

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ, ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΗΣ

Όνοματεπώνυμο: διάκονος OLEKSANDR LYSAI

Θέμα: Η ΑΝΤΙΜΟΝΑΡΧΙΑΝΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ

ΣΤΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΤΟΥ ΕΡΓΑ

Quintus Septimius Florens Tertullianus



Διπλωματική Εργασία

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ΚΟΛΟΒΟΠΟΥΛΟΥ Β. ΜΑΡΙΝΑ

ΑΘΗΝΑ 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	3
Συντομογραφίες	6
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	8
Βασικά βιογραφικά στοιχεία του Τερτυλλιανού.....	10
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
Ιστορικό περιβάλλον - θεολογικές διδασκαλίες.	
1.1 Ιστορικό πλαίσιο, φιλοσοφικά και θεολογικά ρεύματα	16
1.2 Τα συγγράμματα του Τερτυλλιανού και η χρονολόγησή τους.....	36
1.3 Πηγές της διδασκαλίας του Τερτυλλιανού.....	41
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
Η Τριαδολογική ορολογία του Τερτυλλιανού	
2.1 Γενικές αντιλήψεις και η μέθοδος της διαμόρφωσης της ορολογίας	48
2.2 Substantia (Deus, Spiritus)	54
2.3 Οικονομία.....	70
2.4 Status, potestas	74
2.5 Persona.....	79
2.6 Gradus, Forma, Species.....	91
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ	
Η Τριαδολογία του Τερτυλλιανού εν πολέμω με τον μοναρχιανισμό του Πραξέα	
3.1 Γενικά εισαγωγικά.....	102
3.2 Η περί της Τριάδας διδασκαλία του Πραξέα	103
3.3 Η Τριαδολογία του Τερτυλλιανού	109
3.3.1 Γενετική πλευρά.....	110
Sermo Filius	110
Spiritus Sanctum	133
3.3.2 Οντολογική πλευρά των εντοτριάδικών σχέσεων.....	143
Επίλογος	154
Βιβλιογραφία.....	156
Πηγές.....	156
Βοηθήματα.....	157

Πρόλογος

Εκτιμώντας την τεράστια προσφορά του ρηξικέλευθου Χριστιανού Λατίνου συγγραφέα και πρώτου μεγάλου θεολόγου της Δύσεως, του Σεπτίμιου Τερτυλλιανού, και λαμβάνοντας υπόψιν τις ιδιαίτερες ικανότητές του, όπως αυτές αναδείχθηκαν κατά τη διαμόρφωση και επεξεργασία της θεολογικής ορολογίας, δεδομένης και της ανάγκης, λόγω ύπαρξης ριζικών διαφορών και της εξερεύνησης του δυτικού θεολογικο-συστηματικού λεξιλογίου, απεφασίσθη με την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου κ. Μαρίνα Κολοβοπούλου, να πραγματοποιηθεί σε βάθος η μελέτη της βασικής αντιμοναρχιανιστικής τριαδολογικής ορολογίας του βορειοαφρικανού θεολόγου, και να συνταχθεί επί του παρόντος θέματος η τελική διπλωματική μου εργασία.

Εκτός αυτού, στην προκειμένη περίπτωση η επιστημονική περιέργεια αυξάνεται λόγω του ότι ο Τερτυλλιανός ευρισκόμενος στην απολογητική και συγγραφική δράση, στα τέλη του β' και στις αρχές του γ' αιώνας, συνάντησε και αντιμετώπισε ένα πλήθος αιρετικών διδασκαλιών, που ανεξαρτήτως της θεολογικής τους τάσεως είτε προς τον γνωστικισμό είτε προς τον ηθικισμό, αλλοίωσαν την ορθή αντίληψη περί του τρισυπόστατου του Θεού, εισάγοντας με πολλαπλούς τρόπους είτε την πολυαρχία είτε την μοναρχία, χωρίς να μένουν πιστοί στην αληθινή εκκλησιαστική παράδοση. Από τον μεγάλο αυτό εκκλησιαστικό συγγραφέα άμεση συνέπεια όλων αυτών ήταν, παρά την αξιολύπητη προσχώρησή του στον μοντανισμό, να αναπτυχθεί μια αξιόλογη Τριαδολογία με ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες ερμηνείες των διαφόρων πτυχών της. Αυτό αποτέλεσε αν όχι την βάση, την πηγή της έμπνευσης για τις μεταγενεστέρους εξίσου μεγάλες θεολογικές μορφές της Δύσεως, όπως ο Αυγουστίνος, ο Βοήθιος ή ακόμη δε και ο Θωμάς Ακινάτης.

Σχετικά με τη δομή, η παρούσα εργασία χωρίζεται σε τρία κεφάλαια. Στο πρώτο εκτίθενται τα βασικά βιογραφικά στοιχεία του Τερτυλλιανού, τα ιστορικά, πολιτικά και κοινωνικά δεδομένα της εποχής και περιγράφεται σε γενικές γραμμές η απολογητική-πολεμική του σταδιοδρομία, προκειμένου να διευκρινιστεί η

προσωπικότητά του και να κατανοηθούν οι προϋποθέσεις εντός των οποίων αναπτύχθηκε η τριαδολογική του διδασκαλία.

Στο δεύτερο κεφάλαιο αναλύονται ξεχωριστά όροι και έννοιες, που χρησιμοποιήθηκαν κατά την αντιμετώπιση των μοναρχιανών κόνοντας αναφορά στην προέλευση και το εννοιολογικό περιεχόμενο τους.

Στο τρίτο κεφάλαιο, λαμβάνοντας υπόψιν τις αναλύσεις που έγιναν ήδη με συστηματικό τρόπο, ερμηνεύονται όλες οι θεολογικές θέσεις που αφορούν την Τριαδολογία του, εστιάζοντας κυρίως στις αντιλήψεις περί του τρόπου προέλευσης των προσώπων της Αγίας Τριάδος και της κατανομής μιας και αδιαίρετης ουσίας σ' αυτά.

Πρέπει να υπογραμμιστεί και το γεγονός ότι όλες ανεξαιρέτως οι αναλύσεις και έρευνες πραγματοποιήθηκαν πρωτίστως με βάση τα κείμενα του ίδιου του συγγραφέα, λόγω της πεποίθησης, πως αυτός είναι ο μόνος τρόπος της ορθής επιστημονικής προσεγγίσεως του οποιουδήποτε θεολογικού ή άλλης φύσεως ζητήματος, η δε υπόλοιπη δευτερεύουσα ή η λεγόμενη βοηθητική βιβλιογραφία βεβαίως και λαμβάνεται υπόψιν, πάντα όμως κάτω από κριτικό έλεγχο. Και αυτό γίνεται όχι εξαιτίας της ανεπάρκειάς της, πράγμα τις περισσότερες φορές αναληθές, αλλά δεδομένης της γενικής τάσεως των ερευνητών να αντιμετωπίζουν τον Τερτυλλιανό, ως φιλόσοφο ή τουλάχιστον ως βαθιά επηρεασμένο από την φιλοσοφία, μια αντίληψη που δεν μπορεί να γίνει ποδεκτή. Η συγκεκριμένη μέθοδος εμπεριέχει πολλές δυσκολίες εξαιτίας του γεγονότος ότι οι υπάρχουσες μεταφράσεις υπολείπονται του πρωτοτύπου, εισάγοντας πολλές φορές ανυπόστατες υπονοήσεις που δεν διανοήθηκαν από τον συγγραφέα. Εξάλλου πάντα ισχύει ο ισχυρισμός, ότι κάθε μετάφραση είναι και η ερμηνεία. Για τους παραπάνω λόγους χρειάστηκε βαθειά και επίμονη μελέτη του λατινικού κειμένου κόνοντας παράλληλα χρήση διαφόρων λεξικών.

Τέλος σ' αυτό το σημείο έχω την ηθική υποχρέωση να ευχαριστήσω όλους εκείνους που συντέλεσαν στην πνευματική και κατά συνέπεια θεολογική μου ανατροφή και συνέβαλαν στην ολοκλήρωση αυτής της εργασίας. Εκφράζω την ειλικρινή μου ευγνωμοσύνη στην σύμβουλο και επιβλέπουσα καθηγήτριά μου κ.

Μαρίνα Κολοβοπούλου, για την εμπιστοσύνη που έδειξε στις ικανότητές μου, αλλά και για την πολύτιμη αρωγή της στην εκπόνηση αυτής της εργασίας. Ευχαριστώ εκ βάθους καρδιάς και τον στενό συνεργάτη του τομέα μας τον κ. Αντώνιο Νάσιο για την ανεκτίμητη βοήθειά του και χρήσιμες συμβουλές που προσφέρθηκαν εκ μέρους του στην τελική διαμόρφωση του παρόντος κειμένου. Οφείλω επίσης να ευχαριστήσω την οικογένειά μου, και όλως ιδιαιτέρως την σύζυγό μου, για την πολύτιμη υποστήριξη της και υπομονή μου παρείχε όλο αυτό το διάστημα.

Συντομογραφίες

Έργα

Ad mart.	Ad Martyres	De car. Chr.	De Carne Christi
Ad nat.	Ad Nationes	De cul. fem.	De Cultu Feminarum
Ad Scap.	Ad Scapulam	De id.	De Idololatria
Ad ux.	Ad Uxorem	De mon.	De Monogamia
Adv. Herm.	Adversus Hermogenem	De orat.	De Oratione
Adv. Marc.	Adversus Marcionem	De pall.	De Pallio
Adv. Prax.	Adversus Praxean	De paen.	De Paenitentia
Adv. Val.	Adversus Valentinianos	De pat.	De Patientia
Apol.	Apologeticum	De praescr. haeret.	De Praescriptione Haereticorum
De an.	De Anima	De pudic.	De Pudicitia
De baptis.	De Baptismo	De res. carn.	De Resurrectione Carnis

Κριτικές εκδόσεις και εγκυκλοπαίδειες

ΘΗΕ	Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια.
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
GCS	Griechischen (Die) Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte
PG	J. P. Migne, Patrologie cursus completus, series Graeca.
PL	J. P. Migne, Patrologie cursus completus, series Latina.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alteristlichen Literatur
SVF	Stoicorum veterum fragmenta.
SC	Sources Chretiennes.
LCL	Loeb Classical Library

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το οποιοδήποτε φαινόμενο της ιστορίας μπορεί να θεωρηθεί μοναδικό δεδομένου του ότι είναι και ανεπανάληπτο. Ωστόσο η μοναδικότητα δεν εξαιρεί και την δυνατότητα της ύπαρξης σχετικής ομοιότητας μεταξύ των φαινομένων της ίδιας εποχής. Πράγμα το οποίο έχει την απόλυτη ισχύ στην περίπτωση ενός εκ των μεγαλύτερων θεολόγων της Δύσεως, του Τερτυλλιανού. Ο οποίος σαν στιγμιαία λάμψη της αστραπής διέσχισε την επιφάνεια του λατινικού κόσμου φωτίζοντας τα πιο απόμακρα και σκοτεινά του σημεία, αφήνοντας αναμμένη τη φωτιά της δικής του ευφυΐας.

Ευφυΐας τα βάθη της οποίας δεν εξερευνήθηκαν έως σήμερα, παρότι επιχειρήθηκαν τόσες προσπάθειες. Σχετικά έγραφε περισσότερα από εκατό χρόνια πριν ο Κ. Ρορον, γνώστης και λάτρης του Τερτυλλιανού ότι «Φαινόταν –ότι- περί του Τερτυλλιανού ειπώθηκαν τόσα, που δεν έμεινε κανένα άλυτο ζήτημα, όλα αξιολογήθηκαν και εκφράστηκαν εν μορφή σταθερών θέσεων, δυναμένων να θεωρηθούν ως κοινώς αποδεκτή κληρονομιά της επιστήμης. Αλλά στην πραγματικότητα ... η γνωριμία με την γραμματολογία του... γεννά την πεποίθηση ότι μάλλον δεν μπορεί να βρεθεί ένας συγγραφέας της αρχαιότητας, ο οποίος να προκάλεσε ανάμεσα στις ακολουθούντες μετά απ' αυτόν γενεές τόσο μεγάλη ποικιλία και αντιφατικότητα των απόψεων, όσο το έκανε ο Τερτυλλιανός»¹ και πράγματι με το πέρασ των χρόνων αυτή η ποικιλία αντί να μειωθεί όλο και περισσότερο αυξάνεται. Ακόμη και η παρούσα προσπάθεια προσέθεσε τον δικόν της οβολό στο πλήθος των απόψεων για το περιεχόμενο των διατυπώσεων του τριαδολογικού θεολογικού πεδίου, αξίως, μίας από τις μεγαλύτερες μορφές της αρχαιότητας.

Η δεδομένη προσφορά, όμως είναι μερική και θα μπορούσε άριστα να περιγραφεί με τα λόγια του άλλου ρώσου μελετητή, του Κ. Μ. Mazyrin που έγραφε απευθυνόμενος στους συμπατριώτες του αναγνώστες κάτι, το οποίο ισχύει και για την σύγχρονη πραγματικότητα: «γράφοντας την δική μας εργασία εμείς δεν

¹ Попов К., *Тертуллиан, и его теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев 1880, с. 6-7.

θέλαμε να δώσουμε στο ρωσικό κοινό την πλήρη μελέτη με ολοκληρωμένες και σταθερώς τοποθετημένες απόψεις, πράγμα σχεδόν αδύνατο, ούτε και να γράψουμε καινούργια μελέτη – όχι. Ο σκοπός μας ήτο να δημιουργηθεί η δυνατότητα στους μέλλοντες ερευνητές έτσι ώστε από εδώ και πλέον να υπάρχει ένα ήδη γνωστό ολίγο επεξεργασμένο υλικό με την παρουσία των μεθόδων και έτοιμων προς λύση τοποθετημένων ζητημάτων. Δεδομένου της ανεπάρκειας των υπαρχόντων στην ρωσική γραμματολογία έργων που λόγω της μη αυτονομίας τους δεν μπορούν στον ικανοποιητικό βαθμό να εξυπηρετήσουν έναν σοβαρό ερευνητή»¹.

Δυστυχώς προς μεγάλη λύπη ούτε στο ρωσικό θεολογικό πεδίο ούτε και στο ελληνικό, σε αυτά τα εκατό χρόνια, ιδιαίτερος δεν άλλαξε τίποτε. Δεν προσετέθη κανένα απολύτως σοβαρό έργο το οποίο να αναφέρεται αποκλειστικά στον Τερτυλλιανό και την διδασκαλία του, την στιγμή που τα παλαιά με το πέρασμα του χρόνου σχεδόν οριστικώς λησμονήθηκαν. Από την άλλη μεριά όμως, στην Ευρώπη και την Αμερική το θέμα πήρε διαφορετικό δρόμο της ανάπτυξης, δια της συγγραφής και έκδοσης δεκάδων άρθρων και βιβλίων, ασχολούμενων με διάφορες πτυχές της πολύπλευρης τερτυλλιανικής σκέψεως με αποτέλεσμα την ριζική αναθεώρηση των ήδη υπαρχόντων αντιλήψεων αφενός, και της δημιουργίας καινούργιων σοβαρών ζητημάτων αφετέρου.

Τοιουτοτρόπως με αυτά τα δεδομένα στο μέτρο του δυνατού θα επιχειρηθεί δια της αξιοποίησης και των παλαιότερων και των νεότερων ερευνητικών αποτελεσμάτων με την προσθήκη καινούργιας ανάλυσης των τριαδολογικών και αντιμοναρχιανιστικών θέσεων του Τερτυλλιανού προσπάθεια εμβάθυνσης στην απέραντη σκέψη του, προκειμένου να παρουσιαστούν οι βασικές πτυχές της θεολογίας του στην όσο γίνεται ξεκάθαρη και συστηματοποιημένη μορφή τους.

¹ Мазурин К. М., *Тертуллиан и его творения*, Москва 1892, с. VI.

Βασικά βιογραφικά στοιχεία του Τερτυλλιανού.

Προτού ασχοληθεί, όμως κανείς με οποιαδήποτε πτυχή της διδασκαλίας ενός σπουδαίου θεολόγου, απαραιτήτως πρέπει να γίνει και η διερεύνηση της δικής του βιωτής, του περιβάλλοντος στο οποίο δρούσε και έγραφε, και των πηγών που συνεχώς χρησιμοποιούσε, έτσι ώστε να σχηματιστεί μια πλήρης και ολοκληρωμένη εικόνα, χωρίς να αφήνεται καμία δυνατότητα της παράβλεψης ή αμέλειας κάποιου σημαντικού γεγονότος, πολλές φορές ανατρέποντος ή την μία ή την άλλη υπόθεση οριστικώς.

Το πρώτο σύνολο αυτών των ενδιαφερόντων πληροφοριών αντλούνται ως επί το πλείστον από τα ίδια τα κείμενά του Τερτυλλιανού, που ως συνέπεια έχει το γεγονός του περιορισμού και ελαχιστότητάς τους. Εκτός αυτής της κύριας, θα λέγαμε, πηγής μερικές μαρτυρίες ανιχνεύονται και στα έργα των άλλων εκκλησιαστικών συγγραφέων, όπως του Ευσεβίου Καισαρείας, του Ιερωνύμου, του Αυγουστίνου Ιππώνος, και του Βικεντίου ο εκ Λειρίνου, οι οποίοι όμως ζούσαν 100 και πλέον έτη μετά το θάνατό του Τερτυλλιανού, με αποτέλεσμα να υφίσταται σοβαρή αιτία αμφισβήτησης στο θέμα της αντικειμενικότητάς τους. Από τις τελευταίες, μια κάπως καλύτερη, είναι η διήγηση του αγίου Ιερωνύμου βρισκόμενη στο δικό του έργο «*De viris illustribus*» [Περί ανδρών επιφανών], που αναφέρει το εξής: «Τερτυλλιανός πρεσβύτερος, νῦν πρῶτος μετὰ Βίκτωρα καὶ Απολλώνιον ψηφίζεται τοὺς Ρωμαῖκούς, ἐκ τῆς Καρχηδόνας τῆς Αφρικῆς ὀρμώμενος, πατὴρ κεντυρίωνος ἀντυπατιανοῦ. Οὗτος δεινὸς καὶ σφόδρα εὐφυῆς ἐπὶ Σεβήρου καὶ Αντωνίνου τοῦ ἐπὶ κλην Καρακάλου, ἤνθησε, πολλὰ συντάξας τεύχη, ἅτινα διὰ τὸ πολλοῖς εἶναι ἐγνωσμένα παραλιπάνομεν. Σνέτυχον ἐγὼ Παύλῳ ἀπὸ Κονκορδίας τῆς Ἰταλίας γέροντι ὅστις τοῦ μακαριωτάτου Κυπριανοῦ νοτάριον, λοιπὸν πρεσβύτην ἔλεγεν, ἔτι νέος ὢν ἑώρακέναί ἐν τῇ Ρώμῃ καὶ ἀκηκοέναι παρ' αὐτοῦ ὡς οὐδεμίαν σχεδὸν ἡμέρα διετέλεσε Κυπριανὸς ἀναγνωσμάτων Τερτυλλιανοῦ χωρὶς, συνεχῶς λέγοντος τοῦ αὐτοῦ Κυπριανοῦ, Επίδος τὸν διδάσκαλον, Τερτυλλιανὸν δηλονότι μηνύων. Οὗτος ἄχρι μέσης ἡλικίας πρεσβύτερος τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας γέγονεν,

ὑστερον δὲ φθῶ καὶ προπηλακισμοῖς τῶν κληρικῶν τῆς ἐν Ρώμῃ Εκκλησίας, εἰς τὸ Μοντανοῦ δόγμα ὀλισθήσας, πολλὰς συνέταξε βίβλους, καινῆς προφητείας μέμνηται, καὶ ἰδικῶς κατὰ τῆς Εκκλησίας συνεγράψατο, οὐδὲν δὲ ἤττον περὶ σωφροσύνης, περὶ νηστείας μονογαμίας, περὶ ἐκστάσεως λόγους ἔξ, καὶ ἔδδομον κατὰ Απολλωνίου¹, καὶ ἕτερα πάμπολλα, ζήσας ἕως γήρωσ ἐσχάτου)². Ἡ παρούσα, σχετικὰ σύντομη μαρτυρία, μέχρι πρότινος αποτελοῦσε τὴν κύρια βάση πάνω στην οποία στηριζόταν ἡ πλειοψηφία των βιογράφων του εκκλησιαστικοῦ μας συγγραφέως. Ἀλλά στις μέρες μας μερικοὶ ερευνητές ἔθεσαν τις δοθείσες ἀπὸ τον Ἱερώνυμο πληροφορίες ὑπὸ ἀμφισβήτηση. Κατὰ συνέπεια σήμερα σε διάφορα με τον Τερτυλλιανὸ ασχολούμενα ἔργα συναντιούνται δύο ἐκδοχές τῆς βιογραφίας του, ἡ παλαιὰ παραδοσιακὴ καὶ ἡ σύγχρονη ἀναθεωρημένη.

Ἔτσι, λοιπόν, ἡ πρώτη – ἡ λεγόμενη παραδοσιακὴ ἐκδοχὴ- ἰσχυρίζεται, ὅτι: Ὁ Τερτυλλιανὸς γεννήθηκε μεταξύ των 155 καὶ 165³ στην Καρθαγένη, καὶ κατάγονταν ἀπὸ οἰκογένεια ἀνθυπατικοῦ ἐκατόνταρχου. Στὰ νεανικά του χρόνια κρατοῦσε ἐχθρική στάση ἐναντι τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ ἀκολουθοῦσε ἐλεύθερο τρόπο ζωῆς.⁴ Λόγω τῆς ὑπαρξῆς σχετικῆς οικονομικῆς ἀνεσης ἀπὸ νωρὶς ἀπέκτησε καλὴ φιλοσοφικὴ καὶ ρητορικὴ παιδεία. Μελέτησε τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο καὶ στα χρόνια τῆς κυριαρχίας τοῦ αυτοκράτορα Κομμόδου (μπορεῖ καὶ νωρίτερα) ἐργαζόταν ὡς ἐπαγγελματίας δικηγόρος στην Ρώμη. Κατόπιν αὐτοῦ ἐπέστρεψε στην Καρθαγένη καὶ στράφηκε, λόγω τοῦ ἐνθουσιασμοῦ, ποῦ τοῦ προκάλεσε ὁ θαρραλέος θάνατος των μαρτύρων, πρὸς τὸν χριστιανισμό (ἀνάμεσα στα 185-197) γινόμενος πρεσβύτερος. Στις ἀρχές τοῦ γ' αἰῶνος ἀλλάζει τις θρησκευτικὲς του προτιμήσεις με τὴν εἰσαγωγή τοῦ στην αἵρεση τοῦ Μοντανισμοῦ καὶ τῆς σύντομης ἀποκοπῆς τοῦ ἀπὸ τὸ σῶμα τῆς Εκκλησίας. Τελικῶς ἀποσπάται καὶ ἀπὸ αὐτὴ τὴν αἰρετικὴ κοινότητα δημιουργώντας τὴν δικὴ του παράταξη των τερτυλλιανιστῶν

¹ Ὁ Απολλώνιος ἦταν εκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς (τέλη τοῦ β' ἀρχές τοῦ γ' αἰ.), συντάκτης ἀντιμοντανιστικῆς πραγματείας - Eusebius Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus*, 40· TU, 14· PL 23, 656AB (διασώζονται μερικὰ ἀποσπάσματα στὸν Εὐσέβιο, *Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 5,18· SC, 41 (1955)· GCS, 9· PG 20, 476B – 481A).

² Eusebius Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus*, 53· TU, 14· PL 23, 662C-664A.

³ Ὁ Harnack ὑποστηρίζει τὸ 150 - Harnack A. *Geshichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Teil II, die Chronologie, Leipzig, 1958, s. 294.

⁴ Βλ. *Apol.*, 18· CCSL, 1 (1954)· CSEL, 69 (1939)· PL 1, 377A – 281A· *De res. carn.*, 59· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 881A – 882A.

που υπήρχε μέχρι και τα χρόνια της ζωής και δράσεως του ιερού Αυγουστίνου. Ο θάνατός του τοποθετείται μεταξύ 220 και 240.¹

Η δεύτερη νεότερη εκδοχή των βιογραφικών στοιχείων είναι περισσότερο αντικειμενική και στερείται των οποιωνδήποτε υπερβολών και μυθοποιήσεων που εισήλθαν δια πλαγίας οδού κατά την διάρκεια της ανάπτυξης της παράδοσης. Αλλά λόγω στέρησης σ' αυτή πολλών δεδομένων, η ζωή του Τερτυλλιανού γίνεται ακόμη πιο σκοτεινή περιβάλλοντας το πρόσωπό του με μια μυστηριώδη θολότητα. Έτσι αντίθετα με ό, τι γινόταν δεκτό παλαιότερα, «ο Τερτυλλιανός δεν ταυτίζεται με τον ομώνυμο γνωστό νομομαθή, συνήγορο και ρήτορα, που διακρίθηκε στην Ρώμη περί το 200². Είναι τελείως αμφίβολο, αν ποτέ γνώρισε προσωπικά την Ρώμη³. Δεν ήταν γιός ρωμαίου αξιωματούχου στην Καρθαγένη⁴. Δεν γνωρίζουμε αν διέπραξε ως νομικός και μάλλον δεν χειροτονήθηκε ιερέας⁵. Δεν φαίνεται να

¹ Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 399.

² Την αφορμή για την υπεράσπιση της ύπαρξης της νομικής καριέρας του Τερτυλλιανού δίνουν δυο περιστατικά: 1. Η φράση του Ευσεβίου «*ταῦτα Τερτυλλιανὸς τοὺς Ρωμαίων νόμους ἠκριβοκῶς*» (*Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2, 2, 4· SC, 31 (1952)· GCS, 9· PG 20, 140C), και 2. Η ύπαρξη μνείας στον «*Πανδέκτη*» και τον «*Κώδικα του Ιουστινιανού*» κάποιου νομικού ονόματος Τερτυλλιανός «*Tertullianus libro singulari de castrense peculio*» (*Digesta*, 29, 1, 23· *Omini Nostri Sacratissimi Principis Iustiniani Iuris enucleati ex omi vetere iure collecti Digestorum seu pandectarum*, <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest50.shtml>), «*Licet Tertullianus iuris antiqui interpres libro singulari, quem de castrensi peculio condidit, tali tractatu proposito videatur obSCure eandem attingere sententiam, tamen nos hoc apertissime introduximus*» (*Codex Iustinianus*, 5, 70, 7· Paulus Krueger, *Codex Iustinianus*, <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/codjust.htm>) με βάση αυτών των πληροφοριών τουλάχιστον από τον 10^ο αι και εξής, γίνεται η ταύτιση των δυο Τερτυλλιανών – βλ. Neander A., *Antignostikus. Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften*, Berlin 1849, s. 8; ο Harnack και όσοι τον ακολουθούν, αποδέχονται αυτή την άποψη, ωστόσο οι ειδικοί ισχυρίζονται, πως ο Τερτυλλιανός αναμφισβήτητα είχε γνώση του συγκεκριμένου χώρου, αλλά δεν μπορεί να θεωρηθεί επαγγελματίας παρά μόνον απλώς ερασιτέχνης – βλ. Barnes T. D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985, p. 22-28; 325.

³ Για την παραμονή του Τερτυλλιανού στην Ρώμη μαρτυρεί μόνο ένα δικό του χωρίο στο *De Cul. Fem.*, 7, 1· SC, 173 (1971)· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 70 (1942)· PL 1, 1311B - «*Gemmarum quoque nobilitatem uidimus Romae de fastidio Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum coram matronis erubescens; nisi quod nec ad ostensionem fere habentur:*» [με τους πολύτιμους λίθους, όπως το είδαμε στην Ρώμη, της Περσίας και της Μειδίας οι πρέσβεις συμπεριφέρονται τόσο απρόσεκτα, που σε αντίθεση με τις δικές μας ματρόνες, δεν βλέπουν την ανάγκη να τους κάνουν κοινό θέαμα], βάση του οποίου δε μπορούμε ούτε καν να προκαθορίσουμε τα χρονικά πλαίσια της παραμονής του εκεί. Εκτός αυτού η τόσο μικρή περιγραφή ενός γεγονότος της Ρώμης μπορεί να είναι απλός δανεισμός χωρίς την βεβαιότητα, ότι ο ίδιος ο Τερτυλλιανός το είδε αυτοπροσώπως.

⁴ Η συγκεκριμένη πληροφορία πρέπει να αποτελεί λάθος του Ιερωνύμου, που προφανώς διατυπώθηκε με βάση το χωρίο από το *Apol.* 9, 2· CCSL, 1 (1954)· CSEL, 69 (1939)· PL 1, 315A, όπου αντί της κοινώς αποδεκτής ανάγνωσης «*patriae nostrae*» [της δικής μας πατρίδας] στο χειρόγραφο του αναφερόταν, ως «*militia patris nostri*» [στρατό του πατρός μας]. (Αυτή η ανάγνωση τουλάχιστον υπήρχε στον απολεσθέντα κώδικα Fuldensis p. 26 Waltzing). Εκτός αυτού η ονομασία «*centurio proconsularis*» δεν καταγράφηκε πουθενά ούτε επιγραφικά ούτε γραμματολογικά – βλ. Barnes T. D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985, p. 13 f.; 324

⁵ Περί του ζητήματος, αν ήταν ή όχι ποτέ ο Τερτυλλιανός πρεσβύτερος, στα δικά του έργα δεν υπάρχει παρά μικρός υπαινιγμός και ίσως το αντίθετο π.χ. στο *De orat.*, 20, 1· CCSL, 1 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 1183A, διαβάζουμε: «*De habitu uero dumtaxat foeminarum uarietas obseruationis effecit post sanctissimum apostolum nos uel maxime nullius loci homines impudenter retractare, nisi quod non impudenter si secundum apostolum retractemus*» [η ποικιλία των παραδόσεων προτρέπει εμάς τους ανθρώπους μη λαμβάνοντες καμία θέση, με αναίδεια ακολουθώντας τον απόστολο να συζητάμε για την ενδυμασία των γυναικών] βλ. επίσης; *De pudic.*, 7· SC, 394

δημιούργησε δική του ομάδα μοντανιστών, που τα μέλη της ονομάστηκαν τερτυλλιανιστάι¹ και διέφεραν από τους προηγούμενους»². Το μόνο σίγουρο στην προκειμένη περίπτωση είναι, ότι υπήρχε σύμφωνα με βάση πάλι των αναφορών του ίδιου, παντρεμένος με γυναίκα χριστιανή και παντρεύτηκε μάλιστα μετά την προσχώρησή του στο χριστιανισμό.³

Επίσης πρέπει να αναφερθεί ότι όλες οι από μελετητές της ζωής και δράσεως του Τερτυλλιανού, διατυπωμένες ημερομηνίες αναφέρονται κατά προσέγγιση και στο περίπου έχοντας ως βάση τις διάφορες έμμεσες πληροφορίες που αναγράφονται στα κείμενά του. Με τον τρόπο αυτό προσδιορίζεται ακόμη και το έτος της γεννήσεώς του. Πράγμα το οποίο καθιστά λίγο δύσκολη την προσέγγιση της διδασκαλίας του δεδομένης της απουσίας της δυνατότητας σε μερικές περιπτώσεις να διευκρινιστεί το γεγονός της ύπαρξης ή μη του επηρεασμού από την αίρεση ή την επαγγελματική του ζωή.

Πάντως σε εκείνο που συμφωνούν όλοι ανεξαιρέτως οι ερευνητές, είτε της αρχαιότητας, είτε του σύγχρονου κόσμου είναι το δεδομένο της ιδιαιτερότητας της προσωπικότητας του Τερτυλλιανού, τόσο μεγάλης, που ήδη ο Βικέντιος ο εκ Λειρίνου τον παρομοιάζει με τον Ωριγένη της Δύσεως, διότι «πράγματι ποιος υπήρξε σπουδαιότερος από αυτόν τον άνθρωπο, ποιος πιο αποδοκιμασμένος στα θεία και ανθρώπινα πράγματα; Διότι όλη την φιλοσοφία, όλες τις φιλοσοφικές σχολές με τους δικούς τους διδασκάλους και οπαδούς, όλες δικές τους διδασκαλίες, όλη την ποικιλία των απόψεων και προτιμήσεων εκείνος είχε αγκαλιάσει με το δικό του εντυπωσιακά ευρύτατο νου. Πραγματικά εκείνος διακρίνεται στην αλήθεια από τόσο μεγάλο και ισχυρό χάρισμα, ώστε τελικά όλα όσα ορίστηκαν από αυτόν για ανατροπή είτε αποχωριζόντουσαν έναντι της οξύτητας του νου, είτε γκρεμιζόντουσαν από το βάρος της δικής του οριστικότητας. Ποιος άλλος φημίζεται για τέτοια ομιλία του; Η

(1993)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 991B-994B, *De mon.*, 12· *SC*, 343 (1988)· *CSEL*, 76 (1976)· *CCSL*, 2 (1954)· *PL* 1, 947A-948B.

¹ Προφανώς ο Τερτυλλιανός με το πέρασμα του χρόνου αντελήφθη, ότι η βασική ιδέα του κινήματος του Μοντανισμού για αναβίωση των παλαιών προτύπων της χριστιανικής ζωής ναύαγησε μετατρέποντας τους οπαδούς του Μοντανού σε αιρετική κοινότητα με περίεργες, μη παραδοσιακές τελετές και πράξεις και γι' αυτό αποφάσισε να αποχωρίσει, αλλά ως μη δυνάμενος να αποδεχτεί τη σχετική ηθική χαλαρότητα της κανονικής Εκκλησίας, βρήκε ομοφώνους μεταξύ των αιρετικών και συνέχισε το ξεκίνημα του Μοντανισμού εντός πιο συγκρατημένων πλαισίων.

² Παπαδοπούλου Σ., *Πατρολογία*, τ. Α', Αθήνα 2011, σ. 362-363.

³ Βλ. *Ad Uxorem*· *SC*, 273 (1980)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 1, 1237D και εξής.

οποία είναι γεμάτη από τόσο δυνατά επιχειρήματα, έτσι ώστε εκείνους που δεν μπόρεσε να προσελκύσει απλώς αναγκάζει να συμφωνήσουν. Πόσες λέξεις έχει αυτή, πόσες σκέψεις, πόσες κρίσεις τόσες και οι νίκες. Το γνωρίζουν ο Μαρκίωνας, ο Απελλής. ο Πραξέας, ο Ερμογένης, οι ιουδαίοι, οι εθνικοί, οι γνωστικοί και οι υπόλοιποι την κακολογία, των οποίων αυτός καταγκρέμισε, σαν με συνθλιμμένα χτυπήματα του όγκου της πληθώρας των δικών του εκτενέστατων έργων»¹

Ναι πράγματι η οξύτητα του νου και η ευφυΐα του Τερτυλλιανού είναι αναμφισβήτητο γεγονός, οφειλόμενο αφενός μεν στο εγγενές ταλέντο και αφετέρου δε στην αγάπη προς την μελέτη της Αγίας Γραφής, των έργων των άλλων απολογητών, φιλοσόφων και διαφόρων εθνικών συγγραφέων. Έτσι η γραμματολογική ανάλυση των κειμένων του αποδεικνύει την υφιστάμενη βαθιά απασχόληση εκτός των προαναφερθέντων και με την κλασσική λογοτεχνία ή ακόμα δε και με την μυθολογία, που επίσης άφησαν τα ίχνη επιδράσεώς των στην δική του προσωπικότητα, δεδομένης της αρχικής παραμονής του στην ιδιότητα του ειδωλολάτρη και μετά το πέρας πολλών χρόνων μετακόμισης στον καινούργιο τρόπο ζωής του χριστιανού. Ανιχνεύονται και άμεσες και έμμεσες αναφορές² που επιβεβαιώνουν την καλή γνώση των έργων του Ομήρου,³ του Βιργιλίου,⁴ του Αισώπου,⁵ του Ηρόδοτου,⁶ του Πλάτωνος⁷ και του Οβίδιου⁸. Εμφανής είναι και ο επηρεασμός στα ρητορικά σχήματα από τα έργα του Κικέρωνος και του Σενέκα⁹.

¹ Vincentius Lerinensis, *Conmunitorium*, 17-18· *CCSL*, 64 (1985)· *PL* 50, 660-665 - γράφτηκε περίπου το 434.

² Την λεπτομερή ανάλυση της χρήσεως και υφιστάμενης γνώσεως της κλασσικής γραμματολογίας, βλ. Братухин А. Ю. *Απολογητικ, κ Скапуле, перевод с латинского*, Санкт-Петербург, 2005, σ. 6-110.

³ Βλ. *Ad nat.*, 1, 10, 38-39· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 575B – 576A· *Apol.*, 14, 2-3· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 350A – 352A.

⁴ Βλ. *Ad nat.*, 2, 9, 12-18· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 598B – 599B.

⁵ Βλ. *Adv. Valent.*, 12, 4· *SC*, 280 (1981)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 1, 562A-563A.

⁶ Βλ. *Ad nat.*, 1, 8· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 570A· *De cor.*, 14, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 98B-101A· *De pall.*, 2, 4· *SC*, 513 (2007)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PL* 1, 1034B.

⁷ Βλ. την αναφορά για το Τίμαιο – *De spect.*, 5,2· *SC*, 332 (1986)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 635C, και τη χρήση της δικής του εκδοχής της ιστορίας για την δια πυρός αυτοκτονία της πριγκίπισσας της Τύρου Διδώς. *Apol.*, 50, 5· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 532A· *Ad mart.*, 4, 5· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PL* 1, 625D· *De mon.*, 17, 2· *SC*, 343 (1988)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PL* 2, 952D· *De ex.*, 13, 3· *SC*, 319 (1985)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 629B.

⁸ Συγκεκριμένα ο Τερτυλλιανός έπρεπε να είχε διαβάσει τις «Μεταμορφώσεις» του βλ. *Adv. Valent.*, 12, 1· *SC*, 280 (1981)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 561AB.

⁹ Η αμφισβήτηση, αν και σε μέγιστο βαθμό ιδιότροπη, ρητορική δεινότητα του Τερτυλλιανού παρατηρήθηκε ήδη από άλλους θεολόγους (βλ. Hieronymus, *Ep.*, 70, 5· *CSEL*, 54 (1996)· *PL* 22, 664 κ.ε. και Vincentius Lerinensis, *Conmunitorium*, 1, 18· *CCSL*, 64 (1985)· *PL* 50, 664). Βέβαια δεν ήταν όλοι που συμεριζόντουσαν αυτή τη γνώμη. Έτσι ο Λακτάντιος, συγκρίνοντας τον Τερτυλλιανό με τον Κυπριανό, εκφράζει την προτίμησή του βεβαίως, στον ξεκάθαρο λόγο του τελευταίου: «Ο Σεπίτιμος Τερτυλλιανός ήταν αποδοκιμασμένος σε κάθε είδους λογοτεχνίας,

Εκτός αυτού επιβεβαιώνεται και το γεγονός της καταγραφής από τον Τερτυλλιανό της προφορικής παραδόσεως των μύθων και διδακτικών διηγημάτων, που κυκλοφορούσαν μεν, αλλά δεν είχαν καταγραφεί από κανένα συγγραφέα. Βέβαια πάντα με την δική του επεξεργασία δια ασκήσεως πολλές φορές και μεγάλης κριτικής. Γενικώς σε σχέση με του άλλους απολογητές ο Τερτυλλιανός είχα μια ιδιοτροπία συνιστώμενη στο γεγονός της απορρίψεως κάθε τι του εθνικού πολύ δε περισσότερο της διδασκαλίας των γραπτών τους μνημείων.¹ Την ίδια αντίθετη στάση κρατούσε και έναντι των φιλοσοφικών πηγών, ωστόσο δεν απεχθανόταν, όπως θα αποδειχθεί, να κάνει χρήση της δικής τους ορολογίας. Βέβαια η αλήθεια είναι ότι για τον μεγάλο θεολόγο της Καρθαγένης όλα αυτά σε αντίθεση με πολλούς άλλους συγγραφείς δεν αποτελούσαν την πηγή της έμπνευσης, ούτε των ωραίων σχημάτων του ρητορικού λόγου, παρά μόνο βοηθητικό μέσο ανά πάσα στιγμή ευρισκόμενο στα χέρια του, από το οποίο όπως και από τα προσωπικά του και των άλλων βιώματα, ο Τερτυλλιανός, αντλούσε εκείνα τα στοιχεία που θα μπορούσαν με το καλύτερο τρόπο να βοηθήσουν στην έκφραση της δικής του σκέψεως.

Βέβαια δεν είναι μόνο η γραμματολογική και βιοτική επιρροή που διαμορφώνει τον συγγραφέα. Καθόλου μικρότερο ρόλο παίζει στα παρασκήνια και η εποχή και οι περιβάλλουσες αυτόν καταστάσεις, που κατά πολύ συνεισέφεραν στην ανάδειξη όλων αυτών των χαρισμάτων που απαριθμεί με τόσο θαυμασμό ο Βικέντιος.

αλλά η ομιλίας του δεν ήταν εύκολη, όχι και τόσο ευέλικτη και μάλιστα πολύ σκοτεινή» (Lactantius, *Divinae institutiones*, 5, 1· SC, 205 (1973)· CSEL, 19 (1890)· PL 6, 543D). Στην παρούσα εκτίμηση παρατηρείται «σκοτεινότητα», δηλαδή «ανορθότητα» της γλώσσας του Τερτυλλιανού, προφανώς λόγω υφιστάμενης διαφοράς με τα κλασικά πρότυπα. Παρά ταύτα ο γνώστης της αρχαίας ρητορικής E. Norden εκφράζει τη δική του άποψη, αν και λίγο υπερβάλλοντα - «Σε κανέναν η λατινική γλώσσα δεν έφτανε σε αυτό το βαθμό της ιδιοτροπίας... δεν υπάρχει ούτε ένας λατινικός συγγραφέας, στον οποίο, η λατινική γλώσσα σε αυτό το βαθμό θα εξυπηρετούσε την άμεση έκφραση της εσωτερικής αίσθησης. Αναμφισβήτητα ο Τερτυλλιανός είναι ο δυσκολότερος συγγραφέας της λατινικής γλώσσας: κανένας άλλος δεν βάλει τόσο ανελέητες απαιτήσεις στον αναγνώστη» - Norden E., *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance.*, Bd. 2. Leipzig 1918, s. 606.

¹ Ο Τερτυλλιανός ακούραστα δεν σταματά να επαναλαμβάνει, ότι η εθνική γραμματολογία δεν είναι άχρηστη για τον χριστιανό ως πηγή πληροφοριών, αλλά σ' αυτήν δεν μπορεί να βρεθεί η αλήθεια. Αυτή έχει δικαίωμα ύπαρξης, αλλά ως αναγκαίο κακό (*De Id.*, 9-10· CSEL, 2 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 1, 747B-752A· *De test. an.*, 1· CSEL, 1 (1953)· CSEL, 20 (1890)· PL 1, 608D· *De spec.*, 17· SC, 332 (1986)· CSEL, 1 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 1, 649B· *Adv. Herm.*, 8. PL 2, 204B), ως εργαλείο για την καταπολέμηση των εθνικών με τα ίδια τους τα όπλα (*Apol.*, 4· 14· CSEL, 1 (1954)· CSEL, 69 (1939)· PL 1, 284A· 403A· *De test. an.*, 1· CSEL, 1 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 1, 608D).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ιστορικό περιβάλλον - θεολογικές διδασκαλίες.

1.1 Ιστορικό πλαίσιο, φιλοσοφικά και θεολογικά ρεύματα

Τοιουτοτρόπως η προσωπικότητα και η σημασία του Τερτυλλιανού δεν μπορούν να κατανοηθούν σωστά και εκτός του πλαισίου της πολιτιστικής και ιστορικής καταστάσεως της εποχής, που από διάφορες πλευρές κατά πολύ προσδιορίζει την δική του θεολογική και συγγραφική δραστηριότητα¹.

Η ζωή του Τερτυλλιανού διήρκησε στα όρια των β' και γ' αιώνων, σε μια από τις αφρικανικές επαρχίες της παγκόσμιας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Και η ακμή της δικής του δραστηριότητας συνέπεσε με την κυριαρχία της δυναστείας των Σεβήρων που ήρθε να διαδεχτεί την χρυσή εποχή των Αντωνίνων. Μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα Κομμόδου (180-192), του υιού του Μάρκου Αυρηλίου, η αυτοκρατορία για άλλη μια φορά τυλίχτηκε στις φλόγες του εμφύλιου πολέμου. Ως συνήθως ο συναγωνισμός για την κατάληψη της εξουσίας προκάλεσε την διαμάχη μεταξύ των στρατιωτικών αρχών, ευρισκόμενων σε διάφορα μέρη της χώρας. Τελικά, η πενταετής ταραχή ολοκληρώθηκε με την νίκη του διοικητή των παραδουνάβιων λεγεώνων Λουκίου Σεπτίμιου Σεβήρου, ο οποίος τον Φεβρουάριο του 197 κατατρόπωσε τον στρατό του τελευταίου αντίπαλού του – διοικητή των βρετανικών λεγεώνων Αλβίνου Δέκιου Κλαύδιου στο Λούγδουνον (σημερινή Λυών Γαλλίας)².

Στα σχεδόν 15 χρόνια της δικής του κυριαρχίας ο Σεπτίμιος Σεβήρος, γέννημα της νοτιοαφρικανικής πόλεως Λεπτής, αναδείχθηκε δραστήριος διαχειριστής, με την εφαρμογή μιας σειράς πολλών αλλαγών αρχίζοντας από τον στρατό και τελειώνοντας με την αυτοδιοίκηση των πόλεων. Η κατάσταση στην χώρα επί των ημερών του κάπως στερεοποιήθηκε. Μεταρρυθμίσεις του Σεβήρου,

¹ Η παρούσα διατύπωση έχει σημαντική μεθοδολογική σημασία, βλ. – Barnes T. D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985, p. VII.

² Birley A. R., *Septimius Severus: The African Emperor*, London: Routledge, 1999.

που στηριζόταν ως επί το πλείστον στην ισχύ του στρατού, έφεραν την αυτοκρατορία σχεδόν να μετατραπεί σε μια γραφειοκρατική χώρα, όπως αυτό και έγινε στις αρχές του δ' αιώνας επί του Διοκλητιανού και Κωνσταντίνου. Η οικονομική κατάσταση δεν ήταν από τις καλύτερες, αλλά ο Σεβήρος μπορούσε ακόμη να επιτρέψει στον εαυτό του να κάνει εξωτερική πολιτική, με σχετική επιτυχία πολεμώντας με τους Πάρθους στην Μεσοποταμία και τις ντόπιες φυλές της Βρετανίας, όπου και πέθανε το 211.

Τον διαδέχτηκε οι δύο του υιοί, ο Μάρκος Αυρήλιος Αντωνίνος Καρακάλος και ο Πούβλιος Σεπτίμιος Γέτα, αλλά την αμέσως επόμενη χρονιά ο Γέτα δολοφονήθηκε με την προτροπή του αδελφού του. Το σημαντικότερο αποτέλεσμα της κυριαρχίας του Καρακάλου, το οποίο έμενε στην ιστορία, ήταν το πασίγνωστο διάταγμα του 212 που επέκτεινε τα δικαιώματα του ρωμαίου πολίτη σχεδόν σε όλους τους ελεύθερους κατοίκους της αυτοκρατορίας¹. Περίπου μέχρι το τέλος της παρούσης δυναστείας στην αυτοκρατορία επικρατούσε σχετική σταθερότητα (το 235 πέθανε ο τελευταίος εκπρόσωπός της Αλέξανδρος Σεβήρος)². Παρόλη την κατάπτωση της οικονομίας, που προκάλεσε την αναξιοποίηση και του νομίσματος, μερικές επαρχίες βρισκόταν σε σχετικά καλή κατάσταση. Πρώτα από όλα αυτό αφορούσε την βόρεια Αφρική, σιτοβολώνα της αυτοκρατορίας. Την τεράστια της οικονομική δραστηριότητα μαρτυρούν, εκτός των άλλων, και πάμπολλες επιγραφές που διασώθηκαν από την εποχή των Σεβήρων. Μια πόλη, όμως ξεχώριζε, και αυτή ήταν η Καρθαγένη, η υποπευόμενη πατρίδα του Τερτυλλιανού, ξεχώριζε ως ιδιαίτερα πλούσια και εύπορη, τόσο, που όπως αναφέρει ο αρχαίος ιστορικός της εποχής Ηρωδιανός, κατά τον πλούτο των κτισμάτων θα μπορούσε να συναγωνιστεί ακόμη και με την Αλεξάνδρεια³.

¹ Πράγμα το οποίο προκάλεσε περισσότερο δυσαρέσκεια παρά αγαλλίαση, διότι μαζί με τα προνόμια αποκτήθηκαν και πολλές υποχρεώσεις μια από τις οποίες, η πιο ανεπιθύμητη, ήταν η στρατιωτική.

² Από μερικές έμμεσες αναφορές του Τερτυλλιανού μπορούμε με σχετική βεβαιότητα να ισχυριστούμε, πως εκείνος δεν έμεινε έξω από αυτές τις περίπλοκες πολιτικό-κοινωνικές καταστάσεις. Ακόμη δε, αποδεχόταν την ανάγκη της προσευχής υπέρ της αυτοκρατορίας και των κυβερνώντων της προσώπων, προκειμένου να αναβληθούν οι κακουχίες που συγκροτούντο από την δύναμή της. βλ. – *Apol.*, 32, 1· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1,508B.

³ «ὁ δὲ Γορδιανὸς ἐνδιατρίψας τῇ Θύστρω, ἔνθα ταῦτα ἐπράχθη, ἡμερῶν τινῶν, ἤδη φέρων βασιλέως ὄνομα καὶ σχῆμα, ἀπάρας [τε] τῆς Θύστρου ἐς τὴν Καρχηδόνα ἠπέιχθη, ἦν ἤδη μεγίστην τε οὖσαν καὶ πολυάνθρωπον, ἴν' ὥσπερ ἐν Ῥώμῃ πάντα πράττοι. ἢ γὰρ πόλις ἐκείνη καὶ δυνάμει χρημάτων καὶ πλήθει τῶν κατοικούντων καὶ μεγέθει μόνης Ῥώμης ἀποκλείπεται, φιλονεικούμεσα πρὸς τὴν ἐν Αἰγύπτῳ Ἀλεξάνδρῳ πόλιν περὶ δευτερείων...» -

Για καλύτερη προσέγγιση των διαφόρων ιστορικών γεγονότων και της σχέσεις τους με τα κύρια βιογραφικά στοιχεία του Τερτυλλιανού παραθέτουμε τον παρακάτω πίνακα:

Πίνακας Νο1

Εποχή του Τερτυλλιανού	
150/160	Γέννηση του Τερτυλλιανού.
161	Θάνατος του Αντωνίνου του Ευσεβή. Άνοδος στο θρόνο του Μάρκου Αυρηλίου.
162/166	Επιτυχής πόλεμος με τους Πάρθους.
165	Θάνατος του Ιουστίνου του φιλοσόφου και Μάρτυρος.
167	Αρχή του πολέμου με τις παραδουνάβιες φυλές.
περίπου 174	Ο Μάρκος Αυρήλιος αρχίζει την καταγραφή των δικών του σκέψεων.
175	Επανάσταση του διοικητή της Συρίας Αβύδιου Κάσιου.
176/177	Συγγραφή από τον Αθηναγόρα του απολογητικού του έργο «Πρεσβεία υπέρ των Χριστιανών».
177	Επιστολή (Μαρτύριο) του Ειρηναίου Λουγδούνου περί των 48 Μικρασιατών Χριστιανών μαρτύρων της Λυών και της Βιέν (Vienne) προς τις Εκκλησίες Μικράς Ασίας και Φρυγίας. Ο Ειρηναίος Λουγδούνου συγγράφει την πραγματεία «Ελεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως» (<i>Adversus haereses</i>).
180	Θάνατος του Μάρκου Αυρηλίου. Στο αυτοκρατορικό θρόνο τον διαδέχεται ο υιός του Κόμοδος. Συγγράφεται το αρχαιότερο γραπτό μνημείο της δυτικής Εκκλησίας στη λατινική γλώσσα: Πράξεις των Μαρτύρων του Σκιλλίου της Νουμιδίας (<i>Acta proconsularis martyrum Scillitanorum</i> , 17 Ιουλίου 180).

180/220	Βίος και δράση του αρχαιότερου Χριστιανού Λατίνου Απολογητή, του Μινούκιου Φήλικα (Marcus Minucius Felix). Έγραψε το διαλογικό απολογητικό σύγγραμμα Οκτάβιος (Octavius). Επίσκοπος Ρώμης ο Ελεύθερος (174/175-189).
περίπου 185	Γέννηση του Ωριγένη.
189/198	Επίσκοπος Ρώμης ο Βίκτωρ Α' (189-198/199), ο πρώτος Αφρικανός επίσκοπος Ρώμης. Την περίοδο της επισκοπείας του καθιερώθηκε η λατινική γλώσσα στη λατρεία της Εκκλησίας.
190	Πρώτη μετάφραση της Βίβλου (Vetus Latina ή Afra) στη λατινική γλώσσα στη Βόρεια Αφρική.
περίπου 190	Θάνατος του Απουλήιου και του Λουκιανού.
192	Δολοφονία του Κόμοδου. Αρχή του συναγωνισμού για την αυτοκρατορική εξουσία.
193	Ο Σεπτίμιος Σεβήρος ανακηρύσσεται αυτοκράτορας.
196/212	Μεταστροφή του Τερτυλλιανού στο Χριστιανισμό σε ηλικία μεταξύ 30 και 40 ετών. Περίοδος συγγραφικής δραστηριότητας του Χριστιανού Λατίνου συγγραφέα.
197	Νίκη του Σεβήρου στην διαμάχη με τον Βρούτο Αλμπίνο. Συγγραφή του « <i>Apologeticum</i> » του Τερτυλλιανού.
περίπου 202	Μαρτυρικός θάνατος του Ειρηναίου Λύωνος κατά τον διωγμό του Ρωμαίου αυτοκράτορα Σεπτίμιου Σεβήρου. Μαρτύριο (Passiones) της Περπέτουας, της Φηλικιτάτης, του Ρεβοκάτου, του Σατουρνίνου, του Σεκούνδου και του Σάτυρου (7 Μαρτίου 202). [Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis].
203	Ο Ωριγένης διαδέχεται τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρινό, ως επικεφαλής της Αλεξανδρινής κατηχητικής σχολής.
περίπου	Γέννηση του Πλωτίνου.

204	
περίπου 205	Προσχώρηση του Τερτυλλιανού στον μοντανισμό
211	Θάνατος του Σεπτίμιου Σεβήρου.
212	Δολοφονία του Γέτα. Διάταγμα του Καρακάλου περί της ρωμαϊκής υπηκοότητας.
περίπου 215	Θάνατος του Κλήμεντος του Αλεξανδρινού. Εγκατάσταση στη Ρώμη και διδασκαλία του αιρετικού Μοναρχιανού – Λιβυκής καταγωγής – Σαβέλλιου.
217	Δολοφονία του Καρακάλου. Αυτοκράτορας κηρύττεται ο Μακρινός.
218	Ο Ηλιογάβαλος κηρύττεται αυτοκράτορας κατόπιν της νίκης στην διαμάχη με τον Μακρινό.
220	Πρώτη πιθανή ημερομηνία του θανάτου του Τερτυλλιανού.
222	Δολοφονία του Ηλιογαβάλου. Αυτοκράτορας γίνεται ο Αλέξανδρος Σεβήρος
232	Ο Ωριγένης εξορίζεται από την Αλεξάνδρεια εγκαθίσταται στην Καισάρεια της Παλαιστίνης. Γέννηση του Πορφυρίου.
235	Θάνατος του Αλεξάνδρου Σεβήρου.
240	Δεύτερη πιθανή ημερομηνία του θανάτου του Τερτυλλιανού

Τότε η παραδοσιακή αρχαία κουλτούρα βίωνε την τελευταία της ακμή. Η περίοδος από τα μέσα του β' αιώνας και μέχρι το τέλος του γ' συνήθως θεωρείται ως εποχή της δεύτερης σοφιστικής, ενός μεγάλου πολιτιστικού ρεύματος χαρακτηριζόμενου από μια ιδιαίτερη ρητορική λεπτότητα και ευαισθησία σε φιλοσοφικές αναζητήσεις, σε διαφόρων ειδών μυστικές διδασκαλίες, μαγείες και θαύματα. Ο συνθετικός χαρακτήρας του συγκεκριμένου ρεύματος έδωσε την αφορμή στο ρήτορα του γ' αι. Φιλόστρατο να το ανακηρύξει ως συνέχεια του έργου των αρχαίων σοφιστών. Για το πόσο μεγάλο εύρος είχε, το παρόν ρεύμα μαρτυρεί το πλήθος των εκπροσώπων του. Έτσι εδώ βλέπουμε τους μεγάλους διδασκάλους,

τον Ηρώδη Αττικό και τον Κορνήλιο Fronto, τους παιδαγωγούς του Μάρκου Αυρηλίου, τον μαθητή του Ηροδότου, Αίλιο Αριστείδη, τον Μάξιμο Τύριο, και τους διάσημους Λουκιανό, Αθηναίο και Φιλόστρατο, όπως επίσης και τους λατινόφωνους Απουλήιο και Αύλο Γέλλιο. Η φιλοσοφία της εποχής ως επί το πλείστον εκπροσωπούταν από τον στωικισμό (Επίκτητος, Μάρκος Αυρήλιος) και από τον μέσο πλατωνισμό¹ (Γάιος, Αλβίνος, Νουμήνιος), στον τελευταίο εν μέρει ανήκαν και φιλοσοφούντες ρήτορες, οι Απουλήιος και Μάξιμος Τύριος.

Παρά την κάθετη απόρριψη της δυνατότητας της αποδοχής της αντίληψης περί του ότι η φιλοσοφία μπορεί να έχει οποιαδήποτε σχέση με την γνήσια χριστιανική διδασκαλία, ο Τερτυλλιανός υπέστη σχετική επίδραση από αυτή. Και κυρίως από τον ήδη παρακμάζοντα στωικισμό. Συγκεκριμένα παρατηρείται ιδιαίτερη συμπάθεια σε έναν από τους τελευταίους εκπροσώπους του, τον Σενέκα, ο οποίος μάλιστα προσδιορίζεται ως «*noster*»² [δικός μας]. Γενικώς στην εποχή του Τερτυλλιανού η στοά βίωνε τα έσχατά της χρόνια, δεδομένης της εμφάνισης καινούργιων διδασκαλιών που είχαν περισσότερο βαθύ στοχασμό. Ο Σενέκας άρρεσε περισσότερο στον Τερτυλλιανό προφανώς λόγω πολλών κοινών τους αντιλήψεων, ιδιαίτερος σε θέματα ηθικής³. Έτσι στην διδασκαλία του πασίγνωστου σύμβουλου και διδασκάλου του Νέρωνα θεμελιώθηκαν εκείνα τα στοιχεία που πλέον στα χρόνια του Τερτυλλιανού θεωρήθηκαν κοινή γραμμή της στωικής φιλοσοφικής σχολής. Ο Σενέκας αποσπάται από το σχολαστικό και ξερό ήθος της παλαιάς στοάς στρέφοντας το βλέμμα του περισσότερο προς την φυσική και τα θέματα της ηθικής. Γι' αυτόν η γνώση είναι μόνο το θεμέλιο της ηθικής⁴. Όπως όλοι οι φιλόσοφοι, έτσι κι αυτός θεωρεί αναγκαία την χρήση της λογικής, αλλά

¹ Στο κατά πόσο επηρέασε τον εκκλησιαστικό μας συγγραφέα ο μέσος πλατωνισμός, αποτελώντας το συνδετικό κρίκο μεταξύ του πλατωνισμού και νεοπλατωνισμού, οι απόψεις των ερευνητών διαφέρουν.

² *De an.*, 20, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 682BC.

³ Όσον αφορά το θέμα της συμπάθειας του Τερτυλλιανού προς το στωικισμό, διατυπώθηκαν δυο θεωρίες, όπου η πρώτη υποστηρίζει την ενασχόλησή του με τη συγκεκριμένη φιλοσοφία από νεαρή ηλικία προ της προσχώρησής του στον χριστιανισμό και η δεύτερη υποστηρίζει το ακριβώς αντίθετο, την αρχική προσχώρηση στους κόλπους της Εκκλησίας και μεταγενέστερη σχέση με την στοά, με το κύριο επιχείρημα των πολλών κοινών στοιχείων των δυο διδασκαλιών στα θέματα ηθικής. – Μαϊοροβ Γ. Γ., *Формирование средневековой философии*, Москва 1979, σ. 121; Στην προκειμένη περίπτωση πρέπει να ισχύει το πρώτο, διότι ο Τερτυλλιανός πρέπει να προσχώρησε στον χριστιανισμό, ως πλέον ολοκληρωμένη προσωπικότητα σε αρκετά ώριμη ηλικία, φαίνεται απίθανο κανείς κατόπι της ανακάλυψης της αλήθειας να την αναζητά και σε άλλες πηγές.

⁴ Seneca, *Ep.*, 88, 21 sq· *LCL*, vol. II, № 76 (1925).

ταυτόχρονα την περιορίζει προκειμένου ο σοβαρότατος στόχος της εύρεσης της αλήθειας να μην μετατραπεί σε απλό παιχνίδι λόγου¹. Πρωτοτυπεί και στην θεολογία σε αντιπαράθεση με την κλασική διδασκαλία. Δεν αποσκοπεί στην επανένωση με το θείο στοιχείο της αρχική φύσεως, αλλά στοχεύει στην απόκτηση προσωπικής σχέσεως με τον Λόγο, τον οποίο μάλιστα παρά την αποδοχή του πανθεισμού προσωποποιεί, πλησιάζοντας κατά πολύ τον χριστιανισμό. Αυτά και αλλά στοιχεία της επαφής με την χριστιανική διδασκαλία έδωσαν αφορμή, από πολύ νωρίς, να ληφθεί σοβαρά υπόψιν η προσχώρησή του στους κόλπους αυτής της διωκόμενης τότε πίστης. Στο βαθμό που του αποδίδεται και δια επιστολών επικοινωνία με τον απόστολο Παύλο.² Η εξακρίβωση καθίσταται δύσκολη, αλλά ίσος με το «*noster*» ο Τερτυλλιανός υπονοούσε το ίδιο πράγμα.

Παρά την εισαγωγή των καινούργιων στοιχείων ο στωικισμός δεν έχασε τα κύρια διακριτικά του στοιχεία της βαθιάς ενασχόλησής του με τα θέματα της οντολογίας των πραγμάτων. Εδώ συναντά κανείς τις λεπτομερείς αναλύσεις της κατάταξης των όντων και της προέλευσής τους, των κατηγοριών της ουσίας και προσδιορισμού των ιδιοτήτων της. Γεγονός το οποίο είτε με άμεσο, είτε με έμμεσο τρόπο δεν θα μπορούσε να μην επηρεάσει, έστω και σε ελάχιστο βαθμό, και τον Τερτυλλιανό. Όχι όμως με την έννοια της απόλυτης εξάρτησής.

Την ίδια στιγμή στην ιστορική σκηνή αρχίζει να επανεμφανίζεται ένα άλλο φιλοσοφικό σύστημα, που στους επόμενους αιώνες θα αποτελέσει τον βασικό αντίπαλο του χριστιανισμού έχοντας επιφανειακώς πολλά κοινά δογματικά στοιχεία με αυτόν. Και αυτό το φιλοσοφικό σύστημα δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ο πλατωνισμός, όχι όμως στην αρχαία του μορφή των τελευταίων προ Χριστού αιώνων, ούτε με το καινούργιο του σχήμα, που θα του δώσει ο Πλωτίνος σε λίγο καιρό, αλλά έχοντας ενδιάμεσο χαρακτήρα της μεταβατικής περιόδου, και για τον λόγο αυτό έλαβε το προσδιορισμό του μέσου. Ο μέσος πλατωνισμός της εποχής του Τερτυλλιανού δεν είχε σε αντίθεση με το προαναφερόμενο στωικισμό μεγάλη

¹ Seneca, *Ep.*, 20, 2· Αυτόθι, 49, 5-8· *LCL*, vol. IV, № 75 (1925)· Αυτόθι, 82, 9· Αυτόθι, 88, 42· *LCL*, vol. II, № 76 (1925), βλ. λεπτομερή ανάλυση του παρόντος θέματος – Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва 1995, с. 292-303.

² Αυγουστίνου, *Ep.*, 103· *CSEL*, 34/2 (1898)· *PL* 33, 386.

απήχηση. Γι' αυτό και αμφισβητείτο η επιρροή του στις θεολογικές αντιλήψεις του δικού μας Εκκλησιαστικού συγγραφέως. Πάντως, σχολές με δασκάλους της συγκεκριμένης φιλοσοφικής κατεύθυνσης υπήρχαν σχεδόν σε κάθε μεγάλη πόλη της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αν και κατά την μαρτυρία του Γέλλιου (125-180)¹ έφεραν ανεπίσημο χαρακτήρα. Δεν αποκλείεται μια τέτοιου είδους σχολή να υπήρχε και στην Καρθαγένη αποτελώντας για τον Τερτυλλιανό πηγή της γνώσεως για το περιεχόμενο της φιλοσοφικής διδασκαλίας, που κρίνοντας με βάση τα έργα των εκπροσώπων της, είχε μια γενική ασάφεια κυρίως λόγω της εκλεκτικού της χαρακτήρος με δανεισμό διαφορετικών στοιχείων από τον Πυθαγόρα και Ζήνωνα, και απουσίας ενός σταθερού σημείου αναφοράς, κάποιου έργου ηγέτη-συγγραφέα, που θα αποτελούσε αναμφισβήτητο κύρος της ερμηνείας του Πλάτωνα. Παρά ταύτα, όμως κοινά σημεία ανιχνεύονται, όπως οι ενασχόληση με την λογική και τους κανόνες της, παρουσία αντίληψης περί παγκόσμιας ψυχής και του κόσμου των ιδεών, λογικότητας και αγαθότητας του Θεού και ύψιστου στόχου του ανθρώπου να αποκτήσει αρετές.

Η μεσοπλατωνική σχολή δεν είχε τόσο πρακτικό χαρακτήρα στα θέματα της οντολογίας όσο η στωική, ασχολούμενη περισσότερο με διανοητικούς στοχασμούς. Αλλά όπως αποδείχτηκε απέκτησε μεγαλύτερη επιτυχία όσον αναφορά στην χρησιμότητα στο χριστιανικό χώρο της αποσαφήνισης των δογματικών αληθειών,

Εκτός των φιλοσοφικών ρευμάτων υπήρχε και ένα άλλο δυνατό και αρκετά αναπτυγμένο κίνημα μυστικού πάλι χαρακτήρα, που μπορεί να προσδιοριστεί, ως γνήσιο γέννημα της εποχής του, ο λεγόμενος μιθραϊσμός. Μια συγκριτικού τύπου θρησκεία με τις ρίζες τις να φτάνουν έως τις απαρχές του ζωροαστρισμού και των ινδουιστικών δοξασιών, που αποτέλεσε ένα σοβαρό συναγωνιστή του χριστιανισμού έχοντας μεγάλη απήχηση μεταξύ των πολιτών της αυτοκρατορίας και κυρίως ανάμεσα στους στρατιωτικούς. Λόγω μιας λεπτομερέστατης περιγραφής των μυητικών της ακολουθιών από τον Τερτυλλιανό δίδεται η αφορμή να υποστηριχθεί το γεγονός της προσχώρησής του στον κόλπο αυτής της μιθραϊκής

¹ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 10, 22: LCL, № 200 (1961).

λατρείας¹. Μάλιστα δε με μεγάλη εμβάθυνση και ενδιαφέρον έτσι ώστε οι ειδικοί να υποστηρίζουν την άνοδό του μέχρι τουλάχιστον της τρίτης από τις εφτά υπάρχουσες βαθμίδες². Αυτό το γεγονός, ακόμη και στην περίπτωση της απόρριψης της μύθης του και αποδοχής απλής απασχόλησης, για άλλη μια φορά αποδεικνύει την ιδιαίτερη αγάπη του για κάθε τι το μυστηριώδες. Έτσι ώστε πλέον να μην καθίσταται παράξενο το γεγονός της μεταγενέστερης προσχώρησης στους κόλπους της μοντανιστικής αιρέσεως και αποδοχής του εκστατικού τρόπου προφητείας, που ασκούσαν οι οπαδοί της.

Με αυτή την εποχή συμπίπτει επίσης και η ευρύτερη διάδοση του χριστιανισμού. Έτσι στις αρχές του γ' αιώνας χριστιανικές κοινότητες εξαπλώθηκαν σε όλη την παραθαλάσσια περιοχή της νότιας Αφρικής³. Ήρθε η χριστιανική πίστη και στην Καρθαγένη, το πώς ακριβώς, όμως είναι δύσκολο να διευκρινιστεί, αλλά το πιθανότερο είναι ότι οι πρώτοι σπόροι βλάστησαν σε μια από τις πολλές ιουδαϊκές κοινότητες που από αρχαιότητα είχαν εδραιωθεί εκεί⁴.

Ως γνωστό στους πρώτους αιώνες της υπάρξεώς του ο χριστιανισμός είχε το στάτους της μη αναγνωρισμένης θρησκείας, έτσι ώστε και ο κάθε αυτοκράτορας με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο προσπαθούσε να το επιβεβαιώσει. Και παρόλο, που μέχρι και την εποχή του Δεκίου οι διωγμοί δεν έφεραν την επίσημη δια νόμων καταγεγραμμένη στήριξη⁵, τον εγκαινιασμό των μαρτυρολογίων πραγματοποίησαν ήδη επί του Νέρωνος τον α' αι. οι Απόστολοι Πέτρος και Παύλος,⁶ δίδοντας έτσι την αρχή της μεγάλης περιόδου αναδείξεως πλήθους

¹ Βλ. *De praescr. haeret.*, 40, 3· *SC*, 46 (1957)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 54A και *De cor.*, 15, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 102A.

² Clauss M., «Mithras und Christus», *Historische Zeitschrift*, 243, 3 (1986) p. 268.

³ Βλ. Harnack A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Aufl., Bd. II., Leipzig, 1906, s. 77;236 f.· κατά πλειοψηφία οι πληροφορίες είναι παρμένες από τα κείμενα του Τερτυλλιανού.

⁴ Barnes T. D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985, p. 67.

⁵ Το γεγονός αυτό επικαλείται ο Τερτυλλιανός στα δυο απολογητικά του έργα πείθοντας τους εθνικούς για το δικαίκα μη νόμιμο διωγμό κατά των χριστιανών βλ. *Ad nat.*, 1, 3, 6· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1,562B· *Apol.*, 5· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1,290A.

⁶ «ὁ Ρωμαῖος Τερτυλλιανὸς ὡδέ πως λέγων μνημονεύει· ἐντύχετε τοῖς ὑπομνήμασιν ὑμῶν, ἐκεῖ εὐρήσετε πρῶτον Νέρωνα τοῦτο τὸ δόγμα, ἡνίκα μάλιστα ἐν Ρώμῃ, τὴν ἀνατολὴν πᾶσαν ὑποτάξας, ὡμὸς ἦν εἰς πάντας, διώξαντα τοιοῦτω τῆς κολάσεως ἡμῶν ἀρχηγῶ καυχώμεθα. ὁ γὰρ εἰδὼς ἐκεῖνον νοῆσαι δύναται ὡς οὐκ ἄν, εἰ μὴ μέγα τι ἀγαθὸν ἦν, ὑπὸ Νέρωνος κατακριθῆναι. ταῦτη γοῦν οὗτος, θεομάχος ἐν τοῖς μάλιστα πρῶτος ἀνακηρυχθεὶς, ἐπὶ τὰς κατὰ τῶν ἀποστόλων ἐπήρθη σφαγᾶς. Παῦλος δὴ οὖν ἐπ' αὐτῆς Ρώμης τὴν κεφαλὴν ἀποτιμηθῆναι καὶ Πέτρος ὡσαύτως ἀνασκοποισθῆναι κατ' αὐτὸν ἱστοροῦνται, καὶ πιστοῦνται γε τὴν ἱστορίαν ἢ Πέτρον καὶ Παῦλον εἰς δεῦρο κρατήσασα ἐπὶ τῶν αὐτόθι κοιμητηρίων πρόσρησις, οὐδὲν δὲ ἦττον καὶ ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ, Γάϊος ὄνομα, κατὰ Ζεφυρίνον Ρωμαίων...» - Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2, 25, 2· *SC*, 31 (1952)· *GCS*, 9· *PG* 20, 208BC.

μαρτύρων, όχι μόνο απλών χριστιανών αλλά και των θεολόγων, διδασκάλων, και εκκλησιαστικών συγγραφέων.

Ήδη στις αρχές του γ' αιώνας ο χριστιανισμός αποκτά και πολλούς οπαδούς από ανώτερους ταξικά πολίτες της αυτοκρατορίας,¹ π. χ. η μαρτυρηθείσα επί του Σεβήρου στην Καρθαγένη (Φεβρουάριος ή Μάρτιος 203) Βίβια Περπετούα, η οποία καταγόταν από μια πλούσια και υψηλής βαθμίδας οικογένεια. Και γενικώς, η πρώιμη ιστορία του αφρικανικού χριστιανισμού παρουσιάζει ξεχωριστά χαρακτηριστικά της τοπικής ιδιοσυγκρασίας με την εκδήλωση έντονου πάθους και ασυμβιβασμού σε θέματα πίστεως, ευρισκομένης πολλές φορές στα όρια του ασυγκράτητου φανατισμού, πράγμα που καθιστούσε τους διωγμούς ακόμη πιο ισχυρούς. Αυτές οι τάσεις δεν εξέλειπαν και από την προσωπικότητα του Τερτυλλιανού, που όπως προαναφέραμε, προσχώρησε στην χριστιανική πίστη από θέαμα μαρτυρίου που προκλήθηκε από ενθουσιασμό.

Επίσης η ζωή και δράση του Τερτυλλιανού συμπίπτει και με την διαμόρφωση και σταθεροποίηση της χριστιανικής κοσμολογικής αντίληψης. Ήδη από τα μέσα του β' αιώνας μπορούμε με βεβαιότητα να μιλήσουμε για την αμεσότητα της επαφής και συμβιώσεως των δύο αντιθέτων πραγματικοτήτων της χριστιανικής πίστεως και του εθνικού πολιτισμού. Πράγμα που βοήθησε να διευκρινιστούν πολλά στην θεολογική διδασκαλία προκειμένου να αναδειχθούν δυο βασικά σημεία, η ανωτερότητα και διαφορετικότητα της νέας θρησκείας, ως επίσης και το γεγονός της δυνατότητας της συνυπάρξεως αυτής με τα δεδομένα του αγκαλιάζοντος αυτή περιβάλλοντος. Στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας εμφανίζεται ένα ανεπανάληπτο φαινόμενο της απολογητικής θεολογίας με την πλούσια γραμματολογία της. Ο βασικότερος στόχος του συγκεκριμένου φαινομένου ήταν, σε αντίθεση με τους Αποστολικούς Πατέρες που έγραφαν απευθυνόμενοι αποκλειστικώς προς τα μέλη της Εκκλησίας, η προσέγγιση του ειδωλολατρικού κόσμου, η υπεράσπιση του δικαιώματος να υφίσταται ο χριστιανισμός άνευ διωγμών εκ μέρους της εξουσίας αφενός και της κοινωνίας αφετέρου. Τα μέλη αυτής της ομάδας θεολόγων απολογητών είχαν ως επί το

¹ Βλ. Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2, 5, 21· SC, 31 (1952)· GCS, 9· PG 20,148B.

πλείστων και καλή παιδεία, εμπλουτισμένη με διάφορες φιλοσοφικές, κοσμολογικές, ιατρικές και κάθε άλλου είδους γνώσεις. Έτσι σε μας έφτασε το συγγραφικό έργο των τότε δρώντων Ελλήνων απολογητών, των Αριστείδου, Ιουστίνου, Τατιανού, Αθηναγόρα, Θεόφιλου, Μελίτωνος και άλλων μεταξύ των οποίων οι Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, Ειρηναίος Λυώνος και Ιππόλυτος Ρώμης. Τα τέσσερα στελέχη της Εκκλησίας στα τέσσερα μεγάλα πολιτιστικά κέντρα (Αλεξάνδρεια, Λυών, Ρώμη, Καρθαγένη), και διαμορφωτές των τεσσάρων διαφορετικών τάσεων της θεολογίας όπου «ὁ Εἰρηναῖος θεμελιώνει τὴ θεολογία τῆς Παραδόσεως καὶ τῆς ἀνακεφαλαίωσεως, ὁ Κλήμης δημιουργεῖ τὸ χριστιανὸ γνωστικὸ, ὁ Ἰππόλυτος ἀντιμετωπίζει πρακτικὰ κυρίως προβλήματα καὶ ὁ Τερτυλλιανὸς ἐκμηδενίζει τοὺς ἐχθροὺς τῆς Ἐκκλησίας».¹ Ως ἐπὶ το πλείστον τα κείμενα των προαναφερομένων συγγραφέων δεν ήταν άγνωστα στον Τερτυλλιανό, κάτι που αποδεικνύεται ἀπὸ τὴν συχνή παρουσία πολλών ομοιοτήτων στην χρήση παραδειγμάτων και αναλογιών. Παρά ταύτα, ο δικός μας θεολόγος, αποτελεί ένα διαφορετικό σε σχέση με άλλους φαινόμενο, εστιάζοντας τὴν προσοχή του ὄχι τόσο στην απολογητική έκθεση των θεολογικών απόψεων, ὄσο σε μια πολεμική στάση συνεχούς επίθεσης ἐναντι των εχθρών τῆς χριστιανικῆς πίστεως.

Αλλά πριν ακόμη εμφανιστούν οι υπερασπιστές τῆς ορθῆς πίστεως, ἀπὸ άλλους, περισσότερο αφελείς οπαδούς του χριστιανικού δόγματος, διαμορφώθηκε ένα άλλος τρόπος συμβιβασμού με τὴν αντίθετη εθνική πλευρά δια τῆς δημιουργίας ενός συμπιλήματος – συγκριτικού χαρακτήρα συστήματος – του λεγομένου γνωστικισμού. Επρόκειτο περί διασκορπισμένων και διηρημένων ομάδων διαφόρων αιρετικών κοινοτήτων με τους αρχηγούς-δασκάλους τους, που ως κύριο ενωτικό χαρακτηριστικό είχαν τὴν απόδοση τῆς ὑψίστης τιμῆς και σημασίας στο θέμα τῆς ἀπόκτησης και επεξεργασίας τῆς γνώσεως, ἡ οποία κατὰ πλειοψηφία ἦταν μυστικῆς προελεύσεως. Αυτές οι ομάδες δεδομένης τῆς προαναφερθείσας τάσης των ανθρώπων τῆς εποχῆς για κάθε τι το μυστηριώδες, στα χρόνια του Τερτυλλιανού είχε μια τεράστια διάδοση σε ὄλο το γνωστό κόσμο. Κατὰ συνέπεια χρέος δικό του και των απολογητῶν ἦταν ἡ αντιμετώπιση και

¹ Παπαδοπούλου Σ., *Πατρολογία*, τ. Α', Αθήνα 2011, σ. 357.

εξουθένωση αυτών των επικινδύνων φαινομένων, που ριζικώς αλλοίωναν την ορθότητα της από του Χριστού και των Αποστόλων διαδοθείσας πίστης.

Έτσι το πρώτο κίνημα με αυτά τα χαρακτηριστικά υπήρξε το υπό του Μαρκίωνα¹ διαμορφωμένο σύστημα της θεολογίας με αποδοχή δύο αρχών και δύο Θεών, του καλού και του κακού. Διαμορφωμένο μάλιστα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να αποτελέσει ένα από τα μεγαλύτερα εκκλησιαστικά προβλήματα της εποχής, δεδομένου του γεγονότος ότι ο ιδρυτής της αίρεσης ο Μαρκίωνας δεν θεμελίωσε, κατά την επικρατούσα τότε συνήθεια των γνωστικών, το διδασκαλείο του, αλλά την δική του Εκκλησία. Στερεώνοντας το όλο σύστημά του όχι στην εκ της μυστήριας πηγής προερχόμενη γνώση, αλλά στη διαφορετική δική του, μη αλληγορική ερμηνεία της γραφής². Γενικώς παρατηρείται κάποιου είδους αποχωρισμός του ιδίου από τα γνωστικά, σύγχρονά του συστήματα³, έτσι εκτός του τρόπου ερμηνείας ο Μαρκίωνας δεν αποδεχόταν και την ύπαρξη των αιώνων (ιδιαίτερων όντων δια προβολής προερχομένων από τον Θεό και βρισκόμενων μεταξύ αυτού και των ανθρώπων), όπως επίσης απουσίαζε και η αντίληψη περί της σωτηρίας δια αποκτήσεως της γνώσεως.⁴ Όλα αυτά συν το γεγονός της παρουσίας

¹ Ο Μαρκίωνας γεννήθηκε περί τα τέλη του 1ου αιώνας στην Σινώπη του Πόντου, όπου ο πατέρας του ήταν επίσκοπος. Στη συνέχεια ο μελλοντικός ιδρυτής του καινούργιου αιρετικού συστήματος μετακόμισε από την πατρίδα του και ως πλούσιος έμπορος εγκαταστάθηκε στην Ρώμη χαρίζοντας στην εκεί χριστιανική κοινότητα μεγάλο χρηματικό ποσό και αποκτώντας εξέχουσα θέση. Ο Επιφάνιος αναφέρει, ως αιτία του αποχωρισμού την εκδίωξη του Μαρκίωνα από τον ίδιο τον πατέρα του ως διαπράξαντος έγκλημα κατά της παρθένου «*χρόνου δὲ προϊόντος προσφθίρεται παρθένω τινὶ καὶ ἐξαπατήσας τὴν παρθένον ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτὴν τε καὶ ἑαυτὸν κατέσπασε καὶ τὴν φθορὰν ἀπεργασάμενος ἐξεοὔται τῆς ἐκκλησίας ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς.*» - Επιφανίου Κύπρου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 1,3,42· GCS, 31· PG 41, 696C. Την ίδια αιτία ο Επιφάνιος βλέπει στην αποδοχή από τον Μαρκίωνα και πολλών βαπτίσεων «*ἐπειδὴ φθείρας ἐν τῇ ἑαυτοῦ πόλει τὴν παρθένον καὶ ἀποδράσας μὲν ἐν παραπτώματι μεγάλῳ εὐρέθη, ἐπενόησεν ὁ ἀγύρτης ἑαυτῷ δεῦτερον λουτρόν, φήσας ὅτι ἐξεστὶν ἕως τριῶν λουτρῶν τουτέστιν τριῶν βαπτισμῶν εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν δίδοσθαι*» - *Αὐτόθι*· GCS, 31· PG 41,700B. – για περισσότερες πληροφορίες βλ. – Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα, 1998, σ. 324-329 και Παπαδοπούλου Σ., *Πατρολογία*, τ. Α', Αθήνα, 2011, σ. 142-143.

² Παρόλης της απουσίας της αλληγορικής μεθόδου, ο Μαρκίωνας παρερμήνευε τα χωρία της Αγίας Γραφής κατά τη δική του θέληση και εκτός αυτού «*ὁ πρῶτος καθόρισας ἴδιον κανόνα τῆς Καινῆς Διαθήκης εἶναι ὁ Μαρκίων, ἀκολουθήσας εἰς τὸ ἔργον τοῦ καθορισμοῦ τὴν θεολογικὴν του γραμμὴν. Εἶχε τὴν πεποίθησιν ὅτι ὅλοι οἱ ἀρχικοὶ ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ ἀδυναμίας κατανόησεως αὐτοῦ μετέπεσαν εἰς τὸν Ἰουδαϊσμόν, διὸ ὁ Χριστὸς τελευταῖον ἐκάλεσε τὸν Παῦλον, ὅστις μόνος ἔμεινε πιστὸς καὶ ἐκπροσωπεῖ τὸ χριστιανικὸν πνεῦμα. Διὰ τοῦτο εἰς τὸν κανόνα του περιέλαβεν ἔν μόνον εὐαγγέλιον, τὸ τοῦ Λουκᾶ, μαθητοῦ τοῦ Παύλου, καὶ 10 ἐπιστολάς τοῦ Παύλου, ἐξαιρέσας τὰς ποιμαντικὰς καὶ τὴν Πρὸς Ἑβραίους*» - Χρήστου Π. Κ., *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. Β', Θεσσαλονίκη, 1978, σ. 181.

³ Ο Ρώσος ιστορικός και θεολόγος Ροσνον κατέταξε τον Μαρκίωνα με το σύστημά του στην ομάδα των ανατολικών ή των συριακών γνωστικών μαζί με τους Οφίτες, τον Σατορνείλο, τον Βασιλείδη και τον Κέρδωνα υποστηρίζοντας την έντονη επίδραση σ'αυτούς του περσικού ζωντανού δυισμού - *Роснов М. Э., История христианской Церкви, Брюссель, 1964, с 144.* (Παρόλο που οφίτες ανήκαν στους τριαρχικούς γνωστικούς, βλ. Σκουτέρη Κ. Β., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα, 1998, σ. 316-319).

⁴ Αυτό ήταν μια από τις αιτίες που ο Harnack δεν κατέταξε τον Μαρκίωνα στην ομάδα των γνωστικών αιρετικών, ξεχωρίζοντάς τον, ως κατά κάποιο τρόπο μεταρρυθμιστή της εποχής, που προσπαθούσε να αποκαταστήσει την

μιας έντονης καταπολέμησης των ιουδαϊκών στοιχείων και κυρίως των παλαιοδιαθηκικών νομοκανονικών διατάξεων βασισμένη πάντα στα χωρία των κειμένων της Αγίας Γραφής, όπως επίσης η κύρια απασχόληση με τα πρακτικά και όχι θεωρητικά θέματα, έκαναν αυτόν και την αιρετική του οργάνωση ίσως την πιο δημοφιλέστερη στα χρόνια εκείνα. Ο Ιουστίνος δίνει την πληροφορία, ότι η διδασκαλία του Μαρκίωνα είχε διαδοθεί «κατά πᾶν γένος ἀνθρώπων».¹ Ο δε Επιφάνειος καταγράφει και τις περιοχές στις οποίες είχε παρουσία η αίρεση στην εποχή του «ἡ δὲ αἵρεσις ἔτι καὶ νῦν ἔν τε Ρώμῃ καὶ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, ἐν Αἰγύπτῳ τε καὶ ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν Ἀραβίᾳ τε καὶ ἐν τῇ Συρίᾳ, ἐν Κύπρῳ τε καὶ Θηβαΐδι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Περσίδι καὶ ἐν ἄλλοις τόποις εὐρίσκεται. μεγάλως γὰρ ὁ πονηρὸς ἐν αὐτῷ κατίσχυσε τὴν ἀπάτην».² Αυτή η έκταση ανάγκασε την Εκκλησία να πάρει τα μέτρα της, προκειμένου να θεραπευτεί ένα τόσο μεγάλο πλήγμα στο σώμα της. Και όπως συνήθως συμβαίνει, κατά την διάρκεια όλων των αιώνων, για την αντιμετώπιση των σοβαρών προβλημάτων η πρόνοια του Θεού διαλέγει τους καταλληλότερους ανθρώπους, ένας εκ των οποίων ήταν και ο Τερτυλλιανός. Ο οποίος προκειμένου να υπερασπιστεί τα θεμέλια της ορθοδόξου πίστεως συνέγραψε ένα από τα εκτενέστερα του κείμενα με τίτλο «*Adversus Marcionem*». Ένα έργο που όχι μόνο ασκούσε την απολογητική, αλλά και την πολεμική εναντίον της αίρεσης. Στα πέντε βιβλία της ωραιότατης αυτής πραγματείας ο Λατίνος θεολόγος κατάφερε δια αρκετά πετυχημένων επιχειρημάτων να αναιρέσει τις βασικές θέσεις του Μαρκίωνα και των οπαδών του. Όχι μόνον όσες σχετίζονταν με τις δογματικές πτυχές τις διδασκαλίας, αλλά και τις Αντιθέσεις³ των αγιογραφικών μαρτυριών. Το

αρχική μορφή της χριστιανικής διδασκαλίας, που κατά τη γνώμη του βρισκόταν στην ορθή ερμηνεία των κειμένων του αποστόλου Παύλου και του μαθητή του Λουκά. - Harnack A., *History of Dogma*, I, New York 1961, p. 267 κ.ε. την παρούσα άποψη, όμως δεν συμερίζεται ο κ. Σ. Παπαδόπουλος βλ. *Πατρολογία*, τ. Α', Αθήνα, 2011, σ. 142, όπως και ρώσοι ερευνητές Лосев А. Ф., *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*, Москва, изд. Искусство, 1992. Кн. I., с. 259· και Поснов М. Э., *История христианской Церкви*, Брюссель 1964, с 144.

¹ Ιουστίνου Φιλοσόφου, *Απολογία*, 1, 26, 5· SC, 507 (2006)· PG 6, 368B-369A.

² Επιφανίου Κύπρου, *Κατά αίρέσεων*, 1,3,42· GCS, 31· PG 41, 696C.

³ Οι «Αντιθέσεις» ήταν ένα από τα μη διασωθέντα έργα του Μαρκίωνα στο οποίο γινόταν η ανάλυση των αντίθετων σημείων της Παλαιάς Διαθήκης και της χριστολογικής διδασκαλίας, δια της οποίας αποδεικνυόταν η ορθότητα της δευτέρας και απορριπτόταν η πρώτη. Το γεγονός της συγγραφής του συγκεκριμένου έργου και η δυσκολία της ανάλυσεως αποτέλεσε την αιτία οι ερευνητές να διατυπώσουν την άποψη περί της καλής παιδείας του συγγραφέως και αρκετά αναπτυγμένης ιδιοφυίας – βλ. Светлов Р. В., *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*, Санкт-Петербург 1996, с. 43.

«*Adversus Marcionem*», εκτός των άλλων, είναι ουσιαστικά μια από τις πρώτες σοβαρές προσπάθειες κριτικής επεξεργασίας της Αγίας Γραφής. Έτσι σχεδόν σε όλες τις τοποθετήσεις του κατά Λουκά ευαγγελίου και των επιστολών του Απ. Παύλου ο Τερτυλλιανός βρίσκει μια αντιστοιχία στα χωρία της Παλαιάς Διαθήκης, κάνοντας ταυτόχρονα το τεράστιο έργο της ερμηνείας τους και δια του τρόπου αυτού αποδεικνύοντας την απόλυτή τους συμφωνία. Γενικώς, η μη αποδοχή ασυμφωνιών στην βιβλική διδασκαλία ήταν το σύνθημα του θεολόγου της Καρθαγένης, που διαπερνά όλα τα κείμενά του είτε απολογητικού είτε δογματικού χαρακτήρος.

Μόνο η έκταση αυτής της πραγματείας αποδεικνύει την εργατικότητα, τη δύναμη και το ακούραστο σθένος που είχε στην κατοχή του αυτός ο άνθρωπος. Μπορεί σε μερικά σημεία τα επιχειρήματά του να ήταν λίγο άστοχα και αδύναμα, στα άλλα όμως καθίσταται εμφανές το γεγονός της βαθιάς γνώσεως της παράδοσης και της Αγίας Γραφής και το σημαντικότερο, της ορθής χρήσεως των ερμηνευτικών μεθόδων.

Το δεύτερο στην σειρά εξίσου σοβαρό γνωστικό κίνημα της εποχής που επιχείρησε να αντιμετωπίσει ο Τερτυλλιανός ήταν του Ερμογένη. Όπως και ο Μαρκίωνας, έτσι και ο Ερμογένης στην προσπάθειά του να βρει λύση στο πρόβλημα της προέλευσης του κακού, διαμορφώνει δυϊστικό σύστημα αντιθέτων αρχών, με μια όμως ουσιαστική διαφορά συνιστώμενη στο γεγονός, της μη αποδοχής δυο Θεών με προσδιορισμό, ως της αιτίας του κακού της ύλης. Η οποία στην αντίληψη του αιρεσιάρχη δεν είχε καμία απολύτως αντιστοιχία με την παλαιοδιαθηκική θεότητα του Μαρκίωνα, μάλιστα δε χαρακτηριζόταν, ως έχουσα την τελείως διαφορετική ουσία με τον Αγαθό Θεό, με αποτέλεσμα να υπάρχει τεράστιο χάσμα μεταξύ τους. Παρά ταύτα, αυτή ως συναΐδια του Θεού υπήρξε το προϋπάρχον υλικό από το οποίο ο τελευταίος διαμόρφωσε τον κόσμο. Δια του τρόπου αυτού ο Ερμογένης έβγαινε από το αδιέξοδο της αναμίξεως του θείου στοιχείου στην δημιουργία του κακού κόσμου, όπως αυτός εκδηλωνόταν στην παρούσα πραγματικότητα. Κρίνοντας από τα παρατιθέμενα επιχειρήματα και την κατηγορία του Τερτυλλιανού για το δανεισμό των απόψεων από πλευράς του

Ερμολογούνται από τα φιλοσοφικά συστήματα του Πλάτωνα και του Ζήνωνα,¹ συνεπάγεται η κατοχή από αυτόν σε ικανοποιητικό βαθμό φιλοσοφικής καταρτίσεως. Γεγονός που έδινε, για άλλη μια φορά, την αφορμή να επιβεβαιωθεί η άποψη του Τερτυλλιανού ότι η μητέρα όλων ανεξαιρέτως των αιρέσεων είναι η φιλοσοφία.

Και εδώ στην ανατροπή της αίρεσης ο Τερτυλλιανός πάλι πρωτοτυπεί όχι τόσο λόγω αποδοχής της δημιουργίας εξ ουκ όντων, όσο με την προσπάθεια της στήριξης αυτής της διατύπωσης αγιογραφικές μαρτυρίες. Επιβεβαιώνοντας έτσι την ιδιαίτερη αγάπη και εμπιστοσύνη του στην βιβλική θεολογία.

Το τελευταίο στην σειρά γνωστικό-θεολογικό σύστημα, που λόγω της σημαντικότητάς του δεν μπορεί να αμεληθεί, είναι εκείνο του Ουαλεντίνου. Ο οποίος κατά την εύστοχη παρατήρηση του αείμνηστου καθηγητή Σκουτέρη ήταν «στή μερίδα τῶν Γνωστικῶν Βασιλειδιανῶν ὁ περισσότερο ἀξιόλογος ἡγέτης»² δεδομένης της δημιουργικότητάς του και του υψηλού επιπέδου οξύτητας του νου. Πράγμα το οποίο εν μέρει αναγνωρίζεται και από τον Τερτυλλιανό, ο οποίος αρνείται να ασχοληθεί με την διαδοθείσα στην εποχή του διδασκαλία των συνεχιστών του Ουαλεντίνου, πού αποτελούσε κατά την γνώμη του, την αυθαίρετη παραλλαγή προερχόμενη εκ των σκοτισμένων ανθρώπων.³ Ο Ουαλεντίνος ή Βαλεντίνος πράγματι κατάφερε να δημιουργήσει ένα αξιόλογο και περίπλοκο, καθαρά γνωστικού χαρακτήρος θεολογικό σύστημα, που σε αντίθεση με τα δύο προηγούμενα θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως πολυαρχικό, με αποδοχή του ξεχωριστού κόσμου του Πληρώματος όπου μεταξύ τους μοίραζαν την θεία ουσία οκτώ διαφορετικοί αιώνες, δια προβολής εκ του Βυθού προερχόμενα όντα. Όπως και στην περίπτωση των μαρκιωνιστών δεν εξέλειπαν και εδώ οι τάσεις του δοκητισμού, αν και το θέμα της Χριστολογίας παραμένει ασαφές. Από πλευράς του Τερτυλλιανού στην περίπτωση των ουλεντινιανών δεν εφαρμόζεται η συνήθης τακτική της σφοδρής επιθέσεως δια κάθετων και σταθερών επιχειρημάτων, παρά

¹ *Adv. Herm.*, 1, 4· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 198AB. Αν και ο Ιππόλυτος Ρώμης δίνει διαφορετική πληροφορία λέγοντας: «Ερμολογούνται τοῖς Σωκράτους δόγμασι κέρηται, οὐ τοῖς Χριστοῦ» - *Τοῦ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλέγχου*, 8, 4· *GCS*, 26 (1916).

² Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 309.

³ Βλ. *Adv. Valen.*, 5· *SC*, 280 (1981)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 548A.

μόνο γίνεται δια τρόπου σαρκαστικού και χλευαστικού η έκθεση σχεδόν όλης της διδασκαλίας του. Προφανώς ο μεγάλος θεολόγος της Καρθαγένης στο πρόσωπο αυτού του γνωστικού κινήματος, που βασιζόταν κατά την δική του παρατήρηση σε καλύτερη περίπτωση στις άγνωστες πηγές και στην χειρότερη σε εκ διαβόλου εμπνευσμένες φαντασιώσεις παρουσιαζόμενες ως γνήσια αποκάλυψη, δεν έβλεπε σοβαρό αντίπαλο και η αιτία της συντάξεως του πολεμικού αυτού έργου ως κύριο σκοπό είχε την απόδειξη του γεγονότος της ανικανότητας της ανθρώπινης διάνοιας να διαμορφώσει ορθή αντίληψη περί του Θεού και του τρόπου της υπάρξεώς του.

Ενδιαφέρον πάλι παρουσιάζει και το γεγονός της πεποίθησης του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, όπως και στην περίπτωση των προηγούμενων αιρετικών συστημάτων, για την προέλευση των βασικών δογματικών θέσεων και αντιλήψεων του Ουαλεντίνου από την φιλοσοφία και πιο συγκεκριμένα από τον Επίκουρο¹ αν και, την μεγαλύτερη επίδραση η παρούσα γνωστική διδασκαλία τη δέχθηκε από τον κόσμο των ιδεών του Πλάτωνα και την αριθμητική του Πυθαγόρα.² Το γεγονός ότι ο Τερτυλλιανός δεν παρατήρησε αυτή την ιδιαιτερότητα δεν πρέπει να οφείλεται τόσο στην περιορισμένη γνώση του Πλάτωνος, όσο στη θεώρηση της συγκεκριμένης επίδρασης ως ελάχιστης δεδομένης της υπερτέρησης των αυτοσχεδιασμένων θεωριών του Ουαλεντίνου στο σύστημά του.

Είδαμε σε αυτές τις αντιμετώπισεις των διαφόρων γνωστικών παρατάξεων, την παρουσία ταυτοχρόνως και πολλών κοινών στοιχείων, και σημαντικών διαφορών, συνιστώμενων όχι τόσο στην ίδια την διδασκαλία, όσο στον τρόπο υποστήριξής της, έτσι ώστε ο Μαρκίωνας να εστιάζει όλη την προσοχή του στη θεμελίωση των αντιλήψεων του συστήματός του στις αγιογραφικές μαρτυρίες, ενώ ο Ουαλεντίνος και οι συνεχιστές του στην μυστική μέσω διανοήσεως αποκάλυψη, ο δε Ερμογένης εφαρμόζει τη στοχαστική μέθοδο των φιλοσόφων, κτίζοντας τον άξονα όλων των πεποιθήσεών του με το υλικό της λογικής. Ο Τερτυλλιανός, όμως

¹ Π. χ. εκ του φιλοσοφικού συστήματος του Επικούρου προέρχεται κατά την γνώμη του Τερτυλλιανού η αντίληψη του Ουαλεντίνου περί στασιμότητας και ακινησίας του Θεού βλ. *Adv. Valent.*, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 550A.

² Σκουτέρη Κ. Β., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 309.

ένωσε στον εαυτό του όλα τα προαναφερόμενα και κατάφερε σε όλες τις περιπτώσεις να βρει την καταλληλότερη επιχειρηματολογία έκαστη φορά αποδεικνύοντας το, από Βικεντίου μαρτυρούμενο, εύρος των ικανοτήτων του.

Αλλά η πολεμική του λατίνου απολογητή δεν ολοκληρώθηκε στο σημείο αυτό. Λίγο πριν το τέλος της ζωής του, το καθήκον πάλι τον κάλεσε προς αντιμετώπιση μιας άλλης σοβαρής πρόκλησης, η οποία δημιουργούσε τον κίνδυνο της αλλοίωσης της ορθότητας της πίστεως. Όπως και στη περίπτωση των γνωστικών, η κακοδοξία πάλι ήρθε από τους τόπους της Μικράς Ασίας με μια σύντομη μεταβίβαση στη Ρώμη. Αλλά αυτή τη φορά η καινοφανής αίρεση έφερε τελείως διαφορετικό σχήμα, διότι δεν ασχολούταν τόσο με τα θέματα της προέλευσης του κακού και της θέσεως της μυστικής γνώσης στην σωτηρία του ανθρώπου, όσο στρεφόταν προς την αναζήτηση της λύσεως του προβλήματος των τριαδικών αναφορών της Αγίας Γραφής, κάνοντας μεν τις πρώτες συστηματικές προσπάθειες της ερμηνείας του τρισυπόστατου της θείας υπάρξεως, αλλά διαανορθόδοξου τρόπου βγαίνοντας εκτός της παραδόσεως. Οι πρώτοι βλαστοί του αναρριχόμενου αυτού θάμνου της κακοδοξίας πρωτοεμφανίστηκαν κάπου το 170 λαμβάνοντας το προσωνύμιο του κινήματος των Άλογων¹ έχοντας ως το κύριο γνώρισμα την απόρριψη της Ιωάννειας γραμματείας και την άρνηση της αποδοχής της διακρίσεως των προσώπων του Υιού και του Αγίου Πνεύματος από τον Πατέρα. Τον οποίο θεωρούσαν κατεξοχήν Θεό. Από αυτή την κοινότητα των Αλόγων διακρίθηκε ο Γάιος, «λογιώτατος ανήρ», που στην συνέχεια κατά την μαρτυρία του Ευσεβίου συνέταξε ένα έργο το «Διάλογον προς Πρόκλον», ο οποίος με την σειρά του ήταν οπαδός του Μοντανισμού². Αλλά οι απόψεις του Γαίου και γενικά η αίρεση των Αλόγων τελικά δεν βρήκαν μεγάλη απήχηση ανάμεσα στους χριστιανούς και κατά συνέπεια κανένας εκ των συγγραφέων δεν ασχολήθηκε σοβαρά με την αναίρεσή της. Στα χρόνια, όμως του Τερτυλλιανού η κατάσταση άλλαξε, η καινούργια παράταξη των μοναρχιανών προκάλεσε μεγάλη ταραχή πρωτίστως

¹ Επιφανίου Σαλαμίνο, *Κατά αίρέσεων*, 2, 1, 51· GCS, 31· PG 41,848B· Σκουτέρης Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 467.

² Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 3, 31, 4· SC, 31 (1952)· GCS, 9· PG 20, 281A· Αυτόθι, 6, 20, 3· SC, 41 (1955)· GCS, 9· PG 20, 572BC.

στην Ρώμη και στην συνέχεια ανάμεσα στους χριστιανούς της Καρθαγένης¹, αποκτώντας όλο και περισσότερους οπαδούς. Και αυτό ίσως λόγω καλύτερης αποσαφήνισης των βασικών της διδασκαλίας θέσεων δια αναπτύξεως ολοκληρωμένου συστήματος με αρκετά πειστικά επιχειρήματα. Έτσι λοιπόν η ανανεωμένη πλέον κακοδοξία χρειαζόταν μια δυνατή αναίρεση, την οποία και πραγματοποίησε ο Τερτυλλιανός. Και η καταπολέμηση υπήρξε δυνατή μιας και στα χέρια του Τερτυλλιανού βρισκόταν τεράστια εμπειρία εξουδετέρωσης τέτοιου είδους εχθρών. Οι παρατηρήσεις και οι αναλύσεις του ήταν τόσο επιτυχημένες που η διασωθείσα μέχρι τις μέρες παράδοση θέλει να βλέπει τον αρχηγό των αιρετικών με παραδομένα όπλα ως αποδεχόμενο το σφάλμα του.

Σε αυτή την δύσκολη και ταλαιπωρημένη εποχή για την Εκκλησία, στον δρόμο του Τερτυλλιανού βρέθηκε και άλλος ένας εχθρός της, ο οποίος όμως αυτή την φορά κατάφερε να εντοπίσει ένα και μοναδικό αδύναμο σημείο του μεγάλου απολογητή, τόσο αδύναμο που εκείνος παραδόθηκε χωρίς καν να κάνει μάχη. Και αυτός ο φοβερός εχθρός ήταν η αίρεση του μοντανισμού και η «*αχίλλειος πτέρνα*» του θεολόγου μας, ο ακραίος ηθικός ζήλος του, ζήλος που δεν βρήκε την ανάπαυση στους κόλπους της Εκκλησίας.

Λόγω της απουσίας ξεκάθαρων αναφορών ο προσδιορισμός της ακριβούς ημερομηνίας της εμφάνισης του μοντανισμού είναι σχεδόν αδύνατος. Παρά ταύτα οι περισσότεροι ερευνητές συμφωνούν για το δεύτερο ήμισυ του β' αι². Το 177 περίπου³ αυτός ήταν ήδη γνωστός στην Γαλλία.⁴ Η κοιτίδα και μετέπειτα το θρησκευτικό, προσκυνηματικό και διοικητικό κέντρο της βρισκόταν στην πόλη της Φρυγίας⁵ ,Πεπούζα¹, από όπου και εξαπλώθηκε σχεδόν σε όλη την Ρωμαϊκή

¹ Βλ. *Adv. Prax.*, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 154D.

² Ο Ευσέβιος χρονολογεί τη δράση του Μοντανού περί το 172, ενώ ο Επιφάνιος υπαινίσσεται τα μέσα του 2ου αιώνα. (*Κατά αιρέσεων*, 48, 2· *GCS*, 31· *PG* 41, 856D). Η χρονολόγηση της εμφάνισης του Μοντανού πρέπει να κυμανθεί μεταξύ των ετών 156 και 172. Κατά τον Επιφάνιο, το 172 δέχθηκε τον Μοντανισμό η εκκλησία των Θυατείρων, αλλά αυτό υποδηλώνει και προγενέστερη κηρυκτική δραστηριότητα.

³ Οι μάρτυρες της Λυών το 177 συνέγραψαν μια υποστηρικτική επιστολή για τους οπαδούς του μοντανισμού: «οί κατά την Γαλλίαν αδελφοί την ιδίαν κρίσιν και περί τούτων εύλαβῆ και ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν, ἐκθήμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολάς, ὡς ἐν δεσμοῖς ἐτι ὑπάρχοντες τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ρωμαίων ἐπισκόπῳ, τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες» - Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 5,3,4· *SC*, 41 (1955)· *PG* 20, 437B.

⁴ Болотов В. В., *Лекции по Истории Древней Церкви*, т. 2, Москва, 1910, с. 355.

⁵ Από την πολίχνη της Φρυγίας Αρδαβαύ, εξ ου και δεύτερη ονομασία της αίρεσης «η κατά Φρύγας αίρεση» (Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 5, 16, 1, 6-7· 18, 1· *SC*, 41 (1955)· *PG* 20, 464B·468B·476A).

αυτοκρατορία διατηρώντας την ύπαρξή του για αιώνες μετά, έτσι ώστε για την οριστική εξουθένωσή τους χρειάστηκε ιδιαίτερο διάταγμα του Αυτοκράτορα Ιουστινιανού. Κατά βάση ο μοντανισμός άρχισε την σταδιοδρομία του όχι ως αίρεση, αλλά ως κίνημα της αναβίωσης της αρχικής εκκλησιαστικής τάξης, με την παρουσία των διαφόρων εντυπωσιακών χαρισμάτων, με πρώτο εκείνο της προφητείας. Ο Μοντανός και οι δύο προφήτισσες η Πρίσκιλλα και η Μαξιμίλλα, είχαν την πεποίθηση, ότι αποτελούν το γνήσιο εργαλείο του Αγίου Πνεύματος, του Παράκλητου όπως συνηθιζόταν να τον ονομάζουν, και δια του τρόπου αυτού εκτελούν μια ειδική αποστολή, που συνιστάτο στην εγκαινίαση μιας νέας εποχής με καινοφανείς αποκαλύψεις. Διασώζεται δε η πληροφορία ότι οι συγκεκριμένες αποκαλύψεις, που στην κατάσταση της έκστασης διατύπωναν οι προφήτισσες, καταγράφονταν σε ειδικά βιβλία, τα οποία ο Ιππόλυτος προσδιορίζει ως «άπειρα» και «φλύαρα»². Τα συγκεκριμένα βιβλία, όμως δεν πρέπει να είχαν δογματικό περιεχόμενο. Τουλάχιστον αυτό το συμπέρασμα βγαίνει με βάση τα διασωθέντα χωρία που περιλαμβάνουν πληροφορίες καθαρά εσχατολογικού προσανατολισμού. Έτσι ο Μοντανός διακηρύττει «*Ἴδου ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἴσταμαι ὡσεὶ πλήκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. Ἴδου κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδούς καρδίας ἀνθρώποις*»,³ το ίδιο και η Μαξιμίλλα «*Μετ' ἐμέ προφήτις οὐκέτι ἐστίν, ἀλλὰ συντέλεια*».⁴ Από αυτά και άλλα δεδομένα συνεπάγεται, ότι τα παρόντα συγγράμματα δεν πρέπει να είχαν ένα αντίστοιχο κύρος με την Αγία Γραφή, αλλά απλώς το συμβουλευτικό, ηθικοδιδασκτικό ή θα έλεγε κανείς ποιμαντικό χαρακτήρα. Ίσως οι αποκαλύψεις των προφητισσών να αναφέρονταν και στην ερμηνεία των ευαγγελικών περικοπών, δίδοντάς τους ανανεωμένο περιεχόμενο. Πάντως για την δογματική του μοντανισμού πάλι στα συγγράμματα του Ιππολύτου Ρώμης υπάρχουν δύο διαφορετικού περιεχομένου κείμενα, όπου το πρώτο επιβεβαιώνει την ορθότητα των θεολογικών τους πεποιθήσεων «*οὗτοι τὸν Πατέρα τῶν ὅλων Θεόν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ*

¹ Εκεί ήταν θα λέγαμε έδρα του μοντανισμού, όπου διέμενε ο πατριάρχης τους. Βλ. *Αυτόθι*.

² Ιππολύτου Ρώμης, *Τοῦ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλέγχου*, 8, 19· GCS, 26(1916).

³ Επιφανίου Σαλαμίνος, *Κατὰ αἰρέσεων*, II, I, 48, 14· GCS, 31· PG 41, 877A.

⁴ *Αυτόθι*.

Ἐκκλησία ὁμολογοῦσι καί ὅσα τό εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ» και το δεύτερο κάνει το ακριβώς αντίθετο «τινές αὐτῶν τῆ τῶν Νοητιανῶν αἵρέσει συντιθέμενοι τόν Πατέρα αὐτόν εἶναι τόν Υἱόν λέγουσι, καί τοῦτον ὑπό γένεσιν καί πάθος καί θάνατον ἐληλυθέναι»,¹ και στο σημείο αυτό θα είναι το πιο εύστοχο να υιοθετηθεί η γνώμη του καθηγητή Σκουτέρη, ότι δεν γίνεται λάθος από τον συγγραφέα, αλλά αποδεικνύεται η υπάρχουσα σύγχυση της δογματικής διδασκαλίας οφειλόμενη στο γεγονός της ελάχιστης απασχόλησης με αυτή του ιδρυτή Μοντάνου, και των συνεχιστῶν του². Προφανῶς κατόπιν της προσχώρησης κάποιου στην κοινότητα εκείνος ἀπό μόνος του ἔκρινε σε ποια τριαδολογική ερμηνεία θα ακολουθήσει, αρκεί να συμμεριζόταν με το «χαρισματικό» χαρακτήρα της καινούργιας διδασκαλίας. Το καλύτερο παράδειγμα στην προκειμένη περίπτωση αποτελεί ο Τερτυλλιανός, ο οποίος γινόμενος αιρετικός διατήρησε την καθαρότητα της δογματικής πίστεως, διότι ὅλες οι προ ολίγου περιγραφόμενες αντικρούσεις των γνωστικῶν αἵρέσεων ἔγιναν ἀπό τον μοντανιστή Τερτυλλιανό, παρά μόνον η Απολογία και μερικά ἄλλα ἔργα του γράφτηκαν ὅσο ἦταν ἀκόμη χριστιανός. Προφανῶς δεν πρέπει να ισχύει και η διατυπωθεῖσα, ὑπό του ρώσου ερευνητή Βολοτον, ἀποψη περὶ του, ὅτι ο μοναρχιανισμός εμφανίζεται, ὡς ακραῖος τρόπος της αντιμετώπισης του μοντανισμού δια της υποβάθμισης του ρόλου του Ἁγίου Πνεύματος, μη δυναμένου, ὄντας ἀπλῶς διαφορετικός τρόπος ἔκφρασης του Πατρός, να φέρει καμία νέα ἀποκάλυψη³. Ναι μεν ο εκπρόσωπος των Ἀλόγων Γάιος ἀντιμετωπίζει τον Μοντανιστή Πρόκλο, ὅπως ἐπίσης και ο μοναρχιανιστής Πραξέας καταπολεμεί την καινούργια προφητεία στην Ρώμη, ὡστόσο η εμφάνιση ἀμφοτέρων οφείλεται σε μη ἀλληλοεξαρτημένες αἰτίες, και η σύγκρουση ἀποτελεῖ ἀπλό ἀποτέλεσμα των ἤδη ὑπαρχόντων διδασκαλιῶν.

Με αυτό τον τρόπο σε γενικές γραμμές ἀποκαλύπτεται η μυστήρια προσωπικότητα του Τερτυλλιανού ἀπό διάφορες πλευρές της ὡς: συγγραφέα, ἀπολογητή, θεολόγου και κυρίως χριστιανού. Η ἀγάπη του προς την Βίβλο και την διδασκαλία της και η επίμονη αντιμετώπιση των κατὰ καιρούς εμφανιζόμενων

¹ Ἰππολύτου Ρώμης, *Τοῦ κατὰ πασῶν αἵρέσεων ἐλέγχου*, 8, 19· GCS, 26 (1916).

² Σκουτέρη Κ. Β., *Ἱστορία δογμάτων*, τ. Α', Ἀθήνα 1998, σ. 340.

³ Βολοτοβ Β. Β., *Λεκτῆρι по Ἱστορίи Древней Церкви*, τ. 2, Москва 1910, с. 353.

εχθρών της αποδεικνύει την αγαθή προαίρεσή του. Επίσης καθίσταται αναμφισβήτητη η ιδιοφυΐα του και την ίδια στιγμή εμφανίζεται βαθιά εμφυτευμένη η αναζήτηση της γνησιότητας και της αλήθειας σε όλους τους τομείς της ζωής, είτε αυτή αφορά θέματα της πίστεως, είτε της έμπρακτης εφαρμογής. Γεγονός στο οποίο οφείλουμε την υπάρχουσα σήμερα δυνατότητα της εξερεύνησης των ωραιότατων σκέψεών του καταγεγραμμένων στα κείμενα της δικής του γραφίδας.

1.2 Τα συγγράμματα του Τερτυλλιανού και η χρονολόγησή τους.

Συνολικά έχουν διασωθεί 31 έργα του Τερτυλλιανού, η γνησιότητα των οποίων δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Σ'αυτά πρέπει να προστεθούν και τα εξής απολεσθέντα: 32. «*De spe fidelium*»¹ [Περί ελπίδας των πιστών], 33. «*De paradiso*»² [Περί παραδείσου], 34. «*De censu anime*»³ [Περί ιδιότητας της ψυχής], 35. «*De fato*»⁴ [Περί μοίρας], 36. «*De ecstasi*»⁵ [Περί έκστασης], 37. «*De Aaron vestibus*»⁶ [Περί ενδυμάτων του Ααρών], 38. «*Ad amicum philosophum*» [Προς φίλο φιλόσοφο], 39. «*Adversus Apelleiacos*»⁷ [Κατά των Απελλιανών], 40. «*De carne et anima*» [Περί σάρκας και ψυχής], 41. «*De animae submissione*» [Περί ταπεινοφροσύνης της ψυχής], 42. «*De superstitione saeculi*»⁸ [Περί κοσμικής δεισιδαιμονίας], επίσης από την λστ' επιστολή του Ιερωνύμου μπορούμε να υποψιαστούμε την ύπαρξη και των 43. «*De circumcissione*» [Περί της περιτομής], και 44. «*De mundis atque immundis animalibus in Levitico*» [Περί των καθαρών και ακάθαρτων ζώων στο βιβλίο των Λευιτικών]. Το κείμενο με ονομασία «*Adversus omnes haereses*» [Κατά πασών των αιρέσεων], που σε μερικά χειρόγραφα ακολουθεί αμέσως μετά το «*De praescriptione haereticorum*» [Περί

¹ Βλ. *Adv. Marc.*, 3, 24· *SC*, 399 (1994)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 355A· Hieronymus, *De viris illustribus*, 18· *TU*, 14· *PL* 23, 670B.

² Βλ. Αυτόθι, 5, 12· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 501B· *De an.*, 55· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 742B.

³ Βλ. *De an.*, 1, 55· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 646C.

⁴ Βλ. Αυτόθι, 20· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 682B.

⁵ Βλ. Hieronymus, *De viris illustribus*, 40· 53· *TU*, 14· *PL* 23, 689B· 697B.

⁶ Βλ. Hieronymus, *Ep.*, 64, 23· *CSEL*, 34 (1895)· *PL* 22, 622.

⁷ Βλ. *De car. Chr.*, 8· *SC*, 217 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 769A.

⁸ Τα έργα 40-42 καθίστανται γνωστά μόνο από ένα χειρόγραφο το θ' αι. – cod. Agobardinus – βλ. Παπαδοπούλου Σ., *Πατρολογία*, τ. α', Αθήνα 2011, σ. 366-367.

αναίρεσης των αιρετικών] ομόφωνα από όλους του μελετητές θεωρείται νόθο, πρώτα απ' όλα λόγω του τελείως διαφορετικού ήθους¹. Όπως στην περίπτωση των βιογραφικών στοιχείων του Τερτυλλιανού, έτσι και στην περίπτωση των έργων η χρονολογία της συγγραφής τους δεν μπορεί να εξακριβωθεί κατ' ακρίβειαν επ' ουδενί τρόπο.

Πάντως μερικοί κανόνες της χρονολόγησης στην προκειμένη περίπτωση μπορούν να εφαρμοστούν, οι οποίοι κατά την σειρά της σοβαρότητας είναι οι εξής:

1. Ενδείξεις και υπαινιγμοί για κάποια ιστορικά πρόσωπα ή γεγονότα.
2. Εσωτερικές παραπομπές σε άλλα έργα του ιδίου.
3. Ιδιαιτερότητες της διδασκαλία (παρουσία μοντανιστικής συνείδησης).
4. Στιλιστικές ιδιαιτερότητες.²

Έτσι π.χ. στα χωρία *Ad mart.*, 6³· *Ad nat.*, 1, 17⁴· *Apol.*, 35⁵, 37⁶ προφανώς πρέπει να υπάρχει υπαινιγμός για τον εμφύλιο πόλεμο 193-197. Στο *De an.*, 55, 4⁷ μνημονεύεται η μάρτυς Βίβια Περπέτουα, που μαρτύρησε τον Μάρτιο του 203. Και στο *Ad Scap.*, 3⁸ γίνεται αναφορά για την έκλειψη ηλίου που πραγματοποιήθηκε 14 Αυγούστου του 212. Επίσης υπάρχουν πάμπολλες παραπομπές του ενός έργου στο άλλο, έτσι ώστε θα μπορούσαμε να τα βάλουμε σε μια συνεχόμενη σειρά όπου το *Adv. Marc.*, 5, 10⁹ αναφέρεται στο *De res. car.* και αυτό ακολούθως στα κεφάλαια 2· 17· 42· 45 στο *De car. Chr.*¹⁰ όπου στο 2 και 12 γίνεται μνεία του *De Test. an.* τέλος και αυτό στο 5 κ. παραπέμπει στο *Apol.*

Ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το κριτήριο, δια του οποίου ξεχωρίζουν εκείνα τα έργα, που γράφτηκαν στην μοντανιστική περίοδο της ζωής του Τερτυλλιανού. Το κυριότερο από τα ενδεικτικά στοιχεία θεωρείται ο προσδιορισμός του Αγίου Πνεύματος ως Παρακλήτου, μνεία των ιδίων των

¹ Λεπτομερέστερη και πλήρη περιγραφή των νόθων και απολυθέντων έργων του Τερτυλλιανού βλέπε: Schanz S., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, München 1959, s. 323-327.

² Harnack A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil II. Die Chronologie*, Leipzig 1958, s. 257.

³ *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PG* 1, 626C.

⁴ *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PG* 1, 583A.

⁵ *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PG* 1, 451B.

⁶ *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PG* 1, 461A.

⁷ *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PG* 2, 745A.

⁸ *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PG* 1, 701A.

⁹ *SC*, 483 (2004)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PG* 2, 495C.

¹⁰ *PG* 2, 755A· 781B· 721A· 725B· *SC*, 216 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942).

αρχηγών της αίρεσης του Μοντανού, της Πρίσκιλλας και της Μαξιμίλλας, η θετική έγκριση της έκστασης, λόγος περί καινούργιας προφητείας, της χρήσεως των αντωνυμιών «ημέτερος» «ημέτεροι» στις προσφωνήσεις των μοντανιστών και «υμέτερος» «υμέτεροι» για τους οπαδούς της χριστιανικής πίστεως, όπως και απόδοση στους τελευταίους της προσωνυμίας «ψυχικοί». Με βάση αυτά τα χαρακτηριστικά, ως έργα της μοντανιστικής περιόδου μπορούν να οριστούν τα εξής: «*Adversus Praxean*» [Κατά Πραξέα], «*Adversus Valentinianos*» [Κατά ουαλεντινιανών], «*De corona*» [Περί το στεφάνου], «*De anima*» [Περί ψυχής], «*De Exhortione Castitatis*» [Περί προτροπής εις αγνεία], «*De Fuga in Persecutione*» [Περί φυγής κατά των διωγμών], «*De jejuniis*» [Περί νηστείας], «*De Monogamia*» [Περί μονογαμίας], «*De Pudicitia*» [περί αγνείας], «*De Resurrectione carnis*» [Περί αναστάσεως της σάρκας], «*De Virginibus Velandis*» [Περί του καλύμματος των παρθένων] - τα ξεχωρισμένα με την πλάγια γραφή έργα περιέχουν περισσότερα μοντανιστικά στοιχεία σε σχέση με τα άλλα.

Ο τέταρτος κανόνας της χρονολόγησης είναι λιγότερο ασφαλής, και η μόνη περίπτωση, στην οποία μπορεί να εφαρμοστεί είναι ο αποκλεισμός από τα γνήσια έργα του Τερτυλλιανού το «*Adversus Omnes Haereses*» [Κατά πασών των αιρέσεων].

Συνοψίζοντας όλα αυτά τα κριτήρια, και με βάση άλλων αρκετά σοβαρών ερευνών¹ μπορούμε, κατά προσέγγιση πάντα, να σχηματίσουμε ένα χρονολογικό πίνακα με την σειρά της συγγραφής των έργων του Τερτυλλιανού.

¹ Γενικώς στις παλαιές και ακόμη και σε κάποιες καινούργιες μελέτες παρατηρείται μια αδικαιολόγητη «χρονολογική» αισιοδοξία, με την παραθέτηση παρόμοιων πινάκων με ανυποχώρητη βεβαιότητα. Μερικούς από αυτούς τους πίνακες βλ. Мазурин К. М., *Тертуллиан и его творения*, Москва, 1892, с. LVII-LXIV. Στον πίνακα που ακολουθεί στη συνέχεια, λαμβάνονται υπόψη οι εξής μελέτες: Bonwetsch G. N., *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht*, Bonn 1878· Noeldechen E., *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, Leipzig 1888· Harnack. A., *Die Chronologie*, s. 257-296· Braun R., *Deus Christianorum Recherchessur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962 p. 567-577· Barnes T. D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985, p. 30-55.

Πίνακας Νο2

Χρονολογική λίστα συντάξεως των έργων του Τερτυλλιανού		
Έτος	Χρονολογούμενα κατά προσέγγιση	Σχεδόν αχρονολόγητα
197 ↓	1. Ad Nationes [Προς τα έθνη] 2. Ad Martyres [Προς μάρτυρας] 3. Apologeticum [Απολογητικός] 4. De Testimonio Animae [Περί μαρτυρίας ψυχής] 5. De Praescriptione Haereticorum [Περί ενστάσεως κατά των αιρετικών]	197 ↑ 13. Adversus Iudaeos [Κατά ιουδαίων] 14. De Spectaculis [Περί θεαμάτων] 15. De Baptismo [Περί βαπτίσματος] 16. De Oratione [Περί προσευχής]
203 ↓	6. Scorpiace [Σκορπιακόν] 7. Adversus Hermogenem [Κατά Ερμογένους]	17. De Paenitentia. [Περί μετανοίας] 18. De Patientia [Περί υπομονής]
205/206 ↓	8. De Pallio [Περί Τριβωνος] 9. Adversus Valentinianos [Κατά ουαλεντινιανών] 10. De Anima [Περί ψυχής] 11. De Carne Christi. [Περί της σαρκός του Χριστού] 12. De Resurrectione Carnis. [Περί αναστάσεως της σαρκός]	19. Ad Uxorem [Προς την σύζυγο] 20. De Cultu Feminarum [Περί στολισμού των γυναικών] 206 ↓

Προσχώρηση στον μοντανισμό (κάπου το 205)	
208 ↓	<p>21. <i>Adversus Marcionem</i> [Κατά Μαρκίωνος]</p> <p>22. <i>De corona militis</i> [Περί στεφάνου στρατιωτών]</p> <p>23. <i>Ad Scapulam</i> [Προς Σκαπούλαν]</p>
	<p>208 ↑</p> <p>24. <i>De idololatrie</i> [Περί ειδωλολατρίας]</p> <p>25. <i>De Exhortatione Castitatis</i> [Περί προτροπής εἰς αγνεία]</p> <p>26. <i>De Fuga in Persecutione</i> [Περί φυγῆς κατὰ των δαιμόνων]</p> <p>27. <i>De Virginibus Velandis</i> [Περί του καλύμματος των παρθένων]</p> <p>28. <i>De Monogamia</i> [Περί μονογαμίας]</p> <p>29. <i>De Ieiunio Adversus Pyschicos</i> [Περί νηστείας κατὰ των ψυχικῶν]</p> <p>30. <i>Adversus Praxean</i> [Κατά Πραξέα]</p> <p>31. <i>De Pudicitia</i> [Περί αγνείας]</p> <p>220 ↓</p>

Και τέλος να αναφερθούμε στην θεματική κατὰ το περιεχόμενο κατάταξη των έργων η οποία εμπεριέχει τρεις ενότητες. Η πρώτη είναι απολογητική: *Apologeticum* [Απολογητικός], *Ad Nationes* [Προς τα ἔθνη], *De Testimonio Animae* [Περί μαρτυρίας ψυχῆς] και σε λιγότερο βαθμό *Ad Scapulam* [Προς Σκαπούλαν], *Adversus Iudaeos* [Κατά Ιουδαίων]. Αρκετά διακεκριμένη είναι και η δεύτερη με πρακτικό και ασκητικό περιεχόμενο (№ 2, 13–14, 16–20, 25–29, 31), μεταξύ των οποίων μπορεί κανείς να ξεχωρίσει και μια υποομάδα των μοντανιστικῶν ασκητικῶν κειμένων, με κύριο γνώρισμά τους την αυστηρότητα και ανυποχωρητικότητα, αν και το βασικότερο θέμα ὅλων ανεξαιρέτως των έργων της παρουσίας ενότητας παραμένει

να είναι οι οδηγίες του τρόπου συμπεριφοράς των χριστιανών, ευρισκομένων στο εθνικό περιβάλλον, στην καθημερινότητά τους. Και η τρίτη ενότητα αποτελείται από τα κυρίως αντιγνωστικά αντιαρειτικά έργα, όπως *De Praescriptione Haereticorum* [Περί ενστάσεως κατά των αιρετικών], *De Anima* [Περί ψυχής], *De Carne Christi* [Περί της σαρκός του Χριστού], *Adversus Praxean* [Κατά Πραξέα], *Adversus Marcionem* [Κατά Μαρκίωνα]. Βέβαια τέτοιου είδους κατάταξη είναι αρκετά σχετική, δεδομένου ότι υπάρχουν έργα που μπορούν να ενταχθούν ταυτοχρόνως και στις δυο ομάδες.

Όσον αφορά, το απασχολούμενο θέμα της παρούσης εργασίας, μπορούμε να ισχυριστούμε, πως οι αντιλήψεις και οι θέσεις του περί της τρισυπόστατης μονάδας του Θεού είναι πλούσια διασκορπισμένες σχεδόν σε όλα τα κείμενά του. Αν και μερικά από τα έργα του βέβαια διακρίνονται ως δογματικώς πιο ολοκληρωμένα. Έτσι, κατά συνέπεια η προσοχή μας θα επικεντρωθεί στο πρώτο και κυριότερο εξ αυτών το «*Adversus Praxean*» [Κατά Πραξέα], μια πραγματεία πολεμικού χαρακτήρα κατά της μοναρχιανιστικής αιρέσεως, που εκφράζει όλη την θεολογική κατάρτιση και ωριμότητα του ηλικιωμένου πλέον Τερτυλλιανού και περιέχει στο σύνολο σχεδόν όλες τις βασικές τριαδολογικές θέσεις του. Ταυτοχρόνως οι πρέπουσες συμπληρώσεις και διευκρινήσεις θα γίνουν με βάση τα δεδομένα που βρίσκονται αμέσως στα επόμενα κείμενά του, όπως «*Apologeticum*» [Απολογία] και το εκτενέστατο έργο του «*Adversus Marcionem*» [Κατά Μαρκίωνα]. Επίσης αρκετές πληροφορίες βρίσκουμε και σε άλλες πολεμικό-δογματικές του εκθέσεις όπως στο «*Adversus Hermogenem*» [Κατά Ερμογένους], «*Adversus Valentinianos*» [Κατά Βαλεντίνου], «*De carne Christi*» [Περί σάρκας του Χριστού], και σε «*De Anima*» [Περί Ψυχής].

1.3 Πηγές της διδασκαλίας του Τερτυλλιανού.

Εδώ και σχεδόν δυο αιώνες την μεγαλύτερη συζήτηση ανάμεσα στους ερευνητές συνήθως προκαλεί το θέμα των φιλοσοφικών πηγών, που χρησιμοποίησε ο Τερτυλλιανός προκειμένου να διατυπώσει την διδασκαλία περί

του Τριαδικού Θεού. Η πρώτη ομάδα, με επικεφαλής τους Evans¹ και Harnack, υποστηρίζουν τον έντονο επηρεασμό του από το στωικό σύστημα φιλοσοφίας και ως κύριο επιχείρημα προβάλλουν κοινές θέσεις που αφορούν τον τρόπο προσδιορισμού της φύσεως του Θεού, των ιδιοτήτων Του και του τρόπου συσχετισμού του με τον κτιστό κόσμο, όπως επίσης και την ηθική του διδασκαλία. Η άλλη ομάδα, με επικεφαλής τους Claudio Moreschini² και Braun,³ απορρίπτοντας τη στοά, ως ένα μη επαρκές σύστημα για τη διατύπωση ενός τόσο περίπλοκου και δύσκολου θέματος, όπως η Τριαδολογία, επιμένουν στον δανεισμό των σχημάτων και των όρων από την ευρέως διαδεδομένη τότε σε όλη την Ρωμαϊκή επικράτεια, μέση πλατωνική σχολή. Σ' αυτήν την περίπτωση παραδείγματα εμφανούς επηρεασμού είναι λιγότερα, αλλά θα πει κανείς πολύ πιο σημαντικά, διότι πράγματι αφορούν τις πιο δύσκολες πτυχές της τερτυλλιανικής θεολογίας. Πάντως λαμβάνοντας υπόψιν την προαναφερθείσα απέχθεια του Τερτυλλιανού προς κάθε τι το ειδωλολατρικό και πρωτίστως προς την φιλοσοφία, και την επιμονή του στην χρήση για έκθεση θεολογικών απόψεων μόνον χριστιανικών πηγών, υποθέτουμε, πως δεν ισχύει ούτε το ένα ούτε το άλλο, διότι κρίνοντας πρωτίστως με βάση τα κείμενά του, άνευ προσπάθειας να συσχετιστούν αυτά με κάποιο συγκεκριμένο φιλοσοφικό σύστημα, βγάζοντας στην επιφάνεια τις θεολογικές του απόψεις ως έχουν, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί, ότι ο μέγας αυτός διαχειριστής των διαλεκτικών μεθόδων επιλεκτικά δανείζεται σχήματα και αντιλήψεις, και από τους μεν και από τους δε. Ο δανεισμός αυτός πολλές φορές δεν πρέπει να γίνεται απευθείας αυτούσια από τα κείμενα των φιλοσόφων και της Αγίας Γραφής, αλλά ίσως μόνο από την μνήμη του ιδίου ή από κάποιου είδους σημειώσεις ή ανθολογίες, οι οποίες περιελάμβαναν εν συντομία απόψεις των διαφόρων σχολών, που είχαν ευρεία χρήση εκείνη την εποχή. Άλλωστε καθίσταται γνωστό, πως τότε όλα τα φιλοσοφικά συστήματα δεν ήταν αντικείμενο μόνον ακαδημαϊκής μελέτης των ειδικών, αλλά υπήρξαν διδασκαλίες που έντονα επηρέαζαν την ζωή και του μέσου πολίτη της αυτοκρατορίας. Για' αυτό δεν είναι τυχαίο και το γεγονός της

¹Βλ. Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas*, London 1948.

²Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 215-257

³Βλ. Braun R., *Deus Christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962.

αντικαταστάσεως στο μέλλον των φιλοσοφικών αυτών βιωμάτων από τα θεολογικά, στο σημείο που ο Γρηγόριος Θεολόγος διαμαρτυρικά θα γράψει «*χθιζοί τινες καὶ πρῶϊζοι ἐκ τῶν βαναύσων ἐπι τηδευμάτων ὀρμώμενοι, αὐτοσχέδιοί τινες τῆς θεο λογίας δογματισταί, τάχα τινὲς οἰκέται καὶ μαστιγῖαι, καὶ τῶν δουλικῶν διακονημάτων δραπέται, σεμνῶς ἡμῖν περὶ τῶν ἀλήπτων φιλοσοφοῦσιν. Οὐκ ἀγνοεῖτε πάντως, πρὸς τίνας ὁ λόγος βλέπει. Πάντα γὰρ τὰ κατὰ τὴν πόλιν τῶν τοιούτων πεπλήρωται, οἱ στενωποὶ, αἱ ἀγοραὶ, αἱ πλατεῖαι, τὰ ἄμφοδα· οἱ τῶν ἱματίων κάπηλοι, οἱ ταῖς τραπέζαις ἐφεστη κότες, οἱ τὰ ἐδώδιμα ἡμῖν ἀπεμπολοῦντες. Ἐὰν περὶ τῶν ὀβολῶν ἐρωτήσης, ὁ δέ σοι περὶ γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου ἐφιλοσόφησε· κἂν περὶ τιμήματος ἄρτου πύθιοιο, Μείζων ὁ Πατήρ, ἀποκρίνεται, καὶ ὁ Υἱὸς ὑποχείριος. Εἰ δέ, Τὸ λουτρὸν ἐπιτήδειόν ἐστιν, εἴποις, ὁ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱὸν εἶναι διωρίσατο».¹ Μια αντίστοιχη κατάσταση επικρατούσε και στα χρόνια του δικού μας συγγραφέα. Με μόνη διαφορά τη συζήτηση που περιστρεφόταν γύρω από ερωτήσεις καθαρά φιλοσοφικού περιεχομένου. Από αυτές τις συζητήσεις και ἔμμεσα από τα κείμενα των ἄλλων Απολογητῶν και χριστιανικῶν συγγραφέων ο Τερτυλλιανός θα μπορούσε να οικειοποιηθεῖ μερικές αντιλήψεις των δύο δημοφιλέστερων φιλοσοφικῶν σχολῶν. Μ' ἓναν τρόπο που δεν αναιρεῖται και τη πασίγνωστη ρήση του: «*Τι το κοινὸν ὑπάρχει μεταξύ των Αθηνῶν και των Ιεροσολύμων, της Ακαδημίας και της Εκκλησίας, των αιρετικῶν και αιρέσεων, η δική μας τοποθέτηση προέρχεται ἀπὸ τὴν στοὰ του Σολομώντος που δίδασκε «φρονήσατε περὶ τοῦ Κυρίου ἐν ἀγαθότητι, καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν» (Σοφία Σολ. Α',1)*»² και την βασική του αντίληψη ὅτι η φιλοσοφία εἶναι μητέρα ὅλων των αιρέσεων και φιλόσοφοι οἱ πατριάρχες των³. Και ο τρόπος αὐτός εἶναι μόνο μερική και ἀπολύτως διακριτική, ὅπως θα ἀποδειχθεῖ στην συνέχεια, υιοθέτηση ὁρων και ἐκφράσεων προς ἐξυπηρέτηση του κύριου σκοποῦ, να πολεμηθοῦν οἱ αιρέσεις και διδασκαλίες που*

¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Περί Θεότητος Υιού και Πνεύματος*, PG 46, 557A-C.

² «*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum.?*» - *De praescr. haeret.*, 7,9-10· SC, 46 (1957)· CCSL, 1 (1954)· CSEL, 70 (1942)· PL 2, 20B-21A.

³ *De an.*, 3· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 2, 651A· *Adv. Herm.*, 8· SC, 439 (1999)· CCSL, 1 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 204B.

δια του θρησκευτικού συγκρητισμού απορρόφησαν όλο το χάσμα των ξένων προς την Εκκλησία του Χριστού δοξασιών και αντιλήψεων.

Για τον ίδιο λόγο μπορεί να ειπωθεί με βεβαιότητα πως για τον Τερτυλλιανό η φιλοσοφία δεν ήταν το κύριο έδαφος ούτε και η βάση των θεολογικών γνώσεών του. Απλώς αποτελούσε μόνο ένα είδους βοήθημα, γι' αυτό και γινόταν δανεισμός χρήσιμων όρων και εννοιών, άνευ της οποιασδήποτε υιοθέτησης των μεθόδων της και του τρόπου σκέπτεσθαι που εφαρμοζόταν σ' αυτήν, διότι γενικά για τον Λατίνο θεολόγο πάντα υπερισχυούσε το σύνθημα «*Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti*»¹- [η περιέργεια να δώσει τόπο στην πίστη και η δόξα στη σωτηρία], δια του οποίου δηλωνόταν η πεποίθηση της άρνησης για αναγκαιότητα της αναζήτησης των γνώσεων περί του τι εστί ο Θεός. Κατά συνέπεια η βασική πηγή της κάθε θεολογικής διατύπωσης δεν ήταν τίποτε άλλο, παρά η αποκάλυψη του Θεού. Δεν απορρίπτει το συλλογιστικό του ανθρώπου εντελώς, απλώς οριοθετείται: «δεν μπορεί – λέει ο Τερτυλλιανός – να θεωρηθεί άνθρωπος μεγαλύτερος του Θεού, δυνάμενος, με οποιονδήποτε τρόπο, με τις δικές του δυνάμεις, να κηρύξει τον Θεό αντικείμενο γνώσεως, που δεν θέλει να γίνει προσιτός: διότι η ανθρώπινη αδυναμία (*mediocritas*) πολύ πιο εύκολα γνωρίζει να φαντάζεται για τον εαυτό της θεούς, όπως φαίνεται από την εμπειρία όλων των αιώνων, παρά να τιμά τον αληθινό Θεό».² Επομένως για να γνωρίσει ο άνθρωπος κάτι περί του Θεού πρέπει να θελήσει ίδιος ο Θεός κατά την ευσπλαχνία και την αγαθότητά του. Και σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό αυτή η αγαθότητα του Θεού συνίσταται πρωτίστως στο γεγονός της μη θελήσεώς του να παραμείνει άγνωστος³, και της επιθυμίας του να δημιουργηθεί ένα όν το οποίο να μπορεί να αποδεχτεί αυτή την γνώση, διότι τίποτε πολύ πιο αγαθό δεν υπάρχει από την γνώση του Θεού⁴. Κατά τον Τερτυλλιανό το μοναδικό όν που θα μπορούσε αξίως να αποδεχτεί

¹ *De praesc. haer.*, 14, 4-5· *PL* 2, 27B· *SC*, 46 (1957)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942).

² *Adv. Marc.*, 1, 18, 3· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 266B.

³ Παρόμοια θέση πολύ αργότερα θα διατυπώσει και ο Μ. Αθανάσιος στην «*Περί ενανθρωπήσεως*» πραγματεία του.

⁴ *Adv. Marc.*, 2, 3· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 287A.

αυτή την αγαθή προσφορά της γνώσεως, και μάλιστα πάντα λογικής (rationale) είναι ο άνθρωπος, δημιουργημένος κατ' εικόνα του ίδιου του Θεού¹.

Γενικά, διακρίνονται δύο ειδών αποκαλύψεις, η naturalis (φυσική) και η expraedicationibus (υπερφυσική),² αλλά και οι δύο, ως βασική προϋπόθεση έχουν την πίστη³. Για τον Τερτυλλιανό η πίστη παίζει έναν καθοριστικό ρόλο σε όλες τις πτυχές του οποιουδήποτε τρόπου γνώσεως. Άλλωστε αυτή η αντίληψη βασίζεται στον ιδιαίτερο τρόπο αντιμετώπισης όλης της ιστορικής πορείας και εξέλιξης του ανθρώπου εν μέρει και όλης της δημιουργίας εξ ολοκλήρου, όπου δεν υπάρχει τίποτα απρόοπτο (submit) και όλα βαδίζουν βάση ενός ακλόνητου σχεδίου.⁴ Τα προηγούμενα προκαθορίζουν τα ακόλουθα,⁵ μεταθέτοντας τον άνθρωπο από μια τελειότητα στην άλλη. Υπάρχει ενός είδους γνωστικής και τελειωτικής εξέλιξης με μόνη την διαφορά που αυτή η πορεία αποσκοπεί στην αποκατάσταση της αρχικής καταστάσεως του ανθρώπου⁶.

Για τον Τερτυλλιανό αυτή η εξέλιξη και επιστροφή (κυκλική θεώρηση της ιστορίας) αποκτά επίσης άμεση εξάρτηση από την πίστη, η οποία είναι και προϋπόθεση της γνώσεως και βασικός της συνοδός. «Καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνιῆτε»⁷ επαναλαμβάνει συνεχώς ο Τερτυλλιανός⁸ προκειμένου να επιβεβαιώσει την άποψή του. Βρίσκει επίσης έδαφος και στο Ευαγγέλιο ερμηνεύοντας την

¹ *Adv. Marc.*, 2, 6· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 289B.

² Попов К., *Тертуллиан, его теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев, 1880, с. 54.

³ Εδώ πρέπει να επισημανθεί, ότι παρόλης της αναγνώρισης από την πλευρά του Τερτυλλιανού της σπουδαιότητας της φυσικής αποκαλύψεως, ο ίδιος δεν προβαίνει στο ίδιο συμπέρασμα με τους άλλους απολογητές, δηλαδή ότι αυτή ως κύρια πηγή της φιλοσοφίας, προσδιορίζει την τελευταία ως ξεχωριστός δρόμος, που οδήγησε τα έθνη προς τον Χριστό. Εδώ ο Τερτυλλιανός περισσότερο μοιράζεται τις απόψεις του Τατιανού, απορρίπτοντας τα φιλοσοφικά συστήματα ως προερχόμενα από την αμαρτία. Ότι αληθινό υπάρχει στους φιλοσόφους κατά τον Τερτυλλιανό είναι δανεισμένο από την Αγία Γραφή.

⁴ «*nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum*» - *Adv. Marc.*, 3, 2, 3· *SC*, 399 (1994)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 323B.

⁵ «*Omnis res anterior posteriori normam praeministravi*» - *Adv. Marc.*, 1, 9, 5· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 256B.

⁶ Попов К., *Тертуллиан, его теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев 1880, с. 55.

⁷ *Ησαΐα*, 7, 9.

⁸ *Adv. Marc.*, 4, 20, 25· *SC*, 456 (2000)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 408B· *Adv. Marc.*, 4, 11· *SC*, 456 (2000)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 497C.

απάντηση του Χριστού στην αιμορραγούσα «ή πίστις σου σέσωκέ σε»,¹ ότι αυτή η είναι η συγκεκριμένη πίστη που φέρνει μαζί της τη γνώση.²

Δεν είναι τυχαία αυτή η εμμονή του, στο ρόλο της πίστεως όσον αφορά τη απόκτηση της θείας γνώσεως, διότι δι' αυτής όχι μόνο απορρίπτεται η αντίληψη των γνωστικών, για τους οποίους η πίστη έπαιζε μόνο τον προπαρασκευαστικό ρόλο, αλλά λύνεται και το πρόβλημα του παράλογου, για την κοινή λογική, παράγοντος της χριστιανικής διδασκαλίας. Έτσι η «*Credo quia absurdum est*» [Πιστεύω επειδή είναι παράλογο]³ είναι μια από τις θέσεις του Τερτυλλιανού, που άριστα συνδυάζει και το λογικό και το ακατάληπτο της θείας γνώσεως,⁴ όπου και τα δύο αποκτούν λογικότητα, διότι προέρχονται από την Σοφία του Θεού και όσα μπορεί να φαίνονται παράλογα στην πραγματικότητα έχουν θεία λογική, η οποία είναι πολύ πιο ανώτερη από την ανθρώπινη. Και η πίστη στην προκειμένη περίπτωση βοηθά στον νου να μη διαστρέφεται και να επαναστατεί στην θεία αυτή αποκάλυψη. Άλλωστε, λέει ο Τερτυλλιανός, με τα λόγια του Απ. Παύλου, γνώση ως ατελής κάποτε θα καταργηθεί ενώ η πίστη, όπως και η αγάπη και η ελπίς μένουν – «*permanent autem fides spes dilectio*»⁵

Απαραίτητο είναι να διευκρινιστεί και το γεγονός, ότι η πίστη στον Τερτυλλιανού δε θεωρείται ως κάτι το τυφλό, στο οποίο πρέπει να παραδοθεί ο άνθρωπος εξ ολοκλήρου. Η πίστη είναι τυφλή μόνον αν δεν πατάει σε κάποια βάση, και αυτή η βάση είναι το εσωτερικό αίσθημα του θείου και το απόλυτο θείο κύρος. Στερεωμένη σ' αυτούς τους δυο άξονες η αληθινή λογική πίστη αντιπαρατίθεται όχι μόνο με την τυφλή πίστη, αλλά και με την ευκολοπιστία [*temerariafides*], αποκτώντας δι' αυτού ένα θεωρητικό περιεχόμενο, αν και πολλές φορές σε πρώιμη μορφή, διότι κάτι το οποίο αισθάνεσαι το γνωρίζεις κιόλας.

¹ Λουκ. 8, 48.

² *Adv. Marc.*, 5, 20· *SC*, 483 (2004)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 522A.

³ Μερικοί εκ των ερευνητών παρουσιάζουν την πρόταση «*Credo quia absurdum est*» ως γνήσια έκφραση του Τερτυλλιανού, αλλά αυτή στην πραγματικότητα πρέπει να είναι παράφραση του «*Et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.*» (*De carne Christi*, 5, 4· *SC*, 217 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 761A) - Казаков М. М., *Лекции по патрологии*, Смоленск 2009, с. 207.

⁴ Θέση που δεν ήταν άγνωστη και για την μεταγενέστερη θεολογική σκέψη των Καππαδόκων, όπου ο Γρηγόριος Νύσσης παροτρύνε τους πιστούς να αφήνουν τα όσα τους φαίνονται παράλογα στην υπόθεση της πίστεως προσδοκώμενοι τη θεία φώτιση.

⁵ *De pat.*, 12, 10· *SC*, 310 (1984)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 1, 1269A.

Άλλωστε η φιλοσοφική αντίληψη περί απάτης των αισθήσεων απορρίπτεται από τον Τερτυλλιανό¹. Βέβαια ο μεγάλος θεολόγος της Καρθαγένης στην αντιγνωστική του πολεμική κατακρίνει το «*curiositas*» [περιέργεια] στα θέματα θείας αποκαλύψεως, πράγμα που δεν σημαίνει όμως την άρνηση της δυνατότητας της επιστημονικής απασχόλησης με αυτήν, έχοντας πάντα ένα βασικό όριο, την πίστη. Διότι όλη αυτή η απασχόληση δεν πρέπει να γίνεται στο όνομα καθαρά της γνώσεως (όπως στους γνωστικούς), αλλά πρωτίστως στο όνομα της πίστεως και κατ' επέκταση της σωτηρίας, αλλιώς υπάρχει ο κίνδυνος της συνεχούς και ασταμάτητης αναζητήσεως. Έτσι ο Τερτυλλιανός πολύ χαρακτηριστικά αναρωτιέται εάν εμείς οι χριστιανοί λόγω υπάρξεων πολλών και διαφόρων θεολογικών συστημάτων θα συνεχίσουμε να αναζητάμε και άλλα, κινδυνεύουμε «*semper quaeremus et nunquam omnino credemus*» [πάντα να αναζητάμε και ποτέ να μην πιστεύουμε]², πράγμα απαράδεκτο για έναν χριστιανό, που ως σκοπό της ζωής του έχει τη σωτηρία και την επιστροφή στην αγκαλιά του Θεού.

Συνοψίζοντας τα προλεγόμενα με σχετική βεβαιότητα βγαίνει το συμπέρασμα, ότι η βασική πηγή της όποιας διδασκαλίας του Τερτυλλιανού είναι η αποκαλυπτόμενη αλήθεια, βασιζόμενη σε μια δια της χάριτος δοθείσα πίστη. Όλα τα υπόλοιπα: είτε φιλοσοφικές, είτε επιστημονικές γνώσεις χρησιμοποιούνται αν και εφόσον μπαίνουν στα καλούπια αυτής, και θα ήταν λάθος να αναζητούνται οι φόρμουλες ερμηνείας του Τερτυλλιανού έξω από την αυλή της γνήσιας σκέψεως του, βρισκόμενης στα γνήσια κείμενα της γραφίδας του. Ο Τερτυλλιανός δεν είναι ούτε στωικός, ούτε μεσοπλατωνικός, δεν είναι ούτε καν καθαρά απολογητικός, αποτελώντας μια ξεχωριστή με ιδιαίτερη σπουδαιότητα προσωπικότητα που πρέπει να εξετάζεται πρωτίστως με βάση τον ίδιο και μόνον σε ακραίες περιπτώσεις, της απόλυτης αδιεξόδου, να αναζητούνται εξηγήσεις και απ' αλλού. Είναι γεγονός πως είναι δύσκολο πολλές φορές να εισέλθει κανείς στην συλλογιστική του, αλλά όχι και ακατόρθωτο.

¹ Βλ. *De anima*, 17, 11· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2,676AB.

² *De praescr. haeret.*, 10, 6-7· *SC*, 46 (1957)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 24AB.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η Τριαδολογική ορολογία του Τερτυλλιανού

2.1 Γενικές αντιλήψεις και η μέθοδος της διαμόρφωσης της ορολογίας

Ο Τερτυλλιανός αξίως αποκαλείται από πολλούς πατρολόγους της εποχής μας, ως δημιουργός της λατινικής θεολογικής ορολογίας, διότι κατάφερε, προτρέχοντας αιώνες μπροστά την εξέλιξη και διαμόρφωση των διαφόρων αντιλήψεων για την τάξη των θείας ζωής, να εισάγει όρους με ειδικό περιεχόμενο, που εξυπηρετούσαν και εξυπηρετούν έως σήμερα τα δυτικά θεολογικά συστήματα. Έτσι δια της γραφίδας του, στο χώρο της περαιτέρω ερμηνείας των βασικών εκκλησιαστικών δογμάτων, εισήλθαν ποικίλοι όροι όπως: Trinitas, substantia, persona, una substantia – tres persona, unitas substantiae, ex substantia, prolatio και πολλά άλλα.¹ Μερικοί εξ αυτών αποτελούν γνήσιο δημιούργημα του ιδίου, άλλοι δε είναι δάνειο, όπως προαναφέρθηκε, από τα κείμενα και θεολογικά συστήματα φιλοσόφων και απολογητών πατέρων.

Το βασικό κριτήριο για την πραγματοποίηση αυτού του δανεισμού δεν ήτο τόσο η προέλευση των όρων και των εννοιών τους όσο η ορθότητά του περιεχομένου τους, Έτσι π.χ. με πολύ άνεση και συχνότητα, ο Τερτυλλιανός, κάνει χρήση του όρου «*Deus*» αποδίδοντας σ' αυτόν την ελληνική έννοια της αντίστοιχης μετάφρασης – της λέξεως «*Θεός*», που κατ' αυτόν προέρχεται από το ρήμα «*θέειν*» και «*ἴεσθαι*» δηλαδή τρέχω, κινούμαι.² Αλλά την ίδια ετυμολογία και την ίδια περίπου εποχή, χρησιμοποιούσαν οι πλατωνικοί και οι στωικοί φιλόσοφοι.³ Εκτός αυτού το «*deus*» ήταν μια λέξη, η οποία γενικώς βρισκόταν σε συχνή εφαρμογή

¹ Tixeront J., *Histoire des dogmes dans Antiquite chretienne*, Vol. 1, Paris 1930, p. 399.

² *Ad nat.*, 2, 14, 2· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 605A.

³ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 223.

στην ειδωλολατρική θεολογία, γι' αυτό προκειμένου να ξεκαθαριστεί η θέση του κα να γίνει εμφανή η διαφοροποίησή του από τα τόσο αντιπαθητικά εθνικά συστήματα αναφέρει ρητώς, ότι όλοι οι ειδωλολάτρες έκαναν χρήση της λέξης σε γενική έννοια, έχοντας υπόψιν τους την αντίληψη περί του ενός και αληθινού Θεού¹, που σημαίνει ουσιαστικά, πως τα είδωλα αποκαλούνται με τον συγκεκριμένο όρο, χωρίς όμως να ανταποκρίνονται στο περιεχόμενό του, ή αλλιώς, λέγονται, αλλά δεν είναι θεοί². Αυτή η διευκρίνιση του όρου, δεν πρέπει να είναι τυχαία, και παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον, λαμβάνοντας υπόψιν του γεγονότος ύπαρξης και άλλων παρόμοιων εννοιών στη χρήση του, οι οποίοι εξίσου ήταν φιλοσοφικής ή πολλές φορές και ειδωλολατρικής προελεύσεως, και που παρόλης της απουσίας της ίδιας επεξηγήσεως, πρέπει να εισάγονται στο χώρο της γνήσιας χριστιανικής θεολογίας με την ίδια λογική. Φαίνεται, πως η φιλοσοφία ήταν απορριπτέα μόνο σε σύνολό της και κυρίως η δική της μέθοδος της διαχείρισης των γνώσεων, όχι όμως και επί μέρους αντιλήψεις της. Συνεπώς ο Τερτυλλιανός παρόλης της απέχθειάς του προς όλα τα εθνικά, δέχεται να υιοθετήσει διατυπώσεις, που έχουν μεν σωστό περιεχόμενο αν και έτυχε να διαχειριστούν λάθος³. Έτσι διαλέγοντας σαν την μέλισσα τους χρήσιμους γι' αυτόν όρους ο Τερτυλλιανός, δεν αποδέχεται τις θεολογικό-φιλοσοφικές συνέπειες, στις οποίες φέρνει το περιεχόμενο αυτών. Συμφωνεί μεν με τους στωικούς, αποδεχόμενος το ότι ο Θεός είναι ανώτερη δύναμη δρούσα στο κόσμο, αλλά αποποιείται εντελώς και απορρίπτει τις αντιλήψεις τους περί απρόσωπου και

¹ «*Si deus commune vocabulum factum est vitio erroris humani, quatenus plures dei dicuntur atque creduntur in saeculo, benedictus tamen Deus Domini nostri Iesu Christi non alius quam Creator intellegetur qui et universa benedixit*» *Adv. Marc.*, 5, 11, 1· *SC*, 483 (2004)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 497CD· «*Dei enim nomen quasi naturale divinitatis potest in omnes communicari quibus divinitas vindicatur, sicut et idolis, dicente apostolo, Nam et sunt qui dicuntur dii sive in caelo sive in terris*» - *Adv. Marc.*, 3, 15, 2· *SC*, 399 (1994)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 341C.

² Βλ. επίσης *Apol.*, 17,5· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 376A· *De test. an.*, 2,1· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 611A· *Adv. Herm.*, 3,2-3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B-200A.

³ Ένα από τα καλύτερα παραδείγματα γι' αυτήν την περίπτωση αποτελεί ο όρος «προβολή», ο οποίος παρόλο που στην εποχή του Τερτυλλιανού ήδη χρησιμοποιήθηκε από τους οπαδούς της αιρέσεως του γνωστικού Ουαλεντινιανού, δε γίνεται απορριπτέος μόνο και μόνο επειδή εισήχθη με λάθος έννοια «*non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius quia et haeresis utatur : immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret*» [η αλήθεια δεν πρέπει να φοβάται να χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο (προβολή), την έννοιά του, και την σημασία του, μόνο επειδή η αίρεση ήδη το χρησιμοποίησε. Το αντίθετο είναι η αίρεση η οποία παίρνει από την αλήθεια εκείνο το οποίο ελκύει για την οικοδόμηση του ψεύδους] - *Adv. Prax.*, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163A. Την ίδια πρακτική ως γνωστό θα εφαρμόσουν και οι Πατέρες της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου με τον όρο «ομοούσιος», που προτού πάρει το ορθόδοξο περιεχόμενο χρησιμοποιήθηκε από αιρετικές παρατάξεις των μοναρχιανών.

αφηρημένου Θεού,¹ εστιάζοντας την προσοχή του σε αγιογραφικές μαρτυρίες, που παρουσιάζουν Αυτόν, ως ευρισκόμενο σε άμεση επικοινωνία με τα κτίσματά του. Δέχεται το γεγονός της πνευματικότητας του Θεού και χωρίς καμία αμφιβολία επανειλημμένως αποδεικνύει την πανταχού παρουσία του, ωστόσο αποκλείει κάθε έννοια του πανθεισμού, την τόσο ευάρεστη στο στωικό φιλοσοφικό σύστημα. Ο Θεός του Τερτυλλιανού είναι πρωτίστως χριστιανικός και αγιογραφικός Θεός, γι' αυτό και η βιβλική ορολογία πάντα προηγείται και οι φιλοσοφικές έννοιες έπονται. Ο Θεός του Τερτυλλιανού, ευρισκόμενος σε συνεχή επικοινωνία με τον κόσμο, και με τον άνθρωπο συγκεκριμένα, επεμβαίνει στη ιστορική εξέλιξη της δημιουργίας του δια της οποίας μπορεί και γίνεται αντιληπτός, προκαθορίζει και προγνωρίζει τα πάντα χωρίς όμως την παρουσία κάποιου εξαναγκασμού, πράγμα που αποκλείει και την, εκ μέρους του θεολόγου μας, αποδοχή οποιασδήποτε έννοιας της ειμαρμένης². Θεός για τον Τερτυλλιανό είναι το υψηλότερο, μοναδικό, παντοδύναμο, αιώνιο και πανάγαθο όν.³ Και όλες αυτές οι εν λόγω θέσεις πάντα ως βάση έχουν αγιογραφική διδασκαλία, που άμεσα αφορά το κάθε τι το πραγματικό. Το ίδιο για τον Λατίνο θεολόγο τα ονόματα όπως «Πατήρ», «Δημιουργός», «Κύριος», σε αντίθεση με τον αγ. Ιουστίνo, ο οποίος τα αντιλαμβανόταν ως προσηγορικά επίγεια ονόματα, που δεν έχουν καμία σχέση με την ανώνυμη θεία φύση⁴, έχουν ουσιαστική διάσταση και απόλυτα

¹ Πλατωνικές αντιλήψεις βλ. Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 30-33.

² Όσον αφορά το θέμα της ειμαρμένης των στωικών, η έμμεση πολεμική του Τερτυλλιανού εναντίον της ανιχνεύεται από τους ειδικούς (βλ. Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 227-228), στην αρχική αποφυγή της χρήσεως του όρου «*providentia*», ως συνδεδεμένου με το ελληνικό «*πρόνοια*» και έχοντος, στην αντίληψη του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, περισσότερο φιλοσοφικό παρά χριστιανικό περιεχόμενο. Έτσι στο *De an.* γίνεται τοποθέτησή του σε μια σειρά με την μοίρα και την ελεύθερη βούληση, που σύμφωνα με τα φιλοσοφικά συστήματα κυβερνούν τον κόσμο αντί του Θεού. Για τον λόγο αυτό ο Τερτυλλιανός προστρέχει στην δημιουργία δικού του όρου «*praescientia*» [πρόγνωσης] προερχόμενο από το ήδη υπάρχον ουσιαστικό «*praescius*» [προγνώστης] (βλ. Publius Vergilius Maro, *Aeneidos*, VI, 66· *LCL*, vol. I, № 63 (1999) - «*praescia venturi*»), αποφεύγοντας τοιουτοτρόπως το διπλό εννοιολογικό περιεχόμενο της πρόνοιας που θα μπορούσε να οδηγήσει κάποιον στην στωική αντίληψη περί αυτής.

³ Βλ. *De test. an.*, 2· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 611A· *Adv. Herm.*, 4·11· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 201A· 206C· *Adv. Marc.*, 1, 3·10· *SC*, 365 (90)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 249B· 257B.

⁴ «*Όνομα δὲ τῶ πάντων Πατρὶ θετόν, ἀγεννήτω ὄντι, οὐκ ἔστιν· ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύ τερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. Τὸ δὲ Πατήρ καὶ Θεὸς καὶ Κτίστης καὶ Κύριος καὶ Δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιοῦν καὶ τῶν ἔργων προσήσεις. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκεῖ νοῦ, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν, ὃν τρόπον καὶ τὸ Θεὸς προσαγὸ ρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα» - Ιουστίνου Μάρτυρος, *Απολογία*, 2, 6, 1-3· *SC*, 507 (2006)· *PG* 6, 453AB.*

ανταποκρίνονται σε αυτό που προσδιορίζουν «*utique omnia quod vocantur hoc erunt, et quod erunt hoc vocabuntur, et permiscere se diversitas vocabulorum non potest omnino, quia nec rerum quarum erunt vocabula. Est est, non non: nam quod amplius est hoc a malo est*»¹ [όπως αποκαλείται οτιδήποτε, έτσι αυτό και είναι, και όπως είναι έτσι και αποκαλείται, δεν πρέπει καθόλου να ανακατεύουμε διαφορετικούς όρους, αλλιώς αυτοί δεν θα προσδιόριζαν εκείνα τα πράγματα, τα οποία αποκαλούν – «(ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν) ναί ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν»²]³. Δέχεται ο Τερτυλλιανός και τις ανθρωπομορφικές εκφράσεις της Αγίας Γραφής, ισχυριζόμενος πως ο Θεός έχει σώμα⁴ και κατά συνέπεια και διάφορα σωματικά μέλη αν και πάντοτε με επισήμανση ότι αυτά τα μέλη δεν πρέπει να είναι παρόμοια με τα δικά μας⁵.

Εκτός αυτής της ασυμφωνίας με την απολογητική γραμματολογία υπάρχουν και πολλές άλλες, που εξίσου αποδεικνύουν την εξαιρετικότητα και πρωτοτυπία της θεολογίας του Τερτυλλιανού. Τοιουτοτρόπως γίνεται μεν η αποδοχή της απάθειας του Θεού, ισχυρισμός εξ ολοκλήρου υιοθετημένος από τους

¹ *Adv. Prax.*, 9, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164C.

² *Mθ.* 5,37.

³ Εδώ σε αποφυγή παρεξηγήσεως πρέπει να διευκρινιστεί, ότι αυτή η αντιστοιχία του περιεχομένου των ονομάτων στην ουσία των προσδιοριζόμενων όντων δεν έχει την φιλοσοφική βάση, καθιστώντας τον Μεγάλο Λατίνο Θεολόγο οπαδό της πραγματοκρατίας, αλλά άμεσα συσχετίζεται με την ιδιαίτερα του αντίληψη περί της αποκαλύψεως του Θεού. Με διαφορετικό τρόπο εξηγώντας ο Τερτυλλιανός αντιλαμβάνεται όλα τα ονόματα του Θεού ως πραγματικά λόγω του ότι έτσι μας τα αποκάλυψε ο Ίδιος, και όχι λόγω κάποιας φιλοσοφικής πεποίθησης ότι όλα τα ονόματα αναφέρονται απευθείας στο εσωτερικό των πραγμάτων όπως υποστηρίζει το αντίστοιχο φιλοσοφικό ρεύμα (βλ. Κωσταρά Γρηγ. Φιλ., *Φιλοσοφική Προπαίδεια*, Αθήνα, 2011, σ. 127). Το γεγονός αυτό θα αποδειχθεί με πάμπολλα παραδείγματα στην συνέχεια της παρούσης εργασίας.

⁴ «*quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*» – *Adv. Prax.*, 7, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C. Είναι ένα από τα πιο δύσκολα κομμάτια του Τερτυλλιανού. Περαιτέρω εξήγηση θα γίνει στο οικείο κεφάλαιο περί του όρου «*substantia*».

⁵ «*Stultissimi, qui de humanis divina praeiudicant, ut quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur huiusmodi passiones, idcirco et in Deo eiusdem status existimentur. Discerne substantias, et suos eis distribue sensus tam diversos quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae*» [Οι πιο ανόητοι μεταξύ των ανθρώπων είναι εκείνοι, οι οποίοι με βάση των ανθρωπίνων πράξεων κρίνουν τα του Θεού, προκειμένου, επειδή στον άνθρωπο τα παθήματα τέτοιου είδους είναι συνδεδεμένα με τη πεπτοκούσα φύση του, να αποδώσουν παρόμοια κατάσταση και στον Θεό. Διέκρινε τις ουσίες και αποδίδου στην καθεμιά τα αντίστοιχα βιόματα, τα οποία θα διαφέρουν στον ίδιο βαθμό που το απαιτούν οι ουσίες, ακόμα και όταν φαίνεται αυτά να έχουν τις ίδιες ονομασίες έτσι διαβάζουμε και περί δεξιάς, και οφθαλμών, και πόδων του Θεού, αλλά αυτά δεν μπορούν να συγκριθούν με τα ανθρώπινα (μέλη του σώματος) λόγο του κοινού των ονομάτων. Πόσο μεγάλη θα είναι διαφορά μεταξύ του ανθρωπίνου και θείου σώματος δεδομένου των ίδιων ονομάτων των μελών του, τόσο μεγάλη θα είναι και διαφορά μεταξύ του ανθρωπίνου και θείου πνεύματος ακόμη και δεδομένου της ταυτότητας των ονομάτων των αισθήσεών του, οι οποίες (αισθήσεις) θα καθιστάται τόσο ελαττωματικές όσο ελαττωματική είναι η ανθρώπινη φύση, και τόσο τέλειες όσο θα τις καθιστά η τελειότητα της θείας φύσεως] – *Adv. Marc.*, 2, 16, 4· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 303DC.

απολογητές¹, αλλά με μια ιδιαιτερότητα συνιστώμενη στο γεγονός, του προαναφερόμενου μη αποκλεισμού της θείας συμμετοχής στην ιστορία. Γι' αυτό και παρατηρείται μια τάση για αποφυγή της χρήσεως του όρου, με μια μόνο εξαίρεση στο 29 κεφάλαιο του «*Adversus Praxean*» όπου η επίμονη χρήση του ήταν συνδεδεμένη με την πολεμική σκοπιμότητα της αντίκρουση των πατροπασχητικών αντιλήψεων των οπαδών του Πραξέα². Το «*impassibilitas*» το Θεού πρωτίστως αφορά την ουσία του, και όχι όπως θα δούμε τα πρόσωπά του.

Ταυτόχρονα στα έργα του Τερτυλλιανού συναντιούνται και εκφράσεις αποφαιτικού χαρακτήρα. Έτσι στο «*Apologeticus*»³ συναντάμε τον προσδιορισμό του Θεού ως «*incomprehensibilis*» [ασύλληπτος]⁴ και «*inaestimabilis*» [απρόσιτος] δηλωθέν της αποδοχής της αντίληψης, ότι η θεότητα σε οποιαδήποτε αναφορά της (omnifariam) δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή εξ ολοκλήρου είτε για την ανθρώπινη διάνοια⁵, είτε ανθρώπινη αίσθηση. Γενικά όπως και οι προηγηθέντες απολογητές, ο Τερτυλλιανός για το προσδιορισμό της «*natura*» [φύσεως] του Θεού πάμπολλες φορές προστρέχει στην χρήση της απόφασης⁶. Έτσι οι ειδικοί στα θεολογικά του κείμενα απαριθμούν γύρο στα είκοσι επίθετα που δημιουργήθηκαν δια του αρνητικού προθέματος *-in-* το οποίο απολύτως αντιστοιχεί στο ελληνικό στερητικό -

¹ Βλ. Ιγνατίου Θεοφόρου, *Επιστολή πρὸς Ἐφεσίους*, 7, 2· PG 5.652A. *Επιστολή πρὸς Πολύκαρρον*, 3,2· SC, 10 (1945)· PG 5, 721A· Ιουστίνου Φιλοσόφου, *Ἀπολογία*, 25, 2· SC, 507 (2006)· PG 6, 365B· Αθηναγόρα Φιλοσόφου, *Πρεσβεία αὐτοῦ περὶ χριστιανῶν*, 8,2· TU, 4, 2 (1899)· PG, 6, 905A.

² Ο Τερτυλλιανός έβλεπε την παθητικότητα του Θεού ως δεδομένο γεγονός, αποδεχόταν δε και όλες τις αγιογραφικές μαρτυρίες περί αυτής ως άμεσα αφορώσες τη θεία πραγματικότητα, αλλά απ' ότι φαίνεται έκανε μια ουσιαστική διάκριση μεταξύ ανθρώπινων και θείων παθημάτων, όπου τα τελευταία είχαν τελείως διαφορετικό χαρακτήρα και προφανώς δεν προϋπόθεταν ίχνος οιασδήποτε αλλοίωση της ίδιας θείας φύσεως. – βλ. το παραπάνω χωρίο *Adv. Marc.*, 2, 16, 4· SC, 368 (1999)· CCL, 1 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 303DC.

³ *Apolo.*, 17, 2· CCL, 1 (1954)· CSEL, 69 (1939)· PL 1, 375B.

⁴ Στον Τερτυλλιανό οι δυο αυτοί όροι, παρά τη δεδομένη εννοιολογική τους συγγένεια, κατά την εύστοχη παρατήρηση του Claudio Moreschini (βασίζονενη στο «*Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur. Ideo verus et tantus est. Ceterum quod videri communiter, quod comprehendere, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus invenitur: quod vero inmensum est, soli sibi notum est*» - Αυτόθι), έχουν μια σημαντική διαφορά. Έτσι το «*incomprehensibilis*» στην περίπτωση μόνο του δικού μας θεολόγου δηλώνει εκείνο που δεν μπορεί να αρπαχθεί με τα χέρια (και όχι διάνοια, όπως συνηθίζεται στα έργα των απολογητών), διότι περισσότερο υπογραμμίζει το αδύνατο των ανθρώπινων αισθήσεων και όχι διανοητικών ικανοτήτων να συλλάβουν εξ ολοκλήρου τη θεία πραγματικότητα. Ο Τερτυλλιανός δια του τρόπου αυτού άσκησε ένα είδος πολεμικής κατά της πλατωνικής και εξ αυτής δανεισμένης γνωστικής αντίληψης περί οριστικής αδυναμίας να γνωριστεί Θεός από τον άνθρωπο, γι' αυτό και «*incomprehensibilis*» προτιμάται έναντι του «*inaestimabilis*» [απρόσιτος – αυτός που δεν μπορεί να προσεγγιστεί με την σκέψη] - Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 224-226.

⁵ Εκτός από την προαναφερθείσα γνωστική απόχρωση του *inaestimabilis* (απρόσιτος), αργότερα πολύ εκ των απολογητών τον οικειοποιήθηκαν με απόλυτη άνεση βλ. Ιουστίνου Μάρτυρος, *Προς Τρύφωνα Ιουδαίων Διάλογος*, 3, 7· PG 6, 481C. Αθηναγόρα, *Πρεσβεία περὶ των Χριστιανῶν* 10· PG 6, 908B.

⁶ Βλ. *Apol.*, 45, 5· CCL, 1 (1954)· CSEL, 69 (1939)· PL 1, 498A.

α^{-1} . Βέβαια απαραίτητως πρέπει να επισημανθεί το γεγονός της απουσίας απόλυτης στέρησης σε κάθε αποθετικό όρο, ως προς το εννοιολογικό του περιεχόμενο, διότι πολλές φορές όπως στους απολογητές έτσι και στον Τερτυλλιανό οι όροι αυτοί μόνο γραμματολογικά δήλωναν την άρνηση, ενώ στην ουσία είχαν θετικό χαρακτήρα. Ουσιαστικά οι αποφατικοί όροι πολλές φορές υπηρετούσαν την καταφατική θεολογία. Όπως λ.χ. ο όρος «invisible» – αόρατος, παρόλο που δηλώνει την απουσία στην φύση του Θεού κάθε τι του αντιληπτού για την ανθρώπινη όραση, ταυτοχρόνως παραπέμπει σε έννοιες καταφατικές – στην όραση και αόρατα αντικείμενα (λ.χ. αέρας)². Παρατηρείται γενικώς μια επιφυλακτικότητα στο δανεισμό των απολογητικών αποφατικών όρων από την πλευρά του Τερτυλλιανού, οφειλόμενη προφανώς στις υποκρυπτόμενες σ'αυτούς γνωστικές περί Θεού αντιλήψεις.

Απαραίτητως πρέπει να επισημανθεί ότι λόγω της καλής γνώσης από την πλευρά του Τερτυλλιανού όχι μόνο της λατινικής αλλά και της ελληνικής γλώσσας³, όπως επίσης κρίνοντας από μερικά παραδείγματα συγκρίσεων και μεταφράσεων των θεολογικών όρων από τον ίδιο στα έργα του⁴ μπορούμε με σχετική βεβαιότητα να συμπεράνουμε, ότι ακόμη και γράφοντας λατινικά, το μυαλό του συνήθως συγκρατούσε τις ελληνικές έννοιες και όχι πάντοτε τις λατινικές. Πολλές φορές, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Fokin: «ο Τερτυλλιανός, φαίνεται, σαν να προσπαθεί να δημιουργήσει την απόλυτη ισορροπία και αντιστοιχία των όρων και στις δυο γλώσσες»⁵. Πράγμα για το οποίο αξίζει έναν ιδιαίτερο έπαινο,

¹ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 224.

² Τον όρο «invisible» ο Τερτυλλιανός αναλύει καταπολεμώντας την ταύτιση από τον μοναρχιανιστή Πραξέα του Πατέρα με τον Υίο λόγω προσδιορισμού τους στην Π. Δ ως αοράτων. Από την ανάλυση αυτή φαίνεται ξεκάθαρα, πως το «invisible» αφορά άμεσα την θεία ουσία και όχι τα ίδια τα πρόσωπά – βλ. το κεφ. «substantia». Επίσης το «invisible» δεν νοείται μόνο ως εκείνο που δεν είναι αντιληπτό για τα ανθρώπινη όραση, αλλά κυρίως με την μεταφορική σημασία του μη δυναμένου εξ ολοκλήρου να συληθεί με τον νου. Βλ. *Adv. Prax.*, 14· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 170C.

³ Έτσι στο *De baptis.*, 15· *SC*, 35 (1952)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 1216A· *De cor.*, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 83A· *De virg. vel.*, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PL* 2, 888B. από το ίδιο τον Τερτυλλιανό μαρτυρείται το γεγονός της συγγραφής των πρώιμων έργων στην ελληνική γλώσσα. Δυστυχώς αυτά τα κείμενα δεν έχουν διασωθεί στις μέρες μας.

⁴ Όπως λ.χ. όρος «οικονομία» που αποδίδεται και ελληνικά (οικονομία – *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157B) και λατινικά (oeconomiae – *Αυτόθι*, 9, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B) Η και όρος *προβολή* = *prolationem* (*Αυτόθι*, 8, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162D).

⁵ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 103.

διότι εάν ίσως ζούσε σε μια άλλη εποχή κατά κάποιο τρόπο πιο σοβαρών τριαδολογικών ερίδων θα μπορούσε να διασώσει την λατινική ορολογία από πολλές ατέλειες, που την οδήγησαν στην εννοιολογική αντιπαράθεση με την ελληνική.

Όλα αυτά χρήζουν διευκρίνησης λαμβάνοντας υπόψιν μας την απουσία από την πλευρά του Τερτυλλιανού μιας συστηματικής έκθεσης των απόψεών του και της διδασκαλίας του, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ένα τέτοιου είδους σύστημα δεν υφίσταται καν. Διότι θα ήταν παράλογο να υποστηριχθεί, ότι ένας τόσο ευφυής νους δεν θα είχε διαμορφώσει μια ολοκληρωμένη συστηματική αντίληψη περί όλων όσων έγραφε.

Βέβαια η μεγαλύτερη έμφαση και προσοχή θα πρέπει να δοθεί σε δυο βασικότερους και σημαντικότερους όρους, που αποτελούν, κατά την γνώμη των πολλών, τον πυρήνα της όλης τριαδολογικής διδασκαλίας όχι μόνον του Τερτυλλιανού, αλλά και όλης της Δυτικής σκέψεως, και οι όροι αυτοί είναι η «*substantia*», ο φύλακας της ενότητας του Τριαδικού Θεού και η «*persona*», βάση της γινόμενης διάκρισης που εξηγεί τον τρόπο της επέκτασης της μονάδας σε Τριάδα, δυο έννοιες που κατέστησαν το κέντρο της ενδιαφέρουσας τερτυλλιανικής τριαδολογικής διδασκαλίας με την προκύπτουσα εξ αυτών σπουδαιότατη φόρμουλα «*una substantiua – tres persona*»¹. Μια διατύπωση διαμορφωμένη τόσο εύστοχα, που συγκρατούσε και συνεχίζει να συγκρατεί την όλη πατερική θεολογία της Δύσεως έως σήμερα.

Εκτός αυτής της διατύπωσης, του εδάφους πάνω στον οποίο κτίστηκε όλο το θεολογικό σύστημα, γινόταν χρήση και άλλων εννοιών που εξίσου δεν μπορούν να αμεληθούν δεδομένου ότι και αυτές αποτέλεσαν κατά κάποιο τρόπο το βοηθητικό υλικό στην όλη ανάπτυξη του τόσο περίπλοκου θέματος της Τριαδολογίας.

2.2 Substantia (Deus, Spiritus)

¹ Harnack A., *History of Dogma*, Vol. 4, New York, p. 144.

Στον λατινικό κόσμο από αρχαιoτάτους χρόνους προκειμένου να δηλωθεί η ουσία στην φιλοσοφική της διάσταση, οι διάφοροι συγγραφείς προσέτρεχαν κυρίως σε δυο όρους, «*substantia*» και «*essentia*». Η λέξη «*essentia*», σύμφωνα με τον Σενέκα¹ εισήχθη για πρώτη φορά από τον φιλόσοφο Κικέρωνα, κάτι το οποίο υποστηρίζεται και από τον Χαλκίδιο², ως επίσης και από τον Σιδώνιο Απολλινάριο.³ «Αλλά, όπως αποδείχτηκε στην συνέχεια, πουθενά στα έργα του Κικέρωνος δεν ανιχνεύεται έστω ένα παράδειγμα της χρήσεως του «*essentia*», το ίδιο επιβεβαιώνει και το γεγονός της απουσίας οποιασδήποτε αναφοράς για την ανακάλυψη και εισαγωγή του συγκεκριμένου όρου από αυτόν, ούτε ακόμη και στους μεγάλους λάτρεις και μονίμους αναγνώστες του, όπως ο *Quintilianus* και ο αγ. Αυγουστίνος»,⁴ βέβαια στην προκειμένη περίπτωση ο Κικέρωνας ίσως θα μπορούσε να προτείνει τον όρο χωρίς να κάνει την χρήση του. Όπως και να είναι η παρούσα λατινική απόδοση της έννοιας της ουσίας δεν είχε τόση απήχηση στον τότε φιλοσοφικό κόσμο όσο το συνώνυμό της «*substantia*».

Η λέξη «*substantia*» άρχισε να κερδίζει το μεγαλύτερο έδαφος από τους φιλοσόφους του α' μ. Χ. αιώνας, και πιο συγκεκριμένα από κάποιον Σέργιο Πλάυτο, κατά την μαρτυρία του *Quintilianus*⁵, και από τον ρωμαίο στωικό Φαβιανό, κατά την μαρτυρία του Σενέκα⁶. Την ίδια εποχή ξαναχρησιμοποιήθηκε και όρος «*essentia*» από τον Απουλήιο στο έργο του «*De Dogma Platonis*» [Περί του Δόγματος του Πλάτωνος]⁷ για να αποδοθεί ο ελληνικός όρος ουσία, αλλά στην συνέχεια απορρίφτηκε δια χρήσεως αποκλειστικά του «*substantia*».

Στα πλαίσια καθαρά φιλοσοφικής εννοιολογίας ο όρος «*substantia*» έχει την ίδια σημασία με τον όρο ουσία και δηλώνει το βασικό, τα βαθύ είναι του κάθε

¹ Seneca, *Ep.*, 58, 6. *LCL*, vol. II, № 75 (1925).

² Βλ. Χαλκίδιου, *Σχόλια στον Τίμαιο*, κεφ. 27· Waszink J. H., *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London, 1962. – Ο Χαλκίδιος υπήρξε πλατωνικός φιλόσοφος στα τέλη του δ' - αρχές του ε' αιώνας μ. Χ. Είναι μεταφραστής και σχολιαστής του «Τίμαιου» του Πλάτωνος από ελληνικά στα λατινικά – *Ποσει Α. Φ., История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*, Москва: Искусство 1992, с. 102—140.

³ Apollinaris Sidonius, *Carmina*, 14 κατά τον Anderson W. B., *Sidonius, poems and letters/ With an English translation*, Harvard London, 1963, s. 220.

⁴ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 234.

⁵ M. Fabius Quintilianus, *Institutione*, 8, 24· *LCL*, № 126 (1930).

⁶ Seneca, *Ep.*, 58· *LCL*, vol. I, № 75 (1925).

⁷ Apuleius, *De Dogma Platonis*, 16, *Documenta Catholica Omnia, The official site of the Cooperatorum Veritatis Societas*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_01250200__Apuleius_Lucius__De_Dogmate_Platonis_L_T.pdf.html

πράγματος. Αν και μερικοί εκ των αρχαίων συγγραφέων των χρησιμοποίησαν άνευ κάθε είδους φιλοσοφικής απόχρωσης. Έτσι με αυτή την χρήση τον συναντάμε στον Quintilianu¹, τον Fronto² και τον Τάκιτο³, όπου το «*substantia*» νοείται, ως δηλωτικό των υλικών αγαθών ή της περιουσίας. Επίσης, περίπου την ίδια σημασία ο όρος αυτός έπρεπε να είχε και στις πρώτες λατινικές μεταφράσεις της Βίβλου, που βρισκόταν σε συχνή χρήση και από τον Τερτυλλιανό. Ο ίδιος έδινε μεγαλύτερη προτίμηση στον όρο «*substantia*» αντί του «*essentia*»⁴, τον τελευταίο χρησιμοποιεί παρά ελάχιστες φορές⁵, και η αιτία ταύτης αποφυγής από τους μελετητές ανιχνεύεται στην ιδιαιτερότητα της τοπικής χρήσεως της λατινικής γλώσσας στην Καρθαγένη.

Το ερώτημά μας είναι ποία ακριβώς έννοια συγκρατούσε ο Τερτυλλιανός χρησιμοποιώντας τον συγκεκριμένο όρο και ιδιαίτερος στην τριαδολογική του διάσταση, διότι η χρήση του με το βιβλικό του περιεχόμενο, είναι δεδομένη, έχοντας υπόψιν το γεγονός της εξαιρετικής αγάπης του Τερτυλλιανού προς την Αγία Γραφή και τη θεολογία της.

Όσον αφορά το ερώτημα αυτό, κατά καιρούς από διάφορους ερευνητές διατυπώθηκαν ποικίλες θεωρίες. Έτσι πρώτος ο Harnack⁶, μετά ο Bethune-Baker⁷ και ο Bigg⁸ υποστήριξαν την λεγόμενη νομική θεωρία της προελεύσεώς του, όπου το «*substantia*» σήμαινε, εντός καθαρά νομικών κατηγοριών, την υλική περιουσία, και σε τριαδολογική του χρεία αντιλαμβάνονταν ως κοινό περιουσιακό στοιχείο ευρισκόμενο στην κατοχή ταυτοχρόνως τριών ιδιοκτητών. Και η υποστήριξη αυτής της θεωρίας βασίζεται σε εκείνο το σημείο της ανάπτυξης της τριαδολογικής διδασκαλίας του Τερτυλλιανού, όπου εκείνος μιλώντας για την μοναρχία του

¹ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 234.

² Marcus Cornelius Fronto – περίπου 100-170, ρωμαίος γραμματικός, ρήτορας και δικηγόρος συγγραφέας μερικών επιστολών διαφόρου περιεχόμενου. Σύμφωνα με τον Μινούκιο, Φέλιξ κατηγορούσε τους χριστιανούς για αιμομιξία – Альбрехт М., *История римской литературы*, Т. 3, Москва, 2005, с. 1566—1570.

³ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва, 2011, с. 234.

⁴ Βλ. *Adv. Valent.*, 30, 2· *SC*, 280 (1981)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PG* 2, 585A· *De carn. Chr.*, 2, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PG* 2, 755A.

⁵ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва, 2011, с. 235.

⁶ Harnack A. *History of Dogma*, 1961, Vol. 4, p. 122,144.

⁷ Bethune-Baker J., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, London 1903, p. 138.

⁸ Bigg Ch., *Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913, p. 205.

Πατρός, την οποία νοεί ως «*singulare et unicum imperium*» [μία και μοναδική εξουσία],¹ προκειμένου να αναιρέσει την κατηγορία των μοναρχιανών για την τριθεΐα, προτείνει το παράδειγμα επίγειου βασιλέως, ο οποίος έχει μεν αποκλειστικότητα της μοναρχικής εξουσίας του, δεν έχει όμως πρόβλημα να την μοιραστεί με οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο, πολύ δε περισσότερο με το Υιό του, όπου ο μοιρασμός αυτός δεν καταργεί την μοναρχία, ούτε την τεμαχίζει όσα πρόσωπα και αν συμμετάσχουν σε αυτήν.² Η συγκεκριμένη άποψη του Hamack και των ακολούθων στην πορεία της μελέτης της σκέψεως του Τερτυλλιανού δεν έτυχε να γίνει αποδεκτή, δι' ασκήσεως μεγάλης κριτικής εναντίον της. Στην προκειμένη περίπτωση ανιχνεύονται δύο βασικές αστοχίες, πρώτον η μοναρχία, ως τοιαύτη δεν μπορεί απολύτως να ταυτιστεί με την «*substantia*», διότι φαίνεται να νοείται, ως μια από τις ιδιότητές της ή τις ενέργειες, αλλιώς ο ισχυρισμός του Τερτυλλιανού περί της συμμετοχής των αγγέλων³ σε αυτήν θα σήμαινε όχι μόνο μετοχή, αλλά και κατοχή από τους ίδιους της θείας ουσίας, πράγμα απαράδεκτο και για την τερτυλλιανική και γενικά για την χριστιανική κοσμολογία, και δεύτερον σε περίπτωση, που ταυτιστεί και γίνεται αποδεκτή με την προαναφερθείσα σημασία προκαλεί, όπως θα αποδειχθεί, πολλά ερμηνευτικά εμπόδια και προβλήματα, διότι δεν συμερίζεται με ποικίλες εξηγήσεις του όρου γινόμενες από τον ίδιο τον Τερτυλλιανό σε άλλα σημεία. Το μόνο, που εν μέρει θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό από την θεωρία του Hamack είναι ίδιος ο όρος «*monarchia*», όπως αυτός κατά κάποιο τρόπο να ερμηνευτεί στα πλαίσια των εννοιών του τότε ρωμαϊκού δικαίου.⁴

Η επόμενη αντίληψη όσον αναφορά τον όρο «*substantia*» μας προτείνουν ο Evans⁵, ο Wolfson⁶ και ο Braun,⁷ παρουσιάζοντάς τον ως παρεμβλημένο με τον αριστοτελικό μανδύα της πρώτης ουσίας⁸, δηλαδή της ατομικής ξεχωριστής

¹ *Adv. Prax.*, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157C.

² *Adv. Prax.*, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157C.

³ *Adv. Prax.* 3, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 158C.

⁴ Λόγος περί του όρου «*monarchiam*» [μοναρχία] θα γίνει στη συνέχεια.

⁵ Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas*, London 1948, p. 41-44.

⁶ Wolfson H. A. *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, 1956, p. 325.

⁷ Braun R. *Deus Christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 193, 195-196.

⁸ Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas*, London, 1948, p. 41-44.

ύπαρξης ή της υπόστασης. Πράγμα που εν μέρει επιβεβαιώνεται στο έργο του Τερτυλλιανού «*De anima*» [Περί ψυχής] με την χαρακτηριστική διατύπωση «*Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura uero potest esse communis. Suscipe exemplum. Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat*»¹ [άλλο είναι η ουσία (*substantia*), και άλλο η φύση της ουσίας (*natura substantiae*). Εάν η ουσία κάθε πράγματος είναι ιδιαίτερη, η φύση μπορεί να είναι κοινή. Π. χ., ουσία είναι πέτρα, σίδηρος, όμως η σκληρότητά τους είναι η φύση της ουσίας. Σκληρότητα ενώνει ενώ ουσία ξεχωρίζει]. Μερικοί εξ αυτών των ερευνητών προχωρούν και στον ισχυρισμό ότι ο όρος «*substantia*» εξ αρχής χρησιμοποιήθηκε, ως αντικαταστάτης του ελληνικού «υπόσταση». Άλλωστε αυτό το γεγονός αποδεικνύει και την ετυμολογία του. Το «*substantia*» προέρχεται από το ρήμα «*substare*», που σημαίνει «στέκομαι υπό», «βρίσκομαι στην βάση», δηλαδή με το ίδιο τρόπο, όπως ακριβώς και «υπόσταση» προέρχεται από το «*υφίστασθαι*», «*υφεστηκέναι*» εξ ου και υπάρχω ιδιαιτέρως.² Ο δε Wolfson υποστηρίζει την πιο ευρέως αποδεκτή άποψη, ότι ο όρος «*substantia*» αντιστοιχούσε αναλόγως της περιπτώσεως και στην έννοια της ουσίας και της υποστάσεως.³ Η τελευταία διατύπωση φαίνεται να είναι κοντινότερη στην πραγματικότητα, διότι ως γνωστό την εποχή του Τερτυλλιανού στους θεολογικούς κύκλους δεν υπήρχε απόλυτος διαχωρισμός των δυο αυτών όρων,⁴ και ο πρώτος που στην ουσία επιχείρησε να το κάνει ήταν ο Ωριγένης με την διδασκαλία του περί μίας ουσίας και τριών Υποστάσεως στην Αγία Τριάδα.⁵ Η ολοκληρωμένη δε επεξήγηση, που με ξεκάθαρο τρόπο να όριζε την διαφορά της υπόστασης και ουσίας, κατάφεραν να διατυπώσουν οι Καππαδόκες Πατέρες.

Ο Τερτυλλιανός πράγματι απ' ότι φαίνεται σε μερικά σημεία της τριαδολογικής και όχι μόνον, διδασκαλίας του, χρησιμοποιούσε τον όρο «*substantia*»

¹ *De an.*, 32· CCL, 2 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 2, 702B.

² Braun R., *Deus Christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 176,193-194.

³ Wolfson H. A. *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, 1956, p. 324.

⁴ Η ανακρίβεια της χρήσεως του όρου «*substantia*» όπως και του όρου «υπόσταση» είχε θέση ακόμη και στην εποχή της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου – βλ. Γιαννοπούλου Β., *Ιστορία και θεολογία των Οικουμενικών Συνόδων*, εκδ. Έννοια 2011, σ. 124.

⁵ Болотов В. В., *Собрание церковно-исторических трудов, т. 1, Учение Оригена о Св. Троице*, Москва 1999, с. 86-87.

με την προαναφερθείσα έννοια της αριστοτελικής πρώτης ουσίας ή μάλλον πιο εύστοχα θα ήταν να ειπωθεί του στωικού «ιδίως ποιόν»¹, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως το ίδιο ισχύει γενικώς για όλη την έκταση της χρήσεώς του, διότι αμέσως προκύπτει το ερώτημα ποια ανάγκη τότε είχε του όρου «*persona*», ο οποίος σε περίπτωση ταύτισης γίνεται άχρηστος και σε περίπτωση αντίθεσης δυσνόητος και ανερμήνευτος. Κρίνοντας από το σύνολο των κειμένων φαίνεται η προαναφερθείσα διατύπωση του Τερτυλλιανού περί «*substantia*», ως του ειδικού και «*natura*», ως του γενικού, πρέπει να ήταν μεμονωμένη και εξυπηρετούσε τον επιδιωκόμενο σκοπό μέσα στα πλαίσια της διαλεκτικής μεθόδου του. Ο Τερτυλλιανός στην προκείμενη περίπτωση προσπαθούσε να αποδείξει το αδύνατον της μετεμψύχωσης βασίζοντας στο γεγονός της διαφοράς των ουσιών ανθρωπίνων και ζωϊκών ψυχών, δικαιώνοντας την ίδια στιγμή περιπτώσεις της κοινής συμπεριφοράς.² Έτσι, σύμφωνα με τον θεολόγο μας, η ύπαρξη κάποιου είδους ομοιομορφίας στο φέρεσθε των ανθρώπων με το ζωϊκό βασίλειο ακόμη και κατά την μαρτυρία της Αγίας Γραφής «καὶ ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὧν οὐ συνῆκε, παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὠμοιώθη αὐτοῖς»³ δεν σημαίνει και την ομοιομορφία και ταύτιση της ουσίας των. Η οποία ταύτιση θα μπορούσε να αποτελέσει σοβαρό επιχείρημα για να αποδειχθεί η πραγματικότητα της

¹ Όπως εύστοχα παρατήρησε ο κ. Spasskiy «Με τίποτε άλλο δεν ασχολήθηκαν με τόση επιμέλεια οι στωικοί, όσο με τον τρόπο της προελεύσεων των όντων και με τις μεταξύ τους σχέσεις» (Спасский А., *История Догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, изд. 2-е, 1914, с. 72). Έτσι στην οντολογία των στωικών η υψηλότερη έννοια θεωρούταν η έννοια του «τι» [quid] ή του «όντος» [quid est] που απλώς υπάρχει. Το «τι» και το «ον» στα χρόνια του Τερτυλλιανού ταυτιζόντουσαν, αν και μερικοί ερευνητές ανιχνεύουν μια διαφορά, όπου το «τι» δήλωνε το υψηλότερο γένος, δηλαδή το ασώματο (ὡσαυτί τι ὄν – SVF I, 65) και το «ον» γένος δευτερεύον που σήμαινε το κάθε τι το σωματικό (Seneca, *Ep.* 58,12-13·15· LCL, vol. I, № 75 (1924)). Πάντως στιδήποτε υπάρχον στην αντίληψη των στωικών θα μπορούσε να περιγραφεί δια των τεσσάρων «κατηγοριών» α) τὸ ὑποκείμενον β) τὸ ποιόν [ὑποκείμενον] γ) τὸ πὼς ἔχον [ποιόν ὑποκείμενον] δ) τὸ πρὸς τί πὼς ἔχον [ποιόν ὑποκείμενον] (SVFII, 369 sq.) με έναν διαφορετικό από τον αριστοτελικό τρόπο όπου η αμέσως επόμενη κατηγορία περιγράφει και ανοίγει την προηγούμενη (Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва 1995, с. 98). Έτσι η πρώτη κατηγορία δηλώνει την βαθειά ουσία των όντων, η οποία στην περίπτωση των στωικών είναι άποιος (χωρίς ποιότητα) ενώ η δεύτερη κατηγορία με την σειρά της χωρίζεται πάλι στα δύο είδη ποιότητων το «κοινῶς ποιόν» και το «ιδίως ποιόν» δηλαδή τις κοινές και τις ιδιωτικές ή τις ατομικές ποιότητες, πράγμα που εν μέρει αντιστοιχεί στις αριστοτελικές έννοιες του γένους και του είδους – της δεύτερης και της πρώτης ουσίας, με μόνη τη διαφορά που ο Αριστοτέλης ασχολείται περισσότερο με την οντολογία των πραγμάτων ενδιαφερόμενος για την ουσία τους, ενώ οι στωικοί κατά βάση δεν έχουν καμία οντολογία και ασχολούνται, ως επί το πλείστον με τα φαινόμενα και τις καταστάσεις των διαφόρων όντων ή όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Elorduy «Στωική οντολογία σίγουρα δεν είναι οντολογία των ουσιών, αλλά είναι οντολογία των περιστατικών γεγονότων (tatsahen)» (Elorduy E., *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig 1936, s. 5) Πράγμα το οποίο για ακόμη μια φορά επιβεβαιώνει το γεγονός, ότι ο όρος *substantia* του Τερτυλλιανού δεν θα μπορούσε να ήταν δανεισμένος από την στωική φιλοσοφία, διότι δεν μπορεί να ταυτιστεί με την πρώτη τους κατηγορία του υποκειμένου μιας που έχει ποιότητες οι οποίες την ξεχωρίζουν από τις άλλες ουσίες.

² βλ. *De an.*, 32, 8· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 2, 704B.

³ Ψαλ. 48,21.

μετεμψύχωσης. Άλλωστε η σκληρότητα της πέτρας και του σιδήρου, όπως και μαλακότητα του πούπουλου και του μαλλιού δεν είναι τίποτε άλλο από μία μόνον κοινή ιδιότητα μεταξύ πολλών άλλων διαφορετικών ιδιοτήτων, γι' αυτό δεν είναι τυχαίο και το παράδειγμα επιλογής πραγμάτων με όμοια χαρακτηριστικά, αλλά διαφορετική ουσία, όπως και στην περίπτωση π. χ. ανθρώπου και αγγέλου, όπου υπάρχει ένα ενωτικό στοιχείο η λογικότητα, ωστόσο αυτό δεν σημαίνει κοινή ουσία. Το ίδιο σκεπτικό επιβεβαιώνει και το αμέσως παρακάτω παράδειγμα του Τερτυλλιανού «*Sic et, si saevia bestia uel proba uocetur homo, sed non eadem anima: nam et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim quod hominem similem bestiae iudicas, confiteris animam non eandem, similem dicendo, non ipsam*»¹. [Με τον ίδιο τρόπο εάν ο άνθρωπος ονομάζεται άγριο ή καλοκάγαθο θηρίο. Δεν θα είναι ίδια η ψυχή των, διότι η ταυτότητα φύσεως (*naturae*) σημειώνεται τότε, όταν παρατηρείται διαφορά της ουσίας (*substantiae*). Μόνο με το να θεωρείς τον άνθρωπο να μοιάζει του θηρίου παραδέχεσαι ότι η ψυχή τους δεν είναι ίδια, λέγοντας όμοια και όχι ίδια].

Εξίσου αναιρεί την παρούσα θεωρία και το γεγονός, ότι η «*substantia*» πλησιάζει την αριστοτελική πρώτη ουσία, ως επί το πλείστον μόνο σε περιπτώσεις, που μετατρέπεται σε επίθετο «*substantivum*» σε συνδυασμό πάντα με τον όρο *res* [πράγμα, όν, το υπάρχον ανεξάρτητα]. Το «*substantivum res*» λαμβάνει στον Τερτυλλιανό την έννοια της «διακεκριμένης ύπαρξης» ή καλύτερα της «αυτοϋπαρξης» του πράγματος με την δική του ουσία. Έτσι, ο Λόγος του Θεού είναι «*substantivum res*» στο σημείο, που μπορεί να θεωρηθεί ξεχωριστό πρόσωπο (*persona*).² Δεν υφίσταται ανάγκη της περαιτέρω εξήγησης του γεγονότος, διότι καθίσταται αυτονόητο, πως άλλο είναι το «*substantia*» και άλλο το «*substantivum res*», όπως άλλο ο Θεός και άλλο το θείο³.

¹ *De an.*, 32, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 704C-705A.

² *Adv. Prax.* 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161B.

³ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 89-90.

Η τελευταία θεωρία, αφορούσα την τερτυλλιανική εννοιολογία του όρου «*substantia*», τη συνδυάζει με το στωικό-φιλοσοφικό¹ περιεχόμενο της «πρώτης αμετάβλητης ύλης», που συνιστά την θεότητα. Αυτή η θεωρία, όπως και τα κύρια επιχειρήματά της έχει δυο βασικές τριάδο-θεολογικές αρχές του Τερτυλλιανού. Πρώτον την ήδη προαναφερθείσα αντίληψη περί του Θεού ως σώματος,² και δεύτερον, του Θεού ως Πνεύματος³. Για τη σύγχρονη θεολογική σκέψη αυτές οι διατυπώσεις αναιρούν η μία την άλλη, διότι εκλαμβάνονται ως δύο αντίθετες πραγματικότητες, τουλάχιστον στην τριαδολογική τους διάσταση⁴. Αλλά στην περίπτωση του Τερτυλλιανού, και απ' ότι φαίνεται και της στωικής φιλοσοφίας, είχαν ισχύ άλλοι κανόνες. Σύμφωνα με τους περισσότερους φιλοσόφους της στοάς τα πάντα είναι ύλη⁵, ισχυρισμός που ως άμεσο αποτέλεσμα έχει και τον χαρακτηρισμό όλων των όντων ως σωματικών υπάρξεων, συμπεριλαμβανομένου και του Θεού.⁶ Διότι ο Θεός, η μάλλον ο λόγος του Θεού, όχι μόνον ενυπάρχει μέσα στην ύλη, αλλά ο ίδιος είναι μέρος αυτής ή για την ακρίβεια αρχή⁷ αυτής και μάλιστα αρχή ενεργητική σε αντίθεση με την αντίθετη την παθητική, η οποία

¹ Αυτή η θεωρία είναι πλέον ευρέως αποδεκτή από του περισσότερους ερευνητές Cantalamessa, *La Christologia di Tertulliano*, Friburgo, 1962, p. 49· Osborn, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge, 1997, p. 131· Морексини, *История Патристической Философии*, Москва 2011c. 237-238.

² Βλ. *De test. an.*, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 611A· *Adv. Herm.*, 4· 11· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 201A· 206C· *Adv. Marc.* 1, 3· 1, 10· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 249B· 257B.

³ *Adv. Prax.*, 5· 7· 8· 26· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159C· 161C· 169C· 188C· *Apol.*, 21· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1,391A· *Adv. Marc.*, 2, 9· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 294C· *De pudic.* 21· *SC*, 394 (1993)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 1023B.

⁴ Σύμφωνα με τον Δαμασκηνό πραγματικά Πνεύμα μπορεί να χαρακτηριστεί μόνον ο Θεός, ως αντίθετος του κάθε τι του υλικού. Στην περίπτωση της κτιστής πραγματικότητας τα πνευματικά όντα ονομάζονται έτσι καταχρηστικώς, διότι πνευματικά καθίστανται μόνο σε σχέση με την παχειά σωματική ύλη, ενώ σε σχέση με τον Θεό είναι πάντα υλικά: - «*Ἀσώματος δὲ λέγεται καὶ ἄυλος, ὅσον πρὸς ἡμᾶς· πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχὺ τε καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται, μόνον γὰρ ὄντως ἄυλον τὸ θεῖον ἐστὶ καὶ ἀσώματον.*» (*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 17, 11-17, 14· *SC*, 535 (2010)· *PG* 94, 868A) Παρόμοια άποψη έχει και ο Τερτυλλιανός: - «*sed et si invisibilia illa, quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam per quae sali Deo visibilia sunt*» [*και τα αόρατα όντα, έχουν στον Θεό δικό τους σώμα και αντιστοιχούσα σε αυτούς μορφή, δια του οποίου γίνονται ορατά για τον Θεό*] - *Adv. Prax.*, 7, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C.

⁵ Κωσταρά Γρηγ. Φιλ., *Φιλοσοφική Προπαίδεια*, Θ' εκδ., Αθήνα, 2011, σ. 258-259· Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва, 1995, с. 292-303.

⁶ Σώμα και ύλη ταυτίζονται.

⁷ Περί των δυο αρχών στην κοσμολογία των στωικών μας πληροφορεί ο Διογένης Λαέρτιος (7, 34· *LCL*, vol. II, № 185) «*Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιῶν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἄϊδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα*» χαρακτηρίζοντάς ταις σύμφωνα με διαφορετικά χειρόγραφα είτε ως «σωματικές» είτε ως «ασώματες» πράγμα που προκάλεσε μεγάλες συζητήσεις μεταξύ των ερευνητῶν με αποτέλεσμα να υπάρξει μια ασάφεια στο διευκρινιστέ παρουσία ή μην τις δυαρχίας στην στωική κοσμολογία. Πάντως πιο εὔστοχα και αντικειμενικά επιχειρήματα, που αναφέρονται, κάνουν την πιο ευρέως αποδεκτή την δεύτερη εκδοχή της ανάγνωσης περί, χαρακτηρισμού των αρχών, ως ασώματων υπάρξεων, κατατάσσοντάς ταις στην περιοχή των εννοιῶν που δεν κατέχουν κανενός είδους ουσία. - βλ. Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва 1995, с. 103.

κάποια στιγμή μεταμορφώνεται σε κόσμο.¹ Ο Θεός εδώ δεν εκλαμβάνεται ως κάτι το ξεχωριστό, διαφορετικό και υπέρτατο από την ύλη, αλλά αποτελεί μία πραγματικότητα με αυτήν. Ύλη και Θεός για τους στωικούς είναι δυο συνυπάρχοντα μεγέθη.² Κάτι το οποίο ο Τερτυλλιανός απορρίπτει σφοδρότατα στην πραγματεία του «*Adversus Hermogenem*», κατηγορώντας τον Ερμογένη, εκτός για την αντιστροφή του από την χριστιανική και εκκλησιαστική διδασκαλία, και για την κλήση του προς την φιλοσοφία, και συγκεκριμένα την ακαδημία (εννοώντας τον Πλάτωνα) και την στοά (τον Ζήνωνα), δανείζοντας από αυτές, σύμφωνα με το Λατίνο θεολόγο μας, την θεωρία περί συνυπάρξεως Θεού και ύλης,³ ένα δυαρχικό κοσμολογικό σύστημα, όπου ο Θεός και ύλη είναι δύο άναρχα και συνυπάρχοντα όντα.

Έτσι, στην αρχή της πραγματείας, γίνεται λόγος περί τριών πιθανοτήτων τρόπου προελεύσεως του κόσμου, που θεωρούσε ως δυνατές ο Ερμογένης: 1. εκ της ουσίας του Θεού (πανθειϊστική των στωικών) 2. εκ του μηδενός [*ex nihilo*] (χριστιανική), και 3. εκ προϋπαρχούσης ύλης (πλατωνική)⁴. Εξ ατών από τον Τερτυλλιανό γίνεται αποδεκτή μόνο η δεύτερη και απορρίπτονται η πρώτη και η τελευταία⁵. Στη συνέχεια αντιπαραβάλλεται και μια επιχειρηματολογία του ίδιου του Ερμογένους⁶, σύμφωνα με την οποία αποποιούνται, ως μη αποδεκτές οι δύο πρώτες προαναφερθείσες απόψεις, η χριστιανική λόγω (σύμφωνα με τον Ερμογένη πάντα) του εξαναγκασμού να υπάρχει στον Θεό η ευθύνη για την ύπαρξη του κακού και η πανθειϊστική λόγω αναπόφευκτης υιοθέτησης δυνατότητας μερισμού της Θείας φύσεως⁷ και αποδοχής διχασμού αυτής, κάτι το οποίο ως άμεση συνέπεια έχει την αυτοαναίρεση του ίδιου, διότι ο Θεός σαν να υπάρχει ταυτόχρονα μόνος

¹ *SVF*, A', 24, 10-12.

² Διαχωρισμός της ύλης σε δύο αρχές ενεργητική και παθητική δεν υπάρχει στην πραγματικότητα και γίνεται μόνο για καθαρά επιστημονική σκοπιμότητα. – βλ. Long A. A., *Hellenistic Philosophy, Duck worth και Η ελληνιστική φιλοσοφία*, Μορφ. Ίδρυμα ΕΤΕ, 1987.

³ «*A Christianis enim ad philosophos conuersus, de ecclesia in Academiam et Porticum, inde sumpsit [a Stoicis] materiam cum domino ponere, quae et ipsa semper fuerit neque nata neque facta nec initium habens omnino nec finem, ex qua dominus omnia postea fecerit*»– *Adv. Herm.*, 1, 4· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 198A.

⁴ *Adv. Herm.*, 2, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PG* 2, 198B.

⁵ *Adv. Herm.*, 2· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PG* 2, 198B.

⁶ Αυτόθι.

⁷ Αν ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο από τον εαυτό του, τότε όλα τα όντα αναπόφευκτα θα ήταν μέρη της ουσίας του, πράγμα που οδηγεί στην αποδοχή μερισμού της ουσίας.

του και έξω από τον εαυτό του. Με το τελευταίο αντιπανθεϊστικό επιχείρημα, ο Τερτυλλιανός φαίνεται να συμφωνεί απόλυτα¹, κάνοντας σαφή διάκριση μεταξύ ύλης και Θεού λέγοντας, ότι «*Sed Deus Deus est et materia materia est*»²[ο Θεός είναι Θεός και η ύλη είναι ύλη]. Αλλά στα έργα του ανιχνεύονται και κάποια αποσπάσματα που ταυτόχρονα σα να επιβεβαιώνουν την αποδοχή της κοινής υλικότητας όλων των όντων συμπεριλαμβανομένου και του Θεού π. χ. στο «*De carne Christi*» συναντάμε «*omne quod est corpus est sui generis: nihil est incorporale nisi quod non est*»³[ότι υπάρχει είναι κατά το γένος του σώμα, ασώματο είναι μόνο αυτό, που δεν υπάρχει καν], ως επίσης «*sed et si invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam per quae sali Deo visibilia sunt*»⁴ [και τα αόρατα όντα, έχουν στον Θεό δικό τους σώμα και αντιστοιχούσα σε αυτούς μορφή, δια του οποίου (σώματος) γίνονται ορατά για τον Θεό] και το σημαντικότερο «*quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est(Iων. 4,24)? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*»⁵ [Ποιος είναι αντίθετος με το ότι ο Θεός είναι σώμα αν και είναι πνεύμα (Ιων. 4,24) διότι το πνεύμα είναι κατά το γένος του σώμα]. Συν το γεγονός της μη αποδοχής από τον Τερτυλλιανό της ύπαρξης κάποιου είδους ουσίας στις ενέργειες και πράξεις⁶, εκ πρώτης όψεως αναπόφευκτα μας οδηγούν να συμμεριστούμε τη στωική προέλευση της έννοιας του όρου «*substantia*». Κάτι το οποίο υφίσταται, όπως προείπαμε, στους περισσότερους ερευνητές, βέβαια χωρίς την ταύτιση της *substantia* του Θεού με την *substantia* της κοσμικής ύλης από την οποία δια της μίξεως των τεσσάρων στοιχείων⁷ συντελείται όλο το σύμπαν, αλλά με την λεγόμενη «*άποιον*» η οποία θεωρούταν η αρχική αΐδια και αμετάβλητη ύλη.⁸ Κατά βάση, όμως αυτή η αποφυγή της ταύτισης Θεού και ύλης δεν προσφέρει την απόλυτη διάσωση από τον πανθεϊσμό, μιας και αυτά τα τέσσερα στοιχεία των στωικών προέρχονται δια της

¹ Βλ. *Adv. Herm.*, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 197B.

² *Adv. Herm.*, 5, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 201C.

³ *De carn. Chr.*, 11, 4· *SC*, 216 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 774B.

⁴ *Adv. Prax.*, 7, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C.

⁵ *Adv. Prax.*, 7, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C.

⁶ Βλ. *Adv. Herm.* 36· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 230A.

⁷ Οι Στωικοί θεωρούσαν ότι τα πάντα δημιουργήθηκαν από ένα σώμα χωρίς ποιότητες, διότι η αρχή όλων είναι η άποιος ύλη, η οποία έχει την ιδιότητα να μεταβάλλεται στα τέσσερα στοιχεία και αυτά τα στοιχεία δια της μίξεως διαμόρφωναν διάφορα όντα. (Σέξτος, *Adv. Math.*, X, 312· *SVF*, B, 112, 22-25).

⁸ Στοβαίου, *Ecl.* I, 11· *SVF*, A', 24, 27-32.

μεταμορφώσεως και όχι δημιουργίας από τίποτε άλλο εκτός της πρώτης ύλης, δηλαδή τον Θεό. Εκτός αυτού πουθενά δεν συναντάται έστω ένας υπαινιγμός του Τερτυλλιανού για την αποδοχή του «άποιον» της ουσίας του Θεού, αλλά το ακριβώς αντίθετο. Συνεπώς πρέπει να αναζητηθεί διαφορετική ερμηνεία του όρου, που να ενώνει όλα τα προλεγόμενα χωρίς να γίνεται απόλυτη ταύτιση με κάποιου είδους στωικών διδασκαλιών και θεωριών.

Στην προκειμένη περίπτωση το βοηθητικό μέσο πάλιν βρίσκεται στο κείμενο του «*Adversus Hermogenem*», όπου ο απολογητής μας λέει πως «*ut concedam interim esse aliquid incorporale, de substantiis dumtaxat, cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque*»¹ [δύναται να αποδεχτώ ότι μπορεί να υπάρχει κάτι ασώματο, αλλά μόνον όσον αναφορά τις ουσίες, την στιγμή που ίδια η ουσία αποτελεί σώμα κάθε πράγματος], ως επίσης «*Nisi fallor enim, omnis res aut corporalis <aut incorporalis> ...certe post corporale et incorporale nihil tertium*»² [κάθε πράγμα πρέπει να είναι είτε σωματικό είτε ασώματο ... εκτός του σωματικού και ασώματος δεν υπάρχει κάτι τρίτο]³. Κατά συνέπεια λαμβάνοντας υπόψιν τα προ ολίγου λεγόμενα, δύναται με σχετική βεβαιότητα να βγει το συμπέρασμα, ότι ο Τερτυλλιανός αδικώς κατηγορήθηκε για εισαγωγή στην θεολογία του στωικού υλισμού⁴, διότι όταν αποδίδει σε οποιοδήποτε όν ή πράγμα την κατοχή σώματος υπό του όρου αυτού δεν εννοεί τίποτε άλλο, παρά την κατοχή κάποιας συγκεκριμένης ουσίας -substantia. Αυτή η ουσία επίσης δεν νοείται και ως «άποιος» ύλη, διότι τότε θα ήταν κοινή για όλα τα όντα και δεν θα είχε ισχύ το προαναφερθέν «*Sed Deus Deus est et materia materia est*»,⁵ όπως επίσης δεν θα υπήρχε και διάκριση μεταξύ των ίδιων των ουσιών των κτιστών πραγμάτων,⁶ επειδή σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό το κάθε πράγμα έχει δικό του σώμα κατά το γένος του «*corpus sui generis*»⁷, δηλαδή μια δική του substantia.

¹ *Adv. Herm.*, 35, 2-3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 229C-230A.

² *Αυτόθι*.

³ Μια παρόμοια «*mne quod est corpus est sui generis: nihil est incorporale nisi quod non est*» [ότι υπάρχει είναι κατά το γένος του σώμα, ασώματο είναι μόνον εκείνο που δεν υπάρχει] – *De carn. Chr.*, 11, 4· *SC*, 216 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 774B.

⁴ Βλ. Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 237, όπου ο Moreschini για την διατύπωση του Τερτυλλιανού περί του Θεού ως σώματος λέει ότι «εδώ βιβλικός ρεαλισμός συνδέθηκε με τον στωικό υλισμό».

⁵ *Adv. Herm.*, 5, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 201C.

⁶ Βλ. *Adv. Herm.*, 24· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 219A.

⁷ *Adv. Prax.*, 7, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C.

Επιπλέον δια της αποδοχής της δυνατότητας να υπάρχει κάτι ασώματο απορρίπτεται η υλιστική σημασιολογία του όρου σώμα και λαμβάνοντας υπόψιν τη θέση ότι το «*corpus*» [σώμα] είναι εκείνο χάρη του οποίου οτιδήποτε υπάρχει «*aliquid per quod est*»¹, συμπεραίνεται ότι η «*substantia*» δηλώνεται ως σώμα προκειμένου να υπογραμμιστεί η πραγματικότητα της ύπαρξής της, και επ' ουδενί τρόπο υλική της διάσταση. Δηλαδή ουσιαστικά εδώ από τον Τερτυλλιανό γίνεται δανεισμός όρων, σχημάτων και εκφράσεων από το στωικό φιλοσοφικό σύστημα με το γέμισμά των με καινούργιο και επί της παρούσης εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο.

Το μοναδικό κοινό στην προκειμένη περίπτωση με τη στωική αντίληψη του όρου «*substantia*» είναι η απόρριψη της ύπαρξης αυτής σε κάποια άπιαστα πράγματα όπως χρόνος, χώρος, κενό και το λεκτόν,² αλλά και εδώ, ο Τερτυλλιανός, προσθέτει την κίνηση, ενέργεια,³ πάθος, υποχρέωση και άλλα.⁴ Επίσης αποδέχεται το χωρισμό της ουσίας από τις ενέργειές της, λέγοντας ότι άλλο είναι ο Θεός και άλλο τα του Θεού το απαράλλακτων της ουσίας, αν και αυτήν την αντίληψη είχαν και άλλες φιλοσοφικές σχολές.

Ο τελευταίος ισχυρισμός όμως, περί του απαράλλακτου της «*substantia*» και συν την αποδοχή της σαφούς διακρίσεως μεταξύ της ουσίας και των παροδικών της ιδιοτήτων,⁵ μας βοηθά στο να υποστηρίξουμε πως η «*substantia*» από τον Τερτυλλιανό εκλαμβάνεται στα γενικά πλαίσια των φιλοσοφικών κατηγοριών, ως αμετάβλητη βάση του εκάστου υπάρχοντος όντος. Πράγμα το οποίο προκύπτει και από την τριαδολογική του διδασκαλία, όπου τα τρία Πρόσωπα έχοντας το καθένα

¹ «*sed nec esse quidem potest, nihil habens per quod sit: cum autem sit, habeat necesse est aliquid per quod est. si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus eius*» - *De carn. Chr.*, 11, 3-4· *SC*, 216 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 774B.

² Βλ. Διογένης Λαέρτιος, 7, 140-141; *SVF*, B, 329, 359, 361, 363· Σέξτος, *Adv. Math.*, VIII, 263· X, 218. Seneca, *Ep.* 58, 15, *LCL*, vol. I, № 75 (1917).

³ Στην απόρριψη της ύπαρξης της ουσίας στη ενέργεια του όντος (*Adv. Herm.*, 36, 3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 230B) πάλι διαφοροποιεί τον Τερτυλλιανό από τους στωικούς φιλοσόφους, διότι οι τελευταίοι αποδεχόντουσαν την παρουσία του σωματικού στοιχείου και της ουσίας ακόμη και στην ενέργεια όλων των σωματικών υπάρξεων και απέριπταν αυτήν μόνο για τα ασώματα όντα, κρίνοντας με βάση των ισχυρισμό «το αποτέλεσμα πρέπει να είναι ομοούσιο με την αιτία» (Sext, *Adv. M.*, IX, 211· *SVF* II, 389) – Столяров А. А., *Стоя и стουицизм*, Москва, 1995, с. 122-123.

⁴ Βλ. *Adv. Herm.*, 36· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 230A.

⁵ «*aliud enim Deus, aliud quae Dei*» [άλλο (είναι) ο Θεός και άλλο του Θεού] - *Adv. Marc.*, 1, 4· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 250C.

δικά του, όπως θα λέγαμε με τα δεδομένα της σύγχρονης θεολογικής ορολογίας, προσωπικά ιδιώματα, κατέχει μια ουσία.¹

Συνοψίζοντας, βλέπουμε ότι όρος «*substantia*» έχει στην περίπτωση του Τερτυλλιανού τρεις βασικές σημασίες α) την βιβλική – χωρίς καμία φιλοσοφική απόχρωση με την σημασία της παρουσίας, β) την αριστοτελική – εκείνης της πρώτης ουσίας όπου ταυτίζεται εν μέρη με το ελληνικό υπόσταση ή το λατινικό «*persona*» και γ) την πιο συχνή χρήση με την έννοια της βαθειάς και αμετάβλητης βάσης κάθε πραγματικά υπάρχοντος πράγματος. Αυτή η έννοια προφανώς είναι εκείνη που εφαρμόζεται σε όλη την έκθεση της τριαδολογικής του διδασκαλίας. Προκύπτει όμως ένα άλλο ερώτημα. Τι είναι αυτή η βαθειά και αμετάβλητη βάση, ειδικά στη τριαδολογική του διάσταση, και πως αυτή συμβιβάζεται με την ύπαρξη των συμβεβηκότων; Και η απάντηση πρέπει να βρίσκεται στον προαναφερόμενο χαρακτηρισμό του Θεού, ως κατεξοχήν «*Deus*»² και «*spiritus*» [πνεύματος]³. Στο τελευταίο δε με δυο ουσιαστικές διακρίσεις πρώτον μεταξύ του πνεύματος, ως του κύριου χαρακτηριστικού της «*substantia*», και του Αγίου Πνεύματος, ως τρίτου Προσώπου της Αγίας Τριάδας, και δεύτερον μεταξύ του πνεύματος του Θεού και του πνεύματος του ανθρώπου. Όσον αφορά την πρώτη περίπτωση η διάκριση πολλές φορές γίνεται μετά δυσκολίας δεδομένης της αποδοχής από την πλευρά του Τερτυλλιανού της παρουσίας σε κάποια φάση της υπάρξεως του Αγίου Πνεύματος εντός του Λόγου «*Spiritu qui Sermoni inerat*»⁴ και τη σταδιακή εκδήλωσή του δι' αυτού, όπως ακριβώς συνέβη και με την προβολή του Υιού εκ του Πατρός,⁵ πράγμα

¹ «*Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. [εμείς λέμε, ότι Αυτός προφέρθηκε (prolatum) δια του Θεού και δια της προφοράς γεννήθηκε, γι' αυτό και ονομάστηκε Υιός Θεού και Θεός, λόγω της ενότητας της ουσίας (ex unitate substantiae), διότι ο Θεός είναι πνεύμα]* – *Apol.*, 21, 11· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 399A, και «*et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus, et Deus*» [και ο Πατήρ Θεός, και Υιός Θεός, και το Πνεύμα το Άγιο Θεός, και ο καθένας εξ ατών – Θεός] – *Adv. Prax.* 13, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 169C, ως επίσης «*Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus*» [ένας Θεός εκ του οποίου όλη η Τριάδα] – *De pudic.*, 21, 16· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 1026B.

² «*accedentis rei mentio; nomen potestatis*» – *Adv. Herm.*, 3, 3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199C.

³ *Adv. Prax.*, 5· *PL* 2, 159C· *Αυτόθι*, 7· *PL* 2, 161C· *Αυτόθι*, 8· *PL* 2, 169C· *Αυτόθι*, 26· *PL* 2, 188C· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *Apol.*, 21· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 391A· *Adv. Marc.*, 2, 9· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 294C· *De pudic.* 21· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 1023B.

⁴ *Adv. Prax.* 7, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162A.

⁵ *Bl. Adv. Prax.*, 8, 5-7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163B-164A.

που προκαλεί σύγχυση στις διατυπώσεις του τύπου «Πνεύμα του Θεού» ή «Πνεύμα του Λόγου»¹. Τα προβλήματα αυτά όμως έχουν την λύση τους, η οποία βρίσκεται στην λεπτομερή ανάλυση της κάθε ξεχωριστής περίπτωσης, προκειμένου να αποδειχθεί εάν πρόκειται για το Άγιο Πνεύμα στην προσωπική διάσταση ή για πνεύμα ως την κοινή και κύρια ιδιότητα της ουσίας του Θεού. Όσον αφορά τη δεύτερη διάκριση, ο προβληματισμός βρίσκεται στο πως ακριβώς αντιλαμβάνεται ο Τερτυλλιανός την πνευματικότητα, και ιδιαίτερος την πνευματικότητα της θείας *substantia*, διότι με το ανθρώπινο πνεύμα τα πράγματα είναι κάπως πιο ξεκάθαρα, μιας και υπάρχει ολόκληρη πραγματεία που σε ικανοποιητικό βαθμό λεπτομέρειας αναλύει το συγκεκριμένο ζήτημα².

Το πνεύμα των ανθρώπων, σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό είναι η ψυχή, που κατά την μαρτυρία του ίδιου, ως επί το πλείστον νοείται στα πλαίσια του στωικού φιλοσοφικού συστήματος³, γεγονός άλλωστε αποδεικνυόμενο και με την αποδοχή εκ μέρους του της υλικής διάστασής της⁴, στο βαθμό που η ίδια αποκτά διάφορα μη πνευματικά στοιχεία, όπως π. χ. μορφή,⁵ χρώμα⁶ και την δυνατότητα του πολλαπλασιασμού δια σπέρματος⁷. Επίσης η προαναφερόμενη επιρροή φαίνεται και στη διδασκαλία περί προελεύσεως του πνευματικού μέρους του ανθρώπου από τη συμπύκνωση της θείας πνοής, που εισήλθε στον πρωτόπλαστο δια του προσώπου του⁸ με μια ριζική διαφορά που συνίσταται στο γεγονός της

¹ Βλ. *Adv. Prax.*, 26· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 174B· *Apol.*, 21· *PL* 1, 332A· *Αυτόθι*, 23· *PL* 1, 343A· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *Adv. Prax.*, 7· *PL* 2, 161C· *Αυτόθι*, 27· *PL* 2, 190A· *Αυτόθι*, 29· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 193D· *De orat.*, 1· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 1149C· *Adv. Marc.*, 5, 14· *SC*, 483 (2004)· *PL* 2, 505C.

² Βλ. *De an.*, *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 641D.

³ *De an.*, 5, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 653A.

⁴ Η αποδοχή εκ μέρους του Τερτυλλιανού της στωικής διδασκαλίας στην προκειμένη περίπτωση, όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο M. Vegetti «δεν αποσκοπεί στη διαφήμιση κάποιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής διδασκαλίας και δυσφήμιση μιας άλλης δια της παρουσίας μεγαλύτερης εύνοιας στην δε και απορρίψεως της μεν, αλλά στο να δώσει μάχη στην γνωστική διαρχία και στις επικίνδυνες συνέπειές της στο χώρο της χριστιανικής ηθικής» - Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 250.

⁵ «*Recogita enim, cum deus flasset in faciem homini flatum uitae, et factus esset homo in animam uiuam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per uniuersa corporis spatia diffusum simulque diuina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleuerat, et uelut in forma gelasse*» - *De an.*, 9, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 661A.

⁶ «*Quem igitur alium animae aestimabis colorem quam aerium ac lucidum?*» - *De an.*, 9, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 660B.

⁷ *De carn. Chr.*, 19 - 20· *SC*, 216 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 784A-787B.

⁸ «*sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam, pene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facie persuadebunt*» [*Αλλά καλώ τους Στωικούς να με βοηθήσουν, που διεκδικούν σχεδόν τις δικές μας πεποιθήσεις, ότι η ψυχή είναι πνευματική συναίνεση, καθόσον η πνοή και το πνεύμα είναι στη*

ιδιαιτερότητας της στωικής αντίληψης, όπου η ανθρώπινη ψυχή, και γενικά η ψυχή κάθε όντος και του κόσμου ολόκληρου, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συμπύκνωση ή η τόνωση του λεπτού πνευματικού θεϊκού στοιχείου¹, της θείας πνευματικής ουσίας, πηγής και αιτίας οποιουδήποτε γεννήματος², ενώ στον Τερτυλλιανό η πνοή του Θεού³ είναι κάτι διαφορετικό από την ουσία,⁴ ούτε καν μέρος αυτής παρόλο που έχει μερικά κοινά στοιχεία, που αποτελούν το κατ'εικόνα του ανθρώπου.⁵ Το κατ'εικόνα, σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό, υφίσταται στην ανθρώπινη ψυχή δια της αποτυπώσεως μέσα της μερικών θείων ιδιωμάτων, χωρίς όμως αυτή να είναι της ίδιας ουσίας με τον απεικονιζόμενο Θεό.⁶ Επομένως καθίσταται σαφές ότι η ουσία του Θεού χαρακτηρίζεται μεν ως πνεύμα⁷, αλλά δεν ανιχνεύεται συγκεκριμένη εξήγηση του περιεχομένου αυτής της έννοιας στην τριαδολογική της χρήση και το μόνο βέβαιο είναι μια αποφαιτικού τύπου άποψη, που βασίζεται στο γεγονός της

φύση τους παρόμοια το ένα με το άλλο, δε θα έχουν καθόλου δυσκολία να μας πείσουν ότι η ψυχή έχει υλική υπόσταση] - *De an.*, 5, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 653A.

¹ Στους στωικούς ο Θεός ή μάλλον ο Λόγος ταυτιζόταν με το «πῦρ τεχνικόν» [ignisartificialis], τη δημιουργική αρχή του κόσμου. Ήδη από τον Ζήωνα και τον Κλεάνθη (πιθανόν και τον Χρύσιππο) αυτό το τεχνικό πῦρ αρχίζει να νοείται ως «πνεῦμα» [spiritus] αποτελούμενο από πῦρ και αέρα, δεν ήταν όμως ούτε το ένα ούτε το άλλο, αλλά κάτι τρίτο – πύρινος αιθέρας (Διογένης Λαέρτιος, 7,137-139· *LCL*, vol. II, № 187) – Столярков А. А., *Стоя в стоицизм*, Москва 1995, с. 106-107.

² *SVF* II, 439-440.

³ Λόγω της προελεύσεως της ψυχής από την πνοή και όχι από την ουσία του Θεού δίνει το δικαίωμα στον Τερτυλλιανό να διατυπώσει την άποψη, ότι η ψυχή καταχρηστικώς ονομάζεται πνεύμα λόγω της σύνδεσής της με την αναπνοή μη έχοντας καμία σχέση με την ουσιαστική σημασία του όρου. – βλ. *De an.*, 11· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 664A.

⁴ Την αποδοχή της ετερότητας της ουσίας του Θεού και της πνοής του, στην θεολογία του Τερτυλλιανού επιβεβαιώνει και η άρνηση του να ταυτιστεί το «Πνεύμα Θεού» που «έπεφόρετο επάνω τοῦ ὕδατος» (Γεν. 1, 2) με τον Θεό δια αποδοχής του ως δημιουργημένου πνεύματος που συνιστά τους ανέμους – βλ. *Adv. Hermog.* 32· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 226B - «*quia Deus spiritus - neque enim aquae Dominum sustinere sufficerent ----, se Deum spiritum dicit de quo etiam uenti constiterunt, ut ait per Esaiam: Quia spiritus a me exiuit et flatum omne<m> ego feci. Item de aquis eadem Sophia: Et quomodo firmos ponebat fontes quae sub caelo, ego eram modulans cum ipso*» [Θεός είναι Πνεύμα, αλλά εδώ πνεύμα δεν σημαίνει, όπως νομίζουν μερικοί, τον ίδιο τον Θεό, διότι το νερό δεν θα μπορούσε να στερεώνει τον Θεό, εδώ εννοείται ίδιο πνεύμα από το οποίο αποτελούνται οι άνεμοι, όπως ειπώθηκε στον Ησαΐα «πνεῦμα γὰρ παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα (Ησ. 57,16)»].

⁵ *Adv. Marc.* 2, 9· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 294C· (Ποпов К. *Тертуллиан, ego теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев 1880, с. 226). *De res. carn.*, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 803B.

⁶ Την άποψή του ο Τερτυλλιανός τη στηρίζει στην χρήση του όρου «πνοή» αντί «πνεύμα». Και πιστεύει πως η λάθος μετάφραση του αντίστοιχου αγιογραφικού χωρίου, όπου η ελληνική λέξη «πνοή» μεταφράστε ως «spiritus» [πνεύμα] αντί του «afflatus», αποτέλεσε αιτία μερικοί να βγάλουν το συμπέρασμα, ότι ο άνθρωπος κατέχει μέρος της θείας ουσίας και επειδή η ουσία αυτή υπέστη φθορά, μπορεί και ο Θεός να τύχει της ίδιας μοίρας, πράγμα απαράδεκτο και αναπόφευκτα οδηγεί στην αποδοχή της δυαρχίας, του Καλού και Κακού Θεού.

⁷ Κατόπιν της παραπάνω εξήγησης είναι πλέον εμφανές το γεγονός απουσίας συσχετισμού της πνευματικότητας του Θεού με την αντίστοιχη στωική αντίληψη. Η τελευταία ισχύει για το ανθρώπινο πνεύμα και όχι για το θείο. Αν και από πολλούς ερευνητές διατυπώθηκε τελειώς αντίθετη άποψη βλ. – Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 94; Cantalamessa R., *La Christologia di Tertulliano*. Friburgo (Svizzera) 1962, p. 12-13; 26-27; Braun R., *Deus Christianorum Recherchessur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p.189.

ύπαρξης της διαφοροποίησης μεταξύ του κτιστού ανθρώπινου πνεύματος και του ακτίστου θείου¹. Έτσι ώστε το μόνο ωφέλιμο στην προκειμένη περίπτωση είναι το συμπέρασμα, ότι ο χαρακτηρισμός της θείας ουσίας ως «*spiritus*» δεν προκύπτει από την στωική διδασκαλία, όπως ισχυρίζεται η πλειοψηφία των ερευνητών, και κατά συνέπεια θα μπορούσε να εισέλθει μέσα στην τερτυλλιανική θεολογία μόνον από το βιβλικό χώρο και συγκεκριμένα από τον Ιωάννη τον Θεολόγο. «*Deus spiritus est*»² αναφέρει ο Τερτυλλιανός το γνωστό χωρίο του Ευαγγελιστή «πνεῦμα ὁ Θεός».³

Βέβαια, εφόσον απουσιάζει από τα κείμενα του Τερτυλλιανού η αντίστοιχη ανάλυση για το όνομα «*spiritus*» δεν μπορεί με απόλυτη βεβαιότητα να οριστεί το περιεχόμενό του, γίνεται όμως να υποθέσουμε, πως πρέπει να δήλωνε το άγνωστο και απρόσιτο της θείας ουσίας. Και αυτό με βάση μια αναφορά στην πορεία της ανάπτυξης της διδασκαλίας περί αοράτου του Πατρός και ορατού του Υιού, όπου οι μοναρχιανιστές έβλεπαν στη διχογνωμία των αγιογραφικών χωρίων περί της δυνατότητας να βλέπει κανείς τον Θεό την αφορμή να ταυτιστούν Πατήρ και Υιός, πράγμα το οποίο μερικώς αντικρούεται από τον Τερτυλλιανό δια του επιχειρήματος σχετικής ορατότητας του Λόγου εν εσόπτρω και οραμάτων, και αποδοχής του αοράτου στο βαθμό που ο ίδιος αποτελεί Πνεύμα.⁴ Δηλαδή το ότι είναι Πνεύμα ο Πατήρ και Πνεύμα ο Υιός συνιστά θεμέλιο να χαρακτηριστούν αόρατοι άρα και απρόσιτοι.

Με το δεύτερο όνομα *Deus*, τα πράγματα είναι πιο ξεκάθαρα, διότι αυτό, σύμφωνα με την ανάλυση του ίδιου του Τερτυλλιανού, εκφράζει την γενική αντίληψή του περί του Θεού, αποδίδοντας σ' αυτόν ή μάλλον στην ουσία του την έννοια της κίνησης χωρίς αρχή και τέλος,⁵ μια διατύπωση που προφανώς οικοδομεί τα θεμέλια της μεταγενέστερης, υπάρχουσας στην δυτική θεολογία, ιδέας περί

¹ Ένα παράδειγμα είχα ήδη αναφέρει σχετικά με τα σωματικά μέλη του Θεού: «*licet vocabulis communi care videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia subeisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae Divinae.*» – *Adv. Marc.*, 2, 16, 4· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 303B – 305A.

² *Adv. Prax.*, 7, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C.

³ *Ιων.* 4, 24.

⁴ *Adv. Prax.*, 14· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 170C.

⁵ *Ad nat.*, 2, 14, 2· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 605A.

αεικινήσιας της *substantia* του Θεού, όχι μόνο προς τα έξω αλλά και εντός αυτής – δια της παροχής της από ένα πρόσωπο στο άλλο.

Επίσης, πρέπει να επισημανθεί και το γεγονός του *απαράλλακτου* των δυο αυτών ονομάτων, διότι κατά τον Τερτυλλιανό ο Θεός πάντοτε ήταν, είναι και θα είναι *Deus* και *Spiritus*¹, που ως συνέπεια έχει την μονιμότητα των ιδιοτήτων, που δηλώνουν οι συγκεκριμένοι όροι. Έτσι για άλλη μια φορά αποδεικνύεται και εδώ η απουσία της απόλυτης ταύτισης με το φιλοσοφικό σύστημα των στωικών, διότι στην αντίληψή τους, η *substantia* είναι άποιοι υποκείμενο, χωρίς κανένα απολύτως χαρακτηριστικό, οι ποιότητες έρχονται στην δεύτερη βαθμίδα της ύπαρξης των όντων και δεν ταυτίζονται με την πρώτη.

Συνοψίζοντας, βλέπουμε πως στην ενδιαφέρουσα εμάς τριαδολογική διάσταση ο όρος *substantia* με λίγες εξαιρέσεις δηλώνει την βαθιά αμετάβλητη βάση της θείας υπάρξεως, η οποία φέρει δύο κύρια και *απαράλλακτα* ονόματα *Deus* και *Spiritus*, δια των οποίων υπογραμμίζεται ο κινητικός και απρόσιτος χαρακτήρας της. Εκτός αυτού ο συγκεκριμένος όρος γενικώς χρησιμοποιήθηκε από τον θεολόγο μας προκειμένου να δηλωθεί το ενιαίο της Τριάδος εκείνο το οποίο επιφέρει στον Θεό την ενότητα. Και επίσης οι μερικές πτυχές του σημασιολογικού του περιεχομένου παρόλη την ατελή ανάπτυξή τους αποτέλεσαν στο μέλλον βάση για διατύπωση πολλών, σημαντικών, θεολογικών θεωριών της Δυτικής χριστιανικής σκέψεως.

2.3 Οικονομία

Ο όρος «οικονομία» σε όλη την τριαδολογία του Τερτυλλιανού αποτελεί ταυτοχρόνως και το βασικότερο και το πιο αδύναμο σημείο όλου του συστήματός του, κυρίως λόγω της φανεράς, από τις πρώτες κιόλας χρήσεις, δυσκολίας της απόλυτης εξακρίβωσης της σημασίας, που φέρει. Όσον αφορά την καινοτομία του όρου ο Τερτυλλιανός δεν πρωτοτυπεί, διότι η εισαγωγή και ανάπτυξη της

¹ Βλ. *Adv. Marc.*, 1, 3· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906) *PL* 2, 249B.

συγκεκριμένης έννοιας στην τριαδολογική της διάσταση αποδίδεται στους απολογητές Τατιανό¹ και Ιππόλυτο.²

Εκτός αυτού, ως θεολογικός, ο όρος, «οικονομία» χρησιμοποιείται ήδη από την εποχή της σύνταξης των κειμένων της Καινής Διαθήκης, και πιο συγκεκριμένα στις επιστολές του Απ. Παύλου³ και στην συνέχεια και από τους Αποστολικούς Πατέρες ως ορισμός όλου του σχεδίου του Θεού για την σωτηρία του κόσμου που πραγματοποιήθηκε με την ενσάρκωση, τον θάνατο και την ανάσταση του Ιησού Χριστού⁴. Το συγκεκριμένο περιεχόμενο ήταν επικρατέστερο και στους μεταγενεστέρους χρόνους, με μια μόνο επέκταση και σύμφωνα με τον Βολοτον επί μέρους διάκριση σε στενότερο – του λυτρωτικού έργου του Σωτήρος Χριστού και ευρύτερο – της αποκαλύψεως και φροντίδας του Θεού για την δημιουργία του⁵. Το υπόλοιπο κομμάτι της χριστιανικής διδασκαλίας, ως επί το πλείστον εντασσόταν στην ενότητα ονομαζόμενη θεολογία⁶. Στην αρχική του χρήση όμως η έννοια της οικονομίας συμπεριελάμβανε γενικώς την όλη θεολογία και στην τριαδολογική και στην χριστολογική της διάσταση. Και μάλιστα ξεκινούσε από την τελευταία, λόγω της αρχικής προσχώρησης στους κόλπους της Εκκλησίας κυρίως των πιστών

¹ Θεωρείται, πως ο Τατιανός υπήρξε πρώτος εκ των απολογητών, που χρησιμοποίησε τον όρο «οικονομία» σε τριαδολογική διάσταση, προσδιορίζοντας δι'αυτού την κατανομή των διαφορετικών λειτουργιών των θείων προσώπων κατά την ώρα της δημιουργίας. Το ίδιο στην συνέχεια έκαναν και ο Ειρηναίος Λουγδούνων (Ειρηναίος Λουγδούνου, *Επίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, 47· Καραβιδούλου, Ι., *Ειρηναίου επισκόπου Λογδούνου «Επίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος»*, Θεσσαλονίκη, 1965) και ο Ιππόλυτος Ρώμης (Ιππόλυτος Ρώμης, *Εἰς τὴν ἀἵρεσιν τοῦ Νοητοῦ*, 3,4· 4,5· 4,7-8· 8,2· PG 10, 808A· 808D· 816B). Χρησιμοποίησαν τον όρο και γνωστικοί του Ουαλεντινίου με την έννοια της εσωτερικής κατατάξεως του πληρώματος των θείων υπάρξεων – αιώνων (βλ. Ειρηναίος Λουγδούνων, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, Β'16,2· 17,1· 30,7· PG 7, 760AB· 761B· 818C-821A). Λεπτομερέστερα για την όλη την εξέλιξη των εννοιών των όρων «θεολογία» και «οικονομία» στους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού βλ. Braun R., *Deus Christianorum Recherchessur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 166; Βολοτοβ Β. Β., *Лекции по Истории Древней Церкви*, т. 2, Москва 1910, с. 301-303.

² Στον Τερτυλλιανό με τον Ιππόλυτο, όπως θα δούμε υπάρχουν και πολλά άλλα κοινά στοιχεία γενικά σε όλη την αντιμοναρχιανιστική επιχειρηματολογία - βλ. Ιππολύτου Ρώμης, *Εἰς τὴν ἀἵρεσιν τοῦ Νοητοῦ*, PG 10, 804A.

³ Λ.χ. «ἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ» - Εφ. 1,10; «καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ, τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ» - Εφ. 3,9; «ἦς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ Θεὸς γνωρίσαι τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τοῦ του ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης» - Κολ. 1,25-27.

⁴ Braun R., *Deus Christianorum Recherchessur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 159.

⁵ Βολοτοβ Β. Β., *Собрание церковно-исторических трудов, т. 1, Учение Оригена о Св. Троице*, Москва 1999, с. 312.

⁶ Μη ξεχνάμε, ότι ο όρος «θεολογία» λόγω της ειδωλολατρικής του προελεύσεως επίτηδες αγνοούταν από τους χριστιανούς των πρώτων αιώνων.- βλ. Βολοτοβ Β. Β., *Собрание церковно-исторических трудов, т. 2, Учение Оригена о Св. Троице*, Москва 1999, с. 301-305; και Σκουτέρη Κ., *Η έννοια των όρων «θεολογία», «θεολογείν», «θεολόγος» εν τη διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων μέχρι και των Καππαδόκων*, Αθήνα 1972, σ. 27-33.

ιουδαϊκής καταγωγής, το ενδιαφέρον των οποίων ως επί το πλείστον επικεντρωνόταν στο θέμα της επιβεβαίωσης του γεγονότος, ότι ο Χριστός πράγματι υπήρξε αναμενόμενος Μεσσίας, και εκεί στην επιχειρηματολογία της συγκεκριμένης επιβεβαίωσης εντασσόταν και υπόλοιπες πτυχές, που αφορούσαν την σχέση αυτού του Μεσσία με τον ουράνιο Πατέρα του. Εκεί δε βρισκόταν και η ανάλυση του νοήματος της βαπτίσεως στο όνομα του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Το ίδιο ουσιαστικά ισχύει και για τους εξ εθνών προερχομένους χριστιανούς, διότι και αυτοί πρωτίστως ενδιαφερόταν για το λυτρωτικό και σωτηριολογικό έργο του Χριστού, τη θεότητα του, και μετά για το συσχετισμό αυτής της θεότητας με τις άλλες δυο υποστάσεις. Κατά συνέπεια, όλη τριαδολογία είχε άμεση επαφή με την χριστολογία, έτσι ώστε πολλές φορές η διάκρισή τους καθίσταται αδύνατη. Ίδια κλήση παρατηρείται και στον Τερτυλλιανό, αλλά σε μικρότερο βαθμό.

Αναλύοντας τα χωρία του ίδιου του συγγραφέως δεν είναι δυνατή η εξακρίβωση της έννοιας του όρου, αλλά όπως και στις άλλες περιπτώσεις μπορούν να περιγραφούν οι βασικές κατευθύνσεις που λαμβάνει σε κάθε περίπτωση. Σε γενικές γραμμές θα μπορούσε να υποστηριχτεί πως ο όρος «οικονομία» εκλαμβάνεται από τον Τερτυλλιανό με την ευρύτερη έννοια της ολικής πρόνοιας του Θεού για τον κόσμο και άμεσα συνδέεται με την δημιουργία του κόσμου, από την άλλη πλευρά, όμως η «οικονομία» συσχετίζεται επίσης και με την ενδοτριαδική ζωή του Θεού, πολλές φορές πλησιάζοντας ή δε ακόμη εναλλάσσοντας με τις έννοιες *divina disposition*, *dispensatio*, *distribution* («θεία διάταξη», «διανομή», «κατανομή» - της ουσίας στα πρόσωπα)¹ έχοντας δια του τρόπου αυτού την αποστολή της επισήμανσης της υφιστάμενης διάκρισης μεταξύ των θείων προσώπων και του προσδιορισμού του τρόπου της κατανομής της μιας και αδιαίρετης θείας ουσίας μεταξύ αυτών.

Αναλυτικότερα, στην «*Adversus Praxean*» πραγματεία συναντάται η εξής διατύπωση: «*οικονομίας sacramentum quae Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens*

¹ Βλ. *Adv. Prax.*, 2-6· 8, 9· 13· 16· 19· 21· 23· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 153 - 196C.

Patre met Filium et Spiritum»¹ [το μυστήριο της οικονομίας μετατρέπει την Μονάδα σε Τριάδα, προβάλλοντας τρεις – τον Πατέρα, τον Υιό, και το Άγιο Πνεύμα], δηλαδή εκ πρώτης όψεως η «οικονομία», ως καθεαυτή, είναι η αιτία ο Θεός να υπάρχει ως Τριάδα και όχι ως Μονάδα. Επίσης συμπληρωματικά σε ένα άλλο σημείο γίνεται παρόμοια αναφορά «*Duos quidem definimus, Patrem et Filium, et iam tres cum Spiritu Sancto, secundum rationem oeconomiae quae facit numerum*»² [Διακρίνουμε Δύο – τον Πατέρα και τον Υιό, ακόμη και Τρεις – μαζί με το Άγιο Πνεύμα, σύμφωνα με την οικονομία, η οποία παράγει (στον Θεό) τον πληθυντικό αριθμό]. Και στις δύο περιπτώσεις είναι αδύνατο η οικονομία να θεωρηθεί, όπως ισχυρίζεται ο Fokin³ ως μια αναγκαστική δύναμη ή κάποιου είδους τάξη που μετατρέπει τον τρόπο υπάρξεως του Θεού, αλλά προφανώς εκλαμβάνεται εν μορφή μεγάλου σχεδίου της αποκαλύψεως του Θεού προς τον κόσμο, τη σταδιακή του εμφάνιση ως ενός στην Παλαιά και τριών στην Καινή Διαθήκη⁴. Δηλαδή η οικονομία ως σχέδιο για την δημιουργία και κατά συνέπεια τη σωτηρία του κόσμου προϋπέθετε και τη σχετική αποκάλυψη του Θεού στους ανθρώπους ως Τριάδος, έτσι πολεμώντας την κακοδοξία του Πραξέα, ο οποίος κατά τον Τερτυλλιανό αρνείται να αποδεχτεί και να κατανοήσει την ορθή έννοια της οικονομίας⁵ ότι δια της οικειοποίησης των μορχιανιστικών αντιλήψεων «*et tota oeconomia eius obumbraretur quae in materiam fidei prospecta atque dispensata est*»⁶ [σκοτιζεται όλη η οικονομία του (Θεού), η οποία ήταν προσκεπτόμενη για να γίνει αντικείμενο της πίστεως μας]. Εδώ η οικονομία προφανώς προβάλλεται ως υπάρχουσα ακόμη και προ της δημιουργίας του κόσμου στο Νου ή κατ' ακρίβεια στο Λόγο-Ratio του Θεού⁷. Γενικά ο Τερτυλλιανός καθιστά υπεύθυνο για την εκπλήρωση της οικονομίας τον Λόγο, όχι μόνο στο «θεωρητικό» της επίπεδο, αλλά και στην έμπρακτη εφαρμογή της, ισχυριζόμενος ότι «*primordio*

¹ *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157B.

² *Adv. Prax.*, 13, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 169B.

³ Βλ. Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 82

⁴ Όχι με την έννοια της απουσίας τριαδολογικών αναφορών στα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, διότι συνέβη το ακριβώς αντίθετο, αλλά με την έννοια της αδυναμίας να τα κατανοήσουν οι άνθρωποι της εποχής εκείνης.

⁵ *Adv. Prax.*, 3, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157C-158A.

⁶ *Adv. Prax.*, 13, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 169D-170A.

⁷ Βλ. το κεφ. «Τριαδολογία»

*omnem ordinem divinae dispositionis per Filium decucurrisset*¹ [όλη η τάξη της θείας οικονομίας πραγματοποιήθηκε δια του Υιού]. Επίσης όλες οι θεοφάνειες είτε στην Παλαιά είτε στην Καινή Διαθήκη υπήρξαν δικό του έργο², με αποκορύφωμα την σωτηρία της ανθρωπότητας και όλου του κόσμου³. Αυτή λοιπόν είναι η δεύτερη πτυχή της οικονομίας, που καθιστούσε αναγκαία την ύπαρξη της πρώτης. Ή αλλιώς ο Λόγος δια των ενεργειών του αποκαλύπτει στον κόσμο τον τριαδικό τρόπο υπάρξεως του Θεού, ταυτοχρόνως πραγματοποιώντας το σχέδιο της σωτηρία του κτίσματός του. Αυτές οι δύο πτυχές της μιας οικονομίας είναι αναπόσπαστα μέρη ενός συνόλου. Παρά την εμφανή ομοιότητα με την σύγχρονη αντίληψη περί οικονομίας, στον Τερτυλλιανό ο συγκεκριμένος όρος δεν φέρει ακόμη το περιεχόμενο της καππαδοκικής θεολογίας, όπου προβάλλεται η διάκριση της ενδο- και εξω- τριαδικής ζωής του ενός Θεού, ως διάκριση της θεολογίας και οικονομίας, αλλά εμπεριέχει την όλη υπάρχουσα γνώση του, το πως υπάρχει το θείο, από την στιγμή της αρχής του σχεδιασμού της δημιουργίας του σύμπαντος; Λόγω της απουσίας σχετικών αναφορών είναι δύσκολο να εξακριβώσουμε με απόλυτη βεβαιότητα αν ο Τερτυλλιανός κατανοεί την εμφάνιση της ιδέας της δημιουργίας του κόσμου, ως μια σχετική αλλαγή στον τρόπο υπάρξεως της Τριάδας με την αλλαγή της παρουσίας των ήδη υπαρχόντων προσώπων δια της απόκτησης καινούριων μεταβατικών ιδιοτήτων. Αλλά περί αυτού λόγος θα γίνει στην συνέχεια.

2.4 Status, potestas

Στην προσπάθεια της συστηματοποίησεως της τριαδολογικής διδασκαλίας του Τερτυλλιανού παρατηρείται ύπαρξη δύο ομάδων εννοιών, από τις οποίες η μία εξυπηρετεί το στόχο της αποδείξεως ενότητας εντός της Τριαδικής ζωής του Θεού

¹ *Adv. Prax.*, 16, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 176A.

² *Αυτόθι*.

³ *Αυτόθι*, 2, 1-2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B-157A (το σύμβολο της πίστεως).

και η άλλη τη διάκριση των προσώπων της. Αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί με τον εξής πίνακα:

Πίνακας Νο 3

Ενότητα	Διάκριση
Substantia [ουσία]	Forma [μορφή, σχήμα, είδος]
Status [στάση, θέση, βαθμίδα, έξις]	Gradus [βαθμός, τάξη]
Potestas [δύναμη, εξουσία]	Species [όψη, είδος, σχήμα]

Τον όρο «*substantia*» και τη σχετική σημασία του, όπως και το εννοιολογικό του περιεχόμενο προ ολίγου αναλύσαμε και ήδη επισημάναμε την, αποδεχόμενη από τον θεολόγο μας, διάκριση της *substantia* και των ουσιαστικών της ιδιοτήτων. Ισχυρισμός βασιζόμενος στο χωρίο από το «*Adversus Herogenun*» «*aliud enim Deus, aliud quae Dei*»¹ [άλλο (είναι) ο Θεός και άλλο του Θεού], όπως επίσης υπογραμμίσαμε και το βασικό ρόλο των δύο κύριων ονομάτων της «*Deus*» και «*Spiritus*», με τις σχετικές συνέπειες στην όλη περί ουσίας Θεού αντίληψη. Αλλά εκτός αυτών των δυο, στα κείμενα του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως υπάρχουν και άλλοι προσδιορισμοί του Θεού και της ουσίας του, οι οποίοι στη δική του θεολογική σκέψη έχουν την ίδια αναφορά και συσχετίσή τους με την *substantia* όντας, όμως σε αντίθεση με το *Deus* και το *Spiritus*, όχι ως κύρια ονόματα, αλλά ως χαρακτηρισμοί, ή αλλιώς ιδιότητες της, οι οποίες εκλαμβάνονται, ή ως μόνιμες, ή ως παροδικές και εισερχόμενες στη θεία πραγματικότητα εκ των υστέρων². Έτσι την πιο εύστοχη εξήγηση αυτής της υπόθεσης του Τερτυλλιανού συναντάμε στο

¹ *Adv. Marc.*, 1, 4· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906) *PL* 2, 250B.

² Π. χ. «*Dominus*» [Κύριος], «*Pater*» [Πατήρ], «*Filius*» [Υιός], «*Judex*» [Κριτής] – βλ. *Adv. Herm.*, 3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B.

«*Adversus Hermogenem*», όπου ο εκκλησιαστικός μας συγγραφέας αντικρούει τα επιχειρήματα του Ερμογένους, ο οποίος ισχυριζόταν, ότι Θεός και ύλη συνυπάρχουν αιωνίως λόγω αναπόφευκτης, σε αντίθετη περίπτωση, αποδοχής της δυνατότητας της τροπής στην θεότητα δια της εκ των υστέρων υιοθέτησης απ' αυτήν του ονόματος Κύριος¹. Στην προκειμένη περίπτωση η αναίρεση γίνεται με την αποδοχή της δυνατότητας της αλλαγής της *condicio* [καταστάσεως] της *substantia* του Θεού, που ως αποτέλεσμα έχει και την αποδοχή της δυνατότητας της εισφοράς διαφόρων ιδιοτήτων των λεγόμενων *accedentis* [συμβεβηκότων], οι οποίες περιγράφονται δια μέσω των ονομάτων: Κύριος, Παντοκράτωρ, Δίκαιος κ. α.². Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός, ότι αυτή η αλλαγή δεν επιφέρει κανενός είδους τροπή στην ίδια την *substantia*, αλλά μόνο στην έκφραση και την ενέργειά της, ισχυρισμός βασιζόμενος στην ήδη προαναφερθείσα διάκριση ουσίας και ενέργειας, μια διάκριση που έχει την ισχύ της και στο χώρο των κτιστών όντων και πρωτίστως του ανθρώπου, έτσι ώστε ακόμη και στην περίπτωση της αμαρτίας δεν αλλοιώνεται η αγαθή από τον Θεού δοθείσα φύση του, αλλά απλώς αποκτάται ηθικού είδους ενοχή.³

Επίσης πρέπει να αναφερθεί το γεγονός, ότι παρά την άμεση αναφορά των *accedentis* [συμβεβηκότων] στην κατάσταση της ουσίας, μερικά απ' αυτά στην αντίληψη του Τερτυλλιανού είχαν και μια προσωπική διάσταση κατά κάποιο τρόπο πλησιάζοντας τα λεγόμενα, από την σύγχρονη θεολογία πλέον, υποστατικά ιδιώματα λόγω του ακοινωνήτου τους, χωρίς όμως αυτά να ταυτίζονται απολύτως,

¹ «*Deum semper Deum <semper> etiam Dominum fuisse, nunquam non Dominum. Nullo porro modo potuisse illum semper Dominum haberi, sicut et semper Deum, si non fuisset aliquid retro semper cuius semper Dominus haberetur; fuisse itaque materiam semper Deo Domino*» [ο Θεός πάντα ήταν Θεός και Κύριος, και ποτέ μη Κύριος. Αλλά με κανέναν τρόπο Αυτός δεν θα μπορούσε πάντα να ήταν Κύριος, παρόμοια με τον τρόπο που πάντα ήταν Θεός, εάν πρὶν δεν θα υπήρχε πάντα κάτι, του οποίου Αυτός ήταν πάντα Κύριος. Από αυτό βγαίνει, ότι η ύλη υπήρχε πάντα συνυπάρχουσα του Θεού-Κυρίου] – *Adv. Herm.*, 3, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B.

² «*Deus substantiae ipsius nomen, id est diuinitatis, Dominus uero non substantia esed potestatis*» [Θεός είναι το όνομα της ουσίας ενώ ο Κύριος όχι της ουσίας, αλλά της δυνάμεως ή της κυριότητας] και «*non tamen ideo Pater et Iudex semper, quia Deus semper, nam nec pater potuit esse ante Filium nec iudex ante delictum*» [(ο Θεός) δεν θα μπορούσε να γίνει Πατήρ πριν την εμφάνιση του Υιού, ούτε Κριτής πριν την εμφάνιση της αμαρτίας] – *Adv. Herm.*, 3, 4· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199C.

³ Βλ. *De res. carn.*, 10, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47· (1906) *PL* 2, 808B - «*carnis non tamen substantia sed actus operetur*» [δεν κατακρίνουν (τα αργογραφικά χωρία) την ουσία της σάρκας, αλλά της πράξεις της] το ίδιο και στο 46, 13· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 860C.

έχοντας μια ριζική διαφορά συνιστώμενη στο δεδομένο της μονιμότητας των προσωπικών ιδιοτήτων και προσωρινού των συμβεβηκότων¹.

Παρατηρείται επίσης και μια ροπή του Λατίνου συγγραφέως μας προς την αποδοχή δευτέρας και πρώτης κατηγορίας ιδιοτήτων έτσι π. χ. το αιώνιος, αγέννητος, άκτιστος, άναρχος, άπειρος και δημιουργικά παντοδύναμος χαρακτηρίζονται ως ανώτερα ουσιαστικά ιδιώματα², λόγω της αποκλειστικής ύπαρξής του στον Θεό, ενώ το αγαθός, δίκαιος και άλλα, εκείνα δηλαδή, που παρατηρούνται και στα λοιπά έλλογα όντα, ανήκουν στην δεύτερη κατηγορία των κατωτέρων ιδιωμάτων. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και το γεγονός, ότι ακόμη και η υποθετική ύπαρξη των ιδιοτήτων της πρώτης ομάδας σε κάποιο άλλο όν, τον καθιστά ισάξιο του Θεού ακόμη και σε περίπτωση της διαφοράς στις υπόλοιπες, δευτέρας κατηγορίας, ιδιότητες.³

Το σύνολο, λοιπόν, όλων αυτών των ουσιαστικών ιδιοτήτων και της πρώτης και της δεύτερης κατηγορίας, μαζί με την *substantia*, σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό, αποτελούν ένα ειδικό και ξεχωριστό *status* του Θεού, το οποίο μπορεί να οριστεί και ως «*effigies Dei*»⁴, «*forma Dei*»⁵ [σχήμα Θεού] ή και «*divina natura*».⁶ Το «*status*» είναι εκείνο, που εκτός του ότι ενώνει τα τρία πρόσωπα στην Τριάδα, ταυτοχρόνως τα διαφοροποιεί από τα υπόλοιπα όντα, καθιστώντας τον ανώτερη ύπαρξη ασύγκριτη με την κτίση.

¹ Βλ. *Adv. Herm.*, 3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B· *Adv. Prax.*, 4· 9· 10· 13· 16· *PL*, 2, 159A· 164A· 168C· 174B· 164VC· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906).

² «*Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine*» - *Adv. Marc.*, 1, 3, 2· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 249B. και «*hanc inveniens solam innatam, infectam, solam aeternam et universitatis conditricem*» - *Αυτόθι*, 1, 7, 3· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 254A.

³ Βλ. *Adv. Herm.*, 5· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 201C. Όπου ο Τερτυλλιανός στην προσπάθεια της εξουθένωσης της αιρετικής κοσμολογίας του Ερμογόνη, που αποδεχόταν τη συνύπαρξη Θεού και ύλης αιωνίως, μεταξύ άλλων ισχυρίζεται πως δύο συνυπάρχοντα όντα (Θεός και Ύλη) εφόσον κατεξοχήν προσδιορίζονται ως αιώνια (όρος στον Τερτυλλιανό ταυτόσημος στην προκειμένη περίπτωση με το αϊδιος) είναι και ισάξια, αντιτάσσοντας δια του τρόπου αυτού με τη θέση του αιρεσιάρχη των δυαρχιστών, που προσπαθούσε να αποδείξει πως συναϊδιος μπορεί να προϋποθέτει και κατωτερότητα του ενός (Ύλης) έναντι του Άλλου (Θεός).

⁴ *Adv. Prax.*, 7, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C.

⁵ *Adv. Marc.*, 1, 3, 6· *PL* 2, 250A· *Αυτόθι*, 1, 11, 5· *PL* 2, 258B· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)·

⁶ *De Praescr. haeret.*, 7, 2· *SC*, 46 (1957)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 19A· *De test. anim.*, 2, 2· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 611A· *De pudic.*, 2, 4· *SC*, 395 (1993)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 984A.

Στην προκειμένη περίπτωση, καθ' ό τι το «*status*» συσχετίζεται, ως επί το πλείστον με τα συμβεβηκότα¹, τα οποία με την σειρά τους αποτελούν την περιγραφή της ιδιαίτερης καταστάσεως της ουσίας, την καλύτερη μετάφραση του όρου, σύμφωνα με τους ειδικούς, αποτελεί η λέξη «ἔξις», που αντιστοιχεί πρωτίστως στην αριστοτελική και μετέπειτα στωική έννοια της υπαρξιακής ιδιαιτερότητας της *substantia* του όντος². Δηλαδή το «*status*» νοούμενο, ως ουσία μετά συμβεβηκότων αποτελεί «τὸ ποιὸν ὑποκείμενον», τη δεύτερη κατηγορία των όντων ή αλλιώς «πνεῦμα πὼς ἔχον».³ Εξετάζοντας τον όρο απ' αυτήν την πλευρά ο δανεισμός από τη στοά είναι εμφανέστατος, αλλά όπως πάντα με τις δικές του προϋποθέσεις, δεδομένης της διαφοράς, όπου το τερτυλλιανικό «*status*» εκλαμβάνεται σε καθαρά μαθηματικές κατηγορίες, δηλαδή το *status* = *substantia* + *accidentis* – *species personae* [προσωπικά ιδιώματα], ενώ στους στωικούς το «ἔξις» συσχετίζεται πρωτίστως με το εκχυλισμένο δημιουργικό πνεύμα, που με διαφορετική κατάσταση τόνωσης συντελεί διαφορετικά όντα με τις ιδιότητές τους.

Και τέλος το «*potestas*» σημαίνει την δύναμη και την ισχύ που υπάρχει στην κάθε ουσία ή την δική της εξουσία και κύρος⁴. Θα μπορούσαμε να πούμε πως *potestas* είναι η *substantia* στη δράση ή στην ενεργειακή της έκφραση. Και λόγω του κοινού της ουσίας καθίσταται κοινή και η ισχύ τους.

Συνεπώς το «*status*» και το «*potestas*» στην τερτυλλιανική Τριαδολογία φαίνεται να αποτελούν το ενωτικό στοιχείο μεταξύ των τριών προσώπων, πάντα βέβαια μαζί με την *substantia*: «*unius autem substantiae et unius statu set unius potestatis, quia unus Deus*» [αυτά (τα πρόσωπα) έχουν μια ουσία μια στάση (*status*) και μια δύναμη (*potestatis*), διότι ένας ο Θεός].⁵

¹ *Apol.*, 21· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 391A· *Adv. Marc.*, 1, 3· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 249B· *Adv. Prax.*, 2· 19· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B· 177D.

² Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва 1995, с. 98·108.

³ *SVF* II, 379· χωρίς, όπως προαναφέρθηκε την ταύτιση της στωικής και τερτυλλιανικής αντίληψης περί του πνεύματος.

⁴ Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas*, London 1948, p. 55-56.

⁵ *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157B.

2.5 Persona

Ο όρος «*persona*» στην τριαδολογική διδασκαλία του Τερτυλλιανού λαμβάνει μια αντίστοιχη βαρύτητα με τον όρο «*substantia*», αποτελώντας την μετάφραση του ελληνικού όρου πρόσωπο, με πλειοψηφία των αναφορών του στην ατομική διάσταση της ζωής των διαφόρων ελλόγων όντων. Όσον αφορά την ιστορία της εμφανίσεώς του έχουμε ελάχιστες πληροφορίες, αλλά όπως εύστοχα παρατηρεί ο φιλόσοφος και θεολόγος του εικοστού αιώνα A. F. Losiev «θα ήταν αφελή να υποθέσουμε, πως η αρχαιότητα δεν εγνώριζε τίποτε περί της ατομικό-προσωπικής αρχής βρισκόμενης σε κάθε άνθρωπο ή ακόμη και στον Θεό».¹ Η αρχαιότητα πράγματι γνώριζε, μπορεί βέβαια η γνώση αυτή να ήταν λίγο μπερδεμένη και θολή, αλλά είχε την θέση της ήδη από πολύ νωρίς σε διάφορα φιλοσοφικό-θεολογικά κείμενα.

Η πρώτη του σημασία στην Δύση, όπως και στην Ανατολή, ήταν στενά συνδεδεμένη με τη έννοια του προσώπειου, της εναλλασσόμενης μάσκας του ηθοποιού, που χρησιμοποιήθηκε στην συνέχεια από διάφορες αντιτριάδικές αιρέσεις προκειμένου να ερμηνευτεί το τρισυπόστατο του Θεού. Αλλά η λέξη πρόσωπο [*persona*] δεν ήταν μοναδική, γεγονός που αποτέλεσε έναν παραπάνω λόγο να απορριφτεί και η παλαιά διατυπωθείσα θεωρία, περί του ότι η συγκεκριμένη σημασία του όρου καθόρισε και τις θεολογικές προδιαθέσεις είτε του ενός, είτε του άλλου μοναρχιανισμού². Γενικά, πλέον είναι αποδεδειγμένο ότι στα χρόνια του χριστιανισμού και του Τερτυλλιανού το «*persona*» δεν ήταν συνδεδεμένο αποκλειστικά και μόνον με την έννοια της *Maska*, αλλά επίσης είχε αποκτήσει με το πέρασ της γραμματολογικής του εξέλιξης μεγάλη ποικιλία σημασιών. Καταρχάς δήλωνε τον συγκεκριμένο ήρωα της θεατρικής παράστασης, τον οποίο απεικόνιζε ο ηθοποιός³, όπως επίσης συγκεκριμένη ανθρώπινη υπόσταση¹ με τα νόμοκανονικά

¹ Лосев А. Ф., *Августин: pro et contra*, Санкт-Петербург, 2002, с. 825-826.

² Ayres L., *The Grammar of Augustine's Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, p.74.

³ Π. χ. «*actor sim alienae personae*» - Cicero, *De Oratore* 2, 47, 194q· *LCL*, № 348 (1942)· «*personarum fieta inductio*», *Αυτόθι*, 3, 53, 205· *LCL*, № 349 (1942). «*fictionem personarum*» - Quintilian, *Institutio Oratoria* 9, 2, 29· *LCL*, vol. IV, № 127 (2002).

της δικαιώματα και υποχρεώσεις², με τη δική της θέση στην ζώη και δικό της χαρακτήρα³, σήμαινε δε και την προσωπικότητα του ανθρώπου, νοούμενη ως άτομο.⁴ Τέλος, ο όρος *persona* χρησίμευε για την προσωποποίηση των αφηρημένων εννοιών⁵. Η ποικιλία αυτή προφανώς οφειλόταν και στην περιπλοκότητα της ετυμολογίας της λέξεως «*persona*»,⁶ αλλά και στην ίδια την ιδέα της εφαρμογής αυτής της μάσκας στο θέατρο, που εκτός των ψευδών και μη αληθινών στοιχείων, ως σκοπό είχε να αποκρυπτογραφήσει το ιδιαίτερο και το ξεχωριστό, το διακριτικό σημείο του εκάστου ελλόγου όντος είτε ήταν αυτό θεός, είτε δαίμων, είτε συγκεκριμένος άνθρωπος. Όλα αυτά βοήθησαν να εισαχθεί ο όρος και στο χώρο της θεολογίας δια του Τερτυλλιανού στην Δύση και δια του Νοητού στην Ανατολή⁷.

Προτού γίνει όμως λόγος περί αυτών πρέπει να αναφερθεί και το γεγονός, ότι ο όρος «*persona*» με την ελληνική του αντιστοιχία «*πρόσωπο*» ανιχνεύεται, αν και όχι συχνά, σε διάφορα σημεία της Αγίας Γραφής. Λαμβάνοντας υπόψιν την ιδιαίτερη αγάπη του Τερτυλλιανού για τη βιβλική θεολογία, κρίνεται αναγκαία η ανάλυση αυτής της περιοχής της χρήσεως του όρου. Στην Αγία Γραφή λοιπόν, ο Θεός συγκεκριμένα χαρακτηρίζεται ως «*nos personarum acceptio*» [απροσωπόληπτος], «*quia Dominus Deus vester .. Deus magnus, et potens, et terribilis, qui personam non accipit, nec munera*» [ό γάρ Κύριος ό Θεός ύμῶν ... ό Θεός ό μέγας· και ισχυρός και φοβερός,

¹ Π. χ. Στον Σουητώνιο γίνεται λόγος περί τριών μελών ένδοξης οικογένειας «*trinas personas*» - Suetonius, *Nero I*, 82· *LCL*, vol. II, № 38 (1914)· Quintilian μιλάει για δυο αντιπάλους του Κικέρωνος, ως για «*duae .. personae*» Quintilian, *Institutio Oratoria* 9, 2, 29· *LCL*, vol. IV, № 127 (2002).

² Στη Ρωμαϊκή νομοθεσία ο άνθρωπος, ως εν δυνάμει υποκείμενο του δικαίου ονομάζεται *persona*.

³ «*personae potentes*» - Quintilian, *Institutio Oratoria* 9, 2, 68· *LCL*, vol. IV, № 127 (2002).

⁴ «*ut rerum, ut personarum dignitates*» - Cicero, *De Oratore*, 3, 14, 53· *LCL*, vol. IV, № 349 (1942).

⁵ Π. χ. ο Quintilian προσωποποιεί την έννοια της απληστίας λέγοντας ότι «*απληστία είναι η μητέρα της αγριότητας*» (*in personaefictione... ut in verbis esset ehaec figura: 'crudelitatis mater est avaritia'*), - Quintilian, *Institutio Oratoria* 9, 3, 89· *LCL*, vol. IV, № 127 (2002).

⁶ Οι περισσότεροι σύγχρονοι ερευνητές ανάγουν την προέλευση του όρου «*persona*» στη περσική λέξη «*phersu*», η οποία σημαίνει της θεατρικής ή της λατρευτικής χρήσεως μάσκα. Η άλλη ερμηνεία, την οποία υποστηρίζει ο Methodius Zinkovskiy, συνδυάζει τον όρο με το ρήμα «*persono*» «*ακούγομαι*», «*παράγω μουσικό ήχο*», «*τραγουδώ*» (βλ. Α' Παρ. 16, 5; Κρ. 7, 18; 20; 22; Ιώβ 6, 30). Έτσι η ιδέα της ενδυνάμωσης του ήχου μέσω του ανοίγματος στην μάσκα αποδίδεται με την έκφραση «*per sonare*». Η παρούσα ερμηνεία ανοίγει μια καινούργια πτυχή στην κατανόηση του όρου πρόσωπο στην αρχαία του χρήση συνδυάζοντας τον μ' ένα είδος πολυφωνικού ήχου ή ένα σύνολο μουσικών τόνων που εκφράζει την πολυπλοκότητα του χαρακτήρα του εκάστου προσώπου στην πολύμορφη έκφραση της φύσεώς του. Ως παράδειγμα, αν και άνευ χρήσεως του όρου *persona*, αναφέρει ο Κικέρωνας, συγκρίνοντας το σώμα και το πρόσωπο του ανθρώπου με την λύρα, την οποία πρέπει να μάθει να χειρίζεται άριστα ο ιδιοκτήτης της «*totum hominis et eius omnis vultus omnes que voces ut nervi infidibus*», Cicero, *De Oratore*, 3, 57, 216· *LCL*, vol. IV, № 349 (1942).

⁷ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва, 2011, с. 239. Вл. Ιππόλυτος Ρώμης, *Τοῦ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλέγχου*, 9, 12, 18-19· GCS, 26(1916).

ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπον, οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρον]¹, τονίζεται δε, ὅτι και η ανθρώπινη προσωποληψία δεν τον ευαρεστεί, γι' αυτό εκείνος ζητάει οι άνθρωποι να μην κάνουν διάκριση προσώπων, εν ονόματι της δικαιοσύνης του: «*non facies quod iniquum est nec iniuste iudicabis nec consideres personam pauperis nec honores vultum potentis iuste iudica proximo tuo*» [οὐ λήψῃ πρόσωπον πτωχοῦ, οὐδὲ μὴ θαυμάσῃς πρόσωπον δυνάστου· ἐν δικαιοσύνῃ κρινεῖς τὸν πλησίον σου²]. Προφανώς σε αυτά και άλλα κείμενα παρομοίου περιεχομένου δεν γίνεται τόσο λόγος περί «*persona*» σε φιλοσοφική διάσταση, κάτι το οποίο έχει μια αντιστοιχία με τον προαναφερόμενο ὄρο «*substantia*», ὅσο απλῶς περιγράφεται και νοείται η εξωτερική ὄψη του ανθρώπινου προσώπου και η κοινωνική του θέση. Πράγμα, ὅπως θα αποδηχθεί στη συνέχεια, ὄχι ξένο και για την τερτυλλιανική του εφαρμογή. Κατά παρόμοιο τρόπο στην Αγία Γραφή ο ὄρος «*persona*» δηλώνει τον ὄλο ἄνθρωπο δια περιγραφῆς του ως τίμιου, αξιωματοῦχου, ενδόξου ἢ και ἄφρονος³. Ἄλλωστε με αυτό τον τρόπο, ἀπ' ὅτι φαίνεται, το κατανοοῦσαν και οι Λατίνοι μεταφραστές του ελληνικού κειμένου, διότι στα λατινικά, τουλάχιστον σύμφωνα με τα φιλοσοφικά λεξικά, το πρόσωπο ως μέλος του σώματος πιο συχνά μεταδίδεται με λέξεις «*vultus*» ἢ «*os*»⁴ και σπάνια με το «*persona*». Το γεγονός, που χρήζει μιας ιδιαίτερης προσοχῆς δεδομένου του, ὅτι και ο Τερτυλλιανός σε ἓνα σημείο του σπουδαιότερου του δογματικο-πολεμικού ἔργου «*Adversus Praxean*» χρησιμοποιεῖ τον ὄρο «*persona*», αναφερόμενος στον Πατέρα και Υἱό, εναλλάξ με τον ὄρο «*facies*»,⁵ κάτι το οποίο, και ἐδῶ, δημιούργησε

¹ Δευτ. 10, 17· βλ. και ἄλλα «οὐκ ἐκκλινοῦσι κρίσιν, οὐδὲ ἐπιγνώσονται πρόσωπον οὐδὲ λήψονται δῶρον· τὰ γὰρ δῶρα ἀποτυφλοῖ ὀφθαλμοὺς σοφῶν και ἐξαίρει λόγους δικαίων» [*ec in alteram partem declinent non accipies personam nec munera quia munera excaecant oculos sapientium et mutant verba iustorum.*] - Δευτ. 16,19 και ἄλλα Β' Παραλ. 19, 7· Ιὼβ 32, 21· 34,19· Παροιμ. 18, 5· 19, 6· 24, 23· Σειράχ 42, 1· και στην Κ. Δ., Μθ. 22, 16· Λκ. 20, 21· Πραξ. 10, 34· Ρωμ. 2, 11· Εφ. 6,9· Κολ. 3, 25· Ιακ. 2, 1, 9· Ιουδ. 1, 16· Πέτρ. 1, 17.

² Λευ. 19, 15.

³ Βλ. «*honora personam senis*» [τιμήσεις πρόσωπον πρεσβυτέρου] - Λευ. 19,3· «*in prudenti persona*» [ἄφρονος προσώπου], «*gloria persona*» [δόξα προσώπου] - Σειράχ 20, 22· 35, 12.

⁴ Βλ. τον Cicero, *De Oratore*, 3, 59, 221· 3,57,216· *LCL*, vol. IV, № 349 (1942) - «*sed in ore sunt omnia*»· «*et eius omnis vultus*».

⁵ «*faciem autem suam dicit invisibilem Patrem? quis enim Pater? num facies erit Filii, nomine auctoritatis quam genitus a Patre consequitur? non enim et de aliqua maiore persona congruit dicere, Facies mea est ille homo, et, Faciem mihi praestat? Pater, inquit, maior me est: ergo facies erit Filii Pater. nam et Scriptura quid dicit? Spiritus personae eius Christus Dominus. Ergo si Christus personae paternae spiritus est, merito Spiritus cuius persona erat, id est Patris eius, faciem suam ex unitate scilicet pronuntiavit. mira res plane an facies Filii Pater accipi possit qui est caput eius : caput enim Christi Deus*» [ως δικό του πρόσωπο (ο Υἱός) ονομάζει τον ἀόρατο Πατέρα; Διότι ποῖος εἶναι ο Πατήρ; Μήπως εἶναι πρόσωπο /facies/ του Υἱού, με βάση το κύρος, που κληρονομεῖ (ο Υἱός) ως γεννημένος εκ του Πατρός; Πράγματι λέμε για τα ἀνώτερα πρόσωπα / persona/ αὐτός ο ἄνθρωπος εἶναι δικό μου πρόσωπο / Facies/ και ο Υἱός λέει ὅτι «ο Πατήρ μείζων μου ἔστιν» (Ιω. 14,28) συνεπώς ο Πατήρ πρέπει να εἶναι

στους μελετητές ένα επίκαιρο ερώτημα όσον αφορά την υλιστική αντίληψη του και περί αυτού του όρου, όπως γινόταν και με το «*substantia*».

Αξίζει να σημειώσουμε και την δανειζόμενη από την Βίβλο, τερτυλλιανική έκφραση «*ex persona*» ή «*in persona*» [εκ προσώπου], [εν προσώπω], που νοείται πάλι στα μη φιλοσοφικά πλαίσια. Έτσι ήδη στο βιβλίο των Κριτών συναντάμε την διατύπωση «*ex persona sua*»,¹ που εδώ σημαίνει [αυτοπροσώπως], επίσης στη λατινική μετάφραση της προς Κορινθίους επιστολής χρησιμοποιείται έκφραση «*ex multis personis*»² [έκ πολλών προσώπων] και «*in persona Christi*»³ [έν προσώπω Χριστού]. Οι ίδιες εκφράσεις «*ex persona*», «*in persona*» ανιχνεύονται και στα κείμενα των λατίνων φιλοσόφων της καινοδιαθηκικής εποχής, τον Σουητώνιο, τον Κικέρωνα και τον Quintilianus, όπου δηλώνουν, όπως και στην Αγία Γραφή, έκφραση ή πράξη προερχόμενη από κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο.⁴ Τέτοιου είδους εκφράσεις χρησιμοποιούσαν και οι στωικοί της εποχής «μετατρέποντας τις ωδές του Ομήρου και φιλοσοφικά έργα του Πλάτωνα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ο συγγραφέας να ομιλεί εκ προσώπου κάποιου θεού, ήρωα ή ανθρώπου».⁵ Συνεπώς, όλες οι αντίστοιχες εκφράσεις στα έργα του Τερτυλλιανού άσχετα εάν προέρχονται από τα φιλοσοφικά ή αγιογραφικά κείμενα, ως στόχο πρέπει να έχουν τη δήλωση

πρόσωπο / *facies*/ του Υιού. Και η Γραφή τι λέγει; Πνεύμα προσώπου/*personae*/ του, Χριστός Κύριος (Πνεύμα προσώπου ήμών χριστός Κυρίου – Θρ. Ιερ. 4,20), λοιπόν εάν ο Χριστός είναι πνεύμα του πατρικού προσώπου /*personaepaternalis*/ δίκαιο είναι, το Πνεύμα εκείνου, στο πρόσωπο /*persona*/ του οποίου ανήκει (δηλαδή στο πρόσωπο του Πατρός) λόγω της ενότητας να ονομαστεί δικό του Πρόσωπο /*facies*/. Στην αλήθεια, θαυμαστό το πράγμα, όταν ο Πατήρ μπορεί να θεωρείται πρόσωπο /*facies*/ του Υιού, την στιγμή που αυτός είναι Κεφαλή του Υιού «κεφαλή δὲ Χριστοῦ ὁ Θεός» (Α΄ Κορ. 11,3)] -*Adv. Prax.*, 14, 9-10· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 172BC. Πράγματι η εναλλάξ χρήση των δύο όρων «*persona*» και «*facies*», έχει ως σκοπό την ταύτισή τους, αλλά χωρίς αυτό να σημαίνει, ότι αυτή υφίσταται σε όλες τις πτυχές της θεολογίας του Τερτυλλιανού. Απλώς στην προκειμένη περίπτωση υπογραμμίζεται μια από τις πολλές εννοιολογικές σημασίες του όρου «*persona*», η οποία είναι η προς τα έξω εμφάνιση ή ο τρόπος της παρουσίας στον κτιστό κόσμο. Αυτό άλλωστε επιβεβαιώνει και η βασική ιδέα της όλης ανάλυσης του κεφαλαίου, συνιστώμενης στην ερμηνεία του τρόπου συμβιβασμού του ορατού και αοράτου του Θεού. Έτσι ώστε ο Πατήρ παρουσιάζοντας τον Υιό είναι το πρόσωπό του, όχι με την έννοια της εμφάνισης του Πατρός αντί του Υιού, αλλά ότι ο Υιός εμφανιζόταν στην Π. Δ. ως Πατέρας έχοντας δηλαδή το πρόσωπο του Πατρός, όχι όμως με έννοια γενική, με όλες τις ιδιαίτερες ιδιότητες, που θα σήμαινε πάλι μοναρχιασμό, αλλά περιορισμένη μόνο της εμφάνισης «*facies*». Εδώ πάλι δεν πρέπει να υπάρχει υλιστική αντίληψη περί του Θεού, αλλά ρεαλιστική αποδοχή όλων των σχετικών βιβλικών αναφορών.

¹ Κριτές 11, 12 – αλλά μόνον στην Vulgata, στο ελληνικό κείμενο δεν υπάρχει λέξη πρόσωπο «Καὶ ἀπέστειλεν Ἰεφθάε ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἱῶν Ἀμμὼν λέγων· τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὅτι ἦλθες πρὸς με τοῦ παρατάξασθαι ἐν τῇ γῆ μου».

² Β΄ Κορ. 1, 11.

³ 2 Κορ 2, 10.

⁴ Βλ. «*ex persona Caesars sermo*», Suetonius, *Julius* 55, 3· *LCL*, vol. I, № 31 (1914), και «*Cicero sua ipse persona*», Quintilian, *Institutio Oratoria*, 10, 5. 2· *LCL*, vol. IV, № 127 (2002)· Αυτόθι, 2, 20. 9· *LCL*, vol. I, № 124 (2002).

⁵ Balthasar H., *On the Concept of Person. PLatonica Minora.*, Munich: Fink, 1976, p. 20.

ενός συγκεκριμένου όντος, κατέχοντας μια διακεκριμένη ύπαρξη με τις δικές τις ιδιαιτερότητες. Το ερώτημα όμως έγκειται στο τι ακριβώς κρυβόταν πίσω από αυτές τις ιδιαιτερότητες και σε ποία σχέση βρίσκεται το πρόσωπο με αυτές;

Όσον αφορά τη θεολογική διάσταση του όρου «*persona*», εδώ ο Τερτυλλιανός πρωτοτυπεί με την απόδοση του χαρακτηρισμού πρόσωπο όχι μόνον στον στο Πατέρα και τον Υιό, αλλά και στο Άγιο Πνεύμα δηλώνοντας έτσι την διάκρισή τους, με τον κύριο στόχο την αντιμετώπιση της αιρέσεως του μοναρχιανιστή Πραξέα¹. Όπως επίσης, στην περίπτωση του τερτυλλιανικού θεολογικού συστήματος πρέπει να υπογραμμιστεί και η υπάρχουσα σε αυτόν διαφοροποίηση μεταξύ της εφαρμογής του όρου στην Τριαδολογία και της αντίστοιχης χρήσεως του στην Χριστολογία ή πολύ περισσότερο στην ανθρωπολογία, όπου σίγουρα θα υπάρχουν πολλά κοινά στοιχεία, αλλά ταυτοχρόνως και μερικές ουσιαστικές διαφορές.² Πράγμα το οποίο δεν πρέπει να παραξενεύει λαμβάνοντας υπόψιν το γεγονός χρήσεως μιας δικής του ιδιαίτερης διαλεκτικής μεθόδου. Και το τρίτο και τελευταίο, αλλά πολύ σημαντικό, δεν πρέπει να ξεχνάμε, ότι όρος μόλις εισήχθη χωρίς να έχει προηγουμένως ξεκαθαριστεί η σημασία του, γι' αυτό και δεν πρέπει να αναζητείται μια ολοκληρωμένη απάντηση στο συγκεκριμένο ζήτημα, μπορούν όμως να οριοθετηθούν και να επισημανθούν μερικά βασικά στοιχεία τα οποία στην συνέχεια θα βοηθήσουν στη γενική διατύπωση της όλης Τριαδολογίας του Τερτυλλιανού.

Στη θεολογία όρος εισάγεται λίγα χρόνια πριν τον Τερτυλλιανό και μάλιστα στα πλαίσια της ανατολικής θεολογίας, και συγκριμένα από τον Νοητό με το αντίστοιχο ελληνικό όρο «*πρόσωπο*», αλλά σε καθαρά αντιτριαδολογικό και κατά συνέπεια αιρετικό περιεχόμενο «*οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο Θεούς, Πατέρα καὶ Υἱόν, ἀλλ' ἓνα· ὁ γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ γενόμενος Πατήρ, προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν αὐτὴν ἐνώσας ἑαυτῶ καὶ ἐποίησεν ἓν, ὡς καλεῖσθαι Πατέρα καὶ Υἱὸν ἓνα*

¹ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 102.

² Λ. χ. στην περίπτωση της Χριστολογίας ο Τερτυλλιανός ισχυρίζεται, πως ο Χριστός είχε ένα πρόσωπο και δύο φύσεις, όπου τις φύσεις αυτές δηλώνουν δύο ονόματα Ιησούς και Χριστός (βλ. *Adv. Prax.*, 27, 14· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PG* 2, 192A), αλλά στην περίπτωση της Τριαδολογίας τα ονόματα Πατήρ, Υἱός και Άγιο Πνεύμα δηλώνουν την ύπαρξη τριών προσώπων, παρόλο που η ουσία είναι μια (*Adv. Prax.*, 12, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PG* 2, 168BC).

Θεόν. καὶ τοῦτο, ἐν ὄν πρόσωπον, μὴ δύνασθαι εἶναι δύο»¹ λέει ο Νοητός, εκφράζοντας τις μοναρχιανιστικές του απόψεις για τις οποίες και πολεμήθηκε στην συνέχεια από τον μαθητή του Ειρηναίου, τον Ιππόλυτο Ρώμης. Ο Νοητός βλέπει τη διάσωση της ενότητας του Θεού στην αποδοχή του ως ενός προσώπου «ἐν ὄν τοῦτο πρόσωπον» με μερισμό κατά το όνομα «ὄνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσία δὲ οὐ»². Συνεπώς στον Νοητό τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδας δεν κατέχουν ατομική ύπαρξη, κάτι το οποίο, όπως θα αποδειχθεί δεν ισχύει στην Τριαδολογία του Τερτυλλιανού, ο οποίος εισάγει και χρησιμοποιεί τον όρο στην θεολογία για πρώτη φορά με καθαρά ορθόδοξο τρόπο, και επίσης πρώτος τον εντάσσει στα πλαίσια της λατινικής θεολογικής ορολογίας. Στην ανατολή το «*persona*», στην ελληνική του αντιστοιχία, δε βρήκε μεγάλη απήχηση, ίσως λόγω του συσχετισμού με την ήδη προαναφερόμενη θεατρική του σημασία. Μόνο με την ταύτιση της έννοιας του προσώπου με την υπόσταση από τους Καππαδόκες Πατέρες του εξασφάλισε μια ισχυρότερη και σταθερότερη θέση στην τριαδολογική και όχι μόνον θεολογία³.

Εξακριβωση της έννοιας, η οποία αποδίδεται από τον Τερτυλλιανό στον όρο «*persona*» παρουσιάζει περισσότερες δυσκολίες σε σχέση με τον ήδη αναλυμένο όρο «*substantia*», αλλά αυτή τη φορά το πρόβλημα εμφανίζεται από την αντίθετη πλευρά, διότι δεν ανιχνεύονται τόσες πολλές εξηγήσεις. Οι διάφοροι ερευνητές πάλι ποικίλλουν στις απόψεις τους. Ο Harnack π.χ. όπως και με την «*substantia*» βλέπει στο «*persona*» νομικό περιεχόμενο, θεωρώντας το ως «άτομο» ρωμαϊκού δικαίου που κατέχει συγκεκριμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις⁴, αλλά η θεωρία του δεν βρήκε ανταπόκριση στους υπολοίπους μελετητές από μερικούς δε ασκήθηκε και σφοδρότατη κριτική εναντίον της. Γενικά υποστηρίζονται διάφορες σημασίες του όρου «*persona*», «συγκεκριμένη ύπαρξη του ατόμου»⁵, «ορισμένο είδος συγκεκριμένης πραγματικότητας (*res*) η οποία συνειδητοποιεί τον εαυτό της, την

¹ Ιππολύτου Ρώμης, *Κατά πασών αιρέσεων έλεγχος*, θ', 12, 18-19· GCS, 26 (1916).

² Ιππολύτου Ρώμης, *Κατά πασών αιρέσεων έλεγχος*, ι', 27, 4· GCS, 26 (1916).

³ Καραβιδοπούλου Ι., *Προσωπείο και Πρόσωπο κατά τους Τρεις Ιεράρχες, Λόγος στην εορτή των Τριών Ιεραρχών*, 30 Ιανουαρίου 1979, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1979, σ. 19-26.

⁴ Harnack A. *History of Dogma*, 1961, Vol. 4, p. 122-123.

⁵ Prestige G. L., *God in Patristic Thought*, London 1969, p. 159: the concrete presentation of an individual.

δική της ύπαρξη και δικές τις σχέσεις»,¹ «ατομική ορισμένη μορφή (forma) προικισμένη με την δική της ύπαρξη»,² «πραγματικό άτομο ή ατομικό είδος»,³ «ξεχωριστά υπάρχον άτομο».⁴ Τα επιχειρήματα των ερευνητών όπως και οι προαναφερόμενοι ορισμοί ποικίλλουν⁵ και η ανάλυση τους θα ήταν περιττή στην παρούσα εργασία, λαμβάνοντας υπόψιν ότι τις περισσότερες φορές ο Τερτυλλιανός θεωρούνταν πρωτίστως, ως φιλόσοφος και δευτερευόντως, ως εκκλησιαστικός συγγραφέας και θεολόγος. Γι' αυτό και πρέπει να αναζητηθεί η λύση της ακριβής έννοιας του *persona* στην γνήσια πηγή, δηλαδή στον ίδιο τον εισηγητή του όρου, τον Τερτυλλιανό. Πάντως κρίνοντας από το σύνολο των κειμένων του, φαίνεται πως όρος αυτός στη θεολογική του σκέψη πράγματι είχε διαφορετικές έννοιες, που διαμορφωνόταν και χρησιμοποιούνταν αναλόγως της πολεμικής ή της απολογητικής του σκοπιμότητας. Οι έννοιες αυτές τις περισσότερες φορές υπήρξαν δάνειο από πηγές διαφόρων ειδών, είτε θρησκευτικού, είτε φιλοσοφικού περιεχομένου ή συχνά δε και αντικατοπτρισμό της αρχαίας ρωμαϊκής ποίησης. Ο δανεισμός αυτός, ως επί το πλείστον αφορά την χρήση του όρου εν σχέση με την επίγεια πραγματικότητα, όταν γίνεται όμως μετάβαση στο χώρο του θείου η έννοια του «*persona*» αποκτά ένα λίγο διαφορετικό, πιο σταθερό περιεχόμενο.

Έτσι λοιπόν, στα έργα του Τερτυλλιανού συναντάμε και την πρώτη ήδη γνωστή έννοια του προσωπείου ή της μάσκας του ηθοποιού «*Nemo ostendere uolens hominem cassidem aut persoman ei inducit*»⁶ και την ίδια στιγμή ανιχνεύεται η έννοια αποδινόμενη από τους φιλοσόφους της εποχής της Κ. Δ., με την δήλωση του προσώπου από τον οποίο προέρχεται κάποια έκφραση, όπως «*ex Socratis persona*»⁷, «*ex persona Abrahae*»⁸, «*Filius ex sua persona*»⁹, «*Spiritum ex tertia persona*»¹ και άλλα².

¹ Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas*, London 1948, p. 47.

² Braun R., *Deus Christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977, p. 237.

³ Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1956, p. 327; Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 239.

⁴ Moingt J., *Theologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, Paris, 1966-1969, p. 616.

⁵ Βλ. Wolf K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960, p. 100-106.

⁶ *De carn. Chr.*, 11, 5·CCSL, 216 (1975)·CCSL, 2 (1954)·CSEL, 70 (1942)·PL 2, 774BC. βλ. επίσης «*iam vero ipsum opus personarum quaero an deo placeat, qui omnem similitudinem vetat fieri, quanto magis imaginis suae? non amat falsum auctor veritatis; adulterium est apud illum omne quod fingitur*» - *De spect.*, 23, 5·CCSL, 1 (1954)·CSEL, 20 (1890)·PL 1, 655AB.

⁷ *De an.*, 17, 12·CCSL, 2 (1954)·CSEL, 20 (1890)·PL 2, 676 BC.

⁸ *De an.*, 57, 11·CCSL, 2 (1954)·CSEL, 20 (1890)·PL 2, 749C.

⁹ *Adv. Prax.*, 7, 3·CCSL, 2 (1954)·CSEL, 47 (1906)·PL 2, 161C.

Επίσης σε μερικά σημεία το «*persona*» πρέπει να προσδιορίζει την ατομική ύπαρξη του ανθρώπου³ και την συνεισφορά του με άλλους ανθρώπους ή ακόμη με τον Θεό.⁴ Το τελευταίο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι μια αντίστοιχη αντίληψη περί προσώπου, ως νοουμένου μέσω της σχέσεως του με άλλα πρόσωπα πρέπει να υφίσταται αν και σε πρόωμη μορφή στη τριαδολογική του διάσταση.

Τοιουτοτρόπως κατά την όλη έκταση του «*Adversus Praxean*» επανειλημμένως γίνονται αναλύσεις διαφόρων αγιογραφικών χωρίων, που αναφέρουν την ύπαρξη διαλόγου μεταξύ των Θείων Προσώπων, πράγμα που αποτελεί για τον Τερτυλλιανό το βασικό επιχείρημα ύπαρξης ρεαλιστικού και όχι ονομαστικού μόνο τύπου διάκρισης μεταξύ των. Πολλά από αυτά τα παραδείγματα θα χρησιμεύουν για πολλούς αιώνες μετά σε όλη την πατερική θεολογία Ανατολής και Δύσεως προκειμένου να αποδειχθεί ύπαρξη τριαδολογικής διδασκαλίας ακόμη από την εποχή της Παλαιάς Διαθήκης.

Ένα από τα πιο συνηθισμένα επιχειρήματα είναι η χρήση, από τον συγγραφέα του βιβλίου της Γένεσης, του πληθυντικού αριθμού στην θεία προτροπή προ της δημιουργίας του ανθρώπου «καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον»,⁵ όπου το «ποιήσωμεν», κατά τον Τερτυλλιανό, δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο, παρά το ότι ο Θεός είναι «*pater filius spiritus*»,⁶ διότι ο πληθυντικός εδώ δηλώνει τον πραγματικό πληθυντικό τρόπο υπάρξεως του θείου «*ideo pluralem sepra est ans pluraliter sibi loquebatur?*»⁷. Εκτός αυτού από την παρακάτω ερμηνεία συμπεραίνεται πως η δυνατότητα να απευθυνθεί ο Θεός προς τον Υιό και το Πνεύμα, για τον

¹ *Adv. Prax.*, 11, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167AB.

² «*sub persona*» π.χ. «*sub Petri persona*» - *De bapt.*, 12, 8· *SC*, 35 (1952)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 1214B, «*sub personis defunctorum*» - *De an.*, 57, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 748B, «*in persona*», π.χ. «*in persona enim principis Sor*» - *Adv. Marc.*, 2, 10, 3· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 296C, «*in persona Moysi*», «*in persona Christi*», «*Pater... in persona illius*», «*in persona Paracleti*» - *Adv. Prax.*, 7, 2· *PL* 2, 161C, *Αυτόθι*, 9, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B.

³ «*mulieris persona*», *De res. carn.*, 36, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 846A· «*persona peccatoris*», *Adv. Marc.*, 2, 10, 4· *SC*, 368 (1991)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 297B· «*maioris personae*», *De paenit.*, 11, 5· *SC*, 316 (1984)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PL* 1, 1247A· «*personarum administramus*», *Apol.*, 36, 3· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 460A - Evans, E. *Tertullian's Treatise on the resurrection*. London, 1960, p. 59.

⁴ «*Sed et temporalia et locatia et personalia dei decreta*» - *De res. carn.*, 21, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 823B. - Evans, E. *Tertullian's Treatise on the resurrection*. London, 1960, p. 59.

⁵ *Γεν.* 1,26.

⁶ *Adv. Prax.*, 12, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167C.

⁷ *Adv. Prax.*, 12, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167C.

θεολόγο μας αποτελεί βάση στο να θεωρηθούν αυτά πρόσωπα. Η ίδια σκέψη βρίσκεται και στην έκθεση, από την πλευρά του Τερτυλλιανού, του τρόπου προέλευσης του Λόγου [Sermo] εκ του Πατρός, που φαίνεται σε κάποια στάδια εκδήλωσης του θείου Νου [Ratio ή Sensus¹] σε Σοφία και στον Λόγο (μια συνήθης θεωρία για εκείνη την εποχή των Απολογητών)². Στην ανάλυση αυτή ο Τερτυλλιανός κάνει μια αντιστοιχία της λειτουργίας του θείου Νου με τον ανθρώπινο, λέγοντας ότι ο άνθρωπος κατά τη διάρκεια της εσωτερικής σκεπτικής διαδικασίας, ταυτόχρονα συνομιλεί με τον εαυτό δια μέσω των λόγων και αισθάνεται αυτούς δια μέσω του νου. Αυτή η δυνατότητα της επικοινωνίας μεταξύ του νου και του λόγου αποτελούν, για τον Τερτυλλιανό, αιτία της διακρίσεώς τους έτσι ώστε να θεωρηθεί λόγος κάτι το δεύτερο, δια του οποίου κανείς ομιλεί σκεφτόμενος και σκέφτεται ομιλώντας³. Το συμπέρασμα συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι «*ipse sermo alius est*»⁴[ο Λόγος είναι άλλος],⁵ όχι όμως με τις ανθρώπινες κατηγορίες, αλλά τις θείες, όπου το άλλο διακρίνεται όχι απλώς θεωρητικά, αλλά πραγματικά κατέχοντας και μια δική του ουσία. Για την ίδια αιτία είναι άλλος και ο Πατήρ, και άλλο το Πνεύμα το Άγιο «*alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum*»,⁶ αλλά αυτή την φορά ως βασική αιτία της δυνατότητας της διακρίσεως των προσώπων δεν αποτελεί τόσο προφορική κοινωνία όσο λειτουργικές σχέσεις «*sic et Pater alias a Filio, dum filio maior, dum alias qui generat alius qui generatur, dum alius qui mittit alius qui mittitur, dum alius qui facit alius per quem fit.*»⁷ [ο Πατήρ είναι άλλος από τον Υιό, διότι ένας είναι εκείνος που γέννησε και άλλος

¹ «*quae ratio sensus ipsius est*» - *Adv. Prax.*, 5,2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A.

² Ανάλυσης όλου του θέματος θα γίνει στο οικείο κεφάλαιο.

³ «*cum ratione enim sua cogitans atque disponens, sermonem eam efficiebat quam sermone tractabat. Idque quo facilius intellegas, ex te ipso ante recognosce ut ex imagine et similitudine Dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus. Vide, cum tacitus tecum ipse congregederis ratione, hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem sensus tui pulsum. quodcunque cogitaveris sermo est, quodcunque senseris ratio est: loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas. ita secundus quodammodo in te est sermo per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo*» - *Adv. Prax.*, 5, 4-6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160B-C.

⁴ *Adv. Prax.*, 5, 4-6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A-C.

⁵ Η διάκριση στον Θεό του Νου (Ratio) ως κάτι άλλο, βάζει τον Τερτυλλιανό σε αντιπαράθεση με την στωική αντίληψη περί του ο Θεός από μόνος του είναι όλος Νους - «*totus ratio*» - Seneca, *Ep.*, 65, 12· *LCL*, vol. IV, № 75 (1917)

⁶ *Adv. Prax.*, 9, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164A.

⁷ *Adv. Prax.*, 9, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B.

εκείνος που γεννήθηκε, ένας είναι εκείνος που απέστειλε και άλλος εκείνος που στάλθηκε, άλλος είναι εκείνος, που δημιούργησε και άλλος εκείνος δια του οποίου δημιουργήθηκε]. Συνεπώς μπορεί με μια σχετική βεβαιότητα να βγεί το συμπέρασμα, ότι μια πτυχή του περιεχομένου της έννοιας του όρου «*persona*» για τον Τερτυλλιανό αποτελεί έννοια της σχέσεως, δηλαδή μόνο σε σχέση με τους άλλους νοείται ένα πρόσωπο ως πρόσωπο. Αυτή τη διατύπωση άριστα αποδεικνύει μεταξύ άλλων και το τελευταίο παράδειγμα σύγκρισης των θείων με τις ανθρώπινες ενδοοικογενειακές σχέσεις, όπου ένας άνδρας για να είναι σύζυγος πρέπει να έχει γυναίκα ή ένας άνθρωπος για να είναι πατέρας πρέπει να έχει υιό, έτσι και στο θείο «*habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem ut filius sit. Aliud est autem habere, aliud esse*»¹ [ο Πατήρ για να είναι Πατήρ πρέπει να έχει Υιό και ο Υιός για να είναι Υιός πρέπει να έχει Πατέρα]². Στην προκειμένη περίπτωση βέβαια η υπόθεση είναι αμφίπλευρη, έχοντας ταυτόχρονα ως σκοπό την απόδειξη δύο γεγονότων, της ύπαρξης μιας αιτιολογικής σχέσεως όπου το ένα (ο Υιός) προέρχεται από το άλλο (τον Πατέρα), άρα και διακρίνεται και της αλλαγής των ονομασιών, όπου ο Πατήρ λαμβάνει το συγκεκριμένο προσδιορισμό ακριβώς επειδή γεννά τον Υιό και αντίστροφα ο Υιός λαμβάνει το αντίστοιχο όνομα λόγω της γέννησής του από τον Πατέρα. Έτσι από την μια υπογραμμίζεται η σχέση των προσώπων, η οποία τους διακρίνει, και από την άλλη η σχέση αυτή προσδιορίζει τις αντίστοιχες ονομασίες. Το ίδιο συμβαίνει και με το Θεό και τον Λόγο του, όπου η ονομασία του τελευταίου προσδιορίζεται από την λειτουργική πράξη ομιλίας *Sermo* και σκέψεως *Ratio*³. Η παρουσία των σχέσεων λοιπόν, αποτελεί και το κύριο λόγο της διακρίσεως των προσώπων ως διακεκριμένων υπάρξεων.

Η δεύτερη πτυχή του πολυσήμαντου αυτού όρου έχει σχέση με τον όρο «*substantia*» και προσδιορίζει την σχέση της με το «*persona*». Έτσι σε ένα από τα ήδη προαναφερόμενα χωρία ο Τερτυλλιανός περιγράφοντας τον ρόλο του Λόγου του Θεού μετά την εκδήλωση του εντός της οικονομίας εκφράζει την εξής άποψη: «*ergo,*

¹ *Adv. Prax.*, 10, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 165A.

² Υπάρχουν άμπολλα παραδείγματα που επιβεβαιώνουν τη διατυπωθείσα άποψη. Αναφέρονται μόνο μερικά λόγω απουσίας άλλων παραδειγμάτων επιπρόσθετων στοιχείων που να εμπλούτιζαν την διατύπωση.

³ Αναλυκότερα βλ. κεφ. Τριαδολογία

inquis, das aliquam substantiam esse Sermonem, Spirito et Sophia et Ratione constructam? plane. non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam ...»¹[επομένως εσύ (Τερτυλλιανός) θα πεις, ότι ο Λόγος έχει την δική του ουσία που αποτελείται από το Πνεύμα, την Σοφία και τον Λόγο /ratio/; Βεβαίως. Αλλά εσύ (Πραξέας) δεν αφήνεις ο Λόγος να είναι κάτι αυτόνομο έχοντας την δική του ουσία ώστε να θεωρηθεί πραγματικός ή ακόμη και πρόσωπο...] συνεπώς το πρόσωπο για να είναι πρόσωπο κατά τον Τερτυλλιανό όχι μόνον πρέπει να έχει κάποιου είδους σχέση (κοινωνική, λειτουργική), αλλά και να κατέχει τη δική του ουσία², αποτελώντας μια διακεκριμένη ύπαρξη, διότι αλλιώς γίνεται αφηρημένη έννοια χωρίς κανένα στήριγμα στο χώρο του πραγματικού κόσμου. Βέβαια αυτή η κατοχή της συγκεκριμένης ουσίας έχει κάποιες ιδιαιτερότητες, λόγω του ότι η ουσία του Λόγου είναι την ίδια στιγμή και του Πατρός.

Έτσι η παρουσία στην διδασκαλία του Λατίνου θεολόγου μας αποδοχής της κατοχής της ουσίας από πλευράς προσώπου, εν μέρει φέρνει το «*persona*» κοντά στην ελληνική έννοια της υποστάσεως, διότι όπως και στην περίπτωση της τελευταίας αναφέρεται άμεσα στην ουσία (και όχι όπως κατά την πατερική αντίληψη στην υπόσταση), αν λάβουμε υπόψη και το χωρίο «*quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alias ab alio*» [δεν είναι το ίδιο Πατήρ και Υιός, αλλά ένας διαφέρει από τον άλλο **κατά τον τρόπο της υπάρξεως του**], συνεπάγεται το γεγονός ότι θα μπορούσε να ταυτιστεί το «*persona*» με την «*υπόσταση*» και μάλιστα με τον τρόπο που την έβλεπαν πολύ μεταγενέστερα και οι Καππαδόκες Πατέρες (ως έκφραση και τρόπο υπάρξεως της μιας ουσίας του Θεού).³ Αλλά η ύπαρξη μιας διπλής ερμηνείας του χαρακτηρισμού των προσώπων του Υιού και του Αγίου Πνεύματος ως μέρους της ουσίας του Πατρός, κάτι που θα στιγματίσει στη συνέχεια όλη τη

¹ *Adv. Prax.*, 7, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162A.

² Αυτή η αντίληψη υιοθετείται στη συνέχεια από όλους τους θεολόγους, έτσι ώστε και ο Ιωάννης Δαμασκηνός θα πει «Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος ἢ οὐσία ἀπρόσωπος», *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 3, 53· *SC*, 540 (2011)· *PG* 94, 1016C-1017A.

³ Ξιώνη Ν., *Προλεγόμενα Θεολογικής Ανθρωπολογίας (προχριστιανική, ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως προσώπου)*, Αθήνα, 2007, σ. 121-130.

Δυτική εξέλιξη της θεολογικής σκέψεως, εμποδίζει μια τέτοιου είδους διατύπωση χωρίς πρέπουσες επιφυλάξεις.¹

Το δεύτερο στοιχείο, όπως επίσης και μια ακόμη πτυχή της έννοιας του όρου «*persona*», που πλησιάζει τον ελληνικό όρο υπόσταση, είναι η αποδοχή από την πλευρά του Τερτυλλιανού της κατοχής υπ' αυτού μιας δικής του ιδιαιτερότητας «*proprietas*»² και διαφορετικότητας «*distinction*»³, που υπογραμμίζει τον ειδικό, ξεχωριστό και ανεπανάληπτο χαρακτήρα του εκάστου Θείου Προσώπου, με την ταυτόχρονη ομολογία ουσιαστικής ενότητας με τα κοινά φυσικά ιδιώματα. Όλες αυτές τις διατυπώσεις μας φέρουν στο σημείο να βγάλουμε το συμπέρασμα, ότι Τερτυλλιανός τον όρο «*persona*», πλησιάζοντας την έννοια της υποστάσεως, εννόησε στα πλαίσια της αριστοτελικής πρώτης ουσίας⁴ ή της στωικής αντίληψης, περί του «ιδίως ποιόν»⁵, όπου το «*persona*» αποτελεί το μερικό και «*substantia*» το όλο.⁶ Υπάρχει μια τάση της υποστήριξης από την πλευρά του και του προσωρινού των *proprietas* και *distinction* του κάθε προσώπου⁷. Αλλά αυτό εκλαμβάνεται καθαρά στα πλαίσια της προαναφερόμενης ανάλυσης της αντίληψης περί των συμβεβηκότων, που ναι μεν έχουν προσωρινό χαρακτήρα, δεν επηρεάζουν όμως την ουσία. Έτσι και εδώ το προσωρινό δεν αφορά τα ίδια τα πρόσωπα, πολύ δε περισσότερο δεν νοείται η δυνατότητα της μεταβολής ή της εξαφανίσεως τους. Είναι αποκλειστικώς και μόνο μερικές λειτουργίες κατόπιν της λήξης της χρήσεώς των οποίων αυτές παύουν να υφίστανται στο αντίστοιχο πρόσωπο⁸.

¹ Σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό στον Υιό και το Άγιο Πνεύμα η ουσία παρέχεται δια μέσω της προβολής έτσι ώστε ο Λόγος να αποτελεί «*portio*» του Πατρός, χωρίς βέβαια να τον αποχωρίζεται ποτέ. - *Adv. Prax.*, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162D.

² *Adv. Prax.*, 8· *PL* 2, 162D· Αυτόθι, 11· *PL* 2, 166A· Αυτόθι, 24-25. *PL* 2, 186A-188C· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)

³ *Adv. Prax.*, 11 *PL* 2, 166A· Αυτόθι, 12· *PL* 2, 167C· Αυτόθι, 21· *PL* 2, 179C· Αυτόθι, 27· *PL* 2, 190A· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)

⁴ Αυτό το συμπέρασμα τουλάχιστον έβγαλε ο ρώσος πατρολόγος Ανατόλιος Spasskiy – Спасский Α., *История Догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, изд. 2-е, 1914, с. 73-74.

⁵ Το «ιδίως ποιόν» των στωικών και η «πρώτη ουσία» του Αριστοτέλη ταυτίζονται βλ. Συριανού Φιλ., *Σχόλια στα Μεταφυσικά του Αριστοτέλη*, 28, 19 - «καὶ οἱ Στωικοὶ δὲ τοὺς κοινῶς ποιούς πρὸ τῶν ιδίως ποιῶν ἀποτίθενται» και Ματσούκα Ν., *Ιστορία της φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, 2010 σ. 264.

⁶ Αριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά Ζ'*, 4, 1030^A· *LCL*, vol. XVII, № 271 (1933). και *Κατηγορίαι* 5, 2B, 3B – 4^A· *LCL*, vol. I, № 325 (1938).

⁷ *Adv. Herm.*, 3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B.

⁸ Βλ. *Adv. Prax.*, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159A.

Γενικώς κρίνοντας εκ του συνόλου, μπορεί να υποστηριχθεί πως ο όρος «*persona*» στην αντίληψη του Τερτυλλιανού δεν είναι τόσο φιλοσοφικός όσο θέλουν να το βλέπουν οι περισσότεροι μελετητές των έργων του, αλλά βασίζεται ως επί το πλείστον στις βιβλικές μαρτυρίες περί των Προσώπων της Αγίας Τριάδος και μόνο σε μερικά σημεία όλη η περί αυτών εικόνα σαν να συμπληρώνεται από μερικά επιπρόσθετα στοιχεία του καθαρά φιλοσοφικού περιεχομένου. Και πάλι αναγκαστικά προκειμένου να πολεμηθεί η αίρεση του μοναρχιανισμού. Βέβαια στην προκειμένη το συγκεκριμένο φιλοσοφικό περιεχόμενο του όρου «*persona*» έδωσε τη δυνατότητα να διατυπωθεί, από πλευράς του Τερτυλλιανού, μια αξιόλογη Τριαδολογία, που δι' αρίστου τρόπου αντέκρουσε την τότε διαδοθείσα κακοδοξία, διότι η βιβλική του σημασία ήταν ανεπαρκής. Ο όρος αυτός πράγματι εξυπηρετούσε στο να εξηγηθεί η διάκριση μέσα στην Αγία Τριάδα, αλλά μόνος του δεν είχε αποκτήσει ακόμη την απαιτούμενη εννοιολογική σταθερότητα. Γι' αυτό στην όλη θεολογία του Τερτυλλιανού συναντιούνται και άλλες διευκρινίζουσες έννοιες και συμπληρωματικοί όροι όπως «*forma*»¹, «*gradus*»², «*species*»³, που εξίσου ανταποκρίθηκαν στο ποθούμενο στόχο της απόλυτης νίκης έναντι της λανθασμένης σκέψεως του Πραξέα.

2.6 Gradus, Forma, Species

Οι τρεις αυτοί όροι όπως προαναφέραμε (πίνακας Νο1) εκφράζουν στην τερτυλλιανική τριαδολογία πρωτίστως την *distinctio* [διάκριση] που υφίσταται μεταξύ των θείων Προσώπων και την κατά κάποιο τρόπο κατανομή [*dispositio*, *dispensatio*, οικονομία] σ' αυτά της μίας και αδιαίρετης θείας ουσίας.

¹ Βλ. *Adv. Prax.*, 2· 5· 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B· 159C· 161B.

² Βλ. *Adv. Prax.*, 2· 4· 8· 9· 20· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B, 159A· 162A· 164A· 179B.

³ Βλ. *Adv. Prax.*, 2· 5· 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B· 161B· 162D· 168C.

Όσον αφορά το γενικό περιεχόμενό τους, μέχρι σήμερα, έχουν διατυπωθεί δυο βασικές θεωρίες. Η πρώτη είναι του ρώσου πατρολόγου των αρχών του κ' αιώνας του Α. Spasskiy¹, ο οποίος εξέφρασε μια άποψη που συνδέει τις συγκεκριμένες έννοιες, όπως και στην περίπτωση του όρου *status*, με την δεύτερη στωική βαθμίδα ή «κατηγορία» της ύπαρξης των όντων, το λεγόμενο «ποιόν ύποκείμενον», αλλά σε αντίθεση με το «*status*», που συμπεριλάμβανε τα του «κοινῶς ποιόν», δηλαδή τις ποιότητες της ουσία. Οι εξεταζόμενοι όροι εμπεριέχουν τα του «ιδίως ποιόν»², δηλαδή τις ποιότητες που προσδιορίζουν το ιδιαίτερο του εκάστου προσώπου ή το πώς υπάρχει η μία αδιαίρετη ουσία στο έκαστο πρόσωπο. Η συγκεκριμένη άποψη είναι αρκετά στερεωμένη και φαίνεται να αντιστοιχεί στην πραγματικότητα, με ένα μόνο πρόβλημα συνιστώμενο στην αδυναμία της εξακρίβωσης του εάν το συγκεκριμένο σχήμα είναι πράγματι δάνειο στωικού φιλοσοφικού συστήματος και δεν είναι υιοθετημένο από το αριστοτελικό, διότι υφίστανται πολλές αντιστοιχίες με αριστοτελικές αντιλήψεις για το είδος και το γένος, την πρώτη και τη δεύτερη ουσία.³ Ο άλλος μελετητής της διδασκαλίας του Τερτυλλιανού, ο Osborn (διαμορφωτής της δεύτερης θεωρίας), ανιχνεύει την στωική επιρροή στον εννοιολογικό περιεχόμενο των όρων «*forma*», «*gradus*», «*species*» συνδυάζοντάς τους όμως αυτήν την φορά με την τελευταία βαθμίδα οντολογίας: «τὸ προς τί πως ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον», δηλαδή του προσδιορισμού του όντος εν σχέση (relative disposition). Ο Osborn ουσιαστικά καθιστά τον Τερτυλλιανό υπεύθυνο για την εισαγωγή στη δυτική θεολογία της θεωρίας των ουσιαστικών σχέσεων «*substantial relations*» εντός της Αγίας Τριάδας⁴. Παρόλης της παρουσίας του αναχρονισμού σε αυτή την διατύπωση, και της απουσίας της χρήσεως των όρων «*relation*», «*relativum*», «*ad aliquid*»⁵ στην τερτυλλιανική τριαδολογία, και η συγκεκριμένη θεωρία μάλλον πρέπει να έχει ένα μέρος της αλήθειας, άλλωστε ήδη

¹ Спасский А., *История Догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, изд. 2-е, 1914, с. 73-74.

² Αναλυκότερα για τις στωικές κατηγορίες βλ. Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва 1995, с. 292-303.

³ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 96.

⁴ Osborn E., *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge, 1997, p. 125-127.

⁵ Τον όρο *relativum* στην τριαδολογική θεολογία εισήγαγε για πρώτη φορά ο Αυγουστίνος - Самуилов В., *История арианства на латинском Западе (353-430)*, Санкт-Петербург, 1890, с. 180.

είχαν αναφερθεί μερικά επιχειρήματα υπέρ αυτής κατά την διάρκεια της αναλύσεως του όρου «*persona*».

Στην προκειμένη περίπτωση η αποδοχή και των δυο θεωριών του Spasskiy και του Osborn, στην θεολογία του Τερτυλλιανού, καθίσταται δυνατή όχι τόσο εξαιτίας μιας αστάθειας στην έκθεση των απόψεων του, όσο λόγω της πολύπλευρου του σχήματος αυτής¹. Ο μέγας θεολόγος της Καρθαγένης προφανώς αντιλαμβάνεται και το «*persona*» και τους όρους που το προσδιορίζουν «*forma*», «*gradus*», «*species*» με δύο τρόπους και ως σύνολο των ιδιοτήτων, που αποκλειστικά ανήκουν στο κάθε υπόσταση ξεχωριστά και ως το όν, που αποδεικνύει την ύπαρξή του δια της σχέσεώς του με άλλα όντα. Μόνο δια αυτού του τρόπου η διδασκαλία του αποκτά μια αρτιότητα και συστηματικότητα.

Παίρνοντας τον κάθε όρο ξεχωριστά, παρατηρείται πως ο πρώτος εξ αυτών, το «*gradus*», καθίσταται και ο πιο δύσκολος όρος. Και η δυσκολία του βρίσκεται στο ζήτημα, εάν χρησιμοποιείται προκειμένου να υποστηριχθεί η ύπαρξη της υποταγής μεταξύ των θείων προσώπων ή εάν εννοιολογικά βρίσκεται κοντά στην αντίληψη των Καππαδόκων Πατέρων, περί της απλής απαρίθμησης των ισοδύναμων και ισάξιων υποστάσεων του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Και εδώ πάλι, όπως και με άλλα, οι μαρτυρίες των κειμένων του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως ποικίλλουν και κατά άμεση συνέπεια το ίδιο και οι ερμηνείες των ειδικών².

¹ Ο Fokin απορρίπτει την άποψη του Osborn, κατά τον ισχυρισμό του ίδιου, κυρίως λόγω απουσίας στον τελευταίο σοβαρών επιχειρημάτων, που την επιβεβαιώνουν. (Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 96). Ο Osborn πράγματι στηρίζει την θεωρία του μόνον στο 10-ο κεφάλαιο του «*Adversus Praxean*», όπου περιγράφεται προσδιορισμός του Πατρός και Υιού εν σχέση μεταξύ τους (βλ. παρ. *Persona*), αλλά το γεγονός αυτό δεν σημαίνει παντελή απουσία και άλλων παραδειγμάτων, απλώς το παρόν υπήρξε το πιο εύστοχο και καλύτερα από τα άλλα εξυπηρέτησε τον προσδοκώμενο στόχο.

² Πρέπει να επισημανθεί και το γεγονός της χρήσεως του όρου και εκτός της θεολογικής του έννοιας. Έτσι π.χ. στο *De spect.*, 10, 5· *SC* 332 (1986)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 649B το «*gradus spectaculorum*» σημαίνει «σκαλοπάτια για θεάματα» (καθίσματα του αμφιθεάτρου); Βλ. και αλλού της έννοιες: της χρονική απόστασης στο *Apol.* 20, 5· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 391A - «*duos gradus*» = «*δύο βήματα*»; Της θέσεως η τοποθεσίας στο *Adv. Marc.*, 5, 1, 8· *SC*, 483 (2004)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 470B - «*inipso gradu*»; Της γενιάς στο *Ad nat.* 2, 12, 39· *PL* 1, 603C· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890) - «*gradus ad gradus comparantur*» = «*εμφανίζεται η γενεά μετά την γενεά*»; Της έμπρακτης αντίστασης στο *Apol.*, 27, 1· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 432B.

Στο «*Adversus Praxean*» ρητώς γράφεται «*tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu sed gradu*»¹ [παράγοντας Τρις – τον Πατέρα τον Υιό και το Πνεύμα, και τρις όχι κατά το *status* (έξις), αλλά κατά το *gradus*], όπως επίσης «*individuum et inseparatum Filium a Patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium*»² [εμείς κηρύττουμε τον Υιό αχώριστο και αδιαίρετο από τον Πατέρα, και άλλο όχι κατά το *status*, αλλά κατά το *gradus*]. Από αυτό προκύπτει ότι το ενωτικό στοιχείο μεταξύ και των τριών Προσώπων αποτελεί το «*status*», το οποίο δηλώνει, όπως προαναφέρθηκε, το σύνολο των ουσιαστικών ιδιοτήτων, ιδιοτήτων και παροδικών (*accedentis*) και μονίμων (*deus, spiritus*), και την διαίρεση εξασφαλίζει το «*gradus*». Όρος ο οποίος λόγω της δυνατότητας να μεταφραστεί και ως «θέση» και ως «βαθμίδα» με την πρώτη εντύπωση φαίνεται σαν να προσδιορίζει τον Υιό ως δεύτερο και μικρότερο, υποδεέστερο του Πατρός. Άλλωστε αυτό το συμπέρασμα θα έπρεπε να βγει και από το γεγονός ότι το «*Pater maior me est*» [ό Πατήρ μου μείζων μου έστι]³ από τον Τερτυλλιανό εκλαμβάνεται σε καθαρά τριαδολογική διάσταση, χωρίς να συνδυάζεται με την ανθρώπινη φύση Χριστού. Το ίδιο εν μέρει θα μπορούσε να επιβεβαιώσει και η διδασκαλία του περί του Υιού, ως «*portio*» του Πατρός, όπως το ίδιο και του Αγίου Πνεύματος⁴, όπως επίσης ο χαρακτηρισμός του Πατρός, ως «*tota substantia*»⁵ [όλη (ή πλήρη) ουσία] και η τοποθέτηση των άλλων υποστάσεων στην δεύτερη και τρίτη θέση⁶, και τέλος η εισαγωγή της δανεισμένης, από το γνωστικό σύστημα του Βαλεντινιανού, έννοιας της προβολής δια της οποίας εκ του Πατρός προέρχεται ο Λόγος του, καθιστάμενος δεύτερος μετά αυτόν⁷.

Άλλα όλα αυτά μόνο εκ πρώτης όψεως, με την περαιτέρω όμως εξέταση της τερτυλλιανικής σκέψεως, ως ενός συνόλου, και όχι απομονωμένων εκφράσεων, θα

¹ *Adv. Prax.*, 19, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 179A.

² *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157C.

³ *Io.* 14,28.

⁴ Από τον Fokin διατυπώνεται η άποψη πως το Πνεύμα το Άγιο αποτελεί «*portio*» όχι μόνο του Πατρός αλλά και του Υιού. Η άποψη αυτή πράγματι έχει μια λογική βάση αποτελώντας άμεση συνέπεια των χρησιμοποιημένων από τον Τερτυλλιανό εξηγητικών παραδειγμάτων, όπου ο Πατήρ παρομοιάζεται με την ρίζα ενός δένδρου, ο Υιός με το κορμό, και το Άγιο Πνεύμα με τον καρπό του ή αντίστοιχα τον ήλιο, την ακτίνα και το φώς. – βλ. *Adv. Prax.*, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162D. Αλλά αυτό προφανώς πρέπει να οφείλεται στο ατελές των αντιστοιχιών από την επίγεια πραγματικότητα και να νοείται καθαρά εντός των αγιογραφικής αναφοράς, που χαρακτηρίζει το Πνεύμα, ως αναπαυόμενο επί του Υιού.

⁵ *Adv. Prax.*, 9, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B.

⁶ Βλ. *Adv. Prax.*, 3, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 158C.

⁷ *Adv. Prax.*, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162D.

αποδειχθεί, πως για τα προ ολίγου αναφερόμενα χωρία και επιχειρήματα πρέπει να αναζητηθεί μια διαφορετική ερμηνεία. Καταρχάς, λόγω του ότι ο όρος «*prolatum*» [προβολή] δεν λειτουργεί ως αποδεικτικό της διάκρισης εντός της τριαδολογικής ζωής, όπως υποστήριζαν¹, αλλά το ακριβώς αντίθετο, χρησιμοποιείται προκειμένου να τονιστεί το αδιαίρετο και του Πατρός και του Υιού και κατά λογική συνέπεια και του Αγίου Πνεύματος «*Ego et Pater unum sumus. haec erit proboletio veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre sed non separatum*» [«ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἓν ἔσμεν»² και αυτό είναι αληθινή προβολή – φρουρός της ενότητας, με βάση του οποίου εμείς ονομάζουμε τον Υιό προερχόμενο εκ του Πατρός και όχι διαιρεμένο (από Αυτόν)]³. Εκτός αυτού, από τον Τερτυλλιανό, υπογραμμίζεται το ασυμβίβαστο της αποδοθείσας εξ αυτόν έννοιας στο «*prolatum*» με την αντίστοιχη του Ουαλεντίνου⁴, ο οποίος υποστήριξε, ότι ο τελευταίος αιώνας δια προβολής προερχόμενος εκ του Πατρός ούτε καν τον γνωρίζει. Επίσης, από τα δυο παρατιθέμενα στην συνέχεια παραδείγματα, του δένδρου και του ήλιου, χρησιμοποιημένα προς την βαθύτερη κατανόηση του όρου προκύπτει, ότι η ουσία του Υιού, ως ποττιο της ουσίας του Πατρός δεν νοείται τόσο με την έννοιας του μέρους, διότι η ουσία είναι αδιαίρετη⁵, όσο με την έννοια του βλαστού ή ενός κλαδιού, που ταυτόχρονα και την *substantia* κατέχει και δεν την διαιρεί⁶. Ουσιαστικά παρατηρείται κατά κάποιο τρόπο όχι τόσο η εκχύλιση, σύμφωνα με την γνώμη του Ρορον⁷, όσο η επέκταση της *substantia* κατά την αντιστοιχία του κορμού που βγαίνει από την ρίζα. Το γεγονός της επέκτασης όμως της ουσίας κατά την αντίληψη του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, δεν

¹ Osborn E, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge, 1997, p. 133.

² Ιω. 10,30.

³ *Adv. Prax.*, 8, 4-5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163B.

⁴ Στον Ουαλεντιανό αιώνες προερχόντουσαν δια της προβολής της ουσίας – Ειρηναίου Λουγδούνων, *Ἐλεγχος ψευδωνύμου γνώσεως*, 1, 1, 1· *PG* 7, 445AB.

⁵ «*quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris*» [Θεός δεν υπόκειται στην διαίρεση και διασκόρπιση στον Υιό και το Άγιο Πνεύμα, οι οποίοι πήραν δεύτερη και τρίτη θέση ως συμμετέχοντες της ουσίας του Πατρός] – *Adv. Prax.*, 3, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 158C.

⁶ Εδώ δεν πρέπει να ισχύει ούτε και η ερμηνεία του Kelly και του Tixeront, που έβλεπαν στα προαναφερόμενα παραδείγματα την στωικό-υλιστική βάση, ερμηνεύοντας την όλη υπόθεση στα πλαίσια της κατανόησης την ταυτότητας της ουσίας, ως δυο φλογών της μίας και αυτής φωτιάς καιόμενης σε δύο διαφορετικές δάδες. – βλ. Kelly J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London 1968, p.114, και Tixeront J., *Histoire des dogmes dans Antiquite chretienne*. Vol. 1, Paris 1930, p. 398-399.

⁷ Попов К. *Тертуллиан, его теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев 1880, с.323.

επιφέρει κανενός είδους ποσοτικής ή ποιοτικής αλλαγής σε αυτήν, διότι σε περίπτωση αποδοχής κάτι τέτοιου καθίσταται αναγκαία και η αποδοχή της αντίθετης πλευράς, της δυνατότητας της μείωσης της *substantia* και κατά την λογική ακολουθία ακόμη και της πλήρους εξαφανίσεως αυτής, πράγμα απαράδεκτο, ιδιαίτέρως για τον Θεό¹. Έτσι λοιπόν, τα προαναφερόμενα παραδείγματα του δένδρου και ηλίου δεν πρέπει να εμπεριέχουν καμία έννοια αυξήσεως ή αλλαγής της *substantia*, συνεπώς το «*gradus*» δεν μπορεί να συσχετιστεί ούτε με την ποσοτική διαφορά ουσίας των υποστάσεων ούτε με την ποιοτική. Και μάλλον πρέπει να έχει την αριθμητική έννοια της σταδιακής σειράς αναδείξεως των Προσώπων κατά την οικονομική τους έκφραση. Δηλαδή, ο Πατήρ είναι πρώτος, ως αρχή² των δυο άλλων προσώπων, και ο Υιός δεύτερος, ως προερχόμενος από τον Πατέρα και δινοντας την αρχή στο Άγιο Πνεύμα: «*sic alium a se paraclatum, quomodo et nos a Patre alium Filium, ut tertium gradum ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio, propter oeconomiae observationem*» [για να φανεί στον Παράκλητο τρίτο *gradus* (της θεότητας), όπως και στον Υιό εμείς βλέπουμε το δεύτερο (*gradus*), χάρη της τήρησης της οικονομίας].³ Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει και το σχετικό παράδειγμα της αλλαγής του σχήματος της ράβδου του αργύρου, κατά την οποία η ουσία παραμένει η ίδια, αλλά αλλάζει φόρμα και αναδεικνύεται την ήδη προϋπάρχουσα

¹ Η θέση αυτή του Τερτυλλιανού παρατηρείται στην ανάπτυξη της διδασκαλίας περί ψυχής «*Ceterum animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur atque ita et defectura credatur; sed uis eius, in qua naturalia peculia consita retinentur, saluo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur*» [πρέπει να απορρίπτουμε την δυνατότητα της αυξήσεως της ουσίας της ψυχής, για να μην ειπωθεί ότι ουσία μειώνεται, και για τον λόγο αυτό να θεωρείται ότι αυτή και εξαφανίζεται. Αλλά η δική της δύναμη, στην οποία απομένουν τα φυσικά της πλούτη με την μονιμότητα του μεγέθους της ουσίας, τον οποίο είχε εξ αρχής κατά την ώρα εμφυσήματος, λίγο-λίγο μαζί με την σάρκα αυξάνεται] – *De an.*, 37,5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 715AB.

² Ο Πατήρ δεν ονομάζεται πουθενά στον Τερτυλλιανό ως αρχή άμεσα, αλλά υπάρχει όμως έμμεση μαρτυρία «*nec dubitaverim Filium licere et radice fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est, multo magis Sermo Dei qui etiam proprie nomen Filii accepit: nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole dis cernitur, sicut nec a Deo Sermo ...*» [δεν αμφιβάλλω, όταν τον Υιό ονομάζω βλαστό της ρίζας, ποταμό της πηγής και ακτίνα του ηλίου, διότι η κάθε αρχή (*origo*) είναι γεννήτορας (*parens* η γονέας), και ότι προέρχεται από την αρχή είναι γέννημα (*progenis*) πολύ δε περισσότερο ο Λόγος του Θεού] – *Adv. Prax.*, 8, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL*, 163C. Επίσης το ρήμα «*condere*», «*creare*» (*Adv. Prax.* 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161A), που χρησιμοποιείται για την δήλωση του προέλευσης του Υιού εκ του Πατρός έχει εκτός της έννοιας του «*generare*» γεννήσεως και την έννοια «*παράγω*» «*δίνω αρχή*». Αυτή η ερμηνεία προκύπτει από το βιβλικό χωρίο Παρ. 8,22-25 που παραθέτει συχνά ο Τερτυλλιανός, όπου τα «*κτίζω*» και «*ποιώ*» εναλλάσσονται με το «*γεννάω*» και το «*Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέ με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με*» - βλ. Περιοδικό «*Alpha u Omega*», 1, 27-2, 28(2001).

³ *Adv. Prax.*, 9, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B.

λάμψη αυτού¹. Ουσιαστικά το «*gradus*» δεν προσδιορίζει τόσο την κατανομή της *substantia* του Θεού, όσο γενικά την ενδοτριαδική του τάξη, με τον τρόπο και την σειρά, που αυτή παρουσιάζεται προς τα έξω γι' αυτό και «*prima persona, quae ante Filii nomen erat proponenda, quia Pater ante cognoscitur et post Patrem Filius nominatur. igitur unus Deus Pater, et absque eo alius non est*»² [(ο Πατήρ) είναι πρώτο πρόσωπο, το οποίο πρέπει να τοποθετείται πριν από το όνομα του Υιού, διότι ο Πατήρ γνωρίζεται πρώτος, και μετά τον Πατέρα ονομάζεται Υιός. Λοιπόν ένας ο Θεός και δεν υπάρχει άλλος εκτός Αυτού].

Λαμβάνοντας υπόψιν μας τις προ ολίγου διατυπωθείσες αναλύσεις, η τριαδολογική διάσταση του «παρεξηγημένου» από πολλούς ευαγγελικού χωρίου «ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστὶν» δεν πρέπει πλέον να αποτελεί «σημείο αντιλεγόμενο». Άλλωστε την ίδια χρήση, χωρίς καμία έννοια υποταγής, αυτό είχε και στην πολύ μεταγενέστερη και πολύ πιο αναπτυγμένη θεολογία των Καππαδόκων Πατέρων και συγκεκριμένα του Μ. Βασιλείου, ο οποίος έβλεπε το «μείζων» όχι στην ουσία των υποστάσεων, αλλά στο πρόσωπο του Πατρός, ως αρχής και αίτιου των δυο άλλων προσώπων,³ και αυτό μάλιστα μόνο στην ανθρώπινη αντίληψη όπου το αίτιο πάντα υπερέχει του αιτιατού. Εκτός αυτού την απουσία της *subordinatia* στο τριαδολογικό σύστημα του Τερτυλλιανού επιβεβαιώνει και ένας ακόμη δικός του ισχυρισμός, περί του αδυνάμου ο ένας Θεός να υποτάσσεται στον άλλο, λόγω του ότι: «*Divinitas autem gradum non habet, utpote unica*» [θεότητα δεν έχει *gradum* (βαθμίδα), επειδή είναι μοναδική].⁴

Ο δεύτερος όρος «*forma*», που ως επί το πλείστον συνακολουθεί τον όρο «*gradus*» στην τερτυλλιανική σκέψη, ως αποδεικτικό της πραγματικής και κατά κάποιο τρόπο οριστικής έκφρασης της διακρίσεως μεταξύ των θείων προσώπων

¹ *De an.*, 37, 6-7· CCL, 2 (1954)· CSEL, 20 (1890)· PL 2, 715BC.

² *Adv. Prax.*, 18, 2-3· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 177B.

³ Βλ. Μ. Βασειλίου, *Κατά Εὐνομίου*, 1, 25· SC 299 και την αναλυτική ανάλυση στο Ξεξάκη Ν., *Ορθόδοξος δογματική*, τ. Β', εκδ. Έννοια 2006, σ. 149-152.

⁴ *Adv. Herm.*, 7, 3· SC, 439 (1999)· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 204A

πάλι παρουσιάζει μια πολυπλοκότητα εννοιολογικών αποχρώσεων.¹ Έχοντας όμως ένα μόνον συγκεκριμένο περιεχόμενο στην τριαδολογική του σκέψη.

Έτσι στο *Aversus Praxean* ο Τερτυλλιανός γράφει, ότι «...*sed et si invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam per quae sali Deo visibilia sunt*»² [όλα εκείνα τα αόρατα που υπάρχουν,³ κατέχουν για τον Θεό δοκό τους σώμα (εδώ με την έννοια της ουσίας), και δική τους φόρμα, δια της οποίας γίνονται ορατά μόνον για τον Θεό], δια αυτού του τρόπου προσδιορίζοντας το «*forma*» ως κάποιο στοιχείο όπου ένα όν καθίσταται ορατό. Μια αντίστοιχη αντίληψη πρέπει να προβάλλεται και στον ισχυρισμό ότι: «*quia Sermo et Spiritus nisi imaginaria forma videri non potest*»⁴ [Ο Λόγος και το Πνεύμα δεν μπορούν να γίνουν ορατά παρά μόνον εν τω σχήμα (*forma*) οραμάτων]. Δηλαδή το «*forma*» είναι κατά κάποιο τρόπο μια ειδική έκφραση της ουσίας, η οποία την ξεχωρίζει μεταξύ των υπολοίπων και την καθιστά γνωστή ως ύπαρξη, και αυτή η έκφραση, ή αλλιώς θα λέγαμε παρουσία, της μιας ουσίας μπορεί να είναι διαφορετική και περίπλοκη, χωρίς αυτό να υποδηλώνει την ύπαρξη διαίρεσης ή χωρισμού εντός της. Έτσι δια του τρόπου αυτού η μία και αυτή *substantia* ακόμη και στο κτιστό κόσμο μπορεί να προβάλλεται προς τα έξω με διαφορετικούς τρόπους άνευ οποιασδήποτε αλλοίωσης. «*igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos licere Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius : nam et radix et frutex duae res sunt sed coniunctae, et fons et flumen duae species sunt sed indivisae, et sol et radius duae formae sunt sed cohaerentes*»⁵ [όπως ο βλαστός δεν αποχωρίζεται από την ρίζα, και ο ποταμός από την πηγή, και ακτίνα από τον ήλιο, έτσι με τον ίδιο τρόπο

¹ Π.χ. του εξωτερικού καλουπιού βλ. *De an.*, 9, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 661A - «*Recogita enim, cum Deus flasset in faciem homini flatum uitae, et factus esset homo in animam uiuam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per uniuersa corporis spatia diffusum simulque diuina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleuerat, et uelut in forma gelasse*» [Φημίσου, ότι όταν ο Θεός φύσηξε στο πρόσωπο του ανθρώπου πνοή ζωής, και έγινε άνθρωπος, εννοείται, όλος, ψυχή ζώσα. Εκείνη η πνοή, δια του προσώπου αμέσως πέρασε στα σπλάχνα και σε όλη την έκταση του σώματος εκχύλισε, και αμέσως συμπτυκνωμένη με την θεία αναπνοή, απεικονίστηκε σε κάθε γωνία, την οποία όντας πυκνή, πλήρωσε, και εκεί σαν σε καλούπι (*forma*) σκλήρισε] ή εξωτερικού σχήματος βλ. *De test. an.*, 2, 7· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 612B - «*Mineruam calcias furuis galeam formis*» και άλλες: «εξωτερικής εμφάνισης», της «ύπαρξης» αναλυτικότερα βλ. - Wölf K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960, p. 93-97.

² *Adv. Prax.*, 7, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 162C.

³ «Τα αόρατα που υπάρχουν» στην αντίληψη του Τερτυλλιανού είναι εκείνα τα όντα, που παρόλο της κατοχής κάποιας συγκεκριμένης ουσίας δεν ανιχνεύονται με τα σωματικά μάτια του ανθρώπου όπως η ψυχές, άγγελοι κτλ. Τα αόρατα που δεν υπάρχουν είναι εκείνα που δεν κατέχουν καμία ουσία - βλ. *Adv. Herm.* 36· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 230A.

⁴ *Adv. Prax.*, 14, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 172B

⁵ *Adv. Prax.* 8, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163C.

και Λόγος δεν αποχωρίζεται από τον Θεό (Πατέρα). Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με όλα αυτά τα παραδείγματα εγώ κηρύττω, ότι μιλάω περί των Δυο: του Θεού και του Λόγου του, Πατρός και Υιού. Επειδή και η ρίζα και ο βλαστός είναι δυο πράγματα, αλλά συνδεδεμένα, η πηγή και ο ποταμός είναι δύο είδη (*species*), αλλά αχώριστα, ο ήλιος και η ακτίνα είναι δύο σχήματα (*formae*), αλλά συνδεδεμένα]. Δηλαδή στην περίπτωση του ήλιου και της ακτίνας ο Τερτυλλιανός βλέπει την ενότητα και ταυτότητα της ουσίας του φωτός, και ταυτόχρονα τους ξεχωρίζει, ως προς την εμφάνισή τους και το διαφορετικό σχήμα, που λαμβάνει το καθένα απ' αυτά. Με την ίδια λογική, εξηγώντας στην συνέχεια και το τρισυπόστατο του Θεού, αναδεικνύει την έννοια του «*forma*» να προσδιορίζεται από τις ιδιότητες της *substantia*, όχι όμως αποκλειστικά από εκείνες, που αποτελούν την κοινή βάση δηλαδή του γένους, αλλά και τις διακριτικές, του είδους, ή μ' έναν άλλο τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε, ότι το «*forma*» είναι το «*status*» μαζί με τα «προσωπικά ιδιώματα» («ιδίως ποιόν») – *forma=status+species*. Για τον λόγο αυτό το «*forma*» παίζει καθοριστικό ρόλο για τον προσδιορισμό της κάθε ύπαρξης, έτσι ώστε η αλλαγή του μπορεί να επιφέρει και την αλλαγή της ουσίας. Σχετικό παράδειγμα βρίσκουμε στο «*Adversus Hermogenem*», όπου ο Τερτυλλιανός, στην πολεμική του με τον Ερμογένη επιδεικνύοντας τα αδιέξοδα της κακοδοξίας του, λέει πως εάν η ύλη προσδιοριζόμενη εξαρχής ως κακή, υπήρξε αιώνια και αδημιούργητη και, κατά συνέπεια αναλλοίωτη, τότε η μετατροπή της σε καλή, θα σήμαινε την τροπή της «*forma*», που είχε πριν, την κατάργηση της βασικής προϋπόθεσης της δικής της αιωνιότητας «...*demutationem igitur admisit materia, et si ita est, statum aeternitatis amisit; mortua est denique sua forma*»¹ [... η ύλη δέχτηκε αλλοίωση (λόγω του ότι έγινε καλή), και εάν είναι έτσι, τότε αυτή έχασε την κατάσταση της αιωνιότητας, δηλαδή πέθανε στην προηγούμενή της φόρμα]. Εν συνόλω όλα αυτά για άλλη μια φορά επιβεβαιώνουν το γεγονός της απουσίας στην διδασκαλία του θεολόγου της

¹ *Adv. Herm.*, 12, 4· *SC*, 439 (1999) · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 208B.

² Το «*forma*» στον Τερτυλλιανό πρέπει να έχει την ίδια περίπου έννοια με την εξωτερική διάσταση της «*forma*» της *substantia* στη θεολογική αντίληψη του Αυγουστίνου. Δεν μπορεί όμως να ταυτιστεί και με την εσωτερική, όπου από ειδικούς παρατηρείται απόλυτη αντιστοιχία με την «εντελέχεια» του Αριστοτέλους, διότι κάτι τέτοιο δεν επιβεβαιώνεται από τα κείμενά του. - Μαϊόροφ Γ. Γ., *Формирование средневековой философии*, латинская патристика, Москва 1979, с. 179.

Καρθαγένης της έννοιας της υποταγής των θείων προσώπων, διότι εξαίρει και άλλη μια υπονοούμενη από μερικούς ερευνητές ύπαρξη χρονικότητας στην τριαδική «έκφανση» του ενός Θεού, ισχυρισμός που εάν είχε ισχύ θα καθιστούσε τον Τερτυλλιανό πρόδρομο του αρειανισμού.¹ Διότι ενώ υπάρχει δυνατότητα της αλλαγής των παροδικών (*accidenc*) ιδιοτήτων της *substantia*-των συμβεβηκότων, δεν γίνεται όμως αλλαγή των προσωπικών, επειδή αυτό θα οδηγούσε στη αποδοχή της τροπής της ουσίας, δηλαδή κατάργηση της θεότητας. Πράγμα που ταυτοχρόνως ξεχωρίζει τα πρόσωπα από συμβεβηκότα. Το μόνο παροδικό σ'αυτά είναι ενός είδους αλλαγής στα λειτουργικά τους καθήκοντα, πριν και μετά την δημιουργία, που ως συνέπεια επιφέρει και αλλαγή των ονομάτων, άποψη που θα αναλυθεί στο παρακάτω κεφάλαιο.

Τελευταίος στη σειρά των εξεταζόμενων όρων είναι ο όρος «*species*», ο οποίος από τους περισσότερους ερευνητές, στην τριαδολογική του χρήση², ταυτίζεται με τον ελληνικό «είδος» ή και με το προαναφερόμενο στωικό «ειδίως ποιόν».³ Προκαθορίζοντας δια αυτού του τρόπου τις ατομικές ιδιότητες της εκάστης ύπαρξης ή, αντιστοίχως, υποστάσεως στην περίπτωση της Αγίας Τριάδας. Έτσι στο «*Adversus Praxean*» διαβάζουμε το εξής: «*tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur.*»⁴ [προβάλλοντας Τρεις — τον Πατέρα, τον Υιό, και το Πνεύμα το Άγιο. Και Τρεις όχι κατά το *status*, αλλά κατά το *gradus*, όχι κατά την ισχύ (*potestate*) αλλά κατά το *specie*.⁵ Πράγματι, Αυτοί κατέχουν την μια ουσία, το ένα *status* και την αυτή ισχύ, διότι ένας είναι ο Θεός, από τον οποίο προέρχονται αυτά τα *gradus, formae*

¹ William P., Loewe, *The College Student's Introduction to Christology*, Press, 1996, σ. 191.

² Σε όλη την έκταση των τερτυλλιανικών κειμένων βρίσκουμε το συγκεκριμένο όρο και με άλλες σημασίες λ.χ. του «κάλλους»-«*qui nec formam habuit nec speciem* (Hσ. 53, 2)»[καί οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος] – *De carn. Chr.* 15, 5· *SC*, 216 (1975)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 780A.

³ Wölf K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma, 1960, p. 97-99, και Фокин А. Р., *Античная философия и формирование триединной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 97.

⁴ *Adv. Prax.*, 2, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157BC.

⁵ Η τελευταία αντιπαράθεση της ισχύος (*potestate*) με το είδος (*species*), ως ενιαίου των προσώπων βρίσκεται σε ασυμφωνία με την διάκριση των τριών ειδών ισχύος στο έκαστο πρόσωπο «*potestasperse*» του Πατρός, «*potestasactuata*», του Υιού και «*potestasvicaria*» του Αγίου Πνεύματος, που κάνει ο Wölf βλ. Wölf K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960, p. 99.

και *species* – Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα]. Την ίδια έννοια του «*species*» βρίσκουμε και στην γινόμενη από τον Τερτυλλιανό εξήγηση του ορθού περιεχόμενου του όρου «προβολή», όπου ο τρόπος της γεννήσεως του Λόγου παρομοιάζεται με την δημιουργία του ποταμού από την πηγή, ακτίνας από τον ήλιο και βλαστού από την ρίζα, έτσι ώστε τα προερχόμενα αποτελούν «*species*» των δικών τους αίτιων ουσιών¹. Βασικά, σύμφωνα με το περιεχόμενο των παραπάνω κειμένων, το «*species*», όπως και το «*gradus*», αναφέρονται σε εκείνα τα στοιχεία που καθορίζουν την διάκριση μεταξύ των όντων προερχόμενων από την ίδια ουσία, με την συνιστώμενη διαφορά ότι το «*gradus*» δηλώνει την βαθμίδα προτεραιότητας του αιτίου και του αιτιατού, ενώ το «*species*» συμπεριλαμβάνει τις διακριτικές ποιότητες.

Εκτός αυτού πρέπει απαραίτητως να αναφερθεί και το γεγονός της γινόμενης ταύτισης από τον Τερτυλλιανό² του συγκεκριμένου όρου με τον όρο «*forma*»³, πράγμα που προκάλεσε μερική σύγχυση. Αλλά αυτή η ταύτιση, προφανώς δεν είναι απόλυτη και μάλλον οφείλεται περισσότερο στην προαναφερόμενη ιδιαιτερότητα του εννοιολογικού περιεχομένου του όρου «*forma*», που απλώς συμπεριλαμβάνει μέσα του και το περιεχόμενο του όρου «*species*».

¹ «*protulit enim Deus Sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium : nam et istae species probolhai sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt*» [Προφέρει ο Θεός τον Λόγο, όπως μας διδάσκει ο Παράκλητος, με τον ίδιο τρόπο όπως η ρίζα προβάλλει τον βλαστό και πηγή τον ποταμό, ήλιος την ακτίνα] - *Adv. Prax.*, 8, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163BC.

² Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση του Κικέρωνα βλ. *Cicero, Topica*, 7· *LCL*, vol. II, № 386 (1949).

³ Π.χ. «*nam ut primum Deus voluit ea quae cum Sophia et Ratione et Sermone disposuerat intra se in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem habentem in se individuas suas Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu: hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur*» [όταν ο Θεός θέλησε να προάγει εν ήδη των αυτόνομων ουσιών και σχημάτων (*species*), εκείνα τα οποία δια της σοφίας και του λόγου (*ratio*) και Λόγου (*Sermo*) από πριν κατέταξε στον εαυτό του, τότε Αυτός είπε τον Λόγο, τον οποίο αδιαίρετα είχε μέσα του τον λόγο και τη σοφία, έτσι ώστε δια Αυτού γίνανε όλα και δια Αυτού όλα νοήθηκαν και κατατάχθηκαν, η ακριβέστερα δημιουργήθηκαν στον νου του Θεού. Διότι αυτός ο κόσμος βρισκόταν στην στέρση χωρίς την δυνατότητα να γινώσκετε και να παραμένει αυτόνομα, στα δικά του σχήματα (*species*) και δικές του ουσίες] – *Adv. Prax.*, 6, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161B, και «*Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus, fiat lux*» [Έτσι λοιπόν, ο Λόγος πήρε το δικό του σχήμα (*speciem*) και στόλισμα, τον ήχο και φωνή τότε, όταν είπεν ο Θεός· γεννηθήτω φως· και έγινετο φως (*Gen. 1,3*)] – *Adv. Prax.*, 7, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η Τριαδολογία του Τερτυλλιανού εν πολέμω με τον μοναρχιανισμό του Πραξέα

3.1 Γενικά εισαγωγικά

Μέσω της προαναφερόμενης ορολογίας ο Τερτυλλιανός κατάφερε να διαμορφώσει ένα δικό του ιδιαιτέρως περίπλοκο τριαδολογικό σύστημα. Και μάλιστα αρκετά αναπτυγμένο, όπως θα αποδειχθεί, θεολογικό σύστημα, που ήταν σε θέση όχι μόνο να αντιμετωπίσει τους ήδη υπάρχοντες κινδύνους της αλλοίωσης της ορθής δογματικής διδασκαλίας, αλλά και να προλάβει τις εις το βάθος των χρόνων κατά καιρούς εμφανιζόμενες κακοδοξίες όπως του Αρείου, του Νεστορίου και εν μέρει ακόμη και του Απολλιναρίου.

Όλη η χρήση και ανάπτυξη, από τον Τερτυλλιανό, αυτής της ποικιλίας των διαφόρων όρων με το περίπλοκο και πολύμορφο περιεχόμενό τους δεν οφείλεται τόσο στην περιέργεια και τη φιλογνωσία, όσο στην αναγκαιότητα της υπεράσπισης της καθαρότητας της γνήσιας πίστεως της Εκκλησίας, στην αρχική της κατάσταση, όπως δηλαδή αυτή κληρονομήθηκε από τον Χριστό και τους Αποστόλους. Αυτή η έξωθεν πρόκληση καθιστά τον Τερτυλλιανό, όπως ακριβώς κατέστησε στην συνέχεια και τους Αγίους Πατέρες, άνδρα πιστό μεν, αλλά θα έλεγε μόνο εν μέρει γνήσιο μέλος, και εν μέρει όχι τόσο λόγω μερικών αστοχιών στις δογματικές του διατυπώσεις, όσο στην αποχώρηση του από το γνήσιο σώμα της Εκκλησίας σε μια εξωστρεφή αίρεση της εποχής, αν και με καλή πρόθεση της αναβίωσης του αρχικού χαρισματικού τύπου της λειτουργίας της πρώτης χριστιανικής κοινότητας.

Πάντως ο Τερτυλλιανός, όπως παρατηρεί και ο π. Ιωάννης Meyendorff, παρόλο το σφάλμα του, αποτελεί παράδειγμα εκκλησιαστικού συγγραφέως που εν τη αίρεση ευρισκόμενος κατάφερε να αποφύγει το οποιοδήποτε¹ δογματικό μόλυσμα,² μπόρεσε και μάλιστα με τρόπο άριστο, να αντικρούσει τους δυνατότερους εχθρούς της ορθής διδασκαλίας, ένας εκ των οποίων υπήρξε και ο μοναρχιανιστής Πραξέας. Όσο και αν ακούγεται περίεργο, αλλά σε αυτόν τον αιρεσιάρχη, οφείλουμε την δυνατότητα σήμερα να απολαμβάνουμε το όλο εύρος της δυνατής και βαθυτάτης τερτυλλιανικής σκέψεως. Στην αντιμετώπιση των δικών του θεολογικών σκέψεων «πλάστηκε» η από εμάς τώρα εξεταζόμενη διδασκαλία με όλες τις περιπέτειές της. Και σε αυτά τα πλαίσια πρέπει να κατανοείται όλο το θεολογικό σύστημα, του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, διότι μόνο έτσι, εν γνώσει της πηγής, μπορεί κανείς να ερμηνεύσει και το εξ αυτής προερχόμενο αποτέλεσμα.

3.2 Η περί της Τριάδας διδασκαλία του Πραξέα

Δυστυχώς, για το περιεχόμενο της διδασκαλίας και δραστηριότητας του αιρεσιάρχη Πραξέα, εκτός από το έργο του Τερτυλλιανού «*Adversus Praxean*», πουθενά αλλού δεν ανιχνεύεται έστω μια αναφορά των άλλων συγγραφέων της συγκεκριμένης εποχής³. Όπως επίσης, οι πληροφορίες του θεολόγου μας είναι ελάχιστες και περιορίζονται, ως επί το πλείστον σε μερικά βιογραφικά στοιχεία της

¹ Εδώ η απουσία στον Τερτυλλιανό οποιοδήποτε σφάλματος νοείται πάντα σε σχέση με την γενική θεολογική κατάσταση της εποχής. Δηλαδή σφάλματα βεβαίως και υπάρχουν, αλλά μόνο με τα σημερινά θεολογικά δεδομένα, συνεπώς όποιος χαρακτηρισμός του Τερτυλλιανού, ως αιρετικού αποτελεί αναχρονισμό και κατά λογική ακολουθία εισχωρεί στην ίδια ομάδα με όλους τους απολογητικούς πατέρες που δοξάζονται σήμερα ως άγιοι της Ορθοδόξου Εκκλησίας μας.

² Меендорф И., *Введение в святоотеческое богословие*, Нью-Йорк, 1985, с. 80.

³ Βλ. Θεοδώρου Α., *Ιστορία των Δογμάτων*, τ. α', εν Αθήναις, 1978, σ. 421-422· Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα, 1998, σ. 473-474· Φειδά Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Α', Αθήνα 2003, σελ. 241· Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London, 1977, p. 119-123· Болотов В. В., *Лекции по Истории Древней Церкви*, т. 2, Москва 1910, с. 310.

ζωής και δράσης του αιρετικού και σε αποσπασμένα σημεία του θεολογικού του συστήματος εν μορφή παραπομπών στα δικά του αυτούσια επιχειρήματα, τα οποία, κατά την γνώμη των ειδικών, αντλήθηκαν είτε από την προσωπική τους συζήτηση είτε από την αλληλογραφία, που υποθετικά θα μπορούσαν να είχαν μεταξύ τους οι δύο αυτοί θεολόγοι¹. Υπάρχει μια ασυνέπεια σε όλη την έκθεση των αιρετικών θέσεων και σε μερικά σημεία θα μπορούσε να υποστηριχθεί και κατά κάποιο τρόπο αλλοίωση των, χωρίς βέβαια να υπάρχουν πάνω σ' αυτό σοβαρά αποδεικτικά επιχειρήματα².

Αυτή η απόλυτη σιωπή προκάλεσε έντονες συζητήσεις, περί του ότι αν πράγματι υπήρξε συγκεκριμένος άνθρωπος και δεν είναι απλώς ψευδώνυμο (Πραξέας σημαίνει «επιχείρων» η «αλλοτριοπράγμων»³) αποδιδόμενο σε κάποιο άλλο μοναρχιανιστή, πλέον τόσο γνωστό, που ούτε καν χρειαζόταν να αναφερθεί κατ' όνομά. Γίνεται λόγος και περί του Νοητού και περί του μαθητή του, Επίγονο ή δε ακόμη και περί του πάπα Καλλίστου. Υποψίες, κατά την πλειονότητά τους, βασιζόμενες στην μαρτυρία του Τερτυλλιανού για την σύντομη δράση του Πραξέα στην αιώνια πόλη της Ρώμης, την ίδρυση εκεί δικής του σχολής διδασκαλίας και καταγωγής του από την Μικρά Ασία⁴ που έχουν την απόλυτη αντιστοιχία με τις ανάλογες πληροφορίες που μας δίνει ο Ιππόλυτος Ρώμης για την ζωή και Δράση πρωτίστως του Νοητού⁵ και εν ολίγω περί των μαθητών του. Η μόνη διαφορά συνίσταται στην απουσία μαρτυριών περί δοθείσας γραπτής μαρτυρίας στου «ψυχικούς» για την παύση της κηρυγματικής δράσης προς αύξηση των οπαδών και μετάθεσης για τον σκοπό αυτό των υποψιασμένων προσώπων στην Καρθαγένη⁶. Εκτός των προαναφερομένων, υπάρχουν και αρκετά κοινά στοιχεία σε όλη γενικώς την επιχειρηματολογία και την χρήση μαζί με αντίστοιχη ερμηνεία των αγιογραφικών χωρίων που εφαρμόστηκε για την υπεράσπιση των κακοδοξιών

¹ Гусев, *Очерк литературной деятельности Тертуллиана*, 1890, с. 60.

² Chapman, J. (1911). *Monarchians*. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved July 13, 2016 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/10448a.htm>.

³ «busybody» - Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1977, p. 121.

⁴ *Adv. Prax.*, 1· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 154D.

⁵ Ιππολύτου, *Εις την αίρεσιν Νοήτου*· PG 10, 804A.

⁶ *Adv. Prax.*, 1· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906). PL 2, 154D.

τους¹, ωστόσο όλα αυτά δεν αποτελούν τίποτε άλλο, παρά υποψίες χωρίς μια στέρεα βάση, διότι με την ίδια επιτυχία θα μπορούσε να υποστηριχθεί και το γεγονός της μαθητείας του ενός στον άλλο ή και των δύο σε κάποιον άλλο διδάσκαλο. Και το δεδομένο της απουσίας οποιασδήποτε αναφοράς περί του Πραξέα στα διασωθέντα κείμενα του αγίου Ιππολύτου, πρέπει προφανώς να οφείλεται σε αρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα που χώριζε την ανεπιτυχή δράση του μοναρχιανιστή αιρετικού στην Ρώμη, με την άνοδο του τελευταίου Ρωμαίου ελληνομαθή θεολόγου στο πεδίο της συγγραφικής δράσεως, έτσι ώστε εκείνη την στιγμή «ο Πραξέας να αποτελούσε ένα πλέον ξεχασμένο μέγεθος»².

Πάντως όπως και να είναι, σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό όλη η θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης για τον Πραξέα ανακεφαλαιωνόταν στο χωρίο «*Εγώ Κύριος ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστι πλην ἐμοῦ Θεός*»³ και η θεολογία της Καινής στα «*Εγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἓν ἔσμεν*»⁴ «*ὁ ἑωρακῶς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα*»⁵ και «*Εγὼ ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐμοί*»,⁶ δηλαδή στην πίστη στο ἕναν Θεὸ Πατέρα χωρίς τη δυνατότητα της ομολογίας ἐν αὐτῷ περισσότερων διακεκριμένων προσώπων. Διότι το ἀντίθετο ἀναπόφευκτα, κατὰ την γνώμη του Πραξέα οδηγεί στην εἰσαγωγή ετερότητας και κατὰ συνέπεια διαίρεσης στην ἀδιαίρετη και ἀτρεπτη θεία οὐσία⁷. Η ἀποδοχή της υποστατικής διακρίσεως σήμαινε για αὐτὸν διθεΐα, ἕνα σύνηθες ἐπιχείρημα για ὅλους τους μοναρχιανιστές ὅλων των ἐποχῶν. Ὅλες οι υπόλοιπες ἀγιογραφικές

¹ Ὁ Νοητὸς ὅπως και ο Πραξέας βασίζουν την μοναρχιανιστική τους ἐπιχειρηματολογία στο ἀόρατο του Πατρός «*τὸν Πατέρα, εὐδοκήσαντα μὲν πεφηνέ ναι τοῖς ἀρχήθεν δικαίοις, ὄντα δὲ ἀόρατον. ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁράται, ἐστὶν ἀόρατος, ὅτε δὲ ὁράται, ὀρατός.... Ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα*» - Ἰππολύτου Ρώμης, *Τοῦ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλέγχου*, 9, 10, 10· GCS, 26 (1916). ἴδια λογική εἶχε και ο Πραξέας βλ. *Adv. Prax.*, 14· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 170C. Ἐπίσης και οι δύο ἰσχυρίζονται ὅτι ο Πατήρ ἀπὸ τον εαυτὸ του δημιούργησε τον Υἱό - «*ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ πατήρ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ*» *Αὐτόθι*, 9, 10, 11· GCS, 26(1916)· «*ipse se, inquit, Filium sibi fecit*» *Adv. Prax.*, 10, 1· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 164C, και ὅτι ο Πατήρ ως το ἴδιο πρόσωπο με τον Υἱό σταυρώθηκε και ἔπαθε «*καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα, καὶ ἐν ἀνθρώπο(ις) ἀνθρώπων ἀναστραφέντα· υἱὸν μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῖς ὀρώσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ ὄντα [εἶναι] καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα. καὶ τοῦτον εἶναι τὸν πάθει προσελθόντα καὶ ζύλω προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα· τὸν ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα*» - βλ. *Adv. Prax.*, 29· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 193D.

² Болотов В. В., *Лекции по Истории Древней Церкви*, т. 2, Москва 1910, с. 310.

³ *Нс.* 45, 5 - «*Ego deus et alius praeter me non est*» - *Adv. Prax.*, 20, 2· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 179B.

⁴ *Ιω.* 10, 30 - «*Ego et Pater unum sumus*» - *Αὐτόθι*.

⁵ *Ιω.* 14, 9 - «*Ego in Patre et Pater in me*» - *Αὐτόθι*.

⁶ *Ιω.* 14, 11 - βλ. *Adv. Prax.*, 20· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 179B.

⁷ *Adv. Prax.*, 9· CCL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 164A.

διατυπώσεις, που δεν εξυπηρετούσαν τον προσδοκώμενο σκοπό, αποδεικνύοντας την ετερότητα εν μονάδι, ετύγχαναν από τον Πραξέα ανάλογης παρερμηνείας¹. Εν ολίγοις, για τον αρχηγό των μοναρχιανών της Καρθαγένης τα πρόσωπα του Υιού και κατά λογική συνέπεια και του Αγίου Πνεύματος δεν υφίστανται ως διακεκριμένες υπάρξεις, αλλά αποτελούν διαφορετικά ονόματα του ενός προσώπου, εκείνο του Πατρός², οπότε ως απλές ονομασίες από μόνες τους δεν κατέχουν καμία ουσία³. Ο Λόγος, σύμφωνα με τον Πραξέα, αποτελεί απλός ήχο ακοής και κρουστό αέρα, είναι απολύτως καινός⁴. Δηλαδή, ο μοναρχιανιστής αντίπαλος του Τερτυλλιανού, έβλεπε τον Λόγο ως ένα όνομα μίας από τις ενέργειες του Θεού. Ο Πραξέας, όπως και Νοητός, έβλεπε ως μόνο τρόπο της εξασφάλισης της μοναδικότητας του Θεού την αποδοχή σ'αυτόν ενός μόνο προσώπου εκείνου του Πατρός. Εν απουσία όμως περεταίρω αναφορών καθίσταται αδύνατη η εξακρίβωση του περιεχομένου του όρου «πρόσωπο» στα πλαίσια του δικού του θεολογικού συστήματος. Έτσι, ο Πατήρ υπήρξε εκείνος ο οποίος με τη μορφή του Υιού γινόταν ορατός και συνομιλούσε με τον Μωυσή και του λοιπούς προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης. Τέλος ο Πατήρ με το πέρας του χρόνου⁵ «*ipse se, inquit, Filium sibi fecit*»⁶ [έκτησε από τον εαυτό του τον Υιό] και δια τρόπου αυτού κατήλθε επί της γης, γεννήθηκε και έπαθε, ισχυρισμός βασιζόμενος στο δεδομένο της παντοδυναμίας του Θεού «*παρά δὲ Θεῶ πάντα δυνατά ἐστι*»⁷.

Απ' ότι φαίνεται ο Πραξέας προσπαθούσε με την καινούργια του διδασκαλία αφενός μεν να αποφύγει τους κινδύνους που βαστούσε η αποδοχή της γνωστικής διδασκαλίας του Ουαλεντίνου περί «ἐξ απορροῆς» προερχομού του Υιού εκ του Πατρός⁸ και αφετέρου να απορρίψει τις διαδεδομένες τότε αντιλήψεις περί

¹ Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα, 1998, σ. 473

² *Adv. Prax.*, 2, 3· *PL* 2, 157B, και *Αυτόθι*, 5, 1· *PL* 2, 159C· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906).

³ *Adv. Prax.*, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161B.

⁴ *Αυτόθι*.

⁵ *Adv. Prax.*, 2, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B.

⁶ *Adv. Prax.*, 10, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164C.

⁷ Μθ. 19,26 βλ. *Adv. Prax.*, 10· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164C.

⁸ *Adv. Prax.*, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163A.

υποταγής των θείων προσώπων.¹ Το ίδιο οι διατυπωθείσες απόψεις του κατά πολύ βοηθούσαν στην αντίκρουση των τότε υπάρχόντων κατηγοριών για δυθειά.²

Επίσης, ένα πολύ ενδιαφέρον σημείο αποτελεί και ο προσδιορισμός του Πραξέα εκ μέρους του Τερτυλλιανού, ως «πατροπασχίτη», με την γνωστή του διατύπωση, ότι ο αιρεσιάρχης με την δράση του στην Ρώμη από την μία πλευρά «*Paracletum fugavit*» [έδιωξε τον Παράκλητο] δηλαδή τον Μοντανό και τους οπαδούς του,³ και από την άλλη «*et Patrem crucifixit*»⁴ [σταύρωσε τον Πατέρα]. Η τελευταία κατηγορία, όμως, του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, έναντι του μοναρχιανιστή φαίνεται να είναι εν μέρη αβάσιμη, διότι στερείται του σταθερού θεωρητικού υπόβαθρου, έχοντας τουλάχιστον δύο επιχειρήματα, που επιβεβαιώνουν την αθωότητα του τελευταίου στον τομέα αυτό. Πρώτον, ο Πραξέας, όπως προ ολίγου αναφέραμε, ξεκάθαρα υποστηρίζει το γεγονός της μετατροπής του Πατρός σε Υιό «*ipse, inquit, Filium sibi fecit*»⁵ και έτσι κατ' ακρίβεια δεν σαρκώνεται πλέον το ίδιο το πρόσωπο του Πατρός, αλλά κάποιο άλλο «modus» αυτού, μια παραλλαγή του ιδίου, η οποία μάλιστα έγινε εν χρόνω⁶. Το τι ακριβώς έχει υπόψιν του ο Πραξέας στη συγκεκριμένη περίπτωση επ' ουδενί τρόπο μπορεί να γίνει γνωστό, αλλά πάντως είναι σχεδόν σίγουρο, ότι η αποδιδόμενη έννοια με όποια σημασία της, τον απαλλάσσει από τον προσδιορισμό του, ως «πατροπασχίτη». Το δεύτερο επιχείρημα βασίζεται σε μια σημαντική διάκριση, που κατά τον δικό μας μοναρχιανιστή, υφίσταται στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Διαβάζουμε ότι οι αιρετικοί: «*ut aequae in una persona utrumque distinguant, Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, id est hominem id est Iesum, Patrem autem Spiritum, id est Deum id est Christum. ecce, inquit; ab angelo praedicatum est, propterea quod nascetur sanctum vocabitur Filius*

¹ Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 474.

² Φειδά Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Α', Αθήνα 2002³, σελ. 241· *Adv. Prax.*, 13.

³ Από τον Επιφάνιο Κύπρου γίνεται λόγος ότι ο ίδιος ο Μοντανός αυτοαποκαλούταν αναμενόμενος Παράκλητος, αλλά στην πραγματικότητα τη συγκεκριμένη ονομασία μάλλον του απέδωσαν πολύ μεταγενέστερα οι φανατικοί οπαδοί του. Ο ίδιος όμως προφανώς απλώς πίστευε πως κατέχει τον Παράκλητο μέσα του ή ότι αποτελεί το όργανό του. Συνεπώς με το ισχυρισμό ότι ο Πραξέας έδιωξε τον Παράκλητο από την Ρώμη ο Τερτυλλιανός εννοούσε την επιτυχή καταπολέμηση έναντι του μοντανισμού, που ανέπτυξε ο τελευταίος εκεί, με αποτέλεσμα να παύσει η παρουσία εκεί του Αγίου Πνεύματος.

⁴ *Adv. Prax.*, 1, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156A.

⁵ *Adv. Prax.*, 10, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164C.

⁶ *Adv. Prax.*, 2, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B.

*Dei: caro itaque nata est, caro itaque erit Filius Dei*¹ [(προσπαθούν να ερμηνεύσουν την (διάκριση) κατά το δικό τους τρόπο, διαφορετικό, έτσι ώστε στο ένα πρόσωπο (του Ιησού Χριστού) διακρίνουν δυο – τον Πατέρα και τον Υιό, ισχυριζόμενοι, ότι ο Υιός είναι σάρκα, δηλαδή άνθρωπος, δηλαδή Ιησούς, ενώ ο Πατήρ είναι Πνεύμα, δηλαδή Θεός, δηλαδή Χριστός ... έτσι λένε αυτοί εκείνο το οποίο αναγγέλθηκε από τον άγγελο «διό και τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται Υἱὸς Θεοῦ»² σημαίνει, ότι γεννήθηκε σάρκα και αυτή, κατ'αυτὸν τον τρόπο, θα είναι Υιὸς Θεοῦ]. Συνεπώς, ο Πραξέας δεν αποδέχεται την απόλυτη ταύτιση του Πατέρα με την ουσία του γεννηθέντος εκ Παρθένου Ιησού, ούτε καν την ανάμιξη με αυτήν. Εκτός αυτού διακρίνει επίσης και το πάθος της ανθρώπινης φύσεως από την θεία ουσία, λέγοντας, ότι «*non enim ex divina sed ex humana substantia mortuum dicimus*»³ [δεν δεχόμαστε την επιβολή του θανάτου επί της θείας ουσίας, αλλά επί της ανθρώπινης]. Βέβαια στην προκειμένη περίπτωση δεν πρέπει να παρακάμψουμε και την ύπαρξη της αναφοράς των αιρετικών περί του ότι «*Filius sic quidem patitur Pater vero compatitur*»⁴ [ο Υιὸς πάσχει και ο Πατήρ συμπάσχει με αυτόν], η οποία δικαίως θα μπορούσε να ερμηνευτεί πατροπασχίτικα, αλλά μόνο μη λαμβάνοντας υπόψιν τις προαναφερθείσες διακρίσεις, τις οποίες ο Τερτυλλιανός στην ακολουθούσα μετά ανάλυση σκοπίμως αγνοεί, διότι έχοντάς τες κατά νου φαίνεται η συγκεκριμένη φράση να κατανοείται καθαρά με την έννοια της απουσίας εν τω Πατρί της αδιαφορίας για το λυτρωτικό έργο, που επιτελούταν κατά την ώρα του πάθους και όχι με την έννοια τροπής της ουσίας του. Βασικά και ο Τερτυλλιανός και ο Πραξέας έχουν τις ίδιες χριστολογικές θέσεις, που κατά πολύ ξεπερνούσαν την εποχή τους, προκαταλαμβάνοντας το δόγμα της αντίδοσης των ιδιωμάτων, με μόνη την διαφορά, που στον πρώτο πεθαίνει ο Χριστός-Υιός και στον δεύτερο ο Χριστός-Πατήρ⁵.

¹*Adv. Prax.*, 27, 3-4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 190B.

²Λουκ. 1,35.

³*Adv. Prax.*, 29, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 194AB.

⁴*Adv. Prax.*, 29, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 194B.

⁵Ο Πραξέας και οι οπαδοί του είναι πατροπασχίτης μόνο όσο αναφορά το πρόσωπο του Πατρός, λόγω της ταύτισής του με το πρόσωπο του Υιού και του Χριστού κατ' επέκταση, όχι όμως και την ίδια την ουσία του, με την ίδια λογική και οι ορθόδοξοι είναι υιοπασχίτες, δεχόμενοι το πάθος του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδος και απορριπτόμενοι την εισχώρηση του πάθους στην ίδια την θεία ουσία.

Πάντως η αποδοχή από πλευρά του Πραξέα της εν χρόνω αλλαγής του τρόπου υπάρξεως του Πατρός, όπως επίσης η άνετη χρήση από τον Τερτυλλιανό του προσδιορισμού των δύο άλλων υποστάσεων του Υιού και του Αγίου Πνεύματος ως δυνάμεων του Θεού, καθιστά τον Πραξέα με το θεολογικό σύστημά του τροπικό μοναρχιανιστή ή τουλάχιστον πρόδρομό αυτής της κακοδοξίας. Διότι σε περίπτωση που αποδέχονταν αυτός τη διάκριση μεταξύ του Πατρός και του Υιού, να συλλαμβάνεται καθαρά στα πλαίσια της αποδοχής του «*Filius*» ως ανθρωπότητας και μόνον ανθρωπότητας (όχι δηλαδή «*θεανθρωπότητας*»), τότε ο τροπικός μοναρχιανισμός του είναι ακόμη πολύ θολός, και αυτό βέβαια εάν αυτός πραγματικά θεωρεί, πως *Deus quo Pater* (και όχι *Pater quo Filius*) προσέλαβε την σάρκα και απέθνησκε εν αυτή¹.

Κατά αυτού του τροπικού μοναρχιανισμού, λοιπόν, αντιστρατεύτηκε ο μεγάλος θεολόγος της Καρθαγένης Τερτυλλιανός, αναπτύσσοντας και διαμορφώνοντας ένα δικό του σύστημα της κατανόησης του τριαδικού δόγματος. Ένα σύστημα περίπλοκο αλλά αρκετά πετυχημένο, έτσι ώστε μπόρεσε να αποτελέσει το θεμέλιο λίθο πάνω στον οποίο στηρίχθηκαν και πολλοί άλλοι Λατίνοι θεολόγοι.

3.3 Η Τριαδολογία του Τερτυλλιανού

Από την ήδη γινόμενη ανάλυση των βασικών τριαδολογικών όρων, που χρησιμοποίησε ο Τερτυλλιανός για να διατυπώσει τις θεολογικές του σκέψεις και θέσεις, προκύπτει η διάκριση σε αυτές δύο τουλάχιστον πτυχών της όλης τριαδολογικής ζωής του Θεού, της γενετικής και της οντολογικής. Η πρώτη αφορά τον τρόπο προελεύσεως των προσώπων στην Αγία Τριάδα και η δεύτερη ασχολείται με τον τρόπο του συμβιβασμού της αποδοχής της ταυτόχρονης ύπαρξης στον Θεό μιας ουσίας και τριών προσώπων. Πάνω σ'αυτούς τους δύο άξονες ο Τερτυλλιανός οικοδόμησε την πολεμική του αντίδραση στον μοναρχιανιστή

¹ Болотов В. В., *Лекции по Истории Древней Церкви*, т. 2, Москва 1910, с. 312.

Πραξέα, αντικρούοντας δια του τρόπου αυτού τις κατηγορίες για ανυπαρξία αγιογραφικών χωρίων για το γεγονός της επέκτασης του Θεού από μονάδα στην Τριάδα και του αδυνάμου να συμβιβαστούν μετά λογικής τα δύο αντίθετα μεγέθη της τριαδικότητας και μοναδικότητας. Έτσι, κατά την διάρκεια συγγραφής της πραγματείας του *Adversus Praxean* προβαίνει στην χρήση δύο βασικών μεθόδων, της ορθής ερμηνείας των αντίστοιχων αγιογραφικών χωρίων και της δια της λογικής ορθής αναλύσεων των συνεπειών αυτής.

Γενικά όλη η ανάλυση γίνεται με τη μορφή σφοδρότατης πολεμικής κατά του Πραξέα, με χρήση κάθετων επιχειρημάτων που κατά την γνώμη του συγγραφέως αναπόφευκτα οδηγούν τον αντίπαλο στην αποδοχή της ορθής διδασκαλίας. Παρατηρείται και σχετική υπερβολή, ελάττωμα όλων των απολογητών, στην ανάδειξη των αστοχιών. Δεν αποφεύγεται και η χρήση διαφόρων προσωπικώς προσβλητικών χαρακτηρισμών περί τόπου καταγωγής, αντικείμενου της παρελθούσας απασχόλησης και επιπέδου μορφώσεως με αντίστοιχα μη κολακευτικά προσφωνήματα.

Όλα αυτά δεδομένης της ιδιαίτερα αυξημένης οξύτητας του τερτυλλιανικού νου, μας έδωσαν ένα λίγο ως πολύ ολοκληρωμένο τριαδολογικό σύστημα, το οποίο όπως προαναφέραμε ήταν η πρώτη αξιόλογη προσπάθεια της πέραν των αγιογραφικών μαρτυριών ανάλυσης του τρισυπόστατου του Θεού.

3.3.1 Γενετική πλευρά

Sermo Filius

Εάν προσπαθήσουμε να δούμε την όλη τριαδολογία του Τερτυλλιανού, ως ένα σύνολο, θα παρατηρήσουμε ότι αυτή, όπως και στην περίπτωση μερικών άλλων απολογητών της εποχής, βασίζεται στο περιεχόμενο του όρου «οικονομία»¹, που αποδίδεται και ως έχει ελληνιστί και στην λατινική του μεταγραφή «*oikonomia*»

¹ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 82.

ή «*oeconomia*»¹, δείχνοντας έτσι όχι μόνο την λεκτική του ελληνική προέλευση αλλά και την εννοιολογική. Η τριαδολογική σκέψη του Λατίνου θεολόγου μας αρχίζει και ολοκληρώνεται εν σχέση και αναφορά με τον όρο αυτό, ο οποίος με την σειρά του, είναι άμεσα συνδεδεμένος και με την όλη κοσμολογία του συγγραφέως αφενός και με τον τρόπο αντίληψής του για την δημιουργία του σύμπαντος αφετέρου. Όπως προαναφέραμε, δεν φαίνεται η χρήση του να επιδιώκει, την γνωστή για την σύγχρονη θεολογία, διάκριση των δύο τρόπων υπάρξεως του Τριαδικού Θεού *ad extra* (οικονομία) και *ad intra* (θεολογία), υφιστάμενη ταυτοχρόνως και πριν και μετά την δημιουργία του κόσμου², αλλά το αντίθετο. Παρατηρείται λίγο διαφορετική αντίληψη, για ένα μόνο τρόπο υπάρξεως του θείου, που αλλάζει με την δημιουργία, και χαρακτηρίζεται από μια προσωρινή σταθερότητα³. Μάλλον εδώ ο εκκλησιαστικός μας συγγραφέας, προσπάθησε δια της χρήσεως του περιεχομένου της συγκεκριμένης έννοιας, πρωτίστως να συνδυάσει και τις δύο αγιογραφικές ομάδες αντίθετων μαρτυριών, όπου η πρώτη αποδεικνύει την μοναδικότητα και μοναρχία του Θεού και η δεύτερη την τριαδικότητά του, με το να χωρίσει την θεία ζωή σε πριν και μετά την εφαρμογή της οικονομίας έτσι «*οικονομίας sacramentum quae Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*»⁴ [το μυστήριο της οικονομίας μετατρέπει την Μονάδα σε Τριάδα, προβάλλοντας τρεις – τον Πατέρα, τον Υιό, και το Άγιο Πνεύμα], χωρίς όμως αυτό, όπως θα δούμε, να σημαίνει, ότι τριαδικότητα στην αντίληψή του είναι κάτι το φερότο εξ υστέρων στο χώρο του θείου. Η τελευταία διατύπωση, πάντως αποτέλεσε ένα επιπλέον επιχείρημα για τους συνηγόρους του τερτυλλιανικού πρώιμου «αρειανισμού», που συνέδεσαν τον όρο οικονομία με την χρονική τροπή της ύπαρξης των προσώπων έτσι ώστε αυτά να αποτελέσουν όχι μόνον δημιουργήματα, αλλά ακόμη και συμβεβηκότα της μιας ουσίας του Θεού⁵.

¹ *Adv. Prax.*, 3· 13· 30· *PL* 2, 157C· 168C· 195A· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906).

² Εδώ ο π. Γεώργιος Φλορόφσκυ είχε μια λίγο διαφορετική άποψη βλ. Φλορόφσκυ Γ., *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του 5ου αιώνα* (μεταφρ. Παναγιώτου Κ. Πάλλη), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 205.

³ Έτσι ο Υιός κατέχει την εξουσία και την μοναρχία του Πατρός άχρι καιρού μέχρι να αναγκαστεί να την επιστρέψει πίσω - *Adv., Prax.*, 4, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159C.

⁴ *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157B.

⁵ Το γεγονός ότι η πατρότητα όπως και η υιότητα είναι συμβεβηκότα. Ο Τερτυλλιανός υποστηρίζει επίσης στ χωρίο του *Adv. Herm.*, 3· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B.

Το ιδίωμα της πατρότητας, όπως αντίστοιχα και της υιότητας, στην σκέψη του Τερτυλλιανού εμφανίζονται ως συμβεβηκότα υποτασσόμενα στον χρόνο, εντάσσοντάς τα δια του τρόπου αυτού στην ίδια ομάδα με την κυριότητα και τη δικαιοσύνη, που εκδηλώνονται κατόπιν ολοκληρωτικού σχηματισμού του κόσμου, αντικειμένου πάνω στο οποίο μπορούσαν να ασκηθούν, διότι «*nam nec Pater potuit esse ante Filium nec Iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum ... Sic et Dominus non ant ea quorum Dominus existeret sed Dominus tantum futurus quandoque, sicut Pater per Filium, sicut iudex per delictum, ita et Dominus per ea quae sibi seruitura fecisset.*»¹ [(ο Θεός) δεν θα μπορούσε να γίνει ούτε Πατήρ πριν την εμφάνιση του Υιού, ούτε Κριτής πριν την δημιουργία της αμαρτίας..... έτσι και ο Θεός δεν θα μπορούσε να γίνει ο Κύριος, πριν εμφανιστεί εκείνο χάρη στο οποίο ο Θεός έγινε Κύριος (εδώ εννοεί την ύλη)]. Εδώ στη περίπτωση του δικαίου και του κυρίου, δεν παρουσιάζεται ιδιαίτερο πρόβλημα λαμβάνοντας υπόψιν μας την ήδη προαναφερθείσα άποψη του Τερτυλλιανού περί του ότι, η αλλαγή της καταστάσεως της ουσίας δεν επιφέρει κανενός είδους αλλαγή σε αυτή την ίδια, δηλαδή με την αλλαγή των ιδιοτήτων, είτε μιλάμε για την εμφάνισή τους είτε εξαφάνιση, δεν νοείται καμία απολύτως τροπή ή αλλοίωση στην θεότητα, άρα ούτε και κτιστότητα. Ισχυρισμός που ποτέ δε θα μπορούσε να αμφισβητηθεί αν δεν υπήρχε ακολουθούσα διατύπωση περί του ότι «*Fuit autem tempus cum ei delictum et Filius non fuit quod iudicem et qui Patrem Dominum faceret*»² [Υπήρξε καιρός όταν δεν υπήρχε ούτε αμαρτία ούτε Υιός, αυτά δηλαδή που έκαναν τον Θεό Πατέρα και Κριτή], πράγμα απορίας άξιο, δεδομένης της δύναμης και της βαθύτητας της σκέψεως του Λατίνου συγγραφέως, που σαφώς και δεν θα μπορούσε να προβεί στην τόσο λανθασμένη εκδοχή, δίδοντας την δίκαια αφορμή, ο Υιός άμεσα να συσχετιστεί με τον χρόνο και από μερικούς, χωρίς καμία αμφιβολία να υπογραμμιστεί το γεγονός της εν χρόνω εμφάνισής του. Αν λάβουμε υπόψιν μας και άλλες μαρτυρίες του Τερτυλλιανού που προβάλλουν το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας ως υπάρχον «*ab aeterno*» [εις τον αιώνα] στον Θεό³, αμέσως

¹ *Adv. Herm.*, 3, 4· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B.

² *Adv. Herm.*, 3, 4· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 199B.

³ Μουτσούλα Η., *Εισαγωγή εις την Πατρολογία (σημειώσεις πανεπιστημιακών παραδόσεων)*, Αθήναι 1983², σ. 195-196.

γεννάται η ανάγκη να αναζητηθεί κάποια διαφορετική λογική ερμηνεία της προαναφερθείσας προτάσεως. Και αυτή η ερμηνεία βρέθηκε στην προσεκτική ανάλυση του όλου οικοδομήματος της τριαδολογικής διδασκαλίας του μεγάλου θεολόγου της Καρθαγένης.

Το τριαδολογικό σύστημα στην περίπτωση του Τερτυλλιανού, παίρνει την αφορμή του από την αντιμοναρχιανιστική του πολεμική με τον Πραξέα. Όπως και στην περίπτωση των άλλων απολογητών ο εκκλησιαστικός μας συγγραφέας ως σκοπό είχε να αποδείξει δύο πράγματα, την τριαδικότητα του Θεού, απορριπτόμενη από τους αιρετικούς, και ταυτοχρόνως την μοναδικότητά του, αποδεχόμενη μεν από τους αντιπάλους, αλλά σε λάθος μορφή. Το ένα δυσκολότερο από το άλλο, λόγω πρωτίστως του ορθολογικού αδιεξόδου, που προκαλούσαν με το συνδυασμό των αντιθέτων εννοιών του ενός και των τριών, πράγμα που συνήθως οδηγούσε τους μοναρχιανιστές στο να διεξάγουν έναντι των ορθοδόξων θεολόγων την κατηγορία για τριθεΐα, και δι' αυτής την εισαγωγή στο χριστιανικό κόσμο των ειδωλολατρικών αντιλήψεων. Της ίδιας τύχης φαίνεται να «αξιώθηκε» και ο Τερτυλλιανός και στην αντιρρητική του προσπάθεια. Έναντι της άδικης κατηγορίας επιλέγει τους, κατά την γνώμη του, καταλληλότερους όρους. Έτσι στα πλαίσια αυτά, παρ' όλη την αγάπη του προς βιβλική θεολογία, τοποθετεί το αγιογραφικό όρο «*solo*»¹ σε εφεδρική θέση, μάλλον θεωρώντας αδύναμο το περιεχόμενό του για την υπογράμμιση της θείας μοναδικότητας, προβάλλοντας ως τον κύριο χαρακτηρισμό του Θεού το «*unus*» και εξ αυτού προερχομένου «*unicus*», που τυγχάνει ιδιαίτερης προσοχής λόγω μιας επίμονης χρήσεως του στην καταπολέμηση των αιρετικών θέσεων του Πραξέα. Ο Τερτυλλιανός ανεπαναλήπτως υπογραμμίζει, ότι ο χριστιανικός Θεός πρέπει να προσδιορίζεται κυρίως ως «*unicus*», και για να ενισχύει αυτή τη διατύπωση με την εισαγωγή συγγενών εννοιών κάνοντας χρήση του ουσιαστικού «*unio*» και της ήδη εισαχθείσας στην θεολογία από άλλους απολογητές λέξεως «*unitas*»². Το περιεχόμενο όλων αυτών των όρων παρόλη την αμεσότητα της συγγενείας τους

¹ Α' Τιμ. 1, 17.

² Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 232-233.

δεν ταυτίζεται, και έχει διαφορετικές αποχρώσεις που άριστα εξυπηρετούσαν δια τού τρόπου αυτού το προτιθέμενο σκοπό. Έτσι το «*unus*» και το «*unio*» θα μπορούσε να αποδοθεί με το ελληνικό «εν» με μόνη την διαφορά συνιστώμενη στο ότι το «*unio*» λαμβάνει μια ιδιαιτερότητα, δίνοντας την βαρύτητα όχι τόσο στην αριθμητική ποσότητα, όσο στην ενότητα, έμμεσα υπογραμμίζοντας στην συνέχεια το αδιαίρετο των θείων προσώπων και εμποδίζοντας έτσι να οδηγηθεί κανείς στον απόλυτο χωρισμό τους με αποτέλεσμα να αποδυναμώνεται πλήρως η θέση περί της παρουσίας κάποιας πολυθεϊστικής αντίληψης. Τον ίδιο σκοπό πρέπει να εξυπηρετούν και οι όροι «*unicus*» και «*solus*» που πάλι έχουν την ίδια μετάφραση «ένας, μοναδικός» με την διαφορά στο ότι «*solus*» λαμβάνει την απόχρωση όχι τόσο του μοναδικού όσο του ξεχωριστού και απομονωμένου από τους άλλους και το «*unicus*» με περισσότερη έμφαση τονίζει το αποκλειστικό και ανεπανάληπτο της θείας υπάρξεως, για αυτό ίσως χρησιμοποιείται συχνότερα, εμπεριέχοντας την υπόνοια της αδυναμίας ταύτισης του Θεού με κάποια άλλα όντα, ενισχύοντας την διάκριση του κτιστού και ακτίστου και αποκλείοντας για ακόμα μια φορά τη συσχέτιση με τους παγανιστικούς θεούς¹.

Το «*unitas*» λαμβάνει την έννοια του ελληνικού «ενότητα», ως προερχόμενο από το ρήμα «*unire*» [ενώνω], και μαζί με το «*unio*» αναφέρεται ως επί το πλείστον στην ουσία του Θεού. Και αυτό, προτού ακόμη γίνει διεξαγωγή της αντιμοναρχιανιστικής πολεμικής με τον Πραξέα, έτσι ήδη στο «*Apologeticum*» ο Τερτυλλιανός περιγράφοντας τον τρόπο προελεύσεως του Λόγου, μιλάει για την ενότητα της *substantia* του². Αυτή η ενότητα άλλοτε εκλαμβάνεται με τρόπο ειδικό, όπως λ.χ. στο «*Adv. Marc.*», όπου ο δικός μας θεολόγος αναπτύσσοντας την αντιμαρκιωνική απολογητική του, προστρέχει στην χρήση της έκφρασης «*unio divinitatis*»³[ενωμένη θεότητα] αντί του παλαιότερου «*unus Deus*»⁴[ένας Θεός], εδώ το «*unio*» ερμηνεύεται στα πλαίσια της ειδικής κατανόησης το όρου όπως αυτός διαμορφώθηκε στα χρόνια της δράσεως του Τερτυλλιανού, χωρίς να υπονοεί

¹ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 232-233.

² Βλ. *Apol.* 21, 11· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 399B.

³ *Adv. Marc.*, 1, 5, 2· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 252A.

⁴ *De res. carn.*, 2, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 798B.

κάποια συνθετικότητα του θείου. Διότι με την εισαγωγή του όρου «*unitas*», που σύμφωνα με τους ειδικούς,¹ πρέπει να έγινε από τον Varro² με την πραγματοποίηση της ανάπτυξής του στον α' μ. Χ. αιώνα στα φιλοσοφικό-τεχνικά κείμενα διαφόρων συγγραφέων, έλαβε την έννοια του αριστοτελικού και στην συνέχεια και του στωικού προσδιορισμού της πρώτης κατηγορίας των σωμάτων, που αποτελούνται από ένα ενιαίο υλικό όπως λ.χ. ένας άνθρωπος ή μια πέτρα. Έτσι ώστε με την χρήση του, τα προσδιοριζόμενα όντα αποχωρίζονταν από τις δύο άλλες κατηγορίες σωμάτων, οι οποίες από τη μία συμπεριελάμβαναν τα σύνθετα πράγματα αποτελούμενα από διαφορετικά στοιχεία (λ.χ. πλοίο ή σπίτι) και από την άλλη οντότητες συνιστώμενες από τα ίδια, αλλά απομονωμένα αντικείμενα (λ.χ. στρατός ή έθνος). Δηλαδή το «*unitas*» ουσιαστικά σήμαινε το αδιάσπαστο και την ίδια στιγμή στενά συνδεδεμένο όν χωρίς κανενός κενού ή κάποιας σύμπλεξης της ουσίας του³.

Παραξενεύει όμως το γεγονός ότι, όπως οι περισσότεροι συγγραφείς της εποχής, έτσι και ο Τερτυλλιανός, κατά κανόνα χαρακτηρίζει, ως έναν Θεό (*unicus Deus, unus Deus, solus Deus*) τον Θεό Πατέρα,⁴ χωρίς να υπάρχουν αντίστοιχες αναφορές για τα δύο άλλα πρόσωπα. Πράγμα το οποίο μπορεί να οφείλεται σε κάποιου είδους θεολογικής παραδόσεως του συγκεκριμένου χρονικού διαστήματος, που πολλές φορές αντικαθιστούσε τον όρο Πατήρ με τον όρο Θεός ή είχε την έννοια και τον σκοπό να υπογραμμίσει την μοναδικότητα του Πατρός, ως αιτίας των άλλων προσώπων τα οποία ως αιτιατά ήταν δυο και όχι ένας. Εκτός αυτού το

¹ Βλ. Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 233.

² Ο Μάρκος Τερέντιος Βάρρων (Marcus Terentius Varro, 116 π.χ. - 27 π.χ.) υπήρξε Ρωμαίος πολιτικός και συγγραφέας. Γνωστός ως συντάκτης ενός τεραστίου αριθμού βιβλίων επί παντός επιστητού (78 έργα σε 620 τόμους). Μέχρι και τις μέρες μας έφτασαν το «*Rerum rusticarum libri III*» [*Περί αγροτικών πραγμάτων βιβλία γ'*], και πέντε βιβλία του έργου του «*De lingua latina libri XXV*» [*Περί της λατινικής γλώσσας βιβλία κε'*] - Сидорович О. В., *Анналисты и антиквары: римская историография конца III—I в. до н. э.*, Москва 2005, с. 165—273.

³ Εδώ πρέπει να υπογραμμιστεί για άλλη μια φορά το λάθος της αποδοχής στον Τερτυλλιανό από μερικούς της προαναφερόμενης θεωρίας περί της υλιστικής αντίληψης για τη θεία ουσία, που λογικώς οδηγεί και σε λάθος συμπεράσματα. Στο συγκεκριμένο σημείο ο Μορεξίνι αφού προαναφέρει την εξέλιξη του όρου «*unitas*» φτάνει στο συμπέρασμα, ότι τα Τρία Πρόσωπα του Θεού αποτελούν ξεχωριστές υπάρξεις που αποτελούνται από το ίδιο υποκείμενο, δηλαδή από την ίδια ουσία που κατέχεται στην ίδια ποσότητα από κάθε πρόσωπο ξεχωριστά αποτελώντας εν ενότητα τον ένα Θεό, αποδίδοντας δια του τρόπου αυτού, πρώτον, απόλυτο δίκαιο στην κατηγορία έναντι του Τερτυλλιανού ως τριθεϊστή και δεύτερον παρουσιάζει τον Τερτυλλιανό αντίθετο με τον εαυτό του αφού ο ίδιος απορρίπτει σφοδρότατα αυτή τη δυνατότητα υπάρξεως έστω δύο όντων με την ίδια ουσία και στο εκτενέστερο έργο του *Adv. Marc.* και στο *Adv. Hermog.* Βλ. – Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 237.

⁴ *Adv. Herm.*, 45· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 237A· *Adv. Prax.*, 2· 5· 11· 16· 18· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B· 159C· 166A· 174B· 177A.

περιεχόμενο των όρων εξυπηρετούσε και στην προκειμένη περίπτωση για την υπογράμμιση της διάκρισης του Πατρός ως μοναδικού και ξεχωριστού από τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα.

Συνεπώς, υπογραμμίζοντας την ενότητα της ουσίας του Θεού, από τον Τερτυλλιανό, ταυτοχρόνως εξασφαλίζεται και η μοναδικότητα του. Με αποτέλεσμα η χρήση των όρων «*unus*», «*unicus*» και «*unio*» να δίνει αφενός μεν την άνεση να διατυπωθεί με απόλυτη βεβαιότητα το γεγονός της αποδοχής μόνον ενός Θεού, και απόρριψης της ύπαρξης άλλου, αφετέρου δε να εξασφαλιστεί δια τρόπον διαφορετικού ένα άνοιγμα για υιοθέτηση ορθής τριαδολογίας. Από τα παραπάνω επίσης γίνεται απόλυτα κατανοητό, ότι το τριαδικό δεν αφορά σε καμία περίπτωση την ενότητα της ουσίας, δεν μπορεί να την αλλοιώνει ή να την τεμαχίζει, γεγονός το οποίοι μονομιάς γκρεμίζει όλα τα πιθανά επιχειρήματα των μοναρχιανών.

Έτσι το πρώτο μέρος της σπουδαιότατης φόρμουλας «*una substantiua – tres persona*»¹, γίνεται πλέον πιο σαφές και έρχεται η σειρά του δεύτερου. Από την δια της *substantia* εξασφαλισμένης μοναδικότητας του Θεού, ο Τερτυλλιανός έπρεπε να προβεί στην ανάπτυξη του τρόπου της προέλευσης των τριών προσώπων του. Και για να το πραγματοποιήσει, προστρέχει στην χρήση της ήδη υπάρχουσας θεωρίας περί του Λόγου του Θεού, που διατυπώθηκε στην αρχική της μορφή από τον Φίλωνα και με σχετική επιτυχία αναπτύχθηκε στην συνέχεια από τον άγιο Ιωάννη τον Θεολόγο και μετέπειτα από τους απολογητές της Ανατολής και Δύσεως. Άλλωστε η παρούσα αντίληψη για το θείο δεν ήταν ξένη και για τον τότε διαδεδομένο στωικισμό². Ο Τερτυλλιανός προστρέχει μεν στην χρήση ήδη

¹ Harnack A. *History of Dogma*, Vol. 4, p. 144.

² Το μαρτυρεί και ίδιος στο *Apol.* 21, 10-12· 14· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 2, 397A-399B. Η συγκεκριμένη αναφορά, όμως δεν πρέπει να εκλαμβάνεται με την έννοια της πλήρους αποδοχής των στωικών αντιλήψεων, όπως αυτό υποστηρίζεται από πολλούς μελετητές του, αλλά απλώς ως έχουσα πληροφορικό χαρακτήρα με το σκοπό αναδείξεως κοινών σημείων για καλύτερη προσέγγιση των ειδωλολατρών. «*Iam ediximus Deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes ΛΟΓΟΝ, id est Sermonem atque Rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis adfirmat. [11] Et nos autem Sermoni atque Rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam Spiritum inscribimus, cui et Sermo insit pronuntianti et Ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus Spiritus.... Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est. Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris, dum ostendimus quomodo Christus probetur*» [Εμείς ήδη έχουμε πει, ότι ο Θεός δημιούργησε όλο αυτό το σύμπαν με τον λόγο, τον ratio και την δύναμή του. Καθίσταται γνωστό, ότι και στους δικούς σας σοφούς Λόγος,

υπάρχοντος υλικού, αλλά όπως προείπαμε με τις δικές του προϋποθέσεις, αναπτύσσοντας και βελτιώνοντας όλα τα αδύναμα σημεία της διάσημης θεωρίας.

Ο Τερτυλλιανός θεμελιώνει την αρχή της τριαδικότητας του Θεού στο γεγονός της λογικότητας του, χαρακτηρίζοντάς τον ως «*rationalis*», «*ratio*» και «*mens*»¹, αποκτώντας δια του τρόπου αυτού ένα άνοιγμα για την συνέχιση της όλης θεολογικής αναπτύξεως. Διότι παρόλη τη μοναδικότητα του Θεού, ο οποίος ήταν για τον εαυτό του, εν απουσία οποιουδήποτε άλλου όντος, ταυτόχρονα και κόσμος και χώρος,² την ίδια στιγμή είχε παρέα τον Λόγο του – το *Ratio*: «*ceterum ne tunc quidem solus:habebat enim secum quam habebat in semetipso Rationem,suam scilicet. rationalis enim Deus, et Ratio in ipso prius...*»³ [ακόμη και τότε (ο Θεός) δεν ήταν μόνος (ή ένας), διότι είχε μαζί του τον Λόγο (*Ratio*), τον οποίο είχε μέσα του. Διότι ο Θεός είναι λογικός και ο Λόγος ήταν σ'αυτόν εξ αρχής]. Κατόπιν αυτής της διατύπωσης, που βεβαίως ήταν κοινώς αποδεκτή, διότι κάτι το διαφορετικό, δηλαδή το παράλογο του Θεού δεν θα μπορούσε να διανοηθεί κανένας αιρετικός όσο εξωστρεφείς απόψεις και αν είχε, από τον Τερτυλλιανό στην συνέχεια παρατίθεται μια ενδιαφέρουσα γραμματολογική ανάλυση των χρησιμοποιούμενων εννοιών, η οποία κατά πολύ βοηθά στην κατανόηση του υπολοίπου μέρους της διδασκαλίας του. Πρώτα απ' όλα μας λέει ότι ο όρος «*ratio*» [Λόγος] σ' αυτόν έχει την απόλυτη ταύτιση με τον όρο «*sensus*» [νους] - «*Ratio Sensus ipsius est*», οπότε και στα δύο αποδίδεται ίδια λειτουργία της παροχής στον Θεό της δυνατότητας να σκέπτεται και με βάση την

δηλαδή το *Sermo* και το *Ratio*, θεωρούνται κτίστες του σύμπαντος. Έτσι ο Ζήνωνας τον χαρακτηρίζει ως τον Δημιουργό, που διαμόρφωσε τα πάντα με την πρέπουσα τάξη, ονομάζοντάς τον μοίρα, Θεός, ψυχή του *Jupiter* (*Δία*) και ανάγκη όλων των πραγμάτων. Ο Κλεάνθης όλα αυτά αποδίδει στο Πνεύμα, περί του οποίου ισχυρίζεται ότι αυτό διαπερνά το σύμπαν. Εμείς δε στο *Sermo*, *Ratio*, και στην δύναμη, δια των οποίων όπως προαναφέραμε Ο Θεός δημιούργησε τα πάντα, αποδίδουμε διακεκριμένη ουσία, το Πνεύμα, στο οποίο, όταν Εκείνος ομιλεί είναι παρόν και ο λόγος, μαζί με τον οποίο, όταν εκείνος διακρίνει, είναι παρόν το *Ratio*, ενώπιον του οποίου όταν εκείνο ουσιοποιεί, είναι παρούσα η δύναμη. Εμείς ξέρουμε, ότι εκείνος (ο Λόγος) προήλθε από τον Θεό και κατά την προβολή αυτή γεννήθηκε, γι' αυτό και ονομάζεται Υιός Θεού και Θεός κατά την ενότητα της ουσίας, λόγω του ότι Πνεύμα ο Θεός..... Έμψυχη σάρκα τρέφεται, αναπτύσσεται, ομιλεί, διδάσκει, κοπιάζει και ιδού ο Χριστός. Δεχτείτε αυτόν τον μύθο, διότι έχει ομοιότητες με τους δικούς σας μύθους, άχρι καιρού που θα σας μάθουμε πως αποδεικνύεται (η θεότητά) του Χριστού...]

¹ Βλ. *Adv. Marc.*, 1, 23-24· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 272B- 276A· *Adv. Prax.*, 5· 17 *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159C· 176A - Stier J., *Die Gottes und Logoslehre Tertullians*, Göttingen 1899, p. 293-294.

² «*ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum*» [πρίν απ'όλα ο Θεός ήταν μόνος (ή ένας) όντας ο ίδιος για τον εαυτό του και κόσμος και τόπος και όλο] - *Adv. Prax.*, 5, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A. Εδώ η χρήση του όρου «*solo*», όπως βγαίνει από τα συμφραζόμενα, δεν αναφέρεται αποκλειστικά στην ουσία αλλά σε όλο τον Θεό, σε όλο το είναι του ή σε όλη την ύπαρξή του.

³ *Adv. Prax.*, 5, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A

ακολουθούσα ανάπτυξη θα μπορούσαμε να υποθέσουμε και να αισθάνεται¹. Εκείνο το οποίο όμως αποτελεί την κύρια βάση της διδασκαλία περί του Λόγου του Τερτυλλιανού είναι ο διπλός τρόπος μετάφρασης στα λατινικά του ελληνικού όρου «λόγος», δια του οποίου αναδεικνύεται όλο το εύρος την εννοιολογίας του, που δε θα μπορούσε να αποδοθεί λατινιστί με μία μόνο λέξη. Έτσι το ratio, λέγει ο Τερτυλλιανός, το οποίο είναι και sensus «*hanc Graeci Λόγος dicunt, quo vocabolo etiam Sermonem appellamus: ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis Sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse*»² [στα ελληνικά ονομάζεται Λόγος, εμείς όμως το μεταφράζουμε ως sermonem³ εξαιτίας της απλότητας της μετάφρασης, γι' αυτό και συνήθως λέγεται ότι «*Εν αρχή ... ο Λόγος (sermonem) ήταν στον Θεό*⁴»]. Εδώ ο Τερτυλλιανός ουσιαστικά υπογραμμίζει τις δύο πλευρές του περιεχομένου της ελληνικής έννοιας του «λόγου» διαχωρίζοντάς τες σε λογικότητα – ratio και ομιλία – sermo. Δια του τρόπου αυτού κατά πολύ πλησιάζοντας και ένα άλλο πασίγνωστο απολογητικό σχήμα του διαχωρισμού των δύο φάσεων του τρόπου υπάρξεως της δεύτερης υποστάσεως σε κατάσταση του «προφορικού» και του «ενδιάθετου» Λόγου⁵. Πράγμα στην προσπάθεια της κατανόησης του οποίου, όπως θα δούμε στην συνέχεια, οι απόψεις των ερευνητών χωρίστηκαν δημιουργώντας τρεις διαφορετικές ομάδες με την αποδοχή: του ενιαίου, του διπλού και του τριπλού τρόπου εκδήλωσης του ενός Λόγου του Θεού. Πάντως η διάκριση μεταξύ του sermo και του ratio υπάρχει και υφίσταται λόγω της αρχαιότητας του δευτέρου έναντι του πρώτου, διότι ο Θεός είναι αρχικά rationalis και στην συνέχεια γίνεται sermonalis.

¹ Βλ. το παρακάτω παράδειγμα του παραλληλισμού του ανθρώπινου τρόπο σκέπτεσθαι με το θείο. *Adv. Prax.*, 5, 4-7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A-C

² *Adv. Prax.*, 5, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A

³ Ο Τερτυλλιανός συνήθως χρησιμοποιεί το λατινικό sermo αντί του επικρατέστερου σήμερα Verbo, πράγμα το οποίο μάλλον πρέπει να οφείλεται, όπως και στην περίπτωση της χρήσεως του όρου substantia αντί του essentia, όχι τόσο σε κάποια εννοιολογική διαφορά (που δεν υπήρχε τότε), όσο στην ιδιαιτερότητα της χρήσεως των λατινικών στην περιοχή της Καρθαγένης. – Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва, 2011, с. 239. Το ίδιο επιβεβαιώνεται από την εναλλάξ χρήση του από το ίδιο τον Τερτυλλιανό. Έτσι στο *Apolog.* 21, 10· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 397A-398A, διαβάζουμε «*Iam ediximus deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum*» [εμείς (οι χριστιανοί) λέμε ότι ο Θεός δημιούργησε όλο αυτό τον κόσμο με τον Λόγο (**verbo**), τον Λόγο (ratione) και την δύναμη] και αμέσως παρακάτω «*Apud vestros quoque sapientes ΛΟΓΟΝ, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis*» [το ίδιο και στους δικούς σας σοφούς (εννοεί τους στωικούς φιλοσόφους) ο Λόγος, δηλαδή **sermonem** και rationem, θεωρείται ως δημιουργός των πάντων].

⁴ *Ιων.* 1,1.

⁵ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 84-86· Σκουτέρης Κ. Β., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 242, 244-245· Θεοδώρου Α., *Ιστορία των Δογμάτων*, τ. α', εν Αθήναις, 1978, σ. 64-72.

Άλλωστε ο εγκλωβισμός του sermo στο ratio, σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό, αποδεικνύει πως το ratio πρωτεύει όντας substantia του sermo¹. Μια διατύπωση που περισσότερο παρέχει το δίκαιο στην πρώτη ομάδα των ερευνητών βάζοντας στο περιθώριο τις δύο άλλες.

Πριν, όμως προχωρήσουμε, πρέπει να αναφερθεί και η γινόμενη στην συνέχεια του ίδιου κεφαλαίου της κατά Πραξέα πραγματείας, διάκριση του Ratio και του Θεού, με την χρήση της αναλογίας από την ανθρώπινη πραγματικότητα χαράζοντας τον παραλληλισμό της διάκρισης της ύπαρξής μας από τον δική μας ομιλία με την ύπαρξη και ομιλία του Θεού. Ο Τερτυλλιανός ισχυρίζεται, πως λόγω της δημιουργίας του ανθρώπου κατ'είκόνα του Θεού, ότι ισχύει στη δική μας πραγματικότητα το ίδιο, αλλά σε μεγαλύτερο βαθμό, θα έχει την θέση του και στον χώρο του θείου. Έτσι λοιπόν άνθρωπε πρόσεξε όταν «εν σιωπή στον λόγο σου ομιλείς με τον εαυτό σου» – λέει ο Τερτυλλιανός – «σε σένα συμβαίνει το ίδιο (με αυτό που συμβαίνει στον Θεό), όταν ο λόγος μαζί με την ομιλία=sermo συνακολουθούν οποιαδήποτε κίνηση της δικής σου σκέψεως, κάθε ορμή της δικής σου αίσθησης. Έτσι ώστε, ότι και αν σκεφτείς θα είναι ομιλία=sermo, και ότι και αν αισθανθείς θα είναι ο λόγος=ratio», και για βαθύτερη κατανόηση, γίνεται προτροπή του αναγνώστη να προβεί και σε ένα πείραμα, κάνοντας μια προσπάθεια να συνομιλήσει δια του προαναφερόμενου τρόπου μέσα στην ψυχή, έτσι ώστε να αισθανθεί τον συνομιλητή του, τον λόγο-sermo, στον οποίο μέσα ενυπάρχει εκείνος ο λόγος-ratio και η χάρη του οποίου γίνεται η επικοινωνία. Κατόπιν αυτής της προσπάθειας καθίσταται βέβαιο το γεγονός της υφιστάμενης διάκρισης του λόγου-ratio από τον κατέχοντά του άνθρωπο, όπως και της διαφοράς του λόγου-ratio από τον λόγο-sermo. Συνεπώς, πάλι υποδεικνύει ο Τερτυλλιανός «κατά πόσο πιο πλήρη τρόπο συμβαίνει αυτό στον Θεό», που «σιωπώντας είχε στον εαυτό του Λόγο-Ratio και στον Λόγο-Ratio τον Λόγο-Sermo»².

¹ «quia [non] sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium, et quia ipse quoque Sermo Ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat» - *Adv. Prax.*, 5, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160A.

² «nam etsi Deus nondum Sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa Ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per Sermonem mox erat dicturus: cum Ratione enim sua cogitans atque disponens, Sermonem eam efficiebat quam Sermonem tractabat. idque quo facilius intellegas, ex te

Με την ανάγνωση όλης αυτής της αναλογίας, μπορούμε να υπογραμμίσουμε μερικά πολύ σημαντικά σημεία. Πρώτον, ο Λόγος του Θεού, σύμφωνα με τον Τερτυλλιανό, πάντα ενυπάρχει και ταυτοχρόνως συνυπάρχει με τον Θεό, ουδέποτε αποχωρίζοντάς τον, αλλιώς αυτό θα σήμαινε την στέρηση της λογικότητας. Ναι μεν γίνεται αναφορά για κάποιου είδους αλλαγή στην ύπαρξη του Λόγου κατά την ώρα της δημιουργίας, ωστόσο αυτή δεν επιφέρει την, υποστηριζόμενη από πολλούς, συσχέτιση του «ενδιάθετου» Λόγου με το *ratio*, και του «προφορικού», με το *sermo*, όπως αυτό γίνεται στην τριαδολογία του Θεοφίλου Αντιοχείας, αλλιώς χάνει το νόημά της η έκφραση «*habentem in semetipso proinde Rationem et in Ratione Sermonem quem secundum a se faceret agitando intra se*»¹ [σιωπώντας είχε στον εαυτό του Λόγο-Ratio και στον Λόγο-Ratio τον Λόγο-Sermo, ... και δια αυτού ενεργούσε εντός του εαυτού του], που σαφώς μαρτυρεί περί ταυτόχρονης ύπαρξης και των δύο πριν την δημιουργία. Τότε βέβαια γεννάται το ερώτημα προς τι η προαναφερθείσα διάκριση του *rationalis* και *sermonalis* του Θεού; Στην προκειμένη περίπτωση η απάντηση πρέπει να βρίσκεται στην προσπάθεια του Τερτυλλιανού από την μια πλευρά να διακρίνει από τον Θεό τον Λόγο ως πρόσωπο και από την άλλη να μην του στερήσει την λογικότητά του, ως ιδίωμα. Δηλαδή το *ratio* είναι και του Θεού και του Λόγου-Sermo ταυτοχρόνως, και πριν και μετά την δημιουργία του κόσμου, ως ουσιαστικό ιδίωμα, με μια μόνο διαφορά, που συνίσταται στο γεγονός

ipso ante recognosce ut ex imagine et similitudine Dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus. vide, cum tacitus tecum ipse congregaveris ratione, hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum Sermone ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem Sensus tui pulsum. quodcunque cogitaveris Sermo est, quodcunque senseris Ratio est: loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris conlocutorem Pateris Sermonem, in quo inest haec ipsa Ratio qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas. ita secundus quodammodo in te est Sermo per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo : ipse sermo alius est. quanto ergo plenius hoc agitur in Deo cuius tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo Rationem et in Ratione Sermonem? possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde Rationem et in Ratione Sermonem quem secundum a se faceret agitando intra se» Adv. Prax., 5, 4-7· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 160A-C. Αντιπαραθέστε με το κείμενο του Ιουστίνου Μάρτυρος, Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος, 61, 1· PG 6, 613C-616A «ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἣτις καὶ δόξα Κυρίου ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱός, ποτὲ δὲ Σοφία, ποτὲ δὲ Ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεός, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος, ποτὲ δὲ Ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ· ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἐκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς θελήσει γεγεννηθῆναι. ἀλλ' οὐ τοιοῦτον ὅποιον καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενον ὀρῶμεν; Λόγον γὰρ τινα προβάλλοντες, Λόγον γεννῶμεν, οὐ κατὰ ἀποτομῆν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, προβαλλόμενοι. καὶ ὅποιον ἐπὶ πυρὸς ὀρῶμεν ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττωμένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἡ ἀναμῆς γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθῆν καὶ αὐτὸ ὄν φαίνεται, οὐκ ἐλαττώσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη».

¹ Adv. Prax., 5, 7· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 160C.

της κατοχής του ratio από τον Λόγο στην ενεργή έκφρασή του, και από τον Θεό σε αφανή, έξ ου και επίμονη απόδοση σ' αυτόν του χαρακτηρισμού «invisible». Κάτι αντίστοιχο ασκήθηκε και από τους επηρεάζοντες τον Τερτυλλιανό απολογητές Τατιανό και Ιουστίνου, που υπογράμμιζαν το μη αποχωρισμό του Λόγου από τον Γεννήτορα έλεγαν «ούτω και ό λόγος προελθών έκ τής του πατρός δυνάμεως ούκ άλλον πεποίηκε τόν γεγεννηκότα»¹ ή «άλλ' ού τοιούτον όποϊον και έκ' ήμών γινόμενον όρώμεν; λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννώμεν, ού κατά άποτομήν, ώς έλαττωθῆναι τόν έν ήμϊν λόγον, προβαλλόμενοι».² Το sermo στην αντίληψη του Τερτυλλιανού ουσιαστικά είναι η έκφραση του ratio, που προαιωνίως πραγματοποιείται μέσα στον Θεό. Αυτή η πραγμάτωση δεν πρέπει να είναι τίποτε άλλο παρά ο δια των δυο – ratio και sermo – σχεδιασμός και δημιουργία του κόσμου, που διεκπεραιώνεται πρωτίστως στον νου του Θεού. «*Ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu*»³ [δια αυτού (εν. το sermo) τα πάντα προέκυψαν και δια αυτού όλα νοήθηκαν και κατατάχθηκαν, ή για την ακρίβεια δημιουργήθηκαν στον νου του Θεού]. Επίσης όσον αφορά τον ισχυρισμό, ότι ο Θεός πρώτα rationalis και δευτερευόντως sermonalis, πρέπει να έχει αιτιατικό και όχι χρονικό χαρακτήρα, δηλαδή με διαφορετικό τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ο Θεός sermonalis λόγω του ότι είναι rationalis και όχι πρώτα ήταν rationalis και μετά κάποια στιγμή έγινε sermonalis, αλλιώς υπάρχει κίνδυνος της στέρησης της λεκτικής δυνατότητας του Θεού. Συνεπώς και το sermo και το ratio με βάση όλα όσα ειπώθηκαν θα μπορούσαν κατά κάποιο τρόπο να ταυτιστούν μόνο με το ενδιάθετο Λόγο του Θεόφιλου Αντιοχείας.

Τώρα όμως με αυτήν την τάξη των πραγμάτων γεννάται το δεύτερο ερώτημα γιατί ο Τερτυλλιανός κάνει λόγο για το διαφορετικό τρόπο υπάρξεως του Θεού, πριν και μετά την δημιουργία του κόσμου, και τι ακριβώς εννοεί με αυτό; Και εδώ έρχεται η σειρά να ερμηνευτεί η προαναφερθείσα άποψη του, περί πατρότητας και υιότητας ως συμβεβηκότων.

¹ Τατιανού, *Λόγος αυτός προς Έλληνας*, 5· PG 6, 817A.

² Ιουστίνου Μάρτυρος, *Προς Τρύφωνα Ιουδαϊον Διάλογος*, 61· PG 6, 616A.

³ *Adv. Prax.*, 6, 3· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 161B.

Στην αντίληψή του το σχέδιο του κόσμου ήδη προϋπήρχε εντός του νου του Θεού (που έμμεσα δηλώνει και την αποδοχή της προαιώνιας άσκηση της οικονομίας), αλλά σ' αυτή την κατάσταση τα κτίσματα ακόμη έφεραν ένα μεγάλο έλλειμμα έχοντας ανάγκη να γνωρίσουν τον «σχεδιαστή» τους και να γίνουν γνωστοί δια της αποκτήσεως των δικών του ουσιών και ιδιοτήτων – «*in suis speciebus atque substantiis*».¹ Τοιουτοτρόπως, προκειμένου να εξαλειφθεί αυτό το έλλειμμα και σε αυτή την περίπτωση ο Θεός προβαίνει πάλι στην χρήση του δικού του Λόγου-Sermo, προφέροντας τον οποίο δημιουργεί το σύμπαν, κάνοντας την μεταφορά αυτού, από την κατάσταση της ολοκληρωμένης και σχηματισμένης ιδέας σε πραγματικές και αισθητές οντότητες. Αυτή η προφορά του Λόγου αποτελεί ταυτόχρονα και την προβολή και το σημαντικότερο, τη γέννησή του από τη συγκεκριμένη στιγμή. Ο Θεός ως γεννήτορ του Υιού αποκτά την ιδιότητα της πατρότητας και ο Λόγος ως γέννημα του Θεού την ιδιότητα της υιότητας – «*Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae*»² [ο Λόγος προήλθε από τον Θεό και γεννήθηκε δια της προφοράς (προβολής), γι' αυτό και ονομάστηκε Υιός Θεού και Θεός κατά την ενότητα της ουσίας]. Συνεπώς κατά την λογική του Τερτυλλιανού, δια της γεννήσεως, ο Λόγος μετατρέπεται σε Υιό. Επίσης στο ίδιο (6ο) κεφάλαιο του κατά Πραξέα, συναντάμε και μια άλλη ενδιαφέρουσα ανάλυση, η οποία δίνει περαιτέρω πληροφορίες για την εξέλιξη αυτής της μετατροπής, αναφερόμενο σε σχέση του ratio, του sermo και της sophiae του Θεού, που ουσιαστικά δια ισχυρισμού «*quid enim sapientius Ratione Dei sive Sermone*»³ [τι το πιο σοφό μπορεί να είναι από το Ratio και το Sermo του Θεού] ταυτίζονται μεταξύ τους. Με τον τρόπο αυτό αποκτάται η δυνατότητα να συνδεθούν όλες συνολικά οι αγιογραφικές μαρτυρίες περί της Σοφίας του Θεού, ως έχουσες την άμεση σχέση με το ratio και το sermo, κάτι το οποίο θα γίνει πολύ σύνηθες για όλη την μεταγενέστερη πατερική γραμματολογία. Ο Τερτυλλιανός χρησιμοποιεί ως επί το πλείστον το γνωστό χωρίο των Παροιμιών του Σολόμωντος

¹ *Adv. Prax.*, 6, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161B.

² *Apol.*, 21, 11· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 399A· βλ. επίσης *Adv. Prax.*, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C

³ *Adv. Prax.*, 6, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161A.

8,22-30 «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,»¹ και με βάση αυτό ισχυρίζεται, ότι η Σοφία «*conditam*»² [δημιουργήθηκε] ως «*secundam personam*» [δεύτερο πρόσωπο] και το κυριότερο, ότι την [εγέννησε] «*generavit*» ο Θεός στον Νου³ του, προτού σχηματιστεί ο κόσμος «καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν». Πράγμα το οποίο μας δίνει το δικαίωμα εν μέρη να απορρίψουμε την υπό του Fokin και των συν αυτώ⁴, υποστηριζόμενη άποψη ότι ο Λόγος στην αντίληψη του Τερτυλλιανού γίνεται πρόσωπο δια ολοκληρωτικής γέννησης μαζί με την δημιουργία και, ότι πριν απλώς ενυπάρχει μέσα στο Θεό, ως μη έχον κάτι το ξεχωριστό, όντας μόνο μέρος του Πατρός. Τουλάχιστον το προαναφερθέν χωρίο λέει το ακριβώς αντίθετο, προβάλλοντας την Σοφία και κατ' επέκταση τον Λόγο ως *persona* ακόμη πριν την δημιουργία. Άλλωστε κάτι τέτοιο δεν ανιχνεύεται και στα υπόλοιπα κείμενα του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, αντιθέτως εξηγείται η διαφορά της δεύτερης (για τον κόσμο) γέννησης έναντι της πρώτης (εντός του Νου). Η οποία διαφορά συνίσταται στο γεγονός της κατά κάποιου τρόπου επεκτάσεως της θείας ουσίας στο πρόσωπο του Υιού, χωρίς κανενός είδους ποσοτικής αλλαγής σε αυτήν. Ή όπως λέει ο ίδιος πολύ χαρακτηριστικά «*Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur.... Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de Deo profectum est, Deus et Dei Filius et unus ambo. ...et a matrice non recessit sed excessit*»⁵ [έτσι όπως η ακτίνα προέρχεται από τον ήλιο και αποτελεί μέρος του όλου, ωστόσο ήλιος είναι μέσα στην ακτίνα, διότι αυτή είναι η ακτίνα του ηλίου, και η ουσία του δεν τεμαχίζεται αλλά επεκτείνεται.... Όπως παραμένει ίδιος και ακέραιος ο μητρικός κορμός χωρίς να στερείται της ύλης του, όσα βλαστάρια και αν

¹ Βλ. *Adv. Prax.*, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161AB.

² Περί της ειδικής έννοιας του όρου βλέπε κεφάλαιο «*Persona*».

³ «*in sensu suo scilicet condens et generans*» - *Adv. Prax.*, 6, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161A.

⁴ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 86; βλ. επίσης Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва, 2011, с. 241-247· Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers, vol. 1*, Cambridge, 1956, p. 195· Braun R. *Deus Christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977, p. 259-261· Schindler A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. Tübingen, 1965, p. 104-106· Edwards M. J., «*Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*», *VC* 54 (2000), p. 161.

⁵ *Apol.*, 21,12-14· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 399AB.

πάρεις από αυτόν. έτσι και αυτό που προήλθε από τον Θεό: Θεός είναι και ο Υιός Θεού, και οι δύο είναι ένας Θεός... διότι αυτός (ο Υιός) δεν αποχωρίστηκε από τον κορμό, αλλά προήλθε]. Δηλαδή ο Τερτυλλιανός βλέπει την γέννηση του Υιού όχι ως εμφάνιση ενός καινούργιου προσώπου, που δεν υπήρχε πριν, αλλά ως αλλαγή του τρόπου της παρουσίας του προς το δημιουργημένο δι' αυτού κόσμο.

Ουσιαστικά αυτή η επέκταση ή αλλιώς προβολή της θείας ουσίας εκτός που δεν επιφέρει κανενός είδους αλλαγής σε αυτή, δεν μετατρέπει και το δήθεν «ημιγέννητο» και «ημιπρόσωπο» Λόγο-Sermo σε κανονικώς γεννημένο ολοκληρωμένο πρόσωπο του *Filius*, αλλά απλώς τον αναδεικνύει ως αυτό. Δια της προφοράς «*Fiat lux*» «γενηθήτω φῶς»¹ ο Λόγος αποκτά το σχήμα, το άκουσμα και την φωνή του «*unc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem*»², δηλαδή καινούργιες ιδιότητες δια των οποίων καθίσταται πλέον εμφανέστατη η διάκρισή του από το πρόσωπο του Πατρός. Για ποιόν εμφανέστατη; Για την κτιστή πραγματικότητα, η οποία μάλλον δε θα μπορούσε να αποκτήσει την ορθή αντίληψη περί του Υιού με διαφορετικές προϋποθέσεις, πράγμα το οποίο στο μέλλον θα εμπόδιζε και την αποδοχή της σωστής πίστεως στην θεότητα του Χριστού. Διότι ή θα έπρεπε να ταυτιστεί κανείς με τον Πραξέα, βλέποντας στον Χριστό την ενσάρκωση του Πατρός, που κατά συνέπεια προκαλεί πάμπολλα ερμηνευτικά προβλήματα, όσον αφορά τις αγιογραφικές μαρτυρίες περί διαφοροποίησεως του ιδίου του Χριστού από τον Πατέρα του³ ή να τον αποδεχτεί ως Μεσσία, ως απλόν διδάσκαλο της εποχής, που θα σήμανε την αποδοχή της στέρησης της σωτηρίας. Εκτός αυτού το ίδιο επιβεβαιώνει και το προαναφερθέν παράδειγμα της εσωτερικής συνομιλίας του ανθρώπου μεταξύ των δικών του *ratio* και *sermo* υφιστάμενης κατά αντιστοιχία και στον Θεό, και αποδεικνύουσα το γεγονός της ήδη υπάρχουσας προφοράς του Λόγου, απλώς γινομένης, όπως και στην περίπτωση της πρώτης γέννησης εντός το νοός. Δηλαδή για άλλη μια φορά βλέπουμε, ότι η διαφορά των δύο τρόπων υπάρξεως του δευτέρου προσώπου δεν υφίσταται στο τρόπο προέλευσης, αλλά σε ανάληψη κάποιον συμβεβηκότων.

¹ Γεν. 1,2 βλ. *Adv. Prax.*, 7, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C.

² *Adv. Prax* 7, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C.

³ *Adv. Prax.*, 13· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 168C-170C.

Μόνον σε αυτά τα πλαίσια καθίσταται κατανοητή η διατύπωση, ότι η δεύτερη δια προφοράς γέννηση αποτελεί την «*natiuitas perfecta Sermonis*»¹[τέλεια γέννηση του Λόγου] και ότι η διάκριση των τριών προσώπων του ενός Θεού είναι αποτέλεσμα της οικονομίας. Φαίνεται ο Τερτυλλιανός, βλέποντας τον κύριο σκοπό αυτής στην σωτηρία του κόσμου, που εξ αρχής ήταν προγραμματισμένη στο Νου του Θεού, κατανοούσε την γέννηση του Υιού ως μέρος αυτού του προγραμματισμού πηγαίνοντας, σε σύγκριση με τον Αθανάσιο Αλεξανδρείας, εκ της αντίθετης πλευράς της συλλογιστικής οδού, υποστηρίζοντας τη γέννηση του Λόγου και την δι' αυτού δημιουργία και πρόνοια του κόσμου, ως αποτέλεσμα της μέλλουσας ενσάρκωσης, και όχι το αντίστροφο, την ενσάρκωση, ως αιτία δι' αυτού γέννησης, δημιουργίας και πρόνοιας². Αυτό το συμπέρασμα βγαίνει και από το γεγονός υποστήριξης εκ μέρους του Τερτυλλιανού της εμπλοκής του Υιού εξ αρχής της δημιουργίας στην κτιστή παθητικότητα: «*sic etiam adfectus humanos sciebat iam tunc, suscepturus etiam ipsas substantias hominis carnem et animam, interrogans Adam quasi nesciens, Ubi es, Adam? paenitens quod hominem fecisset quasi non praesciens, temptans Abraham quasi ignorans quid sit in homine, offensus reconciliatus eisdem, et si qua haeretici adprehendunt quasi Deo indigna ad destructionem creatoris, ignorantes haec in Filium competisse qui etiam passiones humanas et sitim et esuriem et lacrimas et ipsam natiuitatem ipsamque mortem erat subiturus, propter hoc minoratus a Patre modicum citra angelos*»³ [έτσι ήδη από τότε (στην αρχή του κόσμου), εκείνος (ο Λόγος) γνώρισε ανθρώπινα πάθη, προτιθέμενος να αναλάβει και τα υπόλοιπα μέλη της ανθρώπινης ουσίας – την σάρκα και την ψυχή. Ρώταγε τον Αδάμ, σαν να μη ήξερε: «Αδάμ, ποῦ εἶ;»⁴. Μετάνιωνε για την δημιουργία του ανθρώπου, σαν να μην το είχε προβλέψει. Αποδοκίμαζε τον Αβραάμ σαν μη γνώριζε «τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ»⁵. Φίμωνε και συμφιλίωνε με τους ιδίους ανθρώπους. Και όταν οι αιρετικοί (γνωστικοί μαρκιωνίτες) αναφέρουν οτιδήποτε, που δήθεν δεν αρμόζει στον Θεό για να ταπεινώσουν τον Δημιουργό, τότε δεν γνωρίζουν, ότι αυτό αφορά τον Υιό, ο οποίος θα έπρεπε να γίνει εκτιθέμενος στα

¹ *Adv. Prax.*, 7, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C.

² Αθανασίου Αλεξανδρείας, *Περί ενανθρωπήσεως του Λόγου*, *PG* 25, 96.

³ *Adv. Prax.*, 16, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 175AB.

⁴ *Γεν.* 3,9.

⁵ *Ιων.* 2,25.

ανθρώπινα πάθη: της πίνας, της δίψας, των δακρύων, ακόμη και της γέννησης και του θανάτου, λόγω των οποίων ο Πατήρ «ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους»¹]. Βέβαια αυτή η παθητικότητα του Υιού πάλι εκλαμβάνεται ως παροδικό γεγονός, άνευ οποιασδήποτε φθαρτότητας.

Γενικώς εδώ καθίσταται πιο αντιληπτή η ιδιαιτερότητα της άποψης του Τερτυλλιανού περί της απάθειας του Θεού, που δεν είχε την απόλυτη ισχύ, όπως στην περίπτωση των Απολογητών, και μάλλον αφορούσε τον εκ του έξω αναγκασμό της μετατροπής και όχι εκ του έσω. Δηλαδή το «*impassibilitas*» και «*indemutabilis*» στον Θεό νοείται ως απουσία της δυνατότητας να τον επηρεάσει η να τον μεταμορφώσει οποιοδήποτε άλλο ον εκτός από τον ίδιο. Ίσος δια του τρόπου αυτού, ο Τερτυλλιανός διέσωζε το ιδίωμα της παντοδυναμίας του, προβάλλοντας ως το κίνητρο των αλλαγών όχι μόνο εντός του κόσμου αλλά και εντός του Θεού την θέλησή του. Έτσι «*Dei enim posse velle est, et non posse nolle : quod autem voluit, et potuit et ostendit. Ergo quia si voluit semetipsum sibi Filium facere potuit*»² [για τον Θεό το δύνασθε σημαίνει και το θέλειν, και το μη δύνασθε το μη θέλειν. Τιοιουτρόπως εκείνο που (ο Θεός) θέλησε αυτό και μπόρεσε (να κάνει), και έκανε. Γι'αυτό αν θα ήθελε να κάνει τον εαυτό του Υιό, θα μπορούσε να το κάνει].

Συνεπώς η θεωρία περί του διπλού τρόπου υπάρξεως του Λόγου στο Τριαδολογικό σύστημα του Τερτυλλιανού έχει τη θέση της, αλλά σε τελείως διαφορετική μορφή απ' ότι συνήθως περιγράφεται στις προαναφερθείσες μελέτες. Έτσι ώστε ο «ενδιάθετος» Λόγος του Θεού μπορεί να ταυτιστεί με το *sensus=ratio=sermo=sophiae* του Θεού πριν τη νοερά δημιουργία του σύμπαντος, ενώ με τον «προφορικό» Λόγο «*sermo prolatus*»³ μπορεί να ταυτιστεί ο Υιός, ως δια της προφοράς *ad extra* γεννημένο *sermo* στην αρχή της δημιουργίας, πάντα εντός της αντίληψης, ότι η υιότητα και η πατρότητα συλλαμβάνονται ως συμβεβηκότα λόγω της εξ υστέρων εισβολής τους στην ήδη υφιστάμενη προσωπική ύπαρξη του *Ratio* και του Πατρός ανίστοιχα, και όχι με την έννοια της απουσίας του Υιού και της

¹ Ψαλ. 8,6.

² *Adv. Prax.*, 10, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 166A.

³ *Adv. Prax.*, 8· 19· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163A· 177C· *Apol.*, 21· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 392A.

μεταγενέστερης χρονικής δημιουργίας του. Πράγμα το οποίο εξαλείφει πλήρως κάθε είδους υποψίες για προδρομικό αρειανισμό στην σκέψη του Τερτυλλιανού.

Σχετικά με το ότι στην τριαδολογία του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως, ο Υιός δεν είναι κτίσμα, αλλά το διαπαντός υπάρχον πρόσωπο εν χρόνω αποκτηθέν, κάποιες νέες *accidentis*, μαρτυρεί και μια άλλη πτυχή της αντίληψης περί του καινούργιου τρόπου έκφρασης του Λόγου συνιστώμενη στην ταύτισή του με το *ratio, sermo* και *sophiae* όχι μόνο πριν, αλλά και μετά την δημιουργία. Κάτι το οποίο λ.χ. αποδεικνύεται από την εναλλακτική χρήση αγιογραφικών χωρίων, που μια αφορούν τον Λόγο και μια την Σοφία, ως αναφερόμενη σε ένα και το αυτό πρόσωπο του Υιού «*conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae - Dominus condidit me initium viarum; dehinc generatus ad effectum ... sic et Filius ex sua persona profitetur Patrem in nomine Sophiae, Dominus condidit me initium viarum in opera sua, ante omnes autem colles generavit me nam si hic quidem Sophia videtur dicere conditam se a Domino in opera et vias eius, alibi autem per sermonem ostenditur omnia facta esse et sine illo nihil factum, sicut et rursus, Sermone eius caeli confirmati sunt et Spiritu eius omnes vires eorum - utique eo Spiritu qui Sermoni inerat - apparet unam eandemque vim esse, nunc in nomine Sophiae, nunc in appellatione Sermonis... nec diutius de isto, quasi non ipse sit Sermo et in Sophiae et in Rationis et in omnis divini animi et Spiritus nomine, qui Filius factus est Dei, de quo prodeundo generatus est*»¹ [στην αρχή (Ο Λόγος-Sermo) κτίστηκε από τον Θεό για την επινώση εν μορφή της Σοφίας - «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» και μετά γεννήθηκε για την δράση - «ἤνικα ἠτοιμαζε τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῶ»²... επίσης ο Υιός εξ ονόματος της Σοφίας, δηλαδή εκ του δικού το προσώπου ομολογεί τον Πατέρα – «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ ... πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με». Και παρόλο που εδώ φαίνεται, ότι η Σοφία να ομιλεί για την δημιουργία της ως αρχής οδῶν εἰς ἔργα του Κυρίου, σε ένα άλλο σημείο δείχνεται, ότι «πάντα δια - του Λόγου - ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν»³ όπως και σε άλλο σημείο «τῶ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῶ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν» δηλαδή με εκείνο το Πνεύμα, που ήταν στον

¹ *Adv. Prax.*, 7, 1-3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161BC.

² *Παρ.* 8, 27.

³ *Ιωβ.* 1,3.

Λόγο. Ξεκάθαρο, ότι όλα αυτά είναι μια και αυτή Δύναμη, ονομαζόμενη άλλοτε Σοφία¹ άλλοτε Λόγος.... όλα αυτά είναι αρκετά για να φανεί το γεγονός ότι ίδιος ο Λόγος επινοείται στο όνομα της Σοφίας, *ratio*, όλης της Ψυχής και όλου του Πνεύματος του Θεού – Λόγος, ο οποίος έγινε Υιός Θεού, προερχόμενος από τον οποίον γεννήθηκε].² Συνεπώς, ο Υιός και μετά την δημιουργική αρχή, ούτε έπαυσε να είναι ένας και αυτός Λόγος, ούτε μια και αυτή Σοφία και ούτε μία και αυτή λογικότητα-*ratio*, που πάντα αιωνίως υπήρχαν στον Θεό, και πριν, και μετά,³ ακόμη και την ώρα της ενσάρκωσης.

Εδώ πιθανόν να υπήρξε και μια άλλη πτυχή του τρόπου εξασφάλισης του άτρεπτου του Θεού ή μάλλον της ουσίας του, μια πτυχή οφειλόμενη στην αδυναμία να συλληφθεί η ορθή αντίληψη περί της αΐδιας γέννησης του Υιού εκ του Πατρός, που αντιλαμβανόταν, λόγω εγκλωβισμού από την μια στους λογικούς κανόνες και από την άλλη στην ρεαλιστική κατά γράμμα ερμηνεία των σχετικών αγιογραφικών χωρίων, ως εν χρόνω απόκτηση της αρχής της ύπαρξης. Γεγονός που ανάγκασε τον Τερτυλλιανό να προβεί στην, προαναφερόμενη στα προηγούμενα κεφάλαια, δημιουργία των διακρίσεων μεταξύ των ιδιοτήτων και της ουσίας και των μονίμων και συμβεβηκότων ιδιοτήτων⁴. Διατηρώντας έτσι και διά αυτού του τρόπου το άτρεπτο του Θεού και την ακεραιότητα της θείας αποκαλύψεως. Η μέθοδος του αυτή είναι άξια επαίνου, ωστόσο δεν παύει να έχει διάφορα αδύναμα σημεία, που αποτελούν σημείο αντιλεγόμενο όχι μόνο στον Τερτυλλιανό αλλά και γενικώς σε όλη την μεταγενέστερη Δυτική θεολογία. Διότι, καταρχάς, γίνεται η σμίκρυνση της αποστάσεως μεταξύ των προσώπων της Αγίας Τριάδας και της κτιστής πραγματικότητας και μάλιστα όχι μόνο από την αρχή της δημιουργίας, που άμεσα συσχετίζεται με την εμφάνιση του Υιού και του Πατρός κατ' επέκταση, αλλά και ήδη από τον χώρο του νοερού, διότι και σχηματισμός του σύμπαντος και η γέννηση

¹ Εδώ Λόγος χαρακτηρίζεται, ως πνεύμα. Τον ίδιο χαρακτηρισμό έχει και η Σοφία, αλλά σε άλλο έργο «*Sophia autem spiritus*» *Adv. Herm.*, 18, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 21C.

² Το ίδιο και στο *Adv. Prax.*, 19, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 178B: «*et Sermo autem, virtus et Sophia, ipse erit Dei Filius*».

³ *Adv. Prax.*, 8, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163B: «*Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit, Ego in Patre: et apud Deum semper, sicut scriptum est, Et Sermo erat apud Deum: et nunquam separatus a Patre aut alias a pPatre quia Ego et Pater unum sumus*».

⁴ Βλ. *Adv. Marc.*, 1, 3, 2· 1, 7, 3· *SC*, 365 (1990)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 249B· 254A.

της Σοφίας πραγματοποιείται στο ίδιο και αυτό τόπο του Νου του Θεού¹. Εκτός αυτού παρατηρείται και η κατάχρηση των επίγειων σχημάτων και περιστάσεων για την εξήγηση της ουράνιας, θείας πραγματικότητας, μια μεταφορά των νόμων και κανόνων του κτιστού στο άκτιστο, τάση που δεν εξαλείφτηκε έως της μέρες μας στα δυτικά θεολογικά συστήματα, ενώ η Ανατολή πάντα έβλεπε αυτά εν μορφή αλληγορίας με αναγκαιότητα της χρήσεώς τους, μόνον και μόνο για καλύτερη προσέγγιση και κατανόηση των θείων πραγμάτων χωρίς ποτέ να αποδέχεται η απόλυτη ταύτιση.

Πρέπει να αναφερθεί και το γεγονός, ότι παρόλης της εμφανέστατης διάκρισης μεταξύ του προ- και μετά της δημιουργίας του κόσμου ύπαρξης των θείων προσώπων, και της παρουσίας χωρίς ιδιαίτερου αποκρυφισμού σαφών αναφορών του διπλού τρόπου ύπαρξης του Λόγου, παρουσιάστηκαν ερευνητές, που διατύπωσαν διαφορετικές ερμηνείες του τριαδολογικού συστήματος του Τερτυλλιανού. Έτσι βασιζόμενοι στα χωρία *Adv. Prax.*, 5-6² και *Adv. Hermog.*, 17-18· 45³ όπου όπως αναφέραμε γίνεται μνεία τριών διαφορετικών ονομάτων του Λόγου από τον Stier και Orbe προτείνεται μια, πιο περίπλοκη – τριπλή θεωρία της γενετικής εξέλιξης του Λόγου. Σύμφωνα με την οποία αρχικά ο Λόγος ενυπήρχε μέσα στον Θεό σε μορφή διάνοησης ή Ratio, χωρίς να υφίσταται κάποιου είδους διάκριση μεταξύ αυτού και του Θεού, μετά, όταν ο Θεός αποφάσισε με την χρήση του Ratio να δημιουργήσει τον κόσμο, πραγματοποιείται τέλειος σχηματισμός του εν μορφή της Σοφίας, και τέλος την στιγμή της πραγματικής δημιουργίας ο Θεός προφέρει-προβάλλει αυτή, ως δικό του *Sermo*, το οποίο αποκτά πλέον την δική του ύπαρξη ως διακεκριμένο πρόσωπο – του Υιού του Θεού.⁴ Εν συντομία η παρούσα θεωρία μπορεί να αποδοθεί με τον παρακάτω πίνακα:

Πίνακας Νο 4

¹ Βέβαια ο συγκεκριμένος ισχυρισμός δεν στερείται της λογικής της απουσίας οποιουδήποτε άλλου χώρου.

² *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159C- 161A.

³ *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 212A-214A· 237A.

⁴ Stier J., *Die Gottes und Logoslehre Tertullians*, Göttingen, 1899, s. 65-103; Orbe A., «Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem», *Gregorianum*, 39 (1958a), p. 706-746.

Θεός	
Ratio	Cogitare [επινόηση]
Sophia	Disponere [κατάταξη ή οργάνωση]
Sermo	Facere [δημιουργία]

Παρόμοια θεωρία, επίσης, διατυπώθηκε και από τον νυν «Αποστολικό Ιεροκήρυκα» του Βατικανού R. Cantalamessa, ο οποίος με βάση των χωρίων *Apol.*, 21¹ του Τερτυλλιανού, και «*Πρὸς Αὐτόλυκον*», 2, 22² του Θεοφίλου Αντιοχείας, βρήκε τις αντιστοιχίες μεταξύ των τριών ονομάτων του Λόγου, τριών φάσεων της προβολής του και των τριών ειδών θείας δημιουργικής αιτιότητας.³

Πίνακας Νο 5

ίνα ι εμ φα	Sermo	Inesse [παρόν εντός]	Pronunciation [προφορά]
	Ratio	Adesse [παρόν]	Disposition [κατάταξη]
	Virtus	Praeesse [προϋπάρχει]	Perfectio [τελείωση]

νή η παρουσία της σχετικά ενδιαφέρουσας καινοτομίας σε συγκεκριμένες ερμηνείες, ωστόσο αυτές δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτές, λόγω απουσίας εντός τους στερεάς επιχειρηματολογίας. Ναι μεν, πράγματι στο *Adv. Herm.* παρατίθεται μια διατύπωση, δια της οποίας ο Λόγος-Sermo διακρίνεται από την Σοφία, ως μετά

¹ *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 1, 391B.

² *PG* 6, 1083A.

³ Cantalamessa R., *La Christologia di Tertulliano*. Friburgo, 1962, p. 18-19; 22-23.

από αυτήν εκ Θεού προερχόμενος «*sed primo Sophiam conditam, inital[ar]um uiarum in opera[m] ipsius, dehinc et Sermonem prolatum per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil*»¹ [πρώτα είχε δημιουργηθεί Σοφία, «ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ»² μετά προήλθε ο Λόγος δια του οποίου «πάντα ἐγένετο, καὶ χωρὶς – του οποίου – ἐγένετο οὐδὲ»³], αλλά δεν λαμβάνεται σοβαρά υπόψιν το γεγονός, ότι εδώ ο τρόπος της προέλευσης του Sermo αποτυπώνεται δια του ὄρου prolatum, που ὅπως προαναφέραμε πάντα συσχετίζεται με την δεύτερη φάση της ύπαρξης του σε μορφή του Filius, η οποία συμπεριλάμβανε, μέσα της κα το ratio και την sofia και το sermo. Ισχυρισμός αποδεικνυόμενος, από την μια πλευρά ὅπως και την προηγούμενη φορά, από την παρακάτω εναλλακτική χρήση των αγιογραφικών χωριῶν, αναφερόμενων στην δημιουργία του κόσμου από τον Θεό, και δια της Σοφίας, και δια του Λόγου, και δια του Ratio, και από την ἄλλη πλευρά αυτή από την σαφή διατύπωση σε ένα από τα κεφάλαια του *Adv. Prax.* - «*conditus (Sermo) primum ad cogitatum in nomine Sophiae*»⁴ [Λόγος, δημιουργημένος πρώτα για την πραγματοποίηση της σκέψεως (του Θεού) με το ὄνομα Σοφία]. Εκτός αυτού, τα πρωτεία της προέλευσης της Σοφίας ἐναντι του Λόγου θα μπορούσαν να εκλαμβάνονται στα πλαίσια του αντίστοιχου ισχυρισμού περί του προηγούντος rationalis ἐναντι του ακόλουθου sermonalis, δηλαδή ως λογικής και ὄχι χρονικής αιτιότητας. Διότι εἶναι δύσκολο να αποδεχτούμε την δυνατότητα της αποδοχῆς από την πλευρά του Τερτυλλιανού της παρουσίας κάποιων χρονικῶν ορίων εντός της θείας πραγματικότητας⁵. Επίσης ὅλες οι προαναφερόμενες διακρίσεις των sensus,

¹ *Adv. Herm.*, 45, 1· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 237A.

² *Παροιμ.* 8,22.

³ *Ιω.* 1,3.

⁴ *Adv. Prax.*, 7, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C .

⁵ Στο *Adv. Herm.*· *SC*, 439 (1999)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 195D, το μεγαλύτερο μέρος της επιχειρηματολογίας των πρώτων κεφαλαίων βασίζεται στην απόδειξη της κατοχής της αιωνιότητας αποκλειστικῶς από τον Θεό και ὄχι και από την ὕλη, ὅπως υποστήριξε ο Ερμογένης. Και μάλιστα αυτή η αιωνιότητα δεν εκλαμβάνεται τόσο με την χρονική της διάσταση, δηλαδή κάτι του ατελείωτου, ὅσο με το περιεχόμενο της ελληνικής ἐννοιας της αἰδιότητας, δηλαδή μιας συνεχούς ἀπαράλλακτης καταστάσεως. Βάση αὐτοῦ, πιστεύω, πως ο Τερτυλλιανός ὅλες τις χρονικές αναφορές περί του θείου, τουλάχιστον προ της δημιουργίας, ἐκλάμβανε στα πλαίσια της σχετικῆς ἐξηγήσεως του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου «εἰ καὶ μὴ δυνάμεθα τὸ ὑπὲρ χρόνον παραστήσαι, θέλοντες χρονικὴν ἐκφυγεῖν ἔμφρασιν· τὸ γὰρ ὅτε, καὶ πρὸ τοῦδε, καὶ μετὰ ταῦτα, καὶ ἀπ' ἀρχῆς, οὐκ ἄχρονα, κὰν ὅτι μάλιστα βιαζώμεθα· πλὴν εἰ τὸ παρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις διάστημα τὸν αἰῶνα λαμβάνοιμεν, τὸ μὴ κινήσει τινὶ μηδὲ ἡλίου φορᾶ μεριζόμενον καὶ μετρούμενον, ὅπερ ὁ χρόνος» - Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος Περί Υἱοῦ, Θεολογικός Γ' (ΚΘ')*, 3, 6· *PG* 36, 77A, ἐκτός αὐτοῦ εντός οποιονδήποτε χρονικῶν ορίων αποδοχῆς της ἐμφάνισης εἴτε του Λόγου, εἴτε της Σοφίας θα οδηγούσαν στην αποδοχῆ του ἄλογου και ἄσοφου του Θεοῦ, πράγμα μὴ δυνάμενο να υιοθετηθεῖ από τον Τερτυλλιανό ἢ πολὺ περισσότερο να του ξεφύγει.

ratio, sophia, sermo δεν αποκλείεται να είχαν σχέση με την προσπάθεια του Τερτυλλιανού δια της απόδοσης σ'αυτούς της προσωπικής ύπαρξης να διατηρηθεί και η άλλη πλευρά του εννοιολογικού περιεχομένου που φέρουν, ως των κοινών ιδιοτήτων της ουσίας. Έτσι ώστε να απορριφτεί κάθε δυνατότητα της αποδοχής στέρησης των συγκεκριμένων χαρακτηριστικών και από όλο τον Θεό και από έκαστο πρόσωπο.

Εναντίον αυτών των δυο ερμηνειών ασκήθηκε σφοδρή κριτική από την πλευρά μιας άλλης παρατάξεως ερευνητών του Τερτυλλιανού, με επικεφαλής τους Evans¹, Moingt² και Braun³, οι οποίοι δεν αποδεχόταν ούτε και την θεωρία περί διπλής φάσεως της ύπαρξης του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδας. Βλέποντας όλες τις σχετικές αναφορές ανεπαρκείς για την υιοθέτηση αντίληψης περί δυο διαφορετικών Λόγων στην διδασκαλία του Λατίνου συγγραφέως, και υποστηρίζοντας την ενίσχυση από την πλευρά του της ουσιαστικής διακρίσεως μεταξύ του sermo και του ratio προκειμένου το ένα να εκλαμβάνεται ως το εξωτερικό, και το άλλο ως εσωτερικό της μιας πολύπλευρης πραγματικότητας του Λόγου. Δια του τρόπου αυτού, όμως παραλείπεται, όμως η προαναφερθείσα αντίληψη περί της αλλαγής στον τρόπο εκδήλωσης του Λόγου, που πραγματοποιείται εν χρόνο δια της γεννήσεως από τον Πατέρα.

Συνοψίζοντας πρέπει να υπογραμμιστούν οι βασικές θέσεις του Τερτυλλιανού περί του τρόπου επέκτασης του ενός και μοναδικού Θεού στην Δυάδα για να μπορεί να γίνει η μετάβαση στην επόμενη ενότητα όπου θα εξεταστεί και η επέκταση της Δυάδας στην Τριάδα. Η γενετική των προσώπων κατά τον εκκλησιαστικό μας συγγραφέα χωρίζεται σε δυο διαφορετικά στάδια πριν και μετά την δημιουργία. Έτσι ώστε πριν την δημιουργία ο Θεός όντας μόνος, με την έννοια απουσίας άλλων υπάρξεων, είχε μέσα του, λόγω απουσίας κάποιου άλλου χώρου, το Ratio, το οποίο τον καθιστούσε rationalis αρχικώς και κατά την λογική σειρά sapientes και sermonalis στην συνέχεια. Δια της χρήσεως αυτού του Ratio και τον ακόλουθων sermo και sophia ο Θεός εντός του sensus του (που πάλι

¹ Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas*, London, 1948, p. 213-214.

² Moingt J., *Theologie trinitaire de Tertullien, t. 3*, Paris, 1966-1969, p. 1060-1061.

³ Braun R., *Deus Christianorum Recherchessur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 250-261.

εταυτίζετω με το ratio) διαμορφώνει εν σχήματι ιδέας τον κόσμο, λόγω ανεπάρκειας της παραμονής αυτού σε αυτή την κατάσταση με την απουσία της δυνατότητας να γνωρίζεται και να γνωρίζει ο Θεός προφέροντας δια γεννήσεως τον Λόγο, πράγμα το οποίο τον καθιστά πλέον Υιό, μεταφέρει τον κόσμο τρόπον τινά από τον χώρο του νοός δημιουργώντας τον εν μορφή διαφορετικών ουσιών και σχημάτων. Από εδώ αρχίζει η δεύτερη φάση της τριαδικής ύπαρξης του Θεού, η οποία διακρίνεται από την εισαγωγή καινούργιων παροδικών ιδιοτήτων *accidens*, οι οποίου καθιστούν το πρώτο Πρόσωπο – Πατέρα, και το δεύτερο εξ αυτού γεννημένο Υιό από την μια, και από την άλλη και οι δύο γίνονται Κύριοι του κτίσματός τους. Εκτός αυτού με το πέρας του χρόνου και κατόπιν εμφάνισης της αμαρτίας εισέρχονται καινούργιες ιδιότητες που κάνουν τον Θεό κριτή, ελεήμονα κτλ. Η γέννηση του Υιού δια του *prolatum* δεν έχει την έννοια του αποχωρισμού ή της εκχύλισης, αλλά της επέκτασης ή κατά κάποιου τρόπου αλλαγής του τρόπου παρουσίας *ad extra*, πράγμα που ταυτοχρόνως εξασφαλίζει και την διάκριση των προσώπων και την ενότητα της ουσίας.

Spiritus Sanctum

Μια άλλη πτυχή του όλου τριαδολογικού συστήματος, αφορά ένα λιγότερο αναπτυγμένο και γι' αυτό δυσκολότερο θέμα της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος. Και η δυσκολία, πρωτίστως, συνίσταται στο δεδομένο απουσίας της τόσο εύστοχης, όπως στην περίπτωση του Λόγου, ανθρωπολογικής αναλογίας. Ο Τερτυλλιανός κάνει μια αινιγματική προσπάθεια, περιγράφοντας το κατ'εικόνα της δημιουργίας δια της αναφοράς εκτός του *rationalis* και *sermonalis* του ανθρώπου και στην πνευματική του διάσταση «*ex te ipso ante recognosce ut ex imagine et similitudine Dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus*»¹ [σκέψου για τον εαυτό του, ως για την εικόνα και ομοίωση του Θεού, χάρη των οποίων έχεις μέσα σου τον λόγο-ratio, όντας ζώο λογικό-rationale, και κατά συνέπεια όντας όχι μόνο κτίσμα του λογικού-rationalis

¹ *Adv. Prax.*, 5, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 160BC.

Δημιουργού, αλλά και εμψυχωμένος από την ουσία του], αλλά δεν αναπτύσσει το θέμα έτι περαιτέρω, παρά μόνο τοποθετεί την συνομιλία του ratio και του sermo εντός της ψυχής του, χωρίς ύπαρξη κάποιας αναφοράς για διάκριση μεταξύ αυτής, του ανθρώπου και του λόγου του. Υποθετικά, βέβαια, η συγκεκριμένη διάκριση θα μπορούσε να υπονοείται, δεδομένης της απουσίας τυχαίων αναφορών σε τόσο αναπτυγμένη, λογικώς, θεολογική σκέψη του δικού μας εκκλησιαστικού συγγραφέως, και το γεγονός της παράβλεψής της μπορεί να οφείλεται είτε σε μη απασχόληση του Πραξέα με το συγκεκριμένο θέμα, είτε σε ιδιαιτερότητα του τρόπου της ανθρώπινης λειτουργίας του ratio εντός του πνεύματος, που δεν εξυπηρετούσε την δική του αντίληψη περί της αντίστροφης θείας λειτουργίας – του Πνεύματος εντός του ratio. Ο αιρετικός και οπαδοί του φαίνεται δεν έδωσαν πολύ σημασία στην προσωπική ή μη διάστασης της ύπαρξης της τρίτης υποστάσεως, επικεντρώνοντας την προσοχή τους στον Υιό και την ταύτισή του με τον Πατέρα, πράγμα λογικό διότι σε περίπτωση επιτυχίας, η απασχόληση με το Άγιο Πνεύμα θα ήτο περιττή, και το αντίστροφο ίσχυσε στην περίπτωση του Τερτυλλιανού. Η απόδειξη της διάκρισης των δύο προσώπων, σχεδόν αυτομάτως καθιστούσε πλέον εύκολη υπόθεση της επιβεβαίωσης παρουσίας αντίστοιχης διάκρισης και με το τρίτο πρόσωπο.

Τοιουτοτρόπως, ο Τερτυλλιανός διατυπώνοντας, αλλού με πάση βεβαιότητα και το γεγονός της θεότητας¹ και το γεγονός της διακεκριμένης ύπαρξης του τρίτου προσώπου² δεν περιγράφει καθόλου τον τρόπο και την στιγμή της εκφοράς του από τον Θεό. Στην προκειμένη περίπτωση οι κατά καιρούς μελετητές της διδασκαλίας του διετύπωσαν δυο βασικές θεωρίες, όπου η πρώτη βλέπει την αρχή της εκπόρευσης όπως και την αρχή της προβολής του Υιού στην ώρα της δημιουργίας, και η δεύτερη τοποθετεί το συγκεκριμένο γεγονός στην μετά την ανάσταση Χριστού επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος στους Αποστόλους και στην εκκλησία

¹ Adv. Prax., 13, 6· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 169C.

² Adv. Prax., 2, 4· CCSL, 2 (1954)· CSEL, 47 (1906)· PL 2, 157B.

κατά επέκταση.¹ Εδώ δυστυχώς η επιχειρηματολογία μας, εν απουσία υλικού όπως και στην περίπτωση των υποστηρικτών αυτών των θεωριών, θα κινείται εντός περισσότερο υποθετικών παρά στερεωμένων πλαισίων, αν και κατά το μέτρο του δυνατού μέσα σε γενικούς κανόνες της λογικής του συγγραφέως.

Λαμβάνοντας υπόψιν όλα όσα ειπώθηκαν για την γενετική εξέλιξη του Λόγου θα υποστηρίξουμε και την ύπαρξη της σχετικής αντιστοιχίας για την εξέλιξη του Αγίου Πνεύματος. Δηλαδή την παρουσία της διπλής φάσεως της αναδείξεώς του ως διακεκριμένου προσώπου προ, και μετά την δημιουργία του κόσμου, εντός της ίδιας αντίληψης – περί της εξ υστέρων απόκτησης κάποιον εισακτέων ιδιωμάτων – accidents. Με βάση των χωρίων «*Spiritu qui Sermoni inerat*»² [το Άγιο Πνεύμα που ήταν μέσα στον Λόγο] και το «*immo quia iam adhaerebat illi Filius, secunda persona, Sermo ipsius, et tertia, Spiritus in Sermone*» [επειδή με αυτόν (τον Πατέρα) ενωθήκανε το δεύτερο πρόσωπο – ο Υιός, ο δικός του Λόγος, και το τρίτο – το Άγιο Πνεύμα στον Λόγο]³ καθίσταται εμφανής η αντίληψη περί της παρουσίας του Αγίου Πνεύματος μέσα στον Λόγο του Θεού, καθόλου ξένη και για την απολογητική θεολογία⁴, πράγμα που έδωσε αφορμή σε μερικούς να προβάλουν το τριαδολογικό σύστημα του Τερτυλλιανού ως κατά κάποιο τρόπο δυαδικό, όπου Πνεύμα και Λόγος ταυτίζονται μεταξύ τους⁵, ισχυρισμός αβάσιμος, αν και όχι άγνωστος για την μεταγενέστερη λατινική θεολογία⁶. Αυτή η ενότητα των δύο προσώπων, βεβαίως και αντιλαμβανόταν, ως ουσιαστική και όχι υποστατική, δεδομένου του ότι

¹ Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва, 2013, с. 92; Попов К. *Тертуллиан, его теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев 1880, с. 234.

² *Adv. Prax.*, 7, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 161C.

³ *Adv. Prax.*, 12, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167D-168A.

⁴ Βλ. π.χ. «τό Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν Λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι» - Ιουστίνος Μάρτυς, *Απολογία*, 1, 33, 6; Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 246.

⁵ Macholz W., *Spuren binitariScher Denkweise im Abendland seit Tertullian*, Halle 1902, s. 35-57.

⁶ Βλ. Hieronymus, *Ep.* 84, 7· *CSEL*, 54 (1996)· *PL* 22, 748 - «*Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad Patrem referri, vel Filium, et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. Com. in Gal. 4:6: multi per imperitiam scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum Epistolarum libro facit) asserunt Spiritum sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari. Et cum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes, non substantiam ejus volunt esse, sed nomen*». Να αναφερθεί πως αρχικώς ο Ωριγένης και στη συνέχεια ο Μ. Βασίλειος το ίδιο έβλεπαν το Άγιο Πνεύμα ως την αγιότητα του Θεού, αλλά σε αντίθεση με τον Λακτάντιο αποδεχόντουσαν τη διακεκριμένη υποστατική του ύπαρξη. (βλ. Ωριγένης, *Περὶ Αρχῶν*, 1, 3; Βασίλειος ο Μέγας, *Κατὰ Ενωμίου*, 3, 3).

«*unius autem substantiae et unius statu set unius potestatis, quia unus Deus*»,¹ «*alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum*»² το ίδιο επίσης αποδεικνύει και ο χαρακτηρισμός των δύο, Λόγου και Πνεύματος, ως «*unum*» και όχι «*unicus*» η «*solus*»³. Εκτός αυτού, όπως ήδη προαναφέραμε, οι περισσότεροι προσδιορισμοί του Λόγου, ως πνεύματος (η κύρια βάση των υποστηρικτών του δυαδικού αντί τριαδολογικού συστήματος) δεν έχουν σχέση με το τρίτο πρόσωπο, αλλά εξυπηρετούν την εκ του Ιωάννου του Θεολόγου δανεισμένη διατύπωση «*Deus spiritus est*»⁴. Δηλαδή δηλώνουν την πνευματική διάσταση της *substantia* του Θεού, με όλες τις συνέπειες του χαρακτηρισμού αυτού. Γι' αυτό και η διπλή χρήση του όρου «*spiritus*» πρέπει να εκλαμβάνεται στα πλαίσια της προαναφερθείσας προσπάθειας, της διατήρησης και της διακεκριμένης ύπαρξης ενός εκ των προσώπων, και μιας από τις βασικές ιδιότητες της ουσίας⁵. Επίσης η τοποθέτηση του Αγίου Πνεύματος εντός του Λόγου φαίνεται να έχει άμεση αντιστοιχία με την προ της δημιουργίας του κόσμου ενότητα του Ratio με το Deus, η οποία δεν νοείται εν απουσία διακρίσεως του ενός προσώπου από το άλλο, αλλά ως αναμονή για την μεταγενέστερη ανάδειξη, χωρίς τον απόλυτο αποχωρισμό του ενός από τον άλλο.

Συνεπώς το Πνεύμα το Άγιο βρισκόταν στην κατάσταση ένωσης με τον Λόγο και δί'αυτού κατ' επέκταση και με τον Πατέρα, πρώτον ως έχον την ίδια ουσία με αυτούς και δεύτερον λόγω του ιδιαίτερου ρόλου που επρόκειτο να παίξει στο μεγάλο σχέδιο της οικονομίας του Θεού, να αγιάσει την ανθρωπότητα κατόπιν της ενσάρκωσης του Λόγου «*cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? Filio quidem qui erat induturus hominem, Spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem*»⁶ [μαζί με αυτούς (τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα) Εκείνος (ο Πατήρ) δημιούργησε τον άνθρωπο και τον δημιούργησε όμοιό τους, και συγκεκριμένα μαζί με τον Υιό, ο οποίος

¹ *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 157B.

² *Adv. Prax.*, 9, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164A.

³ Βλ. *Adv. Prax.*, 12, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167C.

⁴ *Ιων.* 4, 24.

⁵ Ίσως ο Τερτυλλιανός έβλεπε στο κάθε πρόσωπο την μεγαλύτερη έκφραση κάποιας βασικής ουσιαστικής ιδιότητας, που να μην ήταν παρούσα και στα άλλα με διαφορετική όμως ένταση. Δια του τρόπου αυτού ο Πατήρ κατέχει τη θεότητα, ο Λόγος την λογικότητα και το Άγιο Πνεύμα την πνευματικότητα. Έτσι τουλάχιστον εν μέρει εξηγείται και η συνήθεια να αποδίδεται το όνομα Θεός περισσότερο στο Πρώτο πρόσωπο και λιγότερο στα δυο άλλα, παρά την διατύπωση «*et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus, et Deus*» - *Adv. Prax.* 13, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 169C.

⁶ *Adv. Prax.*, 12, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167D-168A.

επρόκειτο να ενδυθεί άνθρωπος, και μαζί με το Πνεύμα, το οποίο έπρεπε να αγιάσει τον άνθρωπο]. Στη συνέχεια την ώρα της δημιουργίας πραγματοποιείται η διαγεννήσεως ανάδειξη του δευτέρου προσώπου, ενώ το τρίτο συνεχίζει να βρίσκεται εντός. Τοιουτοτρόπως εξηγείται και η ενδιαφέρουσα αντίληψη του Τερτυλλιανού που έβλεπε σε όλες τις αγιογραφικές αναφορές περί δράσεως του Θεού την περίοδο της Παλαιάς Διαθήκης παρουσία αποκλειστικώς του Λόγου, «*Nec putes sola opera mundi per Filium facta sed et quae a Deo exinde gesta sunt. Pater enim qui diligit Filium et omnia tradidit in sinu eius, utique a primordio diligit et a primordio tradidit... Filius est qui ab initio iudicavit turrem superbissimam elidens linguasque disperdens, orbem totum aquarum violentia puniens, pluens super Sodomam et Gomorram ignem et sulphurem Dominus a Domino. ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad patriarchas et prophetas, in visione in somnio in speculo in aenigmate ordinem suum praestruens ab initio semper quem erat persecuturus in finem*»¹ [Να μη νομίζεις, ότι δια του Υιού πραγματοποιήθηκε μόνο η δημιουργία του κόσμου, αλλά και όλα όσα συντελέστηκαν από τον Θεό στην συνέχεια. Διότι «ὁ Πατήρ ἀγαπᾷ τὸν Υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ»,² από την αρχή τον αγαπά και από την αρχή του δέδωκε... ο Υιός είναι εκείνος που πραγματοποιούσε την κρίση από την αρχή, καταρρέοντας τον υπεροπτικό πύργο, συνέχοντας τις γλώσσες, τιμωρώντας όλον τον κόσμο με το τρομερό κατακλυσμό, εκχέοντας επί Σόδομα και Γόμορρα θείον και πυρ – Θεός εκ Θεού³. Διότι ο ίδιος (ο Λόγος) κατέβαινε και συνομιλούσε με τους ανθρώπους, αρχίζοντας από τον Αδάμ και μέχρι τους πατριάρχες και προφήτες σε όραμα, σε ύπνο δι' εσόπτρου εν αινίγματι, από την αρχή προετοιμάζοντας την δική του οδό, που θα ακολουθούσε στην συνέχεια.] Η αντίληψη περί αποκλειστικής δράσεως του Λόγου επεκτεινόταν και στην έμπνευση των πατριαρχών, προφητών, αποστόλων⁴ πριν την Ανάληψη του⁵ ή ακόμη και στην πραγματοποίηση της άμωμου σύλληψης. Στα λόγια του

¹ *Adv. Prax.*, 16, 1-3 · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 174B – 175A.

² *Io.* 3,35.

³ Εννοεί «Κύριος παρά Κυρίου» βλ. «καὶ Κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον, καὶ πῦρ παρὰ Κυρίου ἐξ οὐρανοῦ» - Γεν. 19,24.

⁴ Βλ. *Adv. Prax.*, 14-16 · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 170C – 177A · *De praescr. haeret.*, 13 · *SC*, 46 (1957) · *CCSL*, 1 (1954) · *CSEL*, 70 (1942) · *PL* 2, 26B - και άλλα.

⁵ Μετά το έργο αυτό αναλαμβάνει το Άγιο Πνεύμα βλ. *De an.*, 11 · 21 · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 20 (1890) · *PL* 2, 664A · 684A · *Adv. Marc.*, 4, 22 · *SC*, 456 (2000) · *CCSL*, 1 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 412B · Αυτόθι, 5, 8 · *SC*, 483 (2004) · *CCSL*, 1 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 488C.

αρχαγγέλου Γαβριήλ - «*Spiritus Dei superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit te*»¹ [Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι]² ο Τερτυλλιανός βλέπει την ένδειξη της έλευσης στην Παρθένο Μαρία του Λόγου και όχι του Αγίου Πνεύματος³ «*hic Spiritus Dei idem erit Sermo. Sicut enim Ioanne dicente, Sermo caro factus est, Spiritum quoque intellegimus in mentione Sermonis, ita et hic Sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et spiritus substantia est Sermonis et Sermo operatio spiritus, et duo unum sunt*»⁴ [Το Πνεύμα του Θεού εδώ θα είναι ο ίδιος ο Λόγος. Όπως και στον απόστολο Ιωάννη στο «ό Λόγος σὰρξ ἐγένετο»⁵, υπό του Λόγου νοείται το Πνεύμα, έτσι και εδώ στο όνομα του Πνεύματος εμείς αναγνωρίζουμε τον Λόγο. Διότι το Πνεύμα είναι η ουσία του Λόγου, και ο Λόγος η ενέργεια του Πνεύματος και δύο είναι ένα]. Εδώ παρατηρείται ένα άλλο φαινόμενο που ήταν εξίσου σύνηθες για τον Τερτυλλιανό, όταν ακόμη και εμφανέστατες πληροφορίες παρερμηνεύονται εξαιτίας της εμμονής στην διατήρηση της ήδη διαμορφωμένης αντίληψης, προκειμένου να μην αλλοιωθεί το εξ αρχής υιοθετημένο θεολογικό σύστημα.⁶

Με βάση αυτα, και άλλων στην συνέχεια παρατιθέμενων μαρτυριών, συμπεραίνουμε πως η πρώτη φάση της ύπαρξης του Αγίου Πνεύματος δεν αλλάζει με την δημιουργία του κόσμου, όπως στην περίπτωση του Λόγου, αλλά με την ανάσταση και ανάληψη του Ιησού Χριστού, την ώρα της Πεντηκοστής⁷. Από την

¹ *Adv. Prax.*, 26, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL*, 2, 188C.

² *Λουκ.* 1,35.

³ Βλ. επίσης «*Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum. Id uerbum Filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum*» [ο Κανόνας πίστεως – για να ανακοινώσουμε ήδη από τώρα αυτό που υπερασπιζόμαστε – είναι ο εξής: σ'αυτούς πιστοποιείται, ότι ο Θεός εστί ένας και δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός του Δημιουργού του κόσμου, ο οποίος τα πάντα παρήγαγε εκ του μηδενός δια του Λόγου του, προερχόμενου πριν απ'όλους. Ο Λόγος αυτός ονομάστηκε Υιός αυτού, ο οποίος με διάφορους τρόπους αποκαλυπτόταν στους πατριάρχες εν ονόματι Θεού, πάντα ακουγόταν εν τους προφήτες, κατέβηκε, τελικά, από το Πνεύμα του Θεού Πατρός και της Αγαθότητας του (εννοεί τον Λόγο) στην Παρθένο Μαρία, έγινε σάρκα στην κοιλιά της και κατέστησε τον γεννημένο εξ αυτής Ιησού Χριστό] – *De praesc. haeret.*, 13,1-3· *SC*, 46 (1957)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 26B.

⁴ *Adv. Prax.*, 26, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 189A.

⁵ *Ιων.* 1,14.

⁶ Αυτή η συμπεριφορά δεν ήταν ξένη για τους μεταγενέστερους συστηματικούς θεολόγους. Έτσι λ.χ. ο Ψεύδο-Διονύσιος ο Αεροπαγίτης εξαιτίας του δικού του ιεραρχικού συστήματος των εννέα αγγελικών ταγμάτων, όπου η θεία φώτιση και αποκάλυψη κοινοποιείται από τους ανώτερους προς τους κατώτερους, έτσι ώστε στους ανθρώπους αυτή έρχεται μόνον δια μέσω της χαμηλότερης βαθμίδας των λειτουργικών πνευμάτων – των αγγέλων, απορρίπτει την σαφή μαρτυρία περί της πραγματοποίησης του Ευαγγελισμού από τον Αρχάγγελο Γαβριήλ, αποδεχόμενός τον ως απλό άγγελο.

⁷ *Adv. Prax.*, 30, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 195C-196A.

στιγμή της πέμψης του από τον Πατέρα δια του Υιού στους Αποστόλους συμβαίνει κάτι αντίστοιχο που είχε γίνει και με τον Λόγο. Αλλαγή καταστάσεως δια της ειδικής αναδείξεως της προσωπικής ύπαρξης, που από εδώ και πλέον καθίσταται γνωστή και στην κτιστή πραγματικότητα. Είναι εμφανής και η διαφορά του δευτέρου εν χρόνω τρόπου προβολής των προσώπων, διότι στην περίπτωση του Υιού αυτό ήταν γέννηση και στην περίπτωση του Αγίου Πνεύματος πέμψη. Ως πρόσωπο το Πνεύμα υπήρχε και πριν, γεγονός αποδεικνυόμενο από την παρουσία του στην ενδοτριαδική συνομιλία του Θεού κατά την ώρα της δημιουργίας¹, όπως επίσης και στην δια των προφητών ανάδειξή του ως μαρτυρούντος εκ τρίτου για τον Πατέρα και για τον Λόγο του². Αλλά σε αυτή την κατάσταση όλες οι ενέργειές του εκφράζονται δια του Υιού (εξ ου και το προαναφερόμενων «*Sermo operatio Spiritus*») και κατά συνέπεια το Πνεύμα να βρίσκεται στην αφάνεια. Μόνο την ώρα της Πεντηκοστής πραγματοποιείται η ανάδειξή του δια του γεγονότος ανάληψης ειδικών λειτουργιών, οι οποίες δεν είναι τίποτε άλλο παρά συμβεβηκότα, όπως ακριβώς συνέβη και στην περίπτωση του Λόγου. Από την συγκεκριμένη στιγμή και στο εξής, το Άγιο Πνεύμα είναι Θείο Δώρο «*munus*»³, το οποίο ο Υιός παραλαμβάνει από τον Πατέρα και εκχυλίζει στους πιστούς⁴, το στέλνει με τη μορφή της αντιπροσωπευτικής του δύναμης «*vikaria vis*».⁵ Επίσης το τρίτο πρόσωπο κατά την έκταση σχεδόν όλων των θεολογικών έργων του Τερτυλλιανού προσφωνείται ως

¹ *Adv. Prax.*, 12, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167D.

² *Αυτόθι*, 11, 7-8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 167AB.

³ «*hic interim acceptum a Patre munus effudit Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis*» - *Αυτόθι*, 30, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 195C-196A. Στην συνέχεια από την δυτική θεολογία ο συγκεκριμένος όρος θα υιοθετηθεί ως κύριος προσδιορισμός του Αγίου Πνεύματος, όχι μόνο με την έννοια της δωρεάς από τον Θεό στον κόσμο αλλά και με την έννοια του δώρου που προσφέρει ο Πατήρ στον Υιό, και μάλιστα η προσφορά αυτή και στην μια και στην άλλη περίπτωση δεν αφορά την χάρη (την ενεργητική έκφραση) του Αγίου Πνεύματος αλλά την ίδια την ουσία του. Στην περίπτωση του Τερτυλλιανού η παρούσα διατύπωση πρέπει απλώς και μόνο να συσχετίζεται με το αιογραφικό χωρίο των Πράξεων των αποστόλων 2, 38 - «*Πέτρος δὲ ἔφη πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ λήψετε τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*», τουλάχιστον η απουσία άλλων αναφορών στα έργα του Τερτυλλιανού επί του συγκεκριμένου θέματος δεν δίνει δυνατότητα αναπτύξεως άλλων συμπερασμάτων.

⁴ *Adv. Prax.*, 30, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 196A - «*hic interim acceptum a Patre munus effudit Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorum monarchiae sed et oeconomiae interpretatorem*» [έτσι (ο Υιός) πήρε από τον Πατέρα και εκχύλισε εκείνο το δώρο, δηλαδή το Άγιο Πνεύμα, τρίτο όνομα της θεότητας και την τρίτη βαθμίδα του μεγαλείου, αγγελιαφόρος της μοναρχίας και ο ερμηνευτής της οικονομίας].

⁵ *De praescr. haeret.*, 13, 5· *SC*, 46 (1957)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 70 (1942)· *PL* 2, 26B. Ενδιαφέρον και το γεγονός, ότι ο Υιός εκτελώντας την οικονομία της σωτηρίας είναι αντιπρόσωπος του Πατρός «*vicarius Patris*» - *Adv. Prax.*, 24, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 187A.

«Paracletus»¹, που προφανώς εκλαμβάνεται περισσότερο με την έννοια του προστάτη και υπερασπιστή παρά με το γνωστό σε μας του παρηγορητή. Αυτό τουλάχιστον προκύπτει από το γνωστό αγιογραφικό χωρίο «καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ... τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας»², όπου ο ελληνικός όρος «Παράκλητος» μεταφράζεται δια του λατινικού «*advocatum*»³. Εκτός αυτού το Άγιο Πνεύμα αγιάζει τους πιστούς⁴, έδινε την έμπνευση στους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης και συνεχίζει να την δίνει και στους προφήτες⁵ της Καινής, τελεί τα μυστήρια της Εκκλησίας⁶, κατευθύνει την κοινωνική τάξη των χριστιανών και δίνει σ'αυτούς την δυνατότητα να βαθύνονται στο νόημα της Αγίας Γραφής⁷. Όπως και στον Ειρηναίο, στην αντίληψη του Τερτυλλιανού το Άγιο Πνεύμα κατευθύνει τους ανθρώπους στο να γνωρίσουν τον Χριστό και ο Χριστός τους κατευθύνει στην αληθινή γνώση του Θεού Πατρός – «*Cui enim ueritas comperta sine Deo? Cui Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu Sancto? Cui Spiritus Sanctus accommodatus sine fidei sacramento?*»⁸ [σε ποίον είναι αποκαλυμμένη η αλήθεια χωρίς τον Θεό; Από ποίον γνωρίστηκε ο Θεός χωρίς τον Χριστό; Από ποίον ερευνήθηκε ο Χριστός χωρίς το Πνεύμα το Άγιο; Σε ποίον οικειοποιήθηκε το Άγιο Πνεύμα χωρίς το μυστήριο της πίστεως].

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον εδώ παρουσιάζει και το γεγονός της αποδοχής, από πλευράς του Τερτυλλιανού, ενός κατά κάποιο τρόπο πρώιμου *Filioque*, που χρήζει μιας ειδικής αναλύσεως δεδομένης της ανάγκης να διευκρινιστεί το αν αυτή η δια του Υιού εκπόρευση, νοείται στα πλαίσια της σύγχρονης ορθόδοξης αντίληψης ως οικονομική κίνηση του Θεού προς τον κόσμο ή έχει και ενδοτριαδικό προσανατολισμό κατά τη σημερινή δυτική αντίληψη. Στην προκειμένη περίπτωση

¹ *Adv. Prax.*, 1-2· 25, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 154D-157C· 188A· *De an.*, 50, 5· 58, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 745A·752A· *De mon.*, 2·3·4· *SC*, 343 (1988)· *CSEL*, 76 (1976)· *CCSL*, 2 (1954)· *PL* 2, 931B-934B· *Adv. Psych.*, 1, 3· 10, 6· 11, 5· 12, 2-4· 13, 5· 15, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 954B· 967A·969A·970A·971A· 972A· 974A

² *Ιων.* 14, 16-17.

³ «*Rogabo enim, inquit, Patrem et alium advocatum mittet vobis, Spiritum veritatis*» - *Adv. Prax.*, 9, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164C

⁴ *Adv. Prax.*, 2· 12· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 156B·167C.

⁵ *Apol.*, 18· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 69 (1939)· *PL* 2, 377B· *Adv. Prax.*, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 154B.

⁶ *De bap.*, 4· 8· *SC*, 35 (1952)· *CCSL*, 1 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 1, 1203A· 1207A.

⁷ *De virg. vel.*, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 76 (1957)· *PL* 2, 888B.

⁸ *De anima*, 1, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 647B.

πρέπει να ισχύει το πρώτο, διότι παρά την αποδοχή του χωρισμού των ενεργειών από την ουσία δεν υφίσταται αντίληψη περί του ενιαίου αυτών ως συνδεδεμένων αποκλειστικώς με την ουσία¹. Κατά συνέπεια η εκπόρευση του Πνεύματος δεν μπορεί να εννοηθεί, ως πέμψη μίας και αυτής ενέργειας του Πνεύματος από τον Πατέρα δια του Υιού, αλλά μάλλον πρέπει να εκλαμβάνεται στα πλαίσια της δια του ιδιαίτερου τρόπου κατανομής της θείας ουσίας. Τοιουτοτρόπως το «δια του Υιού» του Τερτυλλιανού πρέπει κατά πολύ να πλησιάζει το εκ του Υιού του σύγχρονου δυτικού τριαδολογικού συστήματος.

«*Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium*»² [το Πνεύμα δεν προέρχεται από κανένα άλλο παρά μόνο εκ του Πατρός δια του Υιού], έτσι ώστε δια του τρόπου αυτού αφενός αποδεικνύεται η θεότητα και των τριών προσώπων και αφετέρου υπογραμμίζεται η ιδιαιτερότητα του ενδοτριαδικού τρόπου εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος έναντι της προφοράς του Λόγου, παρόλη την αντίληψη της δια προβολής αναδείξεως και των δυο. Τουλάχιστον αυτό το συμπέρασμα βγαίνει με βάση τις προαναφερόμενες αναλογίες του ηλίου, του δένδρου, και του ποταμού όπου το τρίτο πρόσωπο αντίστοιχα παραλληλιζόταν με την λάμψη, τον καρπό και το ρεύμα: «*secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio*»³ [όπου υπάρχει δεύτερος, εκεί και δύο, και όπου υπάρχει ο τρίτος εκεί και τρία. Τρίτο από τον Θεό και τον Υιό (του Θεού) είναι το Άγιο Πνεύμα, όπως τρίτος από την ρίζα – καρπός εκ το βλαστού, και τρίτο από την πηγή – ρεύμα εκ του ποταμού και τρίτη από τον ήλιο – λάμψη εκ της ακτίνας]. Δηλαδή το Άγιο Πνεύμα στην αντίληψη του Τερτυλλιανού είναι δια επεκτάσεως προβολή της

¹ Ο Τερτυλλιανός φαίνεται να συνδέει τις διάφορες ενέργειες του Θεού με τις αντίστοιχες ιδιότητές του, που ως συνέπεια έχει την αποδοχή και κοινών ενεργειών του Θεού, που αφορούν τις κοινές ιδιότητες της ουσίας και των προσωπικών, που αφορούν τις λειτουργίες του εκάστου προσώπου, για να ισορροπηθεί όμως η κατάσταση και να μην εκκληθεί ο συγκεκριμένο γεγονός ως ύπαρξη διαφωνίας εντός του Θεού ρητώς ομολογεί την ύπαρξη μιας «*voluntas*» θέλησης (η βούλησης) έτσι ώστε «*quia Filius nihil a semetipso potest facere nisi viderit Patrem facientem in sensu scilicet facientem. Pater enim sensu agit, Filius vero quod in Patris sensu est videns perficit. sic omnia per Filium facta sunt et sine illo factum est nihil*» [«οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιῶντα» (Ιων. 5,19), δηλαδή ποιῶντα ἐν τῷ νοῷ. Διότι Πατὴρ ἐνεργεῖ μέσῳ νοός, καὶ ὁ Υἱὸς πραγματοποιεῖ ἐκεῖνο που βλέπει στὸν νοῦ τοῦ Πατρός. Ἐτσι ἀκριβῶς τα πάντα διὰ Υἱοῦ «ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ» (Ιων. 1,3)] – *Adv. Prax.*, 15, 9· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 174B.

² *Αυτόθι*, 4, 1· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159A.

³ *Αυτόθι*, 8, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163D-164A.

ουσίας του Θεού, αλλά με τρόπο διαφορετικό από την προηγούμενη φορά, διότι αποτελεί επέκταση της ήδη επεκταμένης ουσίας ευρισκομένης στο πρόσωπο του Υιού. Είναι προβολή της προβολής, αλλά με το προκαταρκτικό αίτιο τον Πατέρα, έτσι ώστε να διατηρείται και η σχεσιακή ενδοτριαδική ενότητα των προσώπων του Θεού, «*nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oeconomiae statum protegit*»¹ [κανένα (πρόσωπο) δεν αποξενώνεται από την παραγωγική του αρχή, από την οποία λαμβάνει την δική του ιδιομορφία. Τοιουτοτρόπως η Αγία Τριάδα κατεβαίνει από τον Πατέρα δια ενωμένων και συνδεδεμένων βαθμίδων, επ' ουδενί παραβιάζοντας την μοναρχία και υποστηρίζοντας την κατάσταση της οικονομίας].

Στην προκειμένη περίπτωση ο μεγάλος θεολόγος της Καρθαγένης πέφτει θύμα, όπως και οι ακολουθούντες αυτον Λατίνοι διδάσκαλοι με επικεφαλής τον Αυγουστίνο, της δικής του ερμηνείας της προσωπικής διάστασης των υποστάσεων, εκλαμβάνοντάς τες με τη μορφή σχεσιακής κοινωνίας, δια του τρόπου αυτού εγκλωβίζοντας στα στενά ορθολογικά πλαίσια της αναγκαίας εύρεσης ενωτικού κρίκου μεταξύ του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Όπως επίσης εμπόδιο της αποφυγής του Filioque στάθηκε και προαναφερθείσα αποδοχή της οικονομίας και θεολογίας με τη μορφή ενός αδιάσπαστου συνόλου. Κατά συνέπεια όλες οι αγιογραφικές μαρτυρίες πρέπει να εκλαμβάνονται κατά τρόπο άμεσο ως αφορούσες τον Θεό, κάτι το οποίο ήδη συναντήσαμε στην περίπτωση των λόγων του Χριστού ότι «ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστὶ»² και αυτή τη φορά το ίδιο συμβαίνει με το «ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ Παράκλητος ὃν Ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρός, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ»³.

Ολοκληρώνοντας, πρέπει να αναφέρουμε πως η πνευματολογία του Τερτυλλιανού είναι αρκετά αναπτυγμένη, σε σχέση με τους άλλους σύγχρονους του απολογητές, ασχολείται με πολλές πτυχές που δεν απασχόλησαν και τόσο τους θεολόγους της εποχής. Δεν αποκλείεται αυτή η κατά κάποιο τρόπο αυξημένη προσοχή να οφείλεται και στην προσχώρησή του στην αίρεση του μοντανισμού

¹ *Adv. Prax.*, 8, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 163D-164A.

² *Ιων.* 14, 28. Βλ. *Adv. Prax.*, 9, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B.

³ *Ιων.* 15, 26.

που, όπως προαναφέραμε, στην λειτουργία του Αγίου Πνεύματος και στα χαρίσματά του εν αναβίωση της αρχικής εκκλησιαστικής ζωής διδόνταν πρωτοκαθεδρία. Ίσως αυτό ήταν και ο κύριος λόγος, δεδομένης της μειωμένης απασχόλησης επί του θέματος από πλευράς του Πραξέα.

3.3.2 Οντολογική πλευρά των εντοτριάδικών σχέσεων

Κατόπιν της σύντομης έκθεσης των απόψεων του Τερτυλλιανού, περί του τρόπου της αναδείξεως των τριών προσώπων, έρχεται η σειρά να ολοκληρώσουμε τον εξ αρχής τιθέμενο σκοπό της βαθύτερης ανάλυσης της σπουδαιότητας, και μέχρι σήμερα ευρισκόμενης στην εφαρμογή, αντιμοναρχιανιστικής τριαδικής φόρμουλας – «*una substantia – tres persona*», διεκπεραιώνοντας την διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο ο Τερτυλλιανός κατανοεί την κατανομή εντός των τριών του Θεού υποστάσεων της μίας και ενιαίας ουσίας, πράγμα που θα αποτελέσει την εξακρίβωση, του πως γενικά συνδέεται ενότητα και τριαδικότητα, με βάση των περίπλοκων και συγχεομένων εκθέσεων του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως;

Προτού προχωρήσουμε, θα υπενθυμίσουμε τις ήδη αναλυθείσες βασικές αντιλήψεις των διαφόρων όρων στην τριαδολογική τους αναφορά, προκειμένου να διευκολύνουμε την περεταίρω εμβάθυνση τους. Έτσι ο πρώτος και σημαντικότερος όρος είναι η «*substantia*» που δηλώνει την βαθειά αμετάβλητη βάση της θείας υπάρξεως, η οποία φέρει δύο κύρια και απαράλλακτα ονόματα – *Deus* και *Spiritus* – δια των οποίων υπογραμμίζεται ο κινητικός και απρόσιτος χαρακτήρας της, και ο δεύτερος είναι το *persona*, το οποίο δεν έχει τόσο αυστηρό φιλοσοφικό περιεχόμενο όσο η *substantia*, και δηλώνει ως επί το πλείστον τη διακεκριμένη ύπαρξη που φέρει δική της ουσία με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά – ιδιότητες δια των οποίων αυτή αναδεικνύεται σε κοινωνική ή και λειτουργική σχέση με άλλα όντα. Εκτός αυτών των δύο που αποτελούν τους δυο άξονες της ολοκληρωτικής αντιμετώπισης των μοναρχιανιστικών θέσεων του Πραξέα και των οπαδών του, υπήρχαν και επί μέρους βοηθητικές έννοιες όπως: *status*, *forma*, *gradus*, *species*, σκοπός των οποίων

ήταν η διευκόλυνση της έκθεσης της περιγραφής των τριαδολογικών θέσεων, όπου το *gradus* εξέφραζε την αιτιολογική σειρά αναδείξεως των θείων προσώπων και το *status* περιέγραφε τις παροδικές τους ιδιότητες. Για καλύτερη προσέγγιση το περιεχόμενο των παρόντων εννοιών θα παραθέσουμε τις εξής περιεκτικές εξισώσεις: *status=substantia+accidens & forma=status+species*.

Με την χρήση των όρων αυτών ο εκκλησιαστικός μας συγγραφέας κατάφερε να περιγράψει το τριαδολογικό του σύστημα και από την έσω πλευρά του, που λόγω της δυσκολίας της έκθεσης δεν στηρίζεται, τόσο στις μαρτυρίες της Αγίας Γραφής, όπως στην περίπτωση της έκθεσης της γενετικής πλευράς της αναδείξεως των προσώπων, όσο σε φιλοσοφικές αντιλήψεις ανά περίπτωση υιοθετημένες από τα διάφορα συστήματα στωικών και νεοπλατωνικών συστημάτων, είτε με άμεσο, είτε έμμεσο τρόπο. Αν και την αρχική αφετηρία της όλης υπόθεσης ο ίδιος ο Τερτυλλιανός τοποθετεί στα χωρία της Παλαιάς Διαθήκης¹ και στην αποστολική παράδοση – σ' ένα από τα τότε ευρισκόμενα στην εφαρμογή βαπτιστικό αποστολικό σύμβολο της πίστεως². Αλλά αυτό είναι ο βασικός πυρήνας, ή κατά κάποιο τρόπο κορμός όλης της θεολογίας του πάνω στον οποίο προστέθηκαν και άλλα παρακλάδια από διαφόρων ειδών συστήματα, που κατά πολύ βοήθησαν στην καλύτερη διατύπωση και κατά συνέπεια κατανόηση του όλου συστήματος.

¹ *Adv. Prax.*, 12 · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 187C.

² «*nos vero et semper, et nunc magis ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οικονομία an dicimus, ut unicus Dei sit et Filius, Sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem Omnia facta sunt et sine quo factum est nihil: hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum hominem et deum, Filium hominis et Filium Dei, et cognominatum Iesum Christum: hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas, et resuscitatum a Patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram Patris venturum iudicare vivos et mortuos : qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sancti ficatorum fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. hanc regulam ab initio evangelii decurrisse, etiam ante priores quosque haereticos*» [εμείς δε πάντα, και τώρα ιδιαίτερος, όντας διδασκόμενοι δια του Παρακλήτου, δηλαδή δια του Διδασκάλου πάσης της αλήθειας, πιστεύουμε σε μοναδικό Θεό με την διατήρηση εκείνη της κατανομής, την οποία εμείς ονομάζουμε οικονομία. Βάση αυτής ο μοναδικός Θεός έχει τον δικό του Λόγο, που προήλθε από αυτόν, και δια του οποίου «πάντα έγινετο, και χωρίς αυτόν έγινετο ούδè» (Ιων., 1,3). Εμείς πιστεύουμε ότι Αυτός εστάλη από τον Πατέρα στην Παρθένο και γεννήθηκε από αυτήν: Θεός και άνθρωπος, Υιός Θεού και Υιός του ανθρώπου, ονομαζόμενος Ιησούς Χριστός. Εμείς επίσης, πιστεύουμε, ότι Αυτός έπαθε, πέθανε και ετάφη κατά τας Γραφάς, και αναστήθηκε από τον Πατέρα, και πάλι πάρθηκε στον Ουρανό, και κάθεται εν δεξιά του Πατρός, και πάλι έρχεται κρίναι ζώντας κα νεκρούς. Μετά Αυτός έστειλε, όπως κα υποσχέθηκε, από τον Πατέρα το Πνεύμα το Άγιο, τον Παράκλητο, Αγιαστή της πίστεως εκείνων, οι οποίοι πιστεύουν στον Πατέρα και τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα. Αυτός ο κανόνας πίστεως προέρχεται αρχικώς από το ίδιο το Ευαγγέλιο πριν οποιονδήποτε αιρετικών]- Αυτόθι, 2, 1-2· *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 156B-157A.

Ο βασική σκέψη που διαπερνά την όλη υπόθεση στηρίζεται στην πεποίθηση, ότι «*et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque*»¹ [και ο Πατήρ Θεός, και Υιός Θεός, και το Πνεύμα το Άγιο Θεός, και ο καθένας εξ ατών – Θεός] με την συμπλήρωση «*unus deus ex quo*»² [ένας Θεός εκ του οποίου] όλη η Τριάδα, και όλη «*Trinitas unius diuinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*»³ [η Τριάδα είναι μια θεότητα, ο Πατήρ και ο Υιός και το Πνεύμα το Άγιο] με την ήδη προαναφερόμενη σημασία των όρων «*unitas*» και «*unus*». Γεγονός το οποίο για άλλη μια φορά μας αποδεικνύει την στήριξη της ενότητας στο δεδομένο της κατοχής από τα τρία πρόσωπα της μιας ουσίας, αλλά η ύπαρξη των άλλων στη συνέχεια παρατιθέμενων αναφορών, που εκ της πρώτης όψεως περιορίζουν την πληρότητα αυτής, αναγκάζουν την διατύπωση μιας πιο περίπλοκης ερμηνείας του τρόπου με τον οποίο ο Τερτυλλιανός βλέπει την παρουσία της *substantia* στην έκαστη *persona*.

Έτσι, ο Πατήρ, ξεχωρίζει κατά τρόπο ειδικό, έχοντας την όλη ουσία «*tota substantia*»⁴ την στιγμή που τα δύο άλλα, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα αποτελούν το μέρος «*portio*» αυτής⁵. Στην προκειμένη περίπτωση η διατυπωθείσα άποψη φαίνεται εκ πρώτης όψεως να βοηθά στην ερμηνεία του γεγονότος της ύπαρξης αντιθέτων χαρακτηρισμών των προσώπων λ.χ. περί της δυνατότητας ή μη της οράσεως του Θεού. Όπου, ιδιαίτερος στην περίπτωση του Μωυσέως λόγω της αρχικής αρνήσεως της παρουσίας του Προσώπου του Θεού τελικά μαρτυρείται, ότι «*καὶ ἐλάλησε Κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐνώπιος ἐνωπίω, ὡς εἶ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον*»⁶ οι αιρετικοί έβρισκαν την αφορμή για άλλη μια φορά να προτείνουν, ως την μόνη

¹ *Αυτόθι*, 13, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 169C.

² *Αυτόθι*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157B.

³ *De pudic.*, 21, 16· *SC*, 394 (1993)· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 20 (1890)· *PL* 2, 1026B.

⁴ *Adv. Prax.*, 9, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B.

⁵ Για τον Λόγο βλ. *Adv. Prax.*, 26, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 189A - «*dicens autem, Spiritus Dei, etsi Spiritus Deus, tamen non directo Deum nominans portionem totius intellegi voluit quae cessura erat in Filii nomen*» [λέγοντας Πνεύμα Θεού, (αν και Πνεύμα Θεού είναι Θεός) μη απευθείας ονομάζοντάς τον Θεό, ήθελε (ο άγγελος) με τα λόγια αυτά να νοείται μέρος του όλου, το οποίο πρέπει να παραχωρηθεί στο όνομα του Υιού] και για το Άγιο Πνεύμα βλ. *Αυτόθι*, 26, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 189B: «*quodsi Spiritus Dei, tamquam substantiva res, non erit ipse Deus sed hactenus Deus qua ex ipsius Dei substantia, qua et substantiva res est et ut portio aliqua totius,*» [και αν το Πνεύμα Θεού ως διακεκριμένη ουσία δεν θα είναι ο ίδιος ο Θεός, αλλά θα είναι Θεός τόσο, όσο προέρχεται από την ουσία του ίδιου Θεού και όσο είναι διακεκριμένη ουσία και κάποιο μέρος του όλου].

⁶ Εξ. 33,11.

λογική λύση την αποδοχή ταύτισης του Υιού με τον Πατέρα, ο οποίος πότε εμφανιζόταν έτσι πότε αλλιώς¹. Ο Τερτυλλιανός, όμως, μη αποδεχόμενος την ύπαρξη καμίας αντίθεσης στα αγιογραφικά κείμενα, βλέπει εδώ την επιβεβαίωση της διακριτής ύπαρξης του Πατρός και του Υιού του, έτσι ώστε «*et consequens erit ut invisibilem Patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero Filium agnoscamus pro modulo derivationis*»² [ο Πατήρ θεωρείται αόρατος λόγω της πληρότητας της μεγαλοσύνης³ του, και ο Υιός ορατός ως κάποιο διακεκριμένο μέρος]. Εδώ η ανάλυση θα μπορούσε να σταματήσει, με την αποδοχή της παράδοξης άποψης μερισμού της αμέριστης ουσίας και των ιδιοτήτων αυτής, αν στην συνέχεια δεν υπήρχε μια άλλη εκδοχή της υπόθεσης που καθιστά τα πράγματα, όπως όλα στην σκέψη του Τερτυλλιανού, κάπως πιο σύνθετα, δεδομένης της απουσίας απολυτότητας του ορατού του Υιού με το ισχυρισμό ότι «*et Filium suo nomine eatenus invisibilem, qua Sermo et Spiritus Dei, ex substantiae condicione iam nunc, [et qua Deus et Sermo et Spiritus Dei]*»⁴ [ο Υιός κατά το γένος του είναι αόρατος και τώρα, στο βαθμό που είναι Λόγος και Πνεύμα Θεού κατά την δική του ουσία, διότι (ο Υιός) είναι Θεός, όντας Λόγος και Πνεύμα Θεού], δηλαδή με την αποδοχή του χωρίου ως έχει συνεπάγεται, ότι ο Υιός στο βαθμό που κατέχει την θεία ουσία, είναι εν μέρει αόρατος και εν μέρει όχι, ισχυρισμός που προκαλεί αντίθεση και ασυμβιβασμό. Επίσης σε ένα άλλο σημείο στην προσπάθεια εξηγήσης του τρόπου συμμετοχής στο σωτήριο πάθος του Χριστού του θείου του συστατικού, του Λόγου, ο Τερτυλλιανός προβαίνει σε αρκετά τολμηρή διατύπωση λέγοντας, ότι: «*ita relinqui a Patre mori fuit Filio. Filius igitur et moritur et resuscitatur a Patre secundum scripturas*» [η εγκατάλειψη του Υιού από τον Πατέρα σήμαινε για εκείνον τον θάνατο. Συνεπώς, ο Υιός πεθαίνει και αναστήνεται από τον Πατέρα κατά τας γραφάς⁵], στην προκειμένη περίπτωση η ερμηνεία δε θα

¹ Βλ. *Adv. Prax.*, 14· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 170C.

² *Adv. Prax.*, 14, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 171A.

³ Με την «πληρότητα της μεγαλοσύνης» εννοείται η πληρότητα της ουσίας. Βλ. το παρακάτω χωρίο.

⁴ *Adv. Prax.*, 14, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 171C.

⁵ *A' Κορ.* 15, 3.

⁶ Το συγκεκριμένο ζήτημα κατά πολύ απασχολεί και την σύγχρονη θεολογική σκέψη δίδοντας αφορμή σε διάφορους θεολόγους να προβαίνουν σε αρκετά τολμηρές διατυπώσεις, φτάνοντας στο σημείο ακόμη να δεχτούν και την και την προσωρινή απόσυρση της ίδια της ουσίας του Πατρός από τον Υιό. Και εδώ ο Τερτυλλιανός μπορεί να τυγχάνει κάποια ελάφρυνσης λόγω της πρώιμης περιόδου της θεολογικής της δράσεως οι εν λόγω θεολόγοι, όμως όχι ασπαζόμενοι κατά κάποιο τρόπο το νεστοριανισμό. Η αποδοχή της πραγματικότητας της εγκατάλειψης του ιδίου του Υιού (ακόμα και δια της χάριτος) και όχι της αντιπροσωπευτικής προσφώνησης προς υπόδειξη της

ήταν δύσκολη δεδομένου του χωρισμού της οποιασδήποτε ουσίας από τις ενέργειες και πράξεις της, όπως επίσης της διάκρισης πάλι της ουσίας από το πρόσωπο με τρόπο ιδιαίτερο, έτσι ώστε η αλλαγή του τελευταίου επ' ουδενί επηρεάζει το πρώτο, και το αντίθετο. Έτσι η φθορά του Υιού δεν επιφέρει κανενός είδους φθορά στον πρόσωπο του Πατρός όπως και θολότητα του ποταμού δεν μολύνει την πηγή του «*nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem*»¹ [ο ποταμός θολώνοντας από κάποιο δυνατό ρεύμα παρόλο που μια ουσία του νερού βγαίνει από την πηγή και δεν της αποχωρίζεται, δεν επηρεάζει την πηγή], με μόνη την διαφορά, ότι εδώ το συγκεκριμένο παράδειγμα δεν αναφέρεται καθαρά στην θολότητα του ποταμού που αντιστοιχεί στο πρόσωπο του Υιού αλλά και του νερού που αντιστοιχεί στην ουσία και των δύο, αντίληψη επικίνδυνη διότι υποκρύπτει την κατάργηση της θεότητας. Άλλωστε αντιτίθεται και σε ένα άλλο με το θέμα αυτό ασχολούμενο χωρίο «*ceterum Deum inmutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini: omne enim quodcunque transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse neque aliud potest esse. Sermo autem Deus, et Sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma*»² [Ο Θεός είναι अपαραάλλακτος και δεν αλλάζει την δική του forma, διότι είναι αιώνιος. Αλλαγή σημαίνει την εξαφάνιση του προηγούμενου, διότι ότι μεταλλάσσεται σε άλλο, σταματά να είναι αυτό που ήταν και αρχίζει να είναι αυτό που δεν ήταν. Ωστόσο ο Θεός δεν σταματά να είναι Θεός και δεν μπορεί να γίνει διαφορετικός. Ο Λόγος δε είναι Θεός και ο Λόγος του Κυρίου μένει εις τον αιώνα.³ Και ακριβώς λόγω της διατήρησης της δικής του forma]. Κατά την λογική σειρά

αποστασίας της ανθρωπότητας από τον Θεό (σύμφωνα με τον αγ. Γρηγόριο τον Θεολόγο), και μεταφορά αυτής στο χώρο της πνευματικής ζωής οδήγησε σε πάμπολλες παρερμηνείες - μια από τις οποίες συμμετοχή όχι στις άκτιστες ενέργειες του Θεού αλλά στις ίδιες τις υποστάσεις του ««Φερόμενοι πνεύματι Θεού προς την υπέρ όλου του κόσμου προσευχήν, προς συμμετοχήν εις την εν Γεθσημανή προσευχήν του Κυρίου, βλέπομεν αίφνης εν εαυτοίς Θεϊόν θαύμα: Ανατέλλει εντός ημών ο πνευματικός ήλιος, το όνομα του οποίου είναι υπόστασις (πρόσωπον). Τούτο είναι εν ημίν η αρχή καινής μορφής υπάρξεως, ήδη αθανάτου. Τότε δεχόμεθα την Αποκάλυψιν της Υποστατικής Αρχής εν τη Αγία Τριάδι, ουχί επιφανειακώς, ουχί διανοητικώς, αλλ' εν τοις εγκάτοις του είναι ημών. Ενορώμεν εν τω Φωτί το μέγιστον μυστήριον του Ανάρχου Είναι: τον Υποστατικόν Θεόν, τον Ζώντα• τον Ένα εν Τριάδι Υποστάσεων• τον Θεόν της αγάπης, τον Μόνον αληθινόν»» - Λουδοβίκος Νικόλαος Πρωτ., «Η κένωση και η θεοεγκατάλειψη στη διδασκαλία του Γέρ. Σωφρονίου», Πεμπτουσία - <https://www.pemptousia.gr/2015/07/sofr3>

¹ *Adv. Prax.*, 29, 6 · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 194C.

² *Αυτόθι*, 27, 6-7 · *CCSL*, 2 (1954) · *CSEL*, 47 (1906) · *PL* 2, 190D-191A.

³ *Ψαλμ.* 116,2 «ή ἀλήθεια τοῦ Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα».

συνεπάγεται το ερώτημα – τι ισχύει τελικά, μπορεί να υποστεί αλλαγή ή όχι η ουσία; Το πιο εύκολο στην προκειμένη περίπτωση θα ήταν να συμφωνήσει κανείς με την πλειοψηφία των ερευνητών λέγοντας, ότι όλη η αντίθεση οφείλεται στην ιδιαιτερότητα της διαλεκτικής μεθόδου του συγγραφέως και στη σφοδρότητα της πολεμικής που πάνω στη ένταση βγαίνει εκτός των ορίων των κοινών κανόνων της επιχειρηματολογίας, οπού απαγορεύεται η αναίρεση της μίας διατύπωσης από την άλλη μόνο για να εξυπηρετηθεί ο τιθέμενος σκοπός. Αλλά όπως προείπαμε είναι δύσκολο να γίνει αποδεκτή η παρούσα θέση δεδομένης της οξύτητας του τερτυλλιανικού νου και της ευρύτητας της σκέψέως του. Εκτός αυτού ποιά θα έπρεπε να είναι η ένταση για να διατυπωθούν αντίθετες θέσεις όχι μόνο στο ίδιο έργο αλλά και στο ίδιο κεφάλαιο κιόλας.

Και εδώ η λύση όπως και σε όλα τα προηγούμενα κρίσιμα ζητήματα βρίσκεται στην συνολική ανάλυση των όλων σχετικών εκθέσεων έτσι ώστε να μην γίνουμε μέτοχοι της τύχης των πολέμιων του Τερτυλλιανού μοναρχιανών, που «*pauca adversus plura defendunt et posteriora adversus priora suscipiunt*»¹ [υπερασπίζανε το μερικό έναντι του συνολικού και αποδεχόντουσαν το ακόλουθο έναντι προπορευόμενου].

Ναι πράγματι στα κείμενα του εκκλησιαστικού μας συγγραφέως ανιχνεύονται ανά περίπτωση διάφορες παρόμοιες διατυπώσεις, υπερασπιζόμενες την μερικότητα του δευτέρου και του τρίτου προσώπου. Εκτός των προηγούμενων ήδη ασχοληθήκαμε και με άλλες αναφορές, που αφορούσαν την πρώιμη, προ της ενσάρκωσης, υιοθέτηση διάφορων παθών από πλευράς του Υιού, την απόδοση σ'αυτόν της δεύτερης και στο Άγιο Πνεύμα τρίτης θέσεως στην Τριάδα κ.α. Βέβαια αποδείξαμε, με βάση πάλι τα χωρία του Τερτυλλιανού, την απουσία οποιασδήποτε υποταγής στην διδασκαλία του, ωστόσο δεν εδόθη λύση στο ζήτημα του τρόπου συμβιβασμού αυτής της μερικότητας με την ισότητα των προσώπων. Στην προκειμένη περίπτωση το κλειδί πρέπει να βρίσκεται σ'ένα ενδιαφέρον και πρωτότυπο προσδιορισμό αυτών ως διαφορετικών «*modulo*» [τρόπων] υπάρξεως, που σε συνδυασμό με την αντίληψη περί κατοχής μίας ουσίας πρέπει να σημαίνει

¹ *Adv. Prax.*, 20, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 179BC.

την αντίληψη περί αυτών ως τριών διαφορετικών εκφράσεων του ενός Θεού. Οι οποίες εκφράσεις, όπως αυτές δεν είναι απαραίτητο να εμπεριέχουν το όλο εύρος των ουσιαστικών ιδιωμάτων. Επομένως η διαφορά δεν συνίσταται στην μερική ή πλήρη κατοχή της *substantia* του Θεού, αλλά στην διαφορετική της έκφραση σε κάθε *persona*. Τοιουτοτρόπως το «*tota substantia*», δεν πρέπει να εκλαμβάνεται με τρόπο άμεσο, αλλά ως δηλωθέν της ύπαρξης της πλήρους έκφρασης της όλης ουσίας στο πρόσωπο του Πατρός, και το «*portio*» αντίστοιχα της μερικής¹. Πράγμα το οποίο δεν φέρει ίχνος αναγκασμού και προκαθορίζεται από την βούληση του Θεού. Αυτός είναι εκείνος, που δίνει και αφαιρεί αναλόγως της περιστάσεως χωρίς άσκησης επ' ουδενί τρόπο πίεσεως και στα άλλα πρόσωπα, λόγω της πλήρους συγκατάβασής τους με αυτόν. Δηλαδή όποιος υποβιβασμός του Λόγου είναι εκουσίως πραγματοποιημένος για τον σκοπό της εκπλήρωσης της θείας οικονομίας – της σωτηρίας του κόσμου.

Με βάση τον ισχυρισμό ο Πατήρ [δεν έχει αρχή ως μη προερχόμενος από κανένα, όπως και μη γεννημένος, δεν μπορεί να είναι ορατός] «*non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus, <primus> non potest videri*»,² συμπεραίνουμε ότι στην αντίληψη του Τερτυλλιανού η Αρχή και Αιτία της τριαδικής υπάρξεως του Θεού, ως κατά κάποιο τρόπο το πρώτο αναδειχθέν πρόσωπο, πρέπει να εκφράζει εν τη πληρότητι τις όποιες ιδιότητες έχει η ουσία του, εξ ου, δεδομένου του απρόσιτου αυτής, χαρακτηρισμός του Πατρός και ως αόρατου και ως άγνωστου. Αλλιώς θα μπορούσε να αποδοθεί κάποιου είδους ατέλεια στη θεία φύση ως μη έχουσα πουθενά την πλήρη της έκφραση, όπως συνέβαινε με τον εν Λόγω-Ratio ευρισκόμενο κόσμο. Επίσης μόνο στην κατοχή της πληρότητας μπορεί να παραχωρηθεί μέρος αυτής σε άλλους, όχι με την έννοια της παραχώρησης από τον ανώτερο στους κατώτερους, ούτε από τον έχοντα στους μη έχοντες, αλλά με την έννοια της κοινοποιήσεως από την αιτία στα αιτιατά. Κοινοποιήσεως που

¹ Εδώ είναι η διαφορά με την μεταγενέστερη θεολογία των Καππαδόκων πατέρων, που το ίδιο έβλεπαν τις υποστάσεις, ως τρόπους υπάρξεως της μίας ουσίας με μόνη τη διαφορά των τριών διακεκριμένων υποστατικών ιδιωμάτων. Δηλαδή μια και αυτή ουσία πλήρως εκφραζόταν στην πρώτη υπόσταση, ως Πατήρ στην δεύτερη πλήρως, ως Υιός και στην τρίτη πλήρως, ως Πνεύμα το Άγιο.

² *Adv. Prax.*, 19, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 178C.

πραγματοποιείται αιωνίως, χωρίς αυτή να υφίσταται διαίρεση ή αφαίρεση των ιδιοτήτων στην ίδια την πηγή.

Πράγμα που αποδεικνύεται με την περιγραφή της ασκήσεως της μοναρχίας ταυτοχρόνως μέσω και των τριών προσώπων. Όπου η μοναρχία η οποία, σε αντίθεση με τους αιρετικούς πού την εκλάμβαναν με την έννοια της μοναδικής αρχής και κατ' επέκταση μοναδικού προσώπου¹, νοείται ως «*singulare et unicum imperium*» [μία και μοναδική εξουσία]², και η εκτέλεσή της ερμηνεύεται εντός των ορίων του Ρωμαϊκού Δικαίου, έτσι ώστε η έμπρακτη εφαρμογή της μίας εξουσίας του Αυτοκράτορα-Πατέρα πραγματοποιείται δια της συμμετοχής (*participes*) σ' αυτήν του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, οι οποίοι όντας «*consortes substantiae Patris*» [συγκοινονοί της ουσίας του Πατρός] εκλαμβάνονται, ως δικοί του υπουργοί (*ministres*) και διαχειριστές (*officiales*), ή για την ακρίβεια «μέλη, εγγυητές, τα εργαλεία, ίδια η δύναμη και όλο το σύστημα της μοναρχίας»,³ δια τρόπου ειδικού έτσι ώστε η ίδια η μοναρχία παραμένει με το αρχικό της status χωρίς να υποστεί κανενός είδους διαίρεση ή μείωση. Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση των κοινών ονομάτων του Πατρός και του Υιού. Παντοδύναμος, Παντοκράτωρ, Ύψιστος, Θεός των δυνάμεων, Βασιλεύς του Ισραήλ⁴ έτσι ώστε «*Filius omnipotentis tam omnipotens sit quam Deus Dei Filius*»⁵ [ο Υιός του Παντοκράτορος τόσο είναι Υιός Θεού και Παντοκράτωρ, όσο Υιός Θεού είναι Θεός].

Ο χαρακτηρισμός των προσώπων του Υιού και του Αγίου Πνεύματος ως *portio* του Πατρός, έχει επίσης άμεση σχέση με το προσδιορισμό του τρόπου εξ αυτού της προέλευσής τους ως *prolatum*-προβολών, με την σχετική διευκρίνιση του ταυτόχρονου μη αποχωρισμού⁶ και με την αντιπαραβολή των με τις αναλογίες του ήλιου, της πηγής και του δένδρου. Γεγονός το οποίο μας βοηθά στην περαιτέρω κατανόηση της υποστηριζόμενης ερμηνείας, διότι παρουσιάζει το κάθε πρόσωπο

¹ Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011, с. 232.

² *Adv. Prax.*, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157C.

³ «*membra, et pignora, et instrumenta, et ipsam vim, ac totum censum monarchiae*» - *Αυτόθι*, 3, 5· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 158C-159A.

⁴ Βλ. *Αυτόθι*, 17· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 176A.

⁵ *Αυτόθι*, 17, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 177A.

⁶ Βλ. *Αυτόθι*, 9, 2· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 164B. – όπου ο Υιός προσδιορίζεται ως «*derivatio*» - παρακλάδι, εξαγωγή.

ως αλλαγή του σχήματος της θείας ουσίας ως μια, αν θα μπορούσαμε να πούμε διόγκωση αυτής χωρίς ποσοτική αύξηση, έτσι ώστε κάθε persona κατέχει μέσα της ένα μέρος της substantia, το οποίο μέρος ποτέ δεν αποσπάται από το σύνολο συγκρατώντας και τις επί μέρους προσωπικές ιδιότητες που δεν κοινοποιούνται σε άλλες υποστάσεις και τις επί μέρους ουσιαστικές, και τις κοινές τοιουτοτρόπως διατηρώντας και την ενότητα και την διάκριση. Έτσι συμβιβάζεται και το «prortio» και το «totam» της ουσίας με την αντίληψη περί «*unam substantiam in tribus cohaerentibus*»¹ [μίας ουσίας σε τρία επισυναπτόμενα] πρόσωπα.

Εκτός αυτού το προτεινόμενο σχήμα καθιστά πιο εύκολη και την αποδοχή της παθητικότητας του Υιού, η οποία εκλαμβάνεται τελικά ως αλλαγή των συμβεβηκότων ιδιωμάτων του δευτέρου προσώπου ως εν χρόνω δια της γεννήσεως ενδεικνυομένου Λόγου. Δηλαδή όπως η αλλαγή της έκφρασης της ουσίας στο πρόσωπο του Υιού κατόπιν της γέννησης δεν επηρεάζει την ακεραιότητά της το ίδιο συμβαίνει με την ενσάρκωση, την σταύρωση και τον θάνατο, κατά βάση το portio αποτελεί μέρος της γενικής αντίληψης περί του Προφορικού Λόγου, ως αποδεχόμενου καινούργιες accidens προκειμένου να γίνει αντιληπτός για την κτιστή πραγματικότητα, πράγμα αδύνατο στην κατάσταση του ενδιάθετου Λόγου, ο οποίος προφανώς κατέχει την πληρότητα των κοινών της ουσίας ιδιοτήτων, εξ ου ίσως και η εκ πρώτης όψεως περιττή αναφορά «ο Υιός κατά το γένος του είναι αόρατος και τώρα, στο βαθμό που είναι» όχι μόνο «και Πνεύμα Θεού κατά την δική του ουσία»², αλλά και **Λόγος**, δηλαδή στο βαθμό που εκφράζει εν τω κόσμο τις ιδιότητες του Λόγου που είναι ίδιες με τον Πατέρα. Συνεπάγεται και πάλι απουσία υποταγής και μερικότητας, αλλά η ύπαρξη διαφοράς στην έκφραση, η οποία πάλι είναι χρονική και μάλιστα προσωρινή, γι'αυτό και δεν υφίσταται πρόβλημα στην κατά λέξη αποδοχή του χωρίου «εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδῶ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρις οὗ ἂν θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.... ἄντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι

¹ *Adv. Prax.*, 12, 7· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 168C.

² *Αυτόθι*, 14, 6· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 171C.

ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῶ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῶ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτός ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῶ ὑποτάξαντι αὐτῶ τὰ πάντα, ἵνα ἦ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν»¹ λόγω του ὅτι αντιλαμβάνεται στα πλαίσια της διατυπωθείσης αντίληψης.

Ἡ ορθότητα της αποδοχῆς της συγκεκριμένης θεωρίας περὶ του τρόπου κατανομῆς της θείας ουσίας επιβεβαιώνουν καὶ τα κείμενα που περιγράφουν την κατάσταση δια των ἤδη αναλυθέντων βοηθητικῶν ὄρων: *status, forma, gradus, species*: «*et nihilo minus custodiatur οικονομία sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur*»² [δια του τρόπου αυτού, καθόλου λιγότερο, διατηρεῖται το μυστήριο της οικονομίας, που διαθέτει την Μονάδα σε Τριάδα, παράγοντας τρεις – τον Πατέρα, τον Υἱὸ καὶ το Ἅγιο Πνεῦμα. Καὶ τρεις ὄχι κατὰ το *status*, ἀλλὰ κατὰ το *gradus*, ὄχι κατὰ την ἰσχύ (*potestate*) ἀλλὰ κατὰ το *specie*. Πράγματι, Αὐτοὶ κατέχουν την μια οὐσία, το ἓνα *status* καὶ την αὐτὴ ἰσχύ, διότι ἓνας εἶναι ὁ Θεός, ἀπὸ τον ὁποῖο προέρχονται αὐτὰ τα *gradus, formae* καὶ *species* – Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιο Πνεῦμα] καὶ ἀλλοῦ «*et tamen ne de isto scandalizentur, Rationem reddimus quia Dei non duo dicantur nec Domini sed quia pater et Filius Duo, et hoc non ex separatione substantiae sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum Filium a Patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium, qui etsi Deus dicatur quando nominatur singularis, non ideo Duos Deos faciat sed unum, hoc ipso quod et Deus ex unitate Patris vocari habeat.*»³ [για να μην σκανδαλίζονται (οι μοναρχιανιστές) αναφέρουμε τις βάσεις σύμφωνα με τις οποίες (ὁ Πατὴρ καὶ Υἱὸς) δεν ονομάζονται δύο Θεοὶ ἢ Κύριοι, διότι ὁ Πατὴρ καὶ Υἱὸς εἶναι δυο ὄχι κατὰ το μερισμὸ της οὐσίας τους, ἀλλὰ κατὰ την κατανομή αὐτῆς, γιατί εμεῖς δε κηρύττουμε τον Υἱὸ ἐνωμένο καὶ μὴ ἀποχωριζόμενο ἀπὸ τον Πατέρα, καὶ ἄλλον ὄχι κατὰ το *status* ἀλλὰ κατὰ το *gradus*. Καὶ ἀν (ὁ Υἱὸς) ονομάζεται Θεός, την στιγμή που μνημονεύεται ξεχωριστά, με αὐτὸ Εκείνος φέρνει στην ἀναγνώριση ὄχι δύο Θεῶν, ἀλλὰ ἓναν, καὶ ἀκριβῶς λόγω του ὅτι μπορεῖ να ονομάζεται Θεός χάρι της ἐνότητάς του με τον

¹ *A' Κορ.* 15, 24-28; βλ. *Αυτόθι*, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 159A.

² *Adv. Prax.*, 2, 4· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157B.

³ *Αυτόθι*, 19, 8· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 179A.

Πατέρα]. Δηλαδή εκείνο το οποίο αποτελεί την αιτία της διακρίσεως των προσώπων στην Αγία Τριάδα δεν είναι σε καμία περίπτωση μερισμός της ουσίας αλλά ο ιδιαίτερος τρόπος σ'αυτά της κατανομής ή της παρουσίας αυτής, έτσι ώστε η κάθε υπόσταση να κατέχει το ίδιο status, που όπως προείπαμε είναι η *substantia* μετά των συμβεβηκότων της, όχι όμως εκείνων που διαμορφώνουν την διάκριση αλλά εκείνων που εισήλθαν γενικώς την ώρα της δημιουργίας (Κριτής, δίκαιος, παντοκράτωρ κτλ.) και την ίδια ισχύ ή δύναμη, η οποία άμεσα συσχετίζεται με την τερτυλλιανική έννοια της μοναρχίας και του τρόπου δημιουργίας, ως αποτελούσα το μέσον των έμπρακτων ασκήσεων αυτών. Εκείνο όμως που διακρίνει τελικά είναι το *forma* και το *species*, δηλαδή η κατοχή εκτός της *substantia* και του status και των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών που ανήκουν αποκλειστικώς στο πρόσωπο παρόλης της αναφοράς τους στην ουσία. Αυτό και είναι ο διακεκριμένος τρόπος υπάρξεως του προσώπου.

Μια ακόμη σημαντική πτυχή της όλη υπόθεσης αποτελεί το γεγονός της προβολής της ουσίας έναντι των προσώπων. Αυτή και τα χαρακτηριστικά της διαμορφώνουν την Τριάδα «διότι ένας είναι ο Θεός, από τον οποίο προέρχονται αυτά τα *gradus, formae* και *species* – Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα»¹. Αυτή είναι που αναδεικνύεται δια αλλαγής σχήματος με τρόπο ιδιαίτερο συνιστώντας τις υποστάσεις, τέλος αυτή είναι το σημείο αναφοράς και των τριών προσώπων και όπου κάτι παρόμοιο μαρτυρείται περί του Πατρός, προφανώς να νοείται στα πλαίσια του γεγονότος της εξ αυτού πλήρους αναδείξεως. Η συγκεκριμένη τάση διατηρήθηκε στη δυτική σκέψη έως των ημερών μας σε λίγο διαφορετική μορφή δεδομένης απόρριψης του όποιου υποβιβασμού των εκφράσεων αυτής, αλλά σε γενικές γραμμές ακλουθούσα την ίδια λογική.

¹ *Adv. Prax.*, 2, 3· *CCSL*, 2 (1954)· *CSEL*, 47 (1906)· *PL* 2, 157BC.

Επίλογος

Πλέον είναι κοινώς αποδεκτό το γεγονός, ότι η τριαδολογική διδασκαλία του Τερτυλλιανού καθίσταται μια από τις πιο πετυχημένες προσπάθειες της προνικαϊκής περιόδου, που επιχειρήθηκε για την επίλυση του προβλήματος της τρισυπόστατης υπάρξεως του Θεού. Πράγματι, ο Τερτυλλιανός, πρόλαβε πολλές πολύ μεταγενέστερες τριαδολογικές φόρμουλες, ακόμη και το Σύμβολο της Πίστεως της Α' Οικουμενικής Συνόδου. Εισηγάγε όρους και σχήματα, καινοτομούσε σε πολλές πτυχές των θεολογικών αναλύσεων, επηρεάζοντας και το φιλοσοφικό και το θεολογικό κόσμο της Δύσεως. Η συμβολή του υπήρξε μέγιστη και περιζήτητη όχι μόνο από τους χρονικώς κοντινότερους συγγραφείς και διδασκάλους της Εκκλησίας, όπως τον Κυπριανό Καρθαγένης, τον Νοβατιανό, τον Διονύσιο Ρώμης και τον Λακτάντιο, αλλά και από τις επόμενες γενεές δυτικόχριστιανικής σκέψεως.

Η ορολογία του ήταν και παραμένει να είναι βασικό εργαλείο της ερμηνείας των διαφόρων θεολογικό-τριαδολογικών ζητημάτων, όχι μόνο προς την αντιμετώπιση των μοναρχιανών, αλλά και άλλων, ακόμη δε και χριστολογικών αιρέσεων. Η λογική δομή της σκέψεως είναι πραγματικά αξιοθαύμαστη με λίγες ασυνέπειες. Η έκθεση μπορεί να πάσχει από πλευράς συστηματικότητας, ωστόσο εντυπωσιάζει με την βεβαιότητα του συγγραφέως και δυναμικό σθένος. Φαίνεται να μη παραλείπεται κανένα σημείο του πολύπλευρου και περίπλοκου αυτού τομέα της εκκλησιαστικής δογματικής, που απετέλεσε τη βάση, πάνω στην οποία στηρίζεται όλη η ζωή και δράση της.

Ομαλή και ήπια η σύνδεση της γνώσεως της Αγίας Γραφής και της ερμηνείας των χωρίων της, συγκρατημένη εκμετάλλευση των φιλοσοφικών σχημάτων των ανέδειξε, τον Τερτυλλιανό, κατά κάποιο τρόπο πρόδρομο στην εγκαινίαση της ορθής πατερικής μεθόδου της αντιμετώπισης των διαφόρων εξ αιρετικών περιορχομένων κινδύνων. Βέβαια δεν εξέλειπε και ο ανθρώπινος παράγοντας, που κατά πολύ χρωμάτιζε την προσωπικότητα του Τερτυλλιανού, αναδεικνύοντας και τα αδύναμα σημεία της δομής της. Άκρατος ηθικισμός, ασυγκράτητη προσδοκία της Δευτέρης έλευσης του Κυρίου, τον κατέστησε στο

τέλος απομονωμένο και αποκομμένο από το πλήρωμα της Εκκλησίας, αλλά η αγάπη προς την αλήθεια δεν άφηνε το ανήσυχο πνεύμα του, κάνοντάς τον ταυτόχρονα επιτυχή υπερασπιστή της. Εδώ ίσως δεν θα είναι άστοχος και συσχετισμός του με τον Ωριγένη, όχι μόνο στο θεολογικό-δογματικό χώρο, αλλά και όσον αφορά τη γενική τύχη, όπως και ο ένας έτσι και ο άλλος εν κατοχή μεγάλης ιδιοφυίας και δυνατής οξύτητας του νου, λόγω ιστορικών συνθηκών, δεν συνάντησαν κατάλληλο άνθρωπο, που θα μπορούσε να συγκρατήσει την ακατάσχετη ροή της σκέψης και της γνώσεως των.

Ο Τερτυλλιανός αναζητούσε τον ορθό δρόμο, αλλά κάποια στιγμή βασίστηκε αποκλειστικώς και μόνο στις δικές του δυνάμεις και εισέπραξε τις άμεσες συνέπειες, εκβαλλόμενος από τον γνήσιο χώρο της χαρισματικής θεολογίας. Ίσως, εάν τα πράγματα θα είχαν διαφορετική εξέλιξη, σήμερα στον χώρο μας θα απαριθμούσαμε έναν ακόμη, όχι απλώς εκκλησιαστικό συγγραφέα, αλλά Πατέρα, εκφραστή και υπερασπιστή αληθινής πίστεως, γνήσιο μέλος του σώματος του Χριστού.

Βιβλιογραφία

Πηγές

1. Ad nationes // *PL* 1, 559–608· *CCSL*, 1, p. 11.
2. Ad uxorem // *PL* 1, 1237-1303· *CCSL*, 1, p. 371· *SC*, 273.
3. Ad martyras // *PL* 1, 619- 627· *CCSL*, 1, p. 3.
4. Ad Scapulalam // *PL* 1, 695-1143· *CCSL*, 2, p. 1125.
5. Ad Uxorem // *PL* 1, 1273-1303· *CCSL*, 1, p. 371· *SC*, 273.
6. Adversus Hermogenem // *PL* 2, 197–238· *CCSL*, 1, p. 397· *SC*, 439.
7. Adversus Marcionem // *PL* 2, 239–524· *CCSL*, 1, p. 441· *SC*, (I) 365, (II) 368, (III) 399, (IV) 456, (V) 483.
8. Adversus Valentinianos // *PL* 2, 523-595· *CCSL* 2, 751· *SC*, 280/281.
9. Adversus Praxean // *PL* 2, 154–196· *CCSL*, 1, p. 159.
10. Apologeticum // *PL* 1, 257–536· *CCSL*, 1, p. 85.
11. De anima // *PL* 2, 646–752· *CCSL*, 2, p, 781.
12. De baptismo // *PL* 1, 1197–1224· *CCSL*, 1, p. 277· *SC*, 35.
13. De carne Christi // *PL* 2, 751-791· *CCSL*, 2, p. 871· *SC*, 216.
14. De corona militis // *PL* 2, 76–102· *CCSL*, 2, p. 1039.
15. De cultu feminarum // *PL* 1, 1304–1334, *CCSL*, 1, p. 343· *SC*, 173.
16. De exhortation castitatis // *PL* 2, 913–930· *CCSL*, 2, p. 1015· *SC*, 319.
17. De ieiunio (Adversus Psychicos) // *PL* 2, 953-979· *CCSL*, 2, p. 255.
18. De monogamia // *PL* 2, 929-953· *CCSL*, 2, p. 1227· *SC*, 343.
19. De oratione // *PL* 1, 1149–1196· *CCSL*, 1, p. 257.
20. De pallio // *PL* 2, 1029- 1050· *CCSL*, 2, p. 731· *SC*, 513.
21. De paenitentia // *PL* 2, 979–1030· *CCSL*, 1, p. 321· *SC*, 316.
22. De patientia // *PL* 1, 1249–1274· *CCSL*, 1, p. 299· *SC*, 310.
23. De praescriptione haereticorum // *PL* 2, 12–60· *CCSL*, 1, p. 187· *SC*, 46.
24. De pudicitia // *PL* 2, 979–1030· *CCSL*, 2, p. 1281· *SC*, 394–395.
25. De resurrectione carnis // *PL* 2, 795–886· *CCSL*, 2, p. 921.
26. De spectaculis // *PL* 1, 627–662· *CCSL*, 1, p. 227· *SC*, 332.

27. De testimonio animae // PL 1, 608–618· CCSL, 1, p. 175.
28. De virginibus velandis // PL 2, 888–914· CCSL, 2, p. 1209.

Βοηθήματα

1. Anderson W. B., *Sidonius, poems and letters/ With an English translation, Harvard, London 1963.*
2. Ayres L., *The Grammar of Augustine's Trinitarian Theology, Oxford, 2004.*
3. Barnes T. D., *Tertullian. A historical and literary study, Oxford, 1985.*
4. Bethune-Baker J., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Coyncil of Chalcedon, London 1903.*
5. Bigg Ch., *Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1913.*
6. Birley A. R., *Septimius Severus: The African Emperor, London: Routledge 1999.*
7. Bonwetsch G. N., *Die schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, Bonn 1878.*
8. Braun R., *Deus Christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1962.*
9. Cantalamessa, *La Christologia di Tertulliano, Friburgo, 1962, p. 49.*
10. Edwards M. J., «Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos», VC 54 (2000).
11. Elorduy E., *Die Sozialphilosophie der Stoa, Leipzig, 1936.*
12. Evans E., *Tertullians, Treatise against Praxeas, London 1948.*
13. Harnack A., *Geshichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Teil II, die Chronologie, Leipzig, 1958.*
14. Harnack A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Aufl., Bd. II., Leipzig 1906.*
15. Harnack A., *History of Dogma, I, New York 1961.*
16. Kelly J. N. D., *Early Christian Doctrines, London 1968.*

17. Long A. A., *Hellenistic Philosophy, Duck worth και Η ελληνιστική φιλοσοφία*, Μορφ. Ίδρυμα ΕΤΕ, 1987.
18. Macholz W., *Spuren binitariScher Denkweise im Abendland seit Tertullian*, Halle 1902.
19. Moingt J., *Theologie trinitaire de Tertullien, t. 2*, Paris 1966-1969.
20. Neander A., *Antignostikus. Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften*, Berlin 1849.
21. Noeldechen E., *Die Abfassungszeit der schriften Tertullians*, Leipzig 1888.
22. Norden E., *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance., Bd. 2*, Leipzig, 1918.
23. Orbe A., «*Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem*», *Gregorianum*, 39 (1958a).
24. Osborn E, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997.
25. Prestige G. L., *God in Patristic Thought*, London 1969.
26. Schanz S., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, München 1959.
27. Schindler A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Tübingen 1965.
28. Stier J., *Die Gottes und Logoslehre Tertullians*, Göttingen 1899.
29. Tixeront J., *Histoire des dogmes dans Antiquite chretienne, Vol. 1*, Paris 1930.
30. Waszink J. H., *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London 1962.
31. William P., *Loewe, The College Student's Introduction to Christology*, Press 1996.
32. Wolf K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960.
33. Wölf K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960.
34. Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1956.
35. Θεοδώρου Α., *Ιστορία των Δογμάτων, τ. α'*, εν Αθῆναις, 1978.
36. Καραβιδοπούλου Ι., *Προσωπείο και Πρόσωπο κατά τους Τρεις Ιεράρχες, Λόγος στην εορτή των Τριών Ιεραρχών, 30 Ιανουαρίου 1979, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1979.*
37. Καραβιδοπούλου, Ι., *Ειρηναίου επισκόπου Λογδούνου «Επίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρ ὑγματος»*, Θεσσαλονίκη 1965.

38. Κωσταρά Γρηγ. Φιλ., *Φιλοσοφική Προπαίδεια*, Αθήνα 2011.
39. Ματσούκα Ν., *Ιστορία της φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 2010.
40. Μουτσούλα Η., *Εισαγωγή εις την Πατρολογία* (σημειώσεις πανεπιστημιακών παραδόσεων, Αθήναι 1983.
41. Ξεξάκη Ν., *Ορθόδοξος δογματική*, τ. Β', εκδ. Έννοια, Αθήνα 2006.
42. Ξιώνη Ν., *Προλεγόμενα Θεολογικής Ανθρωπολογίας* (προχριστιανική, ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως προσώπου), Αθήνα 2007.
43. Παπαδοπούλου Σ., *Πατρολογία*, τ. Α', Αθήνα 2011.
44. Σκουτέρη Κ., *Η έννοια των όρων «θεολογία», «θεολογείν», «θεολόγος» εν τη διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων μέχρι και των Καππαδόκων*, Αθήνα 1972.
45. Σκουτέρη Κ., *Ιστορία δογμάτων*, τ. Α', Αθήνα 1998.
46. Φειδά Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Α', Αθήνα 2003.
47. Φλορόφσκυ Γ., *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του 5ου αιώνα* (μεταφρ. Παναγιώτου Κ. Πάλλη), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.
48. Χρήστου Π. Κ., *Ελληνική Πατρολογία*, τ. Β', Θεσσαλονίκη, 1978.
49. Альбрехт М., *История римской литературы*, Т. 3, Москва, 2005.
50. Болотов В. В., *Лекции по Истории Древней Церкви*, т. 2, Москва 1910.
51. Болотов В. В., *Собрание церковно-исторических трудов*, т. 1, *Учение Оригена о Св. Троице*, Москва 1999.
52. Братухин А. Ю., *Апологетик, к Скапуле*, перевод с латинского, Санкт-Петербург 2005.
53. Гусев А., *Очерк литературной деятельности Тертуллиана*, 1890.
54. Казаков М. М., *Лекции по патрологии*, Смоленск 2009.
55. Лосев А. Ф., *Августин: pro et contra*, Санкт-Петербург 2002.
56. Лосев А. Ф., *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*, Москва 1992.
57. Мазурин К. М., *Тертуллиан и его творения*, Москва, 1892.
58. Майоров Г. Г., *Формирование средневековой философии*, Москва, 1979.
59. Меендорф И., *Введение в святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1985.

60. Морексини К., *История Патристической Философии*, Москва 2011.
61. Попов К., *Тертуллиан, его теория Христианского Знания и основные начала его богословия*, Киев 1880.
62. Поснов М. Э., *История христианской Церкви*, Брюссель 1964.
63. Самуилов В., *История арианства на латинском Западе (353–430)*, Санкт-Петербург 1890.
64. Светлов Р. В., *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*, Санкт-Петербург 1996.
65. Сидорович О. В., *Анналисты и антиквары: римская историография конца III—I в. до н. э.*, Москва 2005.
66. Спасский А., *История Догматических движений в эпоху Вселенских Соборов*, изд. 2-е, Москва 1914.
67. Столяров А. А., *Стоя и стоицизм*, Москва 1995.
68. Фокин А. Р., *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*, Москва 2013.