και κρίνει ότι δεν πρέπει να καταλήγει σε βιαστικές κρίσεις περί των πραγμάτων, τουλάχιστον περί αυτών των βεβαιοτήτων. Συνεπώς, δεν πρέπει να έχει κανείς καμία αμφιβολία[253] και άρα η αληθινή γνώση είναι εφικτή για τον άνθρωπο.

Μια άλλη προϋπόθεση αποδοχής μιας αληθινής γνώσης, για τον ιερό συγγραφέα, είναι η καθολική αποδοχή της. Για παράδειγμα, εκτός από τις νοητικές δυνάμεις τού νου, που αποδεικνύονται από το ότι ο άνθρωπος ζει, και τη δυνατότητα του να αμφισβητεί, αναφέρει δύο άλλες βέβαιες γνώσεις: Πρώτον, ότι είναι κοινό θέλημα όλων των ανθρώπων, για να είναι μακάριοι και ευτυχισμένοι, και, δεύτερον, ότι όλοι θέλουν να γνωρίσουν την αλήθεια[254].

β. Οι προϋποθέσεις θεογνωσίας και η σχέση πίστης και λογικής

Ο ι. Αυγουστίνος διακρίνει μεταξύ εξωτερικού σωματικού και εσωτερικού νοητού ανθρώπου, ερμηνεύοντας το λόγο του αποστόλου Παύλου: «… *εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ*»[255]. Σύμφωνα με τη διάκριση αυτή, ο ιερός πατήρ διακρίνει και την πίστη σε δύο έννοιες: Μία που αφορά στον εξωτερικό άνθρωπο και αποτελεί πίστη στη διδασκαλία της Αγίας Γραφής, και μία που αφορά στον εσωτερικό άνθρωπο, που αποτελεί το νοητικό περιεχόμενο της ανθρώπινης βούλησης, όπως θα καταδειχθεί αναλυτικότερα στη συνέχεια.

Η αναζήτηση γνώσης της θείας φύσης, κατά τον ι. Αυγουστίνο, προϋποθέτει την οριοθέτηση των λογικών συλλογισμών περί Θεού, με βάση τα δεδομένα και τα προσδιοριστικά στοιχεία της διδασκαλίας της Αγίας Γραφής, για να μην παρεκκλίνει ο νους κανενός σε πλάνες ή προσωπικά επινοήματα. Έτσι, ο ι. Αυγουστίνος ταυτίζει την *πίστη* με την Αγία Γραφή κατά την πρώτη της έννοια,

[252] Βλ. *De Trinitate XV*, XII 21, 1-31, MOUNTAIN LA, σ. 490-491 (PL 42, 1073-1074).
[253] Βλ. *De Trinitate X*, X 14, 38-45, MOUNTAIN L, σ. 327-328 (PL 42, 981).
[254] Βλ. *De Trinitate XV*, XII 21, 36-60, MOUNTAIN LA, σ. 491-492 (PL 42, 1074).
[255] Β' Κορ. 4:16. Βλ. *De Trinitate II*, I 1, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 333 (PL 42, 983).

εφόσον αυτή αποτελεί αφετηρία και σημείο αναφοράς της προσπάθειας κατανόησης του Θεού[256]. Η πίστη, λοιπόν, ως θεμέλιο ορθής νόησης του Θεού, έχει την έννοια της αποδοχής με εμπιστοσύνη της γνώσης που παρέχει η Αγία Γραφή[257]. Πρόκειται, λοιπόν, για πίστη ως εμπιστοσύνη από τη μία, εφόσον η Γραφή παρέχει γνώση, ναι μεν ορθή, αλλά που η ορθότητά της δεν επιδέχεται ευκόλως λογική απόδειξη. Παρόλο, που η έννοια αυτή της *πίστης*, από την άλλη, φαίνεται να υπερβαίνει τη *λογική*, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με αυτήν, εφόσον και οι δύο αποτελούν γνώση. Η διάκριση *πίστης* και *λογικής* έγκειται στο ότι η *πίστη* είναι γνώση περιορισμένη, ενώ η *λογική* είναι η ενεργή ανάπτυξη και καλλιέργεια της πίστης. Αυτή η διάκριση αλλά και άρρηκτη σχέση *λογικής* και *πίστεως* οφείλεται στο γεγονός ότι η Αγία Γραφή παρέχει γνώση, ναι μεν αληθινή, αλλά προσαρμοσμένη στις αισθήσεις του ανθρώπου, λόγω της νηπιακής πνευματικής του κατάστασης. Οι αισθητές παραστάσεις περί Θεού, για παράδειγμα οι ανθρωπόμορφες περιγραφές του, ιδιαιτέρως στην Π.Δ., και οι λόγοι μόνο περί της ανθρώπινης φύσεως του Ιησού Χριστού στην Κ.Δ.[258], έχουν ως σκοπό τη παροχή λογικής τροφής στους πνευματικά νηπίους. Έτσι, η πίστη στην Αγία Γραφή καθίσταται αναγκαία γιατί καθαίρει τον «σαρκικό» ανθρώπινο νου («humanus animus purgaretur»)[259] από λανθασμένες αντιλήψεις περί της θείας φύσης, ώστε να μπορεί να εξαγνίζεται και να ανάγεται σε αληθέστερη θεωρία της θεότητας[260]. Προς αυτόν τον σκοπό ο Θεός χρησιμοποίησε αισθητά-κτιστά μέσα φανέρωσης, όπως είναι οι καταγεγραμμένες θεοφάνειες στην Αγία Γραφή, που δρομολόγησε είτε μέσω των *φυσικών* είτε μέσω των *θαυμάτων* ή των *θεοφανειών*, για να φανερώσει την άκτιστη βούλησή του στον άνθρωπο[261]. Η *πίστη, που νοείται* ως το προσλαμβανόμενο περιεχόμενο της Αγίας Γραφής, επομένως, αποτελεί μέσον αποκάλυψης του Θεού προς τον εξωτερικό άνθρωπο.

---

[256] *De Trinitate III*, XI 22, 11-16, MOUNTAIN L, σ. 151 (PL 42, 882): «*sed* sapimus *ad temperantiam sicut deus* nobis *partitus est mensuram fidei, et credimus Propter quod et loquimur*. Exstat enim auctoritas diuinarum scripturarum unde mens nostra deuiare non debet, nec relicto solidamento diuini eloquii per suspicionum suarum abrupta praecipitari ubi nec sensus corporis regit nec perspicua ratio veritatis elucet [«φρονοῦμεν *γὰρ εἰς τὸ σωφρονεῖν ὡς ὁ Θεὸς ἡμῖν ἐμέρισε τὸ μέτρον τῆς πίστεως, καὶ πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν*. Πρόκειται γὰρ ἡ τῶν θείων Γραφῶν αὐθεντία ὅθεν τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀποκλίνειν οὐ δεῖ, οὔτε μὴν καταλείψαντα τὸ ὀχύρωμα τῶν θείων λογίων δι' ὑπονοιῶν οἰκείων ἐν ἀπορρῶγι κατακρημνίζεσθαι ἔνθα μήτε σώματος αἴσθησις διιθύνει μήτε περιφανὴς λόγος τῆς ἀληθείας διαλάμπει» (*Περὶ Τριάδος Γ'*, XI 22, 14-20, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 243)]».

[257] Βλ. *De Trinitate IX*, I 1, 31-33, MOUNTAIN L, σ. 293 (PL 42, 961): «De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intellegendis nulla temeritate affirmemus ; in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda. [«Περὶ μὲν οὖν τῶν πιστευτέων μηδεμιᾷ ἀπιστίᾳ διστάζωμεν, περὶ δὲ τῶν νοητέων μηδεμιᾷ προπετείᾳ διισχυριζώμεθα· ἐν μὲν γὰρ ἐκείνοις τῆς αὐθεντίας ἔχεσθαι χρή, ἐν δὲ τούτοις τὴν ἀλήθειαν ἐκζητεῖν». (*Περὶ Τριάδος Θ'*, I 1, 32-34, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 513)]».

[258] Πρβλ. Α' Κορ. 3:1-2.

[259] Βλ. *De Trinitate I*, I 2, 37-38, MOUNTAIN L, σ. 28 (PL 42, 820).

[260] Βλ. *De Trinitate I*, I 2, 37-41, MOUNTAIN L, σ. 28 (PL 42, 820).

[261] Βλ. *De Trinitate III*, IV 10, 49-54, MOUNTAIN L, σ. 137 (PL 42, 874).

Είναι, όμως, παροδική, επειδή θα τη διαδεχθεί η πλήρης γνώση της θεότητας στην εσχατολογική και απλή νόησή της θείας φύσεως από τον άνθρωπο[262]. Η παροδικότητα της πίστεως, ωστόσο, δεν έγκειται μόνο στη διαδοχή της γνώσεως της Αγίας Γραφής από την άμεση θέα του Θεού στα έσχατα, αλλά συνάπτεται και με την κατωτέρω αναφερόμενη εσώτερη έννοια.

Σχολιάζοντας ο ι. Αυγουστίνος το γνωστό βιβλικό ορισμό του Απ. Παύλου, αναφορικά με την πίστη: «*Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*»[263], υποστηρίζει ότι η πίστη χρειάζεται, επειδή, παρόλο που ο πιστός δεν βλέπει το Θεό, μπορεί, ωστόσο, να βλέπει την πίστη του καθαυτήν εσωτερικά, καθώς αυτή διακρίνεται από το αντικείμενό της. Η πίστη, δηλαδή, σε πράγματα που απουσιάζουν είναι η ίδια παρούσα, και σε πράγματα εκτός του ανθρώπου είναι η ίδια εντός, και σε πράγματα αόρατα είναι η ίδια ορατή. Δίνει, λοιπόν, έναν δικό του ορισμό για την πίστη: «*Η πίστη δεν είναι εκείνο το οποίο πιστεύεται, αλλά αυτή διά της οποίας πιστεύουμε, που θεωρείται εσωτερικά*» («*Fides enim non est quod creditur, sed qua creditur, et illud creditur, illa conspicitur*»)[264]. Η *πίστη*, στην προκειμένη περίπτωση, ταυτίζεται με την ανθρώπινη *βούληση*, και για αυτό δηλώνει ο ι. Αυγουστίνος ότι «*η πίστη αναζητά, η νόηση βρίσκει*» («*Fides quaerit, intellectus invenit*»)[265]. Κατ' αυτήν την έννοια, «*πίστη, ελπίδα, αγάπη*» («*fides, spes, caritas*»)[266] ταυτίζονται, εφόσον τα τρία αυτά βρίσκονται εντός του πνεύματος εκείνου που πιστεύει, καθώς ελπίζει και αγαπά εκείνο που ακόμη δεν μπορεί να δει[267]. Παρόλο, συνεπώς, που δεν μπορεί κανείς να δει ακόμη το πρέπον αντικείμενο της πίστης του, την αμετάβλητη φύση της θεότητας -ήδη, μπορεί να βλέπει την ίδια του την *πίστη* εσωτερικά. Όπως σημειώνει, όμως, ο ιερός συγγραφέας, η ταύτιση της πίστεως και της αγάπης, κατά την εσωτερική έννοια της πίστεως, φαίνεται να οδηγεί σε μίαν αντίφαση: Αναφέρει πως γνωρίζουμε από το *Ευαγγέλιο του Ματθαίου* ότι μόνο όσοι έχουν εξαγνισμένες καρδιές μπορούν να δουν τον Θεό: «*οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ … τὸν Θεὸν ὄψονται*»[268]. Στις *Πράξεις*, όμως, διαβάζουμε ότι όσοι είδαν τον Θεό τον είδαν, αφού οι καρδιές τους εξαγνίστηκαν δια της πίστεως («*τῇ πίστει καθαρίσας τὰς*

---

[262] Βλ. *De Trinitate IIV*, II 4, 16-18, MOUNTAIN LA, σ. 425 (PL 42, 1038).

[263] Εβρ. 11:1.

[264] Βλ. *De Trinitate XIV*, VIII 11, 65-66, MOUNTAIN LA, σ. 438 (PL 42, 1045). Ο Hill εξηγεί πως ο σκοπός της διάκρισης της πίστης και του πράγματος που πιστεύεται είναι ότι η αντίληψη της πίστης είναι μια ανακλαστική αντίληψη όπως αντιλαμβάνεται κανείς γνώση, χαρά, λύπη, κ.λπ. Δεν είναι, ωστόσο, απόλυτα ανακλαστική όπως η αυτό-γνωσία: «The point of the distinction he is making between faith and the things believed by faith is that awareness of faith is a reflexive awareness, like that of any other psychological event, for example, of knowledge, joy, sorrow, etc.; but yet it is not totally reflexive like the mind's self-awareness». E. HILL, Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century, New York 1991, σ. 380. υποσ. 20.

[265] Βλ. *De Trinitate XV*, II 2, 27, MOUNTAIN LA, σ. 461 (PL 42, 1058).

[266] Βλ. *De Trinitate VIII*, IV 6, 18, MOUNTAIN L, σ. 275 (PL 42, 951).

[267] Βλ. *De Trinitate VIII*, IV 6, 12-20, MOUNTAIN L, σ. 275 (PL 42, 951).

[268] Μτθ. 5:8.

καρδίας αὐτῶν»)[269]. Προκύπτει, λοιπόν, το ερώτημα: πώς μπορεί να πιστεύει ή να αγαπά κανείς τον Θεό, ώστε να εξαγνίζεται η καρδιά του, για να μπορεί να τον βλέπει, εφόσον δεν μπορεί να αγαπάει κανείς κάτι που αγνοεί[270], δηλαδή που δεν βλέπει; Πρέπει να μπορεί να βλέπει κανείς τον Θεό, για να τον πιστεύει κατά την εσωτερική έννοια της πίστης, δηλαδή να τον θέλει και να τον αγαπά. Καταλήγει, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι εφόσον η Γραφή επιβεβαιώνει ότι οι όψοντες τον Θεό καθάρισαν τις καρδιές τους διά της πίστης για να τον βλέπουν, άρα ο Θεός ήδη μπορεί να θεωρείται, και που αλλού παρά εσωτερικά. Προϋπόθεση, λοιπόν, αυτής της εσωτερικής όρασης και συνακόλουθης αγάπης του Θεού, αποτελεί η ενύπαρξη του Θεού εντός του ανθρώπου ήδη, που στην προκειμένη περίπτωση επιτυγχάνεται με τον φωτισμό του Αγίου Πνεύματος. Εφόσον το Άγιο Πνεύμα ταυτίζεται με τη θεία αγάπη ή θεία χάρη, η ενύπαρξή του εντός του ανθρώπου παρέχει τη δυνατότητα της αγαπητικής προσκόλλησης εκείνου που το ενέχει προς την αμετάβλητη Σοφία (θεία ουσία) και την ένωσή του μαζί της. Προϋπόθεση, ωστόσο, πρόσληψης του Αγίου Πνεύματος, αποτελεί η πίστη στον Χριστό, εφόσον ο ίδιος, μαζί με τον Πατέρα, πέμπει το Άγιο Πνεύμα, *αϊδίως* και *οικονομικώς* (μια διάκριση βεβαίως που δεν κάνει ο ίδιος ο ι. Αυγουστίνος, όπως είδαμε προηγουμένως) προς τον άνθρωπο.

Ο Λόγος έγινε ορατός στους ανθρώπους διά της ενανθρωπίσεώς του, και πάλι αόρατος διά της αναλήψεώς του, επειδή η ανθρωπίνη φύση του, ως μεταβλητή, υπήρξε εμπόδιο για τους ανθρώπους, ώστε να επιτύχουν την εσωτερική θεωρία του Αγίου Πνεύματος ως αγάπης ή θείας χάριτος, που ο ίδιος θα έπεμπε μετά την ανάληψή του[271]. Εάν, λοιπόν, ο άνθρωπος πιστεύει στον

---

[269] Πρξ. 15:9.

[270] *De Trinitate VIII*, IV 6, 6-11, MOUNTAIN L, σ. 275 (PL 42, 951): «Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest ; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit quia si non potest, nemo diligit deum antequam sciat. Et quid est deum scire nisi eum mente conspicere firmeque percipere ? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur [«Ἀλλὰ τίς ἀγαπᾷ [φησιν] ὃ ἀγνοεῖ; Γινώσκεσθαι μὲν γάρ τι καὶ μὴ ἀγαπᾶσθαι πέφυκεν· ἀγαπᾶσθαι δὲ τὸ ἀγνοούμενον ζητῶ εἴ γε πέφυκεν, ὅπερ εἰ μὴ πέφυκεν, οὐδεὶς ἀγαπᾷ τὸν Θεὸν πρὶν ἢ γνῶναι. Τί δ' ἄρα ἐστὶ τὸ γνῶναι τὸν Θεὸν ὅτι μὴ τὸ αὐτὸν τῷ νοῒ κατοπτεῦσαι καὶ σταθηρῶς δέξασθαι; Οὐδὲ γάρ ἐστι σῶμα, ὡς σαρκικοῖς ὀφθαλμοῖς ἀνιχνεύεσθαι». (*Περὶ Τριάδος Η'*, IV 6, 7-12, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 479)]».

[271] *De Trinitate I*, IX 18, 161-166, MOUNTAIN L, σ. 53 (PL 42, 832): «Hoc autem dixit non propter inaequalitatem verbi dei et spiritus sancti, sed tamquam impedimento esset praesentia filii hominis apud eos quominus veniret ille qui minor non esset quia non *semetipsum exinaniuit* sicut filius *formam serui accipiens* [«Τοῦτο δὲ εἶπεν οὐ διὰ τὴν ἀνισότητα τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλ' ὡς ἂν ἐμποδὼν οὔσης τῆς παρουσίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ἐκείνους ἐλθεῖν τὸν μὴ ὄντα ἐλάττω· οὐδὲ γὰρ *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* ὡς ὁ Υἱὸς *τὴν μορφὴν τοῦ δούλου λαβών*». (*Περὶ Τριάδος Α'*, IX 18, 3-6, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 77.)]». Ο N. Cipriani επισημαίνει μια σχετική δήλωση του ι. Αυγουστίνου στο έργο *Περὶ μακαρίας ζωῆς*, όπου διδάσκεται ότι ο άνθρωπος θεωρεί το Άγιο Πνεύμα εσωτερικά «ως την ακτίνα που ο Χριστός ενσταλάζει στις καρδιές μας και Αυτό που μας οδηγεί στην αλήθεια». Ν., CIPRIANI, «Η Τριαδολογία του Αγίου Αυγουστίνου με έμφαση στην περί Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της*

Χριστό, το περιεχόμενο της πίστης που θα βλέπει νοητικά εντός της καρδιάς του, θα είναι το ίδιο το Άγιο Πνεύμα και, έτσι, θα έχει ήδη ενόραση της θείας ουσίας στο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος. Έτσι, λοιπόν, «*οἱ καθαροί τῇ καρδίᾳ*»[272], καθώς ο Θεός «*τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν*»[273], «*τὸν Θεὸν ὄψονται*»[274], για το λόγο ότι το περιεχόμενο της πίστης τους (ως βούληση και αγάπη) που καθαρίζει την καρδία, ήταν ήδη το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος ως θεία αγάπη ή χάρη και, άρα, ήδη όραση του Θεού. Μόνο η ενύπαρξη του Αγίου Πνεύματος εντός του πιστού παρέχει τη δυνατότητα της σωτηρίας του, εφόσον το Άγιο Πνεύμα πραγματώνει την σύζευξη του πιστού προς τη θεία φύση[275]. Η πίστη, επομένως, ως προϋπόθεση επιτυχίας της *θεωρητικής σοφίας* οφείλει να είναι αγάπη, ειδικά του Τριαδικού Θεού, εφόσον μόνο δι' Αγίου Πνεύματος επιτυγχάνεται η κάθαρση της καρδίας. Αυτή η εσωτερική πίστη, λοιπόν, είναι επίσης παροδική (όπως και η εξωτερική), επειδή το περιεχόμενό της πραγματώνεται εν χρόνω στις καρδιές όσων πιστεύουν, ενώ στην περίπτωση εκείνων που απιστούν αίρεται[276].

Όταν ο άνθρωπος περιφρονεί τη διά του Αγίου Πνεύματος –της αμετάβλητης θείας αγάπης προσκόλληση στο Θεό– και επιδιώκει τη γνώση των θείων πραγμάτων μόνον διά της εξωτερικής αντίληψης των μεταβλητών, αυτή η γνώση περισσότερο φουσκώνει τη νόηση παρά την οικοδομεί[277], πράγμα που ερμηνεύεται αλληγορικά από τον ι. Αυγουστίνο ως βρώσις του δένδρου της γνώσεως του καλού και του κακού. Η απόκτηση αυτής της γνώσως συνεπάγεται την ανθρώπινη πτώση από τη μακαριότητα, μια κατάσταση από την οποία κανείς δεν μπορεί μόνος του να εκφύγει, ει μη μόνο διά της πίστως στον Χριστό και διά

θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 77. Πρβλ. *De Beata Vita* 4, 35 (PL 32, 959-976).

[272] Μτθ. 5:8.

[273] Πρξ. 15:9.

[274] Μτθ. 5:8.

[275] *De Trinitate VII*, III 5, 78-80, MOUNTAIN L, σ. 253 (PL 42, 938): «Amemus ergo eum et inhaereamus illi caritate *diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*. [«Ἀγαπήσωμεν τοίνυν αὐτὸν καὶ προσκολληθῶμεν αὐτῷ τῆς ἀγάπης *διαχεθείσης ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ τοῦ δοθέντος ἡμῖν ἁγίου Πνεύματος*». (III 5, 82-84, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.435-437)]».

[276] *De Trinitate IV*, I 3, 76-82, MOUNTAIN LA, σ. 383 (PL 42 1014-1015): «Cum itaque propterea credere iubeamur quia id quod credere iubemur videre non possumus, ipsam tamen fidem quando inest in nobis videmus in nobis quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum; et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis [«Ἐπεὶ τοίνυν διὰ τοῦτο κελευόμεθα πιστεύειν, διότι τοῦθ' ὃ κελευόμεθα πιστεύειν οὐ δυνάμεθα βλέπειν, αὐτὴν μέντοι τὴν πίστιν, ἡνίκα ἐν ἔνεστιν, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς βλέπομεν· καὶ γὰρ καὶ τῶν ἀπόντων πραγμάτων παροῦσά ἐστιν ἡ πίστις, καὶ τῶν ἐκτὸς ὄντων ἡ πίστις ἐντός ἐστι, καὶ τῶν μὴ βλεπομένων ἡ πίστις ὁρᾶται, καὶ αὐτὴ μέντοι χρονικῶς ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις γίνεται· κἂν ἄπιστοι ἐκ πιστῶν γένωνται, ἀπόλλυται ἐξ αὐτῶν» (*Περὶ Τριάδος Δ'*, I 3, 77-84, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 697-699)]».

[277] Πρβλ. Α' Κορ. 8:1

της θείας χάριτος[278]. **Ο** φωτισμός του Αγίου Πνεύματος, συνεπώς, αποτελεί βασική προϋπόθεση θεογνωσίας ως ήδη εσωτερική θεωρία της *αλήθειας* καθαυτήν. Η θεωρία αυτή, στη συνέχεια, παρέχει γνώση που πηγάζει εσωτερικά από τα βάθη της ψυχής, την οποία γνώση ο ιερός συγγραφέας ταυτίζει με την ανθρώπινη *συνείδηση* («conscientia»)[279]. Πρόκειται για τις εντυπωμένες *μόνιμες γνώσεις* εντός των αδύτων του νου[280], οι οποίες παρέχουν αναμφισβήτητη γνώση στον άνθρωπο[281].

Η ανθρώπινη *βούληση* και *νόηση* δεν διακρίνονται αυστηρά, ούτε η *πίστη* και η *λογική*, αλλά *αλληλοπεριχωρούνται*[282]. Κατά την αρχή του ιερού πατρός ότι «*η πίστη αναζητά, η νόηση βρίσκει*»[283], όταν ο άνθρωπος με την *πίστη* ή τη βούλησή του αναζητά γνώση, είναι ο ίδιος ο λογικός νους που αναζητά διά των αισθήσεων, εφόσον αυτός κατευθύνει τις σωματικές αισθήσεις. Και όταν η *νόηση* πετυχαίνει εκείνο που αναζητούσε, είναι ο νους, πάλι, που βρίσκει τη γνώση[284]. Λόγω αυτής της άρρηκτης σχέσης μεταξύ *πίστης* και *λογικής*, όταν η *καρδιά*, ως η έδρα των ανθρωπίνων λογισμών[285], εκφράζεται ως πίστη, ελπίδα και αγάπη του Θεού, οδηγεί στη κάθαρση της ανθρώπινης νόησης από λανθασμένες αντιλήψεις περί της θείας φύσεως, και άρα, στην κάθαρση του περιεχομένου της πίστεως –του πιστευομένου ή ελπιζομένου πράγματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αυτή η κάθαρση της εσωτερικής πίστης[286], εξαρτάται, εν τέλει, από την αφετηρία της αυθεντικής προπαρεχόμενης γνώσης της εξωτερικής πίστης, δηλαδή την Αγία Γραφή, και άρα και οι δύο έννοιες της πίστεως είναι αλληλένδετες.

Η πίστη της Αγίας Γραφής είναι παροδική, καθώς το περιεχόμενό της αποτελείται από τα εν χρόνω γεγονότα που επετέλεσε ο Λόγος του Θεού διά της ανθρωπίνης του φύσεως. Γι' αυτό οφείλει η νόησή μας να στραφεί από τη θεωρία αυτών των παροδικών γεγονότων προς εκείνα που αποτελούν πηγή τους –τα

---

[278] Βλ. *De Trinitate III*, XI 16, 16-26, MOUNTAIN L, σ. 371 (PL 42, 1007).

[279] *De Trinitate IV*, I 3, 75, MOUNTAIN LA, σ. 383 (PL 42, 1014).

[280] Βλ. παραπάνω υποσ. 160

[281] *De Trinitate XIII*, I 3, 63-75, MOUNTAIN LA, σ. 383 (PL 42 1014): « . . . Non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia clamatque conscientia [« . . . <Οὐκ> οὕτως ὁρᾶται καὶ ἡ πίστις ἐν τῇ καρδίᾳ καθ' ἥν ἐστι παρὰ τοῦ ταύτην ἔχοντος, ἀλλὰ ταύτην ἡ βεβαιοτάτη κατέχει γνῶσις καὶ βοᾷ ἡ συνείδησις» (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, Ι 3, 64-77, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 697)]».

[282] Όπως επισημαίνει ο E. Hill, η *αλληλοπεριχώρηση* αυτή έχει ως πρότυπο την αλληλοπεριχώρηση των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος: «Augustine has here been descrying in the image what is known in the archetypal trinity as the circumincession of the three divine persons, their mutual coinherence». E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 276, υποσ. 18. Στην προκειμένη περίπτωση, η ανθρώπινη *νόηση* και *βούληση* παραλληλίζονται με τον *Υιό* και το *Άγιο Πνεύμα* αντιστοίχως.

[283] Βλ. παραπάνω, υποσ. 219.

[284] Βλ. *De Trinitate X*, VII 10, 49-57, MOUNTAIN L, σ.324 (PL 42, 979).

[285] Βλ. E. HILL, όπ. π., σ. 91, υποσ. 75.

[286] Πρβλ. Πρξ. 15:9

αΐδια και αμετάβλητα («*adipiscenda ipsa aeterna*»[287]) εντός του Λόγου του Θεού– για την απόκτησή τους[288], ώστε εκείνα να γίνουν, πλέον, το περιεχόμενο της εσωτερικής πίστεως. Με αυτόν τον τρόπο η πίστη δεν θα αφανιστεί, αλλά θα αναμορφωθεί, όταν τα αμετάβλητα αντικείμενά της θα θεωρούνται ευκρινώς και πλήρως στα έσχατα[289].

Ιδιαίτερα αξιοσημείωτη είναι η αναφορά του ιερού πατρός ότι η *πίστη* ως εμπιστοσύνη στην Αγία Γραφή βοηθάει στην επαύξηση της γνώσεως του Θεού, αλλά και ότι ακόμη και χωρίς την Αγία Γραφή, ο άνθρωπος θα μπορούσε να οδηγηθεί στην εσωτερική γνώση της αλήθειας, όπως έκαναν οι αρχαίοι φιλόσοφοι. Έτσι, ο άνθρωπος μπορεί να έχει γνώση και αγάπη Θεού και άνευ Αγίας Γραφής, αλλά η Αγία Γραφή βοηθάει κυρίως τον σαρκικό και πνευματικά νήπιο ανθρώπο, προκειμένου να μπορεί να γνωρίζει το Θεό ακόμη σαφέστερα και να τον αγαπάει ακόμη περισσότερο[290]. Η πίστη, τέλος, καθαρίζει την καρδία, επειδή στρέφει τον άνθρωπο σε εσωτερική θεωρία της αλήθειας που βρίσκεται εντός του ανθρωπίνου νου[291].

γ. Οι μέθοδοι θεογνωσίας

Από τα παραπάνω, φαίνεται σαφώς ότι η ιδιαίτερη, κατά τον ι. Αυγουστίνο, συνεργασία *πίστης* και *λογικής*, μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στη γνώση της αΐδιας και αμετάβλητης θείας φύσης. Ωστόσο, η αδυναμία του ανθρώπου να επιτύχει την αδιάλειπτη άμεση ενατένιση του θείου φωτός, λόγω της νοητικής του ασθένειας, τον υποχρεώνει να εξασκήσει τον νοερό του οφθαλμό στα κτιστά ίχνη ή αποτυπώματα της θείας σοφίας, και κατ' αυτόν τον τρόπο να ενδυναμώσει τη νόησή του προπαρασκευαστικά, για να μπορέσει έτσι να αντέξει την εσχατολογική θεωρία. Η κτίση, επομένως, παρότι μεταβλητή, αποτελεί ασφαλή πηγή έμμεσης θεωρίας του Θεού. Την άποψή του αυτή ο ιερός συγγραφέας την στηρίζει στον στίχο «*τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*»[292].

Όλα τα κτιστά όντα ενέχουν τα ίχνη της αιτίας της ύπαρξής τους ως εντυπώσεις της θείας τέχνης. Πρακτικά αυτό σημαίνει ότι αντανακλούν το θείο

---

[287] Βλ. *De Trinitate XIV*, I 3, 73, MOUNTAIN LA, σ. 424 (PL 42, 1037-1038).

[288] Βλ. *De Trinitate XIV*, I 3, 67-77, MOUNTAIN LA, σ. 424 (PL 42, 1037-1038).

[289] Βλ. *De Trinitate IV*, I 3, 82-90, MOUNTAIN LA, σ. 383 (PL 42, 1015).

[290] *De Trinitate VIII*, IX 13, 38-40, MOUNTAIN L, σ. 290 (PL 42, 960): «Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem dei, non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmius diligatur [«Ἔρρωται ἄρα ἡ πίστις πρὸς ἐπίγνωσιν καὶ ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, οὐχ ὡς παντάπασιν ἀγνώστου ἢ παντάπασιν οὐκ ἀγαπωμένου, ἀλλ' ὡς φανερώτερον ἐπιγνωσθησομένου καὶ βεβαιότερον ἀγαπηθησομένου» (*Περὶ Τριάδος Η'*, IX 13, 39-42, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 507)]».

[291] Βλ. *De Trinitate VIII*, IV 6, 12-20, MOUNTAIN L, σ. 275 (PL 42, 951).

[292] Ρωμ. 1:20.

φως, πράγμα που τα κάνει όλα *εικόνες* Θεού. Εφόσον, όμως, η Αγία Γραφή αποδίδει το «*κατ' εἰκόνα*» και «*καθ' ὁμοίωσιν*» του Θεού μόνον στον άνθρωπο, η σαφέστερη εντύπωση του Θεού θα πρέπει να αναζητείται μόνον εντός του ανθρώπου. Μιας και ο άνθρωπος είναι σύνθετο ον, χρειάζεται να εντοπιστεί σε πιο ακριβώς μέρος του ανθρώπου ευρίσκεται η εικόνα του Θεού. Όπως εξηγεί ο ιερός πατήρ, τόσο ο άνθρωπος όσο και τα άλογα ζώα έχουν ζωτική ψυχή («anima»)[293], αλλά μόνο η ψυχή του ανθρώπου είναι *λογική* και *νοερή* («anima rationali vel intellectuali»)[294]. Έτσι, η πραγματική εικόνα του Θεού εντοπίζεται στο λογικό και νοερό νου «mens» ή «animus»[295] στην ανθρώπινη ψυχή. Ο ανθρώπινος νους αποτελεί επίσης την ύψιστη εικόνα του Θεού, εφόσον από πάνω του υπάρχει μόνο η αμετάβλητη Αλήθεια ή φύση του Δημιουργού Θεού[296].

Συνεπώς, ο άνθρωπος χρειάζεται να προχωρήσει στην αυτογνωσία, στη διερεύνηση του ίδιου του του νου, μέσω μιας ενορατικής αναλυτικής διαδικασίας, προκειμένου να γνωρίσει την εντός αυτού εικόνα του Θεού. Αυτό το νόημα, σύμφωνα με τον ι. Αυγουστίνο, είχε το αρχαίο δελφικό παράγγελμα «γνῶθι σαὐτόν». Προτρέπει, δηλαδή, τον άνθρωπο προς *αυτογνωσία*, που συνεπάγεται γνώση του ίδιου του νου, για να μπορεί να φτάσει στη γνώση της αλήθειας. Εφόσον ο ανθρώπινος νους είναι το ανώτερο μέρος όλης της κτιστής πραγματικότητας, η αυτογνωσία, δεδομένου ότι οδηγείται από την πίστη της Αγίας Γραφής[297], έχει σκοπό την εξάσκηση ή τον ακονισμό του ασθενούς νοερού οφθαλμού του ανθρώπου, για να μπορεί να στραφεί από την έμμεση θεωρία της φωτισμένης ανθρώπινης φύσης, στην άμεση θεωρία του αμεταβλήτου θείου φωτός[298]. Ο ι. Αυγουστίνος τονίζει ότι, εάν ο άνθρωπος αδυνατεί να νοεί τον ίδιο τον νου του, πολύ περισσότερο αδυνατεί να γνωρίσει την ουσία του Θεού. Αποδέχεται, ωστόσο, τη δυνατότητα γνώσης του νου, γιατί α) ο άνθρωπος έχει νου[299], και β) παρότι ασώματος, μπορεί να βλέπει εαυτόν νοερώς, κατά τον ίδιο

---

[293] Βλ. *De Trinitate XV*, I 1, 8, MOUNTAIN LA, σ. 460 (PL 42, 1057).

[294] Βλ. *De Trinitate XV*, I 1, 5, MOUNTAIN LA, σ. 460 (PL 42, 1057).

[295] Βλ. *De Trinitate XV*, I 1, 6, MOUNTAIN LA, σ. 460 (PL 42, 1057).

[296] *De Trinitate XV*, I 1, 9-11, MOUNTAIN LA, σ. 460 (PL 42, 1057): «Supra hanc ergo naturam si quaerimus aliquid et verum quaerimus, deus est, natura scilicet non creata, sed creatrix [«Ὑπὲρ ταύτην τοίνυν τὴν φύσιν εἴπερ ζητοῦμέν τι καὶ ἀληθὲς ζητοῦμεν, ὁ Θεός ἐστι, φύσις δηλονότι οὐ κτιστή, ἀλλὰ κτίστις» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, Ι 1, 8-9, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 851)]». Επεξηγεί η C. Harrison ότι η εικόνα του Θεού βρίσκεται στα ανθρώπινα γνωρίσματα που δεν βρίσκονται στα άλογα ζώα: αυτό-αντίληψη, λόγικη και αγάπη: «Since it is man's capacity for self-awareness, reason and love which sets him apart from the rest of creation, and places him closest to his creator (*De Trinitate* 11. 5. 8), it is here that Augustine locates the image of God in man». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σ. 44.

[297] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 49, 60-70, MOUNTAIN LA, σ. 531 (PL 42, 1096).

[298] *De Trinitate IX*, XI 17, 14-16, MOUNTAIN L, σ. 308 (PL 42, 970): « . . . exercitatiorem mentis aciem ab inluminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus [«. . . γεγυμνασμένην μᾶλλον τὴν τοῦ νοὸς ὀξύτητα ἐκ τῆς φωτιζομένης φύσεως πρὸς τὸ ἀμετάβλητον φῶς ἀπευθύνωμεν» (*Περὶ Τριάδος Θ'*, XII 17, 16-18, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 545)]». Πρβλ. *De Trinitate IX*, XII 17, 12-16, MOUNTAIN L, σ. 308 (PL 42, 970).

[299] Βλ. *De Trinitate VIII*, VI 9, 27-30, MOUNTAIN L, σ. 280 (PL 42, 954).

τρόπο που μπορεί να αντιλαμβάνεται τις ανώτερες ασώματες μορφές της θείας τέχνης[300]. Κατά τον ι. Αυγουστίνο, λοιπόν, ο ανθρώπινος νους είναι «*κατ' εἰκόνα*» του Θεού, επειδή αντανακλά το φώς της θείας φύσεως. Ο ανθρώπινος νους παρομοιάζεται ακόμη με έναν καμβά πάνω στον οποίο απεικονίζεται η θεία τέχνη[301]. Για αυτό, η ανάλυσή του μπορεί να αναγάγει τον άνθρωπο, αφενός, προς τη θεωρία των *λόγων των όντων*, και αφετέρου, προς τη διάκριση των προσώπων της Αγίας Τριάδος –εφόσον και ο νους δομείται «*κατ' εἰκόνα*» των τριών προσώπων[302].

Η αυτογνωσία, κατά τον ιερό πατέρα, αρχίζει από τη στιγμή που ο καθένας κατανοεί την έννοια του παραγγέλματος «γνῶθι σαὐτόν», ως παρότρυνση για αυτογνωσία του ίδιου του νου ως παρόντα και νοητικά προσπελάσιμο προς λογική ανάλυση[303]. Τα επόμενα στάδια αυτογνωσίας, όμως, παρουσιάζουν κάποια προβλήματα. Όπως φάνηκε στους αρχαίους φιλοσόφους, ο άνθρωπος αδυνατεί να διακρίνει εαυτόν, τον νου του, από τις υλικές μορφές των εξωτερικών αισθητών πραγμάτων που εισήλθαν στη μνήμη του[304]. Ο νους τους, αντί να στραφεί εσωτερικά προς τη θεωρία των αμετάβλητων μορφών των *λόγων των όντων* και να προσκολλάται προς το θείο φως, βγαίνει έξω από τον εαυτό του προς τις εξωτερικές αισθητικές μορφές, προσκολλώμενος προς αυτές μέσω μιας αγαπητικής εκστατικής κίνησης. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι μορφές των σωματικών πραγμάτων να εντυπώνονται εντός της μνήμης, με σκοπό την απόλαυσή τους ανά πάσα στιγμή –μέσω της νοητικής επεξεργασίας αυτών– όταν τα σκέπτεται ξανά και ξανά εντός της καρδίας του[305]. Κατ' αυτόν τον τρόπο υπεισέρχεται η πτώση του νου, η ακαθαρσία[306], η πορνεία[307] και η παραμόρφωσή

---

[300] Βλ. *De Trinitate IX*, III 3, 16-20, MOUNTAIN L, σ. 296 (PL 42, 963).

[301] Βλ. *De Trinitate XV*, XXII 43, 27-31, MOUNTAIN LA, σ. 520 (PL 42, 1090).

[302] Βλ. *De Trinitate I*, VII 14, 41-43, MOUNTAIN L, σ. 46 (PL 42 829). Βλ. επίσης *De Trinitate VII*, VI 12, 143-146, MOUNTAIN L, σ. 266 (PL 42, 946). Βλ. ακόμη *De Trinitate XV*, I 1, 1-9, MOUNTAIN LA, σ. 460 (PL 42 1057).

[303] Βλ. *De Trinitate X*, IX 12, 16-21, MOUNTAIN L, σ. 326 (PL 42, 980).

[304] *De Trinitate XV*, III 5, 78-84, MOUNTAIN LA, σ. 466 (PL 42 1060): «Sed quoniam et hoc compertum est quod mens numquam esse ita potuerit ut non sui meminisset, non se intellegeret et diligeret, quamuis non semper se cogitaret, cum autem cogitaret non se a corporalibus rebus eadem cogitatione discerneret, dilata est de trinitate cuius haec imago est disputatio ut in ipsis etiam corporalibus visis inveniretur trinitas et distinctius in ea lectoris exerceretur intentio [«Ἀλλ' ἐπεὶ καὶ τοῦτο εὑρέθη ὅτι ὁ νοῦς οὐδέποτε οὕτως εἶναι πέφυκεν ὡς μὴ ἑαυτοῦ μεμνῆσθαι, μηδ' ἑαυτὸν νοεῖν καὶ ἀγαπᾶν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα μὴ ἀεὶ ἑαυτὸν διανοεῖται, ἡνίκα δὲ διανοεῖται, οὐχ ἑαυτὸν ἐκ τῶν σωματικῶν πραγμάτων τῇ αὐτῇ διανοίᾳ διακρίνει, ἀνεβλήθη ἡ περὶ τῆς τριάδος, ἧς αὕτη εἰκών, διάλεξις ὡς καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς σωματικοῖς ὁρωμένοις εὑρίσκεσθαι τριάδα καὶ μετὰ διαστολῆς πλείονος ἐν αὐτῇ τὴν τοῦ ἀναγινώσκοντος γυνμάζεσθαι πρόθεσιν» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, III 5, 76-83, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 861)]». Βλ επίσης *De Trinitate X*, VIII 11, 22-28, MOUNTAIN L, σ. 325 (PL 42, 978-980).

[305] Βλ. *De Trinitate X*, VIII 11, 17-22, MOUNTAIN L, σ. 325 (PL 42, 978).

[306] Βλ. *De Trinitate X*, VIII 11, 9-17, MOUNTAIN L, σ. 324-325 (PL 42, 979).

[307] Βλ. *De Trinitate XII*, X 15, 10-17, MOUNTAIN L, σ. 369 (PL 42, 1006).

του, εφόσον ομοιάζει προς τις μορφές των αισθητών αντικειμένων στον βαθμό της ταύτισής του με εκείνες[308].

Η αγαπητική ενασχόληση του νου αποκλειστικά με τα σωματικά, δηλαδή μόνο με την *επιστημονική* γνώση των αισθητών πραγμάτων, παρασύρει όλο το νου προς τα κτιστά, και έτσι η *πράξη* διακόπτει τη *θεωρία*. Η θέση αυτή του ιερού πατρός αποτελεί και αλληγορική ερμηνεία της πτώσης[309], καθώς η *θεωρητική σοφία* ως ανώτερη λειτουργία του νου έχει ως σύμβολό της τον Αδάμ, ενώ η *πρακτική επιστήμη* ως κατώτερη λειτουργία συνάπτεται με την Εύα[310]. Ο άνθρωπος, επομένως, χρειάζεται να στρέψει το νοητικό του οφθαλμό εντός εαυτού και προς την εσωτερική αλήθεια, ώστε να αναμορφωθεί ο παραμορφωμένος νους του προς εκείνην και, κατ' αυτόν τον τρόπο, αφορμώμενος από το θεμέλιο της πίστεως, να φτάσει πάλι στο «*καθ' όμοίωσιν*» του Θεού[311].

Μια σημαντική προϋπόθεση, λοιπόν, κατά τον ι. Αυγουστίνο, έμμεσης θεωρίας ή *λογικής σύλληψης* («*scientia comprehendendis*»)[312] της θείας και άρρητης άνω αλήθειας μέσω της εικόνας της, είναι η μη απόδοση των δεδομένων και ιδιωμάτων της κτιστής πραγματικότητας στον ανθρώπινο νου και κατ' επέκταση στο Θεό[313]. Όποιος ακολουθεί αυτή την οδό θεογνωσίας μπορεί να μην κατανοεί απόλυτα το «τι εστίν Θεός», αλλά τουλάχιστον αρχίζει από την ασφάλεια της γνώσης του τι δεν είναι Θεός[314].

Η έμμεση θεωρία της ουσίας του Θεού μέσω της εσωστέφειας, λοιπόν, προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος διαλογίζεται περί του νου του άνευ των γνωρίσματων του όγκου και της μεταβολής[315]. Το λάθος των αρχαίων φιλοσόφων

---

[308] Βλ. *De Trinitate XII*, XIII 21, 24-35, MOUNTAIN L, σ. 374 (PL 42, 1009).

[309] Πρβλ. Γεν. 2:20.

[310] Βλ. *De Trinitate XII*, III 3, 1-20, MOUNTAIN L, σ. 357-358 (PL 42, 999-1000). Ερμηνεύοντας την αμαρτία ψυχολογικά και αλληγορικά, ο ι. Αυγουστίνος ταυτίζει τον Αδάμ με τη *θεωρητική σοφία* και την Εύα με τη πρακτική *επιστήμη*. Βλ. *De Trinitate III*, XIV 22, 9-17, MOUNTAIN L, σ. 375 (PL 42, 1009-1010). Η αμαρτία έχει ως αποτέλεσμα τον χωρισμό του άνδρα από τη γυναίκα, της σοφίας από την επιστήμη. Γι' αυτό ο καλός βίος είναι αποτέλεσμα της κατεύθυνσης του ανθρωπίνου νου και αγάπης προς τα αόρατα πράγματα εντός του Θεού και όχι προς τα στοιχεία του κόσμου, ώστε να μορφώνεται και να ομοιώνεται ο νους σταδιακά προς τα αΐδια και έτσι να μετέχει της αϊδιότητας του Θεού. Πρβλ. Ρωμ. 12:2.

[311] *De Trinitate I*, II 4, 7-11, MOUNTAIN L, σ. 31 (PL 42, 822): « . . . et esse *illud summum bonum* quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies inualida in tam excellenti luce non figitur nisi *per iustitiam fidei* nutrita ueqetetur [« . . . καὶ ἔστι τὸ *ἄκρον ἐκεῖνο ἀγαθόν*, ὃ ταῖς καθαρωτάταις διανοίαις ὁρᾶται, καὶ ὑπ' αὐτῶν διὰ ταῦτα μὴ οἷόν τ' ἐστὶν ὁρᾶσθαι τε καὶ καταλαμβάνεσθαι, ἐπειδὴ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας ὀξυδερκὲς ἐξίτηλον ὂν πρὸς τὸ οὕτως ὑπερφυὲς φῶς ἥκιστα ἐξικνεῖται, εἰ μὴ *διὰ δικαιοσύνης τῆς πίστει* τραφὲν αὐξηθείη». (*Περὶ Τριάδος Α'*, II 4, 8-12, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.39-41)]».

[312] *De Trinitate V*, I 2, 24, MOUNTAIN L, σ. 206 (PL 42, 911).

[313] Βλ. *De Trinitate V*, I 2, 18-28, MOUNTAIN L, σ. 206 (PL 42, 911).

[314] Βλ. *De Trinitate V*, I 2, 44-46, MOUNTAIN L, σ. 207 (PL 42, 912). Βλ. επίσης *De Trinitate VIII*, II 3, 14-16, MOUNTAIN L, σ. 270 (PL 42 948).

[315] Βλ. *De Trinitate VIII*, 1, 24-28, MOUNTAIN L, σ. 268-269 (PL 42, 947). Βλ. επίσης *De Trinitate VIII*, II 3, 9-14, MOUNTAIN L, σ. 270 (PL 42, 948).

ήταν η αδυναμία τους να εφαρμόσουν αυτές τις προϋποθέσεις. Όπως δηλώνει ο ιερός πατήρ, δεν αδυνατούσαν να φτάσουν σε αυτογνωσία, αλλά να αφαιρέσουν τις κοσμικές και υλικές έννοιες από τις αντιλήψεις τους περί Θεού. Αυτό, επείδη ταύτιζαν τον νου τους με τις υλικές μορφές στις οποίες είχαν ομοιάσει[316].

Εφαρμόζοντας την προαναφερθείσα θεογνωστική αρχή του Ρωμ. 1:20, της αναγωγής προς κατανόηση της θείας φύσης μέσω των κτιστών πραγμάτων, ο ι. Αυγουστίνος επισημαίνει ότι ο άνθρωπος αρχικά πρέπει να αποδέχεται το νου του ως το πολυτιμότερο πράγμα της φύσης του[317]. Έπειτα, πρέπει να κατανοήσει ότι δεν γνωρίζεται ο νους βάσει των εννοιών που εντάσσονται στις κατηγορίες του *γένους* και του *είδους*, όπως ισχύει για όλα τα κτιστά όντα, και άρα ο νους δεν πρέπει να χαρακτηρίζεται από συμβεβηκότα[318]. Ο νους, κατ' αντιδιαστολή με τα αισθητά όντα, γνωρίζεται κατ' έναν απλό τρόπο, επειδή τίποτα δεν είναι πιο οικείο στον άνθρωπο και τίποτα δεν αντιλαμβάνεται καλύτερα από τον ίδιο του τον νου, εφόσον μέσω του νου γνωρίζεται οτιδήποτε[319]. Διδάσκεται, λοιπόν, από τον ιερό συγγραφέα, ότι εάν το ανώτερο μέρος της ανθρώπινης φύσης, που είναι ο λογικός και νοερός του νους, δεν υπόκειται σε συμβεβηκότα -αυτό κατά μείζονα λόγο ισχύει για την ουσία του Θεού, η οποία είναι ασύγκριτα ανώτερη από την ανθρώπινη φύση[320]. Η θεωρία του Θεού από τον άνθρωπο αυξάνεται, λοιπόν, όσο

---

[316] Βλ. *De Trinitate X*, VII 10, 34-46, MOUNTAIN L, σ. 323-4 (PL 42, 979). Για παραδείγματα υλιστικών αντιλήψεων περί Θεού, βλ. *De Trinitate VIII*, II 3, 14-27, MOUNTAIN L, σ. 270-271 (PL 42 948).

[317] Βλ. *De Trinitate V*, I 2, 28-31, MOUNTAIN L, σ. 206-207 (PL 42, 911).

[318] Βλέπουμε μια χαρακτηρική θεογνωστική συνέπεια της μη διάκρισης ουσίας και ενέργειας στο Θεό. Εάν η αυτογνωσία δεν βρίσκεται εντός των ορίων του γένους και του είδους, τότε ο νους είναι άνευ συμβεβηκότων και άρα η γνώση του μας βάζει σε μεταφυσικές καταστάσεις, πράγμα που επιβεβαιώνεται στο Δ' κεφάλαιο με τις ψυχολογικές τριάδες. Βλ. Κεφ. Δ', ενότητα 3β.

[319] *De Trinitate VIII*, VI 9, 9-15, MOUNTAIN L, σ. 279 (PL 42, 953): «Et animus quidem quid sit non incongrue nos dicimus ideo nosse quia et nos habemus animum ; neque enim umquam oculis vidimus et ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemue percepimus, sed potius, ut dixi, quia et nos habemus. Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus ? [«Καὶ νοῦν μὲν τί ποτέ ἐστιν οὐκ ἀπεικότως <ἡμεῖς> λέγομεν διὰ τοῦτο γινώσκειν, ὅτι δὴ καὶ ἡμεῖς νοῦν ἔχομεν· οὐδὲ γάρ ποτε τοῖς ὀφθαλμοῖς νοῦν ἑωράκαμεν καὶ ἐξ ὁμοιότητος πλειόνων ὀφθέντων γενικὴν γνῶσιν ἢ εἰδικῆν ἐδεξάμεθα, ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς ἔφην, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς ἔχομεν. Τί γὰρ οὕτω μᾶλλον γνησίως γινώσκεται καὶ ἑαυτοῦ δὲ αἰσθάνεται ἢ τοῦτο δι' οὗ καὶ τὰ λοιπὰ αἰσθήσει καταλαμβάνονται, αὐτὸς λέγω ὁ νοῦς;» (*Περὶ Τριάδος Η'*, VI 9, 9-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 487)]».

[320] *De Trinitate V*, I 2, 28-37, MOUNTAIN L, σ. 206-207 (PL 42 911): «Nam quo intellectu homo deum capit qui ipsum intellectum suum quo eum uult capere nondum capit ? Si autem hunc iam capit, attendat diligenter nihil eo esse in sua natura melius, et uideat utrum ibi uideat ulla lineamenta formarum, nitores colorum, spatiosam granditatem, partium distantiam, molis distensionem, aliquas per locorum interualla motiones uel quid eiusmodi. Nihil certe istorum inuenimus in eo quo in natura nostra nihil melius inuenimus, id est in nostro intellectu quo sapientiam capimus quantae capaces sumus [«Τίνι γὰρ νοΐ τὸν Θεὸν ἄνθρωπος ἂν καταλάβοι, ὃς αὐτὸν τὸν ἑαυτοῦ νοῦν, δι' οὗ ἐκεῖνον καταλαβεῖν βούλεται, οὔπω καταλαμβάνει; Εἰ δὲ καὶ τοῦτον ἤδη καταλαμβάνει, σκοπείτω ἐπιμελῶς ὡς οὐδέν ἐστιν αὐτῷ ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει βέλτιον, καὶ ὁράτω εἰ ἄρα ἐκεῖ θεωρεῖ χαρακτῆρας τινας μορφωμάτων, λαμπρότητας χρωμάτων, εὐρύχωρον μέγεθος, μερῶν διάστασιν,

ανάγεται κλιμακωτά προς περισσότερο άυλες αντιλήψεις περί του θείου, πράγμα που αποτελεί *μετάνοια* («*peonitentia*»)[321]. Όσο περισσότερο το νοηματικό περιεχόμενο της εσωτερικής πίστης κάποιου, η οποία συνυφαίνεται άρρηκτα με τη νόηση, «εξαϋλώνεται» μέσω της αφαίρεσης των υλιστικών εννοιών περί του Θεού, τόσο περισσότερο καθαίρεται η καρδία του και προχωρά στη *θεωρία* του Θεού[322]. Έτσι, σκοπός του ανθρώπου είναι να νοεί τον Θεό μέσω εννοιών οι οποίες δεν προέρχονται από αισθητή εμπειρική γνώση, αλλά γνωρίζονται εσωτερικά και αποκλειστικά από τον ίδιο τον νου[323]. Πρόκειται για έννοιες τις οποίες θα ονομάζαμε σήμερα *αφηρημένες*.

ὄγκου διάτασιν, κινήσεις τινὰς κατὰ διαστήματα τόπων ἤ τι τῶν τοιούτων». (*Περὶ Τριάδος Ε'*, I 2, 32-39, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 345)]».

[321] *De Trinitate IV*, III 5, 11-17, MOUNTAIN L, σ. 165 (PL 42, 890): «Sicut enim anima deo deserente sic corpus anima deserente moritur, unde illa fit insipiens, hoc exanime. Resuscitatur ergo anima per poenitentiam, et in corpore adhuc mortali renouatio uitae inchoatur a fide qua creditur *in eum qui iustificat impium*, bonisque moribus augetur et roboratur *de die in diem* cum magis magisque *renouatur interior homo* [«Ὥσπερ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ Θεοῦ αὐτὴν ἐγκαταλιμπάνοντος, οὕτω καὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐγκαταλιμπανούσης αὐτὸ θνήσκει· ὅθεν ἡ μὲν γίνεται ἄφρων, τὸ δὲ ἄψυχον. Ἀνίσταται οὖν ἡ μὲν ψυχὴ διὰ μετανοίας, κἀν τῷ σώματι τῷ ἔτι θνητῷ ὁ τῆς ζωῆς ἀνακαινισμὸς ἐκ πίστεως ἄρχεται, δι' ἧς πιστεύει τις *εἰς τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, καὶ ἀγαθοῖς ἤθεσιν αὐξάνεταί τε καὶ ἑδραιοῦται *εἰς ἡμέραν τὸν ἀσεβῆ*, καὶ ἀγαθοῖς ἤθεσιν αὐξάνεταί τε καὶ ἑδραιούται *εἰς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας* μᾶλλον καὶ μᾶλλον *ἀνακαινιζομένου τοῦ ἐντὸς ἀνθρώπου*». (*Περὶ Τριάδος Δ'*, III 5, 13-20, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 269)]». Βλ. επίσης *De Trinitate VIII*, V 8, 37-42, MOUNTAIN L, σ. 277-278 (PL 42, 952), και *De Trinitate XIV*, XIV 18, 28-42, MOUNTAIN LA, σ. 446-447 (PL 42, 1050). Η μετάνοια κατά τον ιερό πατέρα αποτελεί την αναγωγή της ανθρώπινης νόησης από αισθητές -'φυσικές' έννοιες σε νοητές-'μεταφυσικές'. Για τον ίδιο πάλι, η γλώσσα της Αγίας Γραφής απευθύνεται στους σαρκικούς και κοσμικούς ανθρώπους, παρέχοντάς τους έννοιες που αφορούν στα ενδοκοσμικά πράγματα και άρα στην *επιστήμη*, ούτως ώστε να μπορούν να στραφούν νοητικά προς την καλλιέργεια της γνώσης του αόρατου περιεχομένου αυτών, η οποία γνώση δεν υπόκειται σε *γένη* και *είδη*. Για παράδειγμα βάσει της γνώσης ότι ο άνθρωπος υπάρχει μπορεί να ανάγεται η ανθρώπινη νόηση στη σύλλιψη ότι μόνο ο Θεός είναι η πραγματική ύπαρξη. Βλ. *De Trinitate IB'*, XIII 21, 24-35, MOUNTAIN L, σ. 374 (PL 42 1009).

[322] Βλ. *De Trinitate II*, XVII 28, 37-41, MOUNTAIN L, σ. 119 (PL 42 864). Η θεογνωστική αυτή μέθοδος του ιερού πατρός, αναγωγής του ανθρώπου προς γνώση του Θεού, πιθανώς να προέρχεται από τον νεοπλατωνισμό, όπου η σωτηρία της ψυχής επιτυγχάνεται με την απαλλή της από την ύλη. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες Β'*, 4, 5-8: «Καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἁπλοῦν ἦκῃ, μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγον ὁρᾷ». Πρβλ. Ε. ZELLER, – W. NESTLE, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, μτφρ. ἀπο τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη*, Ἀθήνα 1990, σ. 387, και Ν., ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς – Βυζαντινῆς – Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 295.).

[323] *De Trinitate X*, I 2, 31-33, MOUNTAIN L, σ. 312 (PL 42, 972): «Ita etiam signum si quis audiat incognitum ueluti uerbi alicuius sonum quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit, id est sonus ille cui rei commemorandae institutus sit [«Οὕτω καὶ εἴ τις ἀκούσειε σημεῖον ἀγνοούμενον οἱά που ῥήματός τινος φθόγγον καὶ ἀγνοεῖ τί ποτε διὰ τούτου δηλοῦται, ἐπιθυμεῖ γνῶναι τί ποτ' ἂν εἴη, τουτέστιν ἐπὶ τίνος ἂν πράγματος ὁ φθόγγος ἐκεῖνος μνήμη καθεστηκὼς εἴη». (*Περὶ Τριάδος Ι'*, I 2, 34-37, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 553)».

Ο νους, λοιπόν, δεν γνωρίζει εαυτόν από τη γνώση των μορφών που εισήλθαν εντός του από έξω, αλλά μέσω μιας εσωτερικής μη αισθητής, αλλά αληθινής παρουσίας, εφόσον τίποτε δεν είναι τόσο παρόν στο νου όσο ο εαυτός του. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο νους αρχίζει να γνωρίζει τα άυλα γνωρίσματά του – τον εαυτόν του *ζώντα*, *απομνημονεύοντα*, *νοούντα* και *βουλόμενον*. Η δυνατότητα αναγνώρισης αυτών των λειτουργιών ή ιδιωμάτων είναι και η απόδειξη ότι ο νους μπορεί να γνωρίσει εαυτόν καθαυτόν[324]. Βλέποντας ο νους κατ' αυτόν τον τρόπον τον εαυτό του, απέκτησε, κατά τον ι. Αυγουστίνο, γνώση της ουσίας του, εφόσον, όπως είδαμε, δεν μπορεί να γνωρίζει κάτι, εφόσον αγνοεί την ουσία του[325]. Έτσι, η αυτογνωσία επιτυγχάνεται μέσω της ανάλυσης των γνωστικών λειτουργιών του νου, κάτι που θα εξεταστεί στο Δ' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας.

Η θεωρία του Θεού από τον άνθρωπο αυξάνεται, λοιπόν, όσο ανάγεται κλιμακωτά προς περισσότερο άυλες αντιλήψεις περί του θείου, πράγμα που αποτελεί *μετάνοια* («*peonitentia*»)[326]. Όσο περισσότερο το νοηματικό περιεχόμενο της εσωτερικής πίστης κάποιου, η οποία συνυφαίνεται άρρηκτα με τη νόηση, «εξαϋλώνεται» μέσω της αφαίρεσης των υλιστικών εννοιών περί του Θεού, τόσο περισσότερο καθαίρεται η καρδία του και προχωρά στη *θεωρία* του Θεού[327]. Έτσι,

---

[324] Βλ. *De Trinitate X*, X 16, 78-87, MOUNTAIN L, σ. 329 (PL 42, 982).

[325] Βλ. *De Trinitate X*, X 16, 61-68, MOUNTAIN L, σ. 328 (PL 42, 981). Η ταύτιση ουσίας και ενέργειας συνεπάγεται γνώση της ουσίας μέσω της κατανόησης των ιδιωμάτων.

[326] *De Trinitate IV*, III 5, 11-17, MOUNTAIN L, σ. 165 (PL 42, 890): «Sicut enim anima deo deserente sic corpus anima deserente moritur, unde illa fit insipiens, hoc exanime. Resuscitatur ergo anima per poenitentiam, et in corpore adhuc mortali renouatio uitae inchoatur a fide qua creditur *in eum qui iustificat impium*, bonisque moribus augetur et roboratur *de die in diem* cum magis magisque *renouatur interior homo* [«Ὥσπερ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ Θεοῦ αὐτὴν ἐγκαταλιμπάνοντος, οὕτω καὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐγκαταλιμπανούσης αὐτὸ θνήσκει· ὅθεν ἡ μὲν γίνεται ἄφρων, τὸ δὲ ἄψυχον. Ἀνίσταται οὖν ἡ μὲν ψυχὴ διὰ μετανοίας, κἀν τῷ σώματι τῷ ἔτι θνητῷ ὁ τῆς ζωῆς ἀνακαινισμὸς ἐκ πίστεως ἄρχεται, δι' ἧς πιστεύει τις *εἰς τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, καὶ ἀγαθοῖς ἤθεσιν αὐξάνεταί τε καὶ ἑδραιοῦται *εἰς ἡμέραν τὸν ἀσεβῆ*, καὶ ἀγαθοῖς ἤθεσιν αὐξάνεταί τε καὶ ἑδραιούται *εἰς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας* μᾶλλον καὶ μᾶλλον *ἀνακαινιζομένου τοῦ ἐντὸς ἀνθρώπου*». (*Περὶ Τριάδος Δ'*, III 5, 13-20, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 269)]». Βλ. επίσης *De Trinitate VIII*, V 8, 37-42, MOUNTAIN L, σ. 277-278 (PL 42, 952), και *De Trinitate XIV*, XIV 18, 28-42, MOUNTAIN LA, σ. 446-447 (PL 42, 1050). Η μετάνοια κατά τον ιερό πατέρα αποτελεί την αναγωγή της ανθρώπινης νόησης από αισθητές -'φυσικές' έννοιες σε νοητές-'μεταφυσικές'. Για τον ίδιο πάλι, η γλώσσα της Αγίας Γραφής απευθύνεται στους σαρκικούς και κοσμικούς ανθρώπους, παρέχοντάς τους έννοιες που αφορούν στα ενδοκοσμικά πράγματα και άρα στην *επιστήμη*, ούτως ώστε να μπορούν να στραφούν νοητικά προς την καλλιέργεια της γνώσης του αόρατου περιεχομένου αυτών, η οποία γνώση δεν υπόκειται σε *γένη* και *είδη*. Για παράδειγμα βάσει της γνώσης ότι ο άνθρωπος υπάρχει μπορεί να ανάγεται η ανθρώπινη νόηση στη σύλλιψη ότι μόνο ο Θεός είναι η πραγματική ύπαρξη. Βλ. *De Trinitate IB'*, XIII 21, 24-35, MOUNTAIN L, σ. 374 (PL 42 1009).

[327] Βλ. *De Trinitate II*, XVII 28, 37-41, MOUNTAIN L, σ. 119 (PL 42 864). Η θεογνωστική αυτή μέθοδος του ιερού πατρός, αναγωγής του ανθρώπου προς γνώση του Θεού, πιθανώς να προέρχεται από τον νεοπλατωνισμό, όπου η σωτηρία της ψυχής επιτυγχάνεται με την απαλλή της από την ύλη. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες Β'*, 4, 5-8: «Καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἁπλοῦν ἥκῃ, μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγον ὁρᾷ». Πρβλ. Ε. ZELLER, – W. NESTLE, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, μτφρ. ἀπο τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη,*

σκοπός του ανθρώπου είναι να νοεί τον Θεό μέσω εννοιών οι οποίες δεν προέρχονται από αισθητή εμπειρική γνώση, αλλά γνωρίζονται εσωτερικά και αποκλειστικά από τον ίδιο τον νου[328]. Πρόκειται για έννοιες τις οποίες θα ονομάζαμε σήμερα *αφηρημένες*.

Η αντικατάσταση, λοιπόν, των κοσμικών και υλικών εννοιών, που εντάσσονται στις κατηγορίες γένους και είδους, από έννοιες εσωτερικές και αφηρημένες, αποτελεί διαδικασία διείσδυσης της νόησης εντός του θείου φωτός – κάτι το οποίο συντελεί στο φωτισμό του ανθρώπου– καθώς και την αιτία του ορισμού της πίστης ως διακρινομένης του πιστευομένου αντικειμένου της, το οποίο θεωρείται εσωτερικά. Η αναζήτηση του Θεού, επομένως, στη φάση αυτή της ιστορίας προ των εσχάτων, αποτελεί, για τον ιερό συγγραφέα, αναζήτηση κατάλληλων θείων ονομάτων. Για αυτό στο επόμενο κεφάλαιο εξετάζεται η σημασία των ονομάτων τα οποία αναφέρονται στη θεία ουσία, το πώς σχετίζονται με αύτην, καθώς και τα προβλήματα των παραδεδομένων θείων ονομάτων προς διάκριση των τριών προσώπων.

Ἀθήνα 1990, σ. 387, και Ν., ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς – Βυζαντινῆς – Δυτικοευρωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 295.).

[328] *De Trinitate X*, I 2, 31-33, MOUNTAIN L, σ. 312 (PL 42, 972): «Ita etiam signum si quis audiat incognitum ueluti verbi alicuius sonum quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit, id est sonus ille cui rei commemorandae institutus sit [«Οὕτω καὶ εἴ τις ἀκούσειε σημεῖον ἀγνοούμενον οἷά που ῥήματός τινος φθόγγον καὶ ἀγνοεῖ τί ποτε διὰ τούτου δηλοῦται, ἐπιθυμεῖ γνῶναι τί ποτ’ ἂν εἴη, τουτέστιν ἐπὶ τίνος ἂν πράγματος ὁ φθόγγος ἐκεῖνος μνήμη καθεστηκὼς εἴη». (*Περὶ Τριάδος Ι’*, I 2, 34-37, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 553)».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β' - ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ ΔΙΑΚΡΙΣΗΣ ΓΕΝΝΗΣΗΣ ΚΑΙ ΕΚΠΟΡΕΥΣΗΣ, ΒΑΣΕΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

1. Περί της σχέσεως ονόματος, σημείου και σημαινομένου πράγματος

Κατά τον ι. Αυγουστίνο, η μελλοντική πλήρης *νόηση* ή *θέα* της θείας ουσίας αποτελεί *άρρητη θέα του αρρήτου* («*ineffabile ineffabiliter videri*»)[329]. Αυτό για τον ιερό πατέρα σημαίνει ότι μπορεί ο Θεός να νοείται αληθέστερα απ' ότι μπορεί να εκφράζεται γλωσσικά και υπάρχει αληθέστερα απ' ό,τι μπορεί να νοείται[330], ιδιαιτέρως για τον μεταπτωτικό άνθρωπο, ο οποίος όχι μόνο βρίσκεται σε δυσκολία να περιγράψει τον Θεό, αλλά και να τον θεωρήσει. Ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει μόνο σε μια εν μέρει θεωρία και γνώση της θείας πραγματικότητας σε αυτή τη μεταπτωτική φάση της ιστορίας. Ωστόσο, παρότι καμία λέξη δεν μπορεί να αποδώσει κανονικά τη θεία πραγματικότητα, οι πιστοί οφείλουν συνεχώς να σκέπτονται τον Θεό, όπως διδάσκει ο ιερός πατήρ, πράγμα που συντελεί στη λατρεία και δοξολογία του. Καθώς σκέπτεται κανείς το Θεό, χρειάζεται να βρει (ή οφείλει να προσπαθήσει, τουλάχιστον) κατάλληλα ονόματα για εκείνον, ώστε να μπορεί να τον λατρεύει όσο το δυνατόν περισσότερο και όπως ταιριάζει[331]. Επιπροσθέτως, η αμφισβήτηση της πίστης από τους αιρετικούς αποτελεί πρόκληση και άρα αιτία αναζήτησης καταλλήλων θείων ονομάτων για την υπεράσπιση της πίστεως μέσω λογικών επιχειρημάτων[332].

---

[329] *De Trinitate I*, I 3, 71-75, MOUNTAIN L, σ. 30 (PL 42, 821): «Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur [«Καὶ διὰ ταῦτα ἀναγκαία ἡμῖν ἡ τοῦ νοῦ κάθαρσις, δι' ἧς ἂν ἐκεῖνο τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οἷον τε εἴη ὁρᾶσθαι καὶ δὴ ἧς μήπω τελειωθέντες τῇ πίστει τρεφόμεθα καὶ διά τινος ευπορωτέρας ὁδοῦ ὥστε πρὸς τὸ καταλαβεῖν ἐκεῖνο δεξιοί τε καὶ οἰκείως ἔχοντες γενέσθαι ἀγόμεθα». (*Περὶ Τριάδος Α'*, I 3, 76-80, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 37-38)]».

[330] *De Trinitate VII*, IV 7, 1-15, MOUNTAIN L, σ. 255 (PL 42, 939): «. . . Verius enim cogitatur deus quam dicitur, et verius est quam cogitator [«. . . Ἀληθέστερον γὰρ νοεῖται ὁ Θεὸς ἢ λέγεται, καὶ ἀληθέστερόν ἐστιν ἢ νοεῖται » (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 7, 3-17, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 439)]».

[331] *De Trinitate V*, I 1, 1-17, MOUNTAIN L, σ. 206 (PL 42, 911): «. . . primum ab ipso domino deo nostro de quo semper cogitare debemus et de quo digne cogitare non possumus, cui laudando reddenda est omni tempore benedictio et cui enuntiando nulla competit dictio, et adiutorium ad intellegenda . . . [« . . . πρῶτον παρ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν, περὶ οὗ διανοεῖσθαι διὰ παντὸς ὀφείλομεν καὶ οὗ ἀξίως διανοεῖσθαι οὐδαμῶς ἔχομεν, ὅνπερ ἐπαινοῦντας δεῖ πάντα χρόνον αὐτῷ τὴν εὐχαριστίαν ἀποδιδόναι καὶ οὗ πρὸς ἀπαγγελίαν οὐδεμία λέξις ἁρμόζει…(*Περὶ Τριάδος Ε'*, I 1, 1-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.343)]».

[332] Βλ. *De Trinitate V*, III 4, 1-3, MOUNTAIN L, σ. 208 (PL 42, 913).

Ο ι. Αυγουστίνος βασίζεται στον λόγο του Αποστόλου Παύλου: «*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*»[333], για να θεμελειώσει τις δικές του αρχές περί θεολογικής εκφράσεως. Το «*αἴνιγμα*» στην περίπτωση αυτού του χωρίου, ερμηνεύεται ως είδος του γλωσσικού γένους της *αλληγορίας* και η *αλληγορία* ως ένας *τρόπος* («tropos») ή ένα *σχήμα* («figura»)[334] που, κατά τον ίδιο, αποδίδονται στα Ελληνικά ως *σχήματα* («schemata»)[335]. Τα σχήματα, ως είδη αλληγορίας, λειτουργούν γνωσιολογικά για τον άνθρωπο ως σύμβολα, εφόσον παραπέμπουν σε μία άλλη πραγματικότητα που δεν έχει πάντοτε αινιγματική σημασία[336], όπως στη περίπτωση των λεκτικών σχημάτων που δηλώνουν τις ενδοτριαδικές σχέσεις.

Στη συνέχεια ο ιερός πατήρ διδάσκει ότι οι ενδοτριαδικές σχέσεις μεταξύ των προσώπων της Αγ. Τριάδος μπορούν να διακρίνονται εν μέρει νοητικά, μέσω λεκτικών σχημάτων, τα οποία βεβαίως είναι αναγκαία να απαρτίζονται από κατάλληλα θεία ονόματα, εφόσον λειτουργούν ως είδη *αλληγοριών* δηλωτικών της θείας πραγματικότητας καθαυτήν. Ως εκ τούτου, αυτός ο τρόπος λεκτικής διάκρισης των θείων προσώπων πρέπει να γίνεται υπό την προϋπόθεση της αναγνώρησης ότι όταν προσπαθούμε να απαντήσουμε με λόγια στο ερώτημα «τρία τι;», όσον αφορά στην Αγ. Τριάδα, δεν μπορεί η αναζήτησή μας να ανακαλύψει λέξεις εκτός από εκείνες που εντάσσονται σε μία από τις οντολογικές κατηγορίες *γένους και είδους* («speciale vel generale»)[337]. Για αυτόν το λόγο, όπως επισημαίνει ο ιερός πατήρ, η αλήθεια είναι ότι δεν βρίσκουμε λόγια για να εκφράσουμε συλλογικά τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος, επειδή η θεότητα είναι μία ανέκφραστη και υπερβατική πραγματικότητα για τον άνθρωπο, και άρα ό,τι λέγεται περί αυτής δεν μπορεί να αποδώσει την υπεροχή της[338]. Εφόσον ο άνθρωπος δυσκολεύεται να θεωρεί άμεσα τη θεία πραγματικότητα, μιας και η θεωρία αυτή, έτσι και αλλιώς, παρέχει γνώση που η ανθρώπινη γλώσσα δεν μπορεί να αποδώσει, τα θεία ονόματα αποτελούν απλώς

---

[333] Α' Κορ. 13:12.

[334] *De Trinitate XV*, IX 15, 6, MOUNTAIN LA, σ. 481 (PL 42, 1068).

[335] Οπ.π.

[336] Βλ. *De Trinitate XV*, IX 15, 1-33, MOUNTAIN LA, σ. 480-482 (PL 42, 1068-1069).

[337] *De Trinitate VII*, IV 7, 12, MOUNTAIN L, σ. 255 (PL 42, 939)

[338] *De Trinitate VII*, IV 7, 10-15, MOUNTAIN L, σ. 255 (PL 42, 939): «Cum ergo quaeritur quid tria uel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod speciale uel generale nomen quo complectamur haec tria, neque occurrit animo quia excedit supereminentia diuinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur deus quam dicitur, et verius est quam cogitator [«Ἐπειδὰν τοίνυν ζητῆται τί τρία ἢ τί τρεῖς, ἀναγκαζόμεθα εὑρεῖν εἰδικόν τι ἢ γενικὸν ὄνομα, ᾧπερ ἂν τὰ τρία ταῦτα συλλάβωμεν, ἀλλ᾽ οὐκ ἔπεισι τῷ ἡμετέρῳ νοΐ· ὑπερβαίνει γὰρ ἡ ὑπεροχὴ τῆς θεότητος τὴν τῆς συνήθους λαλιᾶς εὐπορίαν. Ἀληθέστερον γὰρ νοεῖται ὁ Θεὸς ἢ λέγεται, καὶ ἀληθέστερόν ἐστιν ἢ νοεῖται » (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 7, 11-17, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 439)]». Οι δύο αυτές κατηγορίες αποτελούν, για τον ιερό συγγραφέα, τα όρια εντός των οποίων μπορεί να κινείται η ανθρώπινη γλώσσα, όταν γίνεται προσπάθεια δήλωσης πολλών όντων με ένα πληθιντικό-συλλογικό όνομα. Το *γένος* δηλώνει τη γενική ουσία ενός όντως, για παράδειγμα άνθρωπος, ζώο, δένδρο, ενώ το *είδος* δηλώνει την ειδική φύση ενός όντος, για παράδειγμα Αβραάμ, ταύρος, μιλιά. Περισσότερα στο Κεφ. Γ', ενότητα 1δ, σ. 78 και εξ.

σημεία («*signum*»)[339] που δηλώνουν («*significandum*»)[340] τη θεότητα και, άρα, είναι περιγραφικά των αποτελεσμάτων της δράσης της[341]. Για αυτό, συνεπώς, δεν έχουν σημασία τόσο τα ονόματα καθαυτά, όσο το περιεχόμενο ή τα νοήματα που δηλώνουν[342].

Επιπροσθέτως, η διατύπωση της θεογνωσίας διακρίνεται σε δύο είδη γραπτών λόγων που αντιστοιχούν στις δύο γνώσεις που αποκτώνται από τις δύο αποκαλύψεις του Θεού προς τον άνθρωπο. Ο πρώτος ονομάζεται *λόγος γνώσης* («*scientiae sermo*»)[343] και αφορά στην *επιστήμη* ως γνώση που παρέχουν τα δύο είδη αισθητών αποκαλύψεων του Θεού, τα *φυσικά* και τα *θαύματα.* Ο δεύτερος ονομάζεται *λόγος σοφίας* («*sermo sapientiae*»)[344] και αφορά στη (*θεωρητική*) *σοφία* που παρέχει η νόηση, είτε της άμεσης αλλά στιγμιαίας λάμψης της θείας ουσίας ως φωτός, είτε της έμμεσης αντίληψης των αποτελεσμάτων αυτού του φωτός στον ανθρώπινο νου. Παραδείγματα *λόγων γνώσεως* και *λόγων σοφίας* απαντώνται στην Αγία Γραφή. Τα ονόματα που αρμόζουν περισσότερο στη θεότητα κατατάσσονται στους *λόγους σοφίας*, ως εκείνα που συνήθως δεν χρησιμοποιούν οι άνθρωποι αναφερόμενοι στα κτιστά, όπως «*ὁ ὤν*»[345] και «*ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*»[346]. Τέτοια ονόματα απαντώνται ελάχιστες φορές, ακόμη και στην Αγία Γραφή[347], εφόσον αυτή γράφτηκε με σκοπό την αναγωγή του σαρκικού ανθρώπινου νου προς την απόκτηση της *θεωρητικής σοφίας.* Για αυτό ακριβώς η γλώσσα της είναι προσαρμοσμένη στα δεδομένα της κοινής ανθρώπινης γλώσσας[348], η οποία, άρα, υπάγεται κυρίως στη μορφή *λόγου γνώσης*. Στους «ψυχικούς» ανθρώπους, για παράδειγμα, όπως αναφέρει ο ι. Αυγουστίνος, των οποίων οι νόες ήταν ακόμη προσκολλημένοι προς την μεταβλητή ύλη, ο απόστολος Παύλος διδάσκει μόνον περί της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού και όχι περί της θείας κατά την οποία είναι ίσος με τον Πατέρα[349].

Η σπανιότητα των *λόγων σοφίας* στην Αγία Γραφή αποτελεί, όμως, την αιτία της δυσκολίας κατανόησης του τριαδικού μυστηρίου, βάσει μόνον της

---

[339] *De Trinitate X*, I 2, 35, MOUNTAIN L, σ. 312 (PL 42, 972).

[340] *De Trinitate VI*, IV 6, 33, MOUNTAIN L, σ. 234-235 (PL 42, 927).

[341] Βλ. *De Trinitate VI*, IV 6, 28-36, MOUNTAIN L, σ. 234-235 (PL 42, 927). Πρόκειται για τα αποτελέσματα της άμεσης δράσης της θείας ουσίας πάνω ή εντός της κτιστής πραγματικότητας, όπως ήδη εξηγήθηκε στην Εισαγωγή της ανά χείρας εργασίας.

[342] Βλ. *De Trinitate V*, VII 8, 12-14, MOUNTAIN L, σ. 213 (PL 42, 915): «Quamobrem non est in rebus considerandum quid uel sinat uel non sinat dici usus sermonis nostri sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat [«Δι' ἣν αἰτίαν οὐ χρὴ κατανοεῖν ἐν τοῖς πράγμασι τὶ μὲν συγχωρεῖ, τὶ δ' οὐ συγχωρεῖ λέγεσθαι ἡ τοῦ ἡμετέρου λόγου συνήθεια, ἀλλὰ τὶς διάνοια τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἀναφαίνεται» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, VII 8, 12-14, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.357)]».

[343] *De Trinitate XII, XIV* 23, 23, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010).

[344] *De Trinitate XII, XIV* 23, 24, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010). Βλ. *De Trinitate XII, XIV* 23, 44-58, MOUNTAIN L, σ. 376 (PL 42, 1010).

[345] Εξ. 3:14.

[346] Α' Τιμ. 6:16.

[347] Βλ. *De Trinitate I*, I 2, 54-57, MOUNTAIN L, σ. 29 (PL 42, 821).

[348] Βλ. *De Trinitate I*, XII 23, 24-26, MOUNTAIN L, σ. 62 (PL 42, 837).

[349] Βλ. *De Trinitate I*, II 3, 75-87, MOUNTAIN L, σ.30 (PL 42, 821).

πίστεως ως Αγίας Γραφής. Για αυτό ο ι. Αυγουστίνος θα προβεί στην ανάπτυξη λογικών συλλογισμών, ώστε να βρει κατάλληλα ονόματα διά των οποίων θα μπορεί να νοηθεί η εσωτερική διάκριση μεταξύ των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Αυτή η αναζήτηση, όμως, όπως επισημαίνει ο ίδιος, παρουσιάζεται εξαρχής δύσκολη, όχι μόνο λόγω της δυσκολίας άμεσης θεωρίας του Θεού, αλλά επειδή τα ίδια τα θεία πρόσωπα, παρόλο που διακρίνονται, είναι πάντοτε αχώριστα και ενυπάρχει το ένα εντός του άλλου[350], πράγμα το οποίο παραπέμπει σαφώς στην *αλληλοπεριχώρηση* των προσώπων[351].

α. Περί θείας απλότητας και σχέσης ουσίας και ιδιωμάτων στο Θεό

Ο άνθρωπος, κατά τον ι. Αυγουστίνο, μπορεί να νοήσει αρχικά διά του φωτισμού του Αγίου Πνεύματος ότι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι ο ένας αόρατος και άτρεπτος Θεός[352], και ως τέτοιος είναι η μόνη πραγματική ύπαρξη. Αυτή η εμπνευσμένη θεογνωσία επιτρέπει στον άνθρωπο να αναφέρεται σε εκείνον, χρησιμοποιώντας ήδη κάποιους όρους. Αν και κατά τον ι. Αυγουστίνο οι όροι *ουσία*, *υπόσταση* και *φύση* είναι συνώνυμοι, ο πλέον κατάλληλος για το Θεό είναι ο όρος *ουσία*[353]. Μόνον ο Θεός πραγματικά είναι και υπάρχει, εφόσον αποτελεί την

[350] *De Trinitate VI*, 9, 8-14, MOUNTAIN L, σ.237-238 (PL 42, 929): «Nec quoniam trinitas est ideo triplex putandus est ; alioquin minor erit pater solus aut filius solus quam simul pater et filius — quamquam non invenitur quomodo dici possit aut pater solus aut filius solus cum semper atque inseparabiliter et ille cum filio sit et ille cum patre, non ut ambo sint pater aut ambo filius, sed quia semper in inuicem neuter solus [«Μήτε μὴν ἐπειδὴ Τριὰς ἐστι, διὰ ταῦτα τριπλοῦς νομιστέος· εἰ δὲ μὴ ἐλάττων ὁ Πατὴρ ἔσται μόνος καὶ ὁ Υἱὸς μόνος ἢ ὁμοῦ ὁ Πατὴρ καὶ ὁΥιος—ει καὶ τὰ μάλιστα μὴ εὑρίσκεται πῶς ἂν λέγεσθαι δύναιτο ἢ ὁ Πατὴρ μόνος ἢ ὁ Υἱὸς μόνος ἀεὶ καὶ ἀδιαιρέτως κἀκείνου ὄντος σὺν τῷ Υἱῷ καὶ τούτου σὺν τῷ Πατρὶ, οὐχ ὡς ἄμφω Πατέρα ἢ ἄμφω Υἱὸν εἶναι, ἀλλ' ἔπείπερ ἀεὶ ἐν ἀλλήλοις καὶ οὐδέτερος μόνος». (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, VII 9, 10-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.405))]».

[351] Βλ. Κεφ. Α', ενότητα 2β., υποσ. 236.

[352] Βλ. *De Trinitate III*, X 21, 108-112, MOUNTAIN L, σ. 150 (PL 42, 881).

[353] Σύμφωνα με τον Hill, ο ι. Αυγουστίνος εισαγάγει για πρώτη φορά στη λατινική γραμματεία τον όρο «essentia» ως εναλλακτική του «substansia». E. Hill, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes*, The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, New York 1991, σ.142, υποσ. 37. Διευκρινίζεται από τον ιερό πατέρα ότι ο όρος «essentia» προέρχεται από το ρήμα «esse» («είναι») και αντιστοιχεί στον Ελληνικό «ουσία» που οι Λατίνοι εναλλακτικά ονομάζουν και «substantia» (υπόσταση). Βλ. *De Trinitate V*, VIII 9, 41-42, MOUNTAIN L, σ. 216 (PL 42, 917). Οι όροι *ουσία*, *υπόσταση* και *φύση* («natura») είναι συνώνυμοι [Βλ. *De Trinitate II*, XVIII 35, 70-73, MOUNTAIN L, σ. 126 (PL 42, 866)], αλλά ο πλέον κατάλληλος εξ αυτών σχετικά με τη θεότητα, κατά τον ιερό πατέρα, είναι ο όρος ουσία, εφόσον μόνο ο Θεός πραγματικά υπάρχει ως φύσει άτρεπτος: «Quapropter substantia uel si melius dicitur essentia dei, ubi pro nostro modulo ex quantulacumque particula intellegimus patrem et filium et spiritum sanctum, quando-quidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis» (*De Trinitate III*, XI 21, MOUNTAIN L, σ. 150, (PL 42, 881-882) [«Δι' ἃ δὴ καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ φύσις ἡ μᾶλλον οὐσία, ἔνθα κατὰ τὸ ἡμέτερον μέτρον ἐξ οὐτινοσοῦν ἐλαχίστου μέρους νοοῦμεν τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπεὶ κατὰ μηδένα τρόπον τρεπτὴ ἐστι, καὶ κατ' οὐδένα δύναται τρόπον αὐτὴ καθ' αὑτὴν

μόνη ὕπαρξη που ούτε μεταβάλλεται ούτε μπορεί να μεταβληθεί[354]. Για αυτό και αναφέρει ο ιερός πατήρ ότι τα κτιστά όντα, τα οποία υπόκεινται σε συμβεβηκότα και άρα είναι μεταβλητά, λέγονται καταχρηστικώς *ουσίες*[355].

Ειδικότερα, η διαφορά μεταξύ της κτιστής φύσης του ανθρώπου και της άκτιστης φύσης του Θεού, οφείλεται στο σύνθετο της ανθρώπινης ψυχής, εφόσον δεν είναι ίδιο το να είναι η ψυχή του ανθρώπου πνεύμα και το να είναι ενάρετη – να είναι για παράδειγμα, ανδρεία, φρόνιμη, σώφρων και δικαία. Ο ι. Αυγουστίνος, δηλαδή, διαβλέπει την ανθρώπινη σύνθεση στη δεκτικότητα της ηθικής τελειότητας. Ο Θεός, αντιθέτως, είναι *τέλειος* χωρίς τη δυνατότητα ηθικής αλλοίωσης. Μιας και, όπως ήδη αναφέρθηκε[356], το *εἶναι* και το *ἔχειν* στον Θεό ταυτίζονται, λόγω της απόλυτης απλότητας της θείας φύσης, όλα τα θεία γνωρίσματα ταυτίζονται με τον Θεό καθαυτόν. Έτσι, το *εἶναι* του Θεού ταυτίζεται με τη *δύναμή* του, τη *σοφία* του, κ.λπ. Συνεπώς, ο ιερός πατήρ συμπεραίνει ότι το κάθε όνομα θείου ιδιώματος: *αγαθότητα*, *αϊδιότητα*, *παντοκρατορία*, *αγάπη* κ.ό.κ., δηλώνει τη θεία ουσία, όχι μεταφορικώς, ούτε καθ' ομοιότητα, αλλά κυριολεκτικά, στο βαθμό, βεβαίως, που μπορεί η ανθρώπινη γλώσσα να περιγράψει τον Θεό[357]. Τα ιδιώματα του Θεού, επομένως, δεν περιγράφουν τα περί του Θεού, αλλά την ίδια την ουσία του[358].

Ο ι. Αυγουστίνος στηρίζει την ισότητα του Υιού προς τον Πατέρα στην αυθεντία της Αγίας Γραφής και της ταύτισης ουσίας και ιδιωμάτων του Θεού. Βασιζόμενος στο λόγο του αποστόλου Παύλου στον οποίο ονομάζεται ο Υιός

ὁρατὴ εἶναι». (*Περὶ Τριάδος Γ'*, XI 21, 4-7, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 243)]. Η μη ορατότητα των προσώπων της Αγίας Τριάδος δεν εννοείται ως οντολογική αδυναμία του ανθρώπου αλλά ως μεταπτωτική δυσκολία, λόγω της τρεπτότητας του είναι του (Πρβλ. Κεφ. Α', υποσ. 62-65).

[354] Βλ. Κεφ. Α', υποσ. 35.

[355] Βλ. De Trinitate Z', V 10, 9-20, MOUNTAIN L, σ. 260-261 (PL 42, 942).

[356] Βλ. Εισαγωγή, υποσ. 21.

[357] Βλ. *De Trinitate V*, 18-27, MOUNTAIN L, σ. 218 (PL 42, 918): «Et ideo sicut non dicimus tres essentias sic nec tres magnitudines ; hoc est enim deo esse quod est magnum esse . . . Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dei dictum sit omnibusque omnino praedicamentis quae de deo possunt pronuntiari, quod ad se ipsum dicitur non translate ac per similitudinem sed proprie, si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest [«Καὶ διὰ ταῦτα, ὥσπερ οὐ λέγομεν τρεῖς οὐσίας, οὕτως οὐδὲ τρεῖς μεγαλειότητας· τοῦτο γὰρ ἐστι τῷ Θεῷ τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστι τὸ μέγαν εἶναι. Κατὰ ταύτην τὴν αἰτίαν οὐδὲ μεγάλους τρεῖς λέγομεν ἀλλ' ἕνα μέγαν . . . Τοῦτο καὶ περὶ τῆς ἀγαθότητος καὶ ἀιδιότητος καὶ παντοκρατορίας του Θεοῦ λεκτέον καὶ ἐν πάσαις παντελῶς ταῖς κατηγορίαις, αἱ περὶ του Θεοῦ δύνανται λέγεσθαι, ὅτι καθ' αὑτὸ λέγεται καὶ οὐ μεταφορικῶς ἡ καθ' ὁμοιότητα ἀλλὰ κυρίως, εἰ καὶ λέγεσθαί τι περὶ ἐκείνου κυρίως ἀνθρώπου στόματι δύναται». (*Περὶ Τριάδος Ε'*, X 11, 17-26, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 367)]». Έτσι η κατανόηση της έννοιας των θείων ονομάτων αποτελεί ήδη μερική ή αινιγματική θεωρία της θείας ουσίας καθαυτής.

[358] *De Trinitate VI*, IV 6, 16-19, MOUNTAIN L, σ. 234 (PL 42, 927): «Deo autem hoc est esse quod est potentem esse aut iustum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate uel multiplici simplicitate dixeris quo substantia eius significetur [«Τῷ Θεῷ δὲ τοῦτ' ἐστὶ τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ τὸ δυνατὸν εἶναι ἢ δίκαιον εἶναι ἢ σοφὸν εἶναι καὶ ὃ τι ποτ' ἂν περὶ ἐκείνης τῆς ἁπλῆς πολλαπλότητος ἤ πολλαπλῆς ἁπλότητος εἴποις, δι' οὗ ἂν ἡ οὐσία τούτου σημαίνοιτο». (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, IV 6, 19-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 397)]».

«ἴσος» με τον Πατέρα: «*ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*»[359], δηλώνει ότι, εφόσον επιβεβαιώνεται ότι ο Υιός είναι ίσος με τον Πατέρα, πρέπει κατ' ανάγκη ο Πατήρ και ο Υιός να είναι της αυτής ουσίας[360]. Κατά την ίδια αρχή, είναι ίσο και το Άγιο Πνεύμα προς τον Πατέρα και τον Υιό, το οποίο επίσης επιβεβαιώνουν οι Γραφές ότι είναι σε ενότητα και ισότητα μαζί τους, εφόσον οι πιστοί καλούνται να φυλάσουν μεταξύ τους «*τὴν ἑνότητα τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*»[361] κατά μίμηση της σχέσης μεταξύ Πατρός και Υιού[362].

Ο ιερός συγγραφέας παρατηρεί, όμως, στη συνέχεια, ότι εάν όλα τα θεία ιδιώματα αναφέρονται στη θεία ουσία, τότε η φράση του αποστόλου Παύλου «*Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν*»[363] παρουσιάζει το εξής πρόβλημα: εάν μόνο ο Χριστός και άρα ο Λόγος του Θεού είναι η *δύναμη* και *σοφία* του Θεού, τότε ο Πατήρ δεν είναι ή δεν έχει αυτά τα ιδιώματα καθαυτόν, αλλά γίνεται μόνο μέσω της γέννησης του Υιού του. Επίσης, εάν όλα τα θεία ιδιώματα αναφέρονται στη θεία ουσία, και μόνο το πρόσωπο του Υιού είναι η δύναμη και σοφία του Θεού, τότε όχι μόνο δεν θα είναι ο Πατήρ τίποτα καθαυτόν, αλλά θα γεννούσε ακόμη και την ουσία του, πράγμα άτοπο[364]. Ο Πατήρ, λοιπόν, ως η πηγή της θείας ουσίας

---

[359] Φιλ. 2: 6.

[360] *De Trinitate VI*, IV 6, 28-36, MOUNTAIN L, σ. 234-235 (PL 42, 927): «... sive quidquid de deo dicitur quod substantiam eius indicet non nisi de ambobus simul, immo de ipsa simul trinitate dicitur; sive ergo hoc sive illud sit quod diligentius discutiendum est, nunc unde agitur satis est videre nullo modo filium *aequalem* esse *patri* si in aliquo scilicet quod pertinet ad significandam eius substantiam inaequalis invenitur sicut iam ostendimus. Apostolus autem dixit *aequalem*. In omnibus ergo *aequalis* est *patri* filius et est *unius eiusdem*que *substantiae*. [«. . . εἴτε ὅ ποτὲ περὶ Θεοῦ λέγεται τὸ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἐμφαῖνον οὐδὲν ὅτι μὴ περὶ ἀμφοῖν ὁμοῦ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτῆς ὁμοῦ τῆς Τριάδος λέγεται· εἴτε οὖν τοῦτο εἴτε ἐκεῖνο εἴη, ὅπερ ἐπιμελέστερον διερευνητέον ἐστί, νῦν ἔνθεν ὁ περὶ τούτου λόγος ἀποχρῶν ἐστιν ἰδεῖν μηδένα τρόπον τὸν Υἱὸν *ἴσον* εἶναι *τῷ Πατρί*, εἴπερ ἔν τινι ἀνήκοντι δηλαδὴ πρὸς δήλωσιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ εὑρίσκεται ἄνισος, καθάπερ ἤδη ἐδείξαμεν. Ὁ δὲ ἀπόστολος *ἴσον* εἶπεν. Ἐν ἅπασιν *ἴσος* ἄρα *τῷ Πατρὶ* ὁ Υἱὸς καὶ *μιᾶς οὐσίας* καὶ *τῆς αὐτῆς*». (*Περὶ Τριάδος Στ'*, IV 6, 32-39, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 397-399)]».

[361] Εφ. 4: 3.

[362] *De Trinitate VI*, V 7, 1-10, MOUNTAIN L, σ. 235 (PL 42, 928): «Quapropter etiam spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. Sive enim sit unitas amborum sive sanctitas sive caritas, sive ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat, sintque non participatione sed essentia sua neque dono superioris alicuius sed suo proprio *seruantes unitatem spiritus in uinculo pacis* [«Διὰ δὴ ταῦτα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῇ αὐτῇ ἑνότητι καὶ ἰσότητι τῆς οὐσίας καθέστηκεν. Εἴτε γὰρ ἑνότης ἐστὶν ἀμφοῖν εἴτε ἁγιότης εἴτε ἀγάπη, εἴτε διὰ τοῦτο ἑνότης διότι ἀγάπη, καὶ διὰ τοῦτο ἀγάπη διότι ἁγιότης, φανερὸν ὡς οὐδέτερον ἐστι τῶν δύο, ᾧπερ ἑκάτερος συνάπτεται, δι' οὗ ἂν ὁ γεννώμενος παρὰ του γεννῶντος ἀγαπῷτο καὶ τὸν ἑαυτοῦ γεννήτορα ἀγαπῴη, καὶ εἶεν οὐ μεθέξει ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ ὑπάρξει οὔτε δώρῳ τινὸς ὑπερέχοντος ἀλλὰ τῷ ἰδίῳ ἑαυτῶν *φυλάττοντες τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ τῆς εἰρήνης συνδέσμῳ*» (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, V 7, 3-10, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 399)]».

[363] Α' Κορ. 1:24.

[364] Βλ. *De Trinitate VII*, I 1, 44-49, MOUNTAIN L, σ. 245 (PL 42, 933).

είναι και η πηγή όλων των θείων ιδιωμάτων, τα οποία χαρακτηρίζουν και τον ίδιο καθαυτόν[365].

Ο ι. Αυγουστίνος ξεκαθαρίζει στη συνέχεια ότι, παρά το γεγονός ότι όλα τα θεία ιδιώματα αναφέρονται στη θεία ουσία, η χρήση πολλών θείων ιδιωμάτων δεν συνεπάγεται πολυθεΐα. Παρόλο, δηλαδή, που έκαστο πρόσωπο είναι *Θεός*, *μέγας* και *αγαθός*, δεν είναι *τρεις Θεοί*, *τρεις μεγαλειότητες*, κ.ό.κ.[366] Η ενότητα των θείων προσώπων στη μία ουσία, σε αντίθεση με την ποικιλία των θείων ιδιωμάτων, οφείλεται στην *αλληλοπεριχώρηση* των προσώπων, που σημαίνει ότι τα θεία ονόματα αναφέρονται τόσο στην ουσία του Θεού, όσο και στο κάθε πρόσωπο ξεχωριστά. Έτσι, όχι μόνο ο Πατήρ, αλλά και το Άγιο Πνεύμα είναι θεία *σοφία* και *δύναμη*[367].

β. Περί της διάκρισης των *κατ' οὐσίαν* και *κατ' ἀναφοράν* θείων ονομάτων

Παρόλο που ο ι. Αυγουστίνος συμφωνεί με τους αρειανούς ότι τίποτα δεν λέγεται περί Θεού κατά συμβεβηκός, λόγω της απλότητας της θείας ουσίας, τους αναιρεί λέγοντας ότι εκτός από θεία ονόματα που δηλώνουν τη θεία ουσία καθαυτήν, υπάρχει και μία άλλη κατηγορία θείων ονομάτων που δηλώνει τις *σχέσεις* ή τις *αναφορές* («ad alterutrum»)[368] της θεότητας[369]. Έτσι, κάνει μία διάκριση μεταξύ (όπως τους μεταφράζει ο Μάξιμος ο Πλανούδης) των «*κατ'*

---

[365] Βλ. *De Trinitate VI*, I 2, 26-38, MOUNTAIN L, σ. 229 (PL 42, 924).

[366] Βλ. *De Trinitate V*, VIII 9, 4-10, MOUNTAIN L, σ. 215 (PL 42, 917). Βλ. επίσης *De Trinitate V*, VIII 9, 35-41, MOUNTAIN L, σ. 216 (PL 42, 917).

[367] *De Trinitate VI*, I 2, 42-49, MOUNTAIN L, σ. 229 (PL 42, 924): « . . . quia multa nominata sunt ut ille multorum filiorum coaeternorum sit pater quemadmodum non efficitur ut duorum sit cum dicitur : *Christus dei uirtus et dei sapientia*. Eadem quippe uirtus quae sapientia et eadem sapientia quae uirtus. Itane igitur etiam de ceteris ut eadem sit magnitudo quae uirtus et si qua alia uel supra commemorata sunt uel commemorari adhuc possunt ? [«. . . ἐπειδὴ πολλὰ ἐστι τὰ ὀνόματα, ὡς ἐκεῖνον πολλῶν Υἱῶν συναϊδίων εἶναι Πατέρα, ὃν τρόπον οὐδὲ γίνεται δύειν Υἱῶν εἶναι, ἐπειδὰν λέγηται· *Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία*. Ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις ἡ καὶ σοφία καὶ ἡ αὐτὴ σοφία ἥτις καὶ δύναμις. Οὕτως ἄρα καὶ περὶ τῶν λοιπῶν, ἵν' ἡ αὐτὴ μεγαλειότης εἴη ἥτις καὶ δύναμις, καὶ εἴ τινα ἄλλα ἤτοι ἀνωτέρῳ μνημονευθέντα ἡ μνημονευθῆναι ἔτι δυνάμενα;» (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, I 2, 43-49, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 387)]».

[368] *De Trinitate V*, V 6, 16-17, MOUNTAIN L, σ. 210 (PL 42, 914).

[369] Διαφορετικά από τον ι. Αυγουστίνο, για να αντιμετωπίσει ο Μ. Αθανάσιος τους Αρειανούς, απλώς ταυτίζει την βούληση του Θεού με τον ίδιο τον Υιό και Λόγο του, πράγμα που αποκλείει την προέλευσή του από τη βούληση του Θεού. Βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 47. Για τον ι. Αυγουστίνο όμως, λόγω της ταύτισης θείας ουσίας, ενέργειας και ιδιωμάτων, δεν θα μπορούσε μόνο ο Υιός να είναι η βούληση του Θεού, ο «μεγάλης βουλῆς ἄγγελός» (Ησ. 9:6), επειδή τότε ο Πατήρ θα λάμβανε την ουσία του από τον Υιό. Η *βούληση* του Θεού είναι ειδικά το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος, όπως θα δούμε στο Δ' κεφάλαιο, παρόλο που βούληση είναι και τα τρία πρόσωπα. Βλ. *De Trinitate II*, VIII 23, 33-43, MOUNTAIN L, σ. 111 (PL 42, 860).

οὐσίαν» («secundum substantiam»)[370] θείων ονομάτων που δηλώνουν την ίδια τη θεία ουσία καθαυτήν, και των «*κατ᾽ ἀναφοράν*» («secundum relativum»)[371] ονομάτων, τα οποία δηλώνουν είτε τις σχέσεις των τριών προσώπων μεταξύ τους, είτε μεταξύ Θεού και κόσμου[372].

Ο ι. Αυγουστίνος διαφωνεί, λοιπόν, με τους Αρειανούς ότι εφόσον τα ονόματα *αγέννητος Πατήρ* και *γεννητός Υιός* διαφέρουν εννοιολογικά[373], άρα ο Πατήρ είναι άλλης ουσίας από τον Υιό. Το ονόματα αυτά, κατά τον ιερό συγγραφέα, δεν είναι *κατ᾽ οὐσίαν* ονόματα, αλλά *κατ᾽ ἀναφοράν*, και άρα δεν συνεπάγονται κτιστότητα του Υιού, όπως ισχυρίστηκαν οι Αρειανοί στην προσπάθειά τους να διασφαλίσουν την απλότητα και ατρεψία της θείας φύσης. Έτσι, τα ονόματα *Πατήρ* και *Υιός* δηλώνουν μόνο την αναφορά και άρα τη διάκριση μεταξύ Πατρός και Υιού, χωρίς η σχέση και διαφορά αυτή να

---

[370] *De Trinitate V*, V 6, 15, MOUNTAIN L, σ. 210 (PL 42, 914).

[371] *De Trinitate V*, V 6, 21, MOUNTAIN L, σ. 211 (PL 42, 914).

[372] *De Trinitate V*, V 6, 13-22, MOUNTAIN L, σ. 210-211, (PL 42, 914): «Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur ; neque secundum accidens quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamuis diversum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile [«Ἀλλ᾽ ἐπεὶ καὶ ὁ Πατὴρ οὐ λέγεται Πατὴρ ὅτι μὴ ἐκ τοῦ εἶναι Υἱὸν αὐτῷ, καὶ ὁ Υἱὸς οὐ λέγεται Υἱὸς ὅτι ἐκ τοῦ ἔχειν Πατέρα, οὔτε κατ᾽ οὐσίαν ταῦτα λέγεται, ὅτι μηδέτερος τούτων καθ᾽ αὑτόν ἀλλὰ πρὸς ἀλλήλους λέγονται ταῦτα· οὔτε κατὰ συμβεβηκός, ἐπειδὴ καὶ ὅτι λέγεται Πατὴρ καὶ ὅτι λέγεται Υἱὸς αἰώνιον καὶ ἀμετάβλητον αὐτοῖς ἐστι. Δι᾽ ἣν αἰτίαν εἰ καὶ τὰ μάλιστα διάφορόν ἐστι τὸ Πατέρα εἶναι καὶ Υἱὸν εἶναι, οὐ μέντοι καὶ ἡ οὐσία διάφορός ἐστιν, ὅτι μὴ κατ᾽ οὐσίαν ταῦτα λέγεται ἀλλὰ κατ᾽ ἀναφοράν, ὃ καίπερ ἀναφορικὸν ὂν οὐκ ἔστι συμβεβηκός, ὅτι μηδὲ τρεπτόν» (*Περὶ Τριάδος Ε΄*, VI 7, 15-24, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 353)]». Το ότι ο ένας Θεός είναι μόνο ουσία και εσωτερικές αναφορές ή σχέσεις είναι η καινοτιμοκή προσφορά του ι. Αυγουστίνου στην Τριαδολογία. «It is only in terms of relation within the Trinity-of begetting and proceeding (Book 5) (*gigno* and *procedo*) - that Augustine will allow any distinction between the persons. In every other respect, in mind, will, substance, attributes and actions, the Father, Son, and Holy Spirit are inseparably identified (Book 7). As Augustine illustrates from numerous New Testament texts, the Trinity is therefore one according to essence and three according to relation (Book 6)». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity,* Oxford 2000, σ. 43. Αλλά, όπως επισημαίνει ο καθηγητής Σ. Παπαδόπουλους, «Ἐφόσον ὅ,τι ὑπάρχει στὸν Θεὸ καὶ ὅ,τι ἔχει ὁ Θεὸς ταυτίζεται μὲ τὴν οὐσία του, αὐτὸ ποὺ ἐνεργεῖ ὁ Πατέρας ὡς Πατέρας, ὁ Υἱὸς ὡς Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς Πνεῦμα εἶναι ἰδιώματα κοινὰ τῶν τριῶν προσώπων. Ἄρα τὰ θεῖα πρόσωπα δὲν ἔχουν αὐστηρῶς προσωπικὰ καὶ ἀκοινώνητα ἰδιώματα. Πρόκειται μόνο γιὰ "ἀναφορὰ" ὀνομάτων». Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Πατρολογία Γ', *Ὁ πέμπτος αἰώνας* (*Ἀνατολὴ και Δύση*), Ἀθήνα 2010, σ. 316. Όπως θα δούμε στο Δ' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας, ο ιερός πατήρ αποδέχεται τα παραδοσιακά ονόματα *Πατήρ* για το πρώτο πρόσωπο και *Υιός*, *Λόγος* και *Εικόνα* για το δεύτερο ως ακοινώνητα, αλλά κανένα για το τρίτο. Έτσι, εισάγει το όνομα *δώρο* ως ακοινώνητο όνομα του Αγίου Πνεύματος.

[373] Βλ. *De Trinitate V*, III 4, 3-11, MOUNTAIN L, σ. 208, (PL 42, 913) και *De Trinitate V*, VI 7, 1-49 MOUNTAIN L, σ. 211-212 (PL 42, 914-915).

συνεπάγεται *συμβεβηκότα* και τροπή στη θεία φύση[374]. Κατά το γεγονός δε που ο Πατήρ και ο Υιός υπάρχουν αϊδίως και αμεταβλήτως, πρόκειται για σχέση άναρχη[375], ενώ με *συμβεβηκότα* χαρακτηρίζονται μόνο τα κτιστά όντα, τα οποία έχουν αρχή[376]. Ούτε, όμως, στην περίπτωση της σχέσης μεταξύ Θεού και κόσμου εισάγεται μεταβολή στη θεότητα, παρότι η απλή γλώσσα της Αγίας Γραφής αφήνει να εννοηθεί το αντίθετο, εφόσον μόνο η στάση του ανθρώπου μεταβάλλεται απέναντι στο Θεό και όχι του Θεού προς τον άνθρωπο[377].

Μπορούμε, συνεπώς, κατά τον ι. Αυγουστίνο, να μιλάμε περί της θεότητας είτε ουσιωδώς με *κατ' οὐσίαν* ονόματα, αναφερόμενοι σε όποιο γνώρισμα των τριών προσώπων είναι κοινό, είτε αναφορικώς με ονόματα *κατ' ἀναφοράν*[378], αναφερόμενοι στις ενδοτριαδικές σχέσεις, ή ακόμη και στη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Η αναφορά στη θεότητα μέσω των *κατ' ἀναφοράν* ονομάτων, των ονομάτων *σχέσης*, βασίζεται στο γεγονός ότι το όνομα *Πατήρ* δεν δηλώνει το πρώτο πρόσωπο της Τριάδος καθαυτό με αυτο-αναφορική («*ad se*»)[379] σημασία, αλλά δηλώνει τον Πατέρα καθαυτόν, σε αναφορά («*ad aliquid*»)[380] προς τον Υιό. Με την ίδια σημασία ονομάζεται ο Πατήρ *Αρχή*, ως προς τα άλλα δύο πρόσωπα τα οποία εκπηγάζουν από την ουσία του[381], ή και *Γεννήτωρ σε* αναφορά προς τον Υιό. Έτσι, μέσω των προσωπικών ονομάτων μπορούμε να διακρίνουμε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος μεταξύ τους, συμπεριλαμβάνοντας στο κάθε όνομα και τα άλλα δύο πρόσωπα, λόγω της μίας κοινής και απλής τους ουσίας[382].

---

[374] Ο Μ. Αθανάσιος διαφορετικά, βασίζεται στη διάκριση ουσίας και ενέργειας έναντι των αρειανών. «Ἀγωνιζόμενος κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, οἱ ὁποῖοι ἐθεώρουν τὸν Υἱὸν ὡς γενόμενον "ἐξ οὐκ ὄντων" διὰ τῆς βουλήσεως τοῦ Πατρός, ὅπως καὶ ὅλα τὰ ὄντα, ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἐπεδίωξε νὰ καθορίσῃ σαφῶς τὴν σχέσιν Πατρός, Υἱοῦ καὶ κτισμάτων ἐπὶ τῇ βάσει τῆς διακρίσεως μεταξὺ φύσεως καὶ βουλήσεως ἢ ἐν ἄλλαις λέξεσιν οὐσίας καὶ ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Ἕνεκα τούτου ἀκριβῶς δὲν σχετίζεται πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον κατ' οὐσίαν ἀλλὰ μόνον διὰ τῶν ἐνεργειῶν του». Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, *Οὐσία και ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τον Μέγαν Βασίλειον*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 21 και εξ.

[375] Βλ. *De Trinitate V*, V 6, 1-10, MOUNTAIN L, σ. 210 (PL 42, 914).

[376] Πρβλ. Κεφ. Α' ενότητα 1α, υποσ. 36-38.

[377] Βλ. *De Trinitate V*, XVI 17, 60-64, MOUNTAIN L, σ. 226-227 (PL 42, 923).

[378] *De Trinitate V*, VIII 9, 1-3, MOUNTAIN L, σ. 215 (PL 42, 916-917): «Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et diuina sublimitas substantialiter dici ; quod autem *ad aliquid* non substantialiter sed relatiue [«Διὰ δὴ ταῦτα ἐκείνου ἐξαιρέτως ἐχώμεθα, ὡς ὃ τι πότε πρὸς ἑαυτὴν λέγεται ἡ ἀρχικωτάτη καὶ θεία Τριὰς οὐσιωδῶς λέγεσθαι, ὃ δὲ *πρός τι* οὐκ οὐσιωδῶς ἀλλ' ἀναφορικῶς» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, VIII 9, 4-6, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.361)]».

[379] *De Trinitate V*, VIII 9, 2, MOUNTAIN L, σ.215 (PL 42, 917).

[380] *De Trinitate V*, VIII 9, 3, MOUNTAIN L, σ. 215 (PL 42, 917).

[381] Βλ. *De Trinitate V*, XIII 14, 1-3, MOUNTAIN L, σ.220-221 (PL 42, 920).

[382] *De Trinitate I*, IX 19, 50-54, MOUNTAIN L, σ. 56 (PL 42, 834): «Sed propter insinuationem trinitatis personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam ; non tamen aliis separatis intelleguntur propter eiusdem trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem patris et filii et spiritus sancti [«Ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς Τριάδος μυσταγωγίαν καὶ ἑκάστου τῶν προσώπων ὀνομαζομένου λέγονται μὲν τινα, οὐ μὴν τῶν ἄλλων διῃρημένων νοοῦνται διὰ τὴν τῆς αὐτῆς Τριάδος ἑνότητα καὶ μίαν

Μπορούμε να αναφερόμαστε, λοιπόν, στην Αγ. Τριάδα κατά κυριολεξία με το όνομα *Θεός*. Δεν μπορούμε, όμως, να αναφερόμαστε σε αυτήν με το όνομα *Πατήρ* με την ίδια σημασία, πλην μεταφορικώς, εξαιτίας της εξ υιοθεσίας υιότητας των ανθρώπων –και άρα όχι με τον ίδιο τρόπο που ο Λόγος αναφέρεται στον Πατέρα ως ο Μονογενής[383]. Επιπλέον, δεν μπορούμε να αναφερθούμε στην Αγ. Τριάδα ονομάζοντάς την *Υιό*, επειδή το όνομα αυτό είναι όνομα σχέσης που δηλώνει αποκλειστικά την εσωτερική αναφορά του Υιού προς τον Πατέρα. Μπορούμε, ομώς, να ονομάζουμε τον Υιό *αρχή*, όπως και τον Πατέρα, εφόσον αποτελούν μαζί μία αρχή και έναν δημιουργό ως προς την κτίση[384]. Με αυτήν την προϋπόθεση ονομάζεται και το Άγιο Πνεύμα *αρχή*, γιατί ως συνδημιουργός του κόσμου μαζί με τον Πατέρα και τον Υιό, δεν μπορεί να στερείται αυτής της αναφοράς[385].

2. Οι λογικές αντιφάσεις των παραδεδομένων ονομάτων *Πατήρ, Υιός* και *Άγιο Πνεύμα*

Η ορθόδοξη ομολογία του ι. Αυγουστίνου αποτελεί πίστη στον ένα Θεό των τριών διακρινόμενων, ενωμένων σε μία ίση ουσία και αλληλοσυσχετιζόμενων προσώπων[386]. Συνεχίζει, όμως, ο ίδιος λέγοντας ότι εάν και τα παραδεδομένα *κατ' ἀναφοράν* ονόματα των τριών προσώπων, *Πατήρ*, *Υιός* και *Άγιο Πνεύμα*, είναι ικανά να δηλώνουν τις διακρίσεις και σχέσεις μεταξύ των προσώπων της Αγίας Τριάδος, δεν μπορούν, ωστόσο, να εκφράσουν και την ισότητα μεταξύ τους. Το κατ' ἀναφοράν όνομα *Υιος*, για παράδειγμα, διακρίνει το δεύτερο θείο πρόσωπο από τα άλλα δύο και δηλώνει τη σχέση του με το πρώτο πρόσωπο –ότι γεννάται εξ εκείνου– δεν εκφράζει, ωστόσο, τη μεταξύ τους ισότητα, εφόσον οι ιδιότητες της *πατρότητας* και της *υιότητας* δεν εκφράζουν λεκτικά ίσες έννοιες, όπως γίνεται λ.χ. στη σχέση μεταξύ δύο φίλων ή δύο οικείων[387]. Σχηματικά, δηλαδή, η σχέση *Πατήρ-Υιός* δεν σημαίνει νοηματικά την ισότητα που εκφράζει η σχέση *φίλος-φίλος*. Όσον αφορά στο όνομα *Άγιο Πνεύμα*, αυτό καθόλου δεν βοηθάει,

---

οὐσίαν τε καὶ θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος» (*Περὶ Τριάδος Α'*, IX 19, 57-60, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 79)]».

[383] Βλ. *De Trinitate V*, XI 12, 1-8, MOUNTAIN L, σ. 218-219 (PL 42, 918-919).

[384] Βλ. *De Trinitate V*, XIII 14, 3-15, MOUNTAIN L, σ. 221 (PL 42, 920).

[385] Βλ. *De Trinitate V*, XIII 14, 16-19, MOUNTAIN L, σ. 221 (PL 42, 920).

[386] *De Trinitate IX*, I 1, 33-38, MOUNTAIN L, σ. 293 (PL 42, 961): «Quod ergo ad istam quaestionem attinet credamus *patrem et filium et spiritum sanctum* esse *unum deum*, universae creaturae conditorem atque rectorem ; nec patrem esse filium nec spiritum sanctum uel patrem esse uel filium, sed trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae [«Ὁ τοίνυν πρὸς ταύτην ἀνήκει τὴν ζήτησιν πιστεύωμεν τὸν *Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* ἕνα Θεὸν εἶναι, συμπάσης τῆς κτίσεως δημιουργὸν τε καὶ κυβερνήτην· καὶ μήτε τὸν Πατέρα εἶναι Υἱὸν μήτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ Πατέρα ἢ Υἱὸν, ἀλλὰ Τριάδα προσώπων ἀναφερομένων πρὸς ἄλληλα, ἴσης οὐσίας ἑνότητα» (*Περὶ Τριάδος Θ'*, I 1, 34-39, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 513)]».

[387] Βλ. *De Trinitate V*, VI 7, 31-41, MOUNTAIN L, σ. 212 (PL 42, 915).

κατά τον ιερό πατέρα, τη διάκριση του τρίτου πρόσωπου από τα άλλα δύο, εφόσον αφενός όλη η θεία ουσία καθαυτήν είναι *αγία* («sanctus»)[388] και άρα *άγιο* μπορεί να λέγεται το κάθε θείο πρόσωπο. Αφετέρου, η Αγ. Γραφή βεβαιώνει ότι «*πνεῦμα ὁ Θεός*»[389], που σημαίνει ότι *πνεύμα* μπορεί επίσης να λέγεται το κάθε πρόσωπο. Άρα, το καθένα από τα τρία θεία πρόσωπα μπορούν να ονομασθούν *Άγιο* και *Πνεύμα*[390].

Τα *κατ' οὐσίαν* ονόματα από την άλλη, τα οποία αναφέρονται στα κοινά ιδιώματα των τριών θείων προσώπων, δεν μπορούν να αποδώσουν τις μεταξύ τους διακρίσεις και σχέσεις, μολονότι δηλώνουν την ισότητα μεταξύ τους[391]. Ο Πατήρ, δηλαδή, ονομάζεται *μέγας* μαζί με τη μεγαλειότητα που γέννησε, *δίκαιος* μαζί με την δικαιοσύνη που γέννησε, *αγαθός* μαζί με την αγαθότητα που γέννησε κ.ό.κ. Ο Υιός, ομοίως, ονομάζεται καθαυτόν όλα τα θεία ιδιώματα που δηλώνουν τον Πατέρα, λόγω της γέννησής του εξ εκείνου. Ονομάζεται *σοφός* μαζί με τον Πατέρα του οποίου είναι σοφία, όπως αντιστοίχως ο Πατήρ ονομάζεται σοφός μαζί με τον Υιό, τη γεννημένη του σοφία. Συνεπώς, οποιοδήποτε ιδίωμα με το οποίο δηλώνονται ο Πατήρ και ο Υιός καθαυτοί, συνεπινοούνται αμφότεροι («ambo simul dicuntur»)[392], επειδή η ύπαρξη του ενός προϋποθέτει την ύπαρξη του άλλου.

Συνεπώς, το τριαδικό σχήμα απαρτηζόμενο από τα παραδοσιακά προσωπικά ονόματα *Πατήρ, Υιός* και *Άγιο Πνεύμα*, δεν δύναται, κατά τον ι. Αυγουστίνο, να αποδίδει ταυτόχρονα τη διάκριση και την ισότητα μεταξύ των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος, και άρα να εκφράζουν πλήρως την ορθόδοξη πίστη σε τρία διακρινόμενα αλλά ενωμένα σε ίση ουσία θεία πρόσωπα. Έτσι, προκύπτει η ανάγκη που το έργο *Περὶ Τριάδος* του ιερού πατρός σκοπεύει να καλύψει: της αναζήτησης καινούριων *κατ' ἀναφοράν* θείων ονομάτων, τα οποία, από τη μία, θα εκφράσουν την ισότητα μεταξύ των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος, αλλά, από την άλλη, δεν θα εντάσσονται στο σχήμα «αυτό εξ εκείνου» («illud de illo»), για παράδειγμα «Θεός εκ Θεού», «Σοφία εκ Σοφίας», κ.λπ., ώστε

---

[388] Βλ. *De Trinitate V*, XI 12, 18, MOUNTAIN L, σ. 219 (PL 42, 919).

[389] Ιω. 4:24.

[390] *De Trinitate V*, XI 12, 13-19, MOUNTAIN L, σ.219 (PL 42, 919): «Trinitas autem filius nullo modo dici potest. Spiritus vero sanctus secundum id quod scriptum est : *Quoniam deus spiritus est*, potest quidem universaliter dici quia *et Pater spiritus et filius spiritus*, et pater sanctus et filius sanctus. Itaque pater et filius et spiritus sanctus quoniam *unus deus* et utique deus sanctus est *et deus spiritus est* potest appellari trinitas et spiritus et sanctus [«Ἡ δὲ Τριὰς Υἱὸς κατ' οὐδένα τρόπον λέγεσθαι δύναται. Πνεῦμα δὲ ἅγιον κατὰ τὸ γεγραμμένον· *Ὅτι ὁ Θεὸς πνεῦμα ἐστι*, δύναται μὲν καθολικῶς λέγεσθαι, ὅτι δὴ *καὶ ὁ Πατὴρ Πνεῦμα καὶ ὁ Υἱὸς Πνεῦμα*, καὶ ὁ Πατὴρ ἅγιος καὶ ὁ Υἱὸς ἅγιος. Καὶ οὕτως ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἅγιον [Πνεύμα]· ἐπεὶ γὰρ εἷς Θεὸς καὶ πάντως ὁ Θεὸς ἅγιος ἐστι καὶ Πνεῦμα δύναται προσαγορεύεσθαι ἡ Τριὰς καὶ Πνεῦμα <και> ἅγιον». (*Περὶ Τριάδος Ε'*, XI 12, 16-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 369)]».

[391] Βλ. *De Trinitate V*, VI 7, 41-45, MOUNTAIN L, σ.212 (PL 42, 915).

[392] *De Trinitate VI*, II 3, 16, MOUNTAIN L, σ.229-230 (PL 42, 924). Βλ. *De Trinitate VI*, II 3, 1-16, MOUNTAIN L, σ.229-230 (PL 42, 924).

να μπορούν να διακριθούν μεταξύ τους[393]. Υπενθυμίζεται ότι η αναζήτηση αυτή έχει ως απώτερο σκοπό τη λύση των δύο βασικών αποριών περί της διαφοράς τόσο μεταξύ *γέννησης* και *εκπόρευσης*, όσο και μεταξύ *ουσίας* και *προσώπου* στην Αγία Τριάδα.

α. Η αναζήτηση λεκτικών σχημάτων δηλωτικών των σχέσεων και της ισότητας μεταξύ των προσώπων της Αγ. Τριάδος

Υπό το πρίσμα των προαναφερθεισών προϋποθέσεων και αναγκών, επικαλείται ο ιερός συγγραφέας το τριαδικό σχήμα του αγ. Ιλαρίου Πικταβίου: *αϊδιότητα* στον *Πατέρα*, *είδος* στην *εικόνα*, *χρήση* στο *δώρο*, για να βοηθηθεί στην αναζήτηση κατάλληλων *κατ' ἀναφοράν* ονομάτων για τα τρία πρόσωπα[394].

Κατ' αρχήν, ομολογεί ο ι. Αυγουστίνος ότι δυσκολεύεται να κατανοήσει γιατί ο αγ. Ιλάριος συνδέει την *αϊδιότητα* μόνο με το πρόσωπο του Πατρός, και συμπεραίνει ότι αυτό οφείλεται ίσως σε μία επιθυμία επισήμανσης της ενδοτριαδικής του μοναρχίας –ότι ο Πατήρ είναι η πηγή των άλλων δύο προσώπων. Στη συνέχεια, το όνομα *εικόνα* για τον Υιό γίνεται αποδεκτό υπό την προϋπόθεση ότι αυτή η εικόνα νοείται ως πανομοιότυπη του πρωτοτύπου της, ο Υιός, δηλαδή, είναι πανόμοιος του Πατρός. Έτσι μόνο μπορεί να δηλώνει τον Υιό ότι είναι απόλυτα ίσος του Πατρός ως η γεννημένη του εικόνα[395]. Ακολούθως, εξηγείται ότι μία *εικόνα* εκφαίνεται με ένα συγκεκριμένο *είδος* («speciem»)[396], δηλαδή ένα ορατό σχήμα, και έτσι είναι ορθόν ο Υιός να λέγεται εικόνα του Πατρός, ο οποίος εκφαίνει την ουσία του Πατρός προς τους ανθρώπους. Συνεπώς, ο Υιός γεννάται στο *είδος* της πατρικής ουσίας, λόγω του κάλλους της αρμονίας

[393] *De Trinitate VI*, II 3, 51-55, MOUNTAIN L, σ.231 (PL 42, 925-926): «Quod si ita est, hoc solum de eis dici non potest illud de illo quod simul ambo non sunt. Sicut verbum de verbo dici non potest quia non simul ambo verbum, sed solus filius ; nec imago de imagine quia non simul ambo imago ; nec filius de filio quia non simul ambo filius [«Ὅπερ εἰ οὕτως ἔχει, τοῦτο μόνον περὶ αὐτῶν οὐ λέγεσθαι δύναται τόδε ἐκ τοῦδε, ὅπερ ὁμοῦ ἄμφω οὐκ εἰσιν. Ὥσπερ λόγος ἐκ λόγου λέγεσθαι οὐ δύναται, ἐπεὶ μὴ ἄμφω ὁμοῦ λόγος, ἀλλὰ μόνος ὁ Υἱὸς· οὔτε μὴν εἰκὼν ἐξ εἰκόνος, ὅτι μὴ ὁμοῦ ἄμφω εἰκών· οὔτε μὴν Υἱὸς ἐξ Υἱοῦ, ὅτι μὴ ὁμοῦ ἄμφω Υἱὸς». (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, II 3, 55-59, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 391)]».

[394] *De Trinitate VI*, X 11, 2-3, MOUNTAIN L, σ. 241 (PL 42, 931): «*Aeternitas*, inquit, *in patre, species in imagine, usus in munere*» [«*Ἀιδιότης* μὲν, φησιν, *ἐν τῷ Πατρὶ, εἶδος* δὲ *ἐν τῇ εἰκόνι* καὶ *χρῆσις ἐν τῷ δώρῳ*». (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, X 11, 4-5, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 411)]». Πρβλ. ΙΛΑΡΙΟΥ, *De Trinitate* 2, 1 (PL 10, 51A).

[395] *De Trinitate VI*, X 11, 8-12, MOUNTAIN L, σ. 241 (PL 42, 931): «non eum secutum arbitror in aeternitatis uocabulo nisi quod pater non habet patrem de quo sit, filius autem de patre est ut sit atque ut illi coaeternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae [«οἶμαι μὴ ἠκολουθηκέναι τοῦτον ἐν τῳ τῆς ἀϊδιότητος ὀνόματι, εἰ μὴ ὅτι ὁ Πατὴρ οὐκ ἔχει Πατέρα ἐξ οὐ ἂν εἴη, ὁ δὲ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐστιν, ὥστε εἶναι καὶ συναΐδιος αὑτῷ εἶναι. Ἡ γὰρ εἰκὼν, εἰ τελέως ἀναπληροῖ τοῦτο οὗπερ ἐστιν εἰκών, αὐτὴ ἐξισοῦται ἐκείνῳ, οὐ μὴν ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι» (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, X 11, 10-14, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 411)]».

[396] *De Trinitate VI*, X 11, 12, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931)

εκείνης της πρωταρχικής ισότητας και ακριβούς ομοιότητας μεταξύ του Πατρός και της Εικόνας του[397]. Με αυτές τις άρρηκτα ενωμένες έννοιες της *εικόνας* και του *είδους* αναφερόμενες στον Υιό του Θεού, είναι σε συμφωνία και η έννοια του *Λόγου*, εφόσον στην αϊδια, ύψιστη και τέλεια ζωή δεν είναι άλλο το *ζῆν* και άλλο το *νοεῖν*, αλλά υπάρχει τέλεια λογικότητα, όπως υπάρχει τέλεια ζωή. Η λογικότητα αυτή, επιπλέον, ως ο Λόγος του Θεού, είναι και η *τέχνη* του παντοδύναμου και παντογνώστη Θεού, πλήρης όλων των ζώντων και αμεταβλήτων *ιδεών* ή *λόγων των όντων* (όπως αναφέραμε στο Α' κεφάλαιο)[398]. Όλοι οι *λόγοι* αυτοί, μολονότι πολλοί, αποτελούν *ένα* εντός της θείας τέχνης ή του ενός Υιού, ο οποίος είναι ένας μαζί με τον ένα Θεό Πατέρα εκ του οποίου προήλθε[399]. Τέλος, δι' αυτής της τέχνης, ως η τέλεια θεία νόηση ή λογικότητα, ο Θεός δημιούργησε τα πάντα και γι' αυτό γνωρίζει όλα όσα δημιούργησε δι' αυτής. Έτσι, παραδείγματος χάρη, όχι μόνο εκείνο που ο ι. Αυγουστίνος ονομάζει *η τάξις των χρόνων* («ordo temporum»)[400], αλλά ακόμη και η χρονική στιγμή, κατά την οποία θα ενανθρωπιζόταν ο ίδιος ο Λόγος, βρίσκονται αχρόνως εντός του Λόγου του Θεού[401]. Όλα τα κτιστά όντα, επομένως, είναι αποτέλεσμα των *αϊδίων λόγων* («aeternae rationes»)[402], εντός της θείας σοφίας και άρα εντός του Λόγου του

---

[397] Το *είδος* αναφέρεται στην ορατή ουσία ως *μορφή*. Ο Υιός συνεπώς, ως η πανομοιότυπη του Πατρός γεννημένη και φυσική του εικόνα, αποκαλύπτει τον πατέρα στους ανθρώπους ακριβώς όπως ο Πατήρ είναι. Λέγοντας ο ιερός συγγραφέας ότι η *εικόνα* εκφράζεται μέσω του *είδους*, εννοεί ότι η ουσία του Πατρός φανερώνεται στους ανθρώπους ως ορατή μορφή στο πρόσωπο του Υιού του, εξου και ο Υιός αποτελεί την εικόνα του Πατρός και έχει το είδος ή τη μορφή του. Περισσότερα στο Γ' κεφάλαιο σχετικά με την έννοια της *εικόνας* ως *γεννημένης σοφίας* (Βλ. κεφ. Γ' ενότητα 2β). Στο Δ' κεφάλαιο αποσαφηνίζεται η έννοια του *είδους* σχετικά με τον όρο *μορφή* όσον αφορά τον τρόπο ομοίωσης του ανθρώπου προς το Θεό (Βλ. κεφ. Δ', ενότητα 3γ).

[398] Πρβλ. Κεφ. Α', 1β.

[399] *De Trinitate VI*, X 11, 10-24, MOUNTAIN L, σ.241 (PL 42, 931): «Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominauit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est ; ubi est prima et summa uita cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia tamquam verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum auo unum. Ibi novit omnia deus quae fecit per ipsam [«Ἐν ᾗ εἰκόνι τὸ εἶδος ὠνόμασε, πείθομαι δὲ διὰ τὸ κάλλος εἰρῆσθαι ἔνθα ἤδη τοσαύτη ἐστιν ἡ ἁρμονία καὶ ἡ πρώτη ἰσότης καὶ ἡ πρώτη ὁμοιότης, ἐν οὐδενὶ πράγματι ἀντικαθημένη καὶ μηδένα τρόπον ἄνισος καὶ μηδενὸς ἐκ μέρους ἀνόμοιος, ἀλλὰ πρὸς τὸ αὐτὸ ἀνταποκρινομένη τούτῳ οὗπερ εἰκών ἐστιν· ἔνθα ἡ πρώτη καὶ ἄκρα ζωὴ, ἡ οὐχ ἕτερον μὲν τὸ ζῆν, ἕτερον δὲ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ζῆν, ἔνθα καὶ ὁ πρῶτος καὶ ἄκρος νοῦς, ᾧ οὐχ ἕτερον μὲν τὸ ζῆν, ἕτερον δὲ τὸ νοεῖν, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ τὸ νοεῖν, τοῦτο καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι, [καὶ] ἐν τὰ πάντα ἐστὶν, ὡσανεὶ λόγος τέλειος, ᾧ μηδ' ὁτιοῦν ἐνδεῖ, καὶ τέχνη τις τοῦ παντοκράτορος καὶ σοφοῦ Θεοῦ πλήρης πάντων τῶν λόγων τῶν ζώντων τε καὶ ἀμεταβλήτων, καὶ πάντες ἐν ἐκείνῃ ὡς αὐτὴ ἕν ἐξ ἑνὸς σὺν ᾧ ἕν» (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, X 11, 14-25, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 411)]».

[400] *De Trinitate II*, 9, 94, MOUNTAIN L, σ. 91-92 (PL 42, 850).

[401] Βλ. *De Trinitate II*, V 9, 84-95, MOUNTAIN L, σ. 91-92 (PL 42, 850).

[402] Βλ. Κεφ. Α', ενότητα 1β, υποσ. 70.

Θεού[403]. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Υιός αποτελεί *τέχνη* του Πατρός, κατά την ίδια σημασία που είναι και *σοφία* του. Αν και ταυτίζεται, δηλαδή, η θεία τέχνη με τη μία φύση των τριών προσώπων, δηλώνει συγκεκριμένα τον Λόγο του Θεού, εφόσον δι' αυτού δημιουργείται ο κόσμος.

Ο ι. Αυγουστίνος έχοντας πετύχει, κατά τον προαναφερθένα τρόπο, μία ταύτιση των όρων *Λόγος* και *εικόνα* ως δηλωτικών του Υιού του Θεού, τους συγκρίνει περαιτέρω επισημαίνοντας ότι αν και το όνομα *εικόνα* αποδίδει την ίδια σχεσιακή σημασία που αποδίδει η *σοφία* προς τη πηγή της, του Υιού προς τον Πατέρα, πρόκειται εντούτοις για όνομα *κατ' ἀναφοράν* και όχι *κατ' οὐσίαν*. Ο Πατήρ και ο Υιός είναι αμφότεροι *μία σοφία, μία ουσία, μία μεγαλειότητα* και *μία αλήθεια*, αλλά όχι *ένας Λόγος*, εφόσον δεν αποτελούν μαζί έναν Υιό, και άρα ούτε μπορούν να λέγονται *μία εικόνα*. Ο Υιός, επομένως, δεν είναι *Λόγος* ή *εικόνα* του Πατρός κατά τον ίδιο τρόπο που είναι η *Σοφία* του, επειδή δεν λέγεται *Λόγος* κατ' οὐσίαν, αλλά μόνον σε σχέση με εκείνον του οποίου Λόγου είναι[404]. Επίσης, μιας και *σοφία* και *Λόγος* σχετίζονται ως έννοιες αναφερόμενες σε γνώση, με τη διαφορά ότι *σοφία* έχει *κατ' οὐσίαν* σημασία στα τρία πρόσωπα, ενώ *Λόγος, κατ' ἀναφοράν* στον Υιό, προτύνει ο ιερός πατήρ την ονομασία *γεννημένη σοφία* («*nata sapientia*»)[405] για τον Υιό, επειδή κατ' αυτήν την έννοια σχετίζεται και με το όνομα *εικόνα*[406]. Το όνομα *Εικόνα*, συνεπώς, όπως το *Λόγος*, δηλώνει, αφενός, τον Υιό σε αναφορά προς τον Πατέρα, και αφετέρου, την ισότητα μεταξύ τους, υπό την προϋπόθεση βεβαίως ότι η εικόνα βρίσκεται σε πανομοιότυπη ομοιότητα με το πρωτότυπό της[407].

Στη συνέχεια, ο ι. Αυγουστίνος, όσον αφορά στο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος, ασπάζεται τα ονόματα χρήση και δώρο. Ο όρος *χρήση* ερμηνεύεται ως δηλωτικό της απόλαυσης, *αγάπης* και μακαριότητας που χαρακτηρίζουν τον ανέκφραστο εναγκαλισμό μεταξύ Πατρός και Υιού. Το όνομα *δώρο* δηλώνει τη θεία *αγάπη*, μακαριότητα, δαψιλεία και χρηστότητα, που εκπηγάζουν μεν από την ένωση μεταξύ Πατρός και Υιού[408], αλλά και που διαχέονται προς τον κόσμο. Το *δώρο* αυτό διεισδύει εντός όλων των κτιστών όντων, αναλόγως της

---

[403] Βλ. *De Trinitate IV*, XVI 21, 1-13, MOUNTAIN L, σ. 188 (PL 42, 902). Για σχόλια πάνω στους *λόγους των όντων* και της ταύτισής τους με τις πλατωνικές ιδέες, βλ. επίσης Κεφ. Α', ενότητα 1β, υποσ. 70.

[404] Βλ. *De Trinitate VII*, II 3, 1-12, MOUNTAIN L, σσ. 249-250 (PL 42, 936).

[405] *De Trinitate VII*, II 3, 15, MOUNTAIN L, σ. 250 (PL 42, 936).

[406] Στο επόμενο κεφάλαιο θα γίνει λόγος περί του ότι ο Λόγος θεωρείται η *γεννημένη σοφία* του Πατρός, που ως θεία εικόνα, αποκαλύπτει την σοφία που είναι ο Πατήρ (Βλ. κεφ. Γ', ενότητα 2β.)

[407] *De Trinitate VI*, II 3, 23-26, MOUNTAIN L, σ. 230 (PL 42, 925): «Sic enim *verbum* quomodo *imago*; non autem pater et filius simul ambo imago, sed filius solus imago patris quemadmodum et filius ; non enim ambo simul Filius [«Οὕτω γὰρ λόγος, ὃν τρόπον καὶ *εἰκών*· οὐ μὴν δὲ ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοῦ ἄμφω εἰκὼν, ἀλλ' ὁ Υἱὸς μόνος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς, ὃν τρόπον καὶ Υἱὸς· οὐδὲ γὰρ ἄμφω ὁμοῦ Υἱός» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, II 3, 28-30, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 389)]». Βλ. επίσης *De Trinitate VII*, II 3, 12-16, MOUNTAIN L, σ. 250 (PL 42, 936).

[408] Βλ. παραπάνω, υποσ. 34.

δεκτικότητας του καθενός, ώστε να διατηρούνται το καθένα στην ορθή φυσική του τάξη και θέση[409]. Συνεπής ο ιερός πατήρ με την αρχή ότι ο αναζητών τον Θεό δεν πρέπει να αποκλίνει από τα όρια της διδασκαλίας της Αγίας Γραφής, θα δούμε στη συνέχεια την προσπάθειά του να αποδείξει την ορθότητα της αποδοχής του ονόματος δώρου για το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, ως εναλλακτικό του *Αγίου Πνεύματος*. Πρέπει, λοιπόν, να αποδείξει πως το όνομα αυτό απαντάται στην Αγία Γραφή, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω.

β. Οι αγιογραφικές αναφορές στο Άγιο Πνεύμα ως *δώρο του Θεού*

Έχοντας συνδέσει την έννοια του *δώρου* του Θεού του αγ. Ιλαρίου Πικταβίου και της θείας *αγάπης*, η επιχειρηματολογία του ι. Αυγουστίνου, προκειμένου να δικαιολογήσει τον χαρακτηρισμό του Αγίου Πνεύματος ως *δώρο Θεού*, βάσει της Αγίας Γραφής, θα στηρίζεται στην αναζήτηση χαρακτηρισμών του Αγίου Πνεύματος ως *αγάπης* («caritas»)[410] του Θεού.

Δηλώνει, καταρχάς, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι το κοινό πνεύμα του Πατρός και του Υιού. Είναι το Πνεύμα του Πατρός, εφόσον «*παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*»[411], όπως λέγει ο ίδιος ο Χριστός. Είναι και το Πνεύμα του Υιού, αφού, όπως αναφέρει ο απόστολος Παύλος, «*εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*»[412]. Μάλιστα, ισχυροποιεί αυτό το συμπέρασμα λέγοντας ότι η Αγία Γραφή διδάσκει πως το Άγιο Πνεύμα είναι το Πνεύμα τόσο του Πατρός όσο και του Υιού, ούτως ώστε να επισημαίνεται η κοινή αγάπη διά της οποίας ο Πατήρ και ο Υιός αλληλο-αγαπώνται. Αλλά, όπως επεξηγεί, η Αγία Γραφή παρουσιάζει

---

[409] *De Trinitate VI*, X 11, 29-36, MOUNTAIN L, σ. 242 (PL 42, 932): «Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas uel beatitudo, si tamen aliqua humana uoce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus sed genitoris genitique suavitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescent [«Ἐκείνη τοιγαροῦν ἡ ἄρρητος συμφυΐα τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς εἰκόνος οὔκουν δίχα ἀπολαύσεώς ἐστι, δίχα ἀγάπης, δίχα εὐφροσύνης. Ἡ ἀγάπη ἄρα ἐκείνη, ἡ εὐφροσύνη, ἡ εὐδαιμονία εἴτ' οὖν μακαριότης, εἰ γέ τινι ἀνθρωπίνῃ φωνῇ ἀξίως λέγεται, χρῆσις ὑπ' ἐκείνου προσηγορεύθη ἐν ἐπιτόμῳ, καὶ ἔστιν ἐν τῇ Τριάδι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὔτε ἀγέννητον οὔτε γεννητὸν, ἀλλὰ τοῦ γεννήτορος καὶ τοῦ γεννητοῦ χρηστότης ἀπείρῳ ἀφθονίᾳ, καὶ δαψιλείᾳ διαχεόμενον ἐπὶ πάντα τὰ κτίσματα, καθ' ὅσον οἷά τε χωρεῖν, ὡς τὴν ἑαυτῶν τάξιν κατέχειν κἂν τοῖς τόποις ἑαυτῶν ἡσυχάζειν (*Περὶ Τριάδος ΣΤ'*, X 11, 30-38, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 413)».

[410] Βλ. *De Trinitate XV*, XVII 27, 13, MOUNTAIN LA, σ. 502 (PL 42, 1080).

[411] Ιω. 15: 26.

[412] Ρωμ. 8: 9. *De Trinitate V*, XI 12, 24-27, MOUNTAIN L, σ. 219 (PL 42, 919): «Donum enim est patris et filii quia et *a patre procedit*, sicut dominus dicit, et quod apostolus ait : *Qui spiritum Christi non habet hic non est eius*, de ipso utique spiritu sancto ait [«δῶρον γάρ ἐστι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, ὅτι καὶ *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται*, καθά φησιν ὁ Κύριος, καὶ ὁ δέ φησιν ὁ ἀπόστολος· *Εἴ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*, περὶ αὐτοῦ πάντως του ἁγίου Πνεύματος εἶπε» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, XI 12, 28-31, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 369)]».

το γεγονός αυτό με ένα ασαφή τρόπο εσκεμμένα, για να καλλιεργήσει εντός μας τον ζήλο για λογική εξερεύνηση της πίστης και να ανασυρθούν τα μυστικά της από τη σκοτεινότητα της αγνωσίας[413]. Η Αγ. Γραφή, δηλαδή, δεν λέγει κατηγορηματικά ότι «το Πνεύμα το Άγιον αγάπη εστίν» αλλά ότι «*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*»[414], και έτσι αφήνει αβέβαιο εκείνο που πρέπει να αναζητήσουμε, εάν δηλαδή αγάπη είναι ειδικά το Άγιο Πνεύμα ή απλώς ο Θεός Τριάδα, πράγμα που επιχειρεί να καταδείξει ο ιερός πατήρ, όπως θα δούμε στη συνέχεια[415].

Ο ι. Αυγουστίνος επιβεβαιώνει, αρχικά, την ταύτιση θείας *ουσίας*, *αγάπης* και *δώρου*, λέγοντας ότι δεν ονομάζεται ο Θεός *αγάπη* απλώς επειδή έτσι αρμόζει να λέγεται η θεία ουσία, αλλά επειδή η θεία αγάπη δωρίζεται στους ανθρώπους, για αυτό και μπορεί να λέγεται το *δώρο του Θεού*. Δεν πρόκειται, όμως, για είδος αγάπης σαν τις άλλες θείες δωρεές, όπως λ.χ., η *υπομονή* την οποία αναφέρει ο ψαλμωδός, λέγοντας «*σὺ εἶ ἡ ὑπομονή μου, Κύριε*»[416]. Μολονότι η θεία υπομονή μάς έρχεται εξ εκείνου, όπως επιβεβαιώνεται από τον στίχο: «*ὅτι παρ᾽ αὐτῷ ἡ ὑπομονή μου*»[417], δεν ταυτίζεται με τη θεία ουσία καθαυτήν, όπως η θεία *αγάπη*. Αυτό συμβαίνει επειδή ο ευαγγελιστής Ιωάννης δεν είπε «ο Θεὸς η αγάπη μου», όπως «*σὺ εἶ ἡ ὑπομονή μου*», αλλά δήλωσε κυριολεκτικά ότι «*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*»[418], κατά τον ίδιο τρόπο που δήλωσε ότι «*πνεῦμα ὁ Θεός*»[419].

Βάσει των δύο προαναφερθέντων χωρίων του ευαγγελιστού Ιωάννου, ο αγ. Αυγουστίνος συμπεραίνει στη συνέχεια ότι οι Γραφές μαρτυρούν πως η θεία ουσία καθαυτήν μάς δωρίζεται ως *αγάπη*, όπως και ως *πνεύμα*. Διερωτάται, όμως: «Γιατί να μη λέγεται το κάθε πρόσωπο *Αγάπη*, όπως λέγεται το καθένα *Σοφία* και *Θεός*, εφόσον η θεότητα καθαυτήν είναι αγάπη[420];» Ο επόμενος σκοπός του ιερού συγγραφέως, λοιπόν, είναι να δειξει ότι παρόλο που όλα τα θεία πρόσωπα είναι *αγάπη*, το Άγιο Πνεύμα ονομάζεται ειδικά *αγάπη*, όπως ο Υιός ονομάζεται ειδικά *σοφία*[421]. Κάνει αναφορά, λοιπόν, στο γεγονός ότι ο Λόγος του Θεού ονομάζεται

---

[413] Βλ. Εισαγωγή, υποσ. 41.

[414] Α' Ιω. 4: 8,16.

[415] Βλ. *De Trinitate XV*, XVII 27, 7-12, MOUNTAIN LA, σ. 502 (PL 42, 1080).

[416] Ψαλ. 70: 5.

[417] Ψαλ. 61: 6.

[418] Α' Ιω. 4: 8,16.

[419] Ιω. 4:24. Βλ. *De Trinitate XV*, XVII 27, 12-26, MOUNTAIN LA, σ. 502 (PL 42, 1080).

[420] Βλ. *De Trinitate XV*, XVII 28, 26-53, MOUNTAIN LA, σσ. 502-503 (PL 42, 1080-1081).

[421] Σύμφωνα με την παραπάνω παράγραφο, το όνομα *αγάπη* για το Άγιο Πνεύμα εξάγεται συμπερασματικά από τον Αυγουστίνο κατά κάποιο τρόπο αυθαίρετα. Το ότι ο Υιός είναι κατ' αντιστοιχία η θεία σοφία αλλά και η *σοφία ἐκ σοφίας* ο ι. Αυγουστίνος δεν το βασίζει στην Αγία Γραφή, όπως στην περίπτωση αυτή της ταύτισης Αγίου Πνεύματος και αγάπης, αλλά στη δική του συλλογιστική ταύτιση των εννοιών *σοφίας* και *φωτός*, που έπειτα εφαρμόζει στη φράση «φως εκ φωτός» του συμβόλου Νικαίας-Κων/πόλεως και μόνο. (Για περισσότερα Βλ. κεφάλαιο Γ', ενότητα 2β, υποσ. 104). Επομένως, δεν θα πρέπει να θεωρείται δεδομένο το όνομα αγάπη για το Άγιο Πνεύμα, πράγμα που φαίνεται και από την παράγραφο που ακολουθεί. Εδώ φαίνεται η συνέπεια της μη διάκρισης της *υποστάσεως* από την *ουσία*, που θα δούμε λεπτομερέστερα στο επόμενο κεφάλαιο. Εάν η αγάπη που είναι το Αγ. Πνεύμα είναι *ἐξ ἀγάπης*, δηλαδή *ἐξ οὐσίας*, τότε η υπόσταση ουσιαστικά βγαίνει εκ της ουσίας και διακρίνεται, αλλά ο ι. Αυγουστίνος τα ταυτίζει.

σοφία, επειδή το αναφέρει σαφώς ο απόστολος Παύλος[422]. Μάλιστα, στη συνέχεια ισχυρίζεται πως, με μια προσεκτική εξέταση των λόγων του ευαγγελιστού Ιωάννου, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι ο Θεός *αγάπη* είναι ειδικά το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος.

Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης ταυτίζει, από τη μία, την αγάπη με το Θεό, λέγοντας «*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*»[423], και από την άλλη λέγει ότι «*ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι*»[424]. Η αγάπη, επομένως, είναι *Θεός ἐκ Θεοῦ*[425] και άρα *ἀγάπη ἐξ ἀγάπης*. Το ερώτημα, όμως, που προκύπτει στη συνέχεια είναι: «Εφόσον τόσο ο Υιός όσο και το Άγιο Πνεύμα προέρχονται από τον Πατέρα, ενώ ο Πατήρ από κανένα από τα άλλα δύο πρόσωπα, ποιο είναι *αγάπη εξ αγάπης*, ο Υιός ή το Άγιο Πνεύμα[426];» Προκύπτει, με άλλα λόγια, το ερώτημα περί της σχέσεως του Αγ. Πνεύματος με τον Υιό, για να διακριθεί ποιος από τους δύο, ως προερχόμενοι εκ του Πατρός, θα μπορούσε να ονομαστεί *αγάπη*. Στη συνέχεια του ιδίου χωρίου του Ευαγγελιστού Ιωάννου, οι πιστοί παροτρύνονται να αγαπούν αλλήλους ώστε να μένουν εντός του Θεού και ο Θεός μέσα τους. Αυτή η αλληλο-ενύπαρξη Θεού και ανθρώπου, όμως, λειτουργεί ως αποτέλεσμα της δωρεάς του Αγίου Πνεύματος: «*ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*»[427]. Επί τη βάσει αυτού του χωρίου του ευαγγελιστού Ιωάννου, ο ι. Αυγουστίνος συμπεραίνει ότι το Άγ. Πνεύμα είναι ειδικά η αγάπη του Θεού που μας δωρίζεται και που μας κάνει ικανούς να μένουμε εντός του Θεού και Εκείνος εντός μας. Το Άγιο Πνεύμα, συνεπώς, είναι το *δώρο* του Θεού, ως η *αγάπη ἐξ ἀγάπης*[428].

Περαιτέρω, ο ι. Αυγουστίνος επιτονίζει την ταύτιση του Αγίου Πνεύματος με το *δώρον* του Θεού, εξηγώντας τον τρόπο μετοχής του ανθρώπου στο Άγιο

Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε στις γλωσσικές αναλύσεις του ιερού πατρός την προσπάθειά του για λογική ταύτιση της *υποστάσεως* και του *προσώπου* με τη θεία *ουσία*. (Βλ. Κεφ. Γ', ενότητα 1β, γ και δ). Υπάρχουν, όμως, μερικές περιπτώσεις όπου ο ι. Αυγουστίνος αναφέρεται ξεχωριστά στα θεία πρόσωπα ονομάζοντάς τους όχι υποστάσεις αλλά *ειδικές ουσίες* (βλ. Κεφ' Γ', ενότητα 3, υποσ. 153-154), πράγμα που κατά τη γνώμη μας αποδεικνύει την ανάγκη της ελληνικής διάκρισης *ουσίας* και *υποστάσεως*.

[422] Α' Κορ. 1: 24: «*Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν*».

[423] Α' Ιω. 4: 8.

[424] Α' Ιω. 4: 7.

[425] Βλ. *De Trinitate XV*, XVII 31, 96-108, MOUNTAIN LA, σ. 505 (PL 42, 1082).

[426] Βλ. *De Trinitate XV*, XVII 31, 108-113, MOUNTAIN LA, σσ. 505-506 (PL 42, 1082).

[427] Α' Ιω. 4: 12-13.

[428] *De Trinitate XV*, XVII 31, 113-123, MOUNTAIN LA, σ. 506 (PL 42, 1082): «… Sanctus itaque spiritus de quo dedit nobis facit nos in deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur deus dilectio [«… Τὸ Πνεῦμα τοίνυν τὸ ἅγιον ἐξ οὗ δέδωκεν ἡμῖν ποιεῖ ἡμᾶς ἐν τῷ Θεῷ μένειν καὶ αὐτὸν ἐν ἡμῖν. Τοῦτο δὲ ποιεῖ ἡ ἀγάπη. Αὐτός ἐστιν ἄρα ὁ Θεὸς ἡ ἀγάπη». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XVII 31, 121-131, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 937)])». Σε αυτό το συπέρασμα καταλήγει ο ι. Αυγουστίνος με βάση τη λογική συνεπαγωγή, που σημαίνει, ότι, εφόσον το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από το Θεό και η αγάπη εκπορεύεται, επίσης, από τον Θεό και ο Θεός είναι αγάπη, άρα το Άγιο Πνεύμα είναι η εκπορευόμενη από τον Θεό αγάπη.

Πνεύμα. Ειδικότερα, το Άγιο Πνεύμα ερμηνεύεται από τον ι. Αυγουστίνο ως είδος ύδατος που πίνεται από τους πιστούς, εφόσον στο Ευαγγέλιο του Ιωάννου ο Χριστός λέγει «*ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*», και στη συνέχεια προσθέτει, «*τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ Πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν*»[429]. Για αυτό και ο απόστολος Παύλος λέγει: «*καὶ πάντες εἰς ἓν Πνεῦμα ἐποτίσθημεν*»[430]. Αλλά διερωτάται ο ι. Αυγουστίνος στη συνέχεια, εάν το «*ὕδωρ*», που ταυτίζεται με το Άγιο Πνεύμα, είναι όντως το *δώρο* του Θεού. Την απάντηση συναντά στα λόγια του Χριστού προς τη Σαμαρείτιδα: «*εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ Θεοῦ, καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι, δός μοι πιεῖν, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτόν, καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν*»[431]. Έτσι, συμπεραίνει ότι το Άγιο Πνεύμα είναι το «*ὕδωρ τὸ ζῶν*», το οποίο δωρίζεται από τον Θεό προς τον άνθρωπο. Κατά τον ιερό συγγραφέα, συνεπώς, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το Άγιο Πνεύμα ονομάζεται ειδικά *δώρο* του Θεού[432]. Βάσει αυτού του συμπεράσματος θα αποδείξει στη συνέχεια ότι ως *δώρο* πρόκειται για το κοινό πνεύμα του Πατρός και του Υιού.

Αναφέρεται πρωτίστως η υπενθύμιση του αποστόλου Παύλου ότι η χάρις του Θεού δόθηκε σε μας ως δωρεά του Χριστού: «*Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*»[433], και στη συνέχεια λέγει ότι αφού ανελήφθη ο Χριστός, «*ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*»[434]. Κατά τον ιερό συγγραφέα, λοιπόν, τα «*δόματα*» που έδωσε ο Χριστός στους ανθρώπους, δεν μπορεί να είναι άλλα από το ίδιο το Άγιο Πνεύμα, αφού πρόκειται για κοινή γνώση ότι, μετά την ανάληψη, ο Χριστός την πεντηκοστή ημέρα μας έδωσε το Άγιο Πνεύμα. Η αναφορά, βεβαίως, σε πλυθηντικό αριθμό, «*δόματα*», δεν αναιρεί το ότι αναφέρεται στο ενικό πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος, επειδή ο απόστολος παράπεμψε στον ψαλμό «*ἀνέβης εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις*»[435]. Ο απόστολος δεν λέγει, «*ἔλαβες δόματα*» όπως στον ψαλμό, αλλά «*ἔδωκε δόματα*» για να συμπληρώσει τη διδασκαλία ότι τα δόματα που έλαβε ο Θεός, δεν ήταν αλλό από προφητεία για τους πιστούς, από τη μία, που ο Χριστός θα λάμβανε ως μέλη του σώματός του. Ο Χριστός, από την άλλη, «*ἔδωκε δόματα*», κατά τον απόστολο, με την έννοια ότι έδωσε στο σώμα του[436] δώρα σε πληθυντικό αριθμό, που σημαίνει τα χαρίσματα του Αγ. Πνεύματος που έρχονται διά του ενός δώρου –διά του ενός Αγίου Πνεύματος[437].

---

[429] Ιω 7: 37-39.

[430] Α' Κορ. 12: 13. Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 33, 1-10, MOUNTAIN LA, σ. 508 (PL 42, 1083).

[431] Ιω 4: 10.

[432] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 33, 10-29, MOUNTAIN LA, σσ. 508-509 (PL 42, 1083-1084).

[433] Εφ. 4: 7.

[434] Εφ. 4: 8.

[435] Ψαλ. 67: 19.

[436] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 34, 30-53, MOUNTAIN LA, σσ. 509-510 (PL 42, 1084).

[437] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 34, 54-70, MOUNTAIN LA, σσ. 510-511 (PL 42, 1084-1085).

Η ερμηνεία του Αγίου Πνεύματος ως *δώρου* του Θεού, επιβεβαιώνεται, τέλος, επί τη βάσει του στίχου «*λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*»[438]. Ο ι. Αυγουστίνος κάνει μία γλωσσική ανάλυση και εξηγεί πως η δωρεά που περιγράφεται ως κτήμα –«του Αγίου Πνεύματος» – αποτελεί πλεονασμό και σχήμα λόγου, όπως στο στίχο «*ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός*»[439]. Άξιο αναφοράς είναι ότι στο λατινικό κείμενο, στο οποίο παραπέμπει ο ιερός συγγραφέας, παραλείπονται οι λέξεις «*τῶν ἁμαρτιῶν*» («*in exspoliatione corporis carnis*»)[440] και έτσι αποδίδεται απλώς ως «*ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*»[441]. Έτσι, λοπόν, ισχυρίζεται ότι όπως *το σώμα της σάρκος* δεν είναι τίποτε άλλο από το σώμα καθαυτό, έτσι και στη φράση «*τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*» *δεν* διακρίνεται η δωρεά από το Άγιο Πνεύμα[442].

Στη συνέχεια πραγματοποιείται μια διάκριση μεταξύ των πολλών δωρεών που έρχονται δι' Αγίου Πνεύματος[443] και του Αγίου Πνεύματος καθαυτού, και σημειώνεται ότι εάν κανείς δεν λάβει το ίδιο το Άγιο Πνεύμα, προκειμένου να αγαπήσει το Θεό και τον πλησίον του, δεν μπορεί να μεταφερθεί από αριστερά σε δεξιά στην τελευταία κρίση[444]. Έτσι, το Άγιο Πνεύμα λέγεται *δώρο*, ειδικά, του Θεού, επειδή πρόκειται για ένα πολύ μεγαλύτερο δώρο, σε σύγκριση με τις υπόλοιπες δωρεές του Αγίου Πνεύματος, πράγμα που επιβεβαιώνεται από τον Απ. Παύλο, ο οποίος λέγει ότι μόνο το δώρο της αγάπης κάνει εφικτή την αιώνια ζωή[445], εφόσον ακόμη και η πίστη δεν είναι τίποτα χωρίς την αγάπη[446]. Για αυτό αρμόζει να ονομάζεται ειδικά το Άγιο Πνεύμα *δώρο του Θεού*, με την έννοια της *αγάπης*, η οποία μας οδηγεί προς τον Θεό, κάτι που δεν μπορεί να κάνει καμία άλλη δωρεά[447].

---

[438] Πρξ. 2: 38. Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 35, 84-116, MOUNTAIN LA, σσ. 511-512 (PL 42, 1085-1086).

[439] Κολ. 2: 11.

[440] *De Trinitate XV*, XIX 36, 120, MOUNTAIN LA, σ. 513 (PL 42, 1086).

[441] Αυτή την έλλειψη τη θεωρούμε σημαντική, επειδή φαίνεται ότι στη φράση «*ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός*» όντως το σώμα διακρίνεται της σάρκας των αμαρτιών. Το ότι το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος καθαυτό διακρίνεται από τη δωρεά, που κατά τους ανατολικούς πατέρες σημαίνει ότι διακρίνεται από την άκτιστη θεία ενέργεια, είναι κάτι που δεν μπόρεσε ο ι. Αυγουστίνος να συλλάβει.

[442] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 36, 116-122, MOUNTAIN LA, σσ. 512-513 (PL 42, 1086).

[443] Βλ. *De Trinitate V*, XIII 14, 19-30, MOUNTAIN L, σ. 221 (PL 42, 920).

[444] Βλ. *De Trinitate XV*, XVIII 32, 1-6, MOUNTAIN LA, σ. 507 (PL 42, 1082).

[445] Πρβλ. Α' Κορ. 13: 1-3.

[446] Βλ. *De Trinitate XV*, XVIII 32, 6-26, MOUNTAIN LA, σσ. 507-508 (PL 42, 1083).

[447] *De Trinitate XV*, XVIII 32, 29-32, MOUNTAIN LA, σ. 508 (PL 42, 1083): «Quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, uvocatur etiam donum dei. Quod donum proprie quid nisi caritas intellegenda est quae perducit ad deum et sine qua quodlibet aliud dei donum non perducit ad deum? [«Ἀμέλει καὶ ὀρθότατα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Θεὸς ὄν, καὶ δῶρον Θεοῦ καλεῖται. Ὁ δῶρον κυρίως τὶ πότε ἕτερον νοητέον ὅτι μὴ τὴν ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν Θεὸν προσάγουσαν καὶ ἧς χωρὶς πᾶν ὁτιοῦν ἕτερον Θεοῦ χάρισμα οὐ προσάγει πρὸς τὸν Θεόν;» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XVIII 32, 30-33, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 941)]».

Κατ' αυτούς του προαναφερθέντες τρόπους, λοιπόν, ο ι. Αυγουστίνος αποδεικνύει την ταύτιση της θείας *αγάπης* και του προσώπου του Αγίου Πνεύματος. Για να μη νομίσει κανείς, όμως, ότι με αυτήν τη θέση αναιρείται η αρχή της *αλληλοπεριχώρησης* των προσώπων, προβαίνει στην επισήμανση ότι εάν μόνο το Άγιο Πνεύμα είναι η αγάπη εντός της θεότητας, τότε το γεγονός ότι ο απόστολος Παύλος ονομάζει τον Λόγο του Θεού σε αναφορά προς τον Πατέρα, Υιό «*τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*»[448], θα σήμαινε την γέννηση του Υιού και εκ του Αγίου Πνεύματος ως αγάπης, πράγμα άτοπο. Το Υιός «*τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*», λοιπόν, ερμηνεύεται ως *υιός της ουσίας* του Πατρός, εφόσον θεία αγάπη και ουσία ταυτίζονται, λόγω της φυσικής απλότητας του Θεού[449]. Παρότι, όμως, θεία ουσία και αγάπη ταυτίζονται, το Άγιο Πνεύμα διακρίνεται ειδικά ως *αγάπη* του Θεού[450], βάσει της ίδιας αρχής που ο Υιός διακρίνεται ειδικά ως *σοφία* του Θεού[451], λόγω, δηλαδή, της *αλληλοπεριχώρησης* των προσώπων. Όπως είναι Πατήρ και Υιός, *άγιος* και *πνεύμα*, αλλά το τρίτο πρόσωπο λέγεται ειδικά *Άγιο Πνεύμα* ως το κοινό τους πνεύμα και άρα η κοινότητά τους[452], έτσι, λέγεται και το Άγιο Πνεύμα ειδικά *αγάπη του Θεού* ως η αγάπη και κοινωνία μεταξύ τους, κατά την οποία ο Πατήρ αγαπά τον Υιό και ο Υιός αγαπά τον Πατέρα[453].

Ο ι. Αυγουστίνος συνοψίζει τα προηγούμενα συμπεράσματα περί της προσωπικής θείας αγάπης ως εξής: Η αγάπη είναι Θεός εκ Θεού, η οποία πραγματώνει την ενύπαρξη του Θεού στον άνθρωπο και του ανθρώπου στον Θεό. Αυτά τα γνωρίζουμε επειδή μας έδωσε το Πνεύμα του, το οποίο είναι ο *Θεός-αγάπη*. Επίσης, εφόσον δεν υπάρχει κανένα δώρο του Θεού σπουδαιότερο του Αγίου Πνεύματος, ο ιερός συγγραφέας διερωτάται: «Τι άλλο θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε παρά ότι το Άγιο Πνεύμα είναι καθαυτό η *αγάπη*, η οποία λέγεται και *Θεός*, και *Θεός εκ Θεού*[454];»

Η θέση ότι το Άγιο Πνεύμα είναι η κοινωνία μεταξύ Πατρός και Υιού ως η αγάπη που δωρίζεται προς τον κόσμο, κάτι το οποίο έχει ως λογικό επακόλουθο

---

[448] Κολ. 1: 13: «*ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*».

[449] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 37, 151-169, MOUNTAIN LA, σ. 514 (PL 42, 1086-1087).

[450] Βλ. ανωτέρω υποσ. 93.

[451] Πρβλ. Α' Κορ. 1: 24.

[452] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 37, 146-151, MOUNTAIN LA, σ. 514 (PL 42, 1086).

[453] *De Trinitate XV*, XIX 37, 139-146, MOUNTAIN LA, σσ. 513-514 (PL 42, 1086): «Et si caritas qua pater diligit filium et patrem diligit filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas qui spiritus est communis ambobus ? Hoc enim sanius creditur vel intellegitur ut non solus spiritus sanctus caritas sit in illa trinitate, sed non frustra proprie caritas nuncupetur propter illa quae dicta sunt [«Εἰ δὲ ἡ αγάπη, καθ' ἣν ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν Υἱὸν καὶ ὁ Υἱὸς ἀγαπᾷ τὸν Πατέρα, ἀρρήτως τὴν κοινωνίαν δείκνυσιν ἀμφοῖν, τί ποτ' ἂν ἁρμοδιώτερον ἢς ὡς αὐτὸ κυρίως λέγεσθαι ἀγάπην, ὅπερ Πνεῦμα ἅγιόν ἐστι κοινὸν ἀμφοτέρων; Τοῦτο γὰρ ὑγιέστερον πιστεύεται ἢ νοείται ὡς μὴ μόνον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀγάπην εἶναι ἐν τῇ Τριάδι, ἀλλὰ μὴ μάτην ἰδίως <ἀγάπην> προσαγορεύεσθαι διὰ τὰ εἰρημένα». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, ΧΙΧ 37, 145-150, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 951-953)]».

[454] Βλ. *De Trinitate XV*, XIX 37, 133-139, MOUNTAIN LA, σ. 513 (PL 42, 1086).

ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται αϊδίως από τον Πατέρα και από τον Υιό, αποτελεί τη λύση στο πρόβλημα διάκρισης γέννησης και εκπόρευσης, πράγμα το οποίο εξετάζεται λεπτομερέστερα κατωτέρω.

3. Περί της *διπλής εκπόρευσης* του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα και τον Υιό

Ο ι. Αυγουστίνος αναφέρει τη σχεσιακή αρχή ότι εάν είναι κοινώς αποδεκτό ότι ένας γεννήτωρ αποτελεί αρχή ως προς το γεννώμενό του, τότε ο Πατήρ είναι η αρχή του Υιού. Εάν ο Πατήρ είναι πράγματι η αρχή και του Αγίου Πνεύματος, τότε, κατά συνέπεια, ο Πατήρ θα αποτελεί αρχή όχι μόνο εκείνου που γεννά αλλά και εκείνου που δωρίζει. Το θέμα που χρειάζεται διασάφηση, όμως, είναι εκείνο περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος, από τη στιγμή που το μόνο που αναφέρεται από τον ίδιο τον Χριστό είναι ότι «*παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*»[455], πράγμα που σημαίνει ότι ο Πατήρ είναι η μόνη του αρχή. Η διασάφηση αυτού του θέματος θα διαφωτίσει τη σκοτεινότητα γύρω από το θέμα των *ενδοτριαδικών σχέσεων* («ad se autem invicem in trinitate»)[456]. Θα βοηθήσει επίσης, ιδιαιτέρως, την δυσκολία κατανόησης της μη υιότητας του Αγίου Πνεύματος (και άρα της διαφοράς μεταξύ γέννησης και εκπόρευσης), δεδομένου ότι και αυτό προέρχεται εκ του Πατρός, σύμφωνα με την Αγία Γραφή[457], όπως και ο Υιός[458].

Υπό το πρίσμα του προαναφερθέντος σκοπού της *πέμψης* ως γνωστοποίησης προς τους ανθρώπους των τρόπων που προέρχονται αϊδίως ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα από τον Πατέρα[459], ο ιερός πατήρ υποστηρίζει τη διπλή εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος («De utroque autem procedure sic»)[460]. Σημειώνει, καταρχάς, ότι ο Χριστός λέγει από τη μία: «*ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός*»[461] και από την άλλη: «*ὁ δὲ παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου*»[462]. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι εκπορεύεται και εκ του Πατρός και εκ Υιού[463].

---

[455] Ιω. 15: 26.

[456] *De Trinitate V*, XIV 15, 3, MOUNTAIN L, σ. 222 (PL 42, 920).

[457] Βλ. Ιω 15: 26.

[458] Βλ. *De Trinitate V*, XIV 15, 3-10, MOUNTAIN L, σ. 222 (PL 42, 920).

[459] Βλ. Κεφ. Α', εντότητα 1β, υποσ. 86.

[460] *De Trinitate XV*, XXVI 45, 13, MOUNTAIN LA, σ. 525 (PL 42, 1092-1093).

[461] Ιω. 15: 26.

[462] Ιω. 14: 26.

[463] Δεν υπάρχει στα λατινικά η δυνατότητα διάκρισης μεταξύ των ελληνικών ρημάτων «ἐκπορεύεσθαι», που κατά την θεολογία των ελληνόφωνων ανατολικών πατέρων αναφέρεται στην αϊδια προέλευση του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα, και «πέμπεσθαι» που αναφέρεται στην εν χρόνω αποστολή του από τον Πατέρα και τον Υιό. Υπάρχει μόνο το ρήμα *procedere* που σημαίνει ό,τι το ελληνικό «*προϊέναι*» ή «*προέρχεσθαι*». Έτσι, θεώρησε ο Γεώργιος ο Σχολάριος (Γεννάδιος), όπως επισημαίνει ο αρχιμ. Λ. Γρατσιάς, ότι μπορεί ο ι. Αυγουστίνος να είχε διατυπώσει το Filioque λόγω της πενίας της Λατινικής γλώσσας, αλλά να το εννοούσε ορθοδόξως.

Επίσης, στη συνέχεια, σχολιάζει τη ρήση του Χριστού ότι το Άγιο Πνεύμα «*παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*»[464]. Εξηγεί, όμως, ότι ο Χριστός, απευθυνόμενος στους μαθητές του μετά την ανάστασή του, εμφυσώντας σε αυτούς, λέγει: «*Λάβετε Πνεῦμα Ἅγιον*»[465]. Κατά τον ιερό συγγραφέα, η εμφύσηση αυτή, ο αισθητός αέρας που βγήκε από το στόμα του Χριστού και που αισθάνθηκαν οι απόστολοι, δεν ήταν η ίδια η ουσία του Αγίου Πνεύματος, εφόσον δεν έχουμε ένωση του Αγίου Πνεύματος με τον αισθητό αέρα, όπως του Λόγου με την ανθρώπινη φύση[466], αλλά μία διδακτική-ενδεικτική αποκάλυψη του Θεού προς τους ανθρώπους του γεγονότος ότι το Άγιο Πνεύμα δεν εκπορεύεται μόνο εκ του Πατρός αλλά και εκ του Υιού. Το ότι ενδεικνύεται κατά τον προαναφερθέντα τρόπο ότι και ο Λόγος εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα, βασίζει ο ιερός πατήρ πάνω στο ότι το Πνεύμα είναι ένα και όχι πολλά και άρα δεν θα μπορούσε να αναφέρεται η Γραφή σε άλλο εκτός από το καθαυτό πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος[467]. Επιπροσθέτως, λέγει πως ο Χριστός φανέρωσε την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος και από τον εαυτό του, ώστε να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την ομοουσιότητα μεταξύ Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος, καθώς και την θεότητα του ιδίου[468]. Η δωρεά του Αγίου Πνεύματος από τον Χριστό με την εμφύσηση, έγινε, συνεπώς, προκειμένου να γνωστοποιηθεί στους ανθρώπους η αλήθεια περί του τριαδικού μυστηρίου της ομοουσιότητας των τριών προσώπων.

Η διπλή δωρεά του Αγίου Πνεύματος από τον Χριστό προς τους αποστόλους, πρώτα, δηλαδή, με την εμφύσηση, καθώς βρισκόταν ακόμη στη γη και έπειτα από τον ουρανό, στην Πεντηκοστή, έγινε, κατά τον ιερό πατέρα, για να επισημανθεί για τους αναγνώστες της Γραφής, η διπλή εντολή της αγάπης προς τον πλησίον και προς τον Θεό[469]. Αυτό δεν σημαίνει, όμως, ότι το Άγιο Πνεύμα δεν είχε σταλεί προς τους ανθρώπους και πριν την Πεντηκοστή, πράγμα που φαίνεται στο ότι οι προφήτες της Π.Δ. προεφήτευσαν εν Αγίω Πνεύματι[470], όπως και οι δίκαιοι της Κ.Δ., όπως ο Ιώαννης ο Πρόδρομος[471]. Κατά τον ιερό συγγραφέα, όμως, η Πεντηκοστή ήταν μια πρωτοφανής και ειδική δωρεά του Αγίου Πνεύματος προς τον άνθρωπο, όπως επιβεβαιώνει ο ευαγγελιστής Ιωάννης: «*τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ Πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν Πνεῦμα*

Βλ. Λ. Μ. ΓΡΑΤΣΙΑ (αρχιμ.), *Η αγιότης του ιερού Αυγουστίνου*, Φλωρίνα 2009, σ. 23. Πρβλ. ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ, *Ἔκθεσις της ορθής περί του Αγίου Πνεύματος*, P.G. 160, 699.

[464] Ιω. 15: 26.

[465] Ιω. 20: 22. Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 45, 9-18, MOUNTAIN LA, σ. 525 (PL 42, 1092-1093). Η έλλειψη της διάκρισης ουσίας και ενέργειας σημαίνει ότι ο άνθρωπος μετέχει του ιδίου του προσώπου του Αγίου Πνεύματος και άρα της θείας ουσίας, πράγμα που αποκλείται από τη θεολογία των ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας.

[466] Βλ. *De Trinitate IV*, XXI 30, 1-7, MOUNTAIN L, σ. 202 (PL 42, 909).

[467] Βλ. *De Trinitate IV*, XX 29, 102-116, MOUNTAIN L, σσ. 199-200 (PL 42, 908).

[468] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 46, 26-44, MOUNTAIN LA, σσ. 525-526 (PL 42, 1093).

[469] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 46, 19-26, MOUNTAIN LA, σ. 525 (PL 42, 1093).

[470] Βλ. *De Trinitate IV*, XX 29, 124-131, MOUNTAIN L, σσ. 200-201 (PL 42, 908-909).

[471] Βλ. *De Trinitate IV*, XX 29, 131-136, MOUNTAIN L, σ. 201 (PL 42, 909).

Ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη»[472]. Συνεπώς, η ειδική αποστολή του Αγίου Πνεύματος στην Πεντηκοστή που επετέλεσε το θαύμα της γλωσσολαλίας, είχε σκοπό την ένδειξη ότι όλη η οικουμένη και όλα τα έθνη των διαφόρων γλωσσών θα πιστεύσουν στον Χριστό διά της δωρεάς του Αγίου Πνεύματος[473].

α. Ο τρόπος της διπλής εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος

Μολονότι, κατά τον ι. Αυγουστίνο, στην Αγ. Γραφή αποδεικνύεται ότι το Αγ. Πνεύμα εκπορεύεται όχι μόνο από τον Πατέρα αλλά και από τον Υιό προς τον κόσμο, επισημαίνει ότι *Δώρο του Θεού* ονομάζεται μόνο εκείνο το οποίο *αρχικώς εκπορεύεται*, («procedit pricipaliter»)[474] από τον Πατέρα[475]. Διευκρινίζει

[472] Ιω. 7: 39.

[473] Βλ. *De Trinitate IV*, XX 29, 136-143, MOUNTAIN L, σ. 201 (PL 42, 909).

[474] *De Trinitate XV*, XVII 29, 56, MOUNTAIN LA, σ. 503-504 (PL 42, 1081).

[475] *De Trinitate XV*, XVII 29, 54-62, MOUNTAIN LA, σ. 503-504 (PL 42, 1081): «Et tamen non frustra in hac trinitate non dicitur verbum dei nisi filius, nec donum dei nisi spiritus sanctus, nec de quo genitum est verbum et de quo procedit principaliter spiritus sanctus nisi deus pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de filio spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi pater dedit (non iam exsistenti et nondum habenti), sed quidquid unigenito verbo dedit gignendo dedit. Sic ergo eum genuit ut etiam de illo donum commune procederet et spiritus sanctus spiritus esset amborum. [«Καὶ μέντοι οὐ μάτην ἐν τῇδε τῇ Τριάδι οὐ λέγεται λόγος τοῦ Θεοῦ εἰ μὴ ὁ Υἱός, οὐδὲ δῶρον Θεοῦ εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδὲ ἐξ οὗ ἐγεννήθη ὁ λόγος καὶ ἐξ οὗ ἐκοπορεύεται ἀρχοειδῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰ μὴ ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ. Διὰ τοῦτο δὲ προστέθεικα, ἀρχοειδῶς, ἐπειδὴ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ [τοῦ Θεοῦ] τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εὑρίσκεται ἐκπορευόμενον. Ἀλλὰ [ἐπειδὴ] καὶ τοῦτο αὐτῷ ὁ Πατὴρ ἔδωκεν (οὐκ ἤδη ὑφεστηκότι καὶ μήπω ἔχοντι), ἀλλ' ὅ τι ποτὲ τῷ μονογενεῖ λόγῳ δέδωκεν, ἐν τῷ γεννᾶν δέδωκεν. Οὕτως ἄρα αὐτὸν ἐγέννησεν ὡς κἀξ αὐτοῦ τὸ δῶρον κοινὸν προέρχεσθαι καὶ Πνεῦμα ἅγιον <Πνεῦμα> εἶναι ἀμφοῖν» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XVII 29, 59-68, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 933)]».

Λόγω της Αυγουστίνειας διατήρησης της μοναρχίας του Πατρός μέσω της απόδοσης της έννοιας της αρχής μόνο στον Πατέρα, ο καθηγητής Γ. Μαρτζέλος λέγει ότι η κανονική έκδοση του Filioque εμφανίζεται όχι στον ι. Αυγουστίνο, αλλά από τον Θωμά τον Ακινάτη και εξής, ο οποίος αξιοποίησε τις ψυχολογικές τριάδες του ι. Αυγουστίνου «κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ο Υιός να θεωρείται και να χαρακτηρίζεται ως η δεύτερη αιτία (principium) προελεύσεως του Αγ. Πνεύματος μετά τον Πατέρα, πράγμα που, απ' όσο γνωρίζουμε, πουθενά δεν απαντά στον Αυγουστίνο». Βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 55-56. Πρβλ. ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ, *Summa Theologiae*, 1a, 27, 1-5· *Compendium Theologiae* 31-34· 37-49. Εξηγεί ο καθηγητής Φ. Ιωαννίδης ότι ο «όρος principaliter είναι αυτός που διασώζει την αιτιώδη εκπόρευση από τον Πατέρα… Αρχή, όμως, είναι και ο Υιός –όχι όμως με την έννοια του principaliter– αφού έλαβε ως δώρο τη δυνατότητα να εκπορεύει. Αφού λοιπόν Πατήρ και Υιός είναι ένας Θεός, μία ουσία, θεωρούνται ως μία ενιαία αρχή (principium), η οποία εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα… Ο Πατέρας και ο Υιός γνωρίζονται αμοιβαία και αμοιβαία αγαπώνται προαιωνίως εν τη κοινωνία του Αγίου Πνεύματος. Ακριβώς αυτή η ιδέα βρίσκεται στο θεμέλειο της σύλληψης γύρω από την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα και από τον Υιό». Φ. ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, «Εισαγωγή: Αυγουστίνος Ιππώνος (354-430)», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 18-19. Ακόμη και μεταγενέστεροι Έλληνες πατέρες εξέφρασαν

ότι προσθέτει το *αρχικώς* επειδή, ναι μεν το *εκπορεύεσθαι* του Αγίου Πνεύματος το έχει και ο Υιός, αλλά ως κάτι που λαμβάνει από τον Πατέρα μέσω της γέννησής του[476]. Το *αρχικώς εκπορεύεται* εκ του Πατρός, λοιπόν, δεν έχει χρονική έννοια, αλλά αναφέρεται στην αιτία, δηλαδή στο ότι μόνο το πρόσωπο του Πατρός είναι η πηγή του προσώπου του Αγίου Πνεύματος. Με την ίδια σημασία της *αρχής* ερμηνεύεται και ο στίχος «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*»[477]. Το «*Ἐν ἀρχῇ*» («In principio») δεν έχει την έννοια της χρονικής αφετηρίας, αλλά ότι ο Λόγος «*ἦν*», ήταν ανέκαθεν με την αιτία του[478]. Λέγοντας, λοιπόν, ο Χριστός: «*ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός*»[479], ήθελε να επισημάνει ότι η πηγή του Αγίου Πνεύματος είναι ο Πατήρ, και άρα το κοινό Άγιο Πνεύμα έχει την ίδια αρχή που έχει ο Υιός, το πρόσωπο του Πατρός, ο οποίος είναι η μόνη πηγή της θεότητας[480].

την αμφιβολία τους για την απόδοση του Filioque από τους Φράγκους στον ι. Αυγουστίνο, και ήταν σχεδόν βέβαιοι ότι νόθευσαν ή είχαν νοθευμένα κείμενα του ι. Αυγουστίνου. Βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4], σ. 340. Βλ. εκτενείς αναλύσεις επί του προκειμένου θέματος του καθηγητή Κ. Λιάκουρα, όπου επισημαίνεται ως κοινή γνώμη των Ελλήνων πατέρων ότι ο κύριος εισηγητής του Filioque είναι ο Θωμάς ο Ακινάτης, ο οποίος νόθευσε τη διδασκαλία του ιερού Αυγουστίνου (Κ. ΛΙΑΚΟΥΡΑ, «Η έναντι του Αυγουστίνου θεολογική θέση του Νείλου Καβάσιλα περί το Filioque», στο *ΕΕΘΣΠΑ*, τ. ΛΒ΄, Αθήνα 1997, σ. 497 και εξ.) Επισημαίνει ο καθηγητής Γ. Μαρτζέλος το ψυχολογικό υπόβαθρο της αυγουστίνειας θέσης περί διπλής εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος: «*Τηρουμένων λοιπόν των αναλογιών, και το Άγ. Πνεύμα, ταυτιζόμενο με τη βούληση και την αγάπη του Θεού, δεν λειτουργεί ανεξάρτητα από τον Υιό, αλλά τον προϋποθέτει και τον ακολουθεί, όπως η βούληση τη νόηση, γι' αυτό και εκπορευόμενο αιτιωδώς από τον Πατέρα (principaliter a Patre) εκπορεύεται ταυτόχρονα και από τον Υιό (Filioque)*». Βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 54. Όπως παρατηρεί και ο E. Hill, ο ι. Αυγουστίνος αναγκάζεται να διαμορφώσει το δόγμα της «διπλής εκπορεύσεως» όπως ο Hill το ονομάζει, για να είναι συνεπής με τον ορισμό της πέπψης ως φανερώση των αΐδιων εκπορεύσεων. «*… He is really compelled to formulate the doctrine, given his notion of mission, which we have just noted. For scripture plainly talks of the Son sending the Spirit, and if as we have seen the sendings in time manifest the eternal processions, then the sending of the Spirit by the Son must manifest the eternal procession of the Spirit from the Son*». E. Hill, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes*, The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, New York 1991, σ. 182, υποσ. 98. Άρα, μπορεί να θεωρηθεί ότι η μη διάκριση ουσίας και ενέργειας και της συναφούς ταύτισης αΐδιας και οικονομικής Τριάδος, οδηγεί στη διπλή εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος εκ Πατρός και Υιού.

[476] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 47, 86-101, MOUNTAIN LA, σ. 528 (PL 42, 1094).

[477] Ιω. 1: 1.

[478] Βλ. *De Trinitate VI*, II 3, 17-23, MOUNTAIN L, σ. 230 (PL 42, 925).

[479] Ιω. 15: 26.

[480] *De Trinitate IV*, 29, 116-123, MOUNTAIN L, σ. 200 (PL 42, 907): «Quod ergo ait dominus: *Quem ego mittam uobis a patre*, ostendit *spiritum* et *patris* et *filii*. Quia etiam cum dixisset: *Quem mittet Pater*, addidit *in nomine meo*, non tamen dixit, *'Quem mittet Pater* a me,' quemadmodum dixit, *Quem ego mittam uobis a patre*, videlicet ostendens quod totius diuinitatis uel si melius dicitur deitatis principium pater est. *Qui* ergo *ex patre Procedit et filio* ad eum refertur a quo natus est filius. [«Καὶ ὅπερ φησιν ὁ Κύριος· *Ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ του Πατρὸς*, δείκνυσι τὸ *Πνεῦμα* καὶ *τοῦ Πατρὸς* ὂν καὶ *τοῦ Υἱοῦ*. Καὶ γὰρ καὶ εἰπὼν· *Ὃν πέμψει ὁ Πατὴρ*, προσέθηκεν *ἐν τῷ ὀνόματί μου*, οὐ μέντοι εἶπεν, "*Ὃν πέμψει ὁ* Πατὴρ παρ' ἐμοῦ", ὃν τρόπον εἶπεν, *Ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς*, δεικνὺς δηλαδὴ ὡς

Συνεπώς, διευκρινίζεται από τον ι. Αυγουστίνο πως, εάν εκείνο που δωρίζεται έχει εκείνον που το δωρίζει ως αρχή, πρέπει να ομολογείται ότι ο Πατήρ και ο Υιός είναι η αρχή του Αγίου Πνεύματος. Δεν είναι, όμως, δύο αρχές, αλλά όπως ο Πατήρ και ο Υιός είναι ένας Θεός σε σχέση με τον κόσμο, ένας δημιουργός και ένας Κύριος, έτσι και σε σχέση με το Άγιο Πνεύμα είναι μία αρχή[481]. Εφόσον στο Θεό, όμως, δεν υπάρχουν χρονικά διαστήματα[482], δεν πρέπει να θεωρείται ότι το Πνεύμα εκπορεύεται πρώτα εκ του Πατρός και έπειτα δι' Υιού προς τον κόσμο για να αγιάσει τη κτίση, αλλά εκπορεύεται εκ του Πατρός και του Υιού 'ταυτοχρόνως', αν και ο Πατήρ παρέχει το εκπορεύεσθαι του Πνεύματος στον Υιο[483].

Ο ι. Αυγουστίνος εξηγεί, λοιπόν, πως ο Χριστός αποδίδει το *εκπορεύεσθαι* του Αγίου Πνεύματος μόνο στον Πατέρα στον στίχο «*ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*»[484], όχι επειδή ο ίδιος δεν το εκπορεύει, αλλ' επειδή επρόκειτο για άλλη μια περίπτωση ένδειξης ότι ο Πατήρ είναι η πηγή όλων όσα έχει ο Υιός, όπως, για παράδειγμα, «*ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμή, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με*»[485]. Εφόσον, δηλαδή, ο Υιός είναι Θεός και για αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο η διδαχή του Πατρός και άλλο η διδαχή του Χριστού, πόσο μάλλον πρέπει να δεχτούμε ότι και ο Υιός εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα μαζί με τον Πατέρα, πράγμα που δεν το αρνήθηκε, όπως στην περίπτωση της διδαχής του[486]. Συνεπώς, εφόσον ο Υιός είναι *Θεός εκ Θεού*, άρα λαμβάνει και το εκπορεύεσθαι του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα[487].

Η διπλή εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος αποτελεί, κατά τον ιερό συγγραφέα, απάντηση στο πρόβλημα της διάκρισης της γέννησης και της εκπόρευσης. Εφόσον είναι Πνεύμα αμφότερο του Πατρός και του Υιού, το οποίο εκπορεύεται και εκ των δύο, δεν μπορεί να θεωρείται *γεννητό*. Αυτό γίνεται αποδεκτό και βάσει του συλλογισμού ότι δεν θα μπορούσε να ονομάζεται το

ὅλης τῆς θειότητος ἤ, εἰ βέλτιον φάναι, τῆς θεότητος ὁ Πατήρ ἐστιν ἀρχή. *Τὸ* τοίνυν *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ Υἱοῦ* πρὸς ἐκεῖνον *ἀναφέρεται* ἐξ οὗ ἐγεννήθη ὁ Υἱός» (*Περὶ Τριάδος Δ'*, ΧΧ 29, 120-128, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 333)]».

[481] Βλ. *De Trinitate V*, XIV 15, 30-37, MOUNTAIN L, σ. 223 (PL 42, 921). Βάσει αυτού του συμπεράσματος, μπορεί να εξάγεται ότι το Άγιο Πνεύμα μαζί με την δημιουργία, έχει τον Πατέρα και τον Υιό ως αρχή, πράγμα που είτε υποβιβάζει το Άγιο Πνεύμα στο επίπεδο του κτιστού είτε κάνει το κτιστό άκτιστο.

[482] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 45, 1-11, MOUNTAIN LA, σσ. 524-525 (PL 42, 1092).

[483] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 48, 28-32, MOUNTAIN LA, σ. 530 (PL 42, 1095-1096): «*Spiritus autem sanctus non de patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio pater dederit ut quemadmodum de se ita de illo quoque procedat* [«*Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὔκουν ἐκ τοῦ Πατρὸς πρόεισιν εἰς τὸν Υἱὸν κἀκ τοῦ Υἱοῦ πρόεισιν ἐπὶ τῷ ἁγιάζειν τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὁμοῦ ἐξ ἑκατέρου πρόεισιν, εἰ καὶ τοῦτο ὁ Πατὴρ δέδωκε τῷ Υἱῷ, ἵνα ὥσπερ ἐξ αὐτοῦ, οὕτω καὶ ἐξ ἐκείνου προέρχοιτο*» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, ΧΧVII 48, 32-36, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 985)]».

[484] Ιω. 15: 26.

[485] Ιω. 7: 16.

[486] Βλ. *De Trinitate I*, XII 25, 69-76, MOUNTAIN L, σσ. 64-65 (PL 42, 838).

[487] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 48, 8-19, MOUNTAIN LA, σ. 529 (PL 42, 1095).

Πνεύμα *άλλος υιός*, επειδή τα μόνα όντα από τα οποία γεννάται κάτι είναι από πατέρα και μητέρα και έτσι θα θεωρούνταν υιός του Πατρός και του Υιού, πράγμα άτοπο[488]. Έτσι, η διπλή εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος είναι ο λόγος που δεν μπορεί να θεωρείται το Αγ. Πνεύμα άλλος Υιός. Δεν λέγεται ούτε «αγέννητο», όμως, παρόλο που δεν είναι γεννητό, για να μη θεωρείται άλλη αγέννητη αρχή μαζί με τον Πατέρα[489]. Επιπροσθέτως, διασφαλίζει τη μοναρχία του Πατρός, εφόσον η διπλή εκπόρευση αποκλείει τόσο τη γέννηση του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα και τον Υιό, όσο και τη γέννηση του Υιού από το Άγιο Πνεύμα[490]. Το Άγιο Πνεύμα, συνεπώς ούτε *Υιός* ή *Μονογενής* λέγεται, ούτε κτιστός υιοθετημένος υιός διά της χάριτος, όπως λέγονται *υιοί Θεού* οι πιστοί άνθρωποι.

Στην επόμενη ενότητα θα εξεταστούν κάποια προβλήματα που προκύπτουν από την ταύτιση άκτιστης θείας ουσίας και άκτιστης θείας ενέργειας.

β. Το πρόβλημα της σύγχυσης των οντολογικών ορίων μεταξύ Θεού και ανθρώπου

Ο ι. Αυγουστίνος υπογραμμίζει ότι το όνομα *Υιός* του Θεού, περιγράφει την αναφορά μόνο του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδος προς το πρώτο, τον Υιό προς τον Πατέρα, και όχι των ανθρώπων προς τη θεότητα. Το όνομα *δώρο*, όμως, αναφέρεται εννοιολογικά τόσο στον δοτήρα του δώρου, όσο και στους ανθρώπους στους οποίους δίδεται. Η λήψη του Αγίου Πνεύματος από τον άνθρωπο ως *δωρεά* εκ Θεού, παρομοιάζεται από τον ιερό συγγραφέα με την έννοια της *σωτηρίας*, η οποία λέγεται τόσο *σωτηρία του Κυρίου* («*domini salus*»)[491], ο οποίος παρέχει τη σωτηρία, όσο και δική μας σωτηρία[492]. *Δώρο του Θεού*, λοιπόν, δεν αναφέρεται

---

[488] *De Trinitate XV*, XXVII 48, 19-24, MOUNTAIN LA, σ. 530 (PL 42, 1095): «*Hic utcumque etiam illud intellegitur quantum a talibus quales nos sumus intellegi potest cur non dicatur natus esse sed polius Procedere spiritus sanctus quoniam si et ipse filius dicerctur, amborum utique ftlius diceretur, quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum nisi patris et matris* [«Ἐνταῦθα κἀκεῖνο ὁπωσδήποτε νοεῖται ὁπόσον ἐκ τοιούτων ὁποῖοι ἡμεῖς ἐσμεν νοεῖσθαι πέφυκε, τί δή ποτε μὴ λέγεται γεννητὸν ἀλλά μᾶλλον ἐκπορευτὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ γὰρ εἴπερ Υἱὸς ἐλέγετο καὶ αὐτό, ἀμφοῖν ἂν <πάντως> Υἱὸς ἐλέγετο, ὅπερ ἀνοικειότατόν ἐστιν. Οὐδεὶς γάρ ἐστι δυεῖν υἱὸς ὅτι μὴ πατρὸς καὶ μητρός» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XXVII 48, 23-27, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 983)]». Το επιχείρημα αυτό φαίνεται παράλογο, αφού ο ιερός συγγραφέας δέχεται ότι το δεύτερο πρόσωπο της Αγ. Τριάδος λέγεται *Υιός*, παρόλο που δεν έχει μητέρα.

[489] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 47, 106-119, MOUNTAIN LA, σσ. 528-529 (PL 42, 1095). Άρα, κατά τον ιερό πατέρα, το ακοινώνητο προσωπικό ιδίωμα του Πατρός είναι το *αγέννητο*, του Υιού το *γεννητό* και του Αγίου Πνεύματος το *εκπορευτό* εκ Πατρός δι' Υιού.

[490] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 47, 102-106, MOUNTAIN LA, σ. 528 (PL 42, 1094-1095).

[491] *De Trinitate V*, XIV 15, 17, MOUNTAIN L, σ. 23 (PL 42, 921).

[492] *De Trinitate V*, XIV 15, 9-18, MOUNTAIN L, σσ. 222-223 (PL 42, 921): «Exit enim non quomodo natus sed quomodo *datus*, et ideo non dicitur filius quia neque *natus* est sicut *unigenitus* neque factus ut per gratiam in adoptionem nasceretur sicuti nos. Quod enim *de patre natum* est ad patrem solum refertur cum dicitur filius, et ideo filius patris est non et noster. Quod autem *datum* est et ad eum

μόνο στο πνεύμα του Πατρός και του Υιού, αλλά και στο πνεύμα το οποίο παρέχεται στους ανθρώπους. Έτσι, ο ι. Αυγουστίνος ισχυρίζεται ότι το Πνεύμα δεν είναι μόνο του Πατρός και του Υιού που το δώρισαν αλλά και δικό μας. Διευκρινίζει, όμως, ότι αυτό το Πνεύμα δεν αναφέρεται σε εκείνο που έχουμε ως δεδομένο που μας παρέχει το απλό *είναι*, αλλά στο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος καθαυτό το οποίο λαμβάνουμε εκ των υστέρων για τη σωτηρία μας. Έτσι, άλλο είναι εκείνο που λάβαμε για να είμαστε εν ζωή, και άλλο εκείνο που λαμβάνουμε για να είμαστε άγιοι[493]. Μολαταύτα, προκύπτουν προβλήματα σύγχυσης του οντολογικού ορίου μεταξύ κτιστού-ακτίστου, όπως εξετάζεται αμέσως παρακάτω.

Εάν η έννοια του ονόματος *δώρου*, το οποίο προτιμάται από τον ι. Αυγουστίνο για τη διάκριση του Αγίου Πνεύματος, δεν αναφέρεται αποκλειστικά στην ενδοτριαδική του σχέση προς τον Πατέρα και τον Υιό (όπως για παράδειγμα το όνομα *Υιός* αναφέρεται μόνο στον Πατέρα), αλλά και σε μια εξωτριαδική του αναφορά προς τους ανθρώπους παραλήπτες του *δώρου*, τότε μπορεί να βρισκόμαστε σε αδιέξοδο: Μιας και στην προκειμένη περίπτωση το όνομα *δώρο* εκφράζει όχι μόνο την εν χρόνω δωρεά του Αγίου Πνεύματος προς τους ανθρώπους από τον Πατέρα και τον Υιό, αλλά και την κατάσταση της αϊδιας του ύπαρξης ως η αγάπη μεταξύ Πατρός και Υιού, υπάρχουν δύο συνέπειες: είτε η ανθρώπινη φύση εισάγεται εντός της άκτιστης θείας πραγματικότητας είτε, από την άλλη, η ύπαρξη του προσώπου του Αγίου Πνεύματος εξαρτάται από την ύπαρξη ανθρώπων παραληπτών, πράγμα το οποίο συνεπάγεται υποβιβασμό του τρίτου πρόσωπου της Αγίας Τριάδος –και κατ' επέκταση όλης της θεότητας– στο οντολογικό επίπεδο του κτιστού. Αντιλαμβανόμενος ο ι. Αυγουστίνος αυτό το αδιέξοδο, προσπαθεί να το ξεπεράσει (όχι με τη διάκριση ουσίας και ενέργειας), αλλά με έναν συλλογισμό[494]. Καταρχάς, διερωτάται εάν το Άγιο Πνεύμα ως *δώρο* Θεού, λαμβάνει το *είναι* του από τον Πατέρα μόνο όταν δωριστεί προς τον κόσμο ή αχρόνως, προ της δημιουργίας του κόσμου, κατά τον τρόπο που γεννάται ο Υιός. Εάν, δηλαδή, το Άγιο Πνεύμα «άρχισε» να εκπορεύεται αϊδίως από τον Πατέρα τη στιγμή που άρχισε να δωρίζεται εν χρόνω προς τους ανθρώπους, τότε δεν θα εκπορευόταν πριν την ύπαρξη ενός παραλήπτη και άρα δεν θα ήταν Θεός,

---

qui dedit refertur et ad eos quibus dedit ; itaque *spiritus* sanctus non tantum *patris et filii* qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus, sicut dicitur *domini salus* qui dat salutem, eadem etiam *nostra salus* est qui accepimus [«Πρόεισι γὰρ οὐχ ὡς γεννητὸν ἀλλ' ὡς *δοτόν*, καὶ διὰ ταῦτα οὐ λέγεται Υἱός, ὅτι μήτε *γεννητόν* ἐστιν ὡς *ὁ μονογενής*, μήτε κτιστὸν ὡς διὰ χάριτος υἱοποιηθὲν ὥσπερ ἡμεῖς. Τὸ γὰρ *ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννώμενον* πρὸς τὸν Πατέρα ἀναφέρεται μόνον Υἱὸς λεγόμενον, καὶ διὰ τοῦτο ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός ἐστιν οὐ μὴν καὶ ἡμέτερος· τὸ δὲ *διδόμενον* καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναφέρεται τὸν διδόντα καὶ πρὸς τούτους οἷς δίδοται· καὶ οὕτω *τὸ Πνεῦμα* τὸ ἅγιον οὐ μόνον *τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ* τῶν δεδωκότων, ἀλλὰ δὴ καὶ ἡμέτερον λέγεται τῶν εἰληφότων, ὥσπερ δὴ λέγεται *τοῦ Κυρίου ἡ σωτηρία*, ὅτι δίδωσι τὴν σωτηρίαν, ἡ αὐτὴ δὲ δὴ καὶ *ἡμῶν σωτηρία* τῶν εἰληφότων ἐστί» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, XIV 15, 12-21, Μ. Παπαθωμόπουλου, I. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 375)]».

[493] Βλ. *De Trinitate V*, XIV 15, 19-30, MOUNTAIN L, σ. 223 (PL 42, 921).

[494] Το πρόβλημα αυτό κατά βάθος οφείλεται στην ταύτιση ουσίας και ενέργειας στο Θεό που συνεπάγεται άμεση μετοχή του ανθρώπου στο αϊδιο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος.

πράγμα άτοπο. Επομένως, ο ιερός πατήρ θέτει το ερώτημα για το πώς υπήρχε το *δώρο* αχρόνως, πριν τη παροχή του στον κόσμο, και το διακρίνει σε προχρονικό εν δυνάμει *δώρο* («donum»)[495] και σε εν χρόνω *δωρεά* («donatum»)[496]. Κατ' αυτόν τον τρόπο ισχυρίζεται ο ι. Αυγουστίνος ότι το *δώρο* πάντοτε εκπορευόταν αϊδίως και άρα ήταν ήδη *δώρο* προ της δημιουργίας του κόσμου, παρόλο που ο σκοπός του ήταν να δωρίζεται εν χρόνω στους ανθρώπους, αφότου έγινε *δωρεά*[497]. Στη συνέχεια διευκρινίζει ότι η αλλαγή του Αγίου Πνεύματος από *δώρο* σε *δωρεά* δεν συνεπάγεται μεταβολή του, εφόσον τα ονόματα του Θεού, τα οποία δηλώνουν τη σχέση του με τη δημιουργία, αν και προφέρονται εν χρόνω, αυτό δεν συνεπάγεται πάθος και τροπή της θείας ουσίας. Τα θεία ονόματα, υπενθυμίζει ο ιερός πατήρ, απλώς δηλώνουν τον τρόπο που τα κτιστά όντα αναφέρονται στο Θεό. Ο άνθρωπος, δηλαδή, παθαίνει τροπή προς το καλύτερο, όταν μετέχει του Θεού, χωρίς καμία μεταβολή στη θεία ουσία[498].

Βάσει των προαναφερθέντων, ο ι. Αυγουστίνος συμπεραίνει ότι, παρόλο που το όνομα *Άγιο Πνεύμα* αρμόζει ως δηλωτικό του τρίτου προσώπου της Αγ. Τριάδος, εφόσον εκφράζει τη κοινότητα μεταξύ Πατρός και Υιού ή αλλιώς την αγαπητική τους κοινωνία, διακρίνεται σαφέστατα διά του *κατ' ἀναφοράν* ονόματος *δώρου του Θεού*[499]. Έτσι, μπορεί να διατυπώνεται η αναφορά του Αγίου Πνεύματος προς τον Πατέρα και τον Υιό (ως η μία του αρχή ή αιτία) διά του σχήματος *το δώρο του δοτήρος* ή την αναφορά του Πατρός και του Υιού προς το Άγιο Πνεύμα διά του σχήματος *ο δοτήρ του δώρου*[500]. Δι' αυτών των σχημάτων, διακρίνεται από τη μία το τρίτο πρόσωπο της Αγ. Τριάδος από τα άλλα δύο, και από την άλλη σημαίνεται η οντολογική τους ισότητα, τόσο βάσει της εννοιολογικής ισοδυναμίας των ονομάτων, όσο, εφόσον στον Θεό η πέμψη ενός προσώπου από ένα άλλο, τόσο αϊδίως, όσο και οικονομικώς, δεν συνεπάγεται ανισότητα μεταξύ αποστολέα και αποστελλομένου[501].

---

[495] *De Trinitate V*, XV 16, 14, MOUNTAIN L, σ. 224 (PL 42, 921).

[496] *De Trinitate V*, XV 16, 15, MOUNTAIN L, σ. 224 (PL 42, 921).

[497] Βλ. *De Trinitate V*, XV 16, 1-16, MOUNTAIN L, σ. 224 (PL 42, 921).

[498] Βλ. Κεφ. Α', υποσ. 41.

[499] Βλ. *De Trinitate V*, XI 12, 19-24, MOUNTAIN L, σ. 219 (PL 42, 919).

[500] *De Trinitate V*, XI 12, 27-35, MOUNTAIN L, σσ. 219-220 (PL 42, 919): «'Donum' ergo 'donatoris' et 'donator doni' cum dicimus relative utrumque ad inuicem dicimus. Ergo spiritus sanctus ineffabilis quaedam patris filiique communio, et ideo fortasse sic appellatur quia patri et filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et Pater spiritus et filius spiritus, et pater sanctus et filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significetur, uocatur donum amborum spiritus sanctus [«"Τὸ δῶρον" ἄρα "τοῦ δοτῆρος" καὶ "ὁ δοτὴρ τοῦ δώρου" λέγοντες ἀναφορικῶς ἑκάτερα πρὸς ἄλληλα λέγομεν. Τὸ Πνεῦμα ἄρα τὸ ἅγιον ἄρρητός τις ἐστὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ κοινωνία, καὶ διὰ τοῦτο τάχα οὕτω προσαγορεύεται, ὅτι δὴ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ ἡ αὐτὴ δύναται προσηγορία ἁρμόζειν. Καὶ γὰρ τοῦτο ἰδίως αὐτὸ λέγεται ὅπερ ἐκεῖνοι κοινῶς, ὅτι καὶ *ὁ Πατὴρ πνεῦμα καὶ ὁ Υἱὸς πνεῦμα*, καὶ ὁ Πατὴρ ἅγιος καὶ ὁ Υἱὸς ἅγιος. Ὡς ἂν τοίνυν ἐκ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἑκατέροις ἁρμόζοντος ἡ ἑκατέρων κοινωνία σημαίνοιτο, *δῶρον* ἀμφοῖν καλεῖται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, XI 12, 31-39, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 369)).

[501] Βλ. *De Trinitate II*, III 5, 21-29, MOUNTAIN L, σ. 86 (PL 42, 848).

Ανακεφαλαιώνοντας, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι, κατά τον ι. Αυγουστίνο, το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος διακρίνεται σαφέστερα από τον Πατέρα και τον Υιό διά του *κατ' ἀναφοράν* ονόματος *δώρου*. Βάσει αυτού του ονόματος θα αναζητήσει, ο ιερός πατήρ, στη συνέχεια, επιπλέον ονόματα και σχήματα μέσω των οποίων θα μπορούν να κατανοούνται ταυτόχρονα όλες οι ενδοτριαδικές αναφορές μεταξύ των τριών θείων προσώπων. Έχοντας εξαντλήσει τα όρια του σχήματος του αγ. Ιλαρίου, θα στρέψει την προσοχή του, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, στα σχήματα της Α' Οικ. Συνόδου, κάνοντας γλωσσικές αναλύσεις και συγκρίσεις των όρων *ουσίας*, *υποστάσεως* και *προσώπου*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ' – ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΡΙΑΔΙΚΩΝ ΣΧΗΜΑΤΩΝ ΤΗΣ Α' ΟΙΚ. ΣΥΝΟΔΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΙΤΙΑΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΤΩΝ ΟΡΩΝ *ΟΥΣΙΑΣ*, *ΥΠΟΣΤΑΣΗΣ* ΚΑΙ *ΠΡΟΣΩΠΟΥ*

1. Τα τριαδικά σχήματα της Α' Οικ. Συνόδου ερμηνεύονται υπό το πρίσμα της θείας απλότητας

Όπως ήδη αναφέρθηκε στο δεύτερο κεφάλαιο, ό,τι λέγεται για το Θεό ουσιωδώς λέγεται τρεις φορές, μία για το κάθε πρόσωπο σε ενικό αριθμό και όχι πληθυντικό. Ο ένας Θεός δεν μετέχει των ιδιωμάτων του όπως τα σύνθετα κτιστά όντα, αλλά είναι καθαυτόν τα ιδιώματά του, για παράδειγμα *μέγας*, *αγαθός*, *αιώνιος* και *παντοκράτωρ*[502]. Μπορούμε να λέμε, για παράδειγμα, ότι ο Πατήρ είναι ο *Παντοκράτωρ*, ο Υιός είναι ο *Παντοκράτωρ* και το Άγιο Πνεύμα είναι ο *Παντοκράτωρ*, αλλά δεν είναι τρεις παντοκράτορες παρά ένας παντοκράτωρ[503]. Λόγω, λοιπόν, της απλότητας της θείας ουσίας, τα ονόματα που δηλώνουν ξεχωριστά το κάθε πρόσωπο της Αγ. Τριάδος δεν αποκλείουν και τα άλλα δύο πρόσωπα, λόγω της *αλληλοπεριχώρησης* και ενότητάς τους στη μία θεία ουσία[504].

Υπό το προαναφερθέν πρίσμα της ταύτισης θείας ουσίας και ιδιωμάτων και έχοντας, ήδη, ο ιερός συγγραφέας, εξαντλήσει τα δεδομένα του τριαδικού σχήματος του αγ. Ιλαρίου Πικταβίου, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, θα στρέψει την προσοχή του στα τριαδικά σχήματα της Α' Οικ. Συνόδου, για να κάνει μια γλωσσική ανάλυση και σύγκριση των όρων *ουσίας*, *υποστάσεως* και *προσώπου*, από τους οποίους απαρτίζονται.

α. Η σχετικότητα των παραδεδομένων σχημάτων λόγω του ανεκφράστου της θεογνωσίας

Ο ι. Αυγουστίνος αναφέρει, αρχικά, ότι οι Έλληνες μιλάνε για *μία ουσία, τρεις υποστάσεις* («*una essentia, tres substantiae*»)[505], αλλά, εφόσον στα Λατινικά *ουσία* (*essentia*) και *υπόσταση* (*substantia*) είναι συνώνυμα, οι Λατίνοι (συμπεριλαμβανόμενου και του εαυτού του) χρησιμοποιούν το σχήμα *μία ουσία* ή

---

[502] Πρβλ. Κεφ. Β', ενότητα 1α, υποσ. 29-30.

[503] Βλ. *De Trinitate V*, VIII 9, 28-34, MOUNTAIN L, σ. 216 (PL 42, 917).

[504] ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ, *De Trinitate I*, IX 19, 50-54, MOUNTAIN L, σ. 56 (PL 42, 834): «Sed propter insinvationem trinitatis personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam ; non tamen aliis separatis intelleguntur propter eiusdem trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem patris et filii et spiritus sancti [«Ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς Τριάδος μυσταγωγίαν καὶ ἑκάστου τῶν προσώπων ὀνομαζομένου λέγονται μὲν τινα, οὐ μὴν τῶν ἄλλων διῃρημένων νοοῦνται διὰ τὴν τῆς αὐτῆς Τριάδος ἑνότητα καὶ μίαν οὐσίαν τε καὶ θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος» (*Περὶ Τριάδος Α'*, IX 19, 57-60, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 79)]».

[505] *De Trinitate VII*, IV 7, 3, MOUNTAIN L, σ. 225 (PL 42, 939).

υπόσταση, τρία πρόσωπα («*una essentia* uel *substantia, tres personae*»)[506]. Η πρώτη και βασικότερη εξήγηση που δίνει για τη διαφορά στη χρήση των όρων *ουσίας* και *υποστάσεως*, μεταξύ Ελλήνων και Λατίνων πατέρων, βασίζεται στην ανθρώπινη δυνατότητα αινιγματικής[507] μόνο γνώσης του Τριαδικού Θεού που δηλώνουν. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι τα σχήματα αυτά δεν αποτελούν ακριβείς περιγραφές της θείας πραγματικότητας, αλλά μόνο προσπάθειες απολογισμού σε εκείνους που μας ζητούν να εξηγήσουμε το αντικείμενο της χριστιανικής πίστης, δηλαδή ποια είναι αυτά τα τρία που πιστεύουμε[508].

β. Σχέση *προσώπου* και *ουσίας*

Ο ι. Αυγουστίνος εξηγεί ότι όταν όσοι απορούν για τη χριστιανική πίστη μάς ερωτούν σε «ποια τρία ή ποιους τρεις;» πιστεύουμε («quid tria vel quid tres»)[509], αναζητούμε να ονομάσουμε συλλογικά, με ένα πληθυντικό όνομα και τους τρεις –τον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα– αλλά δεν βρίσκουμε κανένα. Αυτό οφείλεται στο ότι η ανθρώπινη γλώσσα δύναται να το κάνει αυτό μόνο για τα κτιστά όντα, εφόσον ως σύνθετες και άρα μεριστές φύσεις που είναι, μπορούν να καταταχθούν στις κατηγορίες του *γένους* και του *είδους*. Μπορούμε να διακρίνουμε τρεις ανθρώπους μέσω των προσωπικών τους ονομάτων, όπως για παράδειγμα, διά τον ονομάτων *Αβραάμ*, *Ισαάκ* και *Ιακώβ*. Στη συνέχεια, για να απαντήσουμε το ερώτημα «ποια τρία ή ποιοι τρεις;» για αυτούς με ένα συλλογικό όνομα, χρησιμοποιούμε το γενικό πληθυντικό χαρακτηρισμό «τρεις άνθρωποι»[510]. Επιπλέον, όταν θέλουμε να δηλώσουμε με ένα συλλογικό όνομα τρία κτιστά όντα της ίδιας φύσης, όπως για παράδειγμα, τρία άλογα, γίνεται να χρησιμοποιούμε και το *ειδικό* όνομα «τρία άλογα», και το *γενικό* «τρία ζώα». Στην περίπτωση, όμως, τριών ζώων διαφορετικής φύσης, για παράδειγμα του αλόγου, του ταύρου και του σκύλου, δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα όνομα είδους, για παράδειγμα «τρεις ταύροι», αλλά μόνο ονόματα γένους, όπως «τρία ζώα» ή ακόμη πιο γενικά «τρεις ουσίες», «τρία κτίσματα» ή «τρεις φύσεις»[511]. Άρα, όποια όντα

---

[506] *De Trinitate VII*, IV 7, 4, MOUNTAIN L, σ. 225 (PL 42, 939).

[507] Βλ. Α' Κορ. 13: 12.

[508] Βλ. *De Trinitate VII*, IV 7, 1-8, MOUNTAIN L, σ. 225 (PL 42, 939).

[509] *De Trinitate VII*, IV 7, 11, MOUNTAIN L, σ. 225 (PL 42, 939).

[510] *De Trinitate VII*, IV 7, 16-20, MOUNTAIN L, σ. 255 (PL 42, 939): «Cum enim dicimus non eundem esse Iacob qui est Abraham, Isaac autem nec Abraham esse nec Iacob, tres esse utique fatemur, Abraham, Isaac et Iacob. Sed cum quaeritur quid tres, respondemus tres homines nomine speciali eos pluraliter appellantes; [«Καὶ γὰρ λέγοντες μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰακὼβ τῷ Ἀβραάμ, τὸν δὲ Ἰσαὰκ μήτε Ἀβραὰμ <εἶναι> μήτε Ἰακώβ, τρεῖς εἶναι πάντως ὁμολογοῦμεν, Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ἀλλ ἐπειδὰν ζητῆται τί τρεῖς, ἀποκρινόμεθα τρεῖς ἀνθρώπους ὀνόματι εἰδικῷ τούτους πληθυντικῶς προσαγορεύοντες» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 7, 17-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 439-441)]».

[511] Βλ. *De Trinitate VII*, IV 7, 20-35, MOUNTAIN L, σσ. 255-256 (PL 42, 939-940) και υποσ. 15 παρακάτω.

μπορούν να λέγονται συλλογικά με ένα ειδικό όνομα μπορούν τα ίδια να λέγονται συλλογικά και με ένα γενικό, όχι όμως το αντίθετο. Δεν μπορούμε, δηλαδή, να ονομάσουμε το άλογο, τον ταύρο και το σκύλο με τα ειδικά ονόματα «τρείς άλογοι», «τρεις ταύροι», κ.ό.κ.

Όποια όντα δηλώνουμε πληθυντικώς, λοιπόν, δηλώνεται το κοινό τους γενικό γνώρισμα, εξ ου και «τρεις άνθρωποι», «τρία ζώα», «τρεις ουσίες ή φύσεις»[512]. Ερωτά, λοιπόν, ο ιερός συγγραφέας: ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα, είναι τρεις, αλλά τρεις "τι"; Δηλαδή, τι κοινό υπάρχει μεταξύ τους; Δεν είναι τρεις *Πατέρες*, αλλά μόνο ένας *Πατήρ*, ο οποίος δεν είναι Πατήρ των δύο άλλων αλλά μόνον του Υιού. Ούτε είναι τρεις *Υιοί*, ούτε τρία *Πνεύματα*, εφόσον τα ονόματα αυτά διαφέρουν εννοιολογικά και για αυτό δεν δηλώνουν το κοινό γνώρισμα των τριών προσώπων[513]. Όντα στα οποία δεν υπάρχει ετερουσιότητα

---

[512] *De Trinitate VII*, IV 7, 37-53, MOUNTAIN L, σ. 256 (PL 42, 940): «Quaecumque autem plurali numero enuntiantur specialiter uno nomine etiam generaliter enuntiari possunt; non autem omnia quae generaliter nomine uno appellantur etiam specialiter appellare uno nomine possumus. Nam tres equos, quod est nomen speciale, etiam animalia tria dicimus; equum vero et bovem et canem, animalia tantum tria dicimus uel substantias, quae sunt generalia nomina, et si quid aliud de his generaliter dici potest; tres vero equos aut boves aut canes, quae specialia vocabula sunt, non ea possumus dicere. Ea quippe uno nomine quamvis pluraliter enuntiamus quae communiter habent illud quod eo nomine significatur. Abraham quippe et Isaac et Iacob commune habent id quod est homo, itaque dicuntur tres homines; equus quoque et bos et canis commune habent id quod est animal, dicuntur ergo tria animalia. Ita tres aliquas lauros, etiam tres arbores dicimus; laurum vero et myrtum et oleam, tantum tres arbores vel tres substantias aut naturas [«Ὅσα μὲν οὖν πληθυντικῷ ἀριθμῷ εἰδικῶς ἐξαγγέλλονται ἑνὶ ὀνόματι καὶ γενικῶς ἐξαγγέλλεσθαι δύνανται· οὐ μὴν δὲ <πάντα> τὰ γενικῶς ὀνόματι ἑνὶ προσαγορευόμενα καὶ εἰδικῶς ὀνόματι προσαγορεύειν ἑνὶ δυνάμεθα. Καὶ γὰρ τοὺς τρεῖς ἵππους, ὅπερ ἐστὶν εἰδικὸν ὄνομα, καὶ ζῷα τρία φαμέν· ἵππον δὲ καὶ βοῦν καὶ κύνα, ζῷα μόνον τρία λέγομεν ἢ οὐσίας, ἅπερ εἰσὶ γενικὰ ὀνόματα, καὶ εἴ τι ἕτερον περὶ τούτων γενικῶς λέγεσθαι δύναται· τρεῖς δὲ ἵππους ἢ βόας ἢ κύνας, ἅπερ εἰδικά ἐστιν ὀνόματα, λέγειν οὐ δυνάμεθα. Ἑνὶ ὀνόματι εἰ καὶ τὰ μάλιστα πληθυντικῶς ἐξαγγέλομεν τὰ κοινῶς ἔχοντα τὸ τῷ ὀνόματι τούτῳ σημαινόμενον. Ἀβραὰμ γὰρ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ κοινὸν ἔχουσι τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὕτω τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται· ἵππος δὲ καὶ βοῦς καὶ κύων κοινὸν ἔχουσι τὸ ζῷον, λέγονται οὖν τρία ζῷα. Οὕτω τρεῖς τινας δάφνας, καὶ τρία δένδρα λέγομεν· δάφνην δὲ καὶ μυρσίνην καὶ ἐλαίαν, τρία δένδρα μόνον ἢ τρεῖς οὐσίας ἢ τρεῖς φύσεις». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 7, 37-50, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 441-443)]».

[513] *De Trinitate VII*, IV 7, 56-65, MOUNTAIN L, σσ. 256-257 (PL 42, 940): «Pater ergo et filius et spiritus sanctus quoniam tres sunt, quid tres sint quaeramus, quid commune habeant. Non enim commune illis est id quod pater est ut invicem sibi sint patres, sicut amici cum relatiue ad alterutrum dicantur, possunt dici tres amici quod invicem sibi sunt; non autem hoc ibi quia tantum pater ibi pater, nec duorum pater sed unici filii. Nec tres filii cum pater ibi non sit filius nec spiritus sanctus. Nec tres spiritus sancti quia et spiritus sanctus propria significatione qua etiam donum dei dicitur nec pater nec filius. Quid igitur tres? [«Ὁ Πατὴρ ἄρα καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπειδὴ τρεῖς εἰσι, ζητήσωμεν τί τρεῖς <εἰσι>, τί κοινὸν ἔχουσιν. Οὐδὲ γὰρ κοινὸν αὐτοῖς τὸ Πατὴρ ὡς ἀλλήλων αὐτοὺς εἶναι πατέρας, ὥσπερ οἱ φίλοι ἀναφορικῶς πρὸς ἀλλήλους <λεγόμενοι> λέγεσθαι δύνανται τρεῖς φίλοι, ὅπερ πρὸς ἀλλήλους εἰσίν· οὐ γὰρ τοῦτο ἐκεῖ (ὁ γὰρ Πατὴρ μόνος ἐκεῖ Πατήρ) καὶ οὐδὲ τῶν δύο Πατὴρ ἀλλὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ· Ἀλλ' οὐδὲ τρεῖς υἱοὶ τοῦ Πατρὸς ἐκεῖ μὴ ὄντος Υἱοῦ μήτε ἁγίου Πνεύματος. Ἀλλ' οὐδὲ τρεῖς υἱοὶ τρία Πνεύματα ἅγια· καὶ γὰρ Πνεῦμα ἅγιον ἰδίᾳ σημασίᾳ, δι' ἧς καὶ *δῶρον τοῦ Θεοῦ* λέγεται, οὔτε ὁ Πατὴρ οὔτε ὁ Υἱὸς ἐστι. Τί οὖν τρεῖς;)» (*De Trinitate Z'*, IV 7, 54-62, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 443)]».

και άρα διαφορά φύσης μπορούν να ονομασθούν και ειδικώς, και γενικώς. Τρία ζώα διαφορετικής φύσεως, από την άλλη, δεν μπορούμε να τα δηλώσουμε με ονόματα είδους αλλά μόνο με ονόματα γένους, όπως είδαμε παραπάνω. Στην περίπτωση της θεότητας, όμως, όπου δεν υπάρχει διαφορά φύσης, αφού τα τρία πρόσωπα είναι της αυτής ουσίας, πρέπει να έχουν άρα και ένα ειδικό όνομα, αλλά κανένα δεν μπορεί να βρεθεί. Εάν ο Θεός είναι *τρία πρόσωπα*, τότε εκείνο που σημαίνεται με το *πρόσωπο* είναι το κοινό γνώρισμα των τριών και άρα αποτελεί είτε το *γενικό* είτε το *ειδικό* τους όνομα. Το *πρόσωπο*, όμως, όπως εξηγεί ο ιερός πατήρ, *δεν* χρησιμοποιείται ως όνομα γένους αποκλειστικά για το γένος που είναι η θεότητα, εφόσον ακόμη και ένας άνθρωπος μπορεί να ονομασθεί *πρόσωπο*, *παρά* τη μεγάλη οντολογική διαφορά μεταξύ Θεού και ανθρώπου[514]. Τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος, συνεπώς, ως αχώριστα ενωμένα σε μία απλή ουσία, δεν μπορούν να εκφραστούν πληθυντικώς με ένα όνομα *γένους* ή *είδους*, εφόσον αποτελούν δικό τους γένος («sui generis»)[515] και άρα υπερβαίνουν τα όρια της ανθρώπινης εκφραστικότητας[516].

Στη συνέχεια ο ιερός πατήρ ερωτά: «Εάν ο Θεός είναι "τρία πρόσωπα" ώστε το *πρόσωπο* να είναι το κοινό γνώρισμα των τριών, εξ ου και λέμε: *πρόσωπο ο Πατήρ*, *πρόσωπο ο Υιός* και *πρόσωπο το Άγιο Πνεύμα*, γιατί δεν μπορούμε να λέμε ότι είναι *τρεις θεοί*, εφόσον μπορούμε να λέμε *Θεός ο Πατήρ, Θεός ο Υιός, Θεός και το Άγιο Πνεύμα*;» Με βάση αυτό το ερώτημα προχωρεί και σε ένα συναφές άλλο: «Εάν αυτοί οι τρεις είναι μαζί *ένας Θεός*, λόγω της ανέκφραστης κοινότητάς τους, γιατί δεν είναι και *ένα πρόσωπο* («una persona»)[517];» Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δεν θα πρέπει να τους ονομάζουμε *τρία πρόσωπα*, έστω και αν

[514] *De Trinitate VII*, IV 7, 65-76, MOUNTAIN L, σ. 257 (PL 42, 940): «Si enim tres Personae, commune est eis id quod persona est. Ergo speciale hoc aut generale nomen est eis si consvetudinem loquendi respicimus. Sed ubi est naturae nulla diversitas ita generaliter enuntiantur aliqua plura ut etiam specialiter enuntiari possint. Naturae enim differentia facit ut laurus et myrtus et olea, aut equus et bos et canis non dicantur speciali nomine, istae, tres lauri, aut illi, tres boues, sed generali, et istae, tres arbores; et illa, tria animalia. Hic vero ubi nulla est essentiae diversitas oportet et speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur. Nam persona generale nomen est in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et deum [«Εἰ γὰρ τρία πρόσωπα, κοινὸν αὐτοῖς ἤδη τοῦτο τὸ πρόσωπον. Οὐκοῦν εἰδικὸν τοῦτο ἡ γενικὸν αὐτοῖς ὄνομα, εἰ πρὸς τὴν συνήθειαν τῆς ὁμιλίας ἀπίδοιμεν. Ἀλλ' ἔνθα μηδεμία τῆς φύσεως διαφορά, οὕτω γενικῶς ἐξαγγέλλονταί τινα πλείονα, ὡς καὶ εἰδικῶς ἐξαγγέλλεσθαι δύνασθαι. Ἡ γὰρ τῆς φύσεως διαφορὰ ποιεῖ ὡς τὴν δάφνην καὶ μυρσίνην καὶ ἐλαίαν, ἡ τὸν ἵππον καὶ βοῦν καὶ κύνα μὴ εἰδικῷ ὀνόματι λέγεσθαι, [ὡς] αὗται, τρεῖς δάφναι, ἡ ἐκεῖνοι, τρεῖς βόες, ἀλλὰ γενικῷ, καὶ ταῦτα, τρία δένδρα κἀκεῖνα, τρία ζῷα. Ἐνταῦθα γοῦν ἐπεὶ μηδεμία τῆς οὐσίας ἐστι διαφορά, δεῖ <και> εἰδικὸν ὄνομα ταῦτα τὰ τρία ἔχειν, τοῦτο μέντοι οὐχ εὑρίσκεται. Γενικὸν γὰρ τὸ πρόσωπον ὄνομα ἐπὶ τοσοῦτον ὡς καὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦτο δύνασθαι λέγεσθαι, καὶ ταῦτα τοσούτου ὄντος μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου» (*Περὶ Τριάδος Ζ΄*, IV 7, 62-74, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 443)]».

[515] Βλ. *De Trinitate XIV*, IV 6, 1-29, MOUNTAIN LA, σσ. 428-429 (PL 42, 1040).

[516] Βλ. *De Trinitate VII*, IV 7, 10-15, MOUNTAIN L, σ. 225 (PL 42, 939).

[517] *De Trinitate VII*, IV 7, 85-86, MOUNTAIN L, σ. 258 (PL 42, 941).

λέμε τον καθένα *πρόσωπο*, για τον ίδιο λόγο που δεν τους ονομάζουμε *τρεις Θεούς*, ενώ λέμε τον καθένα *Θεό*[518].

Χωρίς, λοιπόν, ο ιερός πατήρ να μπορεί να δώσει μία πειστική λογική απάντηση, αναρωτιέται, στη συνέχεια, για το γεγονός ότι δεν ονομάζουμε την Αγ. Τριάδα *τρεις Θεούς*, επειδή αποκλείεται αυτό από τις Γραφές, αναφερόμενος στον στίχο «*Ἄκουε, Ἰσραήλ· Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι*»[519]. Σε αυτήν, όμως, την πιθανή απάντηση επισημαίνει ότι οι Γραφές δεν κάνουν λόγο ούτε για «τρία πρόσωπα». Έτσι, συμπεραίνει ότι χρησιμοποιούμε τη φράση «τρία πρόσωπα» για το Θεό, μόνο εξ ανάγκης, εφόσον οι Γραφές δεν αντιλέγουν[520]. Αλλά διερωτάται στη συνέχεια: «Εάν αυτός είναι ο μόνος λόγος, γιατί δεν επιτρέπεται να λέμε *τρεις ουσίες*, εφόσον πάλι οι Γραφές δεν αντιλέγουν; Εάν *ουσία* είναι το *ειδικό όνομα* («speciale nomen»)[521] των τριών, γιατί δεν λέγονται *τρεις ουσίες* όπως ο Αβραάμ, ο Ισαάκ και ο Ιακώβ ονομάζονται *τρεις άνθρωποι*, εφόσον *άνθρωπος* είναι το συγκεκριμένο κοινό όνομα των τριών; Εφόσον, δηλαδή, *άνθρωπος, δένδρο, ζώο, αστέρι* και *άγγελος* είναι όλα γενικά ονόματα συγκεκριμένων ουσιών, γιατί να μη λέγεται η Τριάδα *τρεις ουσίες* («tres essentiae»)[522];» Η απάντηση του είναι ότι αυτό συμβαίνει λόγω της απλότητας και ενότητας των τριών θείων προσώπων της θείας φύσης. Ερωτά, συνεπώς: «Εάν δεν ονομάζουμε το Θεό *τρείς ουσίες, αλλά μία ουσία* εξαιτίας της ενότητας των προσώπων, γιατί δεν λέμε το Θεό *ένα πρόσωπο* ή *μία υπόσταση*[523];»

---

[518] *De Trinitate VII*, IV 8, 77-89, MOUNTAIN L, σσ. 257-258 (PL 42, 940-941): «Deinde in ipso generali vocabulo si propterea dicimus *tres Personas* quia commune est eis id quod persona est (alioquin nullo modo possunt ita dici, quemadmodum non dicuntur tres filii quia non commune est eis id quod est filius), cur non etiam tres deos dicimus? Certe enim quia pater persona et filius persona et spiritus sanctus persona, ideo *tres Personae*. Quia ergo *Pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus*, cur *non tres dii*? Aut quoniam propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus deus, cur non etiam una persona ut ita non possimus dicere tres personas, quamuis singulam quamque appellemus personam, quemadmodum non possumus dicere tres deos, quamvis singulum quemque appellemus deum sive patrem sive fllium sive spiritum sanctum? [«Ἔπειτα ἐν αὐτῷ τῷ γενικῷ ὀνόματι εἰ διὰ ταῦτα λέγομεν *τρία πρόσωπα*, ὅτι δὴ κοινὸν αὐτοῖς τὸ πρόσωπόν ἐστιν (εἰ δὲ μὴ κατ' οὐδένα τρόπον οὕτως δύνανται λέγεσθαι, ὃν τρόπον οὐδὲ λέγονται τρεῖς υἱοί· οὐδὲ γὰρ κοινὸν αὐτοῖς τὸ Υἱός), τί δή ποτε μὴ καὶ τρεῖς θεοὺς λέγομεν; Ὡς ἀληθῶς γὰρ ἐπειδὴ ὁ Πατὴρ πρόσωπον καὶ ὁ Υἱὸς πρόσωπον καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πρόσωπον, διὰ τοῦτο *τρία πρόσωπα*. Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ *ὁ Πατὴρ Θεὸς* καὶ *ὁ Υἱὸς Θεὸς* καὶ *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Θεός*, διὰ τί *μὴ τρεῖς θεοί;* Ἢ <ἐπειδὴ> διὰ τὴν ἄρρητον ἕνωσιν τὰ τρία ὁμοῦ ταῦτα Θεὸς εἷς, διὰ τί γοῦν μὴ καὶ ἓν πρόσωπον ὡς οὕτω μὴ δύνασθαι λέγειν ἡμᾶς τρία πρόσωπα, εἰ καὶ τὰ μάλιστα τούτων ἕκαστον προσαγορεύομεν πρόσωπον, ὃν τρόπον οὐ δυνάμεθα λέγειν τρεῖς θεούς, εἰ καὶ τὰ μάλιστα τούτων ἕκαστον προσαγορεύομεν Θεόν, εἴτε τὸν Πατέρα εἴτε τὸν Υἱὸν εἴτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον;». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 8, 75-88, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 443-445)]».

[519] Δευτ. 6:4.

[520] Βλ. *De Trinitate VII*, IV 8, 89-97, MOUNTAIN L, σ. 258 (PL 42, 941).

[521] *De Trinitate VII*, IV 8, 99, MOUNTAIN L, σ. 258 (PL 42, 941).

[522] *De Trinitate VII*, IV 8, 105, MOUNTAIN L, σ. 258 (PL 42, 941)

[523] *De Trinitate VII*, IV 8, 97-112, MOUNTAIN L, σσ. 258-259 (PL 42, 941): «Cur ergo et tres essentias non licet dicere quod similiter scriptura sicut non dicit, ita nec contradicit? Nam essentia si speciale nomen est commune tribus, cur non dicantur tres essentiae sicut Abraham, Isaac et Iacob, tres

Τονίζει, τέλος, τη σχετικότητα αυτών των όρων, υπενθυμίζοντας ότι τον όρο *πρόσωπο* (persona) ονομάζουν οι Έλληνες εναλλακτικά και *υπόσταση* (substantia), και γι' αυτό λένε *τρεις υποστάσεις μία ουσία* («*tres substantias, unam essentiam*»)[524], ενώ το ίδιο νόημα αποδίδουν οι Λατίνοι λέγοντας *τρία πρόσωπα, μία ουσία ή υπόσταση* («*tres personas, unam essentiam* vel *substantiam*»)[525]. Έτσι, φτάνει διερωτώμενος στο συμπέρασμα εάν πρέπει να αποδεχτούμε ότι οι πατέρες επινόησαν αυτά τα σχήματα μόνο και μόνο για να έχουν κάτι να απαντήσουν με τον ακριβέστερο δυνατό τρόπο στους αιρετικούς, περί του ανεκφράστου τριαδικού μυστηρίου, που κατά το πλείστον υπερβαίνει τα όρια της ασθενούς ανθρώπινης νόησης[526].

Είναι δεδομένο, όπως συμπεραίνει ο ι. Αυγουστίνος, ότι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι μία ύπαρξη, παρόλο που διακρίνονται μεταξύ τους, πράγμα που επιβεβαιώνεται τόσο από τη Γραφή, όσο και από την ανθρώπινη νόηση, η οποία μπορεί να προσλαμβάνει μια φευγαλέα ματιά της αλήθειας. Το γεγονός ότι οι πατέρες δεν είπαν *τρεις ουσίες*, οφείλεται στο φόβο εισαγωγής της έννοιας της πολλαπλότητας και άρα της ετερουσιότητας στην Αγ. Τριάδα. Έπρεπε, όμως, να βρουν κατάλληλες λέξεις για να απαντήσουν στο ερώτημα «τρία τι;» και γι' αυτό δεν είπαν απλώς «τρία κάτι», επειδή αυτό ακριβώς είπε ο Σαβέλλιος και διωλίσθησε σε αίρεση. Μέσω αυτών των σχημάτων, λοιπόν, λέγει πως ήθελαν να αποφύγουν από τη μία έννοιες ουσιαστικής διαφορετικότητας και, από την άλλη, έννοιες απόλυτης μοναδικότητας, ώστε να κατανοείται όχι μόνο η ενότητα στο Θεό ως μία ουσία, αλλά και η τριαδικότητά του[527].

---

homines, quia homo speciale nomen est commune omnibus hominibus? Si autem speciale nomen non est essentia sed generale quia homo et pecus et arbor et sidus et angelus dicitur essentia, cur non dicuntur istae tres essentiae sicut tres equi dicuntur tria animalia et tres lauri dicuntur tres arbores et tres lapides tria corpora? Aut si propter unitatem trinitatis non dicuntur tres essentiae sed *una essentia*, cur non propter eandem unitatem non dicuntur tres substantiae uel tres personae, sed una substantia et una persona? Quam enim est illis commune nomen essentiae ita ut singulus quisque dicatur essentia, tam illis commune est vel substantiae vel personae uocabulum. [«Τί δή ποτ' οὖν καὶ τρεῖς οὐσίας μὴ ἔξεστι λέγειν, ὅπερ ἐπίσης ἡ Γραφὴ ὥσπερ οὐ λέγει, οὕτως οὐδ' ἀντιλέγει. Εἰ μὲν γὰρ ἡ οὐσία εἰδικόν ἐστιν ὄνομα κοινὸν τοῖς τρισί, τί δή ποτ' ἂν μὴ λέγοιντο τρεῖς οὐσίαι, ὥσπερ ὁ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τρεῖς ἄνθρωποι, ἐπειδὴ τὸ ἄνθρωπος εἰδικόν ἐστιν ὄνομα κοινὸν πᾶσιν ἀνθρώποις; Εἰ μὴ εἰδικόν ἐστιν ὄνομα ἡ οὐσία ἀλλὰ γενικόν, ἐπειδήπερ ὁ ἄνθρώποις; Εἰ δὲ μὴ εἰδικόν ἐστιν ὄνομα ἡ οὐσία ἀλλὰ γενικόν, ἐπειδήπερ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ κτῆνος καὶ τὸ δένδρον καὶ ὁ ἀστὴρ καὶ ὁ ἄγγελος λέγεται οὐσία, τί δή ποτε μὴ λέγονται ζῷα καὶ αἱ τρεῖς δάφναι τρία λέγονται δένδρα καὶ οἱ τρεῖς λίθοι τρία σώματα; Εἰ δὲ διὰ τὴν τῆς Τριάδος ἑνότητα μὴ λέγονται τρεῖς οὐσίαι ἀλλὰ *μία οὐσία*, τί δή ποτε μὴ διὰ τὴν αὐτὴν ἑνότητα [ἓν] λέγονται τρεῖς οὐσίαι ἢ τρία πρόσωπα ἀλλὰ μία οὐσία καὶ ἓν πρόσωπον; Ὅσῳ γάρ ἐστιν ἐκείνοις κοινὸν τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα ὡς καὶ ἕκαστον λέγεσθαι οὐσίαν, τοσούτῳ κοινὸν καὶ τὸ <τῆς ὑποστάσεως ἢ> τοῦ προσώπου ὄνομα». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 8, 104-109, Μ. Παπαθωμόπουλου, I. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 445-447)]».

[524] *De Trinitate VII*, IV 8, 115, MOUNTAIN L, σ. 259 (PL 42, 941).

[525] *De Trinitate VII*, IV 8, 116-117, MOUNTAIN L, σ. 259 (PL 42, 941).

[526] Βλ. *De Trinitate VII*, IV 8, 112-117, MOUNTAIN L, σ. 259 (PL 42, 941).

[527] Βλ. *De Trinitate VII*, IV 9, 118-135, MOUNTAIN L, σ. 259 (PL 42, 941-942).

γ. Σχέση *υποστάσεως* και *ουσίας*

Στη συνέχεια, ο ι. Αυγουστίνος ελέγχει την ορθότητα της φράσης *τρεις υποστάσεις*. Αρχίζει λέγοντας ότι, εφόσον για τον Θεό το να υφίσταται («subsistere»)[528] δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το να υπάρχει («esse»)[529], *υπόσταση* και *ουσία* εννοιολογικά πρέπει να ταυτίζονται. Έτσι, για τους ίδιους λόγους που δεν ονομάζουμε την Αγ. Τριάδα *τρεις ουσίες*, δεν θα πρέπει να λέμε και *τρεις υποστάσεις*. Αυτό φαίνεται και στο ότι ο τρόπος ύπαρξης του Θεού ταυτίζεται με τις ιδιότητές του. Είναι, δηλαδή, ταυτόσημα το *είναι* και το *σοφός είναι* του Θεού και για αυτό δεν λέμε *τρεις σοφίες*, όπως δεν λέμε *τρεις ουσίες*. Έτσι, εφόσον το *είναι* και το *υφίστασθαι* είναι το ίδιο στον Θεό, δεν θα έπρεπε να λέγεται ότι είναι *τρεις υποστάσεις*, όπως δεν είναι *τρεις ουσίες*[530]. Στη συνέχεια ο ι. Αυγουστίνος υποθέτοντας ότι ισχύει το αντίθετο, ότι δηλαδή η *υπόσταση* δεν έχει *κατ' ουσίαν* έννοια, λέγει ότι εάν δεν είναι το ίδιο το να υφίσταται ο Θεός με το να υπάρχει (όπως δεν είναι το ίδιο το να υπάρχει και το να είναι Πατήρ), τότε η *υπόσταση* δεν θα είναι *υπόσταση, αλλά σχέση* («relativum»)[531]. Εφόσον, όμως, ετυμολογικά, η λέξη *είναι* («esse») προέρχεται από τη λέξη *ουσία* («essentia»), έτσι και η *υπόσταση* («substantia») προέρχεται από το *υφίστασθαι* («subsistit»)[532]. Εφόσον, όμως, καθετί που υπάρχει υφίσταται σε αναφορά προς τον εαυτό του, πόσο μάλλον ο Θεός – εάν, βέβαια, αρμόζει να λέμε ότι ο Θεός «υφίσταται». Για αυτό, συνεπώς, είναι άτοπο ο όρος *υπόσταση* να έχει *κατ' ἀναφοράν* σημασία και άρα μπορεί να έχει μόνο *κατ' οὐσίαν*[533].

---

[528] *De Trinitate VII*, IV 9, 136, MOUNTAIN L, σσ. 259-260 (PL 42, 942).

[529] *De Trinitate VII*, IV 9, 136, MOUNTAIN L, σσ. 259-260 (PL 42, 942).

[530] Βλ.*De Trinitate VII*, IV 9, 136-141, MOUNTAIN L, σσ. 259-260 (PL 42, 942). Σε αυτό το σημείο φαίνεται σαφώς ότι ο ι. Αυγουστίνος συγχέει το *είναι*, το οποίο αφορά στην ουσία, με τις ιδιότητες που αποδίδονται στο είναι, τα οποία αφορούν στην υπόσταση. Η σύγχυση αυτή οφείλεται προφανώς στην αδυναμία να διακρίνει την ουσία από τις ενέργειες, οι οποίες κατά το λόγο της ουσίας εμφαίνονται ενικώς, ενώ διακρίνονται κατά τις υποστάσεις σύμφωνα με τον ιδιαίτερο ρόλο του κάθε προσώπου. Έτσι, παρόλο που η ενέργεια είναι μία και κοινή των τριών θείων προσώπων, ωστόσο διακρίνεται ως προς την προκαταρκτική αιτία του Πατρός, τη δημιουργική του Υιού και την τελειωτική του Αγ. Πνεύματος.

[531] *De Trinitate VII*, IV 9, 146, MOUNTAIN L, σ. 260 (PL 42, 942).

[532] *De Trinitate VII*, IV 9, 149, MOUNTAIN L, σ. 260 (PL 42, 942).

[533] *De Trinitate VII*, IV 9, 141-150, MOUNTAIN L, σ. 260 (PL 42, 942): «Si autem aliud est deo esse, aliud subsistere, sicut aliud deo esse, aliud patrem esse uel dominum esse (quod enim est ad se dicitur, pater autem ad filium et dominus ad seruientem creaturam dicitur ; relatiue ergo subsistit sicut relatiue gignit et relatiue dominatur), ita iam substantia non erit substantia quia relatiuum erit. Sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus. Absurdum est autem ut substantia relatiue dicatur ; omnis enim res ad se ipsam subsistit. Quanto magis deus si tamen dignum est ut deus dicatur subsistere? [«Εἰ δ' ἕτερόν ἐτσι τῷ Θεῷ τὸ εἶναι, ἕτερόν δὲ τὸ ὑφίστασθαι, ὥσπερ ἕτερόν ἐστι τῷ Θεῷ τὸ εἶναι, ἕτερον δὲ τὸ Πατέρα εἶναι ἢ δεσπότην (τὸ μὲν γὰρ εἶναι καθ' αὑτό, τὸ δὲ Πατὴρ πρὸς τὸν Υἱὸν καὶ τὸ δεσπότης πρὸς τὴν δουλεύουσαν κτίσιν λέγεται· ἀναφορικῶς ἄρα ὑφίσταται, ὥσπερ ἀναφορικῶς γεννᾷ καὶ ἀναφορικῶς δεσπόζει), καὶ

Με βάση αυτή τη συλλογιστική, ο ιερός συγγραφέας εξηγεί ότι *υποστάσεις* θα πρέπει κανονικά να ονομάζονται όσα πράγματα αποτελούν *υποκείμενα* («subjectis»)[534] για τα μεταβαλλόμενα συμβεβηκότα, τα οποία με τη σειρά τους γίνονται και απογίνονται στα υποκείμενα όντα που χαρακτηρίζουν, όπως, για παράδειγμα, χρώμα, σχήμα, κ.λπ. Ένα σώμα, δηλαδή, υφίσταται ως *υπόσταση* για τα μεταβαλλόμενα συμβεβηκότα που το συγκεκριμενοποιούν, που δεν είναι υποστάσεις αλλά αποδίδονται στις υπόστασεις, δηλαδή στα σώματα. Εάν, δηλαδή, το χρώμα ή το σχήμα παύσουν να υπάρχουν, δεν παύει το σώμα να είναι σώμα, επειδή δεν ταυτίζεται το είναι του με το χρώμα ή το σχήμα του. Μόνο πράγματα, συνεπώς, τα οποία δεν είναι απλής φύσης, αλλά μεταβάλλονται, όπως ένα σώμα, λέγονται, κυριολεκτικά, *υποστάσεις*[535]. Εάν ο Θεός, λοιπόν, υφίσταται κατά την κυριολεκτική σημασία της *υποστάσεως*, τότε του αποδίδεται κάτι ως υποκειμένου, και άρα δεν είναι απλή η φύση του Θεού, του οποίου το είναι ταυτίζεται με ό,τι μπορεί να αναφέρεται στον ίδιο, για παράδειγμα, *μέγας, παντοκράτωρ, αγαθός*, κ.λπ. Εφόσον, όμως, μόνο ο Θεός πραγματικά *είναι* ως το μόνο αμετάβλητο ον, άρα καταφαίνεται ότι ο Θεός καταχρηστικώς λέγεται *υπόσταση*, και άρα θα έπρεπε να λέγεται μόνο και κυριολεκτικά *ουσία*[536].

Για αυτό ο ι. Αυγουστίνος παρατηρεί ότι όπως και να έχει, είτε λέγεται ο Θεός *ουσία* είτε *υπόσταση*, και οι δύο αυτές λέξεις δηλώνουν τον Θεό καθαυτόν και όχι σε αναφορά προς κάτι άλλο. Εφόσον στον Θεό το *είναι* και το *υφίσταται* είναι το ίδιο, άρα εάν η Τριάδα είναι *μία ουσία*, είναι και *μία υπόσταση*[537]. Έτσι,

---

ούτως ἡ ὑπόστασις οὐκ ἔσται ὑπόστασις· ἀναφορικὸν καὶ γὰρ ἔσται. Ὥσπερ γὰρ ἀπὸ τοῦ εἶναι οὐσία προσαγορεύεται, οὕτω καὶ ἀπὸ τοῦ ὑφίστασθαι ὑπόστασιν λέγομεν. Ἀνοίκειον δὲ τὴν ὑπόστασιν ἀναφορικῶς λέγεσθαι· πᾶν γὰρ πρᾶγμα καθ' αὑτὸ ὑφέστηκε. Πόσῳ δὲ μᾶλλον ὁ Θεός, εἴ γε καὶ ἄξιόν ἐστι τὸν Θεὸν λέγειν ὑφεστηκέναι;» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, IV 9 - V 10, 137-147, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ.449)]».

[534] *De Trinitate VII*, V 10, 1, MOUNTAIN L, σ. 260 (PL 42, 942)

[535] Βλ. *De Trinitate VII*, V 10, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 260 (PL 42, 942)

[536] Βλ *De Trinitate VII*, V 10, 9-20, MOUNTAIN L, σσ. 260-261 (PL 42, 942).

[537] Η ταύτιση *ουσίας* και *υποστάσεως* του ι. Αυγουστίνου μάλλον έχει νεοπλατωνικό υπόβαθρο. Στον Πλωτίνο, το *Εν*, ο *Νους* και η *Ψυχή* είναι τρεις ομοούσιες υποστάσεις, αλλά όχι ιδιαιτερότητες, όπως παρατηρεί ο καθηγητής, Ν. Ματσούκας. Συγκρίνοντας ο ίδιος καθηγητής την τριάδα του Πλωτίνου με την Αγ. Τριάδα, εξηγεί πως «στόν Πλωτίνο δέν ὑπάρχει ταυτότητα οὐσίας καί συνάμα ἑτερότητα ὑποστάσεων· ὑπάρχει μόνο ταυτότητα, δηλαδή ἡ Μονάδα. Ἡ παρουσία ἤ ἡ ὕπαρξη εἶναι μόνο το Ἕν». Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς - Βυζαντινῆς - Δυτικοευωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 294-2955. Σημειώνει και ο Hart την απόλυτη απλότητα της θεότητας του Πλωτίνου, η οποία δεν επιδέχεται διακρίσεις: «*For this reason, the supreme principle of all things must be that One that requires no higher unity to account for its integrity, an that therefore admits of no duality whatsoever, no pollution of plurality, no distinction of anykind, even that between the knower and the known. This is not, for Plotinus, to deny that the One is in some special and transcendent sense possessed of an intellectual act of self-consciousness, a kind of "superintelection" entirely transcendent of subjective or objective knowledge. (See Plotinus, Enneads 6.7.37.15-38.26;9.6.50-55.)*». D., HART, «The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σ. 201.

συμπεραίνει ότι είναι προτιμότερο να λέμε την Τριάδα έστω *τρία πρόσωπα*, παρά *τρεις υποστάσεις*[538].

δ. Σχέση *ουσίας, υποστάσεως* και *προσώπου*

Στη συνέχεια, ο ιερός συγγραφέας αναλύει τον όρο *πρόσωπο* σχετικά με τη θεότητα και ισχυρίζεται πως ό,τι ισχύει για τον όρο *υπόσταση* ισχύει και για το *πρόσωπο*. Ταυτίζει, λοιπόν, όχι μόνο την *υπόσταση* αλλά και το *πρόσωπο* με την *ουσία*, δηλώνοντας κατηγορηματικά ότι δεν είναι άλλο το *είναι* στον Θεό και άλλο το *πρόσωπο*[539]. Μάλιστα, ισχυροποιεί αυτήν τη δήλωση απορρίπτοντας την πιθανότητα του προσώπου να έχει *κατ' ἀναφοράν* σημασία (όπως έκανε προηγουμένως για την *υπόσταση*). Σε αυτό καταλήγει με βάση το συλλογισμό ότι, εάν ειπωθεί ότι ο Θεός *είναι*, δηλαδή υπάρχει καθαυτόν, ενώ είναι *πρόσωπο* με *κατ' ἀναφοράν* σημασία, τότε θα μπορούσε επίσης να ειπωθεί ότι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι *τρία πρόσωπα* με την ίδια σημασία τριών αλληλοσχετιζόμενων ανθρωπίνων προσώπων. Τα ονόματα, *φίλος*, *γείτονας* και *συγγενής* λ.χ., δηλώνουν σχέσεις, ώστε ο καθένας είναι ή *φίλος*, ή *γείτονας* ή *συγγενής* άλλων ανθρώπων. Μιας και στις διανθρώπινες σχέσεις θα ήταν άτοπο να ονομάζουμε τον τάδε το *πρόσωπο* του τάδε, όπως λέμε ο τάδε είναι ο *φίλος* του τάδε, ούτε συνηθίζουμε να λέμε ότι ο Πατήρ είναι το *πρόσωπο* του Υιού ή ότι ο Υιός είναι το *πρόσωπο* του Πατρός ή ότι το Άγιο Πνεύμα είναι το *πρόσωπο* του Υιού, κ.ο.κ.[540] Υπό το πρίσμα των *κατ' ἀναφοράν* σχημάτων που μπορούν να

---

[538] Βλ. *De Trinitate VII*, V 10, 20-26, VI 10, 1-2, MOUNTAIN L, σ. 261 (PL 42, 942-943).

[539] *De Trinitate VII*, VI 11, 7-8, MOUNTAIN L, σ. 261 (PL 42, 943): «non enim aliud est deo esse, aliud personam esse sed omnino idem [«οὐδὲ γὰρ ἕτερόν ἐστι τῷ Θεῷ τὸ εἶναι, καὶ ἕτερον τὸ πρόσωπον εἶναι ἀλλὰ παντάπασι τὸ αὐτὸ». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, VI 11, 6-7, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 451)]».

[540] *De Trinitate VII*, VI 11, 2-18, MOUNTAIN L, σ.261-262 (PL 42, 943): «Nam si esse ad se dicitur, persona uero relatiue. Sic dicamus tres personas patrem et filium et spiritum sanctum quemadmodum dicuntur aliqui tres amici aut tres propinqui aut tres uicini quod sint ad inuicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum. Quapropter quilibet ex eis amicus est duorum ceterorum, aut propinquus aut uicinus quia haec nomina relatiuam significationem habent. Quid ergo ? Num placet dicamus patrem personam esse filii et spiritus sancti, aut filium personam esse patris et spiritus sancti, aut spiritum sanctum personam esse patris et filii ? Sed neque persona ita dici alicubi solet, neque in hac trinitate cum dicimus personam patris aliud dicimus quam substantiam patris. [«Καὶ γὰρ εἰ τὸ μὲν εἶναι καθ' αὑτὸ λέγεται, τὸ δὲ πρόσωπον ἀναφορικῶς. Οὕτω λέγωμεν τρία πρόσωπα τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ὃν τρόπον λέγονται τρεῖς τινες φίλοι ἢ τρεῖς συγγενεῖς ἢ τρεῖς γείτονες, ὅπερ εἶεν ἂν πρὸς ἀλλήλους, ἀλλ' οὐχ ὅπερ ἕκαστος αὐτῶν καθ' αὑτόν. Δι' ἃ δὴ καὶ ἕκαστος αὐτῶν φίλος ἐστὶ δυεῖν τῶν λοιπῶν, ἢ συγγενὴς ἢ γείτων· ταῦτα γὰρ πάντα ἀναφορικὴν ἔχει τὴν σημασίαν. Τί οὖν; Ἆρα δοκεῖ λέγειν τὸν Πατέρα πρόσωπον εἶναι τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἢ τὸν Υἱὸν πρόσωπον εἶναι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἢ τὸ ἅγιον Πνεῦμα πρόσωπον εἶναι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ; Ἀλλ' οὔτε τὸ πρόσωπον οὕτω λέγεσθαι ἀλλαχοῦ εἴωθεν, οὔτε ἐν τῇ Τριάδι πρόσωπον τοῦ Πατρὸς λέγοντες ἕτερόν τι φαμὲν ἢ ὑπόστασιν τοῦ Πατρός». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, VI 11, 7-19, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 451-453)]».

φτιαχτούν από αυτούς τους όρους, που περιγράφουν διανθρώπινες σχέσεις, ο ιερός πατήρ απορρίπτει τη σχεσιακή σημασία του όρου *πρόσωπο* σε κάθε περίπτωση.

Στην περίπτωση της Αγ. Τριάδος, όπως συμπεραίνει ο ι. Αυγουστίνος, όταν αναφερόμαστε στο *πρόσωπο του Πατρός*, δεν εννοούμε τίποτε άλλο από την *ουσία του Πατρός* («substantiam patris»)[541], όχι, δηλαδή, σε αναφορά προς την πατρότητά του, δηλαδή το τι είναι σε σχέση με τον Υιό, αλλά μόνο στο τι *είναι*. Όπως η *ουσία του Πατρός* δηλώνει μόνον τον Πατέρα, έτσι και το *πρόσωπο του Πατρός* δεν είναι άλλο από τον Πατέρα καθαυτόν. Ο Πατήρ λέγεται *πρόσωπο* αναφορικά προς τον εαυτό του και όχι προς τον Υιό ή το Άγιο Πνεύμα, όπως ονομάζεται ο Πατήρ (και το κάθε θείο πρόσωπο), *Θεός* καθαυτόν, και *μέγας, αγαθός, δίκαιος*, κ.λπ. Άρα, όπως είναι το ίδιο το να είναι το κάθε θείο πρόσωπο *Θεός* και το να είναι *μέγας*, ή *αγαθός*, κ.λπ., έτσι είναι το ίδιο και το να είναι *πρόσωπο*[542].

Επιπλέον, με βάση τη διάκριση γένους και είδους, όπως αυτή παρουσιάστηκε παραπάνω, ο ι. Αυγουστίνος ισχυρίζεται ότι δεν μπορούμε να δεχτούμε την *ουσία* ως όνομα γενικό και το *πρόσωπο* ως όνομα ειδικό, ώστε το πρόσωπο να δηλώνει το άτομο (στην περίπτωση της θεότητας), επειδή τρία άτομα (για τα εγκόσμια δεδομένα) συνήθως δηλώνονται τόσο με όνομα ειδικό, όσο και γενικό, όπως, για παράδειγμα, τρεις άνθρωποι ή τρία άλογα. Ούτε ότι οι όροι *πρόσωπο* και *υπόσταση* έχουν τη σημασία του *ατόμου* («individuum»)[543] στον Θεό, όπως στην περίπτωση τριών ανθρώπων, ώστε το *πρόσωπο* να είναι το είδος και η *ουσία* το γένος, επειδή ακόμη και στην περίπτωση τριών ανθρώπων, παρότι δηλώνουμε τον Αβραάμ, τον Ιακώβ και τον Ισαάκ με το ειδικό όνομα *τρία άτομα*, λέγονται πληθυντικώς όχι μόνο ειδικώς, αλλά και με τα γενικά ονόματα, όπως *τρεις άνθρωποι* ή *τρεις ψυχές*. Κατά κανόνα, δεν λέγεται ένα είδος στον πληθυντικό και το γένος του στον ενικό, για παράδειγμα *τρία άλογα, ένα ζώο*, αλλά λέγονται *τρία άλογα* με το ειδικό όνομα και τρία ζώα με το *γενικό*. Έτσι, ο ιερός συγγραφέας συμπεραίνει ότι εάν προσπαθούμε να εξηγήσουμε τις λέξεις *ουσία*, *υπόσταση* και *πρόσωπο*, σχετικά με τον Θεό, υπό το πρίσμα των γενικών ή ειδικών ονομάτων και ονομάζουμε το Θεό *τρεις υποστάσεις* ή *τρία πρόσωπα*, θα πρέπει, τότε, να τον ονομάζουμε και *τρεις ουσίες*. Άρα, δεν μπορούν οι όροι *ουσία*,

---

[541] Βλ. *De Trinitate VII*, VI 11, 20, MOUNTAIN L, σσ. 261-262 (PL 42, 943).

[542] *De Trinitate VII*, VI 11, 20-27, MOUNTAIN L, σ. 262 (PL 42, 943): «Quocirca ut substantia patris ipse pater est, non quo pater est sed quo est; ita et persona patris non aliud quam ipse pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad filium uel spiritum sanctum; sicut ad se dicitur deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse [«Ἀμέλει ὥσπερ ὑπόστασις τοῦ Πατρὸς ὁ Πατὴρ αὐτός ἐστιν, οὐχ ᾧ Πατήρ ἐστιν ἀλλ᾽ ᾧ [οὕτως] ἐστιν· οὕτω καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς οὐχ ἕτερον ἢ αὐτὸς ὁ Πατήρ ἐστι. Καθ᾽ αὑτὸν γὰρ λέγεται πρόσωπον, ἀλλ᾽ οὐ πρὸς τὸν Υἱὸν ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥσπερ καθ᾽ αὑτὸν λέγεται Θεὸς καὶ μέγας καὶ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος καὶ εἴ τι <ἕτερον> τοιουτότροπον. Καὶ ὃν τρόπον τοὺτ᾽ ἐστὶν αὐτῷ τὸ εἶναι ὅπερ τὸ Θεὸν εἶναι, ὅπερ τὸ μέγαν, ὅπερ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὕτω τοῦτ᾽ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι ὅπερ τὸ πρόσωπον εἶναι». (*Περὶ Τριάδος Ζ΄*, VI 11, 19-26, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 453.)]».

[543] *De Trinitate VII*, VI 11, 42, MOUNTAIN L, σ. 263 (PL 42, 943).

πρόσωπο και *υπόσταση* να εντάσσονται στις κατηγορίες γένους και είδους, ώστε η *ουσία* να αποτελεί γένος του Θεού και η *υπόσταση* ή το *πρόσωπο* να αποτελεί το είδος[544].

Συνακόλουθα, ο ιερός πατήρ επιπροσθέτει ότι εφόσον κάθε θείο πρόσωπο δεν έχει ένα μέρος της θείας ουσίας αλλά όλη τη θεία ουσία, δεν μπορεί να διαιρείται η θεία ουσία σε τρία πρόσωπα, όπως η ανθρώπινη φύση διαιρείται σε πολλά ανθρώπινα πρόσωπα. Στην περίπτωση των ανθρώπων, όταν λέμε «τρεις άνθρωποι» οι οποίοι έχουν τη μία ανθρώπινη φύση, εννοούμε ότι και οι τρεις κατά σειρά προήλθαν από τη φύση αυτή. Ωστόσο, δεν μπορούμε να πούμε αυτό για τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, εφόσον είναι αδύνατο να προέλθουν νέα πρόσωπα από τη θεία ουσία[545].

Με το τελευταίο επιχείρημα του ιερού συγγραφέα, προσπαθεί να υποστηρίξει τη ταύτιση *ουσίας* και *προσώπου*, λέγοντας ότι ένας άνθρωπος δεν είναι τόση ανθρώπινη φύση όσο τρεις άνθρωποι, και δύο είναι περισσότερη του ενός. Στην Αγία Τριάδα, αντιθέτως, οι τρεις δεν είναι περισσότερη *ουσία* του ενός, αλλά εκείνες οι *τρεις υποστάσεις* ή τα *τρία πρόσωπα* (εάν έτσι μπορούν να λέγονται), είναι ενικώς ίσοι μεταξύ τους, κάτι που, κατά τον άγ. Αυγουστίνο, οι ψυχικοί ή υλιστές άνθρωποι δεν μπορούν να εννοήσουν[546].

---

[544] *De Trinitate VII*, VI 11, 41-52, MOUNTAIN L, σ. 262-263 (PL 42, 943-944): «Quod si dicunt substantiae uel personae nomine non speciem significari sed aliquid singulare atque individuum, ut substantia uel persona non ita dicatur sicut dicitur homo quod commune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo velut Abraham, velut lsaac, velut Iacob, uel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit, sic quoque illos eadem ratio consequetur. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Iacob tria individua, ita tres homines et tres animae. Cur ergo et pater et filius et spiritus sanctus si secundum o genus et speciem et individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae ut tres substantiae seu personae? [«Εἰ δὲ λέγουσι τῷ τῆς ὑποστάσεως ἢ προσώπου ὀνόματι μὴ εἶδος σημαίνεσθαι ἀλλά τι τῶν καθ' ἕκαστα καὶ ἀτόμων, ὡς τὴν ὑπόστασιν ἢ τὸ πρόσωπον μὴ οὕτω λέγεσθαι ὥσπερ τὸ ἄνθρωπος ὃ κοινόν ἐστιν ἅπασι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ὃν τρόπον λέγεται οὗτος ὁ ἄνθρωπος οἷον Ἀβραὰμ ἢ ὁ Ἰσαακ ἢ ὁ Ἰακὼβ ἢ εἴ τις ἕτερος ὅς καὶ δακτύλῳ παρὼν δυνάμενος δείκνυσθαι, καὶ οὕτως αὐτοῖς ὁ αὐτὸς ἐπακολουθήσει λόγος. Ὥσπερ γὰρ λέγονται ὁ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἄτομα τρία, οὕτω καὶ τρεῖς ἄνθρωποι καὶ τρεῖς ψυχαί. Τι δὴ ποτ' οὖν καὶ ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, εἰ κατὰ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἄτομον καὶ ταῦτα τεχνλογοῦμεν, οὐχ οὕτω λέγονται τρεῖς οὐσίαι ὡς τρεῖς ὑποστάσεις ἡ πρόσωπα»; (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, VI 11, 39-49, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 453-455)]».

[545] Βλ. *De Trinitate VII*, VI 11, 53-107, MOUNTAIN L, σσ. 263-265 (PL 42, 944-945).

[546] *De Trinitate VII*, VI 11, 107-117, MOUNTAIN L, σ. 265 (PL 42, 945): «Deinde in his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo; et in statuis aequalibus plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae. At in deo non ita est; non enim maior essentia est pater et filius simul quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non Percipit. Non enim potest cogitare nisi moles et spatia vel minuta vel grandia volitantibus in animo eius phantasmatis tamquam imaginibus corporum ([«Ἔπειτα δὲ ἐν μὲν τούτοις οὐ τοσοῦτόν ἐστιν ὁ εἷς ἄνθρωπος ὁπόσον οἱ τρεῖς ὁμοῦ ἄνθρωποι, καὶ πλέον τί εἰσιν ἄνθρωποι δύο ἢ ἄνθρωπος εἷς· καὶ ἐν τοῖς ἴσοις ἀνδριάσι πλείονος χρυσοῦ οἱ τρεῖς ἅμα μετέχουσιν ἢ ὁ καθέκαστα, καὶ ἐλάττονος χρυσοῦ ὁ εἷς ἢπερ οἱ δύο. Ἐν δὲ τῷ Θεῷ οὐχ οὕτως ἔχει· οὐδὲ γὰρ μείζων οὐσία ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοῦ ἢ ὁ Πατὴρ μόνος ἢ μόνος ὁ Υἱὸς, ἀλλ' αἱ τρεῖς ὁμοῦ ὑποστάσεις εἴτε πρόσωπα, εἰ

Συμπεραίνει ο ι. Αυγουστίνος, λοιπόν, ότι ο μόνος λόγος που δεν ονομάζουμε την Αγ. Τριάδα *ένα πρόσωπο*, παρόλο που καλείται *μία ουσία* ή *ένας Θεός*, αλλά λέμε *τρία πρόσωπα*, παρόλο που δεν λέμε *τρεις Θεοί*, είναι επειδή πρέπει να έχουμε έστω και μία λέξη, για να μπορούμε να ομολογούμε την πίστη μας σε εκείνους που μας ρωτούν «τι τρία;»[547]. Μάλιστα, και ο ίδιος ομολογεί ότι δυσκολεύεται να καταλάβει τη διάκριση μεταξύ *ουσίας* και *υποστάσεως*, που κάνουν οι Έλληνες και κάποιοι Λατίνοι, οι οποίοι χρησιμοποιούν το τριαδικό σχήμα *μία ουσία, τρεις υποστάσεις*. Εντούτοις, εξηγεί πως εφόσον δεν συνηθίζεται στα Λατινικά να διακρίνονται εννοιολογικά τα ονόματα *ουσία* και *υπόσταση*, *δεν* θα τολμήσει να πει *μία ουσία, τρεις υποστάσεις*, αλλά *μία ουσία* και *μία υπόσταση*. Θα προτιμήσει, συνεπώς, το σχήμα, *μία ουσία* ή *υπόσταση, τρία πρόσωπα*[548], όχι όμως, διευκρινίζει, ως ακριβή τρόπο απόδοσης του τριαδικού μυστηρίου, αλλά ως τον πιο κατάλληλο, για να έχει έστω και κάτι να απαντήσει προς τους αμφισβητητές της πίστης της Εκκλησίας[549]. Παρόλη, λοιπόν, την εμμονή του ιερού συγγραφέως στη ταύτιση *ουσίας* και *προσώπου*, δεν προσφέρει ένα εναλλακτικό όνομα αντί του *προσώπου* ως δηλωτικού των τριών της Αγίας Τριάδος**.** Η φιλοξενία του Αβραάμ, για παράδειγμα εξηγείται ως παράδειγμα μυσταγωγίας της ανθρώπινης νόησης μέσω κτιστών όντων, προς γνώση της *μίας ουσίας των τριών προσώπων* του Θεού[550].

Οι προαναφερόμενες γλωσσικές αναλύσεις του ι. Αυγουστίνου, μέσω των οποίων επιχειρείται η ταύτιση των όρων *ουσίας, προσώπου* και *υποστάσεως*, θα πρέπει κατά τον ειδικό κανόνα του ιερού συγγραφέως κατά κανόνα να επικυρωθούν μέσω συναφών αγιογραφικών αναφορών, προκειμένου να ερμηνευθεί το μυστήριο της Αγ. Τριάδος, κανόνας ωστόσο που δεν τηρείται. Γι' αυτό, ο υποφαινόμενος επιχειρεί αμέσως παρακάτω μια διαρεύνυση της πιθανής εξάρτησης των γλωσσικών αυτών ταυτίσεων των προαναφερθέντων όρων των

οὕτω χρὴ λέγειν, ἴσαι εἰσὶ τοῖς καθέκαστα, τοῦτο δὲ *ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται.* Οὐδὲ γὰρ δύναται ἐννοεῖν ὅτι μὴ ὄγκους καὶ διαστήματα ἢ μείζονα ἢ ἐλάττονα φαντασμάτων ἐν τῷ αὐτοῦ νοῖ στρεφομένων ὡς ἂν εἰκόνων σωματικῶν» (*De Trinitate Z'*, VI 11, 105-114, Μ. Παπαθωμόπουλου, I. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 457-459)]».

[547] Βλ. *De Trinitate VII*, VI 11, 28-33, MOUNTAIN L, σ. 262 (PL 42, 943).

[548] Βλ. *De Trinitate V*, VIII 10, 41-51 - IX 10, 1-3, MOUNTAIN L, σσ. 216-217 (PL 42, 917-918).

[549] *De Trinitate V*, IX 10, 4-11, MOUNTAIN L, σ. 217 (PL 42, 918): «Revera enim quod pater non sit filius et filius non sit pater et spiritus sanctus ille qui etiam *donum dei* vocatur nec pater sit nec filius, tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est: *Ego et Pater unum sumus*. Non enim dixit 'unum est', quod Sabelliani dicunt, sed *unum sumus*. Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen *tres Personae* non ut illud diceretur sed ne taceretur [«Ἐπεὶ γὰρ ἀληθῶς ὁ Πατὴρ οὐκ ἔστιν Υἱὸς καὶ ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστι Πατὴρ καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ καὶ *δῶρον Θεοῦ* καλούμενον, οὔτε Πατὴρ οὔθ' Υἱός, τρία πάντως εἰσί. Καὶ διὰ τοῦτο πληθυντικῶς εἴρηται· *Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Οὐ γὰρ εἶπεν "ἕν ἐστι", ὅπερ οἱ Σαβελλιανοὶ λέγουσιν, ἀλλ' *ἕν ἐσμεν.* Ζητουμένου μέντοι τί τρία, ἐν μεγάλῃ παντάπασιν ἀπορίᾳ ἡ τῶν ἀνθρώπων λεκτικὴ κάμνει· εἴρηται δ' ὅμως *τρία πρόσωπα* οὐχ ὡς ἐκεῖνο λεχθῆναι ἀλλ' ὡς μὴ σιγηθῆναι». (*Περὶ Τριάδος Ε'*, IX 10, 8-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, I. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 365)]».

[550] *De Trinitate II*, XI 20, 15-20, MOUNTAIN L, σ. 107 (PL 42, 858): «in tribus personis unam eandemque substantiam».

πατέρων της Α' Οικ. Συνόδου, από τις γνωσιολογικές πεποιθήσεις του ιερού πατρός.

2. Η *θεωρία* του Θεού ως πιθανή αιτία της ταύτισης των όρων *ουσίας* και *προσώπου*

Όπως είδαμε στο Α' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας, ο ι. Αυγουστίνος ασπάζεται τη γνωσιολογική αρχή του Κικέρωνα, ότι η οδός προς τη μακαριότητα αποτελεί αναζήτηση της γνώσης της θείας φύσης[551]. Κατά την ομολογία του ιερού συγγραφέως, σκοπός της γραφής όλων των θεολογικών του έργων είναι η αναζήτηση της γνώσης της ουσίας της Αγ. Τριάδος[552], που περιγράφεται ως προσπάθεια αναζήτησης του *προσώπου* («*faciem*»)[553] του Θεού[554]. Βασίζει αυτή τη θέση πάνω σε χωρία, όπως: «*ζητήσατε τὸν Κύριον καὶ κραταιώθητε, ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διαπαντός*»[555], και «*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*»[556]. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η πορεία του ανθρώπου προς θεογνωσία, εκλαμβάνεται από τον ιερό πατέρα σύμφωνα με το φιλοσοφικό υπόβαθρο της σκέψης του, τόσο ως αναζήτηση της θείας ουσίας (βάσει της γνωσιολογικής αρχής του Κικέρωνα) όσο και ως αναζήτηση του ενικού θείου προσώπου, κατά το αγιογραφικό υπόβαθρο της θεολογικής του γλώσσας. Για αυτό φαίνεται πιθανώς ότι μπορεί η γλωσσική ταύτιση των όρων *ουσίας* και *προσώπου*, που παρουσιάστηκε στην προηγούμενη ενότητα, να υιοθετείται από τον ι. Αυγουστίνο εξ ανάγκης, ώστε να συνάδει με τις γνωσιολογικές του πεποιθήσεις, με την αρχή, δηλαδή, ότι η εσχατολογική μακαριότητα αποτελεί θεωρία της *ουσίας* της Αγ. Τριάδος ως *προσώπου*[557]. Στη συνέχεια αναλύονται

---

[551] Βλ. Κεφ. Α', ενότητα 1α., υποσ. 8.

[552] Βλ. Κεφ. Α', ενότητα 1α., υποσ. 7.

[553] *De Trinitate I*, III 5, 5, MOUNTAIN L, σ. 32 (PL 42, 822). Πρβλ. Ψαλ. 104: 4.

[554] *De Trinitate I*, III 5, 4-11, MOUNTAIN L, σ. 32 (PL 42, 822): «Ita ingrediamur simul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum est: *Quaerite faciem eius semper*. Et hoc *placitum* pium atque tutum *coram* domino *deo* nostro cum omnibus inierim qui ea quae scribo legunt et in omnibus scriptis meis maximeque in his ubi quaeritur *unitas* trinitatis, patris et filii et spiritus sancti, quia neque periculosius alicubi erratur [«Καὶ οὕτως ὁμοῦ πρὸς τὴν τῆς ἀγάπης ὁδὸν εἰσέλθωμεν πρὸς ἐκεῖνον συντείνοντες περὶ οὗ εἴρηται· *Ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ παντὸς*. Τοῦτο γὰρ *εὐάρεστον*, εὐσεβὲς τε καὶ ἀσφαλὲς ἐνώπιον Κυρίου του *Θεοῦ* ἡμῶν τίθεμαι μετὰ πάντων τῶν ταῦτα ἃ γράφω ἀναγνωσομένων καὶ ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐμαῖς γραφαῖς, μάλιστα δ' ἐν ταύταις ἔνθα τῆς Τριάδος ἡ *ἑνότης* ζητεῖται, <τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος>» (*Περὶ Τριάδος Α'*, III 5, 6-12, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 43)]».

[555] Ψαλ. 104: 4. Βλ. *De Trinitate IX*, I 1, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 292 (PL 42, 919).

[556] Α' Κορ. 13: 12. Βλ. *De Trinitate I*, VIII 16, 62-63, MOUNTAIN L, σ. 49 (PL 42, 830).

[557] Προς αυτό το συμπέρασμα φαίνεται να τείνουν οι καθηγητές Σ. Παπαδόπουλος και πρωτοπρ. Ι. Ρωμανίδης. Ο μεν Παπαδόπουλους αναφέρει ότι: «Ἡ γλωσσικὴ κι ἐννοιολογικὴ ταύτιση τῶν ὅρων οὐσία καὶ ὑπόσταση συμφωνοῦσι καὶ μὲ τὸ φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο (βλ. Πλωτίνου, *Ἐννεάδες* Ε' 3, 16 καί 41, ὅπου περὶ τῆς ἁπλότητας τῶν ἀκροτάτων ὄντων) τῆς θεωρήσεως τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ ἀπόλυτα ὑψίστου ὄντος. Αὐτὸ συνιστᾶ τὴν "ἁπλῆν καὶ ἀκροτάτην φύσιν", τὴν ἑνιαία θεία οὐσία, στὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει ἀπολύτως τίποτα πέρα τοῦ ἑαυτοῦ της καὶ

διάφοροι τρόποι της θεωρίας του Θεού από τον άνθρωπο που φέρουν τη θεογνωσία, μέσα από τους οποίους γίνονται σαφέστερες οι γνωσιολογικές αιτίες της ταύτισης των όρων *ουσίας* και *προσώπου*.

α. Η ταύτιση *ουσίας* και *προσώπου* κατά τις θεοφάνειες της Αγίας Γραφής

Σχολιάζοντας ο ι. Αυγουστίνος καταρχάς τον ψαλμικό στίχο: «*ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω;*»[558], σημειώνει ότι το *πρόσωπο* («*facies*»[559]) έχει την έννοια της πανταχού παρουσίας της θεότητας ως *πνεύμα* εντός του κόσμου[560]. Έτσι το *πρόσωπο*, στην προκειμένη περίπτωση, αναφέρεται συλλογικά και στα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος. Στη συνέχεια, χρησιμοποιεί τον όρο *πρόσωπο* πάλι σε ενικό αριθμό, εξηγώντας ότι οι παλαιοδιαθηκικές φανερώσεις του Θεού είχαν ως σκοπό τη γνωστοποίηση στους ανθρώπους της ύπαρξης είτε ενός από τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, για παράδειγμα μόνου του Πατρός μέσω της φωνής του στη βάπτιση του Χριστού[561], είτε του ενός *προσώπου* («persona»)[562] όλης της Αγ. Τριάδος καθαυτήν, για παράδειγμα η φωνή του Θεού που άκουσε ο Αδάμ στον παράδεισο[563].

Ερμηνεύοντας, στη συνέχεια, τον καινοδιαθηκικό στίχο «*ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*»[564], υποστηρίζει ότι επιβεβαιώνεται σαφώς από τον απόστολο Παύλο, τόσο με τη λέξη «*ἴσα*» καθαυτήν όσο και με τον όρο «*μορφή*» («forma»)[565], η ισότητα και άρα η ομοουσιότητα μεταξύ Υιού και Πατρός[566]. Ο Υιός, δηλαδή, είναι ίσος και άρα

ὅ,τι ὑπάρχει σ' αὐτὴν ταυτίζεται μὲ τὴν ἴδια τὴν οὐσία της. Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Πατρολογία Γ', *Ὁ πέμπτος αἰώνας* (*Ἀνατολὴ καὶ Δύση*), Ἀθήνα 2010, σ. 311. Ο δε Ρωμανίδης αναφέρει ότι ο ι. Αυγουστίνος «…. δέχεται τήν διάκρισιν μεταξύ τῆς θείας οὐσίας και τῶν σχέσεων, ἐπειδή γνωρίζει ὅτι οἱ Πατέρες κάμνουν τήν διάκρισιν, καί ὑπεράνω ὅλων θέλει νά εἶναι πιστός εἰς τήν παράδοσιν. Τό ὅτι δεν ἐννοεῖ τήν διάκρισιν φαίνεται σαφῶς ἀπό τό ὅτι δέν ἐννοεῖ διατί οἱ Πατέρες διακρίνουν τήν μίαν οὐσίαν ἀπό τρεῖς ὑποστάσεις. Πιθανόν νά εἶναι ἐπηρεασμένος εἰς τό θέμα αὐτό καὶ ἀπό τούς Νεοπλατωνικούς». Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4], σ. 347.

[558] Ψαλ. 138: 7.

[559] Βλ. *De Trinitate II*, V 7, 30, MOUNTAIN L, σ. 89 (PL 42, 849).

[560] Βλ. *De Trinitate II*, V 7, 26-30, MOUNTAIN L, σσ. 88-89 (PL 42, 849).

[561] Πρβλ. Μτθ. 3: 17, 17: 5.

[562] *De Trinitate II*, X 18, 78, MOUNTAIN L, σ. 104 (PL 42, 857).

[563] Πρβλ. Γεν. 3:9. *De Trinitate II*, X 18, 77-79, MOUNTAIN L, σ. 104 (PL 42, 857): «Nec nos aliquid prohibet illas voces factas *ad Adam* non solum a trinitate factas intellegere sed etiam personam demonstrantes eiusdem trinitatis accipere [«Καὶ μὴν οὐδὲ κωλύει τι ἡμᾶς τὰς γεγενημένας φωνὰς πρὸς τὸν *Ἀδὰμ* οὐ μόνον παρὰ τῆς Τριάδος νοεῖν γενομένας, ἀλλὰ καὶ πρόσωπον ἀποδεδειγμένους τῆς αὐτῆς Τριάδος λαμβάνειν» (*Περὶ Τριάδος Β'*, X 18, 82-85, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 159)]».

[564] Φιλ. 2: 6.

[565] *De Trinitate I*, VII 14, 18, MOUNTAIN L, σ. 45 (PL 42, 828-829).

[566] *Βλ. De Trinitate I*, VII 14, 18-28, MOUNTAIN L, σ. 45 (PL 42, 828-829).

ομοούσιος προς τον Πατέρα, γιατί έχει τη *μορφή* του, πράγμα που σημαίνει ότι ο ι. Αυγουστίνος ταυτίζει τις έννοιες *ουσία* και *μορφή* στο εν λόγω χωρίο. Για αυτόν το λόγο σημειώνει ότι η *μορφή* ή *ζωή* («vita»)[567] του Υιού, δεν είναι άλλη από τη ζωή του Πατρός[568]. Στη συνέχεια, με προϋπόθεση αυτήν την ταύτιση *ουσίας* και *μορφής*, οι όροι *ουσία* και *πρόσωπο* ταυτίζονται ακόμη σαφέστερα στην ερμηνεία του βιβλίου της *Εξόδου*, υπό το πρίσμα του προαναφερθέντος στίχου του απ. Παύλου. Αναφερόμενος στην ομιλία του Μωυσή με τον Θεό πάνω στο όρος Σινά[569], ο ιερός πατήρ ισχυρίζεται ότι είναι κοινώς αποδεκτό ότι ο Μωυσής ομιλεί με μια προτύπωση του Ιησού Χριστού. Τα «*ὀπίσω*»[570] του Θεού ερμηνεύονται ως η σάρκα του Ιησού Χριστού, ενώ το «*πρόσωπον*»[571] ως η *μορφή* του κατά την οποία «*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*»[572]. Εάν, συνεπώς, το θείο «*πρόσωπον*» που δεν επιτρέπεται στο Μωυσή να δει έχει την έννοια της μορφής του Χριστού κατά την οποία είναι ίσος με τον Πατέρα, τότε είναι πρόδηλο ότι ο άγ. Αυγουστίνος ταυτίζει τους αγιογραφικούς όρους *ουσία*, *μορφή* και *πρόσωπο*, σε μια θεογνωστική συνάφεια θεωρίας του Θεού[573]. Θεωρούμε, λοιπόν, ότι η αυγουτίνεια θέση ότι η θεία φύση είναι νοητώς ορατή από τον άνθρωπο, είναι η αιτία που ο ι. Αυγουστίνος συνδέει τους όρους *ουσία* και *μορφή* με το *πρόσωπο* («persona»)[574], έστω και αν στα Λατινικά το *πρόσωπο* έχει την έννοια του *προσωπείου*[575].

---

[567] *De Trinitate II*, II 4, 11, MOUNTAIN L, σσ. 84-85 (PL 42, 847).

[568] *De Trinitate II*, II 4, 8-12, MOUNTAIN L, σσ. 84-85 (PL 42, 847): «Nam et ex *forma serui* potest accipi sicut iam in libro superiore tractavimus, et ex *forma dei* in qua sic *aequalis* est *patri* ut tamen *de patre* sit. *In dei* quippe *forma* sicut non est aliud filius, aliud vita eius, sed ipsa vita filius est. [«Καὶ γὰρ καὶ *ἐκ τῆς τοῦ δούλου μορφῆς* δυνατὸν ἐκλαμβάνειν, ὡς ἐν τῷ ἀνωτέρω βιβλίῳ ἐξητάσαμεν, *καὶ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ μορφῆς* καθ' ἣν οὕτως *ἴσος* ἐστὶ *τῷ Πατρί*, ὡς εἶναι μέντοι *ἐκ τοῦ Πατρός. Ἐν τῇ μορφῇ* γὰρ *τῇ τοῦ Θεοῦ*, ὥσπερ οὐκ ἔστιν ἕτερον ὁ Υἱὸς καὶ ἕτερον ἡ ζωὴ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ζωὴ ὁ Υἱός ἐστιν». (*Περὶ Τριάδος Β'*, II 4, 14-18, Μ. Παπαθωμόπουλου - Ι. Τσαβάρη - G. Rigotti, όπ. π., σ. 125)]».

[569] Πρβλ. Εξ. 33: 20-23

[570] Εξ. 33: 23.

[571] Εξ. 33: 20.

[572] Φιλ 2: 6.

[573] Την ίδια γνωσιολογική θέση του ι. Αυγουστίνου επισημαίνει και ο σεβασμ. Ι. Πηλίλης: «Ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος προσανατολίζεται, τελείως, μέ τήν λατρείαν και τήν ἀγάπην τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὁ ἄνθρωπος, κατ' αὐτόν, ὀφείλει νά σχετίζῃ ἕκαστον ζῶν πρᾶγμα μέ τήν ἀνάμνησιν, τήν θεώρησιν, και τήν ἀγάπην τῆς θειοτάτης Ἁγίας Τριάδος, εἰς μίαν τοιαύτην μορφήν, καθ' ἥν ἡ Ἁγία Τριάς καθίσταται τό ἀντικείμενον τῆς ἀναμνήσεως, τῆς θεωρήσεως, και τῆς ἀγάπης του». ΠΗΛΙΛΗΣ (σεβασμ.), *Ο ιερός Αυγουστίνος, μια μεγάλη προσωπικότης της Εκκλησίας*, Αθήναι 2003, σσ. 296-297.

[574] *De Trinitate III*, I 3, 83, MOUNTAIN L, σ. 130 (PL 42, 870).

[575] Η Harrison αναφέρει ότι παρόλη την έννοια του προσώπου ως προσωπείου, ο ιερός πατήρ την υιοθετεί για να μη μένει άφωνος: «*Persona*, in its common meaning, indicated a mask, role or actor, and was therefore somewhat inadequate. Augustine adopts it, as he puts it, 'in order not to remain silent' (5.9.10), whilst remaining acutely aware of the inadequacies of language to express the ineffable and invisible Trinity». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σ. 42.

Δεν θα έπρεπε, επομένως, βάσει της παραπάνω παραγράφου, να προκαλεί εντύπωση στον Hill, όπως σημειώνει ο ίδιος, η αυγουστίνεια χρήση του όρου *persona* σε αναφορά προς τη σάρκα του Χριστού[576]. Αν και ο ι. Αυγουστίνος συνηθίζει να ονομάζει τον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα *πρόσωπα* («persona»), συμπεριλαμβάνει στον όρο αυτό και την ανθρώπινη φύση του Λόγου, ονομάζοντας την προσλαμβανόμενη σάρκα του Χριστού, «persona» μόνο του Λόγου και όχι του Πατρός[577]. Η αιτία της ονομασίας αυτής διασαφηνίζεται από την άποψη του ιερού πατρός περί του σκοπού της ενανθρώπησης, δηλαδή από την αποκλειστικά γνωσιολογική της λειτουργία, η οποία θυμίζει το σκοπό των παλαιοδιαθηκικών θεοφανειών. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, οι θεοφάνειες της Π.Δ. δεν ήταν άμεσες φανερώσεις της θείας ουσίας αλλά έμμεσες, μέσω κτιστών όντων, για παράδειγμα αγγέλων ή άλλων φυσικών στοιχείων[578]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θεωρούνται κτιστά ομοιώματα, που συμβολίζουν ή «αντιπροσωπεύουν» είτε ένα των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος[579], είτε το ενικό *πρόσωπο* των τριών[580], δηλαδή την ουσία του Θεού[581]. Ο σκοπός των θεοφανειών, που ονομάζονται αλλιώς *θαύματα και σημεία* («miracula et signa»)[582], ήταν η προσφορά ενός ορατού σημείου προς τις αισθήσεις των ανθρώπων, το οποίο θα λειτουργούσε ως αντιπροσωπευτικό σύμβολο της θείας φύσης, από την όραση του οποίου θα μπορούσαν οι άνθρωποι να γυρίσουν εσωτερικά το βλέμμα του νου τους, ώστε να αναγάγουν όλο τον νου προς μια εσώτερη νοητική θεωρία της θεότητας[583]. Επίσης ο ιερός πατήρ αναφέρει ότι θα μπορούσαν οι άγγελοι που ενήργησαν τις θεοφάνειες να μη συμβόλιζαν τη θεότητα, όπως σε περιπτώσεις που μιλούσαν εκ μέρους του Θεού, αρχίζοντας με το σύνηθες «*τάδε λέγει Κύριος*»[584]. Σε περίπτωση, λοιπόν, που ένα από τα θεία πρόσωπα αποκαλύπτεται

---

[576] E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity*, New York 1991, σ. 106, υποσ. 19: «To call the man Jesus the persona of the Son is an unusual use of the word. lt must here have its primitive meaning of a mask (theatrical) or visible guise; a meaning that modern psychology has taken over».

[577] *De Trinitate II*, V 9, 100-102, MOUNTAIN L, σ. 92 (PL 42, 850): «Forma porro illa suscepti hominis filii persona est, non etiam patris [«Ἡ δὲ μορφὴ του προσληφθέντος ἀνθρώπου τὸ τοῦ Υἱοῦ ἐστι πρόσωπον, οὐ μέντοι καὶ τοῦ Πατρὸς» (*Περὶ Τριάδος Β'*, V 9, 105-106, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 137)]».

[578] Βλ. Κεφ. Α', ενότητα 1γ, υποσ. 107

[579] *De Trinitate III*, I III, 78-84, MOUNTAIN L, σ. 130 (PL 42, 970).

[580] *De Trinitate II*, XIII 23, 23-27, MOUNTAIN L, σ. 110-111 (PL 42, 860): «Si enim unus ex angelis erat, quis facile affirmare possit utrum ei filii persona nuntianda imposita fuerit an spiritus sancti an dei patris an ipsius omnino trinitatis qui est unus et solus deus [«Καὶ γὰρ εἴπερ εἰς τῶν ἀγγέλων ἦν, τις ἂν ἐκ του ῥᾴστου διισχυρίσασθαι δύναιτο πότερον αὐτῷ τὸ του Υἱοῦ πρόσωπον ὡς ἀναγγέλλειν περιετέθη ἡ του ἁγίου Πνεύματος ἡ του Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡ αὐτῆς παντάπασι τῆς Τριάδος, ὃς ἐστιν *εἷς* καὶ *μόνος Θεὸς*» (*Περὶ Τριάδος Β'*, XIII 23, 26-30, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 169)]».

[581] *De Trinitate Γ'*, X 19, 1-6, MOUNTAIN L, σ. 146 (PL 42, 879).

[582] *De Trinitate III*, X 19, 4, MOUNTAIN L, σ. 146 (PL 42, 879).

[583] Για περισσότερα περί της έννοιας του *μυστηρίου* κατά τον ι. Αυγουστίνο, βλ. Κεφ. Α' , ενότητα 1β, υποσ. 80, 81.

[584] Βλ. *De Trinitate III*, X 19, 1-29, MOUNTAIN L, σσ. 146-147 (PL 42, 879-880).

μέσω της μορφής ενός κτιστού όντος, δεν θα έπρεπε να ήταν κανείς απολύτως βέβαιος για το ποιο πρόσωπο αποκαλύφθηκε, εφόσον και οι τρεις είναι ο ένας Θεός[585]. Στην περίπτωση της ενανθρώπησης, όμως, και της εμφάνισης του Χριστού στη Δευτέρα Παρουσία, γίνεται σαφές ότι ο Λόγος αποκαλύπτει τη *μορφή* κατά την οποία είναι ίσος με τον Πατέρα, δηλαδή τη θεία του φύση, ως *πρότυπο* ή *παράδειγμα* («exemplum»)[586] στα νοερά πνεύματα (στους αγγέλους), που δεν εξέπεσαν διά της υπερηφάνειας. Ο Λόγος, λοιπόν, για να έλξει τον πεσόντα άνθρωπο, ο οποίος αδυνατούσε πλέον να βλέπει το Θεό λόγω των συνεπειών της αμαρτίας[587], λαμβάνει τη μορφή του ανθρώπου[588], ώστε να παράσχει ένα κτιστό, αισθητώς ορατό σημείο, μέσω του οποίου θα μπορούσαν οι άνθρωποι να αναχθούν προς μία αμεσότερη νοητική θεωρία της θείας του φύσης[589]. Εφόσον, είναι δεδομένο ότι μόνον ο Λόγος ενανθρωπίστηκε, η προσληφθείσα σάρκα του λειτουργεί ως ορατό σημείο που συμβολίζει μόνο τον Λόγο του Θεού και για αυτό ονομάζεται *persona* μόνον εκείνο. Αυτός είναι και ο λόγος που η *persona*, υπό την έννοια του αντιπροσωπευτικού σημείου ή συμβόλου μίας άλλης φύσεως ή μορφής, αναφερόμενη στη σάρκα του Χριστού, δεν προκαλεί τόση εντύπωση. Έτσι, θα μπορούσαν με την ίδια λογική, να ονομαστούν και οι παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες *persona* του προσώπου το οποίο αντιπροσώπευαν.

Η περίπτωση της αποκάλυψης του Θεού μέσω κτιστών φύσεων ή μορφών μπορεί, συνεπώς, να αποτελεί το γνωσιολογικό υπόβαθρο και την αιτία της γλωσσικής ταύτισης των όρων *ουσίας*, *υποστάσεως* και *προσώπου*. Επιπροσθέτως, η γνωσιολογική έννοια του *προσώπου* ως η ορατή μορφή μιας αισθητώς αόρατης φύσεως, μπορεί να ισχύει και στην περίπτωση των εσωτερικών σχέσεων μεταξύ των προσώπων της Αγ. Τριάδος και της θέασης αυτών από τον άνθρωπο, όπως θα δούμε κατωτέρω.

β. Η ταύτιση *ουσίας* και *προσώπου* μεταξύ των προσώπων της Αγ. Τριάδος

Ο ι. Αυγουστίνος διδάσκει ότι στην εμφάνιση του Χριστού κατά τη Δευτέρα Παρουσία, όσοι δεν πίστευσαν σε αυτόν μέχρι τότε θα έχουν τη θέα μόνο της ανθρώπινης μορφής του, δηλαδή της φύσεως, ενώ οι πιστοί θα απολαμβάνουν τη θέα της θείας του μορφής[590]. Ωστόσο, κατά τον ι. συγγραφέα, η μελλοντική μακαριότητα ως σκοπός του ανθρωπίνου βίου, επιτυγχάνεται μέσω της θεωρίας της μορφής του Πατρός, πράγμα που κατάλαβε ο Φίλιππος και για αυτό

---

[585] Βλ. *De Trinitate II*, XVIII 35, 63-70, MOUNTAIN L, σσ. 146-147 (PL 42, 879-880). Βλ. επίσης *De Trinitate II*, VIII 23, 40-43, MOUNTAIN L, σ. 111 (PL 42, 860)

[586] Βλ. *De Trinitate Z'*, III 5, 71, MOUNTAIN L, σ. 253 (PL 42, 938).

[587] Για περισσότερα περί των αποτελεσμάτων του προπατορικού αμαρτήματος κατά τον ι. Αυγουστίνο, βλ. Κεφ. Α' , ενότητα 1α, υποσ. 51-55.

[588] Βλ. Φιλ 2: 7.

[589] Βλ. *De Trinitate VII*, III 5, 62-78, MOUNTAIN L, σ. 253 (PL 42, 938).

[590] Βλ. παραπάνω υποσ. 85

απευθύνθηκε στο Χριστό και του είπε «*Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν*»[591]. Στη συνέχεια, όμως, ο ιερός πατήρ διδάσκει πως δεν γνώριζε ο Φίλιππος ότι θα μπορούσε να αιτηθεί το ίδιο πράγμα λέγοντας στο Χριστό, «δείξε μας τον εαυτό σου και μας αρκεί». Στο ίδιο γεγονός, πάλι, της θέας του Πατρός στη θέα του Χριστού αναφέρεται και ο απ. Παύλος, ερμηνεύοντας την απάντηση του Ιησού προς τον Φίλιππο: «*αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*»[592]. Η ισοδυναμία αυτή της θέασης Πατρός και Χριστού, οφείλεται στην αλληλοπεριχώρηση των προσώπων της Αγίας Τριάδος, ώστε να συμπεριλαμβάνεται και η θέα του Αγίου Πνεύματος στον Χριστό[593]. Η θέα και των τριών προσώπων στη θέα του ενός εξ αυτών, του Λόγου στην προκειμένη περίπτωση, μπορεί να αποτελεί το βαθύτερο λόγο, λοιπόν, όπως θα υποστηριχθεί περαιτέρω στη συνέχεια, για τον οποίο πρέπει να ταυτίζονται κατά τον ι. Αυγουστίνο, και γλωσσικά, οι όροι *ουσία*, *υπόσταση* και *πρόσωπο* στο Θεό.

Στηριζόμενος στην Αγ. Γραφή αλλά και σε δικές του λογικές συνεπαγωγές ο ιερός συγγραφέας ισχυρίζεται, καταρχάς, ότι εφόσον ο Υιός είναι ο *Λόγος* του Πατρός, άρα είναι και η *Σοφία* του Πατρός[594]. Ο Λόγος του Πατρός, είναι και η σοφία του, επειδή δίνει σοφία, δηλαδή τη γνώση της θεότητας, στους ανθρώπους[595], παρέχοντας γνώση περί της ουσίας του και άρα και του Πατρός. Τη θέση αυτή ο ιερός πατήρ βασίζει από τη μία στο στίχο «*οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*»[596], ότι, δηλαδή, μέσω του Λόγου του αποκαλύπτεται ο Πατήρ[597].

---

[591] Ιω. 14: 8.

[592] Ιω. 17: 3. Βλ. *De Trinitate XIV*, XIX 26, 27-31, MOUNTAIN LA, σ. 457 (PL 42, 1056). Γι' αυτό η αυγουστίνεια θέση περί της έμφυτης θέλησης του ανθρώπου για μακαριότητα, που προϋποθέτει την αθανασία, πρέπει να μετατραπεί σε πίστη στο Χριστό, ο οποίος έχει αποδείξει τη δύναμη να αναστήσει το ανθρώπινο σώμα και να το αναλάβει στους ουρανούς προς την αθάνατη ζωή. Βλ. *De Trinitate XIII*, IX 12, 13-25, MOUNTAIN LA, σσ. 398-399 (PL 42, 1023).

[593] Βλ. *De Trinitate I*, VI 12, 74-101, MOUNTAIN L, σσ. 41-42 (PL 42, 827). Βλ. επίσης *De Trinitate I*, XIII 31, 152-156, MOUNTAIN L, σ. 77 (PL 42, 843)

[594] *De Trinitate IV*, XX 27, 16, MOUNTAIN L, σ. 196 (PL 42, 906): «*Verbum* enim patris est filius, quod et *sapientia* eius dicitur [«*Λόγος* γὰρ τοῦ Πατρὸς καὶ ὁ Υἱός, ὅπερ καὶ *σοφία* αὐτοῦ λέγεται» (*Περὶ Τριάδος Δ'*, XX 27, 18-19, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 325)].

[595] Βλ. *De Trinitate VII*, III 4, 9-13, MOUNTAIN L, σ. 251 (PL 42, 937).

[596] Μτθ. 11: 27.

[597] *De Trinitate VII*, III 4, 13-20, MOUNTAIN L, σ. 251 (PL 42, 937): «Pater enim eam dicit ut verbum eius sit, non quomodo profertur ex ore verbum sonans aut ante pronuntiationem cogitatur (spatiis enim temporum hoc completur, illud autem aeternum est), et inluminando dicit nobis et de se et de patre quod dicendum est hominibus. ldeoque ait: *Nemo novit filium nisi pater, et nemo novit patrem nisi fllius et cui voluerit fllius revelare* quia per filium revelat pater, id est per verbum suum [«Ὁ Πατὴρ γὰρ αὐτήν λέγει ὡς λόγον αὐτοῦ εἶναι, οὐχ ὃν τρόπον ἐκ στόματος πρόεισι λόγος ψοφῶν ἡ πρὸ τῆς προφορᾶς ἐπὶ διαλογισμὸν στρέφεται (διαστήμασι γὰρ οὗτος χρόνου συμπληροῦται, ἐκεῖνος δὲ γε αἰώνιος), καὶ φωτίζων λέγει ἡμῖν καὶ περὶ ἑαυτοῦ καὶ περὶ του Πατρὸς ὁ ῥητέον ἐστὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ δία τοῦτό φησιν. *Οὐδεὶς γινώσκει τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατὴρ, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψαι*· δία τοῦ Υἱοῦ γὰρ ἀποκαλύπτει ὁ

Από την άλλη τη βασίζει στο ότι ο Πατήρ «λέγει» τη *σοφία* του, όχι, όμως, ως λόγο προφορικό σε χρόνο και τόπο, ούτε ως λόγο ενδιάθετο ως σκέψη που «λέγεται» εντός του νου, προτού προφερθεί από το στόμα. Αντιθέτως, ο Λόγος του Θεού «λέγεται» ως ο αιώνιος, άχρονος και άηχος Λόγος του Πατρός, ο οποίος «*ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν*»[598]. Βάσει της θέσης αυτής περί της φανέρωσης του Πατρός μέσω του Υιού, διευκρινίζεται και η αιτία που ο Λόγος ονομάζεται η *γεννημένη σοφία* και *εικόνα* του Πατρός[599], όπως αναφέρθηκε στο Β' κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας. Ο Λόγος αποτελεί τον θείο καθρέπτη πάνω στον οποίο αντανακλάται όλη η ουσία του Πατρός, ως φως το οποίο εκφαίνεται νοητώς προς τους νόες των ανθρώπων[600]. Οι ονομασίες *Λόγος* και *Σοφία* του Πατρός ταυτίζονται, παρόλο που Σοφία είναι και ο Πατήρ, επειδή ο Πατήρ ως Σοφία αποκαλύπτεται προς τους ανθρώπους μέσω της γεννημένης του σοφίας. Έτσι, συνεπώς, ο Λόγος αποτελεί, ειδικά, τη θεία *Σοφία* για τους ανθρώπους[601].

Η ταύτιση *Λόγου* και *Σοφίας* θεμελιώνεται, επίσης, πάνω στον στίχο «*ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*»[602]. Κατά τον ι. Αυγουστίνο, ταυτόσημες είναι και οι έννοιες *σοφία* και *φως*, εφόσον αναφέρονται αμφότερες στη θεία ουσία από τη μία και ο Υιός, από την άλλη, προέρχεται από την ουσία του Πατρός και άρα από το αϊδιο φως που είναι ο Πατήρ, ως το ομοούσιο[603] απαύγασμά του[604]. Αν και ο ι. Αυγουστίνος θεωρεί τον Υιό ειδικά, τη *σοφία* του Πατρός, λαμβάνει αφορμή από το σύμβολο της Νικαίας-Κων/πόλεως και ισχυρίζεται, ότι εφόσον *σοφία* και *φως* ταυτίζονται με τη θεία ουσία, εάν ο Υιός είναι «Θεὸς ἐκ Θεοῦ» και «φῶς ἐκ φωτός», μπορεί να λέγεται και *σοφία ἐκ σοφίας*. Άρα, ο Υιός είναι *Σοφία* από τον Πατέρα-*Σοφία* και καθώς οι δύο είναι ένα Φως και ένας Θεός, άρα αποτελούν μαζί μία Σοφία[605]. Για αυτό, λοιπόν, η θέα του Υιού είναι ταυτοχρόνως και θέα του

Πατὴρ, τουτέστι δία τοῦ λόγου αὐτοῦ». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, ΙΙΙ 4, 15-23, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 431-433)».

[598] Ιω. 1: 1. Βλ. *De Trinitate VII*, I 1, 22-30, MOUNTAIN L, σσ. 244-245 (PL 42, 933).

[599] Πρβλ. Κεφ' Β' ενότητα 2α, υποσ. 66-75.

[600] Για περισσότερα περί της έννοιας της *εικόνας* ως καθρέπτη, βλ. Κεφ. Α', 1α., υποσ. 29.

[601] Βλ. *De Trinitate VII*, III 4, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 251 (PL 42, 937). *De Trinitate VII*, III 4, 45-49, MOUNTAIN L, σ. 252 (PL 42, 937-938): «Sed filius *factus est nobis sapientia a deo et iustitia et sanctificatio* quia temporaliter nos ad illum convertimur, id est ex aliquo tempore, ut cum illo maneamus in aeternum. Et ipse ex quodam tempore *verbum caro factum est et habitavit in nobis*» [«Ἀλλ' ὁ μὲν Υἱὸς *ἐγενήθη ἡμῖν σοφία παρὰ Θεοῦ καὶ δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμὸς*, ὅτι δὴ χρονικῶς ἡμεῖς πρὸς αὐτὸν ἐπιστρέφομεν, τουτέστιν ἔκ τινος χρόνου, ἵνα σὺν ἐκείνῳ μένωμεν εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ αὐτὸς ἔκ τινος χρόνου ὁ λόγος *σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*.» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, ΙΙΙ 4, 48-52, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 433-435)]».

[602] Σοφ. 7: 26.

[603] Βλ. ανωτέρω, ενότητα 2α, υποσ. 63-67.

[604] Βλ. *De Trinitate IV*, XX 27, 8-24, MOUNTAIN L, σσ. 195-196 (PL 42, 906).

[605] *De Trinitate VII*, III 4, 40-45, MOUNTAIN L, σ. 252 (PL 42, 937-938): «*Sapientia* ergo filius de sapientia patre sicut *lumen de lumine* et *deus de deo* ut et singulus pater lumen et singulus filius lumen, et singulus *pater deus* et singulus *filius deus*; ergo et singulus pater sapientia et singulus filius sapientia. Et sicut utrumque simul unum lumen et *unus deus*, sic utrumque una sapientia» [«Η σοφία τοίνυν ὁ Υἱὸς ἐκ σοφίας τοῦ Πατρὸς ὥσπερ *φῶς ἐκ φωτὸς* καὶ *Θεὸς ἐκ Θεοῦ* ὡς καὶ μόνος ὁ Πατὴρ φῶς καὶ

Πατρός. Υπέρ της θέσης αυτής είναι, για τον ιερό συγγραφέα και η απάντηση του Χριστού προς τον Φίλιππο: «*τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα*»[606].

Συνεπινοείται ο Πατήρ, συνεπώς, στη θέα του Υιού και το αντίστροφο, εφόσον αλληλοπεριχωρούνται αδιαιρέτως στη μία απλή θεία φύση[607]. Το ίδιο ισχύει και για το Άγιο Πνεύμα, εφόσον είναι επίσης *Θεός ἐκ Θεοῦ* και ειδικά *ἀγάπη ἐξ ἀγάπης*, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο[608]. Μιας και φως και σοφία ταυτίζονται, μπορεί το Άγιο Πνεύμα να καλείται επίσης *σοφία*, πράγμα που στηρίζεται πάλι αγιογραφικώς. Εκτός από την αναφορά ότι «*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*»[609], αναφέρεται ότι και «*ὁ Θεὸς φῶς ἐστι*»[610]. Έτσι, συμπεραίνει ο ιερός συγγραφέας ότι θεάται από τον άνθρωπο και το Άγιο Πνεύμα μαζί με τον Πατέρα και τον Υιό, καθώς εκείνο ως Θεός –εκτός από *αγάπη*– είναι και φως, και εφόσον είναι φως, είναι και σοφία μαζί με τον Πατέρα και τον Υιό[611]. Με βάση αυτή τη συλλογιστική, ο ι. Αυγουστίνος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι έκαστο πρόσωπο της Αγ. Τριάδος αρκεί για τη μακαριότητα του ανθρώπου. Όπως αρκεί, δηλαδή, η θέα είτε μόνο του Πατρός, είτε μόνο του Υιού[612], έτσι αρκεί και η θέα μόνο του Αγίου Πνεύματος, καθώς αυτό δεν μπορεί να χωριστεί από τον Πατέρα και τον Υιό. Η πληρότητα της ανθρώπινης μακαριότητας, λοιπόν, είναι η θεωρία και των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος, κατά την εικόνα της οποίας είναι πλασμένος ο άνθρωπος[613].

μόνος ὁ Υἱός φῶς, καὶ μόνος *ὁ Πατὴρ Θεὸς* καὶ μόνος *ὁ Υἱὸς Θεός*˙ οὐκοῦν καὶ μόνος ὁ Πατὴρ σοφία καὶ μόνος ὁ Υἱὸς σοφία. Καὶ ὥσπερ ἑκάτερον ὁμοῦ ἕν φῶς καὶ εἷς *Θεὸς*, οὕτως ἑκάτερον ὁμοῦ μιᾷ σοφία» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, ΙΙΙ 4, 43-48, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 433)]».

[606] Ιω. 14: 9.

[607] Βλ. *De Trinitate A*, VIII 17, 121-127, MOUNTAIN L, σ. 52 (PL 42, 832)

[608] Βλ. Κεφ. Β'. ενότητα 2. β., υποσ. 92-94.

[609] Α' Ιω. 4: 8, 16.

[610] Α' Ιω. 1: 5.

[611] *De Trinitate VII*, III 6, 85-91, MOUNTAIN L, σ. 254 (PL 42, 938): «Spiritus quoque sanctus sive sit summa caritas utrumque coniungens nosque subiungens, quod ideo non indigne dicitur quia scriptum est: *Deus caritas est*, quomodo non est etiam ipse sapientia cum sit lumen, quoniam *deus lumen est*? Sive alio modo essentia spiritus sancti singillatim ac proprie nominanda est, quoniam *deus* est utique lumen est, et quoniam lumen est utique sapientia est. [«Οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἴτε ἄκρα τοῦτό ἐστιν ἀγάπη ἑκάτερον τε συζευγνεῖσα καὶ ἡμᾶς ὑποζευγνεῖσα, ὅπερ οὐκ ἀναξίως ὀνομάζεται, διότι γέγραπται˙ *Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί*, πῶς οὐκ ἔστι καὶ αὐτὸ σοφία φῶς ὄν, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν; Εἴτε τρόπον ἕτερον τὴν ὕπαρξιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος μονομερῶς καὶ ἰδίως ὀνομάζειν χρὴ, ἐπειδὴ *Θεὸς* ἐστι, πάντως καὶ φῶς, καὶ ἐπειδὴ φῶς, πάντως καὶ σοφία». (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, ΙΙΙ 6, 89-95, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 437)]». Βλ. την τελευταία ενότητα του ιδίου κεφαλαίου για σχόλια.

[612] Βλ. *De Trinitate I*, IX 18, 11-18, MOUNTAIN L, σ. 54 (PL 42, 833).

[613] *De Trinitate I*, VIII 18, 128-137, MOUNTAIN L, σ. 52 (PL 42, 832): «Nec inde separatur utriusque spiritus, id *est patris* et *filii spiritus*, qui spiritus sanctus proprie dicitur, *spiritus veritatis quem hic mundus accipere non potest*. Hoc est enim *plenum gaudium* nostrum quo *amplius non est*, frui trinitate deo *ad* cuius *imaginem* facti sumus. Propter hoc aliquando ita loquitur de spiritu sancto tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram; et ideo solus sufficit quia separari a patre et filio non potest, sicut pater solus *sufficit* quia separari a filio et spiritu sancto non potest, et filius ideo sufficit solus quia

Η αλληλοπεριχώρηση των προσώπων της Αγ. Τριάδος, που αναφέρθηκε παραπάνω, απαντάται, κατά τον ι. Αυγουστίνο, στο ερώτημα του Χριστού προς τον Φίλιππο: «*οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι;*»[614]. Στη συνέχεια, θεωρεί ότι ο Χριστός αναφέρεται στην πίστη («*οὐ πιστεύεις*»), επειδή η ανθρώπινη ψυχή βρίσκεται ακόμη σε αδυναμία ενόρασης της ουσίας του Πατρός, λόγω της ενοίκησής της σε φθαρτό, μεταβαλλόμενο σώμα[615]. Για αυτό ο Λόγος του Θεού προσλαμβάνει τη μεταβλητή ανθρώπινη φύση που μπορούσε να βλέπει η μεταβαλλόμενη ανθρώπινη νόηση, με σκοπό την προσφορά μιας αντιληπτής *μορφής*, μέσω της οποίας θα μπορούσε να ελκύει την ανθρώπινη πίστη προς τον Θεό[616]. Η έλξη της ανθρώπινης πίστης προς τη θεία φύση του Χριστού, συνεπάγεται εσωτερική ανάκλαση και άνοδο της νόησης προς τη θεωρία της θείας φύσης του Λόγου[617], που σημαίνει ακολούθως θεωρία του Πατρός[618], λόγω

---

separari a patre et spiritu sancto non potest [«Οὐ μὴν δὲ ἀλλ' οὐδὲ χωρίζεται ἐντεῦθεν τὸ ἑκατέρου Πνεῦμα, τουτέστι *τὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ Πνεῦμα*, ὅ Πνεῦμα ἅγιον κυρίως καλεῖται, *Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος χωρῆσαι οὐ δύναται.* Αὕτη γάρ ἐστιν *ἡ πλήρης* ἡμῶν *χαρά*, ἧς *περαιτέρω οὐδέν ἐστιν*, ἀπολαύειν δηλονότι τοῦ ἐν Τριάδι Θεοῦ, οὗ *κατ' εἰκόνα γεγόναμεν.* Καὶ διὰ τοῦτο ἔστιν ὅτε οὕτω διαλέγεται περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ὡς ἂν αὐτὸ μόνον ἀρκοῦν πρὸς ἡμετέραν μακαριότητα· καὶ τοῦδε χάριν μόνον ἀρκεῖ, ὅτι μὴ οἷόν τε χωρισθῆναι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, καθὰ δὴ καὶ ὁ Πατὴρ μόνος *ἀρκεῖ*, ὅτι μὴ οἷός τε χωρισθῆναι Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, καὶ ὁ Υἱὸς διὰ ταῦτα μόνος ἀρκεῖ, ὅτι μὴ οἷός τε χωρισθῆναι Πατρὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος». (*Περὶ Τριάδος Α'*, VIII 18, 125-135, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 73-75)]».

[614] Ιω. 14: 10. Βλ. *De Trinitate I*, VIII 17, 105-111, MOUNTAIN L, σ. 51 (PL 42, 831).

[615] Βλ. *De Trinitate I*, VIII 17, 111-115, MOUNTAIN L, σ. 51 (PL 42, 831-832).

[616] Βλ. *De Trinitate II*, XVII 17, 41-49, MOUNTAIN L, σ. 119 (PL 42, 864).

[617] Βλ. *De Trinitate I*, VIII 16, 65, MOUNTAIN L, σ. 49 (PL 42, 830). Βλ. επίσης *De Trinitate XIII*, XIX 24, 32-38, MOUNTAIN L, σ. 416 (PL 42, 1033-1034): «in rebus vero aeternis summa veritas recte tribuitur dei verbo. Quod vero idem ipse est *unigenitus a patre plenus gratiae et veritatis*, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis cui per eandem fidem mundamur ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis [«ἐν δὲ τοῖς ἀϊδίοις ἡ ἄκρα ἀλήθεια ὀρθῶς ἀπονέμεται τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ. Ὅτι δ' αὐτὸς οὗτος <ἐστιν> *ὁ μονογενὴς παρὰ Πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, τοῦτο γέγονεν ὡς οὗτος αὐτὸς εἴη ἐν τοῖς πράγμασι τοῖς ὑπὲρ ἡμῶν χρονικῶς πεπραγμένοις, ᾧ διά τῆς αὐτῆς πίστεως καθαιρόμεθα, ἵν' αὐτὸν θεωρῶμεν ἐν τοῖς ἀϊδίοις παγίως» (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, XIX 24, 35-41, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 767)]». Η περικοπή αυτή είναι, κατά τον E. Hill, ως η πυκνότερη θεολογική έκφραση του ιερού συγγραφέως, επειδή αναφέρεται στην πίστη του ότι ο άνθρωπος ανάγεται από τη θέα του ανθρώπου Χριστού προς τη θέα του Πατρός μέσω του προσώπου του Λόγου. E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes,* The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, New York 1991, σ. 367, υποσ. 55. Το ίδιο νόημα αναφέρεται από την Harrison: «… it is the role of the incarnate Christ … to provide for fallen man the means of believing, knowing and loving the ineffable Trinity as his Creator and redeemer, so that he might be reformed and ultimately, in the life to come, arrive at full knowledge and love of the Trinitarian God». Βλ. C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity,* Oxford 2000, σ. 41.

[618] Βλ. *De Trinitate I*, IX 18, 19-23, MOUNTAIN L, σσ. 54-55 (PL 42, 833): «Numquid hic quia non dixit: *'Ostendam illi* et patrem', o ideo separavit patrem? Sed quia verum est: *Ego et pater unum sumus*, cum pater ostenditur, et filius ostenditur qui in illo est; et cum filius ostenditur, etiam pater ostenditur qui in illo est [«Ἆρα γὰρ ἐνταῦθα μὴ εἰπὼν: "*ἐμφανίσω αὐτῷ* καὶ τὸν Πατέρα", τούτου ἕνεκεν ἐχώρισε τὸν Πατέρα; Ἀλλ' ἐπείπερ ἀληθὲς τὸ, *Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν*, τοῦ Πατρὸς ἐμφανιζομένου καὶ ὁ Υἱὸς ὁ ἐν ἐκείνῳ ὢν ἐμφανίζεται, καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐμφανιζομένου καὶ ὁ Πατὴρ

της αλληλοπεριχώρησης Πατρός και Υιού. Κατ' αυτόν τον τρόπο λειτουργεί σωτηριολογικά για τον άνθρωπο η θέα της σάρκας του Χριστού ως μια αισθητή μορφή, επί της οποίας οι άνθρωποι μπορούν να ανάγονται κατευθυνόμενοι προς την εσωτερική νόηση του Λόγου του Θεού και άρα τη θεία φύση και των τριών προσώπων[619].

Το γεγονός, λοιπόν, ότι ο *Λόγος* του Θεού είναι η φανέρωση της ουσίας του Πατρός, ο οποίος αποδίδεται και με τα ονόματα *γεννημένη σοφία* και *εικόνα*, διασαφηνίζει ακόμη περισσότερο την αιτία για την οποία η σάρκα του Χριστού ονομάζεται το *πρόσωπο* («persona») του Λόγου[620]. Με βάση τόσο την αλληλοπεριχώρηση των προσώπων όσο και τον καθολικό χαρακτήρα που έχει το κάθε πρόσωπο, όπως επαρκώς παρουσιάστηκε προηγουμένως, ο ι. Αυγουστίνος εξηγεί πως η ανθρώπινη φύση ή μορφή του Χριστού λειτουργεί ως λόγος («verbum»[621]), δηλαδή ως λέξη της θείας του μορφής. Οι προφερόμενες ή γραπτές λέξεις, κατά τον ι. Αυγουστίνο, είναι *σημεία* («signum»[622]) του ενδιάθετου λόγου, που διαλάμπει εντός της ανθρώπινης ψυχής. Αυτός ο εσωτερικός λόγος αξίζει περισσότερο να λέγεται *λόγος*, παρά ο εξωτερικός-προφορικός, επειδή ο λόγος που εκφέρεται από το στόμα είναι, κυριολεκτικά, ο ήχος ενός εσωτερικού *λόγου*[623], ο οποίος προσλαμβάνει τη μορφή του εξωτερικού λόγου, για να φανερωθεί εξωτερικά προς τις ανθρώπινες αισθήσεις. Όπως ο Υιός θεωρείται ειδικά η *σοφία* του Πατρός, επειδή εκείνος φανερώνει τον Πατέρα στους ανθρώπους, αντίστοιχα, η εξωτερική ανθρώπινη φύση που ο Λόγος προσέλαβε φανερώνει την εσωτερική θεία του φύση. Η έννοια αυτή της φανέρωσης μέσω ενός λόγου βοηθάει και την κατανόηση της αιτίας της ενανθρώπησης του Λόγου του Θεού, ο οποίος προσέλαβε σάρκα, προκειμένου να φανερωθεί στις ανθρώπινες αισθήσεις[624]. Η ενανθρώπηση του Λόγου του Θεού είχε ως σκοπό, κατά τον ι. Αυγουστίνο, να

ὁ ἐν ἐκείνῳ ὢν ἐμφανίζεται» (*Περὶ Τριάδος Α'*, IX 18, 26-30, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 77-79)]».

[619] Βλ. *De Trinitate XII*, V 5, 20-29, MOUNTAIN L, σσ. 359-360 (PL 42, 1000).

[620] Βλ. ανωτέρω ενότητα 2α, υποσ. 76.

[621] *De Trinitate X*, I 2, 31, MOUNTAIN L, σ. 312 (PL 42, 972).

[622] *De Trinitate X*, I 2, 31, MOUNTAIN L, σ. 312 (PL 42, 972).

[623] Βλ. *De Trinitate X*, I 2, 31-33, MOUNTAIN L, σ. 312 (PL 42, 972).

[624] Βλ. *De Trinitate XV*, XI 20, 1-8, MOUNTAIN LA, σσ. 486-487 (PL 42, 1071-1072): «Proinde verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum uox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut *verbum* dei caro *factum est* assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum. [«Ἀμέλει καὶ ὁ λόγος ὁ ἔξω φθεγγόμενος σημεῖόν ἐστι τοῦ λόγου τοῦ ἐντὸς διαλάμποντος, ᾧ καὶ μᾶλλον ἁρμόζει τὸ τοῦ λόγου ὄνομα. Τὸ γὰρ προφερόμενον τῷ τῆς σαρκὸς στόματι φωνὴ τοῦ λόγου ἐστι, λόγος μέντοι καὶ τοῦτο λέγεται δι' ἐκεῖνο παρ' οὗ προσείληπται ὡς ἔξω φανῆναι. Οὕτω γὰρ ὁ λόγος ἡμῶν φωνὴ τρόπον τινὰ τοῦ σώματος γίνεται προσλαμβάνων αὐτήν, ἐν ᾗ ἂν φανερωθείη ταῖς τῶν ἀνθρώπων αἰσθήσεσιν, ὥσπερ καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ *λόγος σὰρξ γέγονε* προσλαβὼν αὐτὴν, ἐν ᾗ καὶ αὐτὸς ἂν φανερωθείη ταῖς τῶν ἀνθρώπων αἰσθήσεσι». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XI 20, 4-16, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 899-901)]».

οδηγήσει την ανθρώπινη νόηση[625] προς την εσωτερική νόηση και θεωρία της θείας του φύσης και άρα, ταυτοχρόνως, του Πατρός και του Αγίου Πνεύματος. Η θέα της θεότητας είναι, για τον ι. Αυγουστίνο, και το νόημα της «βασιλείας τοῦ Θεοῦ», για αυτό και ο στίχος «*ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί*»[626], σημαίνει ότι ο Λόγος ως *μεσίτης* μεταξύ Θεού και ανθρώπων θα μεταφέρει τους πιστούς από τη θεωρία του εαυτού του στη θεωρία του Πατρός στα έσχατα[627].

Η ισοδυναμία της θέας του Λόγου του Θεού με τη θέα και των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος, δεν αφορά μόνο στην ένσαρκη παρουσία του Λόγου και στην εσχατολογική θεωρία της Αγ. Τριάδος, αλλά όπως ισχυρίζεται ο ι. Αυγουστίνος και στις παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες, οι οποίες θεωρούνται φανερώσεις ειδικά του Λόγου του Θεού. Για τον ιερό συγγραφέα, οι παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες αποτελούσαν ήδη *μυστήρια* («sacramenta»)[628], επειδή υπήρξαν κτιστά *ομοιώματα* («similitudines»)[629] του προσώπου του Λόγου του Θεού, τα οποία στόχευαν στην προετοιμασία των ανθρώπων, για να αποδεχτούν το *μυστήριο* («sacramentum»)[630] της εν χρόνω αποστολής του[631]. Έτσι, συμπεραίνει ότι το πρόσωπο που φανερώθηκε στις παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες ήταν ο Υιός του Θεού[632], εφόσον αυτός είναι ο μεσίτης μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Κατ' αυτόν τον τρόπο δεν παραλείπει ο ι. Αυγουστίνος να τοποθετηθεί πάνω στο ερώτημα της ταυτοποίησης του προσώπου που φανερώθηκε στις παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες, παρόλο που ισχυρίζεται, όπως είδαμε προηγουμένως, ότι πρόκειται για κάτι αβέβαιο[633]. Ο νόμος, λοιπόν, που δόθηκε στους Ισραηλίτες δι' αγγέλων, είχε ως σκοπό την προετοιμασία του

---

[625] *De Trinitate I,* XII 27, 157-164, MOUNTAIN L, σ. 68 (PL 42, 840).

[626] Α' Κορ. 15: 24.

[627] Βλ. *De Trinitate I,* VIII 16, 59-65, MOUNTAIN L, σ. 49 (PL 42, 830).

[628] *De Trinitate II*, XVIII 35, 65-66, MOUNTAIN L, σ. 126 (PL 42, 866).

[629] *De Trinitate IV*, VII 11, 4-5, MOUNTAIN L, σ. 175 (PL 42, 895).

[630] *De Trinitate IV*, VII 11, 1, MOUNTAIN L, σ. 175 (PL 42, 895).

[631] *De Trinitate IV*, VII 11, 1-7, MOUNTAIN L, σ. 175 (PL 42, 895): «Hoc sacramentum, hoc sacrificium, hic *sacerdos*, hic *deus* antequam missus veniret factus ex femina — omnia quae sacrate atque mystice patribus nostris per angelica miracula apparuerunt sive quae per ipsos facta sunt similitudines huius fuerunt ut omnis creatura factis quodam modo loqueretur unum futurum in quo esset salus universorum a morte reparandorum [«Τοῦτο τὸ μυστήριον, τοῦτο τὸ ἱερεῖον, οὗτος *ὁ ἱερεύς*, οὗτος *ὁ Θεὸς* πρὶν ἀποσταλῆναι καὶ ἐλθεῖν γενόμενος ἐκ γυναικὸς –πάντα τὰ ἱερῶς τε καὶ μυστικῶς τοῖς πατράσιν ἡμῶν δι' ἀγγελικῶν θαυμάτων φανέντα ἢ καὶ τὰ δι' αὐτῶν γεγονότα ὁμοιώματα ἑαυτοῦ ἔσχηκεν, ὡς ἂν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τῶν γεγονότων τρόπον τινα διαλέγοιτο ἕνα μέλλειν ἔσεσθαι, ἐν ᾧ πάντων ἂν εἴη τῶν ἀνακτηθήσεσθαι μελλόντων ἐκ τοῦ θανάτου ἡ σωτηρία». (*De Trinitate Δ'*, VII 11, 3-9, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 287)]».

[632] *De Trinitate III,* XI 26, 166-169, MOUNTAIN L, σ. 157 (PL 42, 885): «*Per angelos* ergo tunc dominus loquebatur, *per angelos filius dei mediator dei et hominum* futurus ex semine Abrahae suum disponebat adventum ut inveniret a quibus reciperetur . . . [«*Δι' ἀγγέλων* ἄρα τηνικαῦτα ὁ Κύριος διελέγετο, *δι' ἀγγέλων ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων,* ὁ μέλλων ἐκ σπέρματος τῷ Ἀβραὰμ ἔσεσθαι, τὴν ἑαυτοῦ διετίθει παρουσίαν…». (*Περὶ Τριάδος Γ'*, XI 26, 169-171, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 255)]».

[633] Βλ. Ανωτέρω ενότητα 2α, υποσ. 76.

ερχομού του Κυρίου Ιησού Χριστού, και άρα ο Λόγος του Θεού, κατά έναν άρρητο τρόπο, ήταν παρών στους αγγέλους διά των οποίων δόθηκε ο νόμος[634]. Κατά τον ιερό συγγραφέα, οι άγγελοι που ενεργούσαν τα θεοσημεία, μάθαιναν περί της αλήθειας του Θεού διά του θείου Λόγου, άνευ, όμως, αισθητού ήχου. Στη συνέχεια, αποστέλλονταν από τον ίδιο το Λόγο, για να ενημερώνουν τους ανθρώπους περί του Λόγου[635]. Έτσι, ο ιερός πατήρ ισχυρίζεται ότι οι αναφορές στο βιβλίο των *Ψαλμών* στον *Κύριο*[636], στον *Θεό*[637] και στον *Βασιλιά*[638], αποτελούσαν ήδη αναφορές στον Ιησού Χριστό[639]. Συνεπώς, η σωτηρία του ανθρωπίνου γένους έγκειται στο γεγονός ότι ο θείος Λόγος δεν αποκαλύφθηκε μόνο μέσω αγγέλων στη Π.Δ., αλλά εμφανέστερα μέσω του Ιησού Χριστού στην Κ.Δ.[640]. Η ταυτόχρονη βεβαιότητα και αβεβαιότητα του ιερού πατρός για το ποιο πρόσωπο φανερώθηκε στις παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες, λοιπόν, δεν μπορεί παρά να έγκειται στην αλληλοπεριχώρηση των προσώπων της Αγ. Τριάδος, εφόσον η θέα του Υιού ισοδυναμεί με τη θέα και των τριών προσώπων[641].

Η κάθε θεοφάνεια που πραγματοποιήθηκε μέσω των αγγέλων και των φυσικών στοιχείων, συνεπώς, ήταν αποτέλεσμα της κοινής δράσης ή ενέργειας και των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος[642]. Ούτε, λοιπόν, από τη θέα της σάρκας του Λόγου αποκλειόταν ο Πατήρ και το Άγιο Πνεύμα, εφόσον η σάρκα του ήταν αποτέλεσμα της κοινής δράσης και των τριών προσώπων[643]. Εν όψει και της αυγουστίνειας ταύτισης θείας ουσίας και ενέργειας, η ανθρώπινη εξιχνίαση των έργων (αποτελεσμάτων) της ενέργειας του Θεού αποτελεί μία έμμεση θέα της

---

[634] *De Trinitate III*, XI 26, 161-164, MOUNTAIN L, σσ. 156-157 (PL 42, 885).

[635] *De Trinitate XV*, XIII 22, 12-20, MOUNTAIN LA, σ. 494 (PL 42, 1075-1076).

[636] Βλ. Ψαλ. 3: 9.

[637] Βλ. Ψαλ. 17: 30.

[638] Βλ. Ψαλ. 44: 6.

[639] Βλ. *De Trinitate XII*, VI 7, 34-58, MOUNTAIN L, σσ. 361-362 (PL 42, 1001-1002).

[640] Βλ. *De Trinitate III*, XI 22, 30-43, MOUNTAIN L, σσ. 151-152 (PL 42, 882).

[641] Η αμφιταλάντευση αυτή του ιερού πατρός μεταξύ της απόδοσης των Π.Δ. θεοφανειών τόσο στην κοινή δράση των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος, όσο και ειδικά στο πρόσωπο του Λόγου, σημαίνει ότι, παρά τις απόψεις του Bogdan G. Bucur ο οποίος ερμηνεύει τον ι. Αυγουστίνο εξ απόψεως ενός Ορθοδόξου, δεν αποκλίνει από την έως τότε γραμμή των πατέρων της Εκκλησίας, οι οποίοι θεωρούσαν τις Π.Δ. θεοφάνειες άσαρκες φανερώσεις του Λόγου. Βλ. B. G. BUCUR, «Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate: An Eastern Orthodox perspective*» στο *St. Vladimir's Theological Quarterly 52·1,* Η.Π.Α. 2008, σ. 76 και εξ.

[642] *De Trinitate II*, X 18, 71-76, MOUNTAIN L, σ. 104 (PL 42, 857): «*Et clarificaui et iterum clarificabo*; non quia fieri potuit uox sine opere filii et spiritus sancti (trinitas quippe inseparabiliter operatur), sed quia ea *uox facta est* quae solius personam patris ostenderet, sicut humanam illam formam *ex virgine Maria* trinitas operata est sed solius filii persona est, visibilem namque filii solius personam invisibilis trinitas operata est [«*Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω·* οὐχ ὅτι ἡ φωνὴ δίχα συνεργείας Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος γενέσθαι ἠδύνατο (ἀδιαιρέτως γὰρ ἐνεργεῖ ἡ Τριάς), *ἀλλ' ὅτι ἡ φωνὴ* ἐκείνη <ἐγένετο ἦ> μόνου τοῦ Πατρὸς ἐδείκνυ τὸ πρόσωπον, καθὰ δὴ τὴν ἀνθρωπίνην μορφὴν ἡ Τριὰς *ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας* ἐνήργησεν *ἀλλὰ* μόνου τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις ἦν· τὴν γὰρ ὁρατὴν μόνου τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασιν ἡ ἀόρατος ἐνήργησε Τριάς» (*Περὶ Τριάδος Β'*, Χ 18, 76-82, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 159)]».

[643] *De Trinitate II*, V 9, 69-73, MOUNTAIN L, σσ. 90-91 (PL 42, 850).

θείας ουσίας καθαυτήν και άρα των ενδοτριαδικών σχέσεων. Έτσι, η διαδικασία έλξης της ανθρώπινης νόησης, σε κάθε φάση της θείας οικονομίας μέσω μιας κτιστής φύσης ως σημείου, αποτελούσε για τον ι. Αυγουστίνο πάντοτε, θέα και των τριών προσώπων, μέσω του προσώπου του Λόγου του Θεού.

Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η θέα του Θεού σε κάθε φάση της θείας οικονομίας, από τις θεοφάνειες της Π.Δ., στην ένσαρκη παρουσία του Λόγου του Θεού, μέχρι και την άμεση θέα του Θεού στα έσχατα, προϋποθέτει την ταύτιση θείας *ουσίας* και *προσώπου*. Σε κάθε φάση της θείας οικονομίας, οι θεοπτίες ήταν, είναι και θα είναι, ειδικά, θεάσεις του προσώπου του Λόγου του Θεού, που ισοδυναμούν με θέα της μίας θείας *φύσεως* καθαυτήν και των τριών προσώπων, λόγω της αδιαίρετης ενότητας και αλληλοπεριχώρησής τους. Έτσι, δεν θεωρούμε απίθανο ότι η εμμονή του ιερού συγγραφέως στη γλωσσική ταύτιση των όρων *πρόσωπο*, *υπόσταση* και *ουσία*, που είδαμε παραπάνω, μπορεί να οφείλεται στην προσπάθειά του να συνδυάσει τις γλωσσικές του αναλύσεις με τις γνωσιολογικές του πεποιθήσεις.

Τέλος, ο ιερός συγγραφέας στην ερμηνεία του προαναφερθέντος χωρίου του βιβλίου της *Εξόδου* εξηγεί ότι ο Θεός λέγει στο Μωυσή: «*οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν τὸ πρόσωπόν μου· οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται*»[644], επειδή θα δούμε τον Θεό «*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*»[645], όπως λέγει ο απ. Παύλος, μόνο μετά από αυτήν τη ζωή[646]. Γιατί, όμως, αντιλαμβάνεται την άμεση θεωρία αυτή, ως θεωρία «*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*»; Αυτό μπορεί να οφείλειται στο ότι το δεύτερο «πρόσωπο» αποτελεί τη θεία φύση (για τους λόγους που είδαμε ανωτέρω), ενώ το πρώτο «πρόσωπο» αποτελεί τον ανθρώπινο νου, καθώς αυτός περιγράφεται ως το ανώτερο μέρος της ψυχής, ως η *κεφαλή*, ο *οφθαλμός* ή το *πρόσωπό* («facies»)[647] της[648]. Κατ' αυτή την έννοια, λοιπόν, θα έχουμε στα έσχατα μια άμεση «*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*» («*facie ad faciem*»)[649] θεωρία –του ανθρωπίνου νου «*πρὸς*» τη θεία ουσία.

3. Τελικές εκτιμήσεις περί των όρων *ουσίας*, *υποστάσεως* και *προσώπου*

[644] Εξ. 33: 20.

[645] Α΄ Κορ. 13: 12.

[646] *De Trinitate II*, XVII 28, 9-10, MOUNTAIN L, σ. 117 (PL 42, 863).

[647] *De Trinitate XV*, VII 11, 12, MOUNTAIN LA, σ. 475 (PL 42, 1065).

[648] *De Trinitate XV*, VII 11, 10-13, MOUNTAIN LA, σ. 475 (PL 42, 1065): «Detracto etiam corpore si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens tamquam caput eius uel oculus uel facies, sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima sed quod excellit in anima mens vocatur [«Καὶ ἀφαιρουμένου δὲ τοῦ σώματος, εἰ μόνη κατανοοῖτο ἡ ψυχή, ὁ νοῦς τι τῶν αὐτῆς ἐστιν, οἷον κεφαλὴ ταύτης ἢ ὀφθαλμὸς ἢ πρόσωπον, ἀλλ' οὐχ ὡς σώματα ταῦτα λογίζεσθαι χρή. Οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἀλλὰ μὴ αὐτὴν οὖσαν τὸν Θεόν;» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ΄*, VII 11, 12-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 877)]».

[649] *De Trinitate I*, VIII 16, 63, MOUNTAIN L, σ. 49 (PL 42, 830).

Εφόσον ένα κατάλληλο τριαδικό σχήμα, κατά τον ιερό συγγραφέα, χρειάζεται να συναποτελείται από έννοιες που εκφράζουν όχι μόνο τις εσωτερικές αναφορές, αλλά και την ισότητα και την ομοουσιότητα των τριών προσώπων, θα προχωρήσει την προσπάθειά του να εξερευνήσει το τριαδικό μυστήριο, βάσει των σχημάτων *σοφία ἐκ σοφίας* και *ἀγάπη ἐξ ἀγάπης*. Λόγω της ανάγκης διάκρισης των προσώπων της Αγ. Τριάδος μέσω μόνο *κατ' ἀναφοράν* ονομάτων, ο ι. Αυγουστίνος φτάνει στο συμπέρασμα ότι οι διαφορές μεταξύ των θείων τριών προσώπων δεν μπορούν να κατανοηθούν με την ίδια λέξη στον πληθυντικό αριθμό, μέσω, δηλαδή, των σχημάτων: *τρεις υποστάσεις* ή *τρία πρόσωπα*[650], αλλά μόνο με τρεις διαφορετικές λέξεις: *Πατήρ - Υιός - δώρο*[651].

Άξιο επισήμανσης είναι το γεγονός ότι, παρόλο που ο ιερός συγγραφέας ομολογεί τη δυσκολία του να κατανοήσει τη διάκριση των όρων *ουσίας*, *υποστάσεως* και *προσώπου*, όπως χρησιμοποιούνται στην ελληνική πατερική ορολογία, άποψη που στηρίζει στην απλότητα της θείας ουσίας, φαίνεται να μην μπορεί να αποφύγει την ανάγκη της διάκρισης των προσώπων μεταξύ τους με υποσταστική έννοια ελληνική, που σήμερα θα λέγαμε «τό ἰδιαίτερο πράγμα, τήν ἰδιαιτερότητα ὡς ἀτομικότητα»[652]. Εκτός από την προαναφερθείσα θέση του ότι η φράση «το πρόσωπο του Πατρός» δεν σημαίνει άλλο από την «ουσία του Πατρός»[653], στις αναλύσεις της ανθρώπινης νόησης (οι οποίες θα εξεταστούν στο επόμενο κεφάλαιο) επισημαίνει την αδυναμία διάκρισης των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος –βάσει του σχήματος *μνήμη - νόηση - αγάπη*, επειδή τα ιδιώματα αυτά υπάρχουν εντός της *οικείας φύσης εκάστου* («in sua quisque natura»)[654] θείου

---

[650] Βλ. ανωτέρω, ενότητα 1. β.

[651] Ο ι. Αυγουστίνος βασίζεται στα κοινώς αποδεκτά ακοινώνητα προσωπικά ιδιώματα ή ονόματα των τριών θείων προσώπων, όπως *Πατήρ, Υιός, Λόγος, Εικόνα*, κ.λπ. (βλ. κεφ. Β', υποσ. 44). Το πρόβλημά του, όμως, προέρχεται από την διάκριση των τριών προσώπων μόνο μέσω των εσωτερικών αναφορών μεταξύ τους. Έτσι, αναγκάζεται να βρει καινούργια ονόματα για τον Πατέρα και τον Υιό που να σχετίζονται εννοιολογικά με τα γνωρίσματα του Αγίου Πνεύματος της *αγάπης*, της *βούλησης*, της *χάρης* και του *δώρου* του Θεού.

[652] Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Δογματική και συμβολική θεολογία Γ. Ἀνακεφαλαιώση καί Ἁγαθοτοπία*, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 81.

[653] Βλ. ανωτέρω, ενότητα 1δ, υποσ. 39, 40, 41.

[654] *De Trinitate XV*, XVII 28, 40-41, MOUNTAIN LA, σ. 503 (PL 42, 1080): «sed sic potius ut omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura» [«ἀλλ' οὕτω μᾶλλον ὡς πάντα τὰ τρία καὶ πάντας καὶ ἑκάστους ἔχειν ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕκαστον φύσει» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XVII 28, 46-47, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 931-933)]». Ακόμη και ο Hill θεωρεί αυτή τη δήλωση του ιερού πατρός απρόσεκτη, εξηγώντας ότι δεν μπορούν τα θεία πρόσωπα να έχουν διακεκριμένες φύσεις. Δικαιολογεί τον ι. Αυγουστίνο, όμως, λέγοντας ότι θέλει να δίνει έμφαση στο ότι το κάθε πρόσωπο είναι πλήρες [που είναι ακριβώς η ελληνική έννοια της υποστάσεως και η αιτία της ελληνικής διάκρισης *ουσίας* και *υποστάσεως*, και άρα του σχήματος *μία ουσία - τρεις* (*πλήρεις*) *υποστάσεις*]. Λέγει ο Hill, λοιπόν, ότι η έννοια της *οικείας ουσίας* θα μπορούσε να μεταφραστή ως *προσωπικότητα*: «*In sua quisque natura*. This is a very loose expression, because in the strictest theological use of "nature" in this context, the divine persons do not have distinct natures, but have and are the one divine nature. What he is stressing is that each is a complete person, unlike their analogues in the human image person; one might perhaps have translated *natura* here by

προσώπου. Σχετική είναι και η αναφορά του ιερού πατρός, στην *οικεία ουσία* («substantia sua»)[655] του Πατρός, σε ένα σημείου όπου εξηγεί ότι δεν είναι μόνο ο Υιός *βούληση* του Θεού αλλά και ο Πατήρ[656]. Οι αναφορές αυτές στις οικείες ή ειδικές φύσεις ή ουσίες του κάθε προσώπου, φανερώνουν, λοιπόν, την ανάγκη αποδοχής και χρήσης της ελληνικής έννοιας της *υποστάσεως* ως το άτομο το οποίο έχει πραγματική ύπαρξη[657], που άραγε διακρίνεται από την έννοια της *ουσίας* ως ενιαίας και κοινής ιδιότητας των τριών προσώπων. Έχοντας ταυτίσει ο ι. Αυγουστίνος, όμως, *ουσία*, *υπόσταση* και *πρόσωπο* και έχοντας επιχειρηματολογήσει μόνο βάσει των γλωσσικών κατηγοριών *γένους* και *είδους* στην προσπάθειά του να δηλώσει με σχήματα, τόσο τη διάκριση, όσο και την ισότητα των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος, γράφει απλώς ότι *έκαστο θείο πρόσωπο είναι ουσία και μία ουσία*[658]. Από αυτήν τη θέση του ιερού πατρός προτείνουμε ότι η αυγουστίνεια τριαδολογία μπορεί να συνοψιστεί με το τριαδικό σχήμα *μία ουσία, τρεις ουσίες*, το οποίο έχει, ευνόητα, μία ασάφεια ως προς την έννοια της *ουσίας*.

Άξια επισήμανσης είναι και η προσπάθεια του ιερού πατρός να εξηγήσει με λογικά επιχειρήματα την τριαδικότητα του Θεού, αλλά και να διαφυλάξει ταυτόχρονα την αρχή περί της απόλυτης απλότητας της θείας φύσεως. Αυτά τον οδηγούνστην ταύτιση όχι μόνο όλων των θείων γνωρισμάτων ή ιδιωμάτων με τη θεία ουσία, αλλά και της θείας ενέργειας, πράγμα που μπορεί, όπως αναφέρθηκε, να οδηγήσει στη σύγχυση του οντολογικού ορίου μεταξύ κτιστού-ακτίστου. Εφόσον και για τον ι. Αυγουστίνο είναι το ίδιο το να είναι ο Θεός *μέγας* ή *αγαθός*, κ.λπ., και το να είναι *πρόσωπο* όπως είδαμε παραπάνω[659], ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα κινδυνεύουν να εκληφθούν απλώς ως ιδιώματα του Πατρός. Η ελληνική διάκριση, συνεπώς, των τριών προσώπων με το σχήμα *μία ουσία, τρεις υποστάσεις*

"personality"». E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 422. υποσ. 69.

[655] *De Trinitate XV*, XX 38, 23-24, MOUNTAIN LA, σ. 515 (PL 42, 1087).

[656] *De Trinitate XV*, XX 38, 17-24, MOUNTAIN LA, σ. 515 (PL 42, 1087): «Sed melius quantum existimo dicitur consilium de consilio et voluntas de voluntate sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia, ne absurditate illa quam iam refellimus filius patrem dicatur facere sapientem uel volentem si non habet pater in substantia sua consilium vel voluntatem. [«Ἀλλ' ὡς οἶμαι βέλτιον ἂν λέγοιτο βουλή ἐκ βουλῆς καὶ θέλησις ἐκ θελήσεως, ὥσπερ οὐσία ἐξ οὐσίας καὶ σοφία ἐκ σοφίας, ἵνα μὴ κατὰ τὴν ἀναρμοστίαν, ᾗν ἤδη ἀπεπεμψάμεθα, ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα λέγηται ποιεῖν σοφὸν ἢ θέλοντα, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ ἔχει ἐν τῇ οἰκείᾳ οὐσίᾳ βουλὴν ἢ θέλησιν». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XX 38, 21-25, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 955)]».

[657] Αναφέρει σχετικά ο καθηγητής Π. Χρήστου, ότι, για να δηλώνει ανεξάρτητα το κάθε θείο πρόσωπο, ο Ωριγένης χρησιμοποιεί τον αριστοτελικό όρο *υποκείμενον* και τον μη αριστοτελικό *υπόστασις*. Ο όρος *υπόστασις* σημαίνει το άτομο το οποίο έχει τη πραγματική ύπαρξη. Βλ. Π. Κ., ΧΡΗΣΤΟΥ, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία, Πατέρες και θεολόγοι του Χριστιανισμού, τόμος Α'*, Εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 121.

[658] *De Trinitate VII*, I 2, 126-127, MOUNTAIN L, σ. 248 (PL 42, 935): «Non ergo ita, sed utrumque substantia et utrumque una substantia [«Οὐχ οὕτως ἄρα, ἀλλ' ἑκάτερον οὐσία καὶ ἑκάτερον μία οὐσία» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, I 2, 129-130, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 425)]».

[659] Πρβλ. ανωτέρω, ενότητα 1δ. υποσ. 41.

ή τρία πρόσωπα, φαίνεται, τελικά, να είναι πιο εύχρηστη από αυτήν που βγαίνει από τα διδάγματα του ι. Αυγουστίνου: *μία ουσία, τρεις ουσίες*.

Έχοντας δοκιμάσει, λοιπόν, τα παραδεδομένα τριαδικά σχήματα και τους σχετικούς όρους *ουσία*, *υπόσταση* και *πρόσωπο*, από τους οποίους συναποτελούνται, και καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι αυτά δεν βοηθούν στη διάκριση των ενδοτριαδικών σχέσεων, ο ι. Αυγουστίνος θα περάσει στην ψυχολογική μέθοδο τριαδολογίας, πράγμα που εξετάζεται στο επόμενο κεφάλαιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ' – Η ΔΙΑ ΤΗΣ «ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΗΣ» ΑΝΑΛΥΣΕΩΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΝΔΟΤΡΙΑΔΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

1. Ο αγαπητικός χαρακτήρας της Αγ. Τριάδος: *ο αγαπών - το αγαπώμενο - η αγάπη* (*amans - quod amatur - amor*).

Ο ι. Αυγουστίνος, στην προσπάθειά του να διαφωτίσει για τη διαφορά μεταξύ *γέννησης* και *εκπόρευσης* από τη μία, και *ουσίας* και *προσώπου* του Θεού από την άλλη, συνεχίζει να ακολουθεί μια διαδικασία διάκρισης των ενδοτριαδικών σχέσεων μέσω συλλογισμών και λεκτικών σχημάτων. Έχοντας ήδη ξεκινήσει από τα θεία ονόματα της Αγίας Γραφής, και δοκιμάσει τους όρους και τα σχήματα του αγ. Ιλαρίου Πικταβίου και των πατέρων της Α' Οικ. Συνόδου, αλλά μη βρίσκοντας ένα σχήμα το οποίο εκφράζει τόσο τις σχέσεις όσο και την ισότητα μεταξύ των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος, θα προβεί σε μία προσπάθεια διάκρισης των υπό το πρίσμα των λογικών δυνάμεων και λειτουργιών του ανθρωπίνου νου. Αφορμά, όμως, από μια απομονομένη ανάλυση του νοήματος της *αγάπης*, βάσει του στίχου «*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί*»[660].

Κατά τον ι. Αυγουστίνο, μπορεί να βρεθεί μια λεκτική τριάδα κατά την έννοια της *αγάπης*, εάν μάθουμε καταρχάς «τι είναι» η αληθινή αγάπη ή μάλλον τι είναι η αγάπη απλώς, εφόσον μόνο η αληθινή αγάπη αξίζει να ονομάζεται *αγάπη* («dilectio»)[661]. Η αληθινή αγάπη, λοιπόν, ορίζεται ως *η προσκόλληση στην αλήθεια και ο δίκαιος βίος*[662]. Ωστόσο, εφόσον η *αλήθεια* δεν είναι άλλη από τον ίδιο τον Θεό, άρα η αληθινή αγάπη είναι η αγαπητική προσκόλληση στο Θεό. Για αυτό αναρωτιέται ο ιερός συγγραφέας: γιατί λέγει η Αγ. Γραφή ότι μόνο η αγάπη του πλησίον αρκεί, όπως στο χωρίο «*ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*»[663]; Λέγει ο ίδιος ότι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα κατά τον ιερό συγγραφέα προϋποθέτει την κατανόηση της λειτουργίας της αγάπης καθαυτήν. Δηλώνει, λοιπόν, ότι η αγάπη οπωσδήποτε αγαπά εαυτήν, αλλά δεν μπορεί να είναι αγάπη (πραγματική) εάν δεν αγαπά κάτι άλλο εκτός εαυτής, όπως, παρομοίως, μία λέξη δεν μπορεί να υφίσταται ως λέξη εάν δεν δηλώνει ταυτοχρόνως και τον εαυτό της και κάτι άλλο. Εάν, συνεπώς, η αγάπη δεν αγαπά εαυτήν αγαπώντας κάτι άλλο, τότε δεν αγαπά εαυτήν με πραγματική –και ως πραγματική– αγάπη.

---

[660] Α' Ιω. 4: 16.

[661] Βλ. *De Trinitate VIII*, VII 10, 1-6, MOUNTAIN L, σ. 284 (PL 42, 956). Οι όροι *dilectio*, *amor* και *caritas* χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα για τον ιερό πατέρα. Βλ. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Η Χριστιανική διδασκαλία*, Φ.Β., μτφρ. Γεώργιος Δαρδιώτης, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 16.

[662] *De Trinitate VIII*, VII 10, 6-7, MOUNTAIN L, σ. 284 (PL 42, 956): «Haec est autem vera dilectio *ut* inhaerentes veritati *iuste uiuamus*» [«Αὕτη δὲ ἐστιν ἡ ἀληθὴς ἀγάπη, ἵνα προσκολλώμενοι τῇ ἀληθείᾳ *δικαίως ζήσωμεν*» (*Περὶ Τριάδος Η'*, VII 10, 7-8, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 497)]».

[663] Γαλ. 5: 14. Βλ. *De Trinitate VIII*, VII 10, 21-34, MOUNTAIN L, σσ. 284-285 (PL 42, 956-957).

Εφόσον, λοιπόν, ο Θεός είναι η αυτο-αγάπη, οπωσδήποτε αγαπά εαυτόν, αγαπώντας κάτι εκτός εαυτού, τον συνάνθρωπο, τον οποίο παροτρυνόμαστε να αγαπάμε και εμείς, δηλαδή τον πλησίον ως αδελφό[664]. Όταν, λοιπόν, κανείς αγαπά τον πλησίον ως αδελφό, όχι μόνο τον αγαπά με πραγματική αγάπη, αλλά και αγαπά την ίδια την αυτο-αγάπη και άρα τον ίδιο τον Θεό, εφόσον αυτή και μόνο καθιστά εφικτή την πραγματική αγάπη μεταξύ των ανθρώπων. Συνεπώς, η αγάπη του αδελφού αρκεί για τη σωτηρία μας, παρά την εννοιολόγηση της αγάπης ως προσκόλλησης στο Θεό[665], επειδή πρόκειται εν τέλει για αγάπη του Θεού, ο οποίος αγαπά τον ίδιο τον συνάνθρωπο που και εμείς αγαπάμε.

Στη συνέχεια, ο ιερός πατήρ αναφέρει, συμπερασματικά, ότι εφόσον κανείς δεν μπορεί να αγαπά κάτι που αγνοεί τελείως, άρα η δυνατότητα αγάπης της αυτο-αγάπης, αποδεικνύει και τη δυνατότητα της γνώσης αυτής. Αυτό το γεγονός επισημαίνει, κατά τον ι. Αυγουστίνο, και ο ευαγγελλιστής Ιωάννης νουθετώντας: «*Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν*»[666]. Θεωρεί, επιπλέον, ότι η γνώση αυτή του Θεού λαμβάνεται εξ οράσεως, διότι «*ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν ὃν ἑώρακε, τὸν Θεόν ὃν οὐχ ἑώρακε πῶς δύναται ἀγαπᾶν;*»[667]. Η δυνατότητα όρασης του Θεού από τον αγαπώντα τον πλησίον για τον ι. Αυγουστίνο επιβεβαιώνεται εφόσον ο αγαπών μπορεί να αγαπά λόγω της ενύπαρξης του Θεού-αγάπης εντός του –μια θέση που στηρίζεται στο «*ο Θεὸς ἀγάπη ἐστί, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ*»[668]. Ο άνθρωπος που αγαπά πραγματικά, λοιπόν, μπορεί να γνωρίσει τον Θεό επειδή τον βλέπει εσωτερικά ως την ίδια την αγάπη με την οποία αγαπά, πράγμα που κάνει και τον ίδιο να υπάρχει εντός του Θεού. Έτσι, όποιος δεν αγαπά τον πλησίον του, δεν έχει τη δυνατότητα να γνωρίσει τον Θεό, διότι δεν είναι εντός της αγάπης, ούτε έχει τον Θεό μέσα του[669].

---

[664] Βλ. *De Trinitate VIII*, VIII 12, 18-26, MOUNTAIN L, σ. 287 (PL 42, 957).

[665] Βλ. παραπάνω υποσ. 3.

[666] Α' Ιω. 4: 7.

[667] Α' Ιω. 4: 20.

[668] Α' Ιω. 4: 16. *De Trinitate VIII*, VII 10, 30-34, MOUNTAIN L, σ. 285 (PL 42, 957): «…sed et hoc ideo quia et qui proximum diligit consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat. *Deus* autem *dilectio est*, *et qui manet in dilectione in deo manet*. Consequens ergo est ut praecipue deum diligat [«... ἀλλὰ καὶ τοῦτο διὰ ταῦτα, καὶ γὰρ καὶ ὁ τὸν πλησίον ἀγαπῶν ἀκολούθως καὶ αὐτὴν ἐς τὰ μάλιστα τὴν ἀγάπην ἀγαπᾷ. *Ὁ δὲ Θεὸς ἀγάπη ἐστί, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει.* Ἀκόλουθόν ἐστιν ἄρα καὶ τὸν Θεὸν ἐξαιρέτως ἀγαπᾶν». (*Περὶ Τριάδος Η'*, VII 10, 32-35, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 497-499)]».

[669] Ο Hill επισημαίνει ότι ο ι. Αυγουστίνος αλλάζει το νόημα του Α' Ιω. 4: 16, λέγοντας ότι όποιος δεν αγαπά τον αδελφό του δεν μπορεί να βλέπει το Θεό, πράγμα το οποίο προσπαθεί στη συνέχεια να αποδείξει: «Augustine quite alters the bearing of John's statement by taking it as meaning "Whoever does not love his brother cannot in consequence see God, and therefore he cannot love God"; and this he goes on to prove». E. HILL, *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes. The works of saint Augustine, a translation for the 21st century*, New York 1991, σ. 255, υποσ. 43. Ωστόσο, είναι συνεπής ο ιερός πατήρ με την ταύτιση άκτιστης ουσίας και ενέργειας, εφόσον αυτή συνεπάγεται ότι ο άνθρωπος κατέχει θεία ουσία μέσα του ως αγάπη.

Η δυνατότητα θεωρίας του Θεού ως αγάπης, τεκμηριώνεται περαιτέρω από τον ιερό συγγραφέα βάσει της ταύτισης θείας ουσίας και θείου φωτός. Λέγει, δηλαδή, πως όποιος δεν είναι εντός του Θεού, δεν είναι και εντός του φωτός, επειδή «*ὁ Θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*»[670]. Έτσι, ισχυρίζεται ότι δεν θα έπρεπε να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι παρόλο που μπορεί κανείς να βλέπει τον αδελφό του μέσω της αισθητής όρασης, εκείνος που δεν είναι εντός του φωτός δεν μπορεί να βλέπει το Θεό, εφόσον ο Θεός δεν καθοράται αισθητά. Εάν, όμως, όχι μόνο έβλεπε τον αδελφό του, αλλά τον αγαπούσε με πνευματική αγάπη («spiritali caritate»)[671], θα έβλεπε και τον Θεό ως αγάπη και φως εσωτερικά και νοητικά[672].

Ο ιερός πατήρ, έχοντας διατυπώσει τη θέση ότι ο άνθρωπος θεωρεί εσωτερικά τον Θεό ως αγάπη, η οποία δεν αναφέρεται στον εαυτόν της, αλλά πάντοτε σε ένα έτερο για να είναι πραγματική αγάπη, της δίνει έναν καινούργιο ορισμό: *η αγάπη είναι μια ζωή (δύναμη) που συνδυάζει δύο πράγματα, εκείνον που αγαπάει με εκείνο που αγαπάται, τον αγαπώντα με τον αγαπώμενο*[673]. Διατυπώνει, συνεπώς, κατά την έννοια της *αγάπης*, την τριάδα: *ο αγαπών, το αγαπώμενο και η αγάπη* («amans et quod amatur et amor»)[674].

Κατά τον ι. Αυγουστίνο, το προαναφερθέν σχήμα αποτελεί το όριο στο οποίο μπόρεσε η οξύτητα του νοερού του οφθαλμού να διακρίνει άμεσα την Αγ. Τριάδα, εντός του φωτός της αλήθειας. Αντιλέγει προς τα συμπεράσματά του, όμως, και λέγει πως δεν μπορούν να εξηγήσουν το εξής ζήτημα: όταν κάποιος αγαπά κάτι εκτός εαυτού, όπως τον πλησίον, υπάρχουν τρία "τι": το *υποκείμενο* που αγαπά, το *αντικείμενο* που αγαπιέται και η *αγάπη* καθαυτήν. Στην περίπτωση, όμως, που κάποιος αγαπά τον εαυτόν του, υπάρχουν μόνο δύο "τι", ο αγαπών και η αγάπη, εφόσον το υποκείμενο και το αντικείμενο ταυτίζονται. Με αφορμή, λοιπόν, το ζήτημα αυτό προτείνει τον περιορισμό της ανάλυσης του τριαδολογικού δόγματος, όχι άμεσα εντός του ίδιου του φωτός της αλήθειας, αλλά

---

[670] Α' Ιω. 1: 5.

[671] Βλ. *De Trinitate VIII*, VIII 12, 56, MOUNTAIN L, σ. 288 (PL 42, 958).

[672] Βλ. *De Trinitate VIII*, VIII 12, 27-58, MOUNTAIN L, σσ. 287-288 (PL 42, 958-959).

[673] *De Trinitate VIII*, X 14, 4-6, MOUNTAIN L, σσ. 290-291 (PL 42, 960): «Quid est ergo amor nisi quaedam uita duo aliqua copulans uel copulari appetens, amantem scilicet et quod amatur? [«Τὶ δ' ἀρὰ ἐστὶν ἔρως ὅτι μὴ ζωὴ τις δύο τινὰ συνδυάζουσα ἢ συνδυάσαι ὀρεγομένη, τὸν ἐρῶντα δηλονότι καὶ τὸ ἐρώμενον;» (*Περὶ Τριάδος Η'*, X 14, 6-7, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 509)]». Βλ. *De Trinitate VIII*, X 14, 1-10, MOUNTAIN L, σσ. 290-291 (PL 42, 960)

[674] *De Trinitate VIII*, X 14, 10, MOUNTAIN L, σ. 291 (PL 42, 960). Το καινοτομικό αυτό τριαδικό σχήμα της αγάπης, όπως σημειώνει η Harrison, είναι και το θεμέλειο των ψυχολογικών τριάδων: «What he describes in Book 8 is a trinity of relations, of the lover, the beloved, and the love which joins them (the language of love to describe the Holy Spirit is a new and striking contribution to Trinitarian theology). He then proceeds to examine various similitudes or analogies of the inseperable operation and identity of the three persons which are inspired by the insight that man is said by Scripture to be created in the three-fold image of God-'Let *us* make man in *our* image and *our* likeness' (Gen. 1:26)». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σσ. 43-44.

έμμεσα, εντός των ορίων της γνώσης του ανθρώπινου νου[675], εφόσον κάτι τέτοιο είναι πιο ευκατανόητο για την ασθενή νόηση του μεταπτωτικού ανθρώπου[676].

2. Οι «ψυχολογικές» τριάδες

Όπως αναφέρθηκε στο Α' κεφάλαιο, παρόλο που όλα τα δημιουργήματα είναι εικόνες του Θεού, η λογική και νοερή ανθρώπινη ψυχή αποτελεί την καταλληλότερη κτιστή εικόνα της Αγ. Τριάδος, έχοντας πλασθεί «*κατ' εἰκόνα*» του Θεού, και άρα το καταλληλότερο πεδίο του οποίου η ανάλυση μπορεί να φανερώσει τα μυστήρια του τριαδολογικού δόγματος. Μιας και ο ι. Αυγουστίνος δεν διακρίνει μεταξύ ουσίας και ενέργειας, οδηγείται σε γνώση της ουσίας του νου μέσω τις ανάλυσης των γνωστικών του δυνάμεων και λειτουργιών[677].

α. Η τριάδα: *νους - γνώση - αγάπη* (*mens - notitia - amor*)

Με βάση την αρχή περί της *ενότητας* τον προσώπων της Αγ. Τριάδος, αφορμά ο ιερός πατήρ από το δεδομένο ότι ο *Θεός-αγάπη* αγαπά εαυτόν, αλλά δεν μπορεί να διακρίνεται σε υποκείμενο και αντικείμενο της αγάπης. Δηλώνει, λοιπόν, ότι η επόμενη αναζήτηση θεογνωσίας, βάσει της ψυχολογικής οδού, θα κίνειται εντός των ορίων της παραδεδομένης πίστης ότι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι ο ένας Θεός, δημιουργός και κυβερνήτης όλης της κτίσης. Ο Πατήρ δεν είναι ο Υιός, το Άγιο Πνεύμα δεν είναι ο Πατήρ ή ο Υιός, αλλά είναι μαζί η Τριάδα αλληλο-αναφερόμενων προσώπων, μιας ουσίας και ίσης ενότητας. Προϋπόθεση των ψυχολογικών αναλύσεων, λοιπόν, είναι να επιβεβαιώσουν και να διασαφηνίσουν τα δεδομένα αυτής της πίστης.

Όταν, καταρχάς, ο νους του ανθρώπου αγαπά εαυτόν, φανερώνονται δύο πράγματα, ο *νους* και η *αγάπη*. Αλλά η αυτο-αγάπη του ίδιου του νου δεν σημαίνει άλλο, κατά τον ι. Αυγουστίνο, από τη *θέλησή* του να είναι παρών στον εαυτό του για να απολαμβάνει εαυτόν. Στη συνέχεια, εάν το μέτρο της *θέλησής* του

---

[675] Βλ. *De Trinitate IX*, II 2, 1-21, MOUNTAIN L, σ. 294-295 (PL 42, 961-962).

[676] Βλ. *De Trinitate IX*, II 2, 57-61, MOUNTAIN L, σ. 294 (PL 42, 961). Βλ. Κεφ. Α', υποσ. 56-61.

[677] Όπως επισημάνει ο Freyer, «… διακηρύσσεται η ουσιώδης ταυτότητα της ψυχής και των λειτουργιών της, δίχως να αποκλείεται μια μεταξύ τους διάκριση, που όμως υπερβαίνει τη διάκριση μεταξύ ουσίας και συμβεβηκότος». FREYER, J., «Ο Αυγουστινισμός και οι Φραγκισκανοί», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 65. Αντίθετα με αυτή την αυγουστίνια αρχή, όπως παρατηρεί ο καθηγητής Γ. Μαρτζέλος, ο Μ. Βασίλειος αρνιόταν τη δυνατότητα όχι μόνο της γνώσης της θείας ουσίας, αλλά ακόμη και των κτιστών όντων. Βλ. Γ., ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, *Οὐσία και ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τον Μέγαν Βασίλειον*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 43 και εξ. Βλ. Κεφ. Α', ενότητα 1α, υποσ. 7.

αντιστοιχεί στο μέτρο που *είναι* ή που *υπάρχει*, τότε ο νους και η αυτο-αγάπη του ισοδυναμούν και άρα ο *αγαπών* και η *αγάπη* είναι ίσοι[678].

Εάν θεωρούμε, επίσης, ότι το είναι της *αγάπης* καθαυτήν αποτελεί *είδος ουσίας* («aliqua substantia»)[679] (έστω που μόνο ο Θεός μπορεί να θεωρηθεί πραγματική ουσία), τότε η *αγάπη* οπωσδήποτε δεν μπορεί να είναι σώμα, αλλά *πνεύμα*, όπως πνεύμα είναι και ο νους. Παρόλο που *νους* και *αγάπη* δεν είναι δύο πνεύματα αλλά ένα πνεύμα, και ούτε, επομένως, δύο υπάρξεις αλλά μία ύπαρξη, ωστόσο, είναι δύο τινά –ο *αγαπών* και η *αγάπη*– που αλληλο-αναφέρονται ή σχετίζονται. Ο *αγαπών* αναφέρεται στην *αγάπη* και η *αγάπη* στον *αγαπώντα*[680]. Οι έννοιες *νους* και *πνεύμα*, όμως, δεν εννοούνται *κατ᾽ ἀναφοράν αλλά κατ᾽ οὐσίαν*, αφού ως ιδιότητες του ανθρώπου, δεν απογίνονται, όπως συμβαίνει με τα συμβεβηκότητα. Αντιθέτως, η *αγάπη* δεν είναι σταθερό ανθρώπινο γνώρισμα, επειδή εάν αφαιρεθεί ο *αγαπών* ή το *αγαπώμενο* αντικείμενο, δεν υπάρχει, πλέον, η *αγάπη*. Συνεπώς, όταν *νους* και *αγάπη* αλληλο-αναφέρονται, είναι δύο πράγματα, αλλά όταν δηλώνονται καθαυτά, είναι το καθένα πνεύμα και μαζί ένα πνεύμα, είναι το καθένα νους αλλά μαζί ένας νους. Ερωτά, όμως, ο ιερός πατήρ, πού βρίσκεται η εικόνα της Αγ. Τριάδος σε αυτά[681], και συνεχίζει να κάνει τους εξής συλλογισμούς:

Εφόσον δεν μπορεί να *αγαπά* κανείς κάτι που αγνοεί, άρα ο νους δεν μπορεί να *αγαπά* εαυτόν, εάν δεν γνωρίζει εαυτόν. Αλλά με ποιο τρόπο γνωρίζει ο νους εαυτόν; Όχι, βεβαίως, βάσει μιας αισθητικής γνώσης που μπορεί η διατύπωσή της να κατατάσσεται στις κατηγορίες του γένους και του είδους[682], αφού δεν βλέπει κανείς άλλους νόες μέσω των σωματικών οφθαλμών, αλλά μόνον τον δικό του διά της εσωτερικής γνώσεως. Εφόσον ο καθένας μπορεί να

---

[678] *De Trinitate IX*, II 2, 18-25, MOUNTAIN L, σ. 295 (PL 42, 962): «Auferamus enim ab hac consideratione cetera quae multa sunt quibus homo constat, atque ut haec quae nunc requirimus quantum in his rebus possumus liquido reperiamus, de sola mente tractemus. Mens igitur cum amat se ipsam duo quaedam ostendit, mentem et amorem. Quid est autem amare se nisi praesto sibi esse velle ad fruendum se? Et cum tantum se uult esse quantum est, par menti voluntas est et amanti amor aequalis [«Ἀφέλωμεν γὰρ ἐκ ταύτης τῆς ἐπισκέψεως τὰ λοιπὰ πολλὰ ὄντα, οἵσπερ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκε, καὶ ὥστε ταῦτα, ἃ νῦν ζητοῦμεν, ὁπόσον ἐν τούτοις δυνάμεθα, τηλαυγῶς εὑρεῖν, περὶ μόνου τοῦ νοῦ ἐξετάσωμεν. Ὁ νοῦς τοίνυν ἐπειδὰν ἀγαπᾷ ἑαυτόν, δύο τινὰ δείκνυσι, τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀγάπην. Τί δέ ἐστι τὸ ἀγαπᾶν ἑαυτὸν ὅτι μὴ τὸ βούλεσθαι παρεῖναι ἑαυτῷ ὡς ἀπολαύειν ἑαυτοῦ; Κἀπειδὰν τοσοῦτον ἑαυτὸν εἶναι θέλῃ ὁπόσος ἐστίν, ἴση ἐστὶ τῷ νοΐ ἡ θέλησις καὶ ἴση τῷ ἀγαπῶντι ἡ ἀγάπη». (*Περὶ Τριάδος Θ᾽*, II 2, 28-34, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 517)]».

[679] *De Trinitate IX*, II 2, 25, MOUNTAIN L, σ. 295 (PL 42, 962).

[680] Βλ. *De Trinitate IX*, II 2, 25-33, MOUNTAIN L, σ. 295 (PL 42, 962).

[681] *De Trinitate IX*, II 2, 38-41, MOUNTAIN L, σ. 295 (PL 42, 962): «Ideoque quantum ad invicem referuntur duo sunt; quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus et simul utrumque unus spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens. Vbi ergo trinitas? [«ὅτι δὲ καὶ καθ᾽ αὑτὰ λέγεται, καὶ ἑκάτερα πνεῦμα ἐστι καὶ ὁμοῦ ἑκάτερον ἓν πνεῦμα, καὶ ἑκάτερα νοῦς καὶ ὁμοῦ ἑκάτερον εἷς νοῦς. Ποῦ τοίνυν ἡ Τριάς;» (*Περὶ Τριάδος Θ᾽*, II 2, 49-54, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 519)]».

[682] Πρβλ. Κεφ. Β᾽, ενότητα 1, υποσ. 9 και Κεφ. Γ᾽, ενότητα 1β.

αντιλαμβάνεται μόνο τον δικό του νου, δεν αγαπά εαυτόν ο νους μέσω της επαγωγικής παρατήρησης άλλων ζωντανών όντων και της συνακόλουθης πίστης ότι ο ίδιος κατέχει νου, αλλά τον αγαπά βάσει της άμεσης θεωρίας του[683].

Όπως, επομένως, υπάρχει *νους* και *αγάπη*, όταν ο νους αγαπά εαυτόν, έτσι έχουμε *νου* και *γνώση*, όταν ο νους γνωρίζει εαυτόν. Άρα, δεν πρόκειται στην ουσία για δυάδα (νους-αγάπη) αλλά για τριάδα, με την εισαγωγή του παράγοντος της *γνώσης*: *νους και αγάπη και γνώση* («mens et amor et notitia»)[684]. Τα στοιχεία αυτά είναι τρία, αλλά ταυτοχρόνως νοούνται ως ένα και όταν είναι τέλεια, είναι και ίσα[685]. Το σχήμα *νους – γνώση – αγάπη*, στην περίπτωση της αυτο-γνωσίας και αυτο-αγάπης του νου, είναι μιά τριάδα πραγμάτων που, από τη μία, παρόλο που είναι της ίδιας ουσίας, υπάρχουν σε απόλυτη ισότητα, όταν ο νους γνωρίζει και αγαπά εαυτόν πλήρως[686]. Από την άλλη, διακρίνονται, έστω και εάν *αλληλοπεριχωρούνται* (: βρίσκεται το καθένα μέσα στον εαυτόν του αλλά και ολοκληρωτικά μέσα στα άλλα δύο) και άρα δεν αναμιγνύονται, ούτε συγχέονται[687]. Συμπεραίνει, λοιπόν, ο ιερός πατήρ ότι κατά έναν θαυμαστό τρόπο,

---

[683] *De Trinitate IX*, III 3, 1-8, MOUNTAIN L, σσ. 295-296 (PL 42, 963): «Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat quod nescit? Aut si quisquam dicit ex notitia generali uel speciali mentem credere se esse talem quales alias experta est et ideo amare semetipsam, insipientissime loquitur. Vnde enim mens aliquam mentem novit si se non novit? Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos et se non videt, ita mens novit alias mentes et ignorat semetipsam. [«Ὁ γὰρ νοῦς ἀγαπᾶν ἑαυτὸν οὐ δύναται, ἂν μὴ καὶ γνῶ ἑαυτόν. Πῶς γὰρ ἂν ἀγαπήσειεν ὃ ἀγνοεῖ; Εἰ δὲ λέγει τις ἐκ γενικῆς γνώσεως ἢ εἰδικῆς τὸν νοῦν πείθεσθαι τοιοῦτον ἑαυτὸν εἶναι οἵους τοὺς ἄλλους ἐκ πείρας εἴληφε καὶ διὰ τοῦτο ἀγαπᾶν ἑαυτόν, ἀτοπώτατα λέγει. Πόθεν γὰρ ὁ νοῦς ἔγνω τινὰ νοῦν, <εἰ μὴ ἑαυτὸν ἔγνω>; Οὐδὲ γὰρ ὡς ὀφθαλμὸς τοῦ σώματος ἑτέρους μὲν ὀφθαλμοὺς ὁρᾷ, ἑαυτὸν δὲ οὐχ ὁρᾷ, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οἶδε μὲν ἑτέρους νόας, ἑαυτὸν δὲ ἀγνοεῖ». (*Περὶ Τριάδος Θ'*, III 3, 2-10, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 519)]».

[684] Βλ. *De Trinitate IX*, IV 4, 3, MOUNTAIN L, σ. 297 (PL 42, 963). Η ψυχολογική μέθοδος διάκριση των τριαδικών προσώπων ο ιερός πατήρ αντλεί μάλλον από τον Νεοπλατωνισμό, όπως μας επισημαίνει ο καθηγητής Γ. Μαρτζέλος: «Ήδη στις *Εξομολογήσεις* του, για να παραστήσει εικονικά την ενότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος, επικαλείται την ενότητα που υπάρχει στην ψυχή του ανθρώπου μεταξύ της ύπαρξης, της γνώσης και της βούλησής του (esse – nosse - velloe) (Βλ. *Confessiones* XIII, 11, 12), εκμεταλλευόμενος προφανώς μια παρόμοια ψυχολογική τριάδα που απαντά στον νεοπλατωνικό φιλόσοφο Πορφύριο (ουσία - γνώση της ουσίας και υπάρχουσα μεταξύ τους φιλία». Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 50. Πρβλ. ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Ἀφορμαί πρὸς τὰ νοητά*, 40, 51-68. Βλ. ακόμη E. ZELLER, – W. NESTLE, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, μτφρ. ἀπό τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη, Ἀθήνα 1990, σσ. 386-387.

[685] Βλ. *De Trinitate IX*, IV 4, 1-5, MOUNTAIN L, σ. 297 (PL 42, 963).

[686] Βλ. *De Trinitate IX*, IV 4, 5-26, MOUNTAIN L, σ. 297 (PL 42, 963).

[687] *De Trinitate IX*, V 8, 1-5, MOUNTAIN L, σ. 300 (PL 42, 965): «At in illis tribus cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur quamvis et singula sint in se ipsis et invicem tota in totis, sive singula in binis sive bina in singulis, itaque *omnia in omnibus* [«Ἐν δὲ τοῖς τρισὶ τούτοις ἐπειδὰν ὁ νοῦς ἑαυτὸν γινώσκῃ καὶ ἑαυτὸν ἀγαπᾷ, μένει τριὰς, ὁ νοῦς καὶ ἡ ἀγάπη καὶ ἡ γνῶσις· καὶ οὐδενὶ συγχεῖται φυρμῷ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα καὶ ἕκαστά ἐστιν ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις ὅλα ἐν ὅλοις, εἴτε ἕκαστα ἐν τοῖς σύνδυο [sic] τούτων εἴτε σύνδυο ἐν

παρόλο που τα τρία αυτά είναι αχώριστα, μιας και το καθένα είναι ουσία και όλα μαζί αποτελούν μία ουσία ή ύπαρξη, όμως διακρίνονται επειδή αλληλοσχετίζονται[688].

Στη συνέχεια, ο ι. Αυγουστίνος επισημαίνει ότι ο νους, έστω και εάν αποτελεί το «*κατ᾽ εἰκόνα*» του Θεού, όταν γνωρίζει και αγαπά εαυτόν, φαίνεται να μη γνωρίζει και να αγαπά κάτι το αμετάβλητο και γι᾽ αυτό θέτει το ερώτημα μήπως τελικά δεν αποτελεί εικόνα του αμεταβλήτου Θεού. Η μεταβλητότητα του νου φαίνεται όχι μόνο στο ότι διαφέρουν οι νοητικές ικανότητες του καθενός αλλά και τα θελήματά του. Όμως, αποδυναμώνει την πιθανότητα αυτή, αναφέροντας ότι, όταν ο νους γνωρίζει εαυτόν, δεν βλέπει μόνον τον εαυτόν του, αλλά πράγματα πολύ βαθύτερα, κάτι που αποδεικνύεται από τη δυνατότητα του καθενός να δώσει έναν ορισμό του νου με τον οποίο όλοι θα συμφωνούσαν, όχι, όμως, βάσει μιας γενικής και ειδικής γνώσης. Η συμφωνία αυτή οφείλεται στο ότι όλοι βλέπουν εσωτερικά όχι το νου καθαυτόν, αλλά τον αρχέτυπο κανόνα του νου ανάμεσα στους *αϊδιους λόγους*, ο οποίος υπαγορεύει το πώς οφείλει να είναι ο νους βάσει μιας εσώτερης αμετάβλητης ή στάσιμης γνώσης εντός της ψυχής, που πηγάζει από την αμετάβλητη αλήθεια καθαυτήν[689]. Δεν πρόκειται, λοιπόν, για γνώση του νου καθαυτόν, αλλά για θέαση των *λόγων των όντων*, οι οποίοι (λόγοι) αποτελούν «υπερβατικούς» κανόνες («regulis supra mentem»)[690], που παρέχουν τη δυνατότητα διάκρισης όχι μόνον του ορθού ανθρωπίνου νου, αλλά του πώς θα έπρεπε να ήταν η κατάσταση όλων των όντων και πραγμάτων της κτιστής

έκάστοις, καὶ οὕτω *πάντα ἐν πᾶσι*». (*Περὶ Τριάδος Θ΄*, V 8, 3-7, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 527)]».

[688] *De Trinitate IX*, V 8, 29-31, MOUNTAIN L, σ. 301 (PL 42, 965): «Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quidque substantia est et simul omnia una substantia vel essentia cum et relative dicantur ad invicem [«Καὶ <γὰρ> θαυμαστὸν τινα τρόπον τὰ τρία ταῦτα ἀχώριστὰ ἐστιν ἀλλήλων, καὶ ὅμως ἕκαστον ὁτιοῦν αὐτῶν οὐσία ἐστὶ καὶ ὁμοῦ πάντα μία οὐσία καίπερ ἀναφορικῶς λεγόμενα δὴ πρὸς ἄλληλα». (*Περὶ Τριάδος Θ΄*, V 8, 34-36, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 529)]».

[689] *De Trinitate IX*, VI 9, 9-18, MOUNTAIN L, σ. 301 (PL 42, 966): «Unde manifestum est aliud unumquemque videre in se quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo per similitudinem colligimus generalem uel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat [«Ὅθεν δῆλον ἕτερον μὲν ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων βλέπειν ἐν ἑαυτῷ, ὅπερ ἂν αὐτῷ λέγοντι ἕτερος πιστεύοι μὲν, μὴ μέντοι καὶ βλέποι ἕτερον δὲ ἐν αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ ὃ <ἄν> καὶ ἕτερός τις συνιδεῖν δύναιτο, ὧν θάτερον μὲν μεταβάλλεσθαι κατὰ χρόνον, θάτερον δὲ ἀμεταβλήτῳ ἀϊδιότητι συνεστάναι. Οὐδὲ γὰρ ὀφθαλμοῖς σωματικοῖς πολλοὺς νόας βλέποντες καθ' ὁμοιότητα συνάγομεν γενικὴν ἢ εἰδικὴν του ἀνθρωπίνου νόος γνῶσιν, ἀλλὰ τὴν ἀδιάφθορον ἀλήθειαν βλέπομεν ἐξ ἧς τελείως ὁπόσον δυνάμεθα ὁριζόμεθα οὐχ ὁποῖός τις ἐστιν ὁ ἑνὸς ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων νοῦς, ἀλλ' ὁποῖός τις εἶναι τοῖς ἀϊδίοις λόγοις ὀφείλει». (*Περὶ Τριάδος Θ΄*, VI 9, 1-19, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 529-531)]».

[690] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 10, 22-23, MOUNTAIN L, σ. 302 (PL 42, 966).

πραγματικότητας[691]. Οι κανόνες αυτοί γνωρίζονται επειδή «καταλαμβάνονται» («capientes») από τον άνθρωπο μέσω μιας απλής νόησης ως *σχήματα* ή *μορφές* άρρητης και κάλλιστης τέχνης υπέρ της διάνοιας[692]. Γι' αυτό, βάσει αυτών των ανώτερων κανόνων, ο καθένας έχει τη δυνατότητα να διακρίνει τις ποιότητες της κτιστής πραγματικότητας –για παράδειγμα τις ορθές συμπεριφορές ανθρώπων, τις σωστές αναλογίες στις τέχνες και τις επιστήμες[693]. Η δυνατότητα ορισμού της ανθρώπινης λογικής και νοερής φύσης, συνεπώς, οφείλεται στην ικανότητα θέασης της αμετάβλητης μορφής του συγκεκριμένου αρχέτυπου κανόνος της ανθρώπινης φύσης, εξαιτίας του οποίου υπάρχουμε και βάσει του οποίου πράττουμε αληθινά και ορθά.

Εμβαθύνοντας, ο ι. Αυγουστίνος, στη διαδικασία κατανόησης του τρόπου που οι *αϊδιοι λόγοι* θεωρούνται εσωτερικά από τον άνθρωπο, προσθέτει και τον παράγοντα του *λόγου*. Λέγει, καταρχάς, ότι η εσωτερική αυτή θεωρία συνάπτεται με τη συνειδητοποίηση της εσωτερικής εσώτατης *αληθινής γνώσης* («veracem notitiam»)[694]. Αφού συνειδητοποιηθεί, *συλλαμβάνεται* («conceptam»)[695], και έπειτα *γεννιέται* («gignimus»)[696] από αυτήν εσωτερικά, ένα *είδος λόγου* («tamquam verbum»)[697] ο οποίος δεν αίρεται αφότου γεννηθεί[698]. Οι λόγοι ή οι *λογισμοί* αυτοί, αποτελούν τα αποτελέσματα των άμεσων, έστω φευγαλέων ματιών της λάμψης

---

[691] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 10, 19-25, MOUNTAIN L, σ. 301-302 (PL 42, 966). Κατά τον ι. Αυγουστίνο, η ικανότητα θεωρίας των αμετάβλητων και αϊδιων *λόγων* («rationes») από τον άνθρωπο αποδεικνύει τη λογικότητά του. Το ότι είναι αμετάβλητα αποδεικνύει το ότι βρίσκονται πάνω από τον νου του. Το ότι ο άνθρωπος μπορεί να κάνει κρίσεις και να αξιολογεί τα αισθητά βάσει αυτών αποδεικνύει τη σύναψη της φύσης του με αυτούς τους *αϊδιους λόγους* και ότι έχει την ικανότητα να βλέπει *διαστάσεις* («dimensionum») και *σχήματα* («figurarum») νοερώς που ο νους του αναγνωρίζει ως μόνιμα και αμετάβλητα [Βλ. *De Trinitate III*, II 2, 16-22, MOUNTAIN L, σ. 357 (PL 42, 999)].

[692] *De Trinitate IX*, VI 11, 77-79, MOUNTAIN L, σ. 303 (PL 42, 967): «…aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intellegentia capientes [«... ἑτέρως δὲ τοὺς λόγους καὶ τὴν ἀρρήτως καλλίστην τέχνην τῶν τοιούτων σχημάτων ὑπὲρ τὴν τῆς διανοίας ὀξύτητα ἁπλῇ νοήσει καταλαμβάνοντες». (*Περὶ Τριάδος Θ'*, VI 11, 80-81, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 535)]».

[693] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 10-11, 25-79, MOUNTAIN L, σσ. 302-303 (PL 42, 966-967).

[694] *De Trinitate IX*, VII 12, 5, MOUNTAIN L, σ. 304 (PL 42, 967).

[695] *De Trinitate IX*, VII 12, 4, MOUNTAIN L, σ. 304 (PL 42, 967).

[696] *De Trinitate IX*, VII 12, 6, MOUNTAIN L, σ. 304 (PL 42, 967).

[697] *De Trinitate IX*, VII 12, 5, MOUNTAIN L, σ. 304 (PL 42, 967).

[698] *De Trinitate IX*, VII 12, 2-6, MOUNTAIN L, σσ. 303-304 (PL 42, 967): «In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit [«Ἐν ἐκείνῃ τοιγαροῦν τῇ ἀϊδίῳ ἀληθείᾳ, ἐξ ἧς τὰ ἐν χρόνῳ γέγονε πάντα, τὴν μορφὴν καθ' ἣν ἐσμὲν καὶ καθ' ἣν ἢ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἢ ἐν τοῖς σώμασιν ἀληθεῖ καὶ ὀρθῷ λόγῳ τι πράττομεν τῇ τοῦ νοῦ βλέπομεν ὄψει, κακεῖθεν συλληφθεῖσαν τὴν ἀληθῆ τῶν πραγμάτων γνῶσιν ὥσπερ τινα λόγον παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχομεν καὶ λέγοντες ἐντὸς τοῦτον γεννῶμεν, καὶ οὐδὲ γεννώμενος ἀφ' ἡμῶν ἀναχωρεῖ». (*Περὶ Τριάδος Θ'*, VII 12, 3-8, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 535).

της εσωτερικής αλήθειας που απομνημονεύονται ως παροδικοί λογισμοί των μη παροδικών πραγμάτων και έτσι δίνουν στον άνθρωπο τη δυνατότητα σταθερούς, έστω έμμεσης, θεωρίας της αλήθειας. Τις γνώσεις πολλών αληθειών και, άρα, μόνιμων ή αμετάβλητων γνώσεων, ο ιερός πατήρ τις ονομάζει συλλογικά *εσώτατες γνώσεις* («notitias»)[699], που αποτελούν την ανθρώπινη *συνείδηση*[700]. Αφού, λοιπόν, εντοπιστούν αυτές από τον καθένα, εντός των αδύτων του νου του («in abdito mentis») ή της καρδιάς του, συλλαμβάνονται και γεννιούνται ως ορατοί λόγοι και έτσι γίνονται σταθερά ορατές. Θεωρούνται, τέλος, μέσω μιας *νοητικής όρασης* («conspectu mentis»), ή απλώς μέσω μιας *νόησης*, ενώπιον του νου[701].

Η προαναφερθείσα διαδικασία εσωτερικής όρασης της αλήθειας –ως έμμεσης και σταθερής θέασης της αλήθειας καθαυτήν στους γεννημένους εξ αυτής αληθινών λογισμών– αποτελεί τη πρόταση του ιερού πατρός να υπερβεί κανείς τη μεταπτωτική δυσκολία να βλέπει κανείς άμεσα και σταθερά την αλήθεια καθαυτήν. Όταν οι *λόγοι* αυτοί ανακύπτουν από την αμετάβλητη εσωτερική αλήθεια, αποτελούν όχι μόνο λόγους αληθινούς, αλλά και οράσεις («visiones»)[702] εκ της υποκείμενης και μόνιμης όρασης, που είναι η εσωτερική γνώση[703]. Βάσει αυτής της ταύτισης λόγου και όρασης, όπως διδάσκει ο ιερός συγγραφέας ότι δεν διακρίνεται στα εντός του ανθρώπου *λόγος* και *όραση*, όπως η όραση των αισθητών πραγμάτων διακρίνεται από τον αισθητό προφορικό λόγο, ούτε διακρίνεται η εσωτερική όραση της εσωτερικής ακοής, όταν κανείς συλλογίζεται. Αυτή την εσωτερική ομιλία, για παράδειγμα, έβλεπε ο Χριστός

---

[699] *De Trinitate XIV*, VII 9, 20, MOUNTAIN LA, σ. 433 (PL 42, 1043).

[700] Η *notitia* (*rationes aeternes*) καθαυτή δίνει στον άνθρωπο *συνείδηση*, εντός της οποίας υπάρχουν *είδη* (*speciem, rationem*) ή *μορφές* (*forma*), από τις οποίες γεννιούνται αληθείς *λογισμοί* (*verbum*) όταν νοούνται. Η *cogitatio* είναι η διαδικασία του να συλλογίζεται κανείς ή να σκέπτεται περί της συνειδήσεώς του. Η *intelligentia*, που αναφέρεται παρακάτω, είναι η ίδια η *νόηση*. Για περισσότερα περί της έννοιας της *συνειδήσεως*, βλ. κεφ. Α', υποσ. 233.

[701] *De Trinitate XIV*, VII 9, 19-24, MOUNTAIN LA, σσ. 433-434 (PL 42, 1043): «Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis uelut apertius constitui quando cogitantur; tunc enim se ipsa mens et meminisse et intellegere et amare invenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat [«Ἐντεῦθεν διδασκόμεθα εἶναι ἡμῖν ἐν τῷ ἀδύτῳ τοῦ νοός πραγμάτων τινῶν γνώσεις τινὰς, καὶ τότε τρόπον τινὰ προϊέναι εἰς μέσον καὶ ἐνώπιον τοῦ νοός καθὼς φανερώτερον κατέστησα, ἡνίκα τῷ διαλογισμῷ δίδονται· τινηκαῦτα γὰρ ἑαυτὸν ὁ νοῦς καὶ μεμνημένον νοοῦντα καὶ ἀγαπῶντα εὑρίσκει, καὶ ὅθεν οὐ διενοεῖτο, ἡνίκα διενοεῖτο ἑτέρωθεν» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, VII 9, 19-23, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 799-801)]». Βλ. επίσης *De Trinitate XIV*, VII 9, 21, MOUNTAIN LA, σ. 433 (PL 42, 1043).

[702] *De Trinitate XV*, X 18, 51, MOUNTAIN LA, σ. 485 (PL 42, 1070).

[703] *De Trinitate XV*, X 18, 50-52, MOUNTAIN LA, σ. 485 (PL 42, 1070-1): «Quid hac expositione lucidius? Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes ideo non sunt etiam visiones exortae de notitiae visionibus quando verae sunt. [«Οὐ μὴν ἐπειδὴ φαμὲν προσλαλιὰς τῆς καρδίας τοὺς διαλογισμοὺς εἶναι, δία τοῦτο οὐκ εἰσι καὶ ὁράσεις ἀνίσχουσαι ἐκ τῶν τῆς γνώσεως ὁράσεων, ἐπειδὰν ἀληθεῖς ὦσιν» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, X 18, 56-59, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 897)]».

εντός των καρδιών των Φαρισαίων[704]. Ένας τέτοιος γεννημένος λόγος είναι βαθύτερος ακόμη και του «ἐνδιαθέτου» λόγου, ο οποίος, για τον ιερό συγγραφέα, αποτελεί μια εσωτερική σκέψη μορφωμένη στο σχήμα μιας λέξης που πρώτα εκφέρουμε εσωτερικά και έπειτα εξωτερικά ως λόγο προφορικό.

Ο βαθύτατος εσωτερικός λόγος, που γεννιέται από την εσώτερη αλήθεια εντός, δεν ανήκει σε μία ανθρώπινη γλώσσα, όπως, για παράδειγμα, τα Λατινικά. Πρόκειται για λόγο που προφέρεται εντός της καρδιάς ως ακριβές ομοίωμα της εσωτερικής αμετάβλητης γνώσης, επειδή διαμορφώνεται, κατά κάποιο τρόπο, από τις μορφές των αμεταβλήτων *λόγων* ή *κανόνων* που θεωρούνται εντός της αλήθειας[705]. Για αυτό, θεωρώντας ο νους έναν τέτοιο λόγο, αναγνωρίζει κάτι που πάντοτε θυμόταν, κατανοούσε και αγαπούσε, παρόλο που σκεπτόταν κάτι άλλο[706]. Όταν, στη συνέχεια, θέλουμε να γνωστοποιήσουμε αυτόν τον εσωτερικό λόγο σε κάποιον, χρησιμοποιούμε τη φωνή και το σώμα μας, ώστε μέσω μιας αισθητής ενθύμησης να παράγεται το ίδιο εντός του νου εκείνου στον οποίο απευθυνόμαστε. Έτσι, συμπεραίνεται από τον ιερό πατέρα, ότι κανείς δεν κάνει τίποτα που δεν εξέφερε προηγουμένως ως λόγο εντός της καρδιάς του[707]. Ο

---

[704] Βλ. *De Trinitate XV*, X 18, 52-63, MOUNTAIN LA, σ. 485 (PL 42, 1070-1071). Πρβλ. Μτθ. 9: 3.

[705] Βλ. *De Trinitate XV*, X 19, 64-78, MOUNTAIN LA, σ. 485 (PL 42, 1071): «Quisquis igitur potest intellegere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione voluantur … Necesse est enim cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius [«Ὅστις οὖν δύναται νοεῖν τὸν λόγον οὐ μόνον πρὶν διὰ στόματος ἠχῆσαι, ἀλλὰ καὶ πρὶν τῶν φθόγγων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας ἐπὶ διαλογισμὸν στραφῆναι … Ἀνάγκη γὰρ ἐπειδὰν τὸ ἀληθὲς λέγωμεν, τουτέστιν ὅπερ ἴσμεν λαλῶμεν, ἐξ αὐτῆς τῆς γνώσεως, ἣν τῇ μνήμῃ κατέχομεν, γεννᾶσθαι τὸν λόγον, ὃς τοιοῦτος ἐστι παντάπασιν ὁποία καὶ ἡ γνῶσις ἐκείνη, ἐξ ἧς γεννᾶται. Μορφωθεὶς γὰρ ὁ διαλογισμὸς ἐκ τοῦ πράγματος οὗπερ ἴσμεν, λόγος ἐστιν, ὃν ἐν καρδίᾳ λέγομεν, ὃς οὔθ' ἑλληνικὸς ἐστιν οὔτε λατινικὸς οὔτε γλώττης τινος ἑτέρας» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, X 19, 71-84, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 897-899)]». Ο ενδιάθετος και προφορικός λόγος αφορά μόνο στην εκφορά γλώσσας. Η νόηση ή ο λογισμός λαμβάνει την μορφή λέξεων που ο Μάξιμος Πλανούδης μεταφράζει ως «ἐνδιάθετος» λόγος (Βλ. *Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, XI 20, 46, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 903), που έπειτα εξωτερικεύονται διά του προφορικού λόγου. Άρα ο εσώτατος λόγος που γεννιέται από την ίδια την αλήθεια και δεν ανήκει σε καμία γλώσσα, όπως λέγει ο ι. Αυγουστίνος, και άρα είναι εσώτερος του ενδιαθέτου λόγου.

[706] Βλ. ανωτέρω υποσ. 33. Πρβλ. κεφ. Α', ενότητα 2, υποσ. 157.

[707] *De Trinitate IX*, VII 12, 7-14, MOUNTAIN L, σ. 304 (PL 42, 967): «Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus aut alicuius signi corporalis ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris quibus vel approbantur uel improbantur mores hominum quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliquid volens facit quod non in corde suo prius dixerit [«Ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἑτέρους διαλεγώμεθα, τῷ ἐντὸς μένοντι λόγῳ ὑπηρέτημα φωνῆς ἤ τινος σημείου σωματικοῦ παρεχόμεθα, ἵνα διά τινος ὑπομνήσεως αἰσθητῆς τοιοῦτόν τι γένηται καὶ ἐν τῷ νῷ τοῦ ἀκούοντος, ὁποῖον ἐκ τοῦ νοῦ τοῦ λέγοντος οὐκ ἀναχωρεῖ. Οὐδὲν γὰρ ποιοῦμεν διὰ τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἐν ἔργοις ἡμῶν ἢ λόγοις, οἷς ἤτοι δοκιμάζονται τὰ τῶν ἀνθρώπων ἤθη, ὅπερ μὴ λόγου παρ' ἡμῖν αὐτοῖς

εσώτατος αυτός λόγος είναι πανομοιότυπος της γνώσης που βρίσκεται στα άδυτα της ψυχής από την οποία γεννάται, ενώ όταν τον γνωστοποιούμε σε κάποιον μέσω αισθητών μέσων, είναι απλώς παρόμοιος και όχι ακριβώς όμοιος. Η εκφορά του, όμως, επιβάλλεται, επειδή μόνον μέσω της αισθητής έκφρασής του μπορεί να γνωστοποιείται σε άλλους[708].

Μπορεί, όμως, αυτός ο εσωτερικός λόγος, να γεννιέται και από τις αισθητές κτιστές μορφές που εισέρχονται στο νου από έξω, επειδή γεννιέται εν αγάπη, εξ ου και ονομάζεται *αγαπημένη γνώση* («amore notitia»)[709] –είτε για τη μεταβλητή κτίση, είτε για τον Δημιουργό και την αμετάβλητη Αλήθεια[710]. Γεννιέται εν αγάπη, επειδή σκεπτόμαστε ή συλλογιζόμαστε κάτι, εξαιτίας της θέλησής μας για εκείνο επειδή μας ευφραίνει. Η αγάπη, στην συνέχεια, είναι σαν κάτι ενδιάμεσο που ενώνει νου και γεννημένο λόγο, αλλά και που εμπλέκεται η ίδια, χωρίς, όμως, η ίδια να συγχέεται. Έτσι, η αγάπη μας μπορεί να μας οδηγεί στη γέννηση εσωτερικών λογισμών, είτε προς το ψευδές για την αμαρτία είτε προς την αλήθεια για το ορθώς πράττειν[711].

Ο εσωτερικός *λόγος*, λοιπόν, γίνεται αληθινός, όταν η πολύστροφη κίνηση της *νόησης* κατευθύνεται από τη *θέληση* (που καταλήγει σε αγάπη) στο να ρίπτεται πάνω σε κάτι που πραγματικώς γνωρίζουμε ως *αληθινή γνώση* εντός της καρδιάς. Κατά αυτόν τον τρόπο μορφώνεται ένας γεννημένος λόγος από αυτήν την αλήθεια ως ακριβές ομοίωμά της, ούτως ώστε να προσλαμβάνεται διά της νοητικής διεργασίας έμμεσα η αλήθεια σε αυτόν. Ο λόγος αυτός αποτελεί ομιλία που θεάται εντός της καρδιάς, κατά παρόμοιο τρόπο που θεάται εσωτερικά η *αληθινή γνώση* άνευ λογισμού, χωρίς φθόγγο ή σκέψη περί φθόγγου που ανήκει

ἀναδοθέντος ἐντὸς προειλήφαμεν. Οὐδεὶς γάρ τι θέλων ποιεῖ ὃ μὴ πρότερον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ εἴρηκεν». (*Περὶ Τριάδος Θ΄*, VII 12, 8-16, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 535)]».

[708] *De Trinitate XV*, XI 20, 46-49, MOUNTAIN LA, σ. 488 (PL 42, 1072): «Simillima est enim visio cogitationis visioni scientiae. Nam quando per sonum dicitur uel per aliquod corporale signum, non dicitur sicuti est sed sicut potest videri audiriue per corpus. [«Ὁμοιοτάτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ διαλογισμοῦ ὅρασις τῇ ὁράσει τῆς γνώσεως. Καὶ γὰρ ἡνίκα διὰ φθόγγου λέγεται ἡ διά τινος σωματικοῦ σημείου, οὐ λέγεται ὥσπερ ἐστιν, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ὁρᾶσθαι ἢ ἀκούεσθαι διὰ σώματος» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ΄*, XI 20, 49-52, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 903)]. Η γνωσιολογική αυτή αρχή αποτελεί και το γνωσιολογικό υπόβαθρο ερμηνείας της αιτίας της ενανρθώπησης. Το σώμα του Χριστού είναι η αισθητή μορφή η οποία γνωστοποιεί στον ψυχικό άνθρωπο περί της υπάρξεως του εσωτερικού 'λόγου' –της φύσεως του Λόγου του Θεού.

[709] Βλ. *De Trinitate IX*, X 15, 30, MOUNTAIN L, σ. 307 (PL 42 969).

[710] *De Trinitate IX*, VIII 13, 15-17, MOUNTAIN L, σ. 304, (PL 42, 967).

[711] *De Trinitate IX*, VIII 13, 11-15, MOUNTAIN L, σσ. 304-305, (PL 42, 968): «Nascitur autem verbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit [«Γεννᾶται δὲ ὁ λόγος, ἐπειδὰν ἡμῖν εἰς λογισμὸν ἐλθὼν ἀρέσκῃ ἤτοι ἐπὶ τῷ ἁμαρτῆσαι ἢ ἐπὶ τῷ ὀρθῶς ποιῆσαι. Τὸν λόγον ἄρα καὶ τὸν νοῦν ἡμῶν, ἐξ οὗ γεννᾶται, ὥσπερ τις μέση ἡ ἀγάπη συνάπτει καὶ τρίτην ἑαυτὴν σὺν αὐτοῖς συμπλοκῇ ἀσωμάτῳ δίχα τινός συγχύσεως συσφίγγει». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ΄*, VIII 13, 12-16, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 537)]».

σε ανθρώπινη διάλεκτο[712]. Όταν ο εσωτερικός μας λόγος, λοιπόν, μορφώνεται από τη μορφή ενός αμετάβλητου πράγματος που βρίσκεται εντός της εσωτερικής αλήθειας, τότε ο λόγος αυτός θα είναι αληθινό ομοίωμα της αλήθειας, κατ' εφαρμογή του «*ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ*»[713], όπως ερμηνεύεται από τον ιερό πατέρα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο νους ως κτιστή εικόνα της αγ. Τριάδος θα μιμείται, κατά τον εγγύτερο τρόπο, τον Λόγο του Θεού, ο οποίος, ως η πανομοιότυπη μορφή του Πατρός εκ του οποίου γεννάται, είναι η άκτιστη γεννημένη του Εικόνα[714].

Με βάση τα παραπάνω, ο ι. Αυγουστίνος ισχυρίζεται ότι ήδη αρχίζει να φαίνεται πως ο νους είναι όντως εικόνα της Αγ. Τριάδος. Μιας και νους και ανθρώπινος λόγος είναι της ίδιας ουσίας, όταν μορφώνεται ο εσωτερικός λόγος προς ό,τι αγαπά, λαμβάνει όλος ο νους τη μορφή (το φυσικό σχήμα) του γεννημένου αυτού λόγου. Έτσι, στη θετική περίπτωση που κανείς αγαπά την εσωτερική αυτο-αλήθεια, ο λόγος που γεννιέται εξ αυτής της αγάπης αποτελεί ομοίωμα του Θεού και έτσι ο νους αρχίζει να μορφώνεται προς τη μορφή της άκτιστης φύσης. Όμως, παραμένει βεβαίως, οντολογικά κατώτερος[715]. Γι' αυτό επιστρέφει, ο ιερός πατήρ, στην περίπτωση της αυτογνωσίας του νου,

---

[712] Βλ. *De Trinitate XV*, XV 25, 51-70, MOUNTAIN LA, σ. 499 (PL 42, 1079).

[713] Μτθ. 5: 37.

[714] Βλ. *De Trinitate XV*, XI 20, 49-56, MOUNTAIN LA, σ. 488 (PL 42, 1072). Πρβλ. Φιλ. 2:6. Για περισσότερα περί της ταύτισης των όρων *ουσίας* και *μορφής*, βλ. κεφ. Γ', ενότητα 2 και τη παρακάτω ενότητα 3γ.

[715] *De Trinitate IX*, XI 16, 1-17, MOUNTAIN L, σ. 307 (PL 42 969): «Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem sive cum ea placet sive cum eius priuatio displicet. Quocirca in quantum deum novimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum novimus quantum ipse se. Et quemadmodum cum per sensum corporis discimus corpora fit aliqua eorum similitudo in animo nostro quae phantasia memoriae est (non enim omnino ipsa corpora in animo sunt cum ea cogitamus sed eorum similitudines, itaque cum eas pro illis approbamus erramus; error est namque pro alio alterius approbatio; melior est tamen imaginatio corporris in animo quam illa species corporis in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali sicuti est animus), ita cum deum novimus, quamuis meliores efficiamur quam eramus antequam nossemus maximeque cum eadem notitia etiam placita digneque amata verbum est fitque aliqua dei similitudo illa notitia, tamen inferior est quia in inferiore natura est; creatura quippe animus, creator autem deus. [«Ἔχει ἄρα ὁ νοῦς τινα τοῦ γινωσκομένου εἴδους ὁμοιότητα, εἴτ' ἐπειδὰν τοῦτ' ἀρέσκη εἴτ' ἐπειδὰν ἡ τούτου στέρησις ἀπαρέσκη. Οὗ χάριν καθ' ὅσον γινώσκομεν τὸν Θεὸν ὅμοιοι αὐτῷ ἐσμεν, ἀλλ' οὐκ ἰσότητι ὅμοιοι· οὐδὲ γὰρ τοσοῦτον αὐτὸν γινώσκομεν, ὅσον αὐτὸς ἑαυτόν. Καὶ ὃν τρόπον διὰ τῆς τοῦ σώματος αἰσθήσεως μανθανόντων ἡμῶν τὰ σώματα γίνεταί τις αὐτῶν ὁμοιότης ἐν τῷ ἡμετέρῳ νοΐ, ἥτις φαντασία τῆς μνήμης ἐστίν (οὐδὲ γὰρ παντάπασιν αὐτὰ τὰ σώματα ἐν τῷ νοΐ εἰσιν, ἐπειδὰν ταῦτα διανοώμεθα, ἀλλ' αἱ τούτων ὁμοιότητες, οὕτω ἐπειδὰν ἐκείνας ἀντὶ τούτων δοκιμάζωμεν, πλανώμεθα· πλάνη γάρ ἐστι δοκιμασία ἑτέρου ἀνθ' ἑτέρου· καὶ γάρ τοι βελτίων ἐστὶν ἡ φαντασία τοῦ σώματος ἐν τῷ νοΐ ἢ τὸ εἶδος αὐτὸ τοῦ σώματος, ὁπόσον ἐκείνη ἐν βελτίονι φύσει ἐστί, τουτέστιν <ἐν> οὐσίᾳ ζωρᾷ καθάπερ ἐστὶν ὁ νοῦς), οὕτω καὶ τὸν Θεὸν ἡμῶν γινωσκόντων, εἰ καὶ τὰ μάλιστα βελτίους ἀποτελούμεθα ἢ ἦμεν πρὶν γινώσκειν καὶ μάλιστα ἐπειδὰν ἡ αὐτὴ γνῶσις ἀρέσκουσά τε καὶ ἀξίως ἀγαπωμένη λόγος ᾖ γίνηταί <τε> τις τοῦ Θεοῦ ὁμοιότης ἥδε ἡ γνῶσις, ταπεινοτέρα μέντοι ἐστίν, ἐπειδὴ ἐν ταπεινοτέρᾳ φύσει ἐστίν· κτίσμα μὲν γὰρ ὁ νοῦς, κτίστης δὲ ὁ Θεός». (*Περὶ Τριάδος Θ'*, XI 16, 4-20, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 543)]».

αναζητώντας την εκπλήρωση της αρχής της *ομοουσιότητας* μεταξύ των μερών της Τριάδος αυτού. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι όταν ο νους γνωρίζει και θέλει εαυτόν επειδή αποδέχεται εαυτόν, η γνώση αυτή είναι ο γεννημένος λόγος (όχι της εσωτερικής αλήθειας, αλλά) του νου καθαυτόν, που του μοιάζει απόλυτα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όταν νους και ο λόγος είναι ίσα και πανομοιότυπα, πετυχαίνεται το «γνῶθι σαὐτόν»[716]. Συνεπώς, ο ιερός πατήρ καταφάσκει τη δυνατότητα του νοός να έχει πλήρη αυτογνωσία, θεωρώντας όλον τον εαυτόν του στον δικό του λόγο, ο οποίος μπορεί εν τέλει να θεωρείται όντως *εικόνα* του νου[717].

Στη συνέχεια, εξετάζει αυτόν τον εσωτερικό λόγο της αυτογνωσίας υπό το κριτήριο της *αλληλοπεριχώρησης*, και λέγει ότι εφόσον γεννιέται εν αγάπη, όταν ο νους γνωρίζει και αγαπά εαυτόν, γεννιέται ως λόγος του εαυτού του, με τον οποίο ενώνεται εν αγάπη. Και εφόσον αγαπά αυτή τη γνώση από τη μία, και γνωρίζει την αγάπη με την οποία την αγαπά από την άλλη, η αγάπη είναι εντός του λόγου και ο λόγος είναι εντός της αγάπης, και τα δύο εντός του αγαπώντα και εσωτερικώς ομιλούντα[718].

Θεωρώντας ο ιερός πατήρ ότι η αναζήτησή του έχει πάρει σωστή κατεύθυνση, χρησιμοποιεί τα προαναφερθέντα συμπεράσματα για την ερμηνεία της *εκπόρευσης* του Αγίου Πνεύματος, το οποίο έχει ως αντίστοιχο την αγάπη που συνδέει *νου* (Πατέρα) και *λόγο* ή *αγαπημένη γνώση* (Υιό)[719]. Αναρωτιέται καταρχάς: «Γιατί η αγάπη δεν μπορεί να λέγεται "εικόνα" ή "λόγος" ή "γεννημένη", δηλαδή γιατί ο νους γεννά τη γνώση του όταν γνωρίζει εαυτόν και όχι την αγάπη του όταν αγαπά εαυτόν, εφόσον ο νους είναι η αιτία τόσο της γνώσης του όσο και της αγάπης του[720];» Σημειώνει πως η λύση αυτού του προβλήματος επιβάλλει περαιτέρω και βαθύτερες αναλύσεις της ανθρώπινης ψυχής[721], πράγμα, όμως, που μπορεί να γίνει υπό την ασφάλεια του γεγονότος ότι η ίδια η αλήθεια μας έπεισε ότι το Άγιο Πνεύμα είναι η *αγάπη* του Θεού –μια πεποίθηση που εξάλλου ισοδυναμεί με το ότι κανένας χριστιανός δεν αμφιβάλλει ότι ο Υιός είναι ο Λόγος του Θεού[722].

---

[716] Πρβλ. Κεφ. Α', ενότητα 2γ, υποσ. 251-252.

[717] Βλ. *De Trinitate IX*, XI 16, 17-26, MOUNTAIN L, σσ. 307-308 (PL 42 969-970). Για εξηγήσεις περί της έννοιας της *εικόνας*, πρβλ κεφ. Γ', ενότητα 2β, υποσ. 93-100.

[718] Βλ. *De Trinitate IX*, X 15, 29-33, MOUNTAIN L, σ. 307 (PL 42 969).

[719] Βλ. παραπάνω κεφ' Α', ενότητα 1.

[720] Βλ. *De Trinitate IX*, XII 17, 1-11, MOUNTAIN L, σ. 308 (PL 42 970).

[721] Βλ. *De Trinitate IX*, XII 17, 12-16, MOUNTAIN L, σ. 308 (PL 42 970).

[722] *De Trinitate IX*, XII 17, 16-18, MOUNTAIN L, σ. 308 (PL 42 970): «si tamen veritas ipsa persuaserit, sicut *dei verbum* filium esse nullus christianus dubitat, ita caritatem esse spiritum sanctum. [«εἰ γε μόνον ἡ ἀλήθεια αὐτή εἰσηγήσεται, ὥσπερ *τὸν του Θεοῦ λόγον* Υἱόν εἶναι οὐδεὶς χριστιανὸς ἀμφιβάλλει, οὕτως ἀγάπην εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον» (*Περὶ Τριάδος Θ'*, XII 17, 18-20, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 545)]». Η θέση αυτή φανερώνει μία ασυνέπεια στη σκέψη του ιερού πατρός. Στην ελληνική πατερική σκέψη, οι αποκλειστικές ιδιότητες του κάθε προσώπου της Αγίας Τριάδος, μιας και τα ιδιώματα αυτά δεν αναφέρονται στη θεία ουσία αλλά στα πρόσωπα, μας βοηθούν να καταλάβουμε ότι και τα πρόσωπα διακρίνονται μεταξύ τους. (βλ. Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Πατρολογία Β', Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή καί Δύση)*, Ἀθήνα 1990. σ.374).

Ισχυρίζεται, λοιπόν, πως δεν είναι ορθό να λέμε ότι η αυτο-αγάπη του νου γεννιέται από τον νου όπως η αυτογνωσία του, επειδή η γνώση καθαυτήν είναι κάτι που ανακαλύπτεται, ενώ η αγάπη αποτελεί την ίδια την επιθυμία της αναζήτησης («appetitus inveniendi»)[723] για ανακάλυψη, η οποία αγάπη θέλει να αναπαυθεί στην κατοχή του αναζητουμένου. Έτσι, η επιθυμία για γνώση προϋπάρχει της γνώσης που γεννιέται, και άρα διαφέρει ο τρόπος που γνώση και αγάπη προκύπτουν. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι η γνώση ενός πράγματος δεν προϋπήρχε της θέλησης ανακάλυψής της, αλλά όταν ανακαλυφθεί από την επιθυμία, τότε θεωρείται ότι γεννιέται η γνώση[724]. Οι τρόποι, λοιπόν, που η γνώση και η αγάπη ξεπροβάλλουν από τον νου διαφέρουν μεταξύ τους. Η επιθυμία εκπορεύεται από τον ζητούντα, αλλά μένει μετέωρη, ώσπου βρίσκει το ζητούμενο και αναπαύεται σε εκείνο, συνάπτοντάς το μαζί με τον ζητούντα. Παρόλο που αυτή η επιθυμία δεν μπορεί να θεωρείται ακόμη αγάπη, είναι πάντως κάτι παρόμοιο που μπορεί ήδη να ονομάζεται *θέληση* («voluntas»)[725], εφόσον ο αναζητών θέλει να γνωρίσει[726]. Συνεπώς, η γέννηση της γνώσης από τον νου προϋποθέτει την επιθυμία που μας παροτρύνει να ψάξουμε και να μάθουμε περί εκείνου που θέλουμε να γνωρίσουμε, με αποτέλεσμα η γνώση να παράγεται ως γέννημα. Η επιθυμία, όμως, με την οποία θέλει κανείς να γνωρίσει κάτι, γίνεται, τελικά, αγάπη του γνωριζομένου πράγματος, όταν το *κατέχει* («amplectitur»), και περιπλέκεται η ίδια η θέληση με το αρεστό γέννημα, δηλαδή τη γνώση, συνάπτοντάς το μαζί με τον αναζητούντα[727].

Ο ι. Αυγουστίνος αποδέχεται, βεβαίως, από τη μία, πως μόνον ο Υιός μπορεί να ονομάζεται *Λόγος Θεού*. Όσον αφορά στον όρο *αγάπη*, λέγει από την άλλη ότι όλα τα πρόσωπα μπορούν να ονομάζονται *αγάπη* (Πρβλ. Κεφ. Β' υποσ. 99) και άρα δεν μπορεί να είναι ακοινώνητο ιδίωμα του Αγίου Πνεύματος, όπως είναι το *λόγος* για τον Υιό. Άρα, το *αγάπη* για το Άγιο Πνεύμα δεν μπορεί να τίθεται επί ίσοις όροις με τον *Λόγο* για το Υιό, ούτε άραγε με τον όρο *Πατήρ* που επίσης αναγνωρίζεται από τον ιερό πατέρα ως αποκλειστικό όνομα του Πατρός: «In patris enim nomine ipse per se pater pronuntiatur, in dei vero et ipse et filius et spiritus sanctus quia trinitas unus deus (*De Trinitate V*, VIII 9, 20-22, MOUNTAIN L, σ. 215 (PL 42, 917) [«Ἐν γὰρ τῷ τοῦ Πατρὸς ὀνόματι αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ ὁ Πατὴρ φράζεται, ἐν δὲ τῷ τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτὸς καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἡ γὰρ Τριὰς εἷς Θεὸς» (*Περὶ Τριάδος Ε'*, VIII 9, 22-24, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 363)]». Εφόσον, λοιπόν, μόνον το πρώτο πρόσωπο της Αγ. Τριάδος μπορεί να λέγεται *Πατήρ* και μόνο το δεύτερο μπορεί να λέγεται *Υιός, Λόγος* ή *Εικόνα* (Βλ. Κεφ. Β', υποσ. 76), άρα θα έπρεπε να λέγεται μόνο το Άγιο Πνεύμα *αγάπη* ως διακριτικό ιδίωμα μόνο του Αγίου Πνεύματος, για να έχει εγκυρότητα η εν λόγω προϋπόθεση περαιτέρω κατανόησης της ιδιαιτερότητας του Αγίου Πνεύματος.

[723] *De Trinitate IX*, XII 18, 53-54, MOUNTAIN L, σ. 310 (PL 42, 971).

[724] Βλ. *De Trinitate IX*, XII 18, 50-58, MOUNTAIN L, σσ. 309-310 (PL 42, 971).

[725] *De Trinitate IX*, XII 18, 64-65, MOUNTAIN L, σ. 310 (PL 42, 972).

[726] Βλ. *De Trinitate IX*, XII 18, 58-67, MOUNTAIN L, σ. 310 (PL 42, 971-972).

[727] *De Trinitate IX*, XII 18, 69-75, MOUNTAIN L, σ. 310 (PL 42, 972): «Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia, ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam gignentique coniungit [«Τὸν τόκον ἄρα τοῦ νοῦ προλαμβάνει τις ὄρεξις, ᾗ τοῦθ' ὅπερ γνῶναι βουλόμεθα ζητούντων ἡμῶν καὶ εὑρισκόντων γεννᾶται ἔγκονος ἡ

Ανακεφαλαιώνοντας, ο ι. Αυγουστίνος σημειώνει πως ήδη ανακαλύψαμε μια εικόνα της Αγ. Τριάδος: α) *ο νους, β) η γνώση* ή *το γέννημα αυτού* ή *ο λόγος περί εαυτού* και γ) *η αγάπη*. Αυτά τα τρία αποτελούν ένα, εφόσον έχουν την ίδια ουσία με τον νου. Το γέννημα δεν είναι λιγότερο του νου, όταν ο νους γνωρίζει εαυτόν πλήρως, ούτε είναι λιγότερη η αγάπη, ενόσω ο νους αγαπά εαυτόν τόσο όσο είναι[728]. Υπό το πρίσμα του εσωτερικού λόγου που γεννιέται εν αγάπη, και που ονομάστηκε *αγαπημένη γνώση*, όπως είδαμε ποηγουμένως[729], ο ι. Αυγουστίνος θα ανακαλύψει ένα ακόμη σαφέστερο τριαδικό σχήμα, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω.

β. Η τριάδα: *μνήμη – νόηση - θέληση* (*memoria – intelligentia - voluntas*)

Στηρίζοντας ο ι. Αυγουστίνος τους συλλογισμούς του, κατά κανόνα, μόνο πάνω σε γνώσεις που θεωρεί αληθινές, δηλώνει καταρχάς ότι παρόλο που διίσταντο οι απόψεις των φιλοσόφων περί της φύσεως του νου, τον οποίο ταύτισαν με διάφορα φυσικά στοιχεία[730], όλοι ήταν βέβαιοι πως σκέπτονταν και άρα ζούσαν και υπήρχαν. Κανείς φιλόσοφος δεν αμφέβαλλε ότι όποιος νοεί ζει και υπάρχει[731]. Προσθέτοντας και άλλες δεδομένες νοητικές δυνάμεις βάσει της

γνῶσις αὐτή, καὶ διὰ τοῦτο ἡ ὄρεξις ἐκείνη, ᾗ συλλαμβάνεται καὶ τίκτεται ἡ γνῶσις, οὐ δύναται υἱὸς ἢ γέννημα ὀρθῶς λέγεσθαι. Καὶ ἡ αὐτὴ δὲ ὄρεξις, καθ' ἣν ἡ ἀρχὴ γίνεται τοῦ γνωσθησομένου πράγματος, ἀγάπη γνωσθέντος αὐτοῦ γίνεται, ἐπειδὰν κατέχῃ καὶ περιβάλλῃ τὸν ἀρεστὸν γόνον, τουτέστι τὴν γνῶσιν, καὶ τῷ γεννῶντι συνάπτῃ». (*Περί Τριάδος Θ'*, XII 18, 70-76, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 549)]».

[728] *De Trinitate IX*, XII 18, 75-80, MOUNTAIN L, σ. 310 (PL 42, 972): «Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, *et haec tria unum* atque una substantia. Nec minor proles dum tantam se novit mens quanta est, nec minor amor dum tantum se diligit quantum novit et quanta est [«Καὶ ἔστι τις εἰκὼν τῆς Τριάδος ὁ νοῦς καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ, τουτέστι τὸ γέννημα αὐτοῦ εἴτ' οὖν ὁ ἐξ αὐτοῦ λόγος αὐτοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τρίτη, καὶ ταῦτα τὰ τρία ἕν καὶ μία οὐσία. Καὶ οὔτε τὸ γέννημα ἔλαττον, ὁπότε τοσοῦτον ἑαυτὸν ὁ νοῦς γινώσκει ὁπόσος ἐστίν, οὔτε ἐλάττων ἡ ἀγάπη, ὁπότε ἑαυτὸν τοσοῦτον ἀγαπᾷ ὁπόσον γινώσκει καὶ ὁπόσος ἐστίν». (*Περὶ Τριάδος Θ'*, XII 18, 76-81, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 549)]».

[729] Βλ. παραπάνω υποσ. 50.

[730] Τα φυσικά στοιχεία που αναφέρει ο ιερός πατήρ είναι αίμα, εγκέφαλος, καρδιά, ένα σύνολο σωματίων ή ατόμων, αέρας, πυρ, κ.ά. Βλ. *De Trinitate X*, X 14, 32-37, MOUNTAIN L, σ. 327 (PL 42, 981).

[731] *De Trinitate X*, IX 13, 8-12, MOUNTAIN L, σσ. 326-327 (PL 42, 980): «omnes tamen se intellegere noverunt et esse et vivere, sed intellegere ad quod intellegunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas. Et nulli est dubium nec quemquam intellegere qui non uiuat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intellegit [«πάντες μέντοι ἑαυτοὺς νοοῦντας γινώσκουσι καὶ ὄντας καὶ ζῶντας, ἀλλὰ τὸ μὲν νοεῖν πρὸς τοῦθ' ὅπερ νοοῦσιν ἀναφέρουσι, τὸ δ' εἶναι καὶ ζῆν καθ' ἑαυτούς. Καὶ οὐδενὶ ἐστιν ἀμφίβολον τὸ μήτε τινα νοεῖν τὸν μὴ ζῶντα, μήτε τινα ζῆν τὸν μὴ ὄντα. Ἑπόμενον ἄρα ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ ζῆν τὸν νοῦν» (*Περὶ Τριάδος Ι'*, IX 14, 11-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 581). Αυτό βεβαίως θυμίζει τον Descartes, κατά τον

ικανότητας της νόησης, ο ιερός πατήρ λέγει ότι όπως δεν μπορεί να αμφισβητήσει κανείς όταν νοεί ότι ζει, ούτε, παρομοίως, μπορεί να αμφισβητήσει ότι όλοι έχουν θέληση για κάτι, ούτε ότι όλοι θυμούνται και ότι δεν θα θυμόντουσαν εάν δεν υπήρχαν και δεν ζούσαν. Εφόσον κάτι που θέλουμε αναφέρεται στη *θέληση* και κάτι που θυμόμαστε αναφέρεται στη *μνήμη*, έτσι η *θέληση* και η *μνήμη* αποδεικνύονται επίσης αδιαμφισβήτητες και άρα αληθινές ιδιότητες του νου[732].

Μετά από την προηγούμενη διαπίστωση, ο ι. Αυγουστίνος λέγει ότι η *μνήμη* («memoria»)[733] και η *νόηση* («intelligentia»)[734] αναφέρονται στην *αληθινή γνώση* («notitia»)[735] και την *επιστήμη* («scientia»)[736] πολλών πραγμάτων, ενώ η *θέληση* είναι είτε για τη *χρήση* είτε για την *απόλαυση* αυτών των πραγμάτων. Η *χρήση* πραγμάτων σημαίνει ότι τα χρησιμοποιούμε προκειμένου να βοηθήσουν τη θέλησή μας να φτάσει στην απόκτηση ενός άλλου πράγματος που θέλουμε να απολαύσουμε. Η *απόλαυση*, επομένως, γίνεται όταν απολαμβάνουμε εκείνα που είχαμε ως στόχο να γνωρίσουμε ή να ανακαλύψουμε, στα οποία η θέλησή μας αναπαύεται και ευφραίνεται, εφόσον αποτελούσαν τον τελευταίο της προορισμό[737]. Ο ιερός συγγραφέας συμπεραίνει, λοιπόν, ότι από όλες τις αδιαμφισβήτητες δυνάμεις του νου, η αναζήτηση μιας σαφέστερης εικόνας της Αγ. Τριάδος θα περιοριστεί στο εξής, μόνο στη *μνήμη*, τη *νόηση* και τη *θέληση*[738]. Δηλώνει ο ιερός πατήρ πρωτίστως, ότι θα πρέπει να επισημανθεί πως η τριάδα *μνήμη - νόηση - θέληση*, δεν είναι τρεις ζωές αλλά μία ζωή, ούτε τρεις νόες αλλά ένας νους. Άρα, δεν είναι τρεις ουσίες αλλά μία ουσία. Όταν η μνήμη ονομάζεται *ζωή*, *νους* και *ουσία*, τα γνωρίσματα αυτά δηλώνουν τη μνήμη *κατ' οὐσίαν*. Ωστόσο, το όνομα *μνήμη* καθαυτό εννοείται *κατ' ἀναφοράν* (προς τη *νόηση* και τη *θέληση*). Επίσης, *νόηση* ή *θέληση, κατ' οὐσίαν* ονομάζονται *ζωή*, *νους* και *ουσία*. Επομένως, *μνήμη*, *νόηση* και *θέληση* αποτελούν ένα, εφόσον και τα τρία είναι μία ζωή, ένας νους και μια ύπαρξη. Λέγονται, όμως, *μνήμη*, *νόηση* και *θέληση* σε αναφορά η μία προς την άλλη. Συνεπώς, ό,τι λέγεται το καθένα καθαυτόν –σε

οποίο η συνείδηση της ύπαρξης του ανθρώπου βρίσκεται σε αυτήν την ίδια τη σκέψη του (cogito ergo sum).

[732] Βλ. *De Trinitate X*, IX 13, 15-20, MOUNTAIN L, σ. 327 (PL 42, 980-981).

[733] *De Trinitate X*, IX 13, 19, MOUNTAIN L, σ. 327 (PL 42, 981).

[734] *De Trinitate X*, IX 13, 21, MOUNTAIN L, σ. 327 (PL 42, 981).

[735] Όπ.π.

[736] *De Trinitate X*, IX 13, 22, MOUNTAIN L, σ. 327 (PL 42, 981).

[737] *De Trinitate X*, IX 13, 20-25, MOUNTAIN L, σ. 327 (PL 42, 981): «Duobus igitur horum trium, memoria et intellegentia, multarum rerum notitia atque scientia continetur; voluntas autem adest per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitis in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit; utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est. [«Ἐν τοῖς δυσὶν οὖν τῶν τριῶν τούτων, τῇ μνήμῃ φημὶ καὶ τῇ νοήσει, πολλῶν πραγμάτων γνῶσις καὶ ἐπιστήμη ἐμπεριέχεται· τὸ δὲ θέλημα πάρεστι, δι' οὗ ἂν ἀπολαύοιμεν αὐτῶν ἢ χρώμεθα αὐτοῖς. Ἀπολαύομεν μὲν γὰρ τῶν ἐγνωσμένων, ἐν οἷς τὸ θέλημα δι' ἑαυτὸ ἡδόμενον ἀναπαύεται· χρώμεθα δὲ τούτοις, ἃ πρὸς ἕτερον ἀναφέρομεν, οὗ χρεὼν ἀπολαύειν». (*Περὶ Τριάδος Ι'*, IX 13, 21-26, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 581)]».

[738] Βλ. *De Trinitate X*, XI 17, 1-3, MOUNTAIN L, σ. 329 (PL 42, 982).

αναφορά προς τον εαυτό του– λέγονται και τα τρία ενικώς και όχι πληθυντικώς. Παραταύτα είναι τρία, πράγμα που φαίνεται στο ότι αλληλο-σχετίζονται μεταξύ τους. Τέλος, είναι και, εκ των πραγμάτων, ίσα μεταξύ τους, αλλιώς δεν θα αλληλοπεριχωρούνταν –δε θα εμπεριείχε, δηλαδή, το καθένα τα άλλα δύο[739].

Με βάση και την προηγούμενη αναφορά στον νου που βλέπει την αμετάβλητη μορφή του δικού του κανόνος εντός εαυτού, και τον γεννημένο λόγο εξ αυτού του κανόνος ο οποίος δεν αναχωρεί[740], συμπεραίνεται ότι, εφόσον ο νους πάντοτε γνωρίζει και αγαπά εαυτόν (όπως ήδη καταφάνηκε)[741], πάντοτε έχει μνήμη, νόηση και θέληση του εαυτού του. *Μνήμη*, *νόηση* και *θέληση*, επομένως, ως φυσικές ιδιότητες του νου, υπάρχουν και λειτουργούν ανέκαθεν και ταυτόχρονα, και για αυτό, πάντοτε ο νους θυμάται, νοεί και θέλει εαυτόν, παρόλο που δεν σκέπτεται εαυτόν πάντοτε ή διακρινόμενος από τα φυσικά στοιχεία που τον δυσκολεύουν να διακρίνει, για παράδειγμα, τη μνήμη του από τη νόησή του[742]. Άλλα εμπόδια διάκρισης της *νόησης* από τη *μνήμη*, από τη μία, είναι και όταν αυτά λειτουργούν τόσο στενά, ώστε φαίνονται να είναι το ίδιο πράγμα με δύο διαφορετικά ονόματα. Ο παράγοντας της *αγάπης*, από την άλλη, δεν διακρίνεται εύκολα, επειδή είναι πάντοτε παρούσα ως θέληση για κάτι και ιδιαιτέρως όταν έχουμε στη διάθεσή μας το αγαπώμενο αντικείμενο. Ο ιερός πατήρ, λοιπόν, προς διευκόλυνση της σαφέστερης διάκρισης *μνήμης*, *νόησης* και *θέλησης* προτείνει την ανάλυση της λειτουργίας τους εν χρόνω, όπως θα δούμε στη συνέχεια[743].

---

[739] *De Trinitate X*, XI 18, 29-44, MOUNTAIN L, σσ. 330-331 (PL 42, 983): «Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed *una substantia*. Memoria quippe quod uita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid relative dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de voluntate dixerim, et intellegentia quippe et voluntas ad aliquid dicitur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca *tria haec* eo *sunt unum* quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur. Quae si aequalia non essent non solum singula singulis sed etiam omnibus singula, non utique se invicem caperent [«Ταῦτα τοίνυν τὰ τρία, ἡ μνήμη, ἡ νόησις, ἡ θέλησις, ἐπειδὴ μὴ τρεῖς εἰσι ζωαὶ ἀλλὰ μία ζωὴ, οὐδὲ τρεῖς νόες ἀλλὰ νοῦς εἷς, ἑπομένως πάντως οὐδὲ τρεῖς οὐσίαι εἰσὶν ἀλλὰ μία οὐσία. Ἡ γὰρ μνήμη τοῦτο μὲν ὃ ζωὴ καὶ νοῦς καὶ οὐσίᾳ λέγεται καθ' αὑτὸ λέγεται˙ ὃ δὲ μνήμη λέγεται, πρὸς τι ἀναφορικῶς λέγεται. Τοῦτο καὶ περὶ τῆς νοήσεως καὶ τῆς θελήσεως εἴποιμ' ἂν' καὶ γὰρ καὶ ἡ νόησις καὶ ἡ θέλησις πρός τι λέγεται. Ζωὴ δέ ἐστι μία ἑκάστη καθ' αὑτὴν καὶ νοῦς καὶ οὐσία. Δία τοὶ τοῦτο τὰ τρία ταῦτα τούτῳ μὲν ἕν εἰσι ᾧ μία ζωή καὶ νοῦς εἷς καὶ μία οὐσία˙ καὶ εἴ τί ποτε ἕτερον καθ' αὐτὰ ἕκαστα λέγονται καὶ ὁμοῦ, οὐ πληθυντικῶς ἀλλ' ἑνικῶς λέγονται. Τούτῳ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀναφέρονται τρία. Ἅπερ εἰ ἴσα μὴ ἦν οὐ μόνον ἕκαστα ἑκάστοις ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἕκαστα, οὐ πάντως ἂν ἄλληλα ἐχώρει. Οὐδὲ γὰρ μόνον ὑφ' ἑκάστων ἕκαστα, ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἑκάστων πάντα χωρεῖται» (*Περὶ Τριάδος Ι'*, XI 18, 31-44, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 587-589).

[740] Βλ. παραπάνω, υποσ. 30.

[741] Βλ. ανωτέρω, υποσ. 47.

[742] Βλ. *De Trinitate X*, XII 19, 6-13, MOUNTAIN L, σ. 332 (PL 42, 983).

[743] Βλ. *De Trinitate X*, XII 19, 13-23, MOUNTAIN L, σ. 332 (PL 42, 983).

3. Οι τριάδες του εξωτερικού ανθρώπου

Βάσει της διάκρισης μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού ανθρώπου[744], ο απόστολος Παύλος, κατά την ερμηνεία του ι. Αυγουστίνου, αναφέρει ότι ο εσωτερικός άνθρωπος ανακαινίζεται, βάσει του στίχου «*ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ*»[745], και ότι ανακαινίζεται στην επίγνωση του Θεού: «*καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*»[746]. Πρώτον, η λέξη «*ἐπίγνωση*», κατά τον ιερό πατέρα, αναφέρεται στο στοιχείο της *νόησης*, η οποία αποτελεί λειτουργία του εσωτερικού ανθρώπου, ενώ η *αίσθηση*, αντιθέτως, είναι του εξωτερικού. Δεύτερον, μιας και ο απόστολος συνδέει τη διαδικασία της επίγνωσης του Θεού με το «*κατ' εἰκόνα*» στον προαναφερθέντα στίχο, ο ι. Αυγουστίνος εντοπίζει την πραγματική εικόνα της Αγ. Τριάδος μόνο στον ανθρώπινο νου, ο οποίος βρίσκεται στη διαδικασία επίγνωσης του Θεού, με την προοπτική της ανακαίνισης. Ωστόσο, προς το παρόν, θα συνεχίσει να κατευθύνει τη σκέψη του εντός των ορίων της Τριάδος *μνήμη - νόηση - θέληση*, αναλύοντας καταρχάς τις αισθητικές λειτουργίες του εξωτερικού ανθρώπου[747], λόγω της μεγαλύτερης οικειότητάς μας με τα αισθητά, καθώς και λόγω του ότι, όπως όλα τα κτιστά όντα[748], ο εξωτερικός άνθρωπος αποτελεί, επίσης, μια εικόνα Θεού[749].

α. Η τριάδα της αίσθησης: *ορατό σώμα - όραση - πρόθεση του νου* (*corpus videmus-visio - animi intentio*)

Ευθύς εξαρχής επισημαίνεται από τον ιερό συγγραφέα ότι ο εξωτερικός άνθρωπος αντιλαμβάνεται τα αισθητά σώματα μέσω των πέντε αισθήσεων, οι λειτουργίες των οποίων θα χρειαζόταν να αναλυθούν για την αναζήτηση τις εικόνας της Αγ. Τριάδος. Λέγει, όμως, ότι οι πολλές αναλύσεις θα ήταν περιττές, εφόσον ό,τι ισχύει για τη μία θα ισχύει για όλες. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο εστιάζει την ανάλυσή του μόνο στην όραση, καθώς αυτή είναι η σπουδαιότερη από όλες τις άλλες και έχει τη μεγαλύτερη εγγύτητα προς τη νόηση[750].

Ειδικότερα, στη θέαση ενός αισθητού σώματος από τα σωματικά μάτια διακρίνονται τρία στοιχεία: α) το ορατό σώμα («corpus videmus»)[751], για παράδειγμα μια πέτρα ή μία φλόγα ή ένα αντικείμενο που, βεβαίως, προϋπήρχε

[744] Βλ. Κεφ' Α', ενότητα 2β, υποσ. 209.
[745] Β' Κορ. 4: 16.
[746] Κολ. 3: 10.
[747] Βλ. *De Trinitate XI*, I 1, 10-35, MOUNTAIN L, σσ. 333-334 (PL 42, 983).
[748] Πρβλ. Κεφ. Α', ενότητα 2γ, υποσ. 247.
[749] Βλ. *De Trinitate XI*, I 1, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 333 (PL 42, 983).
[750] Βλ. *De Trinitate XI*, I 1, 27-35, MOUNTAIN L, σ. 334 (PL 42, 983).
[751] *De Trinitate XI*, II 2, 1, MOUNTAIN L, σ. 334 (PL 42, 983).

πρωτού γίνει αντιληπτό, β) η όραση («visio»)[752] του ορατού σώματος στην αίσθηση του βλέποντος υποκειμένου, η οποία δεν προϋπήρχε, και γ) η πρόθεση του νου («animi intentio»)[753] που διατηρεί την αίσθηση του υποκειμένου προς την κατεύθυνση του ορατού σώματος για όσο χρόνο διαρκεί η όρασή του, συνάπτοντας, κατά κάποιον τρόπο, το βλέπον υποκείμενο με το ορώμενο αντικείμενο. Με αυτή τη δήλωση προσεγγίζεται ο ενδοτριαδικός ρόλος του Αγίου Πνεύματος, καθώς η όραση αντιστοιχεί στον Υιό και το βλεπόμενο αντικείμενο στον Πατέρα. Διακρίνεται, συνεπώς, η τριάδα: *ορατό σώμα - όραση - πρόθεση του νου* (*corpus videmus – visio - animi intentio*), η οποία, όμως, σύγκειται από ετερούσια μέρη, εφόσον είναι διαφορετικής φύσεως[754]. Η *πρόθεση του νου* δεν είναι μόνο ετερούσια του *ορατού σώματος*, αλλά ακόμη και της *όρασης*, εφόσον η φύση της πρόθεσης είναι μόνο νους, ενώ η όραση, εφόσον περιλαμβάνει και τα σωματικά μάτια, ανήκει τόσο στο νου όσο και στο σώμα[755].

Όσον αφορά στο δεύτερο πρόσωπο της Αγ. Τριάδος και το θέμα της *γέννησης*, παρόλο που η *όραση* δεν προκύπτει από το βλεπόμενο αντικείμενο, αλλά από το ορών έμψυχο υποκείμενο, εντούτοις, γεννάται από το βλεπόμενο αντικείμενο, εφόσον μορφοποιείται από τη μορφή εκείνου του ορατού σώματος. Έτσι, η όραση δεν είναι, πλέον, μια απλή δύναμη, αλλά όραση μορφοποιούσα. Παρότι, όμως, η όραση γεννάται από το αισθητό ορατό πράγμα, αυτό δεν είναι ο μόνος «γεννήτωρ», επειδή πρέπει να είναι παρών ένα ορών υποκείμενο για να «γεννηθεί» μία μορφωθείσα όραση[756]. Έτσι, η όραση γεννάται τόσο εκ του ορατού αντικειμένου, όσο και εκ του ορώντος υποκειμένου. Η αίσθηση των οφθαλμών και η πρόθεση του νου είναι του ορώντος, ενώ η *διαμόρφωση* («informatio»)[757] της αίθησης γίνεται επειδή η μορφή της *εντυπώνεται* («imprimatur»)[758] από τη μορφή του ορατού σώματος (όπως το κερί από μία σφραγίδα). Εάν αφαιρεθεί το ορατό αντικείμενο, παρόλο που εξαφανίζεται η μορφή του από την όραση, η δύναμη της αίσθησης καθαυτήν παραμένει όπως πρωτού διαμορφωθεί ή «γεννηθεί»[759].

Συνεπώς, η αντιστοιχία της *όρασης* (σε αυτήν την πρώτη εξωτερική τριάδα) προς το Λόγο του Θεού και εικόνα του Πατρός έγκειται στο ότι μολονότι δεν μπορούμε να πούμε ότι μόνο το ορατό σώμα (Πατήρ) γεννά τη μορφή της όρασης,

---

[752] *De Trinitate XI*, II 2, 5, MOUNTAIN L, σ. 334 (PL 42, 983).

[753] *De Trinitate XI*, II 2, 8, MOUNTAIN L, σ. 334 (PL 42, 983).

[754] Βλ. *De Trinitate XI*, II 2, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 334 (PL 42, 983).

[755] Βλ. *De Trinitate XI*, II 2, 10-26, MOUNTAIN L, σσ. 334-335 (PL 42, 985)· *De Trinitate XI*, II 2, 32-47, MOUNTAIN L, σ. 335 (PL 42, 986).

[756] Βλ. *De Trinitate XI*, II 3, 51-58, MOUNTAIN L, σ. 336 (PL 42, 986).

[757] *De Trinitate XI*, II 3, 61, MOUNTAIN L, σ. 336 (PL 42, 986). Για περισσότερα περί της αυγουστίνειας έννοιας της *μόρφωσης*, βλ. *De Trinitate XI*, II 3, 51-91, MOUNTAIN L, σσ. 336-337 (PL 42, 986-987).

[758] *De Trinitate XI*, II 3, 61, MOUNTAIN L, σ. 336 (PL 42, 986).

[759] Βλ. *De Trinitate XI*, II 3, 58-64, MOUNTAIN L, σ. 336 (PL 42, 986).

εντούτοις τη γεννά ως ομοίωμά του[760]. Η γεννημένη αυτή μορφή της όρασης, επομένως, μπορεί να θεωρείται και *εικόνα* της μορφής του εξωτερικού αντικειμένου. Επιπλέον, παρά την ετερουσιότητα των μερών αυτής της Τριάδος, έχουν αναμιχθεί σε μία ενότητα -στοιχείο που παραπέμπει στην ενότητα μεταξύ των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Παρά την ετερουσιότητά τους έχουν συνδεθεί τόσο πολύ που η μορφή ή το *είδος* («species»)[761] του ορωμένου σώματος και η γεννημένη εικόνα αυτού εντός της όρασης μπορούν να διακριθούν μόνο μέσω λογικών συνεπαγωγών[762], σαν αυτές που μόλις αναφέρθηκαν.

Όσον αφορά στο Άγιο Πνεύμα, εφόσον το ορατό σώμα δεν είναι καθόλου πνευματικό και η αίσθηση της όρασης είναι προϊόν σύζευξης πνεύματος και σώματος, η πρόθεση του νου που τα συνδέει «είναι η πιο πνευματική» («magis spiritalis est»)[763] εκ των τριών[764]. Η συνδέουσα *πρόθεση* ή *θέληση*, επομένως, μπορεί ήδη να παραλληλίζεται με το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος, πρώτον, επειδή είναι δύναμη καθαρά πνευματική και, δεύτερον, για το λόγο ότι δεν εκπορεύεται από τη διαμορφωθείσα όραση, διότι προϋπήρχε της διαμόρφωσής της, μιας και συναρμόζει την αίσθηση στο σώμα για να διαμορφωθεί από εκείνο μέσω της παρατήρησής του[765]. Εντούτοις, υστερεί στη πλήρη αντιστοιχία προς το Άγιο Πνεύμα, επειδή αποτελεί ακόμη, θέληση μη ικανοποιημένη, εφόσον η πρόθεση για όραση, δεν θα έπρεπε να ψάχνει ακόμα τα μη βλεπόμενα αντικείμενα, αλλά να είχε ήδη ησυχάσει και αναπαυτεί στην τελική εύρεσή τους[766].

β. Η τριάδα *μνήμη - νόηση - θέληση* (*memoria - acies - voluntas*) της μνήμης

Στη συνέχεια, ο ι. Αυγουστίνος, αναζητώντας τη πραγματική εικόνα της Αγ. Τριάδος, ψάχνει ενδότερα της ανθρώπινης ψυχής και αναλύει τη λειτουργία της *μνήμης*. Η τριάδα που εξάγεται αποδίδεται, όμως, ακόμη στον εξωτερικό άνθρωπο[767], καθώς η λειτουργία της εξαρτάται επίσης από τη μορφή ή το είδος του ορατού σώματος που, στην προκειμένη περίπτωση, αποτυπώνεται στη μνήμη μέσω της αίσθησης. Στην τριάδα της μνήμης, ακόμη και όταν το είδος του εξωτερικού σώματος αφαιρεθεί, ένα ομοίωμά του παραμένει στη μνήμη του υποκειμένου. Έτσι, αντί της εξωτερικής αίσθησης της όρασης, ο άνθρωπος έχει

---

[760] Βλ. *De Trinitate XI*, II 3, 68-70, MOUNTAIN L, σ. 336 (PL 42, 986). Η όραση στην προκειμένη περίπτωση θα έπρεπε να γεννηθεί ή να διαμορφωθεί μόνον από ένα έτερο για να αντανακλά την γέννηση του Υιού του Θεού από μόνον τον Πατέρα.

[761] *De Trinitate XI*, II 5, 126, MOUNTAIN L, σ. 338 (PL 42, 987). Σχετικά με την έννοια του *είδους* ως Υιός και Εικόνα του Πατρός, βλ. Κεφ. Β' ενότητα 2α, υποσ. 69.

[762] Βλ. *De Trinitate XI*, II 5, 124-143, MOUNTAIN L, σσ. 338-339 (PL 42, 987-988).

[763] *De Trinitate XI*, V 9, 48, MOUNTAIN L, σσ. 344-345 (PL 42, 991).

[764] Βλ. *De Trinitate XI*, V 9, 42-47, MOUNTAIN L, σσ. 344-345 (PL 42, 991).

[765] Βλ. *De Trinitate XI*, V 9, 47-61, MOUNTAIN L, σ. 345 (PL 42, 991).

[766] Βλ. *De Trinitate XI*, V 9, 61-63 και εξ., MOUNTAIN L, σ. 345 (PL 42, 991).

[767] Βλ. *De Trinitate XII*, I 1, 1-9, MOUNTAIN L, σ. 356 (PL 42, 997).

την ικανότητα να κατευθύνει την *εσωτερική όραση* («acies»)[768] ή *νόηση*, με τη πρόθεση ή αλλιώς τη *θέλησή* του, στο να *μορφωθεί* από το εσωτερικό αποτύπωμα της αισθητής μορφής εντός της μνήμης, το οποίο είχε προηγουμένως διαμορφώσει την αίσθηση της όρασης από έξω. Έτσι, προκύπτει μια νέα τριάδα συγκείμενη από τη *μνήμη - νόηση - θέληση* (memoria - acies -voluntas), τα μέρη της οποίας, όταν ενώνονται μεταξύ τους, ονομάζονται *λογισμός* («cogitatio»)[769] και συναρτώνται με την *αγαπημένη γνώση* που είδαμε προηγουμένως[770]. Μεταβαίνοντας από την τριάδα της αίσθησης στην τριάδα της μνήμης, την εξωτερική μορφή του *ορατού σώματος* διαδέχεται η εσωτερικά προσληφθείσα του μορφή στη *μνήμη, την οποία* προσέλαβε («combibit»)[771] προηγουμένως μέσω της αίσθησης η ψυχή. Την αισθητική *όραση* διαδέχεται η εσωτερική νοερή όραση ή *νόηση*, η οποία βλέπει προς τα έσω. Η *πρόθεση του νου* να κοιτάει κάτι ονομάζεται τώρα *θέληση*, η οποία, όμως, διατηρεί τη λειτουργία της πρόθεσης, εφόσον, όπως στην περίπτωση της αίσθησης, όπου η πρόθεση συνήψε όραση και εξωτερικό αντικείμενο, έτσι και στην περίπτωση της μνήμης αναστρέφει εσωτερικά το νοερό οφθαλμό για να διαμορφωθεί ως νοερή όραση, νόηση ή λογισμός της αισθητής μορφής στη μνήμη[772].

Συνακόλουθα, ο ιερός συγγραφέας σημειώνει ότι έχουμε μία ενότητα τριών πραγμάτων τα οποία δεν είναι πλέον ετερούσια, επειδή όλη η διαδικασία διαμόρφωσης των εσωτερικών νοήσεων ή λογισμών, μέσω της ανάμνησης, πραγματώνεται από δυνάμεις που ανήκουν αποκλειστικά στην ψυχή[773]. Αυτό το νέο σχήμα, εφόσον δεν υπάρχει, πλέον, εξωτερικό αντικείμενο, αλλά και τα τρία μέλη ανήκουν στην ψυχή του ανθρώπου, νοείται ως τριάδα ομοουσίων μελών. Εντούτοις, δεν μπορεί ούτε αυτή η τριάδα να θεωρηθεί αληθινή εικόνα της Αγ. Τριάδος, επειδή γεννάται στην ψυχή από σωματικές μορφές οι οποίες ανήκουν στο κατώτερο επίπεδο της δημιουργίας, ενώ η ψυχή βρίσκεται σε ανώτερο. Μπορεί, εντούτοις, να θεωρηθεί ως μία εικόνα του Θεού, με την έννοια ότι όλα τα κτιστά όντα αποτελούν εικόνες Του[774]. Ο ανθρώπινος νους, όμως, ως «*κατ΄ εἰκόνα*» Θεού, δεν έχει κανένα άλλο ον ανώτερό του παρά μόνον τον Θεό, επειδή είναι το μόνο κτιστό στοιχείο που δέχεται την άμεση εντύπωση της θείας φύσεως[775].

---

[768] *De Trinitate XI*, III 6, 163, MOUNTAIN L, σ. 339 (PL 42, 987)

[769] Βλ. *De Trinitate XI*, III 6, 161-165 - III, 1-3, MOUNTAIN L, σσ. 339-340 (PL 42, 987).

[770] Βλ. παραπάνω, υποσ. 50.

[771] *De Trinitate XI*, III 6, 10, MOUNTAIN L, σ. 340 (PL 42, 987).

[772] Βλ. *De Trinitate XI*, III 6, 1-3, MOUNTAIN L, σ. 340 (PL 42, 987).

[773] Βλ. *De Trinitate XI*, IV 8, 49-51, MOUNTAIN L, σ. 343 (PL 42, 990).

[774] Βλ. *De Trinitate XI*, V 8, 25-30, MOUNTAIN L, σ. 344 (PL 42, 991).

[775] *De Trinitate XI*, V 8, 36-41, MOUNTAIN L, σ. 344 (PL 42, 991): «Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset nisi diceretur: *Eritis sicut dii*. Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo etiam eius imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur inter quam et ipsum nulla interiecta natura est [«Οὕτως οὐδ' οἱ προπάτορες ἡμῶν πεισθῆναι τῇ ἁμαρτίᾳ ἠδύναντ' ἄν, εἰ μὴ αὐτοῖς ἐλέχθη· *Ἔσεσθε ὡς θεοί*. Οὐκ ἄρα πᾶν τὸ ἐν τοῖς κτίσμασιν ὅμοιον ὂν τρόπον τινὰ τῷ Θεῷ καὶ εἰκόνα αὐτοῦ τοῦτο χρὴ λέγειν, ἀλλ' ἐκείνην μόνην ἧς ἀνωτέρω αὐτὸς μόνος ἐστίν. Αὕτη γὰρ ἐξ ἐκείνου παντάπασιν ἐκφαίνεται,

Ως προς το θέμα της *γέννησης*, στην περίπτωση της Τριάδος της μνήμης, οι *νοήσεις* ή *λογισμοί* δεν έχουν μόνο έναν γεννήτορα και, άρα, δεν αντιστοιχούν στον Μονογενή Υιό του ενός Πατρός, εφόσον η δύναμη Του να νοεί, έστω αδιαμόρφωτη, προϋπήρχε της απομνημόνευσης της συγκεκριμένης μορφής. Εφόσον, λοιπόν, μία απομνημονευμένη αισθητή μορφή δεν είναι πράγματι γεννήτωρ, είναι «ψευδο-γεννήτωρ» («quasi parens»)[776], που σημαίνει ότι και η διαμορφωθείσα νόηση δεν είναι αληθές γέννημα, αλλά «ψευδο-γέννημα» («quasi proles»)[777] ή αλλιώς, τα δύο είναι «ψευδο-πατήρ» και «ψευδο-υιός». Ωστόσο, αυτά βοηθούν, σε ένα βαθμό, στη διαδικασία αναζήτησης της πραγματικής εικόνας του Θεού[778].

Ακολούθως, ο ιερός πατήρ εξετάζει το θέμα της *εκπόρευσης* κατά την τριάδα της μνήμης, και αναρωτιέται περί του τρόπου της προέλευσης της *θέλησης*, εάν δηλαδή μπορεί, καταρχάς, να θεωρείται αυτή είτε γεννήτωρ είτε γέννημα της διαμορφωμένης νόησης. Η διάκριση της θελήσεως, όμως, παρουσιάζει δυσχέρειες, λόγω του ενωτικού ρόλου που διαδραματίζει. Συνδέει, δηλαδή, γέννημα και γεννήτορα τόσο πολύ που στην πράξη τα τρία φαίνονται να είναι ένα –ιδιαίτερα λόγω της παρούσας ομοουσιότητας των μερών, που φαίνεται ότι πάλι μόνο μέσω της λογικής συνεπαγωγής μπορούν να διακριθούν[779]. Μάλιστα, ο ιερός πατήρ εφαρμόζει μία τέτοια συνεπαγωγή και λέγει ότι –εφόσον κανείς δεν μπορεί να *θελήσει* κάτι το οποίο έχει εντελώς διαγραφεί από τη μνήμη του– η προϋπάρχουσα γνώση ενός πράγματος εντός της μνήμης είναι η αιτία της θελήσεως του[780]. Επομένως, η *θέληση* για ανάμνηση ενός πράγματος και η συνακόλουθη αποτύπωση της απομνημονευμένης μορφής του από τη μνήμη σε λογισμό, πηγάζει τόσο από την προϋπάρχουσα γνώση εντός της μνήμης όσο και από τους συνακόλουθους λογισμούς που διενεργούνται από αυτήν κατά τη διαδικασία της ανάμνησης. Αυτό επισυμβαίνει εφόσον η διάρκεια της νόησης αυξάνεται αναλόγως του βαθμού της θέλησης για εκείνη την εσωτερική θέα, καθώς και για το λόγο ότι η θέληση αποτελεί τη συνδυαστική δύναμη που ενώνει λογισμό και μνήμη. Συνεπώς, φαίνεται ότι η θέληση εκπορεύεται και από τη μνήμη και από τον γεννημένο λογισμό –αυτός είναι και ο λόγος που δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε γέννημα ούτε γεννήτωρ κανενός εκ των άλλων δύο[781].

ἐν ᾗ ἡ ἐν ᾧ οὐδεμία φύσις μεσολαβεῖ». (*Περὶ Τριάδος ΙΑ'*, V 8, 42-45, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 617)]».

[776] *De Trinitate XI*, VII 11, 22, MOUNTAIN L, σ. 348 (PL 42, 993).

[777] *De Trinitate XI*, VII 11, 22-23, MOUNTAIN L, σ. 348 (PL 42, 993).

[778] Βλ. *De Trinitate XI*, VII 11, 1-24, MOUNTAIN L, σσ. 347-348 (PL 42, 993).

[779] Βλ. *De Trinitate XI*, VII 12, 25-40, MOUNTAIN L, σ. 348 (PL 42, 993).

[780] Βλ. *De Trinitate XI*, VII 12, 40-46 και εξ., MOUNTAIN L, σ. 348 (PL 42, 993). Η αρχή αυτή αποτελεί και την προϋπόθεση της ανθρώπινης ικανότητας για αγάπη του Θεού. Εφόσον ο άνθρωπος ενέχει στα άδυτα της ψυχής του τη σταθερή αντίληψη του Θεού –ως μνήμη Θεού ή όραση της αλήθειας στο παρόν– βάσει αυτής της γνώσης μπορεί να επιθυμεί και να αγαπά το Θεό.

[781] *De Trinitate XI*, IX 16, 20-24, MOUNTAIN L, σ. 353 (PL 42, 997): «Mediam vero nolui quia non ibi solet visio dici cum memoriae commendatur forma quae fit in sensu cernentis. Ubique tamen voluntas non apparet nisi copulatrix quasi parentis et prolis. Et ideo undecumque procedat, nec parens

Παρά τις προαναφερθείσες ομοιότητες, η εξωτερική τριάδα της μνήμης λειτουργεί και στη ζωτική ψυχή των αλόγων ζώων, τα οποία είναι ικανά να προσλαμβάνουν μορφές εξωτερικών σωμάτων στη μνήμη τους με τη θέληση τους και να τα θυμούνται είτε όταν τα αναζητούν εκ νέου είτε όταν τα απωθούν. Άρα, ούτε αυτό το σχήμα μπορεί να αποτελεί πραγματική εικόνα του Θεού, η οποία προέρχεται από καθαρά ανθρώπινη νοητική λειτουργία[782]. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο ι. Αυγουστίνος θα προχωρήσει στην έρευνα και αναζήτηση της τριαδικής εξεικόνισης του Θεού στον εσωτερικό άνθρωπο. Μάλιστα, αυτή η διερεύνηση έχει την εστίασή της στη λογική, στην οποία θα ανακαλύψει μια βαθύτερη λειτουργία της μνήμης, καθώς εκεί παύουν να υφίστανται οι κοινές λειτουργίες της ανθρώπινης ψυχής με τα υπόλοιπα άλογα ζώα.

4. Οι τριάδες του εσωτερικού ανθρώπου

Αν και το τριαδικό σχήμα *μνήμη – νόηση - θέληση* υπάρχει τόσο στον άνθρωπο όσο και στα άλογα ζώα, η διάκριση του ανθρώπου από την άλογη κτιστή πραγματικότητα φαίνεται τόσο στη δυνατότητα της ανθρώπινης θέλησης να συνθέτει σκοπίμως πολλές απομνημονευμένες μορφές αισθητών πραγμάτων σε έναν λογισμό, πράγμα που αποτελεί *φαντασία* («phantasmate»)[783], όσο και στην ικανότητά του να διακρίνει το αληθινό από το φανταστικό[784]. Η ικανότητα αυτή οφείλεται στη δυνατότητα του ανθρώπου να διακρίνει ποιότητες, ορθές διαστάσεις και αναλογίες στα αισθητά, βάσει των αντίστοιχων αμετάβλητων αιτιών ή κανόνων που θεωρούνται εσωτερικά εντός της αλήθειας εντυπωμένης στο εσώτερο τμήμα της ψυχής του[785]. Η γνώση των κανόνων που αποτελούν αιτίες των κτιστών όντων ονομάζεται *επιστήμη*, η οποία ως γνώση πρακτική αλλά πηγάζουσα εκ της αληθείας, δίνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να επηρεάσει τα κτιστά κατ' εφαρμογή των μορφών των αιτιών τους κανόνων, η οποία εφαρμογή ονομάζεται *πράξη*[786]. Η *πράξη* αυτή είναι απαραίτητη στον άνθρωπο όχι μόνο για την καλυτέρευση της κτιστής πραγματικότητας, αλλά και του εαυτού του, για τη διαγωγή ευσεβούς και εναρέτου βίου[787], εφόσον καλείται να εφαρμόσει και τον

---

nec proles dici potest. [«Τὴν δὲ μέσην οὐκ ἠθέλησα, ἐπειδὴ μὴ εἴωθεν ὅρασις ἐκεῖ λέγεσθαι ἅτε παραδιδομένης τῇ μνήμῃ τῆς ἐν τῇ αἰσθήσει τοῦ βλέποντος γινομένης μορφῆς. Πανταχοῦ μέντοι ἡ θέλησις οὐ φαίνεται ὅτι μὴ συνάφεια τοῦ οἱονεὶ πατρὸς καὶ γεννήματος. Καὶ διὰ ταῦτα ὁπόθεν ἂν προέρχηται, οὔτε πατὴρ οὔτε γέννημα λέγεσθαι πέφυκεν». (*Περὶ Τριάδος ΙΑ'*, IX 16, 25-30, Μ. Παπαθωμόπουλου - Ι. Τσαβάρη - G. Rigotti, σ. 637)]».

[782] Βλ. *De Trinitate XII*, II 2, 1-1, MOUNTAIN L, σ. 356 (PL 42, 999).

[783] Βλ. *De Trinitate IX*, VI 10, 21, MOUNTAIN L, σ. 301 (PL 42, 966).

[784] Βλ. *De Trinitate XII*, II 2, 3-16, MOUNTAIN L, σσ. 356-357 (PL 42, 999).

[785] Βλ. *De Trinitate XII*, II 2, 16-22, MOUNTAIN L, σ. 357 (PL 42, 999). Για περισσότερα περί της εντύπωσης των *λόγων των όντων* εντός του ανθρωπίνου νου και τις θεωρίας αυτών μέσω της εσωστρέφειας, βλ. Κεφ. Α', ενότητες 1γ & 2α, β, γ.

[786] Πρβλ. Κεφ. Α', ενότητα 2, υποσ. 164.

[787] Πρβλ. Κεφ. Α', ενότητα 2, υποσ. 156 & 183.

κανόνα που αποτελεί τη δική του αιτία στον εαυτόν του[788], κάτι που συνιστά τη *μετάνοια*[789].

Αν και η ενασχόληση του ανθρώπινου νου με την *πράξη* αφορά γνώση εκπηγάζουσα από λειτουργίες του εσωτερικού ανθρώπου, η πραγματική εικόνα της Αγ. Τριάδος δεν ευρίσκεται εδώ, εφόσον η ανθρώπινη θέληση δεν μπορεί να ολοκληρωθεί σε αγάπη προς τα αισθητά, καθώς αυτό θα αποτελούσε αμαρτία[790]. Τα αισθητά αγαθά βοηθούν τον άνθρωπο μόνο ως προς την απαραίτητη χρήση αυτών για τη συντήρηση της ζωής, η οποία χρήση ναι μεν ενέχει ένα βαθμό απόλαυσης, αλλά μόνο για να οδηγήσει τη θέληση προς την πλήρη απόλαυση της ανώτερης θεωρίας της θεότητας[791]. Έτσι, συμπεραίνει ο ιερός πατήρ ότι η πραγματική εικόνα της Αγ. Τριάδος ευρίσκεται μόνο στην ανώτερη *θεωρία* της θείας φύσεως που παρέχει τη *σοφία*[792]. Στη συνέχεια, λοιπόν, χωρίς να γίνεται διάκριση του νου σε διάφορα μέρη –σε έναν νου της *σοφίας* και έναν της *επιστήμης*– αλλά μόνο σε δύο λειτουργίες ή κατευθύνσεις του, ο ι. Αυγουστίνος προσπαθεί να βρει την πραγματική εξεικόνιση της Αγ. Τριάδος, μόνον βάσει της *σοφίας* που γεννάται εκ της εσωτερικής και νοερής *θεωρίας* του Θεού. Έτσι, ο ενιαίος λογικός νους διακρίνεται μόνο σε δύο λειτουργίες ή κατευθύνσεις, είτε προς την έξω χάριν της *πράξης*, είτε προς την έσω χάριν της *θεωρίας*.

Όπως, λοιπόν, ο ι. Αυγουστίνος εξήγαγε τις τριάδες οι οποίες αντιστοιχούν στις δύο λειτουργίες του εξωτερικού ανθρώπου, της αίσθησης και της μνήμης, για τη σαφέστερη διάκριση του βασικού σχήματος *νους - γνώση - αγάπη*, έτσι θα εξαγάγει και αντίστοιχες τριάδες ανάλογα με τις δύο προαναφερθείσες λειτουργίες του εσωτερικού ανθρώπου, του λογικού και νοερού, συνεχίζοντας την ίδια κεντρική μέθοδο αναγωγής από τα αισθητά στα νοητά.

α. Η τριάδα *μνήμη - νόηση - θέληση* της πίστης

---

[788] Ο Hill διευκρινίζει ότι η πλατωνική ιδέα που καθοράται εντός της αϊδιας αλήθειας συνιστά για τον ιερό πατέρα περισσότερο ένα ιδανικό της συμπεριφοράς ή της δράσης, παρά έναν ορισμό της φύσης: «For him the platonic idea seen in the eternal truth consists much more of an ideal of behavior or action, than of a definition of nature». Βλ. Hill, E. *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes,* The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, New York 1991, σ. 277, υποσ. 19.

[789] Βλ. Κεφ. Β', ενότητα 1, υποσ. 17.

[790] Οι δύο λειτουργίες της λογικής παραλληλίζονται με την προπατορική ανθρώπινη φύση, η οποία ήταν ενιαία, παρότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε ευθύς εξαρχής ως άνδρας και γυναίκα. Έτσι, ο στίχος «*ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*» (Γεν. 2:24) ερμηνεύεται από τον ι. Αυγουστίνο αλληγορικά να σημαίνει οι «δύο σε έναν νου» –η *πράξη* και η *θεωρία*. Κατά αυτόν τον τρόπο, η αμαρτία λειτουργεί ως η παραπλάνηση του άνδρα από τη γυναίκα ή της σοφίας από την επιστήμη, με προσανατολισμό την ενασχόληση του ανθρώπου μόνο με τα αισθητά. Βλ. *De Trinitate XII*, III 3, 16-20, MOUNTAIN L, σ. 358 (PL 42 999-1000). Πρβλ. Κεφ. Α', υποσ. 263-265.

[791] Βλ. *De Trinitate XII*, XIII 21, 24-35, MOUNTAIN L, σ. 374 (PL 42 1009).

[792] Βλ. *De Trinitate XII*, IV 4, 1-15, MOUNTAIN L, σ. 358 (PL 42, 1000).

Ο άγιος πατέρας της Εκκλησίας προχωρεί ακόμη ένα βήμα παραπάνω, συνδέοντας τη πραγματική εικόνα της Αγ. Τριάδος με την αναζήτηση και αγάπη του περιεχομένου των πραγμάτων, δηλαδή με το βαθύτερο νόημα των λέξεων και το είναι των φαινομένων. Σύμφωνα με την προαναφερθείσα διάκριση της πίστης καθαυτήν από το περιεχόμενό της[793], οι λέξεις, κατά τον ι. Αυγουστίνο, εμπεριέχουν δύο είδη γνώσης: α) την εξωτερική - αισθητική γνώση των αισθητών φθόγγων των συλλαβών που εκφέρονται εν χρόνω, και β) την εσωτερική - νοερή γνώση του αποκλειστικά νοητικού εννοιολογικού περιεχομένου που δηλώνουν. Σύμφωνα και με τη διάκριση μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού ανθρώπου, ο εξωτερικός άνθρωπος μαθαίνει μόνο τις εξωτερικές - αισθητές μορφές των λέξεων, αλλά το εσωτερικό εννοιολογικό τους περιεχόμενο μαθαίνεται μόνον διά της λογικής («animi ratione cognovimus»)[794] και άρα μόνο από τον εσωτερικό άνθρωπο. Ο ιερός πατήρ δίνει ένα παράδειγμα, με βάση την κατανόηση της Αγ. Γραφής, και λέγει ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει ότι ο στίχος «*οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*»[795], σημαίνει «οι ίδιοι δεν τον πίστεψαν», παρά μόνον διά της λογικής[796]. Εάν, λοιπόν, έχει κανείς *μνήμη*, *νόηση* και *θέληση* για τις αισθητές ακουστικές μορφές των εκφερομένων λόγων, χωρίς να έχει καταλάβει, μέσω της λογικής, το νοερό περιεχόμενο που δηλώνουν, ενεργεί μόνον σύμφωνα με τον εξωτερικό άνθρωπο και όχι με τον εσωτερικό[797]. Εάν, όμως, κατανοήσει τα νοήματα των λέξεων που, πλέον, εντυπώθηκαν στη μνήμη του, υπερβαίνει τον εξωτερικό αισθητικό άνθρωπο, ενεργώντας, ήδη, σύμφωνα με τον εσωτερικό. Ωστόσο, η πραγματική εικόνα του Θεού θα πρέπει να αναζητείται αποκλειστικά στην εσωτερική ενεργοποίηση της Τριάδος *μνήμη*, *νόηση* και *θέληση*. Για να ζήσει κανείς ολοκληρωτικά σύμφωνα με τον εσωτερικό του εαυτό, θα πρέπει να μετατρέψει τη θέλησή του πρώτα σε πίστη ότι τα νοήματα των αισθητών λόγων είναι αληθινά, και έπειτα να αγαπήσει ό,τι αρμόζει σε αυτά τα νοήματα[798].

Σχολιάζοντας τον στίχο «*Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης*»[799], λέγει πως όλοι μπορούν να κατανοήσουν την έννοια της λέξης «*ἄνθρωπος*», γεγονός το οποίο οφείλεται στο ότι όλοι έχουν μια γενική γνώση της ανθρώπινης φύσης εντυπωμένης εντός της μνήμης τους[800]. Ωστόσο, το «*ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ*», εάν και η κατανόησή του φαίνεται ότι στηρίζεται όχι

---

[793] Βλ. Κεφ. Α, ενότητα 2β, υποσ. 218.

[794] Βλ. *De Trinitate XIII*, I 4, 106-107, MOUNTAIN LA, σ. 384 (PL 42, 1015)

[795] Ιω. 1: 11.

[796] Βλ. *De Trinitate XIII*, I 4, 101-108, MOUNTAIN LA, σ. 384 (PL 42, 1015).

[797] Βλ. *De Trinitate XIII*, XX 26, 33-46, MOUNTAIN LA, σσ. 418-419 (PL 42, 1035-1036).

[798] Βλ. *De Trinitate XIII*, XX 26, 46-59, MOUNTAIN LA, σ. 419 (PL 42, 1036).

[799] Ιω. 1: 6.

[800] *De Trinitate XIII*, I 2, 47-49, MOUNTAIN LA, σ. 382 (PL 42, 1014): «Hominem autem Iohannem in phantasia cogitamus quae de humanae naturae notitia impressa est nostrae memoriae [«Ἄνθρωπον γὰρ εἶναι τὸν Ἰωάννην τῇ φαντασίᾳ διαλογιζόμεθα, ἥτις ἐκ τῆς <τῆς> ἀνθρωπίνης φύσεως γνώσεως ἐνετυπώθη τῇ ἡμετέρᾳ μνήμῃ». (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, I 2, 47-49, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 695)]. Βλ. επίσης *De Trinitate XIII*, I 2, 41-56, MOUNTAIN LA, σ. 382 (PL 42, 1014).

σε γνώση αλλά σε πίστη στην ύπαρξη του Θεού, η πίστη αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι όλοι μπορούν να εννοήσουν («cogitant»)[801], βάσει μιας γενικής εσωτερικής γνώσης –ο καθένας στον βαθμό που μπορεί– τις έννοιες *αποστολή* και περίπου την έννοια *Θεός*, έστω κι αν η σκέψη αυτή δεν αντιστοιχεί τελείως στην πραγματικότητα[802]. Ωστόσο, η πίστη καθαυτήν (διακρινόμενη από το περιεχόμενο των πιστευτών νοημάτων), που ο άνθρωπος βλέπει εντός της καρδιάς του όταν πιστεύει[803], γνωρίζεται κατά έναν άλλο τρόπο. Όχι όπως τα αισθητά σώματα που εντυπώθηκαν στη μνήμη και ανασύρονται μέσω των συλλογισμών στη νόηση, ούτε σαν τις φαντασιώσεις που δημιουργεί η θέληση για πράγματα που δεν έχει δει, ούτε και επαγωγικά, όπως, δηλαδή, πείθεται κανείς περί της υπάρξεως της ψυχής βλέποντας ένα ζωντανό σώμα. Η πίστη, παρότι γεννάται εξ ακοής[804] και αναφέρεται άμεσα στην αισθητηριακή αντίληψη του ανθρώπου, δεν ανήκει στην αίσθηση της ακοής, εφόσον δεν είναι ήχος, ούτε αφορά κάποιαν άλλη αίσθηση, αλλά είναι αποκλειστικά απόρροια της καρδιάς και γεννάται βαθιά εσωτερικά και ο καθένας βλέπει μόνο εντός του και ποτέ εντός κάποιου άλλου[805]. Η πίστη διαμορφώνεται εντός της καρδιάς από εκείνον που την έχει, αλλά κατέχεται ως απόλυτα βέβαιη γνώση που «ηχείται» από τη *συνείδηση* («conscientia»)[806], μια θέση την οποία ο ιερός πατήρ στηρίζει στο ό,τι τα πράγματα που γίνονται πιστευτά είναι πράγματα αϊδια *–που είναι, ήταν και θα είναι*[807]. Μάλιστα, ο ιερός πατήρ εξηγεί ότι στην περίπτωση του Ιησού Χριστού δεν αξίζει να φαντάζεται κανείς για την εξωτερική του εμφάνιση, αλλά να γνωρίσει πρώτα ότι ήταν άνθρωπος βάσει της εσωτερικής γενικής γνώσης της μορφής του ανθρώπου[808], και έπειτα να αγαπάει το περιεχόμενο των αγαθών που φανέρωσε –όπως για παράδειγμα, τις

---

[801] *De Trinitate XIII*, I 2, 60, MOUNTAIN LA, σ. 382 (PL 42, 1014).

[802] Βλ. *De Trinitate XIII*, I 2, 56-62, MOUNTAIN LA, σ. 382 (PL 42, 1014).

[803] Πρβλ. Κεφ. Α', ενότητα 2β, υποσ. 221.

[804] Πρβλ. Ρωμ. 10: 17.

[805] Βλ. *De Trinitate XIII*, II 5, 1-13, MOUNTAIN LA, σσ. 385-386 (PL 42, 1016).

[806] *De Trinitate XIII*, I 3, 63-75, MOUNTAIN LA, σ. 383 (PL 42, 1014): «... Non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia clamatque conscientia [«... <Οὐκ> οὕτως ὁρᾶται καὶ ἡ πίστις ἐν τῇ καρδίᾳ καθ' ἥν ἐστι παρὰ τοῦ ταύτην ἔχοντος, ἀλλὰ ταύτην ἡ βεβαιοτάτη κατέχει γνῶσις καὶ βοᾷ ἡ συνείδησις» (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, Ι 3, 64-77, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 697)]».

[807] *De Trinitate XIII*, II 5, 29-30, MOUNTAIN LA, σ. 386 (PL 42, 1017): «Illa quipe in rebus sunt quae vel esse vel fruisse vel futura esse dicuntur.

[808] *De Trinitate VIII*, IV 7, 44-50, MOUNTAIN L, σ. 276 (PL 42, 951-952): «Neque in fide nostra quam de domino Iesu Christo habemus illud salubre est quod sibi animus fingit longe fortasse aliter quam res habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus; habemus enim quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam secundum quam quidquid tale aspicimus statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam. [«Καὶ οὐδ' ἐν τῇ πίστει ἡμῶν, ἣν περὶ του Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔχομεν, σωτήριόν ἐστιν ἐκεῖνο ὅπερ ὁ νοῦς ἀναπλάττει πόρρω ἴσως [και] ἑτέρως ἢ αὐτὸ ἔχει τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἐκεῖνο ὅπερ κατὰ τὸ εἶδος [ὡς] περὶ ἀνθρώπου ἀναλογιζόμεθα· ἔχομεν γὰρ οἱονεὶ κεκανονισμένως ἐμπεπηγυῖαν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν γνῶσιν, καθ' ἣν ὅ τι ποτέ τοιοῦτον βλέπομεν, παραχρῆμα ἄνθρωπον ὄντα γινώσκομεν ἢ ἀνθρώπου μορφήν». (*Περὶ Τριάδος Η'*, IV 7, 45-52, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 481)]».

αρετές της ταπείνωσης, της δικαιοσύνης, της δύναμης[809]. Αυτή η παρατήρηση και νοητική σύλληψη του "φαινόμενου" Χριστού αποτελεί *θεωρία* του Θεού, επειδή οι αρετές που εκδήλωσε κατάγονται από και άρα παραπέμπουν στους αρχέτυπους αϊδιους *λόγους* εντός της θείας σοφίας ή βουλής, οι οποίοι καθορίζουν την ορθή συμπεριφορά του ανθρώπου ως απαραίτητη *επιστημονική* γνώση για τη διαγωγή του πρακτικού βίου. Η αρετή της *δικαιοσύνης*, για παράδειγμα, έχει ως πρότυπο τη μορφή του κανόνος του αμετάβλητου *δικαίου*, η θέαση του οποίου παρέχει γνώση της ορθής ανθρώπινης βιοτής[810]. Κατά αυτόν τον τρόπο η πίστη θεωρείται εσωτερικά ως πραγματική γνώση, γιατί είναι πίστη με περιεχόμενο πράγματα αϊδια –αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο είναι και κοινή πίστη όλων των ανθρώπων[811].

Ο άνθρωπος, όμως, που έχει *μνήμη, νόηση* και *αγάπη* για την πίστη του, η οποία έχει ως περιεχόμενο τα εν χρόνω γεγονότα που έπραξε ο ενανθρωπήσας Λόγος του Θεού, δεν ζει ακόμη κατά την πραγματική εικόνα της Αγ. Τριάδος. Αυτό συμβαίνει, επειδή πρόκειται για πίστη σε πράγματα παροδικά, εφόσον ακόμη και οι αρετές που η ζωή του Χριστού φανέρωσε είναι απαραίτητες μόνο για τη παρούσα ζωή, αλλά όχι για τα έσχατα[812]. Όποια αγαθά φανέρωσε ο Χριστός εντός του χωροχρόνου –για παράδειγμα μέσω του πάθους του– υπόκεινται μόνο στο πλαίσιο της *πράξης* και της *επιστήμης*, οι οποίες είναι απαραίτητες μόνο για τον παρόντα κόσμο. Εντούτοις, η πίστη στον άνθρωπο Ιησού Χριστό είναι απαραίτητη, επειδή μόνο εκείνος, ως μεσίτης, μπορεί να αναγάγει τη νόησή μας προς την άνω θεωρία, μιας και εντός εκείνου «*εἰσί πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*»[813]. Πιστεύοντας στον Χριστό, το περιεχόμενο της πίστης μας ανάγεται από *λόγο γνώσης* σε *λόγο σοφίας* και έτσι ο νους μας ανάγεται προς την άνω θεωρία της θεότητάς του, ότι είναι ο εκτός χρόνου και τόπου Λόγος του Θεού, συναϊδιος του Πατρός, όλος πανταχού παρών[814]. Έτσι, η πίστη μας μπορεί να μετατραπεί και σε αγάπη για εκείνα που διέπραξε εν χρόνω ο Χριστός, μιας και η αγάπη μας έχει τη δυνατότητα να καταλήξει σε αγάπη της θεϊκής του φύσης. Συνεπώς, η πίστη στα παροδικά αγαθά που φανέρωσε ο Χριστός είναι παροδική, διότι θα παύσει όταν θα την διαδεχθεί η «*πρόσωπον πρὸς*

---

[809] Βλ. *De Trinitate XIII*, XIV 18, 20-27, MOUNTAIN LA, σσ. 406-407 (PL 42, 1028).

[810] *De Trinitate XIII*, IX 13, 35-38, MOUNTAIN L, σ. 290 (PL 42, 960): «tanto certius sereniusque videamus quia in deo conspicimus incommutabilem formam iustitiae secundum quam hominem vivere oportere iudicamus [«ἐν γὰρ τῷ Θεῷ καθορῶμεν τὴν ἀμετάβλητον τῆς δικαιοσύνης μορφὴν, καθ' ἣν τὸν ἄνθρωπον βιοτεύειν δεῖν κρίνομεν» (*Περὶ Τριάδος ΙΓ'*, IX 13, 37-39, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 507)]».

[811] Βλ. *De Trinitate XIII*, II 5, 25-41, MOUNTAIN LA, σσ. 386-387 (PL 42, 1016-1017).

[812] Βλ. *De Trinitate XIII*, VII 10, 1-14, MOUNTAIN LA, σ. 394 (PL 42, 1020-1021).

[813] Κολ. 2: 3.

[814] Βλ. *De Trinitate XIII*, XIX 24, 1-9, MOUNTAIN LA, σ. 415 (PL 42, 1033).

πρόσωπον»[815] θεωρία και αγάπη της Αγ. Τριάδος[816]. Τότε, τα νοήματα που τώρα αποτελούν το θολό νοητό περιεχόμενο της πίστης θα θεωρούνται άμεσα[817].

Ο ιερός συγγραφέας έχοντας ακολουθήσει μια συλλογιστική πορεία αναγωγής από την εφαρμογή της Τριάδος *μνήμη, νόηση και θέληση* για τα αισθητά, στην εφαρμογή της για την αμετάβλητη εσωτερική μορφή ή το είδος του κανόνα του ανθρώπου, και τέλος, στις αρετές που φανέρωσε ο Χριστός, αλλά που αφορούν μόνο στην παρούσα ζωή, θα εστιάσει την αναζήτησή του σε πράγματα αποκλειστικά αϊδια. Το επόμενο αυτό βήμα στηρίζεται στο γεγονός ότι η πραγματική εικόνα του Θεού δεν θα μπορούσε να βρίσκεται σε πράγματα τα οποία δεν είναι συναϊδια της ψυχής, μιας και αυτή θεωρείται αϊδια από τη στιγμή που δημιουργείται[818], αλλά ειδικά εφόσον πρόκειται για εικόνα του αϊδίου Θεού[819]. Χρειάζεται, λοιπόν, να βρεθεί εντός της λογικής και νοερής ψυχής του ανθρώπου, μια εικόνα του Δημιουργού, εμφυτευμένη («insita»)[820] στην αθανασία της ψυχής[821], η γνώση της οποίας, επομένως, θα διατυπωθεί μόνο ως *λόγος σοφίας*[822].

β. Η τριάδα *μνήμη – νόηση - θέληση* της αυτογνωσίας

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η θνητότητα της ψυχής δεν συνεπάγεται και την απώλεια της ύπαρξης, αλλά τη στέρηση της μακαρίας ζωής[823]. Αυτό έγκειται στο ότι η λογικότητα της ψυχής διακυμαίνεται, ώστε να είναι περισσότερη στη μία ψυχή ή μεγαλύτερη σε κάποια άλλη, αλλά δεν παύει ποτέ η κάθε ψυχή να είναι *λογική και νοερή* («rationalis et intellectualis»)[824]. Έτσι, η αϊδιότητα της ψυχής εντοπίζεται στην ίδια τη λογική. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο και η πραγματική εικόνα του Θεού θα πρέπει να αναζητείται σε πράγματα

---

[815] Α' Κορ.13: 12.

[816] Βλ. *De Trinitate XIV*, II 4, 9-16, MOUNTAIN LA, σ. 425 (PL 42, 1038).

[817] *De Trinitate XIV*, II 4, 16-18, MOUNTAIN LA, σ. 425 (PL 42, 1038): «Neque enim iam fides erit qua credantur quae non videntur, sed species qua videantur quae credebantur [«Οὐδὲ γὰρ ἤδη πίστις ἔσται καθ' ἣν τὰ μὴ βλεπόμενα πιστευθήσονται, ἀλλὰ τὸ εἶδος ᾧ θεαθήσονται ἃ πρότερον ἐπιστεύοντο» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, II 4, 18-20, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 783)]».

[818] Βλ. *De Trinitate XIV*, II 4, 1-9, MOUNTAIN LA, σ. 425 (PL 42, 1038).

[819] Βλ. *De Trinitate XIV*, III 4, 1-8, MOUNTAIN LA, σ. 426 (PL 42, 1038).

[820] *De Trinitate XIV*, III 6, 64, MOUNTAIN LA, σσ. 427-428 (PL 42, 1040).

[821] Βλ. *De Trinitate XIV*, III 6, 60-64, MOUNTAIN LA, σσ. 427-428 (PL 42, 1040).

[822] Βλ. *De Trinitate XIII*, XX 26, 71-77, MOUNTAIN LA, σσ. 419-420 (PL 42, 1034).

[823] Βλ. Κεφ Α', ενότητα 1α, υποσ. 56-61.

[824] Βλ. *De Trinitate XIV*, IV 6, 7, MOUNTAIN LA, σ. 428 (PL 42, 1040).

αποκλειστικά *οικείου γένους* («sui generis»)[825] της ανθρώπινης λογικότητας, μέσω της οποίας «νοεί και θεωρεί τον Θεό» («intellegendum et conspiciendum deum»)[826].

Ο ιερός πατήρ αναφέρεται, καταρχάς, στη δυνατότητα αυτογνωσίας του νου (την οποία ήδη απέδειξε)[827], και λέγει πως η γνώση αυτή, παρότι αποτελεί γνώση του κτιστού-δημιουργημένου νου, δεν πρόκειται για γνώση ενός παροδικού πράγματος. Τη θέση αυτή στηρίζει στο γεγονός ότι ο νους στην ουσία είναι πράγμα *ά-τοπον* και άρα *ασώματον*, για αυτό και η αυτοθεωρία του γίνεται με τρόπο δυσνόητο για τον σαρκικό άνθρωπο. Ο «αυτοθεωρούμενος» νους δεν μετατίθεται σε μία τοπική οπτική γωνία, ώστε να θέτει μέρος του εαυτού του έμπροσθεν της όρασής του, αλλά βλέπει όλον εαυτόν έμπροσθέν του[828]. Η νόησή του δεν είναι σαν τον σωματικό οφθαλμό που βλέπει εαυτόν μόνο σε ένα καθρέπτη, ο οποίος είναι και ετερούσιός του, αλλά αυτο-θεωρεί τον ίδιο του τον εαυτό. Η αυτο-όραση του νου είναι άμεση όραση της ουσίας του μέσω μιας *ασώματης εσωτερικής αναστροφής* («incorporea conversione revocetur»)[829]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, ο ι. Αυγουστίνος μεταθέτει την αυτογνωσία του νου εκτός του μεταβλητού τοπικού και σωματικού πλαισίου.

Στη συνέχεια, επισημαίνει και το άχρονο της αυτογνωσίας, αναιρώντας την αμφισβήτηση της δυνατότητάς της. Λέγει πως θα μπορούσε να ισχυρίζεται κανείς ότι, εφόσον ο άνθρωπος δεν έχει πάντοτε γνώση του εαυτού του πάρα μόνο όταν αυτο-συλλογίζεται, η αυτό-γνωσία είναι μεταβλητή και παροδική. Τη στιγμή δε κατά την οποία *μνήμη*, *νόηση* και *θέληση* του εαυτού, δεν είναι φύσει σταθερά ιδιώματα της ψυχής, δεν θα έπρεπε να αναζητείται η εικόνα του Θεού σε αυτά[830].

---

[825] *De Trinitate XIV*, IV 6, 28-29, MOUNTAIN LA, σ. 429 (PL 42, 1040): «Quaeramus igitur in hac imagine dei quandam sui generis trinitatem adiuvante ipso qui nos fecit *ad imaginem* suam [«Ζητήσωμεν τοίνυν ἐν τῇδε τῇ εἰκόνι του Θεοῦ τινά τοῦ ἑαυτῆς γένους τριάδα συνεπιλαμβανομένου ἡμῖν αὐτοῦ τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς *κατ' εἰκόνα* ἰδίαν». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, IV 6, 31-33 , Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 791)]»

[826] *De Trinitate XIV*, IV 6, 9-10, MOUNTAIN LA, σ. 428 (PL 42, 1040). Βλ. *De Trinitate XIV*, IV 6, 1-29, MOUNTAIN LA, σσ. 428-429 (PL 42, 1040).

[827] Βλ. παραπάνω, ενότητα 2α. υποσ. 23-25.

[828] Βλ. *De Trinitate XIV*, VI 8, 13-28, MOUNTAIN LA, σ. 431 (PL 42, 1041).

[829] *De Trinitate XIV*, VI 8, 28-31, MOUNTAIN LA, σ. 431 (PL 42, 1042): «Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam quando se cogitat non quasi per loci spatium sed incorporea conversione revocetur [«Ἐπειτα δὲ λείπεται ὡς ἀνῆκόν τι τῇ αὐτοῦ φύσει εἶναι τὴν πρόσοψιν αὐτοῦ καὶ πρὸς αὐτήν, ἡνίκα μὲν ἑαυτὸν διανοεῖται, οὐχ οἷον ἐκ διαστήματος τόπου ἀλλ' ἀσωμάτῳ ἀναστροφῇ ἐπανακαλεῖσθαι» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, VI 8, 33-35, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 795)].

[830] *De Trinitate XIV*, VI 9, 55-64, MOUNTAIN LA, σσ. 432-433 (PL 42, 1043): «Sed quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, circa eiusdem libri decimi finem diximus, quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia vero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere. Si enim hoc ita est, non habebat haec tria ut et sui meminisset et se intellegeret et amaret, sed meminerat sui tantum, et postea cum cogitare se coepit tunc se intellexit atque dilexit [«Ἀλλ' ἐπείπερ ἀεὶ τὸν νοῦν ἑαυτοῦ μεμνῆσθαι καὶ ἀεὶ ἑαυτὸν νοεῖν καὶ ἀγαπᾶν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα μὴ ἀεὶ ἑαυτὸν διανοεῖται διακεκριμένον ἐκ τῶν μὴ ὄντων ὅπερ αὐτός ἐστι, περὶ τὸ τοῦ αὐτοῦ δεκάτου βιβλίου τέλος

Ωστόσο, ο ιερός πατήρ αποδυναμώνει την άποψη αυτή με το παράδειγμα ενός μουσικού, ο οποίος δεν παύει να θυμάται, να νοεί και να αγαπά τη μουσική που γνωρίζει όταν δεν τη σκέπτεται[831]. Αυτός είναι και ο λόγος που ο αυτο-συλλογιζόμενος φτάνει στην επίγνωση ότι πάντα γνώριζε εκείνα που αποκαλύπτονται στον νου του μέσω του αυτο-συλλογισμού. Παρόλο, λοιπόν, που ο νους έρχεται σε γνώση του εαυτού του θεωρώντας εαυτόν στους λογισμούς που μορφώνονται ή σχηματίζονται από τη μορφή του ίδιου του εαυτού, δεν αρχίζει να έρχεται ο νους σε αυτογνωσία με την προσπέλαση αυτών των λογισμών σαν να μη γνώριζε εαυτόν πριν, αλλά πάντοτε γνωρίζει εαυτόν κατά έναν τρόπο αντίστοιχο εκείνου όπου οι διάφορες επιστημονικές γνώσεις δεν λησμονούνται όταν ο κάτοχός τους δεν τις σκέπτεται[832]. Επομένως, ο νους γνωρίζει εαυτόν, ακόμη και αν δεν τον συλλογίζεται, επειδή είναι πάντοτε παρών στον εαυτόν του κατά έναν τρόπο που μπορεί να λέγεται ότι έχει, τρόπον τινά, συνεχή *μνήμη* του εαυτού του. Όπως ο νους ανακαλεί παρελθοντικά πράγματα από τη μνήμη για να τα αναθεωρήσει στο παρόν, έτσι φαίνεται ότι η μνήμη, στην προκειμένη περίπτωση, αφορά στο παρόν. Όταν, δηλαδή, ο νους ανακαλεί εαυτόν, έχει θεωρία ενός παρόντος πράγματος, εφόσον είναι πάντοτε στον ενεστώτα χρόνο και αντιλαμβάνεται τον εαυτό του[833]. Κατά συνέπεια, ο ιερός πατήρ δηλώνει ότι η αυτογνωσία του νου υπάρχει πάντοτε στη μνήμη μας, ως μία *απόκρυφη γνώση* («arcana quadam notitia»)[834], περί αχρόνου πράγματος[835].

εἰρήκαμεν, ζητητέον τίνα ἂν τρόπον τῇ γνώσει ἀνήκοι ἡ νόησις, ἡ δὲ γνῶσις ἑκάστου πράγματος ἡ ἐνοῦσα τῷ νοῖ καὶ ἡνίκα μὴ περὶ αὐτοῦ λογισμὸς γίνεται, μόνῃ λεγέσθω τῇ μνήμῃ ἀνήκειν. Εἰ γὰρ τοῦτο [μὴ] οὕτως ἔχει, οὐκ [ἂν] εἶχε ταῦτα τὰ τρία ὡς καὶ ἑαυτοῦ μεμνῆσθαι καὶ ἑαυτὸν νοεῖν καὶ ἀγαπᾶν, ἀλλὰ ἐμέμνητο [ἂν] ἑαυτοῦ μόνον, καὶ μετὰ ταῦτα διαλογίζεσθαι ἑαυτὸν ἀρξάμενος τηνικαῦτα [ἂν] καὶ ἐνόησεν ἑαυτὸν καὶ ἠγάπησεν». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ΄*, VI 9, 59-68, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, *σσ.* 797-799)]».

[831] Βλ. *De Trinitate XIV*, VII 9, 1-18, MOUNTAIN LA, σ. 433 (PL 42, 1042-1043).

[832] Βλ. *De Trinitate XIV*, VI 8, 45-50, MOUNTAIN LA, σ. 432 (PL 42, 1042).

[833] Βλ. *De Trinitate XIV*, XI 14, 1-27, MOUNTAIN LA, *σσ.* 441-442 (PL 42, 1047-1048) Σε αυτήν την έννοια της μνήμης ως γνώση του παρόντος, ο ι. Αυγουστίνος διαφοροποιείται από τον Κικέρωνα, ο οποίος διέκρινε την έννοια της φρόνησης σε *μνήμη, νόηση, πρόνοια (*memoriam - intellegentiam - providentiam) (Βλ. Cicero, *De Inventione*, 2, 53), αναφέροντας memoriam σε πράγματα παρελθοντικά, intellegentiam σε πράγματα παρόντα, και prouidentiam στα αναμενόμενα μελλοντικά. Ώστόσο, προφανώς ο ι. Αυγουστίνος δανείζει τη μεθοδολογική αρχή της διάκρισης των πραγμάτων μέσω της ανάλυσης των όρων που τα δηλώνουν.

[834] *De Trinitate XIV*, VI 8, 36-37, MOUNTAIN LA, *σσ.* 430-432 (PL 42, 1042).

[835] *De Trinitate XIV*, VI 8, 31-37, MOUNTAIN LA, *σσ.* 431-432 (PL 42, 1042): «Cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur. [«Ἡνίκα δὲ ἑαυτὸν μὴ διανοεῖται, μὴ εἶναι μὲν ἐνώπιον ἑαυτοῦ μηδὲ ἐξ ἐκείνης τὴν οἰκείαν ὄψιν μορφοῦσθαι, ἀλλ' ὅμως γινώσκειν ἑαυτόν, ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸς ἦν ἑαυτῷ μνήμη. Ὥσπερ ἅπερ ὁ πολλῶν ἐπιστημῶν ἔμπειρος οἶδε, τῇ αὐτοῦ μνήμῃ κατέχεται, οὐδ' ἔστι τι ἐντεῦθεν ἐνώπιον τοῦ νοὸς αὐτοῦ, εἰ μὴ ὅθεν διαλογίζεται· τὰ δὲ λοιπὰ ἐν ἀποκρύφῳ τινὶ γνώσει καλύπτεται, ἣ μνήμη προσαγορεύεται». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ΄*, VI 8, 36-41, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 797)]».

Η πραγματική εικόνα του Θεού, λοιπόν, εντοπίζεται στην απόκρυφη συνεχή αυτο-γνωσία του νου, κατά την οποία *θυμάται*, *κατανοεί* και *αγαπά* εαυτόν ανέκαθεν και ακατάπαυστα, ασχέτως εάν αυτο-συλλογίζεται ή όχι. Εντούτοις, ο ιερός πατήρ προσθέτει το στοιχείο του *λόγου* στην αυτογνωσία του νου, επειδή η διάκριση ενός ανθρώπινου *λόγου* (*νόηση*) αντιπροσωπευτικού του Λόγου του Θεού είναι πιο ευκρινής όταν ανακύπτει εν χρόνω. Όταν ο νους, δηλαδή, αναστρέφει τη νόησή του προς εαυτόν μέσω της διαδικασίας του αυτο-συλλογισμού, διαμορφώνεται μία τριάδα αποτελούμενη και από *λόγο*, τον οποίο η θέληση συνάπτει με τον νου[836]. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο τριαδικός Θεός εξεικονίζεται μάλλον στο σχήμα *μνήμη - νόηση - θέληση*[837] (εφόσον η *νόηση* αντιστοιχεί στους *λόγους* που θεωρούνται ως λογισμοί), παρά στο σχήμα *νους - γνώση - αγάπη*. Μάλιστα, εξηγεί ότι δεν μπορεί ένας εν δυνάμει ανθρώπινος λογισμός να αντιστοιχεί στον Λόγο του Θεού, αλλά μόνο εάν έχει διαμορφωθεί («formam»)[838] από την απόκρυφη γνώση εντός της ψυχής και προσλαμβάνεται ως νοητική όραση[839]. Όταν ο νους, λοιπόν, αναστρέφει τη νόησή του προς εαυτόν μέσω της διαδικασίας του αυτο-συλλογισμού, διαμορφώνεται μία τριάδα αποτελούμενη και από *λόγο*, τον οποίο η θέληση συνάπτει με τον νου[840].

Στον παραπάνω συλλογισμό του ι. Αυγουστίνου, η *θέληση* [ο *έρωτας* («dilectionem») ή η *αγάπη* («amorem»)], είναι αυτή που *συνάπτει* («coniungit») το γέννημα με τον γεννώντα, για αυτό και θεωρείται, τρόπον τινά («quodam modo»), η *κοινότητά* («communis») τους[841]. Και αυτό συμβαίνει γιατί ο νους πρώτα γεννά την αυτογνωσία του και έπειτα νοεί και αναγνωρίζει εαυτόν ως κάτι που ήδη γνώριζε, όπως συνέβη και στις προηγούμενες τριάδες, όπου οι λογισμοί αποτελούσαν γεννήματα αποτυπωμένα από τις υποκείμενες μορφές των αισθητών στη μνήμη, και εκείνο που ένωνε *μνήμη* και *λογισμό* ήταν η *αγάπη ή θέληση* («amorem seu voluntatem»)[842]. Όταν, λοιπόν, ο άνθρωπος αγαπά τον

---

[836] Βλ. *De Trinitate XIV*, X 13, 23-29, MOUNTAIN LA, σ. 441 (PL 42, 1047).

[837] Βλ. *De Trinitate XIV*, VII 10, 37-55, MOUNTAIN LA, σσ. 434-435 (PL 42, 1043-1044).

[838] *De Trinitate XV*, XV 25, 57, MOUNTAIN LA, σ. 499 (PL 42, 1078).

[839] Βλ. *De Trinitate XV*, XV 25, 51-59, MOUNTAIN LA, σ. 499 (PL 42, 1078).

[840] Βλ. *De Trinitate XIV*, X 13, 23-29, MOUNTAIN LA, σ. 441 (PL 42, 1047).

[841] *De Trinitate XIV*, VII 10, 55-58, MOUNTAIN LA, σ. 435 (PL 42, 1044): «... et eam voluntatem sive amorem uel dilectionem quae istam prolem parentemque coniungit, et quodam modo utrisque communis est [«... καὶ ταύτην θέλησιν εἴτε ἔρωτα εἴτε ἀγάπην, ἥτις τόδε τὸ γέννημα καὶ τὸν γεννῶντα συνάπτει, καὶ τρόπον τινὰ κοινή ἐστιν ἑκατέρῳ» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, VII 10, 59-62, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 803)]». Σχολιάζει ο καθηγητής Φ. Ιωαννίδης, ότι «Το Άγιο Πνεύμα είναι κοινό στον Πατέρα και στον Υιό, είναι η ίδια η ομοούσια και αιώνια κοινωνία. Δεν είναι το Πνεύμα μόνο του Πατέρα ούτε μόνο του Υιού, αλλά και των δύο, και αποτελεί την κοινή αγάπη με την οποία συνδέονται αμοιβαία ο Πατέρας και ο Υιός». Φ. ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, «Εισαγωγή: Αυγουστίνος Ιππώνος (354-430)», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 18.

[842] *De Trinitate XIV*, VI 8, 41, MOUNTAIN LA, σ. 432 (PL 42, 1042). Βλ. *De Trinitate XIV*, VI 8, 42-45, MOUNTAIN LA, σ. 432 (PL 42, 1042).

λογισμό του εαυτού του, ο γεννών και το γεννώμενο συνάπτονται διά της αγάπης, η οποία δεν είναι άλλη από τη θέληση που ορέγεται να κατέχει και να απολαύσει εκείνο που αναζητά[843]. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποδεικνύεται, κατά τον ι. Αυγουστίνο, η ορθότητα της «ψυχολογικής» Τριάδος *μνήμη - νόηση - θέληση*[844].

Εάν, συνεπώς, μπορεί να αντιληφθεί κανείς ότι ο νους πάντοτε θυμάται, νοεί και αγαπά εαυτόν, παρότι δεν βλέπει ακόμη την Αγ. Τριάδα καθαυτήν, βλέπει, πάντως, την εικόνα της, επειδή η γνώση του νου δεν ήρθε από έξω όπως οι τριάδες της αίσθησης και της μνήμης, ούτε είναι σαν τη γνώση που αποτελεί το περιεχόμενο της ανθρώπινης πίστης σε εν χρόνω γεγονότα που βλέπει εντός. Από τη στιγμή που ο νους ήρθε στην ύπαρξη, ποτέ δεν διακόπηκε ή αμβλύνθηκε η μνήμη, η νόηση και η αγάπη του εαυτού του[845].

Ο ι. Αυγουστίνος εξετάζοντας εάν, όντως, βρήκε την εικόνα της Αγ. Τριάδος, αναρωτιέται εάν μπορεί να εξαχθεί μια τριάδα από την έννοια της *σοφίας*, η οποία να ταυτίζεται με τη θεία ουσία, όπως βάσει της έννοιας της *αγάπης* εξεικονίστηκε *ο αγαπών, το αγαπώμενο* και *η αγάπη*. Ερωτά, λοιπόν, εάν θα μπορούσε εκείνη η Σοφία που ονομάζεται Θεός να μη νοεί και να μην αγαπά εαυτόν. Όπου υπάρχει σοφία υπάρχει και γνώση, άρα ερωτά: «Ποιος θα μπορούσε να ισχυρισθεί ότι η σοφία που είναι ο Θεός γνωρίζει άλλα πράγματα και όχι τον εαυτό του, ή αγαπά άλλα πράγματα και όχι αυτόν τον ίδιο;» Θα ήταν ασέβεια να πιστεύει κανείς κάτι τέτοιο. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να διακρίνουμε με βάση τη *σοφία* την τριάδα: *σοφία, γνώση εαυτού, αγάπη εαυτού*, που είναι παρόμοια εκείνης που βρέθηκε εντός του ανθρώπου: *νους, γνώση εαυτού*, και *αγάπη αυτού*[846].

Μολαταύτα ο ι. Αυγουστίνος διευκρινίζει ότι ο λογικός ανθρώπινος νους είναι η πραγματική εικόνα του Θεού, όχι επειδή συνέχεια θυμάται, νοεί και αγαπά εαυτόν, αλλά επειδή μπορεί επίσης να θυμάται, να νοεί και να αγαπά την αιτία της ύπαρξής του, την ίδια την θεότητα, πράγμα που κάνει τον άνθρωπο πραγματικά σοφό[847]. Ο επόμενος στόχος, λοιπόν, του ιερού συγγραφέως, είναι να βρει το «*κατ' εἰκόνα*» όχι απλώς στον ανθρώπινο νου, αλλά στον νου ο οποίος τείνει προς την Αγ. Τριάδα, προς το «*καθ' όμοίωσιν*»[848].

---

[843] *De Trinitate XIV*, VI 8, 50-52, MOUNTAIN LA, σ. 432 (PL 42, 1042): «Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens [«Ταῦτα δὲ τὰ δύο, τὸ τε γεννῶν καὶ γεννώμενον, τῇ ἀγάπῃ τρίτῃ συνάπτονται, ἥτις οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἡ θέλησις ἀπολαῦσαί τινος ὀρεγομένη ἡ τοῦτο κατέχουσα». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, VI 8, 54-56, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 797)]».

[844] *De Trinitate XIV*, VI 8, 52-54, MOUNTAIN LA, σ. 432 (PL 42, 1042): «Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intellegentia, voluntate [«Διὰ ταῦτα δὲ καὶ ἐν τοῖς τρισὶν ἐκείνοις ὀνόμασι διδαχθησομένην ᾠήθημεν τὴν τοῦ νόος τριάδα, τῇ μνήμῃ καὶ νοήσει καὶ θελήσει» (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, VI 8, 56-58, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 797)]».

[845] Βλ. ανωτέρω υποσ. 71-73.

[846] Βλ. *De Trinitate XV*, VI 10, 82-90, MOUNTAIN LA, σ. 474 (PL 42, 1065-1066).

[847] Βλ. *De Trinitate XIV*, XII 15, 1-4, MOUNTAIN LA, σσ. 442-443 (PL 42, 1048).

[848] Βλ. *De Trinitate VIII*, V 8, 70-76, MOUNTAIN L, σσ. 278-279 (PL 42, 953).

γ. Η πραγματική εικόνα του Θεού: *μνήμη – νόηση - θέληση* της Αγ. Τριάδος

Η λογική και νοερή ψυχή του ανθρώπου ως το «*κατ' εἰκόνα*» του Θεού, γίνεται πραγματική εικόνα της θεότητας στην πραγμάτωση του «*καθ' ὁμοίωσιν*», εφόσον μόνον έτσι ομοιώνεται προς το πρωτότυπό του, δηλαδή προς τη μορφή της φύσης του τριαδικού Θεού[849]. Η αμαρτία ως αγάπη για τις μορφές των κτιστών όντων, παραμορφώνει τον νου, με την έννοια ότι χάνει τις θείες ιδιότητες, τη δικαιοσύνη, την αγιότητα και την αλήθεια. Αντιθέτως, η ευσέβεια ως η αναζήτηση και αγάπη του Θεού, αναμορφώνει τον νου προς τη μορφή της θείας φύσεως, που συντελεί στην ανακαίνιση, βάπτιση, και ένδυσή του με τον νέο άνθρωπο Χριστό, όπως το μυστήριο αυτό ερμηνεύεται αλληγορικά από τον ιερό συγγραφέα[850]. Πρόκειται, όμως, για βάπτισμα συνεχές και εκπλήρωση του «*καθ' ὁμοίωσιν*»[851], το οποίο, ωστόσο, θα πραγματοποιηθεί πλήρως μόνο στα έσχατα, με τη πλήρη ομοίωση του νου προς το Θεό στην «*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*»[852] θεωρία[853].

Η μόρφωση του νου είναι και ο φωτισμός του, ο οποίος συντελείται μέσω της μετοχής στο Λόγο του Θεού[854]. Μιας και ο Λόγος του Θεού, και ως η φυσική

---

[849] *De Trinitate XIV*, XIX 25, 1-7, MOUNTAIN LA, σσ. 456-457 (PL 42, 1055): «At vero illa imago de qua dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, quia non dictum est, ad 'meam' uel 'tuam,' ad imaginem trinitatis factum hominem credimus, et quanta potuimus investigatione comprehendimus. Et ideo secundum hanc potius et illud intellegendum est quod ait apostolus Iohannes: *Similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est*, quia et de illo dixit de quo dixerat: *Filii dei sumus*. [«Τὴν δ' εἰκόνα περὶ ἧς εἴρηται· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, ἐπεὶ μὴ εἴρηται, κατὰ "τὴν ἐμὴν" ἢ "τὴν σήν", κατ' εἰκόνα τῆς Τριάδος τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι πιστεύομεν, καὶ ὁπόση ἠδυνάμεθα τῇ ἀνιχνεύσει κατειλήφαμεν. Καὶ διὰ τοῦτο κατὰ ταύτην μᾶλλον κἀκεῖνο νοητέον, ὅ φησιν ὁ ἀπόστολος Ἰωάννης· *Ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν*, ἐπεὶ καὶ περὶ ἐκείνου εἶπε, περὶ οὗ εἴρηκε· *Τέκνα τοῦ Θεοῦ ἐσμεν*». (*Περὶ Τριάδος ΙΔ'*, XIX 25, 3-9, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 845)]». Η Harrison συνοψίζει τηη ψυχολογική συλλογιστική πορεία του ι. Αυγουστίνου, εξηγώντας ότι αυτή καταλήγει όχι σε αυτογνωσία του ανθρώπου, αλλά σε γνώση του Θεού, που έρχεται όταν εξαρτάται κανείς από το λυτρωτικό έργο της Αγ. Τριάδος, όπως αποκαλύφτηκε στο σαρκωμένο Χριστό: «Augustine is, however, able to find vestiges or traces of the Trinity in its creation, likeness of it in the external activity of man, and its closest image in the mind of man and its operations. It is a hierarchy, as we saw, of self-awareness, knowledge and love, ultimately not of oneself or of temporal created things, but of one's dependence upon and gracious redemption by the Trinitarian creator as revealed in the incarnate Christ». C. HARRISON, *Augustine, Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, σ. 44.

[850] Βλ. *De Trinitate XIV*, XVI 23, 1-13, MOUNTAIN LA, σσ. 451-452 (PL 42, 1053).

[851] Βλ. *De Trinitate XII*, VII 12, 75-80, MOUNTAIN L, σ. 366 (PL 42, 1004).

[852] Α' Κορ. 13: 12.

[853] Βλ. *De Trinitate XIV*, XVI 23, 20-37, MOUNTAIN LA, σσ. 454-455 (PL 42, 1054-1055).

[854] *De Trinitate IV*, II 4, 2-16, MOUNTAIN L, σσ. 163-164, (PL 42, 889): «Inluminatio quippe nostra participatio verbi est, illius scilicet vitae quae *lux* est *hominum*… et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes divinitatis suae [«Ὁ γὰρ φωτισμὸς ἡμῶν ἡ μέθεξις τοῦ λόγου ἐστιν, ἐκείνης δηλονότι τῆς ζωῆς ἥτις ἐστὶ *τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* … καὶ γενόμενος μέτοχος τῆς θνητότητος ἡμῶν

εικόνα του Πατρός, αντανακλά όλη την πατρική ουσία ως φως, ο φωτισμός της κτιστής εικόνας (του ανθρωπίνου νου) γίνεται κατά μίμηση του παραδείγματος της θείας Εικόνας, του Λόγου του Θεού. Οι άνθρωποι, ως κτιστές εικόνες Θεού, φωτίζονται όταν αναστρέφουν τη νόησή τους εντός της ψυχής τους προς το θείο φως και «ανακλώντας» το, η λογική τους φωτίζεται και γίνονται σοφοί. Η διαφορά μεταξύ του θείου φωτός, που είναι ο Λόγος του Θεού, και των φωτισμένων ανθρωπίνων νοών, βρίσκεται στο ότι οι άνθρωποι δέχονται φωτισμό, ενώ ο Λόγος είναι το ίδιο το θείο φως που φωτίζει, όντας γεννημένη εικόνα και απαύγασμα[855] του Πατρός και έχοντας την ακριβή του μορφή. Ως τέτοιος, μας παρέχει ένα πρότυπο μίμησης χωρίς να έχει πρότυπο ο ίδιος. Έχοντας την ίδια και αυτή θεία ουσία δεν απέχει καθόλου του Πατρός[856].

Η ανάγκη της εσωτερικής αναστροφής προς το ίδιο το θείο φως αποτελεί μνήμη Θεού, με την έννοια της θεωρίας του Θεού στον ενεστώτα χρόνο, όπως ήδη αναφέρθηκε[857]. Η τριάδα *μνήμη - νόηση - θέληση*, λοιπόν, γίνεται η πραγματική εικόνα της Αγίας Τριάδος, όταν μετατραπεί σε *μνήμη - νόηση - θέληση* της εσωτερικής Αλήθειας και του Φωτός, κατά μίμηση της γεννημένης Εικόνας του Υιού του Θεού[858].

δ. Τελευταίες επισημάνσεις περί της αυγουστίνειας *σωτηριολογίας*

πεποίηκεν ἡμᾶς μετόχους τῆς θειότητος αὐτοῦ» (*Περὶ Τριάδος Δ'*, II 4, 7-21, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 267).

[855] Πρβλ. Σοφ. 7: 26, κεφ. Γ', ενότητα 2β, υποσ. 101

[856] Βλ. *De Trinitate* Z', III 5, 52-62, MOUNTAIN L, σσ. 252-253 (PL 42, 938). Η θέση αυτή μπορεί να θεωρείται άλλη μια σημαντική γνωσιολογική-σωτηριολογική αιτία της ταύτισης *ουσίας* και *προσώπου*, εφόσον η θεωρία του προσώπου του Λόγου συνεπάγεται τη θεωρία των τριών θείων προσώπων, μιας και Φως είναι και ο Πατήρ και το Άγιο Πνεύμα.

[857] Βλ. παραπάνω, υποσ. 174.

[858] *De Trinitate XII*, VII 10, 37-38, MOUNTAIN L, σ. 365 (PL 42, 1004): «Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est tanto magis inde formatur *ad imaginem dei* [«Κἀπειδήπερ ἐφόσον πρὸς τὸ ἀΐδιον ἀνατείνεται, τοσούτῳ μᾶλλον ἐκεῖθεν μορφοῦται *κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ*» (*Περὶ Τριάδος ΙΒ'*, VII 10, 40-42, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 661). Το «*κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ*» σε αυτή τη περίπτωση, μπορεί να αναφέρεται τόσο στην μόρφωση του νου του ανθρώπου ως εικόνα, όσο στην ασώματη κίνηση του νου «κατά» (προς) την γεννημένη εικόνα του Θεού, τον Υιό και Λόγο: «Sed quia non omnimodo aequalis fiebat illa *imago dei* tamquam non ab illo nata sed ab eo creata, huius rei significandae causa ita *imago* est ut *ad imaginem* sit, id est non aequatur parilitate sed quadam similitudine accedit. Non enim locorum intervallis sed similitudine acceditur ad deum, et dissimilitudine receditur ab eo». *De Trinitate VII*, VI 12, 147-152, MOUNTAIN L, σ. 266 (PL 42, 946). «Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ παντάπασιν ἴση ἐγίνετο ἐκείνη *ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* ὡς ἂν οὐκ ἐξ αὐτοῦ γεννηθεῖσα ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθεῖσα, κατ' εἰκόνα εἶπε χάριν τοῦ τὸ τοιοῦτον σημανθῆναι ὃς οὕτως ἐστὶν *εἰκὼν ὡς κατ' εἰκόνα* εἶναι, τουτέστι μὴ ἐξισοῦσθαι κατ' ἰσότητα ἀλλά τινι ὁμοιότητι προσχωρεῖν αὐτῷ. Οὐδὲ γὰρ τόπων διαστήμασιν ἀλλ' ὁμοιότητι πρόσεισί τις πρὸς τὸν Θεόν, καὶ ἀνομοιότητι ἀφίσταται ἀπ' αὐτοῦ» (*Περὶ Τριάδος Ζ'*, VI 12, 145-151, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 461).

Αξιοσημείωτη είναι η εκ μέρους του ι. Αυγουστίνου χρήση του όρου *όμοιος* («similis»), για να περιγράψει την ισότητα μεταξύ Υιού και Πατρός, λέγοντας ότι ο Υιός είναι σε όλα *όμοιος* του Πατρός και ίσος[859], μιας και ο όρος αυτός υπήρξε σημαία των *ομοιουσιανών* αιρετικών[860]. Ωστόσο, ο όρος αυτός χρησιμοποιείται από τον ι. Αυγουστίνο, μάλλον ως προσπάθεια διαφύλαξης της *ομοουσιότητας* μεταξύ Πατρός και Υιού υπό το πρίσμα του ειδικού του γνωσιολογικού-σωτηριολογικού συστήματος και της ταύτισης των εννοιών *ουσίας* και *μορφής*. Η αυγουστίνεια έννοια του *ομοίου*, όσον αφορά στη σχέση του Υιού προς τον Πατέρα, μπορεί να κατανοείται υπό το γνωσιολογικό πρίσμα της διαμόρφωσης των ανθρωπίνων λογισμών. Όταν ο εσωτερικός ανθρώπινος λόγος γεννάται από την εσωτερική αληθεια ή *συνείδηση*, ονομάζεται λόγος *ομοιότατος* («simillima»)[861] της γνώσης εντός της *μνήμης* –η δε αγάπη τα ενώνει ως γεννήτωρ και γέννημα[862]. Ακόμη, σε περίπτωση που δεχτούμε πως ένας εν δυνάμει ανθρώπινος λογισμός μπορεί να θεωρείται *λόγος* πραγματικός[863] διευκρινίζει ότι ποτέ δεν θα μπορούσε να συγκριθεί κυριολεκτικά με τον Λόγο του Θεού. Αυτό συμβαίνει, επειδή, παρόλο που ο Υιός προσιδιάζει κατά απλό τρόπο στη μορφή του Πατρός [864], δεν ήταν ποτέ δυνάμει δεκτικός διαμόρφωσης, ούτε θα μπορούσε να είναι ποτέ άμορφος, αλλά έχει πάντοτε την αυτή αμετάβλητη θεία μορφή. Παρόλο που ο δικός μας λόγος ναι μεν είναι αληθινός, όταν διαμορφώνεται από την εσωτερική αλήθεια που πράγματι γνωρίζουμε, ακόμη και αυτός δεν είναι σε *απλή μορφή* («forma ipsa simplex») όπως ο Λόγος του Θεού, ο οποίος δεν είναι δεκτικός διαμόρφωσης («formabile») - κάτι που θα σήμαινε πως θα μπορούσε να είναι και άμορφος[865]. Επομένως, ονομάζεται ο *Λόγος* του Θεού και όχι ο *λογισμός* του, ώστε να μη θεωρείται ένας λόγος που μεταμορφώνεται και μεταβάλλεται[866]. Ο Υιός του Θεού, κατά τον ιερό πατέρα, είναι αμεταβλήτως, η γεννημένη και πανομοιότυπη εικόνα

---

[859] *De Trinitate XV*, XIV 23, 1-2, MOUNTAIN LA, σ. 496 (PL 42, 1076): «Verbum ergo dei patris unigenitus filius per omnia patri similis et aequalis [«Ὁ λόγος ἄρα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὁ μονογενὴς Υἱὸς, διὰ πάντων ὅμοιος τῳ Πατρὶ καὶ ἴσος». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XIV 23, 4-5, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 917)]».

[860] Βλ. Β. Κ. ΣΤΕΦΑΝΟΥ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον,* Ἀθήναι 1970[3], σ. 198.

[861] *De Trinitate XV*, XXVII 50, 98, MOUNTAIN LA, σ. 532 (PL 42, 1097).

[862] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 50, 94-100, MOUNTAIN LA, σ. 532 (PL 42, 1097).

[863] Πρβλ. παραπάνω, υποσ. 179.

[864] Πρβλ. Φιλ. 2: 6.

[865] *De Trinitate XV*, XVI 25, 9-14, MOUNTAIN LA, σ. 500 (PL 42, 1079): «Non ergo ille dei filius cogitatio dei sed verbum dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum dei sine cogitatione dei debet intellegi ut forma ipsa simplex intellegatur, non aliquid habens formabile quod esse etiam possit informe [«Οὐκ ἄρα ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς διαλογισμὸς ἐστι τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ λόγος τοῦ Θεοῦ λέγεται. Ὁ γὰρ διαλογισμὸς ἡμῶν ἀφικνούμενος πρὸς ὅπερ γινώσκομεν καντεῦθεν μορφούμενος λόγος ἡμῶν ἀληθὴς ἐστι. Καὶ διὰ ταῦτα ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος δίχα διαλογισμοῦ του Θεοῦ νοεῖσθαι ὀφείλει ὡς τὴν ἁπλῆν ταύτην μορφὴν νοεῖσθαι, μηδ' ὁτιοῦν ἔχουσαν μορφῆς δεκτικὸν, ὅπερ ἂν δύναιτο εἶναι καὶ ἄμορφον». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XVI 25, 12-17, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 927)]».

[866] Βλ. *De Trinitate XV*, XV 25, 51-78 -XVI 1-5, MOUNTAIN LA, σσ. 499-500 (PL 42, 1078-1079).

του Πατρός και άρα της αυτής μορφής ή ουσίας, εξ ου και ο Υιός βλέπει όλη την ουσία του Πατρός, άνευ διάστασης. Έχοντας ο Υιός, λοιπόν, την αυτή μορφή της φύσεως του Πατρός, είναι τελείως όμοιός του με την έννοια της ομοουσιότητας, ίσος και συναΐδιος. Όταν ο άνθρωπος με τη σειρά του, θα συμμετέχει σε αυτή την πλήρη θέαση της θείας φύσεως, ο νους του θα πλησιάσει τη θεία ουσία μέσω της αναμόρφωσής του προς τη μορφή της, κατά τον εγγύτερο τρόπο που γίνεται για ένα κτίσμα –πράγμα, επίσης, άξιο επισήμανσης, που γίνεται αμέσως παρακάτω.

Ο ιερός συγγραφέας διδάσκει ότι στην εσχατολογική πλήρη θέα της θείας ουσίας από τους ανθρώπινους νόες δεν θα εξισώνεται η φύση μας με τη θεία φύση, γιατί πάντοτε μία δημιουργημένη φύση θα είναι κατώτερη του Δημιουργού της. Στα έσχατα, ο λόγος μας θα είναι πάντοτε αληθινός, και ο λογισμός μας δεν θα μεταβάλλεται ούτε θα περιστρέφεται από το ένα στο άλλο, αλλά θα βλέπουμε όλο το περιεχόμενο της γνώσης μας –όλα τα εντός του θείου φωτός– ταυτοχρόνως με ένα βλέμμα. Ακόμη και τότε, όμως, δεν θα παύει ο λογισμός μας, ο οποίος, πλέον, διαμορφώθηκε στο σημείο που δεν θα του λείπει τίποτα από τη μορφή του Θεού, να είναι κτιστός και άρα φύσει δεκτικός διαμόρφωσης. Δεν θα είναι ποτέ στο ίδιο επίπεδο με εκείνη την απλότητα στην οποία ευρίσκεται ο Θεός, εντός της οποίας δεν υπάρχει τίποτε το δεκτικό, αλλά μόνο μορφή, η οποία, ως αΐδια και αμετάβλητη ουσία δεν είναι ούτε άμορφη, ούτε δεκτική διαμόρφωσης[867]. Αυτή η σκέψη, όμως, φαίνεται να ενέχει την εξής αντίφαση: εάν οι όροι *μορφή* και *ουσία* ταυτίζονται και ο ανθρώπινος νους φτάσει σε πλήρη μόρφωση και άρα ομοιότητα προς τη μορφή της θείας φύσης, στην εσχατολογική κατάσταση της «*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*»[868] θεάσεως[869] όπως είδαμε, τότε αφήνει ο ιερός πατήρ να συναχθεί ως συμπέρασμα ότι η πλήρης μόρφωση του ανθρώπου προς τη μορφή της θείας ουσίας, όντως θα συνεπάγεται ταύτιση ανθρώπινης και θείας ουσίας. Οι συνέπειες αυτού του προβλήματος φαίνονται ακόμη περισσότερο στο γεγονός ότι λέγει πως οι ανθρώπινοι νοές θα είναι στην πλήρη μορφή της θείας φύσεως, στο σημείο που θα είναι απελευθερωμένοι από τη μεταβλητότητα[870]. Φαίνεται,

---

[867] Βλ. *De Trinitate XV*, XVI 26, 18-34, MOUNTAIN LA, σσ. 500-501 (PL 42, 1079): «… Neque informis neque formata ipsa ibi aeterna est immuatbilisque substantia [«... Οὔτ ἄμορφος οὔτε μὴν μορφωθεῖσα ἐκεῖ αὐτὴ ἀΐδιός τε καὶ ἄτρεπτος οὐσία ἐστίν». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XVI 26, 21-37, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 927-929)]». Παρατηρεί ο D. Bradshaw ότι για τον Πλωτίνο το *Εν* δεν έχει μορφή ή είδος (είναι «ἀνείδεον»), πράγμα που αντιλαμβανόμαστε όχι μέσω της νόησης αλλά μιας γνώσης πάνω από την νόηση, σαν μια διαίσθηση (βλ. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες* ΣΤ', 9, 4). Πρβλ. D., BRADSHAW, «Augustine the Metaphysician», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008., σ. 239. Παρομοίως, οι Zeller και Nestle αναφέρουν ότι το *Εν* του Πλωτίνου δεν έχει όριο, σχήμα και προσδιορισμό, αλλά είναι απεριόριστο («ἀόριστον») και ατέλειοτο («ἄπειρον»). Βλ. E. ZELLER, & W. NESTLE, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, *μτφρ. ἀπο τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη*, Ἀθήνα 1990, σ. 377.

[868] A' Κορ. 13: 12.

[869] Βλ. *De Trinitate XV*, XI 21, 85-91, MOUNTAIN LA, σ. 490 (PL 42, 1073).

[870] Βλ. παραπάνω, υποσ. 196. Όπως επισημαίνει ο καθηγητής Ν. Ματσούκας, κατά τους Έλληνες πατέρες της Εκκλησίας, τα όντα της δημιουργίας, εφόσον είναι κτιστά είναι και τρεπτά, και άρα υπόκεινται στο χρόνο. Έτσι, δεν μπορούν να απαλλαχθούν από την τρεπτότητα και να

συνεπώς, να μην διακρίνονται απόλυτα από τον ιερό μας συγγραφέα, τα όρια μεταξύ κτιστού ανθρώπου και ακτίστου Θεού.

5. Ομοιότητες και διαφορές μεταξύ αϊδιας Τριάδος και ανθρώπινου νου

Ανακεφαλαιώνοντας ο ι. Αυγουστίνος όλο το *Περὶ Τριάδος* έργο του, αναφέρει τις ομοιότητες και διαφορές μεταξύ της Αγ. Τριάδος και του «κατ' εἰκόνα» του ανθρώπου, βάσει των συμπεράσματων της ψυχολογικής μεθόδου, απαντώντας στις δύο βασικές απορίες που αναφέρει στην αρχή[871].

α. Περί της διαφοράς μεταξύ *ουσίας* και *προσώπου*

Ο ι. Αυγουστίνος απαντά στην απορία κατανόησης του πώς μπορεί να υπάρχουν τρία θεία πρόσωπα σε μία ουσία, βάσει των συμπερασμάτων της ψυχολογικής του ανάλυσης. Λέγει ότι *νους, γνώση* και *αγάπη* δεν είναι όλη η ανθρώπινη φύση αλλά βρίσκονται εντός της, εφόσον εκτός από λογικό νου ο άνθρωπος έχει ψυχή και σώμα. Κάθε άνθρωπος, συνεπώς, είναι εικόνα του Θεού βάσει μόνο της λογικής του, αλλά η αϊδια Τριάδα δεν είναι τίποτε άλλο παρά όλη και απλώς Τριάδα και Θεός. Τα ιδιώματα αυτά βρίσκονται, επίσης, εντός *ενός* ανθρωπίνου *προσώπου* («una persona»)[872]. Η τριάδα των θείων προσώπων, όμως, δεν είναι εντός του Θεού, ώστε να είναι κάτι που του ανήκει, αλλά ταυτίζεται με αυτόν τον ίδιο. Στον Θεό, τα τρία πρόσωπα ταυτίζονται με τη μία απλή θεία ουσία, η τριάδα των λειτουργιών του ανθρωπίνου νου, όμως, δεν ταυτίζεται με την ανθρώπινη φύση, αλλά αποτελεί μέρος μόνο του ενός ανθρωπίνου προσώπου[873]. Επιπροσθέτως, μία τριάδα ανθρώπων δεν μπορεί να λέγεται ένας άνθρωπος, αλλά η τριάδα που είναι ο Θεός είναι ο ένας Θεός. Ούτε έχει μόνο ένα από τα θεία πρόσωπα *μνήμη, νόηση, θέληση* εντός της φύσεώς του, αλλά τα ιδιώματα αυτά ταυτίζονται με την ίδια τη μία φύση των τριών προσώπων, του Πατρός, του Υιού και του Αγ. Πνεύματος[874]. Συνεπώς, υπάρχει έλλειψη πλήρους αντιστοιχίας των μερών των τριαδικών σχημάτων στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, εφόσον

παραμένουν κτιστά. Βλ. Ν., ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, Μέ παράρτημα τό σχολαστικισμό τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 220 και εξ. Για τα ελληνικά θεολογικά δεδομένα, λοιπόν, η θέση αυτή του ι. Αυγουστίνου συνεπάγεται είτε την εξαφάνηση του κτιστού, είτε την ανύψωσή του στο οντολογικό επίπεδο του ακτίστου. Ενδεικτική είναι η εξής διδασκαλία του Μ. Βασιλείου: «Συμφυής ἄρα τῷ κόσμῳ καί τοῖς ἐν αὐτῷ ζώοις τε και φυτοῖς ἡ τοῦ χρόνου διέξοδος ὑπέστη, ἐπειγομένη ἀεί και παραρρέουσα καί μηδαμοῦ τοῦ δρόμου ... Τοιαύτη δέ τις καί τῶν γινομένων ἡ φύσις ἤ αὐξανομένη πάντως ἤ φθίνουσα, τό δέ ἱδρυμένον καί στάσιμον οὐκ ἐπίδηλον ἔχουσα» Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* (PG 29, 13B).

[871] Βλ. Κεφ Α', ενότητα 1.

[872] *De Trinitate XV*, VII 11, 5, σ. 876. Βλ. *De Trinitate XV*, VII 11, 1-12, MOUNTAIN LA, σσ. 474-475 (PL 42, 1065). Τα ίδια, λοιπόν, ισχύουν και στην περίπτωση της Τριάδος *μνήμη - νόηση - αγάπη*. Πρβλ. De Trinitate XV, XXII 42, 1-27, MOUNTAIN LA, σσ. 519-520 (PL 42, 1089-1090).

[873] Βλ. *De Trinitate XV*, VII 11, 10-22, MOUNTAIN LA, σ. 475 (PL 42, 1065).

[874] Βλ. *De Trinitate XV*, XXIII 43, 1-7, MOUNTAIN LA, σ. 520 (PL 42, 1090).

δηλώνουν άνισα μέρη ενός ανθρωπίνου προσώπου, ενώ αντιστοιχούν σε τρία απόλυτα ίσα θεία πρόσωπα, τα οποία δεν είναι μέρη μίας φύσεως αλλά είναι η ίδια η θεία φύση.

Μάλιστα, ο ιερός συγγραφέας εντοπίζει ακόμη μια διαφορά μεταξύ Θεού και ανθρωπίνου νου, βάσει του σχήματος *μνήμη - νόηση - θέληση*, λέγοντας ότι ο άνθρωπος δεν θυμάται τίποτα παρά μόνο με τη *μνήμη* του, ούτε συλλογίζεται τίποτα παρά μόνο με τη *νόησή* του, ούτε αγαπάει τίποτα παρά μόνο με τη *θέλησή* του[875]. Αλλά, στην Αγία Τριάδα τα ιδιώματα *μνήμη, νόηση* και *αγάπη* είναι κοινά και τα κατέχει το κάθε θείο πρόσωπο. Παρόλο που η θεία *νόηση* (*σοφία*) αντιστοιχεί στο πρόσωπο του Λόγου του Θεού, *νόηση* είναι και τα τρία πρόσωπα, εφόσον *ουσία* και *σοφία* ταυτίζονται στον Θεό. Εάν σοφία ήταν μόνον ο Υιός[876], τότε ο Υιός θα έκανε τον Πατέρα σοφό και άρα δεν θα λάμβανε ο Υιός το *είναι* του από τον Πατέρα, αλλά ο Πατήρ θα λάμβανε το *είναι* του από τον Υιό, πράγμα αντίθετο προς το δόγμα της μοναρχίας του Πατρός. Μιας και θεία σοφία και ουσία ταυτίζονται, και ο Υιός προέρχεται εκ της ουσίας του Πατρός, ο Πατήρ είναι σοφός με τη σοφία που ο ίδιος έχει ή είναι και ο Υιός είναι η γεννημένη σοφία του Πατρός, εκ της σοφίας που είναι ο Πατήρ. Έτσι, ο Πατήρ νοεί με τη δική του νόηση που ο ίδιος έχει, ενώ ο Υιός νοεί ως η γεννημένη νόηση από τη νόηση που έχει ο Πατήρ[877]. Επεκτείνοντας την σκέψη αυτή προς τα ιδιώματα της θείας *μνήμης* και *αγάπης*, ο ιερός πατήρ συμπεραίνει ότι εφόσον τόσο ο Πατήρ όσο και ο Υιός είναι *Σοφία*, άρα ο Υιός δεν μπορεί να μη θυμάται από τον εαυτόν του, όπως ο Πατήρ θυμάται από τον εαυτόν του. Τέλος, μιας και δεν μπορεί να υπάρχει σοφία άνευ αγάπης, άρα όχι μόνο το Άγιο Πνεύμα αλλά και ο Πατήρ είναι η δική του αγάπη για τους ίδιους λόγους που είναι η δική του νόηση και μνήμη.

Το ιδιώμα της *σοφίας*, λοιπόν, εμπεριέχει εννοιολογικά τα ιδιώματα *μνήμη, νόηση* και *αγάπη*, γι' αυτό το κάθε πρόσωπο έχει αυτά τα τρία, ο Πατήρ ως η πηγή, ο Υιός μέσω της γέννησής του και το Άγιο Πνεύμα μέσω της εκπορεύσεώς του[878]. Στην εξεικόνιση της Αγ. Τριάδος στον ανθρώπινο νου, όμως, απαντώνται διαφορές: Ο άνθρωπος, όπως αναφέρθηκε, δεν θυμάται τίποτα παρά μόνο με τη *μνήμη* του, ούτε συλλογίζεται τίποτα παρά μόνο με τη *νόησή* του, ούτε αγαπάει τίποτα παρά μόνο με τη *θέλησή* του[879]. Η θέση αυτή του ιερού συγγραφέως είναι άξια επισήμανσης, εφόσον φαίνεται να την αναιρεί, σε μία άλλη συνάφεια,

---

[875] *De Trinitate XV*, VII 12, 23-40, MOUNTAIN LA, σσ. 475-476 (PL 42, 1065): «Itemque in hoc magna distantia est quod sive mentem dicamus in homine eiusque notitiam et dilectionem, sive memoriam, intellegentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam nec intellegimus nisi per intellegentiam nec amamus nisi per voluntatem . . . [«Ἔστι δὲ καὶ ἐν τούτῳ μεγάλη διαφορὰ ὅτι, εἴτε νοῦν λέγοιμεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὴν τούτου γνῶσιν καὶ ἀγάπην, εἴτε μνήμην καὶ νόησιν καὶ θέλησιν, οὐδενὸς τῶν τοῦ νοὸς μεμνήμεθα ὅτι μὴ διὰ τῆς μνήμης, οὐδὲ νοοῦμεν ὅτι μὴ διὰ τῆς νοήσεως, οὐδὲ ἀγαπῶμεν ὅτι μὴ διὰ τῆς θελήσεως…» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, VII 12, 24-42, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 877-879)]».

[876] Πρβλ. Κολ. 2: 3.

[877] Βλ. *De Trinitate XV*, VII 12, 48-58, MOUNTAIN LA, σ. 476 (PL 42, 1066).

[878] Βλ. *De Trinitate XV*, VII 12, 58-80, MOUNTAIN LA, σσ. 476-477 (PL 42, 1066).

[879] Βλ. παραπάνω, υποσ. 216.

ισχυριζόμενος ότι η ανθρώπινη *μνήμη*, *νόηση* και *θέληση* αλληλοπεριχωρούνται, όπως και τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος. Μάλιστα, υποστηρίζει αυτή τη θέση λέγοντας ότι εάν η *νόηση* του ανθρώπου δεν είχε ένα είδος δικής της *μνήμης* και δικής της *αγάπης*, ποτέ δεν θα επέστρεφε σε πράγματα τα οποία εναπέθετε στη μνήμη, με σκοπό να τα ξανασκεφτεί και να τα απολαύσει μέσω της θέλησής[880]. Επιπλέον, η θέληση που ολοκληρώνεται σε αγάπη, μιας και ο ρόλος της είναι είτε να μας κινεί προς κάτι για να ενωθούμε μαζί του, είτε να μας απομακρύνει από εκείνο εάν είναι ανεπιθύμητο, δεν θα γνώριζε τι θα έπρεπε να ενώσει εάν δεν ενείχε ήδη *μνήμη* και *νόηση* των στοιχείων της ένωσης[881]. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι όπως υπάρχουν μνήμη και αγάπη εντός της ανθρώπινης νόησης έτσι η αγάπη ενέχει μνήμη και νόηση, αφού διαφορετικά δεν θα επέστρεφε η θέληση στο αντικείμενο που θα ήθελε να αγαπά, εάν δεν είχε ήδη την εμπειρία του[882]. Στην περίπτωση του ανθρώπου, συνεπώς, ένα από τα τρία εν λόγω ιδιώματα δεν είναι ποτέ άνευ των άλλων δύο. Βάσει αυτών, λοιπόν, αναρωτιόμαστε πώς μπορεί να λέγει ο ιερός πατήρ, από την άλλη, ότι ο άνθρωπος δεν θυμάται τίποτα παρά μόνο με τη *μνήμη* του, ούτε συλλογίζεται τίποτε παρά μόνο με τη *νόησή* του, ούτε αγαπάει τίποτα παρά μόνο με τη *θέλησή* του, κατ' αντιδιαστολή με τον τρόπο δράσης των προσώπων της Αγ. Τριάδος[883]. Μία απάντηση μπορεί να είναι ότι θέλει να μας διδάξει πως οι νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου δεν αλληλοπεριχωρούνται στον τέλειο βαθμό της αλληλοπεριχώρησης των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Μπορεί, για παράδειγμα, η μνήμη του ανθρώπου να εμπεριέχει νόηση και αγάπη, αλλά όχι σε πλήρη ισότητα και ενότητα, ώστε οι

---

[880] *De Trinitate XV*, XXI 40, 9-21, MOUNTAIN LA, σσ. 517-518 (PL 42, 1088-1089): «… Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret [«... Ἀλλ' ἐκεῖνό ἐστιν κρυφιώτερον βάθος τῆς ἡμετέρας μνήμης, ἔνθα καὶ τοῦτο πρῶτον διαλογιζόμενοι εὑρίσκομεν καὶ γεννᾶται ὁ ἐνδιάθετος λόγος, ὃς οὐδεμιᾶς γλώττης ἐστὶν ὡς ἂν γνῶσις ἐκ γνώσεως καὶ ὅρασις ἐξ ὁράσεως καὶ νόησις, ἥτις φαίνεται ἐν τῷ διαλογισμῷ ἐκ νοήσεως, ἥτις ἤδη μὲν ἦν ἐν τῇ μνήμῃ, ἐκρύπτετο δέ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτὸς <εἰ> μή τινα εἶχεν οἰκείαν μνήμην, οὐκ ἂν ὑπενόστει πρὸς ἅπερ ἐν τῇ μνήμῃ κατέλιπεν ἕτερα διαλογιζόμενος» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XXI 40, 12-22, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 959-961)]».

[881] *De Trinitate XV*, XXI 41, 22-32, MOUNTAIN LA, σ. 518 (PL 42, 1089): «... Quid ergo est? Numquid dicturi sumus voluntatem nostram quando recta est nescire quid appetat, quid deuitet? Porro si scit profecto inest ei sua quaedam scientia, quae sine memoria et intellegentia esse non possit. An vero audiendus est quispiam dicens caritatem nescire quid agat quae non agit perperam? [« ... Τί οὖν; Ἆρα φήσομεν τὴν θέλησιν ἡμῶν, ἐπειδὰν ὀρθὴ ᾖ, μὴ εἰδέναι τί ἂν ἕλοιτο ἢ τί ἂν ἐκκλίνοι; Ἀλλ' εἰ ἀληθῶς οἶδε, παντάπασιν ἔνεστιν αὐτῇ γνῶσις οἰκεία τις, ἣ δίχα μνήμης καὶ νοήσεως εἶναι οὐ δύναται. Ἢ ἀκουστέον οὑτινοσοῦν λέγοντος μὴ εἰδέναι τὴν ἀγάπην τί ἂν ἐργάζοιτο, ἥτις οὐ περπερεύεται;» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XXI 41, 23-32, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 961)]».

[882] Βλ. *De Trinitate XV*, XXI 41, 32-46, MOUNTAIN LA, σσ. 518-519 (PL 42, 1089).

[883] Βλ. παραπάνω, υποσ. 216.

δυνάμεις αυτές να λειτουργούν περαιτέρω σε πλήρη ισότητα και ενότητα. Επισημαίνοντας αυτά ο ιερός πατήρ, μάλλον, θέλει να μας νουθετήσει και να πει ότι οι νόες μας απέχουν ακόμη της πραγματικής μακαριότητας της κατάστασης της πλήρους ομοίωσης προς τη μορφή της θεότητας, στην οποία *μνήμη*, *νόηση* και *αγάπη* (ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα) βρίσκονται και λειτουργούν σε απόλυτη ισότητα και ενότητα. Η επισήμανση αυτή στοχεύει, συνεπώς, στο να παροτρύνει τον καθένα μας, να προετοιμαστεί για την εσχατολογική επανάκτηση του «*καθ' ὁμοίωσιν*», όπου η *μνήμη* θα είναι, πια, μια απλή, πλήρη και άμεση θέα, η *νόηση* θα είναι κατανόηση και η *θέληση* θα είναι αγάπη της Αλήθειας καθαυτήν[884].

Συνεπώς, ο ι. Αυγουστίνος, έχοντας διακρίνει και αποσαφηνίσει, κατά τον προαναφερθέντα τρόπο, τη διαφορά μεταξύ *ουσίας* και *προσώπου* στην Αγ. Τριάδα, προβαίνει στο να δώσει και την τελευταία του εξήγηση περί της διαφοράς μεταξύ της *γέννησης* του Υιού και *εκπορεύσεως* του Αγίου Πνεύματος.

β. Περί της διαφοράς μεταξύ *γεννήσεως* και *εκπορεύσεως*

Ο ιερός πατήρ διακρίνει τη διαφορά μεταξύ *γεννήσεως* και *εκπορεύσεως*, μέσω της σύγκρισης των συμπερασμάτων της ψυχολογικής του ανάλυσης με την παραδεδομένη πίστη της Εκκλησίας. Κάνοντας λόγο για τις διαφορές και ομοιότητες μεταξύ των αϊδιων ενδοτριαδικών σχέσεων και των σχέσεων μεταξύ των ψυχικών ανθρωπίνων δυνάμεων, φτάνει στα συμπεράσματά του περί της διαφοράς μεταξύ της *γεννήσεως* του Υιού και *εκπορεύσεως* του Αγίου Πνεύματος.

Καταρχάς, συγκρίνονται ο θείος και ο ανθρώπινος λόγος, και αναφέρεται πως ο Πατήρ ως γεννήτωρ «ομίλησε», κατά κάποιον τρόπο, και είπε ότι είναι, κατ' ουσίαν, εντός του Λόγου του. Για αυτό, ο Λόγος του είναι λόγος όχι ψευδής, αλλά αληθινός και Θεός, μη έχοντας, κατ' ουσίαν, περισσότερο ή λιγότερο απ' ό,τι ο Πατήρ[885]. Με βάση την προϋπόθεση της ταύτισης *ουσίας* και *σοφίας* στο Θεό, όταν ο Πατήρ ομιλεί, ο Λόγος του είναι η γεννημένη του σοφία και πλήρως ομοούσιός του. Ο Λόγος του Θεού, λοιπόν, είναι και έχει ό,τι ο Πατήρ, αλλά διαφέρει ως *Θεός ἐκ Θεοῦ*, *φῶς ἐκ φωτός*, *οὐσία ἐξ οὐσίας* και *σοφία ἐκ σοφίας*, εφόσον διακρίνεται του Πατρός ως Υιός του. Εκεί, λοιπόν, πραγματώνεται τελείως το «*ναὶ ναί, οὒ οὔ*»[886] και για αυτό ο Υιός είναι η όντως αλήθεια εξ αλήθειας, εφόσον ό,τι ήταν εντός της *γνώσεως* από την οποία γεννήθηκε υπάρχει και σε αυτόν. Έτσι, γνωρίζει ο Υιός ό,τι γνωρίζει ο Πατήρ, με τη διαφορά ότι η γνώση του Υιού προέρχεται από τον Πατέρα μαζί με το είναι του Υιού[887]. Η γνώση αυτή, που ταυτίζεται με τη θεία ουσία, πρόκειται για τη θεία *τέχνη* ή τους *ἀΐδιους λόγους* κατά των οποίων

---

[884] Βλ. *De Trinitate XV*, XXIII 43, 32-43, MOUNTAIN LA, σ. 521 (PL 42, 1090-1091).

[885] Βλ. *De Trinitate XV*, XXI 40, 1-9, MOUNTAIN LA, σ. 517 (PL 42, 1088).

[886] Μτθ. 5: 37.

[887] Βλ. *De Trinitate XV*, XIV 23, 1-6, MOUNTAIN LA, σ. 496 (PL 42, 1076).

δημιουργήθηκε ο κόσμος. Ο Πατήρ και ο Υιός, συνεπώς, αλληλογνωρίζονται, ο ένας διά του *γεννάν*, ο άλλος διά του *γεννηθήναι*, και ό,τι υπάρχει εντός της γνώσεως ή της σοφίας τους ο καθένας τα βλέπει όλα μαζί και πάντοτε, όχι όπως οι άνθρωποι οι οποίοι τα βλέπουν μόνο κατά μέρος[888]. Ο Πατήρ γνωρίζει τα πάντα στον εαυτόν του ως αυτογνωσία, αλλά και στον Υιό του, ο οποίος συμπεριλαμβάνει εντός του όλα όσα είναι ο Πατήρ. Παρομοίως, ο Υιός γνωρίζει τα πάντα στον εαυτόν του ως πράγματα τα οποία έχουν γεννηθεί από εκείνα που ο Πατήρ γνωρίζει στον εαυτόν του, άρα όσα γνωρίζει στον εαυτό του τα γνωρίζει και στον Πατέρα από τον οποίο γεννήθηκαν[889]. Για αυτό και ο Λόγος του Θεού δεν μπορεί να κάνει τίποτα το ψευδές, όχι από αδυναμία, αλλά επειδή είναι και κάνει, αμεταβλήτως, ό,τι είναι και κάνει ο Πατήρ[890].

Ο ανθρώπινος λόγος, αντιθέτως, δεν μπορεί να λέγεται *οὐσία ἐξ οὐσίας*, επειδή σε μας *εἶναι* και *γνώση* δεν ταυτίζονται, πράγμα που φαίνεται στο ότι ακόμη και μέσα στη κατάσταση της λήθης ο άνθρωπος συνεχίζει να ζει[891]. Η ανθρώπινη γνώση που λαμβάνεται στη θεωρία των διαμορφούμενων λογισμών μαθαίνεται είτε από τον εαυτό του είτε από τις αισθήσεις είτε από τις μαρτυρίες άλλων ανθρώπων[892]. Ο Θεός Πατήρ, όμως, δεν γέννησε τον Λόγο του από γνώση που έμαθε μέσω σωματικών αισθήσεων ή των μαρτυριών άλλων, αλλά ο ίδιος καθαυτόν αποτελεί τη δική του σοφία, εφόσον ως τέλειος Θεός είναι και παντογνώστης[893].

---

[888] Βλ. *De Trinitate XV*, XIV 23, 24-31, MOUNTAIN LA, σσ. 496-497 (PL 42, 1076-1077).

[889] *De Trinitate XV*, XIV 23, 18-24, MOUNTAIN LA, σ. 496 (PL 42, 1077): «Novit itaque omnia deus pater in se ipso, novit in filio, sed in se ipso tamquam se ipsum, in filio tamquam verbum suum quod est de his omnibus quae sunt in se ipso. Omnia similiter novit et filius, in se scilicet tamquam ea quae nata sunt de his quae pater novit in se ipso, in patre autem tamquam ea de quibus nata sunt quae ipse filius novit in se ipso. [«Γινώσκει τοιγαροῦν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ πάντα ἐν ἑαυτῷ, γινώσκει καὶ ἐν τῷ Υἱῷ, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ μὲν ὥσπερ ἂν ἑαυτόν, ἐν τῷ Υἱῷ δὲ ὥσπερ τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν ὄντα ἐκ τούτων πάντων τῶν ἐν ἑαυτῷ. Κατὰ ταὐτὰ δὲ γινώσκει καὶ ὁ Υἱὸς ἐν ἑαυτῷ πάντα, ἐν μὲν ἑαυτῷ δηλαδὴ ὡς ἂν ταῦτα τὰ γεννηθέντα ἐξ ὧν ὁ Πατὴρ ἐν ἑαυτῷ γινώσκει, ἐν τῷ Πατρὶ δὲ ὡς ἂν ταῦτα ἐξ ὧν ἐγεννήθησαν ἅπερ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ἐν ἑαυτῷ γινώσκει» (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XIV 23, 21-27, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 919)]».

[890] Βλ. *De Trinitate XV*, XIV 23, 6-18, MOUNTAIN LA, σ. 496 (PL 42, 1076-1077).

[891] Βλ. *De Trinitate XV*, XV 24, 26-36, 23-33, MOUNTAIN LA, σ. 498 (PL 42, 1078). Η λήθη κατά τον ι. Αυγουστίνο είναι η κατάσταση στην οποία βρίσκεται εκείνος ο οποίος έχει τον νου του στραμένο ολοτελώς προς τα αισθητά, και άρα που δεν σκέπτεται τη γνώση που βρίσκεται εσωτερικά σε λανθάνουσα μορφή. Πρβλ. Κεφ Α', υποσ. 153-154

[892] Βλ. *De Trinitate XV*, XII 22, 87-89, MOUNTAIN LA, σ. 493 (PL 42, 1075).

[893] *De Trinitate XV*, XIII 22, 1-12, MOUNTAIN LA, σ. 494 (PL 42, 1075): «Sed numquid deus pater de quo natum est verbum de deo deus, numquid ergo deus pater in ea sapientia quod est ipse sibi alia didicit per sensum corporis sui, alia per se ipsum? Quis hoc dicat qui non animal rationale sed supra animam rationalem deum cogitat quantum ab eis cogitari potest qui eum omnibus animalibus et omnibus animis praeferunt, quamuis *per speculum* et *in aenigmate* coniciendo videant, nondum *facie ad faciem sicuti est*? Numquid deus pater ea ipsa quae non per corpus quod ei nullum est sed per se ipsum scit aliunde ab aliquo didicit aut nuntiis uel testibus ut ea sciret indiguit? Non utique. Ad omnia quippe scienda quae scit sufficit sibi illa perfectio [«Ἀλλ' ἆρα μὴ καὶ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ, ἐξ οὗ ὁ λόγος ἐγεννήθη Θεὸς ἐκ Θεοῦ, ἆρα μὴ <τοίνυν> ὁ Θεὸς αὐτὸς καὶ Πατὴρ ἐν τῇ σοφίᾳ, ὅπερ αὐτός ἐστιν

Ακόμη και ο αληθινός ανθρώπινος λόγος, ο γεννημένος από την εσωτερική αλήθεια, δεν έχει πλήρη ομοιότητα προς τον Λόγο του Θεού. Αυτό φαίνεται στην περίπτωση που ο άνθρωπος γνωρίζει μια αλήθεια, όπως για παράδειγμα, ότι υπάρχει, βάσει της διαδικασίας του νοείν. Αν και η γνώση αυτή είναι γνώση αμετάβλητη, για αυτό και δεν αίρεται ακόμη και όταν ο άνθρωπος δεν τη σκέπτεται και άρα η ζωή του νου είναι αϊδια και το να γνωρίζει την αϊδιότητά του είναι επίσης κάτι το αΐδιο, το να συλλογίζεται κανείς περί της αϊδιότητάς του και περί της γνώσης της αϊδιότητάς του δεν είναι πράξη αϊδια, εφόσον, όταν σκέπτεται κάτι άλλο, παύει να σκέπτεται αυτήν, παρόλο που δεν παύει να τη γνωρίζει. Άρα, ο ενδότατος γεννημένος και αληθινός μας λόγος, δεν είναι αΐδιος, με την έννοια της αϊδιότητας του Λόγου του Θεού[894].

Στη συνέχεια, επικεντρωνόμενος στη διαφορά μεταξύ ανθρώπινης *θέλησης* και Αγίου Πνεύματος ως αγάπης, ο ιερός πατήρ λέγει ότι δεν υπάρχει χρονική αλληλουχία στην αϊδια γέννηση του Υιού και εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος. Αντιθέτως, στην περίπτωση των ψυχικών ανθρωπίνων δυνάμεων, η αγάπη αρχίζει ως θέληση που αναζητά, και μετά από χρόνο γίνεται αγάπη του ευρισκομένου πράγματος[895].

Ακολούθως, ο ι. Αυγουστίνος επισημαίνει και κάποιες ομοιότητες μεταξύ ανθρώπινης *μνήμης* και Πατρός, *νοήσεως* και Υιού, και *αγάπης* και Αγίου Πνεύματος[896]. Λέγει πως η σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού διασαφηνίστηκε μέσω της ψυχολογικής μεθόδου, όπου η *μνήμη* (ως αντιπροσωπευτική του Πατρός) είναι η πηγή όλων όσα γνωρίζουμε, ακόμη και να μην τα σκεφτόμαστε, ώστε μπορεί να ονομάζεται *αρχική μνήμη* («memoriae principali»)[897], με την έννοια της αιτίας, όπως ο Πατήρ είναι η αρχή και η αιτία του Υιού και του Αγίου Πνεύματος[898]. Η διάκριση μεταξύ *γεννήσεως* και *εκπορεύσεως* μπορεί να κατανοείται από το ότι η *νόηση* (ως αντιπροσωπευτική του Υιού) γεννάται από τη γνώση εντός της μνήμης, ενώ η *θέληση* (ως αντιπροσωπευτική του Αγίου Πνεύματος) δεν γεννάται από τη γνώση εντός της μνήμης, αλλά εκπορεύεται εξαυτής, αφού, πρώτον, η θέληση προηγείται της γνώσεως, εφόσον κανείς δεν θέλει κάτι το οποίο καθόλου δεν

ἑαυτῷ, ἕτερα μὲν ἔμαθε δι' αἰσθήσεως οἰκείου σώματος, ἕτερα δὲ καθ' αὑτόν; Τίς ἂν τοῦτο φήσειεν ὁ μὴ λογικὸν ζῷον ἀλλ' ὑπὲρ τὴν λογικὴν ψυχὴν τὸν Θεὸν διαλογιζόμενος ὁπόσον αὐτοὶ διαλογίζεσθαι δύνανται οἱ πάντων τῶν ζώων καὶ πασῶν ψυχῶν αὐτὸν προτιμῶντες, εἰ καὶ τὰ μάλιστα *δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι* στοχαζόμενοι βλέπουσι, μήπω δὲ *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καθώς ἐστι;* Μὴ τοίνυν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ ταῦτα, ἅπερ μὴ διὰ σώματος, ὅπερ μὴ πρόσεστιν αὐτῷ, ἀλλὰ καθ' αὑτὸν οἶδεν, ἑτέρωθεν πρός τινος ἔμαθεν ἢ ἀγγέλων αὐτῷ ἐδέησεν ἢ μαρτύρων ὡς ταῦτα γνῶναι; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Πρὸς πάντα γὰρ τὰ γινωσκόμενα, ἅπερ γινώσκει, ἀρκεῖ ἑαυτῇ ἡ τελειότης ἐκείνη». (*Περὶ Τριάδος ΙΕ'*, XIII 22, 3-15, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σσ. 913-915)]». Πρβλ. *De Trinitate XV*, XIV 24, 32-39, MOUNTAIN LA, σ. 497 (PL 42, 1077).

[894] Βλ. *De Trinitate XV*, XV 25, 34-51, MOUNTAIN LA, σσ. 498-499 (PL 42, 1078).

[895] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVI 47, 76-87, MOUNTAIN LA, σσ. 527-530 (PL 42, 1094).

[896] Βλ. *De Trinitate XV*, XXIII 43, 32-39, MOUNTAIN LA, σ. 521 (PL 42, 1090-1091).

[897] *De Trinitate XV*, XXI 41, 33, MOUNTAIN LA, σ. 518 (PL 42, 1089).

[898] Βλ. *De Trinitate XV*, XXI 41, 32-37, MOUNTAIN LA, σ. 518 (PL 42, 1089). Πρβλ. Κεφ. Β', υποσ. 150-152.

γνωρίζει. Δεύτερον, το να βλέπει κανείς τη γνώση του στο συλλογισμό του, δεν είναι το ίδιο με το να την επιθυμεί ή ακόμη να την απολαμβάνει, αφού η θέληση πρώτα αναζητά την ένωση *νου* και *γνώσης* (*μνήμης* και *νόησης*) και έπειτα την πραγματώνει. Άρα, δεν μπορεί η θέληση να θεωρηθεί *εικόνα* ή *λόγος*, ούτε της μνήμης ούτε της νόησης[899]. Σε αυτό το σημείο ο ιερός συγγραφέας υπενθυμίζει ότι εν τέλει η διάκριση μεταξύ *γεννήσεως* και *εκπορεύσεως* θα γίνει ξεκάθαρη μόνο στα έσχατα –το γιατί η γέννηση του *Λόγου* του Θεού διαφέρει της *εκπορεύσεως* του *Δώρου* του Θεού και γιατί ο Χριστός είπε ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα[900] και όχι ότι γεννάται[901]. Ωστόσο, ο ιερός συγγραφέας ισχυρίζεται πως πράγματι διαπιστώσαμε ότι το Πνεύμα δεν είναι υιός του Πατρός και του Υιού, αλλά ως το κοινό πνεύμα τους, είναι η ίδια η ομοούσια κοινωνία τους και άρα, δεν μπορεί να θεωρείται υιός τους[902], και άρα ούτε γεννημένο, αλλά εκπορευτό..

6. Τελευταίες επισημάνσεις περί της αυγουστίνειας μεθόδου θεογνωσίας

Όλη αυτή η προσπάθεια ερμηνείας του τριαδολογικού δόγματος, επί τη βάσει των ψυχολογικών τριάδων, καθίσταται δυνατή, κατά τον ιερό συγγραφέα, μόνο λόγω της φώτισης που του έδωσε το θείο φως. Το φως αυτό, όμως, το οποίο παρέχει την κατανόηση του μυστηρίου της ύπαρξης του Θεού, δεν αποκαλύπτεται στον άνθρωπο πλήρως, όχι γιατί αυτό το φως δεν είναι ικανό μιας τέτοιας

---

[899] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 50, 100-106, MOUNTAIN LA, σσ. 532-533 (PL 42, 1097). Δίνεται μια εξαίσια εξήγηση της αυγουστίνειας διάκρισης μεταξύ *γεννήσεως* και *εκπορεύσεως* από τον σεβασμ. Ι. Πηλίλη, όπου στον Υιό ως *εικόνα* του Θεού αναγνωρίζει μία στάση, ενώ στην *αγάπη* ως το Άγιο Πνεύμα μία κίνηση: «Τό Ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται ὡς Ἀγάπη καί, οὕτω, δέν γεννᾶται, καθ' ὅσον εἶναι πρόσφορον τοῦ ἀγαπᾶν καί οὐχί νά εἶναι μία εἰκών ἀλλά μία κλίσις, ἕνα δῶρον, καί μία κοινωνία». Ι. ΠΗΛΙΛΗ (σεβασμ.), *Ο ιερός Αυγουστίνος, μια μεγάλη προσωπικότης της Εκκλησίας*, Αθήναι 2003, σ. 266.

[900] Πρβλ. Ιω. 16: 26.

[901] Κατά τον ι. Αυγουστίνο, τα πορίσματα αυτά αποδεικνύουν την ορθότητα της ονομασίας του Αγίου Πνεύματος ως την *αγάπη*, την *ενότητα* και την *κοινωνία* μεταξύ του Πατρός και του Υιού, που αποτελούν την αιτία που δεν μπορεί να θεωρείται άλλως Υιός, ούτε να γεννάται, παρά μόνο να εκπορεύεται. Πρβλ. Κεφ. Β', υποσ. 85.

[902] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 50, 74-89, MOUNTAIN LA, σσ. 531-532 (PL 42, 1096-1097). Άξια επισήμανσης αποτελεί μια αναφορά του ιερού πατρός στο έργο του *Κατὰ τοῦ ἀρειανοῦ Μαξιμίνου [Contra Maximinum Arianum* (PL 42, 709-814)], που έγραψε το 428, οκτώ χρόνια μετά το τέλος της συγγραφής του *Περὶ Τριάδος* και δύο χρόνια πριν την κοίμησή του. Στο έργο αυτό, πρώτα δηλώνει ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα και από τον Υιό, αλλά ακολουθώντας μια σχετική δήλωση του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, όπως υποστηρίζει ο J., Leinhard, λέγει πως η γέννηση και η εκπόρευση διαφέρουν, αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει τη διαφορά. Ξέρει μόνο ότι εφόσον η εκπόρευση δεν είναι γέννηση, άρα το Άγιο Πνεύμα δεν είναι ένας υιός. Βλ. *Contra Maximinum Arianum* (PL 42, 761-771). Πρβλ. J., LEINHARD, «Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen», στο *Orthodox Readings of Augustine*, επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008, σσ. 84-85.

αποκάλυψης, αλλά λόγω της ανθρώπινης αδυναμίας σταθερούς ενατένισής του. Ωστόσο, αυτό το ίδιο το φως έδειξε στον ι. Αυγουστίνο, κατά την ομολογία του ιδίου, ότι υπάρχει μία τριάδα στον εαυτό του, μέσω της οποίας μπόρεσε να αναγνωρίσει και τον ίδιο του τον εαυτό[903]. Έτσι, εγκωμιάζει τον ανθρώπινο νου και εικόνα του Θεού, επειδή τη θεωρεί αντικείμενο στην οποία είναι εφικτή η σταθερή, αν και έμμεση, θεωρία θεωρία του Θεού. Η κατανόηση των νοητικών δυνάμεων του ανθρώπου αποτελεί έμμεση νοητική όραση της αμετάβλητης ουσίας των τριών προσώπων της Αγ. Τριάδος, μέσω της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να ενδυναμώσει προπαρασκευαστικά το νοερό του οφθαλμό[904] για την άμεση εσχατολογική απλή θεωρία[905]. Τότε, θα βλέπει την αμετάβλητη, αχώριστη και ασώματη Αγ. Τριάδα καθαρά και οριστικά, όχι όπως τώρα που την βλέπει στην εντύπωσή και εικόνα της μέσα του.

Δεν φτάνει, όμως, σε αυτήν τη φάση της ζωής μόνο η κατανόηση των μερών του νου. Ο πιστός χρειάζεται να πιστεύει ότι τα μέρη αυτά είναι όντως εικόνα της Αγ. Τριάδος, για να αξιωθεί της μελλοντικής θεωρίας. Έτσι, η παρούσα θεωρία του Θεού απαιτεί πίστη, αφού ο απόστολος δεν είπε βλέπουμε «σε έσοπτρο», αλλά βλέπουμε «*δι᾽ ἐσόπτρου*»[906] –πράγμα που επιβεβαιώνει τον νοησιαρχικό χαρακτήρα της αυγουστίνεας θεογνωσίας. Η δήλωσή του ότι βλέπουμε όχι σε έσοπτρο αλλά «*δι᾽ ἐσόπτρου*» σημαίνει ότι βλέπουμε το Θεό μέσω της αγάπης της γνώσης της εικόνας του –των λειτουργιών του ανθρωπίνου νου– επειδή η αγάπη αυτής της γνώσης κινεί την ψυχή «διά» του νου μας, εντός και προς τη θεία ουσία, ώστε πλησιάζοντας το φως της να τη θεωρούμε σαφέστερα[907]. Η πίστη στην αυγουστίνεια τριαδολογία, λοιπόν, θα καθαρίσει την καρδιά, ώστε να γίνει ικανή και δεκτική της μελλοντικής θεωρίας. Χωρίς αυτήν την πίστη, η γνώση ή θεωρία μόνο του νου καθαυτόν, γίνεται κριτήριο ελέγχου και γνώση που καταδικάζει**.** Για

---

[903] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 50, 89-94, MOUNTAIN LA, σ. 532 (PL 42 1097).

[904] Βλ. *De Trinitate XV*, XXVII 49, 60-70, MOUNTAIN LA, σ. 531 (PL 42 1096).

[905] Βλ. *De Trinitate XV*, XX 39, 40-64, MOUNTAIN LA, σσ. 516-517 (PL 42 1088).

[906] Πρβλ. Α' Κορ. 13:12. Βλ. *De Trinitate XV*, IX 15, 24 - IX 16, 44, MOUNTAIN LA, σσ. 481-482 (PL 42, 1069).

[907] Ο λόγος του αποστόλου Παύλου: «*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*» (Α' Κορ. 13: 12), λαμβάνει μια σαφέστερη σημασία. Θεωρεί ο ι. Αυγουστίνος όχι μόνο ότι μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος σε θεογνωσία, κατανοώντας τις τριαδικές λειτουργίες του ανθρωπίνου νου, αλλά μπορεί ακόμη να μετέχει του Θεού, άμα αγαπήσει αυτή τη γνώση, ώστε η πίστη του να κατευθύνεται μέσω του νου («*δι᾽ ἐσόπτρου*»), προς τον Θεό ως αγάπη. Για αυτό, συμφωνούμε με την άποψη του καθηγητή Γ. Μαρτζέλου ότι στον ι. Αυγουστίνο νόηση και βούληση είναι άρρηκτα συνδεδεμένα, αλλά ο νους υπερέχει της βούλησης. Βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 49. Οι γνωσιολογικές αρχές του ι. Αυγουστίνου στην πράξη είναι νοησιαρχικές, επειδή θέτει ως αντικείμενο της βούλησης τη θεογνωσία στην οποία έφτασε μέσω συλλογισμών, και όχι τον ίδιο τον Θεό.

αυτό χρειάζεται, όπως συμβουλεύει ο ιερός πατήρ, να ακολουθήσει κανείς τον Χριστό, ο οποίος, ως μεσίτης, αίρει τις αμαρτίες του κόσμου[908].

Μολαταύτα, η ενανθρώπηση και ανάληψη του Χριστού είχαν, κατά τον ιερό συγγραφέα, ως στόχο να δοθεί ένα ορατό σημείο στον άνθρωπο, συμβολικό της αόρατης θείας φύσεως, ώστε να του παρασχεθεί έμμεση γνώση, πρώτον, περί της υπάρξεως της θείας του φύσης, και, δεύτερον, ένα κίνητρο για περαιτέρω κατανόησή της[909]. Έτσι, όποιος πιστεύει ότι ο Χριστός είναι ο ενανθρωπησθείς Λόγος του Θεού θα αξιωθεί της παραπομπής της νοήσεώς του από την αισθητή όραση του σώματος του Ιησού Χριστού, στην εσχατολογική νοητική θέα της θείας του φύσης –που συνεπάγεται θεωρία και των τριών θείων προσώπων. Μέσω αυτής της πίστης, συνεπώς, προσκολλάται ο άνθρωπος στην αγάπη που είναι ο Θεός, και ακόμη πιο συγκεκριμένα στο Άγιο Πνεύμα, επειδή το Άγιο Πνεύμα ως αγάπη ενώνει όλους τους αγαθούς αγγέλους και δούλους του Θεού σε ένα σύνδεσμο αγιότητας, και όλους μαζί με την ίδια την αγάπη[910].

---

[908] Βλ. *De Trinitate XV*, XXIV, 44, 1-18, MOUNTAIN LA, σσ. 522-523 (PL 42, 1091).

[909] *De Trinitate I*, X 21, 62-65, MOUNTAIN L, σσ. 58-59 (PL 42, 835): «Et quid est, *vado ad Patrem*, nisi 'doceo me sic intellegendum a fidelibus meis quomodo *aequalis* sum *patri*'? Hoc qui credunt digni habebuntur perduci a fide ad *speciem*, id est ad ipsam visionem, [«Καὶ τί ἐστι, πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὅτι "διδάσκω τοῦτον τὸν τρόπον χρῆναί με νοεῖσθαι πρὸς τῶν ἐμῶν πιστῶν, ὃν τρόπον ἴσος εἰμὶ τῷ Πατρί";» (*Περὶ Τριάδος Α'*, X 21, 67-69, Μ. Παπαθωμόπουλου, Ι. Τσαβάρη, G. Rigotti, σ. 85)]». Πρβλ. Κεφ. Β', υποσ. 63.

[910] Βλ. *De Trinitate VIII*, VIII 12, 6-9, MOUNTAIN L, σσ. 286-287 (PL 42, 957).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Το *Περὶ Τριάδος* έργο του ι. Αυγουστίνου απευθύνεται σε πιστούς Χριστιανούς, σε μη Χριστιανούς αλλά ενδιαφερόμενους διανοητές για τη χριστιανική πίστη και σε αιρετικούς αμφισβητίες. Γράφηκε με βασικό στόχο την απόδειξη ότι ο Θεός των Χριστιανών δεν είναι μόνον ο ένας και αληθινός Θεός αλλά και τριάδα, η δε γνώση αυτού αποτελεί γνώση της Αληθείας. Η προσπάθεια αυτή γίνεται μέσω της ερμηνείας των δυσνόητων σημείων της παραδεδομένης εκκλησιαστικής πίστης περί του τριαδικού μυστηρίου, τα οποία ο επίσκοπος Ιππώνος συνοψίζει σε δύο βασικές απορίες που του έθεσαν κάποιοι πιστοί από το ποίμνιό του.

Πρώτον, υπάρχει δυσκολία κατανόησης της διαφοράς μεταξύ *ουσίας* και *προσώπου* στο Θεό, εφόσον, παρόλο που η θεία ουσία δεν μπορεί παρά να είναι μοναδική και απλή, αυτή αποκαλύπτεται σε μας ως Τριάδα. Ερωτά ο ιερός πατήρ: «Πώς μπορεί η θεία ουσία να είναι μοναδική και απλή, αλλά και τριαδική, ώστε να ονομάζουμε *Θεό* το κάθε πρόσωπο ξεχωριστά –*Θεός ο Πατήρ, Θεός ο Υιός, Θεός το Άγιο Πνεύμα*– αλλά και τους τρεις μαζί *ένα* Θεό;»

Σε αυτή την απορία παρατηρείται μια σημαντική γνωσιολογική συνέπεια της μη διάκρισης ουσίας και ενέργειας του Θεού και άρα άγνοιας της θεολογίας των Ελλήνων πατέρων της Εκκλησίας. Σε μία γνωσιολογική-οικονομική συνάφεια, διδάσκει ο ιερός πατήρ ότι η κάθε *θεοφάνεια* αποτελεί άμεσο αποτέλεσμα της κοινής δρώσας ουσίας των τριών θείων προσώπων εντός της κτιστής πραγματικότητας. Έτσι, δεν διακρίνει μεταξύ της αϊδιας και παντελώς άγνωστης ουσίας της Αγ. Τριάδος και της οικονομικής ενεργειακής φανέρωσης αυτής εντός της κτιστής πραγματικότητας, που μπορεί να γνωριστεί. Η απλότητα της θείας ουσίας, άνευ της διακρίσεως άκτιστης ουσίας και άκτιστης ενέργειας, συνεπάγεται ότι και η έννοια του *προσώπου* αναφέρεται στην ουσία.

Δεύτερον, η ταύτιση θείας ενέργειας και ουσίας για τον ιερό πατέρα επιφέρει ακόμη και τη ταύτιση της γεννήσεως του Υιού και της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα. Για αυτό υπάρχει και μία συναφής δυσκολία κατανόησης της διαφοράς μεταξύ των τρόπων προελεύσεως του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, επειδή η Αγία Γραφή απλώς πληροφορεί πως ο Υιός *γεννάται* και το Άγιο Πνεύμα *εκπορεύεται*, χωρίς να εξηγεί τη διαφορά. Η λύση αυτών των αποριών, για τον ιερό πατέρα, απαιτεί κατανόηση των αϊδιων ενδοτριαδικών σχέσεων.

Αντλώντας στοιχεία από τα συγγράμματα του Κικέρωνα, ο ι. Αυγουστίνος θέτει ως προϋπόθεση κατανόησης του τριαδικού μυστηρίου ή της *θεογνωσίας* τη νοερή άμεση θέα της θείας φύσεως ή ουσίας ως *φωτός* και ως *μορφής*. Η πλήρης θεογνωσία μπορεί να επιτευχθεί, εάν η θεία φύση θεωρείται όχι μόνο άμεσα αλλά και διαρκώς από τον ανθρώπινο νοερό οφθαλμό. Επειδή, όμως, αυτή αποτελεί *μορφή* απλή και αμετάβλητη, η διαρκής άμεση θέα της απαιτεί την αντίστοιχη

αμετάβλητη εστίαση του νοερού οφθαλμού σε αυτήν και μόνο. Η προϋπόθεση αυτή, όμως, αποτελεί το πρόβλημα του μεταπτωτικού ανθρώπου, το οποίο δίνει το έναυσμα συγγραφής σχεδόν όλου του εν λόγω έργου.

Πριν από το προπατορικό αμάρτημα, ο ανθρώπινος οφθαλμός απολάμβανε αυτή τη σταθερή και άμεση θεωρία του Θεού, επειδή ο λογικός νους του, το «*κατ΄ εἰκόνα*» του Θεού, είχε τη δύναμη να βλέπει κατάματα και διαρκώς το θείο φως, και άρα να γνωρίζει πλήρως τη θεία ουσία. Η όραση αυτή φώτιζε τον νου με το θείο φως και τον έκανε καθαρό καθρέπτη εκείνου του φωτός. Μέσω και της αγάπης εκείνου του φωτός, ο άνθρωπος ενώθηκε μαζί του στο σημείο που προσλάμβανε τη μορφή της θείας ουσίας, πράγμα που του έδινε το «*καθ' ὁμοίωσιν*» του Θεού. Με το προπατορικό αμάρτημα, όμως, ο νους του σκοτίστηκε, επειδή στράφηκε από τη θέαση της μιας θείας μορφής προς τις πολλές μορφές των μεταβλητών και αισθητών πραγμάτων της κτιστής πραγματικότητας, και παραμορφώθηκε από την αγάπη του για εκείνα. Το αποτέλεσμα ήταν ο θάνατος της ψυχής και του σώματος: Της ψυχής, επειδή μετατράπηκε από φωτεινή σε σκοτεινή και του σώματος, για το λόγο ότι εξέπεσε από άφθαρτο σε φθαρτό.

Για να επανακτήσει ξανά ο άνθρωπος τη πλήρη θεογνωσία, ώστε να γνωρίσει πλήρως το τριαδικό μυστήριο και πάλι, θα πρέπει να μπορεί να θεωρεί τη θεία ουσία ξανά, ώστε να μετέχει του θείου ιδιώματος της ατρεψίας, επειδή μόνον ο άτρεπτος νους μπορεί να βλέπει άμεσα τη θεία ουσία, χωρίς να κινείται από το ένα στο άλλο. Η μετοχή αυτή έρχεται, ακόμη, μέσω της γνώσης και της αγάπης της θείας ουσίας. Αλλά, μιας και πρόκειται για φως αμετάβλητο, η ανθρώπινη ψυχή, έχοντας γίνει μεταβλητή λόγω της ενοίκησής της σε σώμα μεταβλητό και άρα φθαρτό, δεν μπορεί να μένει σταθερώς σε μια ακίνητη θέα του ακινήτου Θεού, πράγμα που αποτελεί την ασθένειά της.

Κατά την αυγουστίνεια αρχή ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να αγαπά ό,τι δεν γνωρίζει, δεν μπορεί πλέον να αγαπά τον Θεό, έχοντας χάσει την πρωταρχική θεογνωσία. Ο νους, πλέον, αδυνατεί να κρατιέται στην άμεση και διαρκή όραση του αμετάβλητου φωτός, επειδή πλήττεται από την αφόρητη λάμψη του, όπως ο αισθητός οφθαλμός πλήττεται από τον ήλιο. Ο ασθενής και παραμορφωμένος ανθρώπινος νους θα δύναται πάλι να επιτύχει την πλήρη θεωρία του Θεού μόνο στα έσχατα. Εάν, όμως, δεν ενδυναμωθεί από το τώρα, δεν θα αξιωθεί εκείνης της μελλοντικής θεωρίας. Έτσι, είναι υποχρέωση του κάθε ανθρώπου να προετοιμαστεί για εκείνη τη θέα από τώρα –προετοιμασία προς την οποία το *Περὶ Τριάδος* έργο του ιερού πατρός στοχεύει.

Η τωρινή φάση της ιστορίας είναι η περίοδος εντός της οποίας ο άνθρωπος καλείται να ενδυναμώσει προπαρασκευαστικά, όσο το δυνατόν περισσότερο, τον νου του για την μελλοντική εσχατολογική «αναθεωρία» της αλήθειας, που θα πραγματωθεί πλήρως μετά την ανάσταση και αφθαρτοποίηση των σωμάτων. Λόγω της αυγουστίνειας ταύτισης της θείας ουσίας και ενέργειας, η σωτηρία του ανθρώπου δεν έγκειται στην ανθρώπινη μετοχή στην άκτιστη θεοποιούσα θεία ενέργεια, η οποία διακρίνεται της θείας ουσίας, όπως διδάσκουν οι Έλληνες πατέρες της Εκκλησίας, αλλά στην έλλογη συγγένεια του νου του με τη θεία

σοφία. Μόνον ο άνθρωπος, κατ' αντιδιαστολή με τα άλογα ζώα, κοινωνεί όχι μόνον της ζωής της θεότητας που παρέχει την απλή ύπαρξη, αλλά και της θείας «λογικής» και σοφίας, η οποία και ταυτίζεται με τη θεία ουσία, αλλά και δηλώνει ειδικά το πρόσωπο του Υιού και Λόγου του Θεού.

Η σταθερή κατοχή της λογικότητας από τον άνθρωπο σημαίνει ότι ήδη μετέχει, κατά ένα βαθμό, του φωτός και της ζωής του Λόγου του Θεού, και, συνεπώς, της ίδιας της θείας ουσίας. Σκοπός του ανθρώπου, όμως, είναι να ενωθεί πλήρως με τη πηγή του φωτός και να φωτιστεί πλήρως. Για τον ι. Αυγουστίνο η θεία ουσία είναι νοητή και μεθεκτή από τον άνθρωπο μέσω της λογικής του συνάφειας με το Λόγο του Θεού, εντός του οποίου ήδη υπήρχαμε προτού δημιουργηθούμε. Κατά αυτόν τον τρόπο επιλύει ο ιερός συγγραφέας, από τη μία, το πρόβλημα της σύνδεσης του ανθρώπου με το Θεό, αλλά, από την άλλη, διαφοροποιείται ριζικά από την διδασκαλία των ελλήνων πατέρων, στους οποίους η διάκριση ουσίας και ενέργειας του Θεού συνεπάγεται μετοχή του ανθρώπου στην άκτιστη ενέργεια και όχι ουσία. Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να εργάζεται τη σωτηρία του, καλλιεργώντας τη γνώση της θείας ουσίας ως σοφίας, ενδυναμώνοντας τον νοερό του οφθαλμό προπαρασκευαστικά για την εσχατολογική θεωρία.

Αρχίζοντας από την πίστη της Αγίας Γραφής και της θεολογικής παράδοσης των πατέρων της Εκκλησίας, διδάσκει πως μπορούμε να βλέπουμε τον Θεό ήδη από τώρα, έστω και θολά, και ότι η θεωρία αυτή γίνεται μέσω της λογικής κατανόησής του, η οποία αρχίζει ως η αποδοχή της διδασκαλίας της Αγίας Γραφής, αλλά και καλλιεργείται από τον άνθρωπο μέσω λογικών συνεπαγωγών. Μάλιστα, στην ανά χείρας εργασία αναφέρεται πως η αυγουστίνεια αυτή σωτηριολογία είναι *νοησιαρχική*. Η ενδυνάμωση του νου γίνεται με την προσπάθεια καλλιέργειας της λογικής, μέσω της αναζήτησης και αύξησης της γνώσης αληθειών, πράγμα που αποτελεί όχι μόνο την αιτία της όλης θεολογικής ενασχόλησης του ι. Αυγουστίνου, κατά την ομολογία του ιδίου, αλλά που καθορίζει και τη δομή του συγγράμματός του *Περὶ Τριάδος*.

Η αυγουστίνεια ταύτιση θείας ουσίας και ενέργειας συνεπάγεται και την ταύτιση θείας *ουσίας* και *βουλής*. Όλα τα θεία ιδιώματα, επίσης, ταυτίζονται με τη θεία ουσία. Το μόνο που διακρίνεται στο Θεό είναι ουσία και σχέσεις. Ο ιερός πατήρ πρεσβεύει, λοιπόν, τη δυνατότητα μερικής τωρινής γνώσης της θείας ουσίας πέραν από τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής, μέσω της θεωρίας των αποτελεσμάτων της θείας βουλής, τα οποία μπορούν να θεωρούνται σε όλη τη φύση και σε όλα τα κτιστά όντα που είναι *εικόνες* του Θεού, μιας και αντανακλούν τη θεία ουσία. Επειδή αυτά, όμως, δεν μπορούν να δώσουν γνώση περί του τριαδικού μυστηρίου, ο Θεός φανέρωνε τη βουλή του προς τον άνθρωπο με ειδικές παρεμβολές, τα *θεοφάνεια* και τα *θαύματα*. Χωρίς την διάκριση θείας ουσίας και ενέργειας, αλλά μόνον με τη διάκριση θείας ουσίας και θείων σχέσεων, ορίζει τον σκοπό των αποστολών του Υιού και του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα προς τον κόσμο, υπό ένα αποκλειστικά γνωσιολογικό πλαίσιο, λέγοντας ότι αυτά έγιναν για τη φανέρωση των αϊδιων τρόπων των υπάρξεων αυτών που δεν είναι

άλλοι από τις ενδοτριαδικές σχέσεις. Τελικός σκοπός αυτών είναι η αναγωγή της ανθρώπινης πίστης και ελπίδας από τη γνώση των μεταβλητών κτιστών στη γνώση των αμεταβλήτων ακτίστων εντός της ουσίας του Θεού. Οι θεοφάνειες και τα θαύματα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, η φωνή του Πατρός, η σάρκα του Χριστού, καθώς και οι κτιστές μορφές, μέσω των οποίων εμφανίστηκε το Άγιο Πνεύμα, αποτελούν παραδείγματα τέτοιων αποκαλύψεων. Μιας και θεία ουσία και ενέργεια ταυτίζονται, δεν διακρίνεται η αντίληψη της θείας αποκάλυψης από τον άνθρωπο ως οικονομική Αγ. Τριάδα από την παντοτινά άγνωστη ενδοτριαδική ζωή της αϊδιας Αγ. Τριάδος, όπως διακρίνονται κατά τους Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας. Κατά τον ι. Αυγουστίνο, ο άνθρωπος όχι μόνο μπορεί να συλλάβει την ουσία της αϊδιας Αγ. Τριάδος μέσω της κατανόησης της οικονομικής αντίληψής της, αλλά θεωρεί ότι η οικονομική τριάδα καθαυτήν αποκαλύπτεται ακριβώς για τον ίδιο αυτόν σκοπό.

Υπό αυτές τις γνωσιολογικές προϋποθέσεις, απαντάει στη πρώτη απορία των μελών του ποιμνίου του, λέγοντας ότι οι κτιστές αποκαλύψεις ενός μόνου θείου προσώπου δεν προσέφεραν ταυτόχρονη θέα των τριών ενεργούμενων προσώπων, αλλά μόνον τη γνώση των αϊδιων αναφορών μεταξύ των θείων προσώπων. Η θέση αυτή αποτελεί την αρχή πάνω στην οποία ο ι. Αυγουστίνος απαντά και στη δεύτερη βασική απορία περί της διαφοράς μεταξύ της γεννήσεως του Υιού και της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος. Μιας και ο Υιός γεννήθηκε εν χρόνω από τη παρθένο Μαρία, έτσι φανερώνεται ότι αϊδίως γεννάται από τον Πατέρα. Μιας και το Άγιο Πνεύμα, ναι μεν *εκπορεύεται* από τον Πατέρα (Ιω. 15: 26), *πέμπεται* και από τον Υιό (Ιω. 16: 7), άρα φαίνεται ότι αποτελεί την κοινή αγάπη μεταξύ Πατρός και Υιού, η οποία εκπορεύεται-αποστέλλεται και από τον Υιό προς τον κόσμο.

Για να ισχυροποιήσει τα πορίσματά του, ανατρέχει σε μία πρωτοποριακή μέθοδο για την ιστορία της θεολογίας. Ενεργοποιεί τις στοχαστικές του ικανότητες και αρχίζει να αναλύει τα θεία ιδιώματα καθαυτά. Θεωρεί τη θεία ουσία τόσο απλή στο σημείο που διδάσκει πως όλα τα θεία ιδιώματα ή γνωρίσματα αναφέρονται άμεσα σε αυτήν. Έτσι, η κατανόηση των θείων ονομάτων, όπως *σοφία*, *αγάπη*, κ.λπ., αποτελεί αύξηση κατανόησης της θείας ουσίας και άρα ενδυνάμωση του νοερού οφθαλμού. Πέραν αυτής, όμως, προχωράει ένα βήμα παραπάνω και διακρίνει τριαδικά σχήματα, από αυτά τα οποία θα αντιπροσώπευαν τα πρόσωπα της αϊδιας Τριάδος.

Για να δείξει την κανονικότητα του ορθοδόξου φρονήματός του, αφορμάται από μία ανάλυση ενός τριαδικού μυστηρίου του Ιλαρίου Πικταβίου: *αϊδιότητα στον Πατέρα, είδος στην εικόνα, χρήση στο δώρο*. Υιοθετεί, λοιπόν, αυτό το σχήμα, για να περάσει τις δικές του αντιλήψεις περί της σχέσεως μεταξύ των τριών προσώπων. Έπειτα αναλύει και τα τριαδικά σχήματα των πατέρων της Α' Οικ. Συνόδου. Αναφέρεται στο σχήμα *μία ουσία, τρεις υποστάσεις, τρία πρόσωπα* των Ελλήνων πατέρων και στο σχήμα *τρία πρόσωπα, μία ουσία ή υπόσταση* των Λατίνων πατέρων, για να στηρίξει την προτίμησή του στο λατινικό σχήμα, αφού θεωρεί ότι η έννοια του *προσώπου* αναφέρεται στη θεία *ουσία*, όπως και όλα τα

θεία ιδιώματα, λόγω της απλότητας της θείας ουσίας. Θεωρώντας ότι έχει αντλήσει ό,τι μπόρεσε να αντλήσει από την εκκλησιαστική πίστη και παράδοση, αλλά μη έχοντας βρει ακόμη ένα τριαδικό σχήμα που να εκφράσει τόσο την ισότητα όσο και τις σχέσεις μεταξύ των τριών προσώπων, προβαίνει στην εφαρμογή της περίφημης ψυχολογικής του μεθόδου:

Η λογική και νοερή ανθρώπινη ψυχή αποτελεί το «*κατ' εἰκόνα*» του Θεού, τον κοντινότερο καθρέπτη του θείου φωτός πάνω στον οποίο μπορεί να θεωρείται, έστω και έμμεσα. Μιας και ο νους είναι πλέον παραμορφωμένος και σάρκινος, πρέπει να ανάγεται προς τη νοερή θεωρία του Θεού βαθμιαία, αρχίζοντας από την ανάλυση των αποκλειστικά αισθητών πραγμάτων, περνώντας από τα πράγματα που είναι μίγμα σώματος και ψυχής, και καταλήγοντας σε πράγματα που είναι μόνο νοερά. Έτσι, ο ιερός πατήρ αναλύει πρώτα τον *εξωτερικό* αισθητό άνθρωπο και από αυτόν μεταβαίνει στην ανάλυση του *εσωτερικού* νοερού ανθρώπου, για να βρει ένα τριαδικό σχήμα, βάσει του πραγματικού «κατ' εἰκόνα» του Θεού. Η μέθοδος αυτή στηρίζεται, επίσης, στην ταύτιση θείας ουσίας και ενέργειας, η οποία εφαρμόζεται τώρα στον άνθρωπο, όπου η φύση του αναλύεται βάσει των γνωστικών του δυνάμεων και δραστηριοτήτων.

Η πρωτοποριακή αυγουστίνεια μέθοδος θεολογίας δεν είναι, ωστόσο, άνευ προβλημάτων και αφορμών συγχύσεων. Στην ανά χείρας εργασία, γίνονται σχόλια για το ότι η αυγουστίνεια ταύτιση θείας ουσίας και προσώπου, καθώς και θείας ουσίας και ενέργειας, μάλλον, έχει υποβόσκοντα γνωσιολογικά αίτια, πράγμα που μπορεί να οδηγήσει στη σύγχυση των οντολογικών ορίων μεταξύ ακτίστου Θεού και κτιστής δημιουργίας. Γίνονται, επίσης, αναφορές στα προβλήματα που προκύπτουν από τη σύγχυση μεταξύ ακοινώνητων προσωπικών ιδιωμάτων και ουσιαστικών θείων ιδιωμάτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α'. ΠΗΓΕΣ

Κριτικές εκδόσεις του *Περὶ Τριάδος* συγγράμματος του ι. Αυγουστίνου

W. J. Mountain, *Corpus Christianorum Series Latina, Sancti Aurelii Augustini De Trinitate Libri XV (Libri I-XII),* Τόμος L, Turnholti 1967.

_____, *Corpus Christianorum Series Latina, Sancti Aurelii Augustini De Trinitate Libri XV (Libri XIII-XV)*, Τόμος LA, Turnholti 1967.

Μ. Παπαθωμόπουλου - Ι. Τσαβάρη - G. Rigotti, *Αὐγουστίνου, Περὶ Τριάδος: Βιβλία Πεντεκαίδεκα, ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης, Εἰσαγωγή ελληνικό καί λατινικό κείμενο, γλωσσάριο*, Editio princeps, τόμος πρῶτος, Βιβλία Α'-Ζ', Ἀθῆναι 1995.

_____, *Αὐγουστίνου, Περὶ Τριάδος: Βιβλία Πεντεκαίδεκα, ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης, Εἰσαγωγή ελληνικό καί λατινικό κείμενο, γλωσσάριο*, Editio princeps, τόμος δεύτερος, Βιβλία Η'-IV', Ἀθῆναι 1995.

Μεταφράσεις του *Περὶ Τριάδος* συγγράμματος του ι. Αυγουστίνου

Hill, E. *Saint Augustine, The Trinity, Introduction, translation and notes,* The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, New York 1991.

Μεταφράσεις άλλων έργων του ι. Αυγουστίνου

ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Η Χριστιανική διδασκαλία*, Φ.Β., μτφρ. Γεώργιος Δαρδιώτης, Θεσσαλονίκη 2011.

Α. ΔΑΛΕΖΙΟΥ, *Οι εξομολογήσεις του ιερού Αυγουστίνου, Εισαγωγή – Μετάφραση - Σημειώσεις*: *Ανδρέα Δαλεζίου, Διδάκτορα της Φιλοσοφίας*, Μεταφορά στη δημοτική γλώσσα: π. Ευτυχίου Ρούσσου, Αθήνα 1933.

ΓΡΑΤΣΙΑΣ Λ. Μ. (αρχιμ.), *Η αγιότης του ιερού Αυγουστίνου*, Φλωρίνα 2009.

Β'. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, Φ., «Εισαγωγή: Αυγουστίνος Ιππώνος (354-430)», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013.

_____, *Ποσσίδιος, Βίος Αυγουστίνου (Vita Augustini), Εισαγωγή - Κείμενο - Μετάφραση - Σχόλια,* τ. Δ', Θεσσαλονίκη 2008.

ΛΙΑΚΟΥΡΑΣ, Κ. Ηλ., «Η έναντι του Αυγουστίνου θεολογική θέση του Νείλου Καβάσιλα περί το Filioque», στο *ΕΕΘΣΠΑ*, τ. ΛΒ', Αθήνα 1997.

ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, Γ., *Οὐσία και ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τον Μέγαν Βασίλειον,*

Συμβολή εἰς την ἱστορικο-δογματικήν διερεύνησιν τῆς περί οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1984.

_____, «Νους και βούληση κατά τον ιερό Αυγουστίνο και την ελληνική πατερική παράδοση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013.

ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Ν., *Δογματική και συμβολική θεολογία Γ'. Ἀνακεφαλαιώση καί Ἀγαθοτοπία, Ἔκθεση του οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, Φ.Θ.Β. 34, Θεσσαλονίκη 1997.

_____, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινής Φιλοσοφίας, Μέ παράρτημα τό σχολαστικισμό τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα*, Θεσσαλονίκη 1994.

_____, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς - Βυζαντινῆς - Δυτικοευωπαϊκῆς, Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Φ.Θ.Β. 47, Θεσσαλονίκη 2009.

ΜΟΣΧΟΣ, Δ., *Πλατωνισμός ἤ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Αντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ (1293-1362)*, Ἀθήνα 1998.

ΞΕΞΑΚΗΣ, Ν., *Ορθόδοξος Δογματική, τόμος Α', Προλεγόμενα στην Ορθόδοξη Δογματική*, Αθήνα 2006[2].

ΞΙΩΝΗΣ, Ν., *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγὸριο Νύσσης*, Αθήνα 1999.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Σ., *Πατρολογία Β', Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή καί Δύση)*, Ἀθήνα 1990.

_____, *Πατρολογία Γ', Ὁ πέμπτος αἰώνας (Ἀνατολὴ καί Δύση)*, Ἀθήνα 2010.

ΠΗΛΙΛΗ, Ι. (Σεβασμ.), *Ο ιερός Αυγουστίνος, μια μεγάλη προσωπικότης της Εκκλησίας*, Αθήναι 2003, σ. 264.

ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, Ι., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τ. Α΄*, Θεσσαλονίκη 1999[4].

_____, *Τό Προπατορικὸν Ἁμάρτημα*, Θεσσαλονίκη 1957[3].

ΣΠΙΤΕΡΗΣ, Ι., (Σεβασμ.), «Ο Άγιος Αυγουστίνος σε ανατολή και δύση», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013.

ΣΤΕΦΑΝΟΥ, Β. Κ., *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθήναι 1970[3].

ΦΕΙΔΑΣ ΒΛ. ΙΩ., *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α΄, Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι ΄την Εἰκονομαχία*, τ. Α΄, Ἀθήνα 2002[3].

ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ., *Εκκλησιαστική Γραμματολογία, Πατέρες και θεολόγοι του Χριστιανισμού, τόμος Α'*, Εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1989.

AYRES, L., «*Sempiterne Spiritus Donum:* Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit», στο *Orthodox Readings of Augustine*, επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008.

_____, «Remember that you are Catholic» (Serm. 52.2): Augustine on the Unity of the Triune God», στο *Journal of Early Christian Studies* 8.1, 2000.

AZKOUL, M., *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, Lewiston, New York 1991.

BEHR, J., «Calling upon God as Father», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008.

BUCUR, B. G., «Theophanies and Vision of God in Augustine's De Trinitate: An Eastern Orthodox perspective» στο *St. Vladimir's Theological Quarterly 52·1*, Η.Π.Α. 2008.

BRADSHAW, D., «Augustine the Metaphysician», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008.

CIPRIANI, N., «Η Τριαδολογία του Αγίου Αυγουστίνου με έμφαση στην περί Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση,* επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013.

FREYER, J., «Ο Αυγουστινισμός και οι Φραγκισκανοί», στο *Ιερός Αυγουστίνος, Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση,* επιμ. έκδ. Φώτιος Σωτ. Ιωαννίδης, Θεσσαλονίκη 2013.

GILSON, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine,* μτφρ. στα Αγγλικά, L. Lynch, London 1961.

HART, D., «The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008.

HARRISON, C., *Augustine, Christian truth and fractured humanity,* Oxford 2000.

LEINHARD, J., «Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008.

REINHARD, F., «Inspiration-Exploitation-Distortion: The use of St Augustine in the Hesychast Controversy», στο *Orthodox Readings of Augustine,* επιμ. έκδ. George E. Demacopoulos και Aristotle Papanikolaou, New York 2008.

ZELLER, E., – NESTLE, W., *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας», μτφρ. ἀπο τή 13η ἔκδοση Χ. Θεοδωρίδη*, Ἀθήνα 1990.