

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΘΕΟΧΑΡΗΣ Σ. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ

Η ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

ΤΟ ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ
ΤΗΣ ΑΝΤΙΜΑΝΙΧΑΪΚΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΘΗΝΑ 2018

ΘΕΟΧΑΡΗΣ Σ. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ

**Η ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ**

**ΤΟ ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ
ΤΗΣ ΑΝΤΙΜΑΝΙΧΑΪΚΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΝΙΚΟΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, ΟΜΟΤΙΜΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΜΕΛΗ: ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ,

ΚΟΣΜΗΤΩΡ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΕΚΠΑ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΓΛΑΡΟΣ, ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2018

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΘΕΟΧΑΡΗΣ Σ. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ

Η ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

ΤΟ ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ
ΤΗΣ ΑΝΤΙΜΑΝΙΧΑΪΚΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΘΗΝΑ 2018

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα διατριβή κινείται στον άξονα της έννοιας της ύλης, και επιχειρεί να εκθέσει τις ιστορικές προϋποθέσεις της κοσμολογικής αναζήτησης. Διαμέσου της μετεξέλιξης και της μεταστοιχείωσης των εννοιών στο διάνυσμα της ιστορίας, ρίχνει φως στη μετάβαση από την ελληνική κοσμολογία στη χριστιανική κτισιολογία, και αναδεικνύει τον αντιμανιχαϊκό και αντιδυαρχικό χαρακτήρα της σύνολης θεολογίας του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού, ο οποίος είναι πάντα σύστοιχος με την Ορθόδοξη κοσμολογία. Το άτοπο της μανιχαϊκής δυαρχίας αντικρούεται με στέρεα επιχειρήματα, που καταδεικνύουν τον Τριαδικό Θεό ως μόνη, αυθύπαρκτη συστατική αρχή του παντός και ως το μείζον της κτίσης και της ιστορίας, αφού μονάχα Αυτός δημιουργεί όντα θεοπρεπώς, άγοντάς τα από το μη ον στο είναι.

Σε διάφορες αναλυόμενες κειμενικές συνάφειες, ο ιερός Δαμασκηνός εναλλάσσει ή και αντικαθιστά τον όρο ύλη με τον όρο κτίση, φανερώνοντας έτσι την ταυτοσημία των δύο εννοιών στη θεολογία του. Η ύλη είναι συνώνυμη της κτιστότητας, της τρεπτότητας και της σωματικότητας των όντων. Στοιχώντας στο κείμενο της Γένεσης, ο άγιος φανερώνει την αγαθότητα της ύλης, και αναλύει τα ακανθώδη ζητήματα του κακού και της θεοδικίας υπό το πρίσμα της κτισιολογίας. Η ύλη είναι προϊόν της πανσθενουργού θείας βούλησης. Η αποειδωλοποίηση της ύλης-κτίσης επιτυγχάνεται μέσα από την απομύθευσή της, κάτι που σταδιακά οδηγεί στην καταξίωση της ύλης στο φως τόσο της περί δημιουργίας διδασκαλίας, όσο και της θείας ενανθρώπισης. Συγχρόνως, ο ιερός Πατήρ διατελεί έμπλεος σεβασμού και τιμής για τη σύμπασα κτιστή πραγματικότητα.

Περαιτέρω, η διατριβή αναλύει σε βάθος τις πολυσήμαντες έννοιες της θείας πρόνοιας, της πρόγνωσης και του ανθρώπινου προορισμού σε σχέση με την ανθρώπινη ελευθερία, προκειμένου αφενός να διαφανεί η μεταξύ τους διαλεκτική ένταση, κι αφετέρου να καταδειχθεί το διάφορο του ντετερμινιστικού μανιχαϊκού κοσμοειδώλου και της ορθόδοξης θεώρησης του κόσμου. Η θεώρηση των λόγων των όντων ως θελημάτων, παραδειγμάτων, προορισμών, αλλά πρωτίστως ως εικόνων της θείας βουλής φανερώνει τον κομβικό ρόλο που διαδραματίζουν στην κτισιολογία του Δαμασκηνού. Από τα ανωτέρω εμφανίζεται σαφώς ο οντολογικός χαρακτήρας της κτισιολογίας του Δαμασκηνού.

ABSTRACT

The present thesis studies the concept of 'matter' in the context of Saint John the Damascene's anti-Manichaean apologetics, and attempts to demonstrate the historical prerequisites driving the cosmological search. Following the development and transformation of the concept in the course of history, it sheds light on the transition from Greek cosmology to Christian ktisiology, and accentuates the anti-Manichaean and anti-dualist character of the Damascene's entire theology, which is characterised by his clearly anti-dualist stance, wholly aligned to Orthodox cosmology.

The impasse of Manichaean dualism is confronted with rigorous arguments, which signify the Triune God as the single, self-existent, and constituting cause of existence, Who is ontologically superior to creation and history, as He alone creates beings in a God-like fashion, bringing them forth from non-being into being.

In many analysed textual contexts, the Damascene replaces the term 'matter' (ὕλη) with the term 'creation' (κτίσις), thus revealing the equivalence of the two terms in his theology. Matter is synonymous to the createdness, mutability, and corporeality of beings. Following the text of Genesis closely, the Saint reveals the essentially benign nature of matter, and treats the thorny topics of evil and theodicy under the light of ktisiology. Matter is the product of the all-powerful divine will. Matter-creation is de-idolized by being demystified, which in turn gradually leads to the recognition of matter in the light of the teaching on creation, as well as on divine incarnation. The holy Father remains in a spirit of constant respect towards the whole of created reality.

The thesis further analyses the multivalent concepts of divine providence, prescience, and human purpose in relation to human free will, in order to clarify the dialectic tension latent in their correlation, and to emphasize the difference between the deterministic Manichaean worldview and the Orthodox view of the world. The logoi of beings are approached as wills, paradigms, purposes, and primarily as images of the divine will, thus promoting the central position of the logoi possess in his ktisiology. In conclusion, the ontological character of the Damascene's ktisiology is clearly demonstrated.

«Ἐπειδὴ οὗτος [= ο διάβολος] πονηρὸς μέλλει ἔσεσθαι καὶ ἀπολλύει πάντα τὰ διδόμενα αὐτῷ ἀγαθὰ, στερήσω αὐτὸν καὶ γὰρ τελείως τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀνύπαρκτον αὐτὸν ποιήσω; Οὐδαμῶς. Ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς πονηρὸς ἔσται, ἐγὼ τῆς μετουσίᾳς μου μὴ στερήσω αὐτόν, ἀλλὰ δώσω αὐτῷ ἓν ἀγαθόν, τὴν διὰ τοῦ εἶναι μετουσίαν μου, ἵνα κἂν μὴ θέλη μετέχειν μου τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ εἶναι».

ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 34, KOTTER IV, σελ. 372.

«Τρεπτὴ οὖν οὕσα ἡ ὕλη τῷ θείῳ προστάγματι ζωοῦται καὶ φθείρεται καὶ πάλιν ζωοῦται· ὥστε οὐχ ἡ φθορὰ δημιουργεῖ γένεσιν, ἀλλὰ τὸ θεῖον πρόσταγμα ζωῆ καὶ γενεσιουργεῖ».

ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 24, KOTTER IV, σελ. 365.

«Κακίζεις τὴν ὕλην καὶ ἄτιμον ἀποκαλεῖς. Τοῦτο καὶ Μανιχαῖοι, ἀλλ' ἡ θεία γραφὴ καλὴν ταύτην ἀνακηρύττει· φησὶ γὰρ· “Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς πάντα ὅσα ἐποίησε, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν”. Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ Θεοῦ ποίημα τὴν ὕλην καὶ καλὴν ταύτην ὁμολογῶ, σὺ δέ, εἰ κακὴν ταύτην λέγεις, ἢ οὐκ ἐκ Θεοῦ ταύτην ὁμολογεῖς ἢ τῶν κακῶν αἴτιον ποιεῖς τὸν Θεόν».

ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, B. 13, KOTTER III, σελ. 104. GEN. 1, 31.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

	Σελ.
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	i
ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ – ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ	v
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	xii
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1
1. Η έννοια της ύλης και η διαλεκτική αντιπαράθεση της θύραθεν σκέψης και της ορθόδοξης διδασκαλίας περι ύλης μέχρι τον άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό	1
α) Αρχαία ελληνική φιλοσοφία	5
i) Προσωκρατικοί	5
ii) Πλάτων	25
iii) Αριστοτέλης	33
iv) Στωικοί	40
v) Πλωτίνος	45
β) Γνωστικισμός	52
γ) Χριστιανισμός	59
i) Παλαιά Διαθήκη	59
ii) Καινή Διαθήκη	63
iii) Αποστολικοί Πατέρες	69
iv) Απολογητές	71
v) Ωριγένης	80
vi) Ειρηναίος Λυώνος	90
vii) Μ. Αθανάσιος	94
viii) Γρηγόριος Θεολόγος	99
ix) Μ. Βασίλειος	102
x) Γρηγόριος Νύσσης	111
xi) Αρεοπαγίτικα Συγγράμματα	121

xii) Μάξιμος Ομολογητής	123
2. Η μέχρι σήμερα έρευνα, η μεθοδολογία και η σκοποθεσία της διατριβής	133

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΟΙ ΜΑΝΙΧΑΙΟΙ ΚΑΙ Η ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΤΗΣ ΔΥΑΡΧΙΚΗΣ ΤΟΥΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ

1. Έννοια και περιεχόμενο του θρησκευτικού δυαλισμού ..	146
2. Η οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων	154
3. Η έννοια της αρχής στη θεολογία του Δαμασκηνού	179
4. Η ασύστατη μανιχαϊκή δυαρχία και ο Τριαδικός Θεός ως συστατική αρχή των όντων	185
α. Οι θείες ιδιότητες.....	185
β. Η μοναρχία του Θεού Πατρός στη θεότητα	193

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΥΛΗ ΩΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΗΜΑ ΕΚ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

1. Η ύλη είναι φθααρή	204
2. Η ύλη είναι κτιστή και τρεπτή	209
3. Η ύλη έχει αρχή	214

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΣΧΕΣΗ ΘΕΟΥ ΚΑΙ ΚΤΙΣΗΣ

1. Η αποειδωλοποίηση της κτίσης	218
2. Η κτίση ως έργο του θείου θελήματος	229

3. Οι θείες ενέργειες	239
4. Το ζήτημα της θεοδικίας	
α) Η διαλεκτική της θείας πρόνοιας, της πρόγνωσης και του προορισμού του ανθρώπου σε σχέση με την ανθρώπινη ελευθερία	249
β) Το πρόβλημα του κακού και η αποσύνδεσή του από την ύλη	266

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΟΙ ΔΟΓΜΑΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

1. Οι οντολογικές προϋποθέσεις της κτισιολογίας	
α. Η εκ του μη όντος δημιουργία	287
β. Η διάκριση κτιστού – ακτίστου	291
γ. Χρόνος και κτίση	295
2. Οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις της κτισιολογίας	
α. Τρεπτότητα και αυτεξουσιότητα	304
β. Σχετικότητα και περατότητα	311
γ. Δεκτικότητα και προαίρεση	316
3. Η κτιστή πραγματικότητα	
α. Οι άγγελοι και οι δαίμονες	325
β. Ο ουρανός και η γη	331
γ. Το ύδωρ και ο αήρ.....	334
δ. Τα ουράνια σώματα	335
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	338

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Είναι γεγονός αναντίρρητο, ότι η έννοια της ύλης παρακινεί σε διάλογο με όλες τις πτυχές του ορθοδόξου δόγματος. Πρόκειται, λοιπόν, περί κομβικής σημασίας έννοια, η οποία άπτεται της κτισιολογίας, της ανθρωπολογίας, της χριστολογίας, της εκκλησιολογίας αλλά και της εσχατολογίας. Δυστυχώς, τόσο στη διεθνή όσο και στην ελληνόγλωσση βιβλιογραφία δεν υπάρχει κάποια συστηματική μελέτη που να ασχολείται με το ζήτημα της ύλης στον ιερό Δαμασκηνό. Μονάχα σποραδικές αναφορές εν-τοπίζει κανείς σε διάφορες μελέτες, οι οποίες, όμως, ποτέ δεν αποκτούν συστηματικό χαρακτήρα. Η ανά χείρας μελέτη σκοπό έχει να ρίξει φως στο μέχρι πρότινος ερευνητικό κενό, αποτελώντας μια συμβολή στην περί ύλης θεώρηση του αγίου που εξετάζεται πρώτη φορά συστηματικά. Διαμέσου της παρούσας μελέτης εμφανίζεται η σύνδεση του Δαμασκηνού με τους προγενέστερους Πατέρες. Φανερώνεται έτσι το αποτύπωμά τους στο έργο του αλλά συγχρόνως αναδεικνύεται κι ο ίδιος ο άγιος ως άξιος συνεχιστής τους. Παράλληλα, σε αντίθεση με μια σειρά μελετών, παλαιότερων αλλά και σύγχρονων, στις οποίες αντιμετωπιζόταν συχνά ως αντιγραφείας και συμπληθής χωρίς σχεδόν καθόλου πρωτότυπη θεολογική σκέψη, η παρούσα μελέτη τοποθετεί τον ιερό Δαμασκηνό στο επίκεντρο ως ρηξικέλευθο και πρωτότυπο θεολόγο. Πράγματι, ο Ιωάννης Δαμασκηνός διαμόρφωσε μία απaráμιλλη θεολογία της ύλης, η οποία βρίσκεται σε πλήρη συστοιχία με την κτισιολογία αλλά και τη συνολη θεολογία του. Έτσι, ενώ η αρχαία ελληνική φιλοσοφία αλλά και ορισμένα αντικοσμικά συστήματα σκέψης έκαναν λόγο περί αιωνιότητας της ύλης, ταυτίζοντάς την με το κακό, η

χριστιανική θεολογία, δια στόματος Ιωάννου Δαμασκηνού, διασαφηνίζει ότι η ύλη είναι εκ του μη όντος δημιούργημα και εξάπαντος αγαθή. Η ανατίμηση της ύλης και του κόσμου είναι ένα από τα σπουδαία κληροδοτήματα της σκέψης των Πατέρων.

Η εύρεση του θέματος με πηγαίνει πίσω στα χρόνια των μεταπτυχιακών μου σπουδών, όπου ο επιβλέπων μου, ομότιμος καθηγητής κ. Ν. Νικολαΐδης μιλούσε με ζωντανό ενδιαφέρον για τη θεολογία της ύλης, κάνοντας συνάμα λόγο και για μια εκκλησιολογία της κτίσης, με αφορμή τόσο το Περί Εικόνων Λόγους του Δαμασκηνού όσο και ευρύτερα την πατερική θεολογία. Η πρώτη αφορμή υπήρξε αυτή. Ασφαλώς, δεν εξέλειπαν και οι γόνιμες αφορμές από την πολυετή μελέτη και ενασχόλησή μου με τη θεολογία του αγίου Ιωάννου Δαμασκηνού. Σε κάθε περίπτωση, όμως, το ενδιαφέρον μου για την οντολογία των κτιστών, με άλλα λόγια την κτισσιολογία, ξεκάθαρα το οφείλω στις μελέτες του αείμνηστου Ν. Ματσούκα, του οποίου η σπουδαία θεολογική παρακαταθήκη είναι δεδομένη. Ας είναι αιωνία η μνήμη του στη Χώρα των Ζώντων.

Συνέπεσε η εν λόγω διατριβή να ετοιμάζεται σε μία περίοδο που η πατρίδα δοκιμάστηκε από μία άνευ προηγουμένου οικονομική και πρωτίστως ανθρωπιστική κρίση. Εν τέλει, μία γενικευμένη κρίση αξιών που οι επιπτώσεις της αντικατοπτρίζονται στη σχέση του ανθρώπου με τον συν-άνθρωπο κι ασφαλώς τον Θεό. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας σε αυτό το πλαίσιο θα ήταν ιδιαίτερα σημαντική.

Η παρούσα μελέτη δεν θα μπορούσε να φτάσει στο τέλος δίχως την πολύτιμη αρωγή συγκεκριμένων ανθρώπων. Θερμές ευχαριστίες οφείλονται στον καθηγητή κ. Βασίλειο Μπετσάκο, ο οποίος είχε την ευγενή καλοσύνη να μου αποστείλει άμεσα μία μελέτη του. Εγκάρδιες ευχαριστίες οφείλονται στον ιερομόναχο πατέρα Κύριλλο Zinkovskiy, ο

οποίος, μετά από σχετική επικοινωνία που είχα μαζί του, έθεσε με εξαιρετική προθυμία και αγάπη στη διάθεσή μου πολλές μελέτες του σχετικές με το θέμα της διατριβής, βοηθώντας σημαντικά την πορεία της μελέτης.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ευχαριστήσω εγκάρδιως τον καθηγητή κ. Κωνσταντίνο Κορναράκη. Σε ένα κομβικό, χρονικά, σημείο της έρευνας οι συζητήσεις μαζί του πάνω στην εργασία απέβησαν εξαιρετικά ωφέλιμες και καρποφόρες. Γονιμοποίησαν καίριους προβληματισμούς και ιδέες ενώ έλυσαν επιτυχώς διλήμματα που προέκυπταν από την έρευνα.

Ασφαλώς, ειδική μνεία θα πρέπει να γίνει στα μέλη της τριμελούς επιτροπής ξεχωριστά. Στον κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής, καθηγητή κ. Απόστολο Νικολαΐδη, ο οποίος περιέβαλε με σεβασμό και επιστημονικό ενδιαφέρον κάθε προσπάθειά μου, γι' αυτό και του οφείλονται ευχαριστίες εκ βάθους καρδιάς. Ακόμη, εγκάρδιες ευχαριστίες οφείλονται στον επίκουρο καθηγητή κ. Αθανάσιο Γλάρο. Στο πρόσωπό του συνδυάζονται άριστα οι ιδιότητες του θεολόγου και του παιδαγωγού. Με βάση αυτές τις δύο ιδιότητες στάθηκε αρωγός στην ερευνητική προσπάθεια, στηρίζοντάς την εμπράκτως και παρέχοντας πολύτιμες συμβουλές. Τέλος, εκ βάθους καρδιάς και με αίσθημα ευγνωμοσύνης ευχαριστώ τον επιβλέποντά μου, ομότιμο καθηγητή κ. Νίκο Νικολαΐδη. Ως εγκρατής γνώστης της θεολογίας των Πατέρων εξαρχής καθοδήγησε ιδανικά την πορεία της έρευνας, περιβάλλοντάς με αγάπη κι εμπιστοσύνη κι επιδεικνύοντας άμεσο ενδιαφέρον τόσο για την εξέλιξη όσο και την περάτωσή της. Οι υποδείξεις του απέβησαν καίριες και οι συμβουλές του συνετέλεσαν στην αρτιότερη εμφάνιση της εργασίας.

Περαίνοντας, ευχαριστώ τον «Χρυσορόαν» Πατέρα της Εκκλησίας, τον άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό για την παρουσία και τον φωτισμό του

καθόλη την πορεία της μελέτης και τη συγγραφή της, ούτως, ώστε να διανοιχθεί ο νους και να συλλάβει, κατά τη δύναμη και τη δεκτική επιτηδειότητα, τα θεόφθεγκτα ρήματα της θεολογίας του. Τέλος, την πιο θερμή κι ολοκάρδια ευχαριστία και δοξολογία αναπέμπω στον Τριαδικό Θεό, αφού χάρη σε αυτόν η διατριβή περατώθηκε.

Θεοχάρης Σ. Παπαβησσαρίων

Αθήνα, 4 Δεκεμβρίου 2018

Μνήμη του οσίου και θεοφόρου

πατρός ημών Ιωάννου του Δαμασκηνού

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ – ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ

ΒΕΠΕΣ = Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών συγγραφέων, Εκδ. Αποστ. Διακονίας, Αθήναι 1955 κ.ε.

ΓΠ = Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1 (1917) κ.ε.

ΓΠΣ = Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, επιμ. Π. Κ. Χρήστου, τομ. Α'-Ε', εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1988-1992.

Δευκαλίων = Κέντρο Φιλολογικών Ερευνών, Αθήνα 1 (1970) κ.ε.

ΕΕΘΣΠΑ = Έπιστημονική Έπετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι 1 (1924) κ.ε.

ΕΕΘΣΠΘ ΝΣ = Επιστημονική Έπετηρίδα Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Νέα Σειρά, Θεσσαλονίκη 1 (1990) κ.ε.

ΕΦ = Εκκλησιαστικός Φάρος, Μηνιαία Εκκλησιαστική Επιθεώρηση, Αλεξάνδρεια 1 (1908) κ.ε.

Θεολογία = Έπιστημονικόν Περιοδικόν έκδιδόμενον ανά τριμηνίαν, Αθήναι 1 (1923) κ.ε.

ΘΗΕ = Θρησκευτική και Ήθική Έγκυκλοπαιδεία, έκδ. Α. Μαρτίνου, τομ. 1-12, Αθήναι 1962-1968.

ΙΕΕ = Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, 15 τόμοι, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1970-1978 (και ανάτυπο).

ΚΕΕΦ = Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1 (1966) κ.ε.

- Κληρονομία = Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1 (1969) κ.ε.
- ΛΒΘ = Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, μτφρ. από τα γαλλικά του *Vocabulaire Theologie Biblique* με τη συμμετοχή των Σ. Αγουρίδη, Σ. Βαρτανιάν, Γ. Γρατσέα κ.ά., εκδ. «Βιβλικού Κέντρου Άρτος Ζωής», Αθήνα 1980.
- ΜΙΕΤ = Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης της Ελλάδος.
- ΜΟΧΕ = Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια, επιμ. Λ. Χατζοπούλου, Στρατηγικές Εκδόσεις Ιωάννης Φλώρος, Αθήνα 2010 κ.ε.
- ΠΙΠΜ = Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1965 κ.ε.
- Σύναξη = Τριμηνιαία έκδοση σπουδής στην Ορθοδοξία, Ιδρυτής Π. Νέλλας, διευθυντής σύνταξης Α. Παπαθανασίου, Αθήνα 1 (1981) κ.ε.
- ΦΘΒ = Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη, Διευθυντής σειράς: Ν. Ματσούκας, Θεσσαλονίκη 1 (1986) κ.ε.
- Φιλοσοφία = Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1 (1971) κ.ε.
- ΦΠ = Φιλοσοφία και Παιδεία, Περιοδική έκδοση της Ένωσης Καθηγητών και Διανοουμένων για την προαγωγή της φιλοσοφίας στην εκπαίδευση, Αθήνα 1 (1994) κ.ε.
- ΑCO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, έκδ. E. Schwartz, Berlin 1914-1940. Έκδ. J. Straub, Berlin 1971-1984. Έκδ. R. Riedinger, Berlin 1984-1995.
- Augustinianum = *Periodice quadimestre Instituti Patristice «Augustinianum»*, Roma 1 (1961) κ.ε.
- BBKL = *Biographisch – Bibliographisches Kirchenlexikon*, επιμ. F. W. Bautz, Hamm 1 (1975) κ.ε. Ηλεκτρονική έκδοση: www.bbkl.de
- BSGRT = *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1914 κ.ε.

- BZ = *Byzantinische Zeitschrift*, München – Leipzig 1 (1892) κ.ε. Bibliographie 1 (2001) κ.ε.
- CCSG = *Corpus Christianorum Series Graeca*, Turnhout 1 (1974) κ.ε.
- CH = *Church History*, New York 1 (1932) κ.ε.
- CPG = *Clavis Patrum Graecorum*, εκδ. M. Geerard – F. Gloriè, CCSG, Brepols, Turnhout 1974-1987. Supplement: εκδ. M. Geerard – J. Noret, Turnhout 1998.
- DB = *Dictionnaire de la Bible*, επιμ. F. Vigouroux, εκδ. Letouzey et Ane, Paris 1895-1912. Supplement 1928 κ.ε.
- DOP = *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge Mass. 1 (1841) κ.ε.
- DTC = *Dictionnaire de Theologie Catholique contenant l' expose des dontrines de la theologie catholique preures et leur histoire*. Διεύθυνση – επιμέλεια A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, τομ. 1-15, εκδ. Letouzey et Ane, Paris 1909-1950. Tables generales τομ. I-III par B. Loth et A. Michel, Paris 1951-1972.
- EAC = *Encyclopedia of Ancient Christianity*, επιμ. A. di Berardino, T. C. Oden, J. Elowsky, J. Hoover, 3 τόμοι, εκδ. IVP [= InterVarsity Press] Academic, Downers Grove, Illinois 2014.
- EEC = *Encyclopedia of the Early Church*. Αγγλική μετάφραση του *Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane* από A. Walford. Foreword and bibliographic amendments W. H. C. Friend, 2 τόμοι, εκδ. James Clarke & Co, Cambridge 1992 (second edition).
- EP² = *Encyclopedia of Philosophy* (second edition), επιμ. D. M. Borcher, τομ. 1-10, εκδ. Thomson Gale, Detroit 2006.
- ER² = *Encyclopedia of Religion*, second edition, επιμ. L. Jones, εκδ. Thomson Gale, Detroit 2005.
- ERE = *Encyclopedia of Religion and Ethics*, επιμ. J. Hastings, 13 τόμοι, Edinburgh 1908-1926 [Ανατύπωση Edinburgh 1979-1981].

Gregorianum = Commentarii de re theologica et philosophica, Rome 1 (1920)

κ.ε.

GCS NF = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, publ. Berlin – Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin Neue Folge 1 (1995) κ.ε.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin 1 (1897) – 53 (1969). 1971 κ.ε.

GNO = Gregori Nysseni Opera. Founded by W. Jaeger and H. Langerbeck, εκδ. E. J. Brill, Leiden 1921 κ.ε.

GOTR = *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline Mass. 1(1954) κ.ε.

HR = *History of Religions*, Chicago 1 (1961) κ.ε.

HTR = *Harvard Theological review*, Cambridge Mass. 1 (1908) κ.ε.

HWP = Historisches Worterbuch der Philosophie, επιμ. J. Ritter, K. Grunder und G. Gabriel, τόμοι 13, εκδ. Schwabe, Basel 1971-2007.

IJOT = *International Journal for Orthodox Theology*, editor in chief D. Munteanu, 1 (2010) κ.ε.

IJST = *International Journal of Systematic Theology*, Founding editors C. Gunton – J. Webster, Oxford 1 (1999) κ.ε.

IPQ = *International Philosophical Quarterly*, New York 1 (1961) κ.ε.

JA = *Journal Asiatique*. Recueil de Memoires et de Notices Relatifs aux Etudes Orientales Publie par La Societe Asiatique, Paris 1 (1822) κ.ε.

JAOS = *Journal of the American Oriental Society*, Boston 1 (1843) κ.ε.

JECS = *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore 1 (1993).

JHI = *Journal of the History of Ideas*, Lancaster PA 1 (1940) κ.ε.

JR = *Journal of Religion*, Chicago 1 (1921) κ.ε.

JRS = *Journal of Roman Studies*, London 1 (1911) κ.ε.

JTS = *Journal of Theological Studies*, Oxford & London 1899-1949, n.s. 1 (1950) κ.ε.

- KOTTER I-V = *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τομ. I-V, εκδ. B. Kotter, Walter de Gruyter [PTS 7, 12, 17, 22, 29], Berlin – New York 1969-1988.
- LCL = Loeb Classical Library, London & Cambridge Mass. 1912 κ.ε.
- LTK³ = Lexikon für Theologie und Kirche, 3^e Auflage hrsgb. von Walter Kasper und anderen, Freiburg im Breislan, 1 (1993) κ.ε.
- MH = *Museum Helveticum*, Schweizerische Zeitschrift für Klassische Altertumwissenschaft, Basel 1 (1944) κ.ε.
- MS = *Medieval Studies*. [Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto], New York 1 (1939) κ.ε.
- NCE² = New Catholic Encyclopedia, second edition, 15 τόμοι, εκδ. Thomson Gale, Detroit 2003.
- NDPAC = Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, διεύθυνση A. di Berardino, 3 τόμοι, εκδ. Marietti, Genova – Milano 2006 [πρώτη έκδοση Casale Monferrato 1983-1988].
- NHMS = Nag Hammadi and Manichaean Studies, επιμ. J. von Oort & E. Thomassen, Leiden 1991 κ.ε. (1971-1987 = NHS).
- Numen = International review for the history of religions, Leiden 1 (1954) κ.ε.
- OCA = Orientalia Christiana Analecta, Rome 1 (1923) κ.ε.
- OCP = Orientalia Christiana Periodica, Rome 1 (1935) κ.ε.
- ODB = Oxford Dictionary of Byzantium (The), επιμ. A. Kazhdan, A. M. Talbot et al., τόμ. 1-3, New York – Oxford 1991.
- OECT = Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971 κ.ε.
- ÖS = Östkirchliche Studien, Würzburg 1 (1952) κ.ε.
- PG = Patrologiae cursus completus, εκδ. J. P. Migne, τομ. 1-161, *series graeca*, 1857-1866. Indexes 1928-1936 [ανατύπωση Turnhout].
- Philologus = *Zeitschrift für das Klassische Altertum*, Berlin 1 (1846) κ.ε.
- Phronesis = A journal for ancient philosophy, Assen 1 (1955) κ.ε.

- PL = *Patrologiae cursus completus*, εκδ. J. P. Migne, *series latina*, Paris 1884-1904. Supplement, Paris 1958-1974.
- PQ = *Philosophical Quarterly (The)*, St. Andrews 1 (1950) κ.ε.
- PR = *Philosophical Review*, Ithaca, New York 1 (1892) κ.ε.
- PRE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Neue Bearbeitung, hrsg. Von G. Wissowa, Stuttgart – München, Reihe 1, 1894-1963. Reihe 2, 1914-1972. Supplement 1903-1980.
- PTS = *Patristische Texte und Studien*, εκδ. K. Aland – W. Schneemelcher, Berlin 1964 κ.ε.
- RAC = *Reallexicon für Antike und Christentum*, hrsgb. T. Klauser, 2^e Auflage, Stuttgart 1970. Supplement, 1 (1985) κ.ε.
- RHR = *Revue de l'histoire des religions*, Paris 1 (1880) κ.ε. Supplement 1 (1985) κ.ε.
- RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, Paris 1 (1907) κ.ε.
- SC = *Sources Chretiennes*, Directeurs – Fondateurs: H. de Lubac et J. Danie-lou. Directeur: C. Mondesert. Editions du Cerf. Paris 1 (1941) κ.ε.
- Scrinium = *Revue de patrologie, d' hagiographie critique et d' histoire ecclesiastique*, editor in chief B. Lourié, 1 (2005) κ.ε.
- SP = *Studia Patristica*. Papers delivered to the International Conferences on Pa-tristic Studies, εκδ. K. Aland, F. L. Cross, Berlin 1 (1957) κ.ε. (τόρα Leuveun).
- ST = *Studia Theologica*, Scandinavian Journal of Theology, Lund 1 (1947) κ.ε.
- SVTQ = *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, New York & Crestwood 1 (1952) κ.ε. 1952-1968 title: *Saint Vladimir's Seminary quarterly*.
- THUM VIII.4 = *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τομ. VIII.4, εκδ. T. Thum, *Sacra, Liber II. De rerum humanorum natura et statu*. Erste Rezen-sion. Erster Halband, De Gruyter [PTS 74], Berlin – Boston 2018.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*. Project at the University of California, Irvine to digitize all Greek texts.

Internet site: stephanus.tlg.uci.edu Project director: Maria Pantelia.

TM = *Travaux et Memoires*. Centre de Recherche d' Histoire et de Civilisation Byzantine. Paris 1 (1965) κ.ε.

TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, επιμ. G. Krause & G. Muller, Berlin 1 (1977) κ.ε.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Berlin 1 (1882) κ.ε.

USQR = *Union Seminary Quarterly*, New York 1 (1945) κ.ε.

VC = *Vigiliae Christianae*. A Review of early Christian life and languages, Amsterdam 1 (1947) κ.ε.

VCS = *Vigiliae Christianae*, Supplements. Formerly *Philosophia Patrum*. Επιμελητές: J. Den Boeft, J. van Oort, W. L. Petersen, D. T. Runia, C. Scholten, J. C. M. van Minden, εκδ. Brill, 1 (1987) κ.ε.

VOLK VI – VIII = *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τομ. VI-VII, εκδ. R. Volk, Walter de Gruyter [PTS 60, 61, 68], Berlin – New York – Boston 2006-2013.

ZAC = *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Journal of Ancient Christianity, Berlin & New York 1 (1997) κ.ε.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

1. ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

Εισαγωγή δογμάτων = *Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 20-26.

Διαλεκτικά = *Διαλεκτικά ἢ φιλόσοφα κεφάλαια*, ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 47-146.

Φιλόσοφα, ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 151-173.

Ἐκδοσις Ἀκριβῆς = *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 3-239.

Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας = *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 65-200.

Περὶ αἱρέσεων, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 19-67.

Περὶ θελημάτων = *Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 173-231.

Περὶ Τρισαγίου = *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς Ἰορδάνην ἀρχιμανδρίτην περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου*, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 304-332.

Κατὰ Μανιχαίων, = *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων*, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 351-398.

Διάλεξις (αμφιβ.) = *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 427-438.

Εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον = *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 121-146.

Εἰς τὴν ἁγίαν Ἀναστασίαν (νόθο) = Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν, KOTTER V, σελ. 289-303.

Εἰς τὴν ὑπαπαντὴν (νόθο) = Λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, KOTTER V, σελ. 381-395.

Εἰς τὴν κοίμησιν Β' = Εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὑπερένδοξον κοίμησιν καὶ μετάστασιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, KOTTER V, σελ. 516-542.

Βαρλαάμ (νόθο) = Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ, VOLK VI. 2, σελ. 5-405.

Τερά Παράλληλα (νόθο), THUM VIII. 4, σελ. 5-586.

Εἰς τὴν Κυριακὴν τοῦ Πάσχα (κανών) = Κανὼν εἰς τὴν Κυριακὴν τοῦ Πάσχα, στο: W. CHRIST. – M. PARANIKAS (εκδ.), *Anthologia*, σελ. 218-226.

Εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν (κανών) = Κανὼν ἰαμβικὸς εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν (Δεκ. 25), στο: W. CHRIST. – M. PARANIKAS (εκδ.), *Anthologia*, σελ. 205-209.

2. ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ

ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ = *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graecae juxta Lxx interpretes*, εκδ. A. Ralphs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ = *Novum Testamentum Graece*, εκδ. E. Nestle – K. Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 272001.

3. ΕΡΓΑ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ ΘΥΡΑΘΕΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

ΑΛΚΙΝΟΟΥ, *Διδασκαλικός = Διδασκαλικός τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, εκδ.

J. Whittaker, μτφρ. P. Louis, *Alcinoos, Enseignement les doctrines de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1990, σελ. 1-72.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά = Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*, εκδ. W. D. Ross, 2 τόμοι, Clarendon Press, Oxford 1975.

_____, *Περὶ οὐρανοῦ = Περὶ οὐρανοῦ*, εκδ. P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, σελ. 1-154.

_____, *Περὶ ζῶων γενέσεως = Περὶ ζῶων γενέσεως*, εκδ. P. Louis, *Aristote de la generation des animaux*, Les Belles Lettres, Paris 1961.

_____, *Ἀναλυτικά Πρότερα = Ἀναλυτικῶν Προτέρων*, εκδ. P. Louis, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford 1957.

_____, *Περὶ γενέσεως = Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, εκδ. – μτφρ. M. Rashed, *Aristote, De la Génération et la corruption*, Les Belles Lettres, Paris 2005, σελ. 1-84.

_____, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως = Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, εκδ. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1950.

_____, *Κατηγορίαι = Κατηγορίαι*, εκδ. L. Minio – Paluello, *Categoriae et liber de Interpretatione*, Clarendon Press, London 1974.

ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι = Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἐκάστη αἰρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγῇ*, εκδ. T. Dorandi, *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press [Cambridge Classical Texts and Commentaries 50], Cambridge 2013, σελ. 63-824.

- ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Πρὸς Ἡρόδοτον* = *Πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιστολή*, εκδ. – μτφρ. – εισαγ. – σχόλια G. Arrighetti, *Epicuro Opere*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1960, σελ. 33-73.
- ΗΣΙΟΔΟΥ, *Θεογονία* = *Θεογονία*, εκδ. – μτφρ. G. W. Most, *Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia*, Harvard University Press [LCL], Cambridge Mass. – London 2006, σελ. 2-85.
- ΗΣΥΧΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Λεξικόν* = *Λεξικόν*, εκδ. M. Schmidt, τόμ. I (1858), τόμ. II (1860), τόμ. IV (1862) [ανατύπωση Amsterdam 1965].
- ΟΜΗΡΟΥ, *Ίλιάς* = *Ίλιάς*, τόμ. I-II, μτφρ. A. T. Murray–W. F. Wyatt, εκδ. Harvard University Press [LCL 170], Harvard 1999.
- ΠΙΝΔΑΡΟΥ, *Πυθιονίκος* = *Πυθιονίκος*, εκδ. H. Maehler, *Pindaris Carmina cum Fragmentis*, Teubner, Leipzig 1980.
- ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες* = *Ἐννεάδες*, μτφρ. A. H. Armstrong, 7 τόμοι, LCL, London – New York 1966-1984.
- ΣΟΥΔΑ, *Λεξικόν* = *Λεξικόν*, εκδ. I. Bekker, Georgii Reimeri, Berolini 1854.
- ARNIM J. AB (εκδ.), *Fragmenta I-IV = Stoicorum Veterum Fragmenta*, τόμ. I-IV, B. G. Teubner, Stuttgart 1964.
- BURNET J. (εκδ.), *Platonis Opera*, τόμ. I-VI, Oxford 1905 [επανέκδοση 1964].
- CHAVANNES E. – PELLIOU P. (εκδ.), «Traite» = «Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine», *JA* 18 (1911) 499-590.
- DIELS H., *Doxographi Graeci* = *Doxographi Graeci*, Typis et impensis G. Reimeri, Berlin 1879 [ανατύπωση 1965].
- DIELS H. – KRANZ W. (εκδ.), *Die Fragmente* = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τομ. I και III, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960 [ανατύπωση Hildesheim 2004].

GARDNER I., *Kephalaia = The Kephalaia of the Teacher. The edited Coptic Manichaeian Texts in translation with commentary*, εκδ. E. J. Brill [NHMS 37], Leiden – New York – Köln 1995.

4. ΕΡΓΑ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, *Πρεσβεία = Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*, εκδ. B. Pouderon, *Athénagore Supplique Au Sujet des Chrétiens et sur la Résurrection des Morts*, SC 379 (1992) 71-208.

ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων = Περὶ θείων ὀνομάτων*, εκδ. B. Suchla, *Corpus Dionysiacum. Pseudo – Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, Walter de Gruyter [PTS 33], Berlin – New York 1990, σελ. 107-232.

_____, *Περὶ οὐρανίου Τεραρχίας = Τῷ Συμπρεσβυτέρῳ Τιμόθεῳ Διονύσιος ὁ Πρεσβύτερος Περὶ τῆς οὐρανίου Τεραρχίας*, εκδ. G. Heil, *Corpus Dionysiacum II. Pseudo – Dionysius Areopagita. De Caelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologica, Epistulae*, Walter de Gruyter [PTS 36], Berlin – New York 1991, σελ. 7-59.

_____, *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας = Τῷ Συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ Πρεσβύτερος Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας*, εκδ. G. Heil, *Corpus Dionysiacum II*. [PTS 36], Berlin – New York 1991, σελ. 63-132.

_____, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας = Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας Πρὸς Τιμόθεον*, εκδ. A. M. Ritter, *De Mystica Theologia, Corpus Dionysiacum II*, Walter de Gruyter [PTS 36], Berlin – New York 1991, σελ. 141-150.

ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Confessiones* = *Confessiones*, μτφρ. W. Watts, *St. Augustine's Confessions*, 2 τόμοι, εκδ. William Heinemann & The Macmillan Co, London – New York 1912.

_____, *Contra Faustum* = *Contra Faustum Manichaeum, Libri triginta tres*, PL 42, 207-518.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Πρὸς Εὐνομιανούς* = *Πρὸς Εὐνομιανούς προδιάλεξις*. Θεολογικὸς πρῶτος, *Λόγος 27*, εκδ. P. Gallay – M. Jourjon, *Grégoire de Nazianze Discours 27-31 (Discours Théologiques)*, SC 250 (1978) 70-99.

_____, *Περὶ Υἱοῦ Α'* = *Περὶ Υἱοῦ λόγος α'*, *λόγος Θεολογικὸς τρίτος (29)*, εκδ. P. Gallay – M. Jourjon, *Grégoire de Nazianze Discours 27-31 (Discours Théologiques)*, SC 250 (1978) 176-222.

_____, *Λόγος 16* = *Λόγος 16. Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης*, PG 35, 933-964.

_____, *Λόγος 34* = *Λόγος 34. Πρὸς τὸν κατάπλουν εἰς τοὺς ἀπ' Αἰγύπτου ἐπιδημήσαντας*, εκδ. P. Gallay – C. Moreschini, *Grégoire Nazianze Discours 32-37*, SC 318 (1985) 198-226.

_____, *Λόγος 38* = *Λόγος 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια*, εκδ. C. Moreschini, *Grégoire De Nazianze. Discours 38-41*, SC 358 (1990) 104-148.

_____, *Λόγος 43* = *Λόγος 43. Εἰρηνικὸς δεύτερος*, εκδ. J. Mossay, *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, SC 270 (1980) 280-310.

_____, *Λόγος 44* = *Λόγος 44. Εἰς τὴν καινὴν Κυριακὴν*, PG 36, 607-622.

_____, *Περὶ κόσμου* = *Περὶ κόσμου*, εκδ. C. Moreschini, *St. Gregory of Nazianzus Poemata Arcana*, εἰσαγωγή - μετάφραση καὶ σχολιασμός D. A. Sykes, Clarendon Press [Oxford Theological Monographs], σελ. 16-23.

_____, *Ἐπη Ἠθικὰ*, 1-40, PG 37, 521-968.

_____, *Περὶ ἐτέρων* = Ἔπη. Βιβλίον 2, *Ιστορικά, Περὶ ἐτέρων* 1-8, PG 37, 1451-1600.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* = *Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς*, PG 44, 123-256.

_____, *Ἐξήγησις Ἀσματος* = *Ἐξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν Ασμάτων*, εκδ. H. Langerbeck, GNO VI (1960) 3-469.

_____, *Περὶ ψυχῆς* = *Ζήτησις περὶ ψυχῆς μετὰ τῆς ἰδίας ἀδελφῆς Μακρίνης*, εκδ. A. Spira, GNO III. 3 (2014) 1-123.

_____, *Κατὰ Εὐνομίου Α'-Γ'* = *Λόγος Ἀντιρρητικὸς πρὸς Εὐνόμιον, Τρίτος*, εκδ. W. Jaeger, GNO II (1960) 3-410.

_____, *Κατηχητικὸς* = *Λόγος Κατηχητικὸς*, εκδ. E. Mühlenberg, GNO III. 4 (1996) 5-106.

_____, *Περὶ τελειότητος* = *Πρὸς Ὀλύμπιον, Περὶ τελειότητος*, εκδ. W. Jaeger, GNO VIII (1952) 173-214.

_____, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν* = *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν*, εκδ. J. McDonough, GNO V (1962) 24-175.

_____, *Περὶ τῆς Ἐξαήμερου* = *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρός ἡμῶν Γρηγορίου Ἐπισκόπου Νύσσης Ἀπολογητικὸς πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ, περὶ τῆς ἑξαήμερου*, PG 44, 61-124.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *ὑπὲρ ἡσυχάζοντων* = *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, Λόγοι 1-3*, ΓΠΣ, τόμ. Α', σελ. 359-364.

_____, *Λόγος ἀποδεικτικὸς Β'* = *Λόγος δεύτερος περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ πρὸς τὰ παρά Λατίνων ἐκ τῆς θείας Γραφῆς εἰς συνηγορίαν αὐτῶν δῆθεν προτεινόμενα*, ΓΠΣ, τόμ. Α', σελ. 78-153.

_____, *Ἀντιρρητικὸς Α'* = *Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς πρῶτος*, εκδ. Α. Κοντογιάννη – Β. Φανουργάκη, ΓΠΣ, τόμ. Γ', σελ. 39-84.

ΔΙΔΥΜΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 39, 1085-1109.

- ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Adversus Haereses II = Adversus Haereses, Liber Secundus*, εκδ. A. Rousseau – L. Doutreleau, τομ. II, SC 294.2 (1982) 12-366.
- _____, *Adversus Haereses IV = Adversus Haereses, Liber Quartus*, εκδ. A. Rousseau et al., SC 100.2 (1965) 362-994.
- _____, *Adversus Haereses V = Adversus Haereses Liber Quintus*, εκδ. A. Rousseau et al., SC 153.2 (1969) 10-466.
- _____, *Αποσπάσματα = Αποσπάσματα ἐξ ἀπολεσθέντων ἔργων*, ΒΕΠΕΣ 5 (1955) 172-188.
- ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, *Πανάριον = Πανάριον* εκδ. K. Holl, GCS 37.3 (1933) 1-526.
- ΕΡΜΑ, *Ποιμήν = Ποιμήν*, εκδ. A. Lindemann – H. Pauleseu, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, σελ. 330-528.
- ΗΓΕΜΟΝΙΟΥ, *Πράξεις Αρχελάου = Πράξεις Αρχελάου*, εκδ. C. H. Benson, GCS 16 (1906) 1-100.
- ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *Πρὸς Αὐτόλυκον = Πρὸς Αὐτόλυκον*, εκδ.-μτφρ. R. M. Grant, *Theophilus of Antioch Ad Autolyicum*, Clarendon Press [OECT], Oxford 1970, σελ. 20-147.
- ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ, *Σούμμα Θεολογική = Σούμμα Θεολογική*, εξελλ. ὑπὸ Ι. Καρμίση, Ἐν Ἀθήναις 1935.
- ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ, *Διάλογος = Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου Φιλοσόφου καὶ Μάρτυρος Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον*, εκδ. – μτφρ. – σχολιασμός, P. Bobichon, *Justin Martyr Dialogue avec Tryphon*, τόμοι 2, Département de Patristique et d' Histoire de l' Eglise de l' Université de Fribourg [Paradosis 47/1-2 Etudes de Littérature et de theologie ancipunes], Academic Press – Édition Saint-Paul, Fribourg 2003, σελ. 184-563.
- _____, *Ἐπεὶ Χριστιανῶν = Ἀπολογία Ἐπεὶ Χριστιανῶν Πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν εὐσεβῆ*, εκδ. P. Minns – P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr*, Oxford University Press [OECT], Oxford 2009, σελ. 80-269.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΡΩΜΗΣ, Ἐλεγχος = Τοῦ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλέγχου, εκδ.

M. Marcovich, *Hippolytus Refutatio Omnium Haeresium*, Walter de Gruyter [PTS 25], Berlin – New York 1986, σελ. 53-417.

ΙΩΑΝΝΟΥ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΥ, Πρὸς Μανιχαίους I-II = Ἰωάννου ἀπό

Γραμματικῶν Ὀμιλῖαι δύο Πρὸς Μανιχαίους, εκδ. M. Richard, *Ioannis Caesariensi's Presbyteri et Grammatici Opera*, CCSG 1 (1977) 85-105.

ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Εἰς τοὺς Ἀνδριάντας = Ὀμιλῖαι εἰς τοὺς

Ἀνδριάντας ΚΑ' λεχθεῖσαι ἐν Ἀντιοχείᾳ, PG 49, 15-222.

_____, Πρὸς Α' Κορινθίους = Ὑπόμνημα εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους

ἐπιστολὴν, Ὀμιλῖαι 1-44, PG 61, 11-382.

ΚΑΡΜΙΡΗ Ι., Μνημεῖα Ι = Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς

Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τόμ. Ι, ἐν Ἀθήναις 2¹960.

ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, Πρὸς Κορινθίους Α' = Πρὸς Κορινθίους Α', εκδ. A.

Lindemann – H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, σελ. 80-150.

Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Κατὰ Ἑλλήνων = Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου

ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κατὰ Ἑλλήνων, εκδ. R. W. Thompson, *Athanasius Contra Gentes and de Incarnatione*, Clarendon Press, Oxford 1971, σελ. 1-133.

_____, Περὶ ἐνανθρωπήσεως = Λόγος περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ

Λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ, εκδ. C.

Kannengiesser, SC 199 (1973) 258-469.

_____, Κατὰ Ἀρειανῶν Α'-Β' = Κατὰ Ἀρειανῶν Α'-Β', εκδ. K. Metzler

– K. Savvidis, *Athanasius Werke. Die Dogmatische Schriften*, Band I, Erster Teil, 2^e Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1998, σελ. 109-175· 177-260.

_____, Κατὰ Ἀρειανῶν Γ' = Κατὰ Ἀρειανῶν Γ', εκδ. K. Metzler – K.

Savvidis, *Athanasius Werke. Die Dogmatischen Schriften*, Erster Band, Er-

ster Teil, 3. Lieferung. *Oratio III. Contra Arianos*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2000, σελ. 305-381.

_____, *Περὶ τοῦ βίου τοῦ Μ. Ἀντωνίου = Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ἐένη μοναχοὺς περὶ τοῦ βίου τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου*, εκδ. G. J. M. Bartelink, *Athanase d' Alexandrie Vie D' Antoine*, SC 400 (1994) 125-376.

Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁμιλίαι εἰς τοὺς ψαλμοὺς, ψαλμὸς 28*, PG 29, 280-306.

_____, *Ὁμιλία IB' = Ὁμιλία IB'*, *Εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν*, PG 31, 385-424.

_____, *Ὁμιλία IE' = Ὁμιλία IE'*, *Περὶ πίστεως*, PG 31, 463-472.

_____, *Ὁμιλία ΙΣΤ' = Ὁμιλία ΙΣΤ'*, *Εἰς τὸ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος»*, PG 31, 472-481.

_____, *Εἰς τὸν ΛΓ' Ψαλμόν = Ὁμιλία εἰς τὸν ΛΓ' Ψαλμόν*, PG 29, 350-386.

_____, *Ἐπιστολαὶ = Ἐπιστολαί*, εκδ. Y. Courtonne, *Les Belles Lettres*, τομ. I: Paris 1957, σελ. 3-219, τομ. III: Paris 1966, σελ. 1-229.

_____, *Οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός = Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 329-353.

_____, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον = Ὁμιλίαι Θ' Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, εκδ. E. Amand de Mendieta – S. Y. Rudberg, GCS NF 2 (1997) 1-161.

_____, *Κατὰ Εὐνομίον Γ' = Κατὰ Εὐνομίον Λόγος Γ' . Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, εκδ. B. Sesboüe, G. M. de Durand, L. Doutreleau, τομ. II, SC 305 (1983) 144-175.

ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας = Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου. Εἰς τὸ περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας*, PG 4, 29-113.

_____, *Εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων = Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου. Εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων* PG 4, 185-416.

_____, *Περὶ ἀπόρων = Περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον*, εκδ. N. Constat, *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, τόμ. I-II, Harvard University Press [Dumbarton Oaks Medieval Library], Cambridge Mass. – London 2014, σελ. 2-450· 2-330.

_____, *Πρὸς Θαλάσσιον = Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς*, εκδ. C. Laga – C. Steel, CCSG 7 (1980) 17-539.

_____, *Πρὸς Μαρίνον = Ἐγχειρίδια θεολογικὰ καὶ πολεμικὰ πρὸς Μαρίνον*, PG 91, 9-286.

_____, *Περὶ ἀγάπης = Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, εκδ. A. Ceresa - Gastaldo, Editrice Studium [Verba Seniorum. Collana di Testi e Studi patristici N.S. -3], 1963, σελ. 50-239.

_____, *Πεύσεις = Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφορῶν κεφαλαίων ἀπορουμένων*, εκδ. J. H. Declerck, CCSG 10 (1982) 1-170.

_____, *Μυσταγωγία = Μυσταγωγία*, εκδ. C. Boudignon, CCSG 69 (2011) 3-74.

NEMESIOY EMESEHS, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου = Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, εκδ. M. Morani, *Nemesii Emeseni De Natura Hominis*, BSGRT, Leipzig 1987.

ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΟΥ, *Ἐπιτομὴ φυσικῆς = Ἐπιτομὴ φυσικῆς*, βιβλίον Β', PG 142, 1021-1320.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς = Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Λόγοι ἑπτὰ (ἦτοι περὶ μυστηρίων)*, εκδ. M. H. Congourdeau, Livres I-IV, SC 355 (1989) 74-356.

ΠΕΤΡΟΥ ΣΙΚΕΛΙΩΤΟΥ, «Ἱστορία Μανιχαίων» = «Ἱστορία χρειώδης ἔλεγχος ἕτε καὶ ἀνατροπὴ τῆς κενῆς καὶ ματαίας αἰρέσεως τῶν Μανιχαίων, τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων, προσωποποιηθεῖσα ὡς πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας», εκδ. D. Papachryssanthou, *TM* 4 (1970) 7-67.

ΤΙΤΟΥ ΒΟΣΤΡΩΝ, *Κατὰ Μανιχαίων* = *Κατὰ Μανιχαίων*, εκδ. P. A. de Lagarde, W. Hertz, Berolini 1859, σελ. 1-124 [ανατύπωση: Osnabrück 1967].

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis* = *De Principiis*, τόμ. I-II, εκδ.-μτφρ. J. Behr, Oxford University Press [OECT], Oxford 2017, τόμ. I: σελ. 4-177· τόμ. II: σελ. 180-585.

_____, *Εἰς τοὺς ψαλμοὺς* = *Ἐκλογαὶ εἰς τοὺς ψαλμοὺς*, PG 12, 1053-1686.

_____, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην* = *Τῶν εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικῶν*, εκδ. E. Preuschen, GCS 10 (1903) 3-480.

_____, *Fragmenta in Joannis* = *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)*, εκδ. E. Preuschen, GCS 10 (1903) 483-574.

CHRIST W. – PARANIKAS M. (εκδ.), *Anthologia* = *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae 1871 [ανατύπωση Hildesheim 1963].

GOAR J. (εκδ.), *Euchologion* = *Euchologion sive rituale Graecorum*, Akademische druck – V. Verlagsanstalt, Graz 1960.

GOUILLARD J. (εκδ.) «Le Synodikon» = «Le Synodikon de l'Orthodoxie édition et Commentaire», *TM* 2 (1967) 45-118.

RICHARD M. (εκδ.), «Κεφάλαια ἑπτὰ» = «Κεφάλαια ἑπτὰ σὺν ἀναθεματισμοῖς προσφόροις κατὰ τῶν ἀθεωτάτων Μανιχαίων καὶ τῆς μιαρᾶς αὐτῶν καὶ θεοστυγοῦς αἰρέσεως», στο: *Ioannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera*, εκδ. M. Richard – M. Aubianeau, CCSG 1 (1977) xxxiii – xxxix.

B. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

1. ΕΛΛΗΝΙΚΟΙ ΤΙΤΛΟΙ

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Ι., *Οί Παυλικιανοί = Οί Παυλικιανοί. Η Ιστορία και η διδασκαλία των από τῆς ἐμφανίσεως μέχρι τῶν νεώτερων χρόνων* (διδ. διατρ.), [Ἐταιρεία Ἑρακικῶν Μελετῶν 75], Ἀθήναι 1959.

ΑΝΘΗ Τ. (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων» = «Ὁ “Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος” τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ», *Θεολογία* 75. 1 (2004) 241-286· 75. 2 (2004) 417-465.

ΑΞΕΛΟΥ Κ., *Ὁ Ἡράκλειτος = Ὁ Ἡράκλειτος και η φιλοσοφία*, μτφρ. Δ. Δημητριάδη, εκδ. Εξάντα [Σύγχρονη Κλασική Βιβλιοθήκη], χ.τ. 1986.

ΒΑΛΑΛΑ – ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ Τ., *Προβολές = Προβολές στον Αριστοτέλη*, εκδ. Ζήτρος [Σκέψη 5], Θεσσαλονίκη 1998.

ΒΑΛΛΗΝΔΡΑ Α. Λ., «Χρόνος (Φιλοσοφία)», *ΘΗΕ* 12 (1968) 380-383.

ΒΕΪΚΟΥ Θ., *Οι Προσωκρατικοί = Οι Προσωκρατικοί*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995.

ΒΛΕΤΣΗ Α., *Ἀμάρτημα = Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στὴ θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ἔρευνα στὶς ἀπαρχές μιᾶς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν*, εκδ. Τέρτιος, Θεσσαλονίκη 1998.

ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ Ν., *Θέματα Φιλοσοφίας Α' = Θέματα Φιλοσοφίας, τεύχος Α'*, Αθήνα 1995.

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ Κ. Δ., «Δυϊσμός», *ΘΗΕ* 5 (1964) 230-231.

_____, *Ιστορία = Ιστορία τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, πρόλογος, πίνακες και επιμέλεια εκδόσεως Δ. Ν. Σακκά, βιβλιογραφική ενημέρωση Β. Α. Κύρκου*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2008.

ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ Σ., *Προλεγόμενα = Προλεγόμενα στή θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σπουδή στόν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ*, εκδ. Τεῖςτος, Κατερίνη 1992.

_____, *Κοινωνία Θεώσεως = Κοινωνία Θεώσεως: ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στό ἔργο τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 2001.

ΓΙΑΝΝΑΡΑ Χ., *Τὸ πρόσωπο = Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 2006.

_____, *Ἀλφαβητάρι = Ἀλφαβητάρι τῆς πίστες*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 2002.

_____, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ = Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, εκδ. Ἴκαρος, Αθήνα 2008.

ΓΙΑΣΠΕΡΣ Κ., *Εἰσαγωγή = Εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, μτφρ. Χ. Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1983.

ΓΛΑΡΟΥ Α., *Θεία Παιδαγωγία = Θεία Παιδαγωγία: παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης (διδ. διατριβή)*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000.

ΓΛΑΡΟΥ Α. – ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ Θ., «Ἰωάννης ο Δαμασκηνός (8^{ος} αἰώνας). Διδασκαλία», ΜΟΧΕ 9 (2013) 196-198.

ΓΟΥΕΑΡ Κ. (μητρ. Διοκλείας), *Ὁρθόδοξος Δρόμος = Ὁ Ὁρθόδοξος Δρόμος*, μτφρ. Μ. Πάσχου, εκδ. «Επτάλοφος», Αθήνα 1984.

ΔΑΚΟΥΡΑ Δ., «Ὁ Μανιχαϊσμός» = «Ὁ Μανιχαϊσμός. Ἡ τάσις ἐξαπλώσεώς του καὶ ἡ ἐπιτυχία της (θρησκευολογικὴ παρουσίασις)», ΕΕΘΣΠΑ ΛΣΤ' (2001) 503-522 (ανάτυπο).

ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ Π., «Κακόν», ΘΗΕ 7 (1965) 198-203.

ΔΡΑΓΑ Γ. (πρωτ.), *Υπόμνημα τῆς ἐλληνικῆς ἐκδόσεως τοῦ J. P. Migne, Patrologia cursus completus series graeca*, τόμ. 94, Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων, Αθήναι 1989.

ΕΛΙΑΝΤΕ Μ., *Κόσμος και Ιστορία = Κόσμος και Ιστορία ή ο Μύθος της Αιώνιας Έπιστροφής*, μτφρ. Σ. Ψάλτου, Θεώρηση Μ. Μπέγζου, εκδ. Έλ-ληνικά Γράμματα [Θρησκευολογία 22], Αθήνα 1999.

ΖΗΖΙΟΥΛΑ Ι. (μητρ. Περγάμου), *Η Κτίση ως Εὐχαριστία = Η Κτίση ως Εὐχαριστία. Θεολογική Προσέγγιση στο πρόβλημα της Οικολογίας*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1992.

_____, «Χριστολογία και Ὑπαρξη» = «Χριστολογία και Ὑπαρξη. Ἡ διαλεκτική κτιστοῦ-ἀκτίστου και τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας», *Σύναξη* 2 (1982) 9-20.

_____, *Μαθήματα Β' = Μαθήματα Χριστιανικῆς Δογματικῆς. Σημειώσεις ἀπὸ τῆς παραδόσεως τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου καθηγητῆ κ. Ἰωάννου Ζηζιούλα στὸ τμήμα Ποιμαντικῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κατὰ τὸ ἀκαδημαϊκὸ ἔτος 1986-87*, εκδ. Ὑπηρεσίας Δημοσιευμάτων Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1986-1987.

_____, «Πρόσωπον» = «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου», στο: *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, εκδ. ΠΠΜ, Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 287-323.

_____, «Ἑλληνισμὸς» = «Ἑλληνισμὸς και Χριστιανισμὸς. Ἡ συνάντηση τῶν δύο κόσμων», *ΙΕΕ* 6 (1976) 519-559.

ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ Γ., *Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας = Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μία ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, εκδ. Έλληνικά Γράμματα [Θρησκευολογία 12], Αθήνα 1997.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Ι. Ν., *Πλάτων = Πλάτων - Πλωτῖνος - Ὀριγένης*, Αθήνα 1959.

- ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ Χ., *Ἐπίκουρος = Ἐπίκουρος. Ἡ ἀληθινή ὄψη τοῦ ἀρχαίου κόσμου*, εκδ. Βιβλ. τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2005.
- _____, *Εἰσαγωγή = Εἰσαγωγή στή Φιλοσοφία*, εκδ. Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2009.
- ΘΕΟΔΩΡΟΥ Α., «Ὅψεις» = «Ὅψεις τινές τῆς περὶ κακοῦ, θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ Ἱερῶν Εἰκόνων διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ». *Θεολογία* 44 (1973) 119-135 [καὶ ἀνάτυπο].
- ΘΕΟΔΩΡΟΥ Ε., «Θεοδικία», *ΘΗΕ* 6 (1965) 155-156.
- ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ Κ., «Ἡ θεολογία τῶν Στωικῶν» = «Ἡ θεολογία τῶν Στωικῶν», στο: Σ. ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗ (επιμ.), *Ὁ Θεός τῆς Βίβλου καὶ ὁ Θεός τῶν φιλοσόφων*, ἐκδ. Ἄρτου Ζωῆς [Συναντήσεις 2], Ἀθήνα 2012, σελ. 46-48.
- ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Πρὸς Ἐφεσίους = Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολές πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, [Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης], Θεσσαλονίκη 2008.
- ΚΑΡΔΑΜΑΚΗ Μ. (πρωτ.), *Πνευματικότητα = Ὁρθόδοξη Πνευματικότητα*, ἐκδ. Ἀκρίτας [Ὁρθόδοξη Μαρτυρία 3], Ἀθήνα 2019.
- ΚΕΕΦ, *Λεξικόν = Λεξικόν τῆς Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήναι 1994.
- ΚΕΣΕΛΟΠΟΥΛΟΥ Α., *Ἄνθρωπος = Ἄνθρωπος καὶ φυσικὸ περιβάλλον. Σπουδὴ στὸν ἅγιο Συμεὼν τὸ Νέο Θεολόγο*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1992.
- ΚΟΛΟΒΟΠΟΥΛΟΥ, *Δημιουργία = Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου στό ἔργο τοῦ Ἰωάννη Φιλοπόπουλου «De Orificio Mundi» καὶ ἡ σ' αὐτὸ ἐπίδραση τῆς «Ἐξαήμερου» τοῦ Μ. Βασιλείου*, διδ. διατρ., Ἀθήνα 2004.
- ΚΟΝΤΟΥΜΑ Β., «Κόλαση καὶ Παράδεισος» = «Κόλαση καὶ Παράδεισος στὸ Βυζάντιο», *Σύναξη* 122 (2012) 42-55.
- ΛΕΚΚΑ Γ., «Ἀνάγκη καὶ Δημιουργία» = «Ἀνάγκη καὶ Δημιουργία στή φιλοσοφία τοῦ Πλωτίνου», *Θεολογία* 74 (2003) 731-739.

ΛΙΑΛΙΟΥ Δ., «*Ἡ Ὁρθοδοξία*» = «*Ἡ Ὁρθοδοξία, μία ἀντιειδωλική ἐρμηνεία τοῦ σύμπαντος κόσμου*», στο: *ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ Ἐκκλησία, Κόσμος - Ἄνθρωπος*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 45], Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 29-41.

_____, «*Θεὸς καὶ κόσμος*» = «*Θεὸς καὶ κόσμος κατὰ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες*», στο: *ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ Ἐκκλησία, Κόσμος - Ἄνθρωπος*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 45], Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 43-58.

ΛΙΛΗ Ι., *Κοσμολογία = Κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία στὴ διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνού*, «*Εἰσαγωγή στὴ δογματικὴ μέσα ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Δαμασκηνού*», ἐκδ. Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2009.

ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ Ν. (πρωτ.), *Ὀντολογία = Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Τὰ εὐχαριστιακὰ θεμέλια τοῦ εἶναι ὡς ἐν κοινωνίᾳ γίνεσθαι στὴν εὐχαριστιακὴ ὄντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1992.

_____, «*Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*» = «*Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ: ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο στὴ σύγχρονη γενετική*», *Σύναξη* 94 (2005) 63-73.

_____, *Πνευματικότητα = Ἡ κλειστὴ πνευματικὴ καὶ τὸ νόημα τοῦ ἑαυτοῦ. Ὁ μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 31999.

ΜΑΝΟΥ Α., *Ὀντολογία = Ἡ Ὀντολογία τοῦ Πάθους στὸ ἔργο τοῦ Πλωτίνου. Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, διδ. διατρ. [Δημοσιεύματα τῆς Ἑλληνικῆς Ἑταιρείας Φιλοσοφικῶν Μελετῶν. Σειρὰ «Ἐρευνες», Αρ. 6], Ἀθήνα 1990.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ Γ., *Ἠθικὴ Ι = Χριστιανικὴ Ἠθικὴ Ι. Εἰσαγωγή – Γενικὲς ἀρχές. Σύγχρονη Προβληματικὴ*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.

ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ Γ., *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι Θεοῦ = Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν*

διερεύνησιν τῆς περι οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, διδ. διατρ., ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993.

_____, «Δυτική Θεολογία» = «Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ νεότερη δυτική θεολογία», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β', ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 41], Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 149-168.

_____, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας» = «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας κατὰ τὸν Γρηγόριο Νύσσης», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ', ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 60], Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 69-81.

_____, «Θεότητα – Δημιουργία» = «Ἡ ἔννοια τῆς θεότητας καὶ ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (Δύο σημεία σύγκρουσης τῆς πατερικῆς σκέψης μέ τὴν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία)», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β', ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 41], Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 55-75.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν. (μτφρ.), Κατὰ Μανιχαίων = Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ι. Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος ΙΙ. Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας λόγοι τρεῖς, κείμενο – μετάφραση – εἰσαγωγή – σχόλια Ν. Ματσούκα, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 8], Θεσσαλονίκη 1988.

_____, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς = Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως, κείμενο – μετάφραση – εἰσαγωγή – σχόλια Ν. Ματσούκα, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2004.

_____, Ἐπιστήμη = Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 10], Θεσσαλονίκη 21990.

- _____, *Κόσμος = Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τὸν Μάξιμο Ὁμολογητῆ*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1972.
- _____, *Δογματική Β' = Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'. Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική Χριστιανοσύνη*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 3], Θεσσαλονίκη 2003.
- _____, *Δογματική Γ' = Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ'. Ανακεφαλαίωση καί Ἀγαθοτυπία. Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 34], Θεσσαλονίκη 2001.
- _____, *Ὁ Σατανᾶς = Δογματική και Συμβολική Θεολογία Δ'. Ὁ Σατανᾶς*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 38], Θεσσαλονίκη 1999.
- _____, *Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ = Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 5], Θεσσαλονίκη 31992.
- _____, *Ἱστορία = Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς - Βυζαντινῆς - Δυτικοευρωπαϊκῆς. Μέ σύντομη εἰσαγωγή στη φιλοσοφία*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 47], Θεσσαλονίκη 32009.
- _____, *Κτισιολογία = Θεολογία, Κτισιολογία, Ἐκκλησιολογία κατά τόν Μέγαν Ἀθανάσιον. Σημεῖα πατερικῆς και οἰκουμενικῆς θεολογίας*, ἐκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 46], Θεσσαλονίκη 2001.
- MENTZOY – ΣΦΕΝΔΟΝΗ Δ., *Ὁ Ἀριστοτέλης σήμερα = Ὁ Ἀριστοτέλης σήμερα: Πτυχές της Ἀριστοτελικῆς φυσικῆς φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης*, ἐκδ. Ζήτη, Θεσσαλονίκη 2010.
- ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ Ν., *Θέματα = Θέματα Ὀρθόδοξου Δογματικῆς Θεολογίας. Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις δογματικῆς*, Ἀθήναι 2001.
- ΜΟΥΣΤΑΚΗ Β., «Κόσμος», *ΘΗΕ* 7 (1965) 914-918.
- ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ Γ., *Λεξικό = Λεξικό της νέας Ἑλληνικῆς γλώσσας*, ἐκδ. Κέντρου Λεξικολογίας, Ἀθήνα 2005.

ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ Β., «Αρχές» = «Βασικές αρχές της κοσμολογίας Μαξίμου του Ομολογητού», ΦΠ 31 (2004) 17-20.

_____, *Στάσις Λεικίνητος = Στάσις Λεικίνητος. Η ανακαίνιση της αριστοτελικής κινήσεως στη θεολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2006.

ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., «Περὶ τῶν ἰδεῶν» = «Μιχαήλ Ψελλοῦ Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει, Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοση καὶ νεοελληνική μετάφραση Λ. Μπενάκη, στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία, Κείμενα καὶ Μελέτες*, ἐκδ. Παρουσία, Αθήνα 2002, σελ. 425-456.

ΝΗΣΙΩΤΗ Ν., «Ἡ φύση ὡς κτίση», *Σύναξη* 14 (1985) 11-20.

ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ Ν., *Τριαδολογία = Ἡ Τριαδολογία τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 39], Θεσσαλονίκη 1999.

_____, *Αποστολικοὶ Πατέρες = Αποστολικοὶ Πατέρες. Γραμματολογικὴ καὶ Θεολογικὴ προσέγγιση*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ [ΦΘΒ 52], Θεσσαλονίκη 2002.

_____, *Εἰκονολογία = Ἡ Εἰκονομαχία καὶ ἡ Εἰκονολογία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*, ἐκδ. Χριστιανικῆς Ἀδελφότητος Λυδία, Θεσσαλονίκη 2007.

_____, *Θέματα = Θέματα Πατερικῆς Θεολογίας*, ἐκδ. Χριστιανικῆς Ἀδελφότητος Λυδία, Θεσσαλονίκη 2009.

ΝΤΟΚΑ Α., *Λεξικό = Λεξικό Φιλοσοφικῶν ὄρων*, ἐκδ. Ἀστήρ – Παπαδημητρίου, Αθήναι 1980.

ΞΕΞΑΚΗ Ν., *Δογματικὴ Γ' = Ὁρθόδοξος Δογματικὴ, τόμος Γ': Ἡ περὶ δημιουργίας διδασκαλία*, ἐκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2006.

ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ Γ., *Στωικὴ Φιλοσοφία = Ἡ στωικὴ φιλοσοφία στη θεολογία του Μ. Βασιλείου. Συμβολὴ στην ἔρευνα των σχέσεων χριστιανικῆς θεολογίας καὶ ἐλληνικῆς φιλοσοφίας τον 4^ο αἰῶνα*, διδ. διατρ. Αθήνα 2009.

ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ Θ., «Ιωάννης Δαμασκηνός» = «Ιωάννης Δαμασκηνός (8^{ος} αι.). Μέγας Θεολόγος και οικουμενικός διδάσκαλος I. Βίος II. Συγγράμματα. III. Εκδόσεις των έργων του Δαμασκηνού. IV. Το υμνογραφικό έργο του Δαμασκηνού», *ΜΟΧΕ* 9 (2013) 193-196.

_____, «Υλη. Θεολογία», *ΜΟΧΕ* 12 (2015) 534-535.

_____, «Δυαλισμός» = «Δυαλισμός (ή δυισμός ή δυαρχία)», *ΜΟΧΕ* 6 (2012) 343-344.

_____, *Θελήματα του Χριστού = Θελήματα, ενέργειες και ιδιώματα του Χριστού κατά τον άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό*, αδημοσ. διπλ. εργασία (master), Αθήνα 2009.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ Σ., *Πατρολογία Α'-Γ'* = *Πατρολογία*, τόμ. Α'-Γ', (τόμ. Α'-Β': εκδ. Παρουσία, Αθήνα ³1997, ²1999), (τόμ. Γ': εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2010).

_____, *Θεολογία και Γλώσσα = Θεολογία και Γλώσσα. Έμπορική Θεολογία – Συμβατική γλώσσα*, εκδ. «Παρουσία», Αθήνα 1997.

ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ Θ., *Λεξικό = Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα πρόσωπα, Εξάγλωση ορολογία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα ³2005.

ΠΛΕΞΙΔΑ Ι., *Άνθρωπολογία = Η Άνθρωπολογία του κακού. Μία ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, εκδ. Λογείον, Τρίκαλα ³2013.

_____, *Ο άνθρωπος = Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου. Δοκίμιο για την ανθρώπινη περατότητα με άφορμή τις Άκολουθίες της Όρθόδοξης Έκκλησίας*, εκδ. Άρμός, Αθήνα 2006.

_____, *Πρόσωπο = Πρόσωπο και φύση. Προβληματισμοί γύρω από την έννοια του προσώπου στή σκέψη του Ιωάννου Δαμασκηνού*, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος 2001.

ΡΟΥΣΣΟΥ Ε., «Η Κοσμολογία τής Μιλήτου» = «Η Κοσμολογία τής Μιλήτου», *Δευκαλίων* 3. 11 (1974) 337-364.

_____, *Προσωκρατικοί = Προσωκρατικοί, Ιστορική εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, έρμηνευτικά σχόλια Ε. Ρούσου, τομ Α', έκδ. Στιγμή [Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων 22], Αθήνα 2005.*

ΣΑΒΒΑΤΟΥ Χ. (μητρ. Μεσσηνίας), «Λατρεία τῶν εἰδώλων» = «Από τή λατρεία τῶν εἰδώλων στή λατρεία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς θεολογίας», στο: Κ. ΧΟΛΕΒΑ (επιμ.), *Χριστιανική λατρεία καὶ Εἰδωλολατρεία. Πρακτικά ΣΤ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Τερῶν Μητροπόλεων, 20-23 Σεπτεμβρίου 2004*, έκδ. Κλάδου Ἐκδόσεων τῆς Ἐπικοινωνιακῆς καὶ Μορφωτικῆς Ὑπηρεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος [Ποιμαντικὴ Βιβλιοθήκη 11], Αθήνα 2005, σελ. 143-170.

ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., *Ἱστορία Δογμάτων Ι-ΙΙ = Ἱστορία Δογμάτων*, τόμ. Ι-ΙΙ', Αθήνα 1998-2004.

ΣΤΑΜΟΥΛΗ Χ., *Κάλλος τὸ Ἅγιον = Κάλλος τὸ Ἅγιον. Προλεγόμενα στή φιλόκαλη αἰσθητικὴ τῆς Ὁρθοδοξίας*, έκδ. Ἀκρίτα, Αθήνα 2008.

_____, *Ἔρως καὶ Θάνατος = Ἔρως καὶ Θάνατος. Δοκιμὴ γιὰ ἓναν πολιτισμὸ τῆς σάρκωσης*, έκδ. Ἀκρίτα, Αθήνα 2009.

_____, *Περὶ Φωτὸς = Περὶ Φωτὸς. Προσωπικὲς ἢ φυσικὲς ἐνέργειες; Συμβολὴ στή σύγχρονη περὶ Ἁγίας Τριάδος προβληματικὴ στὸν Ὁρθόδοξο χῶρο*, έκδ. «Τὸ Παλίψηστον», [Λειμῶν Ἀμφιλαφῆς 4], Θεσσαλονίκη 1999.

ΣΧΟΙΝΑ Φ., «Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ» = «Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ στήν ἀρχαία ἑλληνικὴ καὶ χριστιανικὴ σκέψη», *Σύναξη* 94 (2005) 74-89.

_____, *Βυζαντινὴ Λογικὴ = Βυζαντινὴ Λογικὴ καὶ Ὀντολογία. Ἡ περὶ κατηγοριῶν διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Θεωρητικὴ Στοιχείωση καὶ Πρακτικὴ Ἐφαρμογὴ*, διδ. διατρ., έκδ. Παρουσία, Αθήνα 2005.

- ΤΑΤΑΚΗ Β., *Βυζαντινή Φιλοσοφία = Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, Έποπτεία και βιβλιογραφική ενημέρωση Λ. Μπενάκη, έκδ. Έταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας [Βιβλιοθήκη Γενικής Παιδείας 5], Αθήνα 1977.
- ΤΕΡΕΖΗ Χ., «Η έννοια τῆς ὕλης» = «Η έννοια τῆς ὕλης στὸν Γρηγόριο Νύσσης καὶ στὸν Πλωτῖνο», *ΓΠ* 90 (1997) 523-558.
- _____, «Ανατίμηση του κόσμου» = «Η ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και η ανατίμηση του υλικού κόσμου», στο: Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ (επιμ.), *Φιλοσοφία και Ορθοδοξία*, έκδ. Διεθνούς Κέντρου Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού, Αθήνα 1994, σελ. 329-345.
- ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΥ Τ., *Ελληνισμός = Ελληνισμός και Αλλοτρίωση (ή εὐρωπαϊκή πρόκληση)*, έκδ. «γνώση», Αθήνα 1982.
- ΤΣΑΜΗ Δ., *Πρωτολογία = Η Πρωτολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, έκδ. Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν [Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 1], Θεσσαλονίκη 1970.
- _____, *Εἰσαγωγή = Εἰσαγωγή στὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*, έκδ. Π. Πουρναρῶ, Θεσσαλονίκη 41992.
- ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ Δ., *Δυτική Θεολογία = Δυτική Θεολογία και πνευματικότητα, Σημειώσεις ἀπὸ τις πανεπιστημιακές παραδόσεις*, έκδ. Ὑπηρεσίας Δημοσιευμάτων ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη χ.χ.
- ΦΑΡΑΝΤΟΥ Μ., «Ἠθική τοῦ φυσικοῦ κόσμου» = «Ἠθική τοῦ φυσικοῦ κόσμου», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Δογματικά καὶ Ἠθικά I*, Αθήνα 1983, σελ. 387-448.
- ΦΕΙΔΑ Β., *Ἱστορία Α'-Β' = Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, τόμ. Α'-Β', Αθήνα 21994.
- ΦΙΛΙΠΠΙΔΗ Λ., *Ἱστορία = Ἱστορία τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐξ ἀπόψεως παγκοσμίου καὶ πανθρησκευτικῆς*, Αθήναι 1958.

ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ Γ., «Ἡ Κτίσις» = «Ἡ Κτίσις καὶ τὸ Κτιστόν», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Ἀνατομία Προβλημάτων πίστεως*, μτφρ. Μ. Καλαμαρά (αρχιμ.), ἐκδ. Β. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 7-51.

_____, «Τὸ σκοτάδι τῆς νύχτας» = «Τὸ σκοτάδι τῆς νύχτας», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Π. Πουρναρά [Γεωργίου Φλωρόφσκυ Ἔργα 3], Θεσσαλονίκη 1983, σελ. 91-104.

_____, «Δημιουργία» = «Δημιουργία καὶ Δημιουργηματικότητα», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Π. Πουρναρά [Γεωργίου Φλωρόφσκυ Ἔργα 3], Θεσσαλονίκη 1983, σελ. 49-88.

_____, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας» = «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας στὸν ἅγιο Ἀθανάσιο», μτφρ. Σ. Παπαλεξανδρόπουλου, στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα 1989, σελ. 9-32.

_____, *Βυζαντινοὶ Πατέρες = Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ ἔκτου, ἑβδόμου καὶ ὀγδόου αἰώνα*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993.

ΧΡΗΣΤΟΥ Π. Κ., «Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός», *ΘΗΕ* 6 (1965) 1218-1231.

_____, *Μυστήριον* = Τὸ Μυστήριον τοῦ Ἀνθρώπου, ἐκδ. ΠΙΠΜ [Θεολογικὰ δοκίμια 5], Θεσσαλονίκη 1983.

_____, «Ἄκτιστον» = Ἄκτιστον καὶ Κτιστόν, Ἀγέννητον καὶ Γεννητόν εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Θεολογικὰ Μελετήματα 2. Γραμματεία τοῦ Δ' Αἰῶνος*, ἐκδ. ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1975, σελ. 11-23.

_____, *Πατρολογία Α'-Ε'* = Ἑλληνικὴ Πατρολογία, τόμ. Α'-Ε', ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1976-2006.

_____, «Μανιχαϊσμός», *ΘΗΕ* 8 (1966) 573-579.

- ΨΑΛΤΟΥ Σ., «Μανιχαϊσμός» = «Μανιχαϊσμός», στο: Μ. ΜΠΕΓΖΟΥ (επιμ.), *Θρησκευολογικό Λεξικό*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σελ. 357-359.
- ΨΕΥΤΟΓΚΑ Β., «Ἡ Κοσμολογία τῶν Πατέρων» = «Ἡ Κοσμολογία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ θεωρία τοῦ Big Bang τῆς σύγχρονης θεωρητικῆς φυσικῆς ἐπιστήμης», στο: *Ἀγωγή ἀγάπης καὶ ἐλευθερίας*. Τιμητικό ἀφιέρωμα στον ὀμότιμο καθηγητὴ Χρῆστο Κ. Βασιλόπουλο, ἐκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2012, σελ. 537-555.
- AUVRAY P., «Δημιουργία» = «Δημιουργία», μτφρ. Μ. Σκάρρα, ΛΒΘ, στ. 243-248.
- BOWKER J., *Ο θάνατος = Ο θάνατος και οι θρησκείες*, μτφρ. Μ. Ν. Κονόμη – Α. Α. Λογιάκη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1996.
- CAVALLERA F. – ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗ Β., *Πίνακες = Οί Πίνακες τοῦ Φερδινάνδου Καβαλλέρα μεταφρασθέντες καὶ διασκευασθέντες ὑπὸ Β. Φανουργάκη*, εκδ. Κέντρου Πατερικῶν Ἐκδόσεων, Ἀθήναι 2008.
- CULLMAN D., *Χριστὸς καὶ Χρόνος = Χριστὸς καὶ Χρόνος. Χρόνος καὶ Ἱστορία στὴ ζωὴ τοῦ Ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ*, μτφρ. Α. Κουμάντου, επιμ. Κ. Χιωτέλη, ἐκδ. Ἄρτος Ζωῆς [Βασικὲς Ἀγιογραφικὲς Μελέτες 1], Αθήνα 1997.
- DIELS H. – KRANZ W., *Οί Προσωκρατικοί = Οί Προσωκρατικοί. Οί μαρτυρίες καὶ τὰ ἀποσπάσματα*, τόμ. Α'-Γ', ἀπόδοση στὰ νέα ἑλληνικὰ Β. Α. Κῦρκου – Δ. Γ. Γεωργοβασίλη, ἐπιμ. Β. Α. Κῦρκου, φιλολογικὴ ἐποπτεία, Γ. Α. Χριστοδούλου, ἐκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2011.
- ELIADE M. – COULIANO I., *Λεξικό = Λεξικό των Θρησκειῶν*, μτφρ. Β. Γαζή, εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα 1992.

- GUTHRIE W.K.C., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι = Οι Έλληνες Φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. – βιβλιογραφία Α. Η. Σακελλαρίου, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1987.
- HOFMANN J. B., *Λεξικόν = Ἑτυμολογικόν Λεξικόν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς*, ἐξελληνισθέν ὑπό Α. Δ. Παπανικολάου, Ἐν Ἀθήναις 1974.
- KIRK G. S. – RAVEN J. E. – SCHOFIELD M., *Οἱ Προσωκρατικοὶ = Οἱ Προσωκρατικοὶ Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 42001.
- LALANDE A., *Λεξικόν = Λεξικόν τῆς Φιλοσοφίας*, ἐπιμ.–μτφρ. Ε. Π. Φικιώρη, τόμοι 4, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1951.
- LESQUIVIT C. – GRELOT P., «Κόσμος» = «Κόσμος», μτφρ. Μ. Σκάρα, ΛΒΘ, στ. 577-582.
- LIDELL H. – SCOTT R., *Λεξικόν = Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης διὰ πολλῶν δὲ βυζαντινῶν ἰδίως λέξεων καὶ φράσεων πλουτισθέν καὶ ἐκδοθέν ἐπιστάσια Μιχαὴλ Κωνσταντινίδου*, μτφρ. Ξ. Μόσχου, τόμ. I-IV, εκδ. Ἴ. Σιδέρη, Ἀθῆναι χ.χ.
- LONG A. A., *Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία = Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία. Στωικοὶ, Ἐπικούρειοι, Σκεπτικοὶ*, μτφρ. Σ. Δημόπουλου – Μ. Δραγῶνας – Μονάχου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2012.
- LOSSKY V., *Μυστικὴ θεολογία = Ἡ Μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Σ. Πλευράκη, εκδ. Ἐκκλ. Ἰδρύματος «Εὐαγγ. Μάρκος», Θεσσαλονίκη 91991.
- RICOEUR P., *Το κακό = Το κακό. Μια πρόκληση για τη φιλοσοφία και τη θεολογία*, μτφρ. – εισαγωγή Γ. Γρηγορίου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.
- ROSS W. D., *Αριστοτέλης = Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μήτσου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 32001.

- SPIDLIT T., *Πνευματικότητα = Η Πνευματικότητα του Ανατολικού Χριστιανισμού, Συστηματικό Έγχειρίδιο*, μτφρ. – έπιμ. Β. Ψευτογκά, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000.
- WALLIS R. T., *Νεοπλατωνισμός = Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γ. Σταματέλλου, έκδ. Αρχέτυπο, Αθήνα 2002.
- WINDELBAND W. – HEIMSOETH H., *Έγχειρίδιο Α'-Β' = Έγχειρίδιο Ιστορίας τής Φιλοσοφίας*, τόμ. Α'-Β', μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλου, έκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2^η1986.

2. ΞΕΝΟΙ ΤΙΤΛΟΙ

- ALEXANDER M., «Deux Approaches» = «L' exégèse de Gen. 1-1-2a dans l' In Hexaemeron de Gregoire de Nysse: Deux approches du probleme de la matiere», στο: H. DORRIE et al (επιμ.), *Gregor von Nyssa and die Philosophie. Zweites Internationales Colloquium Liber Gregor von Nyssa*, Münster 18-23 September 1972, έκδ. E. J. Brill, Leiden 1976, σελ. 159-192.
- ALGRA K., «Cosmology» = «The beginnings of cosmology», στο: A. A. LONG (επιμ.), *The Cambridge Companion to early Greek philosophy*, έκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- ARMSTRONG A. H., *Architecture = The Architecture of the intelligible universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, έκδ. A. M. Hakkert, Amsterdam 1967.
- _____, «Spiritual Matter» = «Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Plotinian and Christian Studies*, έκδ. Variorum Reprints, London 1979, σελ. 277-283.
- _____, «Man in the Cosmos» = «Man in the Cosmos: A Study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity», στο:

W. DEN BOER (επιμ.), *Romanitas et Christianitas*, Amsterdam - London 1973, σελ. 5-14.

_____, «Creation» = «God and the World: Creation», στο: A. H. ARMSTRONG – R. A. MARKUS (επιμ.), *Christian Faith and Greek Philosophy*, εκδ. Darton, Longmann and Todd, London 1960, 1-8.

_____, *Plotinus = Plotinus*, εκδ. Collier Books, New York 1962.

_____, «Dualism» = «Dualism: Platonic, Gnostic and Christian», στο: R. T. WALLIS – J. BREGMAN (επιμ.), *Neoplatonism and Gnosticism*, εκδ. State University of New York Press, State University of New York 1992, σελ. 33-54.

_____, «The Theory» = «The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Plotinian and Christian Studies*, εκδ. Variorum Reprints [Variorum Collected Studies 102], London 1979, σελ. 427-429.

ARIOTTI P., «Time» = «The conception of Time in Late Antiquity», *IPQ* 12 (1972) 526-552.

BAAREN T. P. VAN, «Definition» = «Towards a definition of Gnosticism», στο: U. BIANCHI (επιμ.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Mesina 13-18 Aprile 1966*, εκδ. E. Brill [Studies in the History of Religions (Supplements to Numan 12)], Leiden 1970, σελ. 174-180.

BAEUMKER C., *Materie = Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie. Eine historisch – Kritische Untersuchung*, εκδ. Aschrudorff Buchandlung, Münster 1890 [επανέκδοση Frankfurt am Main 1963].

BARNARD L. W., *Athenagoras = Athenagoras. A study in second century Christian Apologetic*, εκδ. Beauchesne [Théologie Historique 18], Paris 1972.

BATHRELLOS D., *Byzantine Christ = The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, εκδ. Oxford University Press, New York 2004.

- BEAUSOBRE I. DE, *Histoire I-II = Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, τόμ. I-II, Amsterdam 1734-1739.
- BECK H. P., *Vorsehung = Vorsehung und Vorherbestimmung in der Theologischen Literatur der Byzantiner*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum [OCA 114], Roma 1937.
- BEEKES R., *Dictionary I-II = Etymological Dictionary of Greek*, 2 τόμοι, εκδ. Brill [Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series], Leiden - Boston 2010.
- BEHR J., «Introduction» = «Introduction», στο: *Origen On First Principles*, τόμ. I, εκδ. – μτφρ. J. Behr, Oxford University Press [OECT], Oxford 2017, σελ. xv-lxxxviii.
- BENTIVEGNA J., «Milieu Divin» = «The Matter as “Milieu Divin” in St. Irenaeus», *Augustinianum* 12. 3 (1972) 543-548.
- BERARDINO DI A., *Patrology = Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (750)*, μτφρ. στα αγγλικά A. Walford, εκδ. Institutum Patristicum Augustinianum, James Clarke & Co., Cambridge 2008.
- BEVAN A. A. «Manichaeism», *ERE* 8 (1916) 394-402.
- BIANCHI U., «Le dualisme» = «Le dualisme eu histoire des religions», *RHR* 159. 1 (1961) 1-46.
- BIANCHI U. – STOYANOY Y., «Dualism», *ER²* 4 (2005) 2504-2517.
- BILZ J., *Die Trinitätslehre = Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus. Mit Besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses*, εκδ. F. Schönigh, Paderborn 1909.
- BLOWERS P., «Doctrine of Creation» = «Doctrine of Creation», στο: S. ASHBROOK – HARVEY – D. G. HUNTER (επιμ.), *The Oxford Handbook*

of *Early Christian Studies*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2008, σελ. 906-931.

BLOWERS P., «Gnomic Will» = «Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnomic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity», *USQR* 63(2012) 44-50.

_____, «Creation ex nihilo» = «From Nonbeing to Eternal Well-Being. Creation ex nihilo in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor», στο: G. ROSKAM – J. VERHEYDEN (επιμ.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogs and Debate on the Origin of the World*, εκδ. Mohr Siebeck [Studien und Texte zu Antike und Christentum], Tübingen 2017, σελ. 169-185.

_____, «New Creation» = «Beauty, Tragedy and New Creation: Theology and Contemplation in Cappadocian Cosmology», *IJST* 18.1(2018) 7-29.

_____, *Divine Economy = Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, εκδ. Oxford University Press [Oxford Early Christian Studies], Oxford 2012.

BÖHLIG A., «Manichäismus», *TRE* 22 (1992) 25-45.

BOSTOCK G., «Philosophy of Creation» = «Origen's Philosophy of Creation», στο: R. J. DALY (επιμ.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, εκδ. Leuven University Press – Uitgererij Peeters [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium], Leuven 1992, σελ. 253-269.

BOURNAKAS A., *Materie = Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa*, διδ. διατρ., Freiburg im Breislau 1972.

BRADSHAW D., *Aristotle = Aristotle East and West. Metaphysics and the division of Christendom*, εκδ. Cambridge University Press, New York 2004.

- BRIAN – BAKER N. J., *Manichaeism = Manichaeism. An Ancient faith Rediscovered*, εκδ. T. & T. Clark, London 2011.
- BROWN P., «Diffusion» = «The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empires», *JRS* 59 (1969) 92-103.
- BRUKITT F. C., *Manichees = The Religion of the Manichees*, Donellan Lectures for 1924, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1925.
- _____, «Manichees» = «The religion of the Manichees», *JR* 2. 3 (1922) 263-276.
- BURNET J., *Early Greek Philosophy = Early Greek Philosophy*, εκδ. Adam & Charles Black, London 1908.
- CALLAHAN J. F., «Cappadocian cosmology» = «Greek philosophy and the Cappadocian Cosmology», *DOP* 12 (1958) 29-57.
- CASTAGNO MONACI A., «Cosmo» = «Cosmo», στο ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ (επιμ.), *Origene Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*, εκδ. Città Nuova Editrice, Roma 2000, σελ. 92-98.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire = Dictionnaire Etymologique de la langue Grecque. Histoire des Mots*, τομ. I-IV, εκδ. Éditions Klincksieck, Paris 1968.
- CONSTAS N., «Introduction» = «Introduction», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (έκδ.-μτφρ.), *Maximos the Confessor on Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua*, τομ. I, Harvard University Press [Dumbarton Oaks Medieval Library], Cambridge Mass. – London 2014, σελ. vii-xxxii.
- DANIÉLOU J., *Genése I-II = Au Commencement Genése I-II*, εκδ. Éditions du Seuil, Paris 1963.
- DAVIDSON W. L., «Dualism» = «Dualism (Greek)», *ERE* 5 (1912) 107-111.
- DEMETRACOPOULOS J. A., «Theodicy» = «In Search of the Pagan and Christian Sources of John of Damascus' Theodicy. Ammonius, the Son of Hermeias, Stephanus of Athens and John Chrysostom on God's Foreknowledge and Predestination and Man's Freewill», στο: A. RIGO et

- al. (επιμ.), *Byzantine Theology and its philosophical background*, εκδ. Brepols [BYZANTIOS, Studies in Byzantine History and Civilization 4], Turnhout 2011, σελ. 50-86.
- DENZEY N., «Bardaisan» = «Bardaisan of Edessa», στο: A. MARJANEN – P. LUOMANEN (επιμ.), *A Companion to Second-century Christian "Heresies"*, εκδ. Brill [VCS 76], Leiden-Boston 2005, σελ. 159-184.
- DETEL W., «Materie. I. Antike», *HWP* 5 (1980) 870-880.
- DROZDEK A., *The Divine Arche = Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*. εκδ. Ashgate, χ.τ. 2007.
- DUHEM P., *Le Système du Monde II = Le système du Monde. Histoire des doctrines Cosmologiques De Platon a Copernic*, τόμος II, εκδ. Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, Paris 1914.
- EDWARDS M. J., *Origen against Plato = Origen against Plato*, εκδ. Ashgate [Ashgate studies in philosophy & theology in late antiquity], Aldershot 2002.
- ELIADE M., *History II = A History of Religious Ideas. From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, τόμ. 2^{ος}, μτφρ. W. R. Trask, εκδ. The University of Chicago Press, Chicago and London 1982.
- ESLICK L. J., «Material Substrate» = «The Material Substrate in Plato», στο: E. McMULLIN (επιμ.), *The concept of mater in Greek and medieval philosophy*, εκδ. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1965, σελ. 39-54.
- EUCKEN R., «Dualism», *ERE* 5 (1908) 100-101.
- FANTINO J., «La Création» = «La Création "Ex Nihilo" chiz Saint Irénée: Étude Historique et Theologique», *RSPT* 76. 3 (1992) 421-442.
- FAUCON P., «Théodicée» = «Infrastructures Philosophiques de la Théodicée de Jean Damascene», *RSPT* 69 (1985) 361-387.
- FOERSTER W., «κτίζω», *TDNT* 3 (1965) 1000-1035.

- FONTAINE P. F. M., «What is Dualism?» = «What is Dualism and What is Not?», στο: B. H. REYNOLDS III – A. LANGE et al (επιμ.), *Light against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion in the Contemporary World*, εκδ. Vandenhoeck & Ruprecht [Journal of Ancient Judaism Supplements 2], Göttingen 2011, σελ. 266-276.
- FURLEY D., «Cosmology» = «Cosmology», στο: K. ALGRA et al (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1999, σελ. 412-451.
- GARDNER I. – LIEU S. N. C., *Texts = Manichaeae Texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press, New York 2004.
- GASPARRO SFAMENI G., «Corpo» = «Corpo», στο: A. MONACI CASTAGNO (επιμ.), *Origene Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*, εκδ. Città Nuova Editrice, Roma 2000, σελ. 87-92.
- _____, «Creazione» = «Creazione», στο: A. MONACI CASTAGNO (επιμ.), *Origene Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*, εκδ. Città Nuova Editrice, Roma 2000, 98-102.
- GNOLI G., *Il Manichaeismo = Il Manichaeismo, Mani e il Manichaeismo*, τόμ. Ι, εκδ. Arnoldo Mondadori, χ.τ. 2003.
- _____, «Manichaeism» = «Manichaeism: An Overview», *ER*² 8 (2005) 5650-5659.
- GOURINAT J. –B., «The Stoics on Matter» = «The Stoics on Matter and Prime Matter», στο: R. SALLES (επιμ.), *God and Cosmos in Stoicism*, εκδ. Oxford University Press, New York 2009, σελ. 46-70.
- GUTHRIE W. K. C., *History I = A History of Greek philosophy*, τόμ. Ι. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- HAGER F. P., «Materie und Böse» = «Die Materie und das Böse im antiken Platonismus», *MH* 10. 2 (1962) 73-103.

- HAHM D. E., *Stoic Cosmology = The origins of Stoic Cosmology*, εκδ. Ohio State University, Ohio 1977.
- HAMILTON J. & B., *Dualist Heresies = Christian Dualist Heresies in the Byzantine world c. 650 – c. 1405*, εκδ. Manchester University Press, Manchester 1998.
- HAPP H., *Hyle = Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie – Begriff*, εκδ. Walter de Gruyter, Berlin – New York 1971.
- HEIL U., «Die Manichäer» = «"«bloß nicht wie die Manichäer!» Ein Vorschlag zu den Hintergründen des arianischen Streits», *ZAC* 6 (2002) 299-319.
- HUBLER J. N., *Creatio ex nihilo = Creatio ex nihilo: Matter, Creation and the body in Classical and Christian Philosophy through Aquinas*, διδ. διατρ., Pennsylvania 1995.
- JONAS H., *Gnosis I = Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, εκδ. Vandenhoeck & Ruprecht [Forschungen zur Religion und Literatur des Altertums und Neuen Testaments], Göttingen 1988.
- _____, *Gnostic Religion = Gnostic Religion. The message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, εκδ. Beacon Press, 2001.
- JUGIE M., «Saint Jean Damascène», *DTC* 8(1924) 693-751.
- KARAYIANNIS V. (μητρ. Κωνσταντίας – Αμμοχώστου), *Énergies de Dieu = Essence et énergies de dieu*, διδ. διατρ., εκδ. Beauchesne [Théologie Historique 93], Paris 1993.
- KÖCKERT C., «The concept of seed» = «The concept of seed in Christian Cosmology: Gregory of Nyssa, Apologia in Hexaemeron», *SP* 47(2010) 27-32.
- KONTOUMA V., *John of Damascus = John of Damascus. New Studies in his Life and Works*, εκδ. Ashgate [Variorum Collected Studies], χ.τ. 2015.
- KOTTER B., «Johannes von Damascus», *TRE* 17 (1988) 127-132.
- _____, «John Damascene, St», *NCE*² 7 (2003) 951-953.

- KOTTER B., *Die Schriften I=V = Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τόμ. I-V, Walter de Gruyter [PTS 7, 12, 17, 22, 29], Berlin – New York 1969-1988.
- LAMPE G. W. H., *Lexicon = A patristic Greek Lexicon*, εκδ. Clarendon Press, Oxford 192005.
- _____, «Ktisis» = «The New Testament Doctrine of Ktisis», *SJT* 17 (1964) 449-462.
- LANCZKOWSKI G., «Dualismus», *TRE* 9 (1982) 199-202.
- LANGE F. A., *Materialism = The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, μτφρ. από τα γερμανικά E. C. Thomas, εισαγωγή B. Russell, εκδ. Kegan Paul, Treuch, Trubner & Co. Ltd – Harcourt, Brace and Company, Inc., London – New York 1925.
- LANGEN J., *Johannes von Damaskus = Johannes von Damaskus. Eine Patristische Monographie*, εκδ. Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1879.
- LARCHET J. C., *Énergies divines = La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, εκδ. Les Éditions du Cerf, Paris 2010.
- LEJEWSKI C., «The concept of matter» = «The concept of matter in Presocratic Philosophy», στο: E. McMULLIN (επιμ.), *The concept of matter in Greek and Medieval Philosophy*, εκδ. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1965, σελ. 25-36.
- LIDDELL H. – SCOTT R., *Lexicon = A Greek-English Lexicon*, εκδ. Clarendon Press, Oxford 1996 [revised supplement H. S. Jones].
- LIEU S. N. C., *Manichaeism = Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, εκδ. Brill [Religions in the Graeco-Roman World 118], Leiden - Boston – Köln 1994.
- LOUTH A., *Denys = Denys the Areopagite*, εκδ. Continuum, London – New York 1989.

LOUTH A., *St John Damascene = St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2002.

_____, «John of Damascus» = «John of Damascus (c. 675 – c. 750)», *ER*² 4 (2006) 836-838.

LUYTEN N., «Matter as Potency» = «Matter as potency», στο: E. McMULLIN (επιμ.), *The concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, εκδ. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1965, σελ. 102-113.

MARKOV S., *Synthese = Die Metaphysische Synthese des Johannes von Damascus. Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, εκδ. Brill [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 118], Leiden – Boston 2015.

MARMODORO A., «Gregory on Creation» = «Gregory of Nyssa on the creation of the world», στο: A. MARMODORO – B. D. PRINCE (επιμ.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2015, σελ. 94-110.

MAY G., *Creation ex Nihilo = Creatio ex Nihilo. The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, μτφρ. A. S. Worral, εκδ. T. & T. Clark, London – New York 1994.

_____, «Monotheism and Creation» = «Monotheism and Creation», στο: M. M. MITCHELL – G. M. YOUNG (επιμ.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2006, σελ. 434-451.

McMULLIN E., «Introduction» = «Introduction: The concept of matter», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (επιμ.), *The concept of matter in Greek and medieval philosophy*, εκδ. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1965, σελ. 1-23.

_____, «Philosophy of matter», *NCE*² 9 (2003) 339-344.

- MENGES H., *Die Bilderlehre = Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, διδ. διατρ., Kallmünz 1937.
- MITCHELL C. W., *Refutation = S. Ephraim's Prose Refutations on Mani, Marcion and Bardaisan*, τομ. I, εκδ. Williams and Northgate, Oxford 1912.
- MOHR R. D., *Platonic Cosmology = The Platonic Cosmology*, εκδ. E. J. Brill [Philosophia Antiqua 42], Leiden 1985.
- MONACHOU – DRAGONA M., *Arguments = The Stoic Arguments for the existence and the Providence of the Gods*, εκδ. National and Capodistrian University of Athens Faculty of Arts [S. Saripolos' Library 32], διδ. διατρ., Athens 1976.
- MORESHINI C., «Mondo», *NDPAC* 2 (2007) 3333-3338.
- OBOLENSKY D., *The Bogomils = The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1948.
- O'MEARA D. J., «Plotinus», = «Plotinus», στο: L. P. GERSON (επιμ.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, τόμ. 1^{ος}, Cambridge University Press, Cambridge 2010, σελ. 301-324.
- O'NEIL J. C., «Creatio ex Nihilo» = «How early is the doctrine of "Creatio ex Nihilo"??», *JTS N.S.* 53. 2 (2002) 449-465.
- ORBE A., «Materia» = «San Ireneo y la creación de la materia», *Gregorianum* 59. 1 (1978) 71-127.
- O'ROURKE F., «Being» = «Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius», στο: T. FINAN – V. TWOMEY (επιμ.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, εκδ. Four Courts Press, Dublin 1992, σελ. 55-78.
- ORPHANOS M. A., *Creation = Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens 1975.
- OWENS J., «Predication» = «Matter and Predication in Aristotle», στο: E. McMULLIN (επιμ.), *The concept of matter in Greek and Medieval Philoso-*

- phy*, εκδ. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1965, σελ. 79-93.
- PACHIS P., «Astrologie» = «La signification d' Astrologie selon le système manichéen», *ΕΕΘΣΠΘ ΝΣ* 11 (2001) 243-252.
- PÉPIN J., *Theologie Cosmique = Theologie Cosmique et Théologie Chrétienne (Ambroise, Exam I, 1-4)* εκδ. Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- PÉTREMENT S., *Le Dualisme = Le Dualisme chez Platon les Gnostiques et les Manichéens*, εκδ. G. Manfort, Ligugé 1982.
- PINARD H., «Création», *DTC* 3 (1938) 2034-2201.
- PLASS P., «Eternity» = «The concept of Eternity in Patristic Theology», *ST* 36 (1982) 11-25.
- PODSKALSKY G. – KAZHDAN A., «Pronoia», *ODB* 3 (1991) 1733-1734.
- PUECH H. C., «Gnosis and Time» = «Gnosis and Time», στο: J. CAMPBELL (επιμ.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, εκδ. Routledge and Kegan Paul, London 1958, σελ. 38-84.
- QUINN J. M., «Time», *NCE*² 14 (2003) 77-82.
- RAMELLI I. – KONSTAN D., *Eternity = Terms for Eternity. Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*, εκδ. Gorgias Press, New Jersey 2007.
- RICOEUR P., «Evil», *ER*² 5 (2005) 2897-2904.
- RIES J., «Manichéisme» = «Mani et Manichéisme», *DS* 10 (1980) 198-215.
- ROBBINS F. E., *Hexaemeral Literature – The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, διδ. διατρ., εκδ. University of Chicago Press, Chicago 1912.
- RUDOLPH K., *Gnosis = Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, μτφρ.–επιμ. P. W. Coxon – K. H. Kuhn – R. McLachlan Wilson, εκδ. Harper – San Francisco, New York 1987.

- RUNCIMAN S., *Medieval Manichee = The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- RUZHITSKY K. (πρωτ.), *Περί Ὑλης = Η περί ύλης διδασκαλία των αγίων Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων (Οι τέσσερις πρώτοι αιώνες)*, Ζαγκόρσκ, Μόσχα 1958 (δακτυλογραφημένη διπλωματική εργασία). [Στα ρωσικά].
- SAHAS D. J., «Ὑλη and φύσις» = «Ὑλη and φύσις in John of Damascus's Orations in defense of the Icons», *SP* 23 (1989) 66-73.
- SCOUTERIS C., «Malum privatio est» = «Malum privatio est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the Existence of Evil (Some Further Comments)», *SP* 18 (1989) 539-550.
- SECO – MATEO L. F., «Creation» = «Creation», στο: L. F. MATEO – SECO – G. MASPERO (επιμ.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, μτφρ. S. Cherney, εκδ. Brill [VCS 99], Leiden – Boston 2010, σελ. 183-190.
- SLEEMAN J. – POLLET G., *Lexicon Plotinianum*, εκδ. E. J. Brill – Leuven University Press [Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf – Mansion Centre. Series 1. II], Leiden – Leuven 1980.
- SOLMSEN F., «Nature as Craftsman» = «Nature as Craftsman in Greek Thought», *JHI* 24. 4 (1963) 473-496.
- SORABJI R., *Time = Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the early middle ages*, εκδ. Duckworth, London 1983.
- _____, *Matter = Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, εκδ. Duckworth, London 1988.
- SPANNEUT M., *Le Stoicisme = Le Stoicisme des Pères de L' Église*, εκδ. Éditions du Seuil, Paris 1957.

- STAMATELLOS G., *Introduction = Introduction to Presocratics. A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key readings*, εκδ. Wiley – Blackwell, χ.τ. 2012.
- STEENBERG M. C., *Irenaeus on Creation = Irenaeus on Creation. The cosmic Christ and the Saga of Redemption*, εκδ. Brill [VCS 91], Leiden - Boston 2008.
- STROUMSA G. G., «Refutation» = «Titus of Bostra and Alexander of Lycopolis: A Christian and a Platonic Refutation of Manichaean Dualism», στο: R. T. WALLIS – J. BREGMAN (επιμ.), *Neoplatonism and Gnosticism*, εκδ. State University of New York Press [Studies in Neoplatonism v. 6], State University 1992, σελ. 337-345.
- STROUMSA S. & G., «Aspects» = «Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam», *HTR* 81 (1988) 37-58.
- SUNDERMANN W., «Manichean Pantheon» = «Manicheism ii. The Manichean Pantheon», *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-ii-the-manichean-pantheon> [προσπελάστηκε 28/3/2013].
- _____, «Cosmology» = «Cosmology and Cosmology iii. In Manicheism», *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/cosmogony-iii> [προσπελάστηκε 28/3/2013].
- SWEENEY L., «Sea of essence» = «John Damascene's "Infinite Sea of Essence"», *SP* 6. 4 (1962) 248-263.
- THEILER W., «Demiurgos», *RAC* 3 (1957) 694-711.
- THEOKRITOFF E., «Creator and Creation» = «Creator and Creation», στο: M. B. CUNNINGHAM – E. THEOKRITOFF (επιμ.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2008, σελ. 63-77.

- THUNBERG L., *Man and Cosmos = Man and the Cosmos. The vision of St Maximus the Confessor*, foreward by A. M. Allchin, εκδ. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1985.
- TOLLEFSEN T. T., *Christocentric Cosmology = The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, εκδ. Oxford University Press [Oxford Early Christian Studies] New York 2008.
- _____, «Cosmology» = «Cosmology», στο: L. F. MATEO – SECO – G. MASPERO (επιμ.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, μτφρ. S. Cherney, εκδ. Brill [VCS 99], Leiden – Boston 2010, σελ. 175-179.
- _____, *Activity = Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, εκδ. Oxford University Press [Oxford Early Christian Studies] Oxford 2012.
- TORRANCE T. F., «Space» = «The Greek conception of space in the background of early Christian theology», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, εκδ. T. & T. Clark, Edinburgh 1995, σελ. 289-342.
- TOULMIN S. E., «Matter», *EP²6* (2006) 58-64.
- TRESMONTANT C., *La Métaphysique = La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne. Problèmes de la Création et de l' Anthropologie des Origines A Saint Augustin*, εκδ. Éditions du Seuil, Paris 1961.
- TROJE L., «ATAKTOΣ ΚΙΝΗΣΙΣ» = «Zum Begriff ATAKTOΣ ΚΙΝΗΣΙΣ bei Platon und Mani», *MH 5* (1948) 96-115.
- TSIRPANLIS C. N., «The problem of evil» = «The problem of free will and evil in John of Damascus», *EΦ 59* (1977) 266-287.
- TZAMALIKOS P., *Time = The concept of time in Origen*, διδ. διατρ., εκδ. Peter Lang, Bern 1991.

- TZAMALIKOS P., «Creation ex nihilo» = «Creation ex nihilo in Origen», στο: *Αφιέρωμα προς τιμήν του ομότιμου καθηγητή Γ. Μ. Νιτσιώτα*, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 1157-1208 (ανάτυπο).
- _____, «The concept of ύλη» = «The concept of ύλη (matter) in Plato's Timaeus», *Φιλοσοφία* 27-28 (1997-1998) 130-141.
- _____, *Cosmology = Origen: Cosmology and Ontology of Time*, εκδ. Brill [VCS 77], Leiden – Boston 2006.
- _____, «Autonomy» = «The Autonomy of the Stoic view of Time», *Φιλοσοφία* 19-20 (1989-1990) 352-369.
- UTHEMANN K. H., «Dualism», *ODB* 1 (1991) 665.
- _____, «Creation (κτίσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)», *ODB* 1 (1991) 543-544.
- VOLK R., «Johannes von Damaskus», *LTK*³ 5 (1996) 895-899.
- WAKEFIELD W. L. – EVANS A. P., *Heresies = Heresies of the High Middle Ages*, εκδ. Columbia University Press, New York 1991.
- WALKER B., *Gnosticism = Gnosticism. Its History and Influence. A concise survey of Gnostic thought from its pre-Christian origins to its modern manifestations*, εκδ. The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire 1983.
- WIDDICOMBE P., *Fatherhood of God = The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, εκδ. Oxford University Press [Oxford Theological Monographs], Oxford 2000.
- WILLIAMS M. A., *Rethinking Gnosticism = Rethinking "Gnosticism": An Argument for dismantling a dubious category*, εκδ. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996.
- WOLFSON H. A., «Emanation» = «The identification of Ex Nihilo with Emanation in Gregory of Nyssa», *HTR* 63 (1970) 53-60.
- _____, *The Philosophy = The Philosophy of the Church Fathers, Faith, Trinity, Incarnation*, εκδ. Harvard University Press, Cambridge ³1970.

- _____, «The meaning of ex nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas», στο: I. TWERSKY – G. H. WILLIAMS (επιμ.), *Harry Austryn Wolfson. Studies in the History of Philosophy and Religion*, εκδ. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1973.
- YAMAUCHI E. M., *Gnosticism = Pre-Christian Gnosticism, A Survey of the Proposed Evidences*, εκδ. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1983.
- YOUNG F., «Christian teaching» = «Christian teaching», στο: F. YOUNG – L. AYRES – A. LOUTH (επιμ.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2008, σελ. 91-104.
- ZACHHUBER J., «Non-Existent Matter» = «Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Reconsidered», *SP* 41 (2006) 425-430.
- _____, *Human Nature = Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, εκδ. Brill [VCS 46], Leiden – Boston 2014.
- ZINKOVSKIY K. & M. (ιερομόναχοι), «Hierarchic Anthropology» = «Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor», *IJOT* 1 (2010) 43-61.
- ZINKOVSKIY K. (ιερομ.), *Περί ύλης = Οι Μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας περί της ύλης και του ανθρωπίνου σώματος*, εκδ. Oleg Abyshko, Saint Petersburg 2014[στα ρωσικά].
- _____, «Novelty of Matter» = «Novelty of the Matter and Human Body Concepts in the Great Church Fathers», στο: *International Conference on Patristic Studies*, Oxford 2015 (Προς δημοσίευση στο *Studia Patristica*).

ZOGRAFIDIS G., «Aristotle and John» = «Aristotle and John of Damascus: The “First Unmoved Mover” and God-Creator», στο: T. PENTZOPOULOU – VALALAS – S. DIMOPOULOS (επιμ.), *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University of Thessaloniki. Department of Philosophy and Religion, Thessaloniki 1999, σελ. 201-221.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η έννοια της ύλης και η διαλεκτική αντιπαράθεση της θύραθεν σκέψης και της ορθόδοξης διδασκαλίας περί ύλης μέχρι τον άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό

Αναμφίβολα, όπως συμβαίνει με διάφορες έννοιες που εξετάζονται σε χριστιανικό πλαίσιο, η ειδοποίησ τους διαφορά, όταν συγκρίνονται με εξωχριστιανικές θεωρήσεις, παραμένει μία και μοναδική: το πρόσωπο του Θεανθρώπου Ιησού Χριστού. Ασφαλώς από αυτό τον κανόνα δεν ξεφεύγει ούτε η έννοια του κόσμου.¹ Προτού εξετάσουμε τη ριζικά νέα σημασία και νοηματοδότηση που προσέδωσε στην έννοια του κόσμου ο Ιησούς Χριστός και αναλύσουμε τι διαφορετικό κομίζει η χριστιανική κοσμολογία, κρίνουμε απαραίτητο να παρουσιάσουμε πρώτα τις βασικές πτυχές της ελληνικής κοσμολογίας και άλλων συναφών κοσμολογιών καθώς και των κύριων εκπροσώπων τους.

Η ελληνική θεώρηση του κόσμου περιλάμβανε την ιεράρχησή του με βάση το τριμερές στατικό σύμπαν, δηλαδή τον ουρανό, τη γη και τα κα-

1. Βλ. ενδεικτικά Η. SCHWABL, «Weltschöpfung», *PRE* suppl. 9 (1962) 1433-1582. W. KRANZ, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», *Philologus* 93 (1938) 430-448. A. EHRHARDT, *The Beginning*. H. DILLER, «Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν», στο: *Festschrift Bruno Snell. Zum 60. Geburtstag am 18 Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, εκδ. Beck, München 1956, σελ. 47-60. M. GATZEMEIER, «Kosmos I. Antike», *HWP* 4 (1976) 1167-1173. X. WEIGL, *Kosmos und Arche*, διδ. διατρ., Würzburg 1949. G. J. WHITROW, *The structure and prolution of the universe*, χ.τ. 1959. P. DUHEM, *Le System du monde I-II*. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios*, εκδ. C.H.Beck, χ.τ. 1926. M. RUIZ JURADO, *El concepto de mundo en los tres primeros siglos del Cristianismo*, διδ. διατρ., Gregorianum, Roma 1971.

ταχθόνια. Έτσι, το σύμπαν κατανοείται τρόπον τινά εν είδει οικοδομήματος και μάλιστα τριόροφου, αποτελούμενον από ισόγειο, ανώγειο και υπόγειο. Το πρώτο είναι η γήινη περιοχή, το δεύτερο, δηλαδή ο ουρανός, καταλαμβάνει τον χώρο πάνω από τη γήινη επιφάνεια. Στο τρίτο μέρος, το οποίο εκτείνεται συμμετρικά προς τα κάτω, ανήκαν ο Άδης, ο Έρεβος και ο Τάρταρος.¹ Καθώς παρατηρεί η Δ. Λιάλιου, «πίσω από τη συνεχή φθορά και γέννηση, ή αναζήτηση τῆς σταθερότητας οδήγησε τούς Έλληνες σὲ ἓνα κοσμοεῖδωλο στατικό, χωρίς ἀρχή καὶ τέλος, ἓνα κόσμο ἀνέγγιχτης αἰωνιότητας».²

Κατά συνέπεια, ο κόσμος για τους αρχαίους Έλληνες θεωρούνταν αθάνατος και άναρχος, αιώνιος και αναλλοίωτος και, επομένως, θείος. Η αἰδιότητα, αυθυπαρξία και αυτονομία του κόσμου στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία συμπαρασύρει αναλόγως και την ύλη,³ η οποία λογίζεται ως αἶδια και αυθύπαρκτη αρχή. Η σχέση μεταξύ Θεού και ύλης απασχόλησε στο παρελθόν τόσο τη φιλοσοφία όσο και τη θεολογία. Ασφαλώς, οι ερμηνείες που δόθηκαν από κάθε πλευρά ήταν εκ διαμέτρου αντίθετες μεταξύ

-
1. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλιάς*, 8, 481, σελ. 386. Πρβλ. G. STAMATELLOS, *Introduction*, σελ. 31.
 2. Δ. ΛΙΑΛΙΟΥ, «Η Όρθοδοξία», σελ. 30.
 3. Βλ. μεταξύ άλλων, T.G. SINNIGE, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968. E. MCMULLIN (επιμ.), *The Concept of matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame 1965. C. BAEUMKER, *Materie*. S. TOULMIN – J. GOOLDFIELD, *The architecture of matter*, London 1962. H. HAPP, *Hyle*. H. M. ROBINSON, «Prime matter in Aristotle», *Phronesis* 19 (1974) 168-188. L. CENCILLO, *Hyle. Origin, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*, Madrid 1958. J. B. SKEMP, «Υλη and υποδοχή», στο: I. DUERING – G.E.L. OWEN (επιμ.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, σελ. 201-212. A. R. LACEY, «Οὐσία and form in Aristotle», *Phronesis* 10 (1965) 54-69. H. R. KING, «Aristotle without Prima Materia», *JHI* 17 (1956) 370-389. J. T. REAGAN, *The material substrate in the Platonic dialogues*, Saint Louis 1960. P. WILPERT, «Die Elementenlehre des Platon und Demokrit», στο: J. HANSLMEIER (επιμ.), *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl*, εκδ. Filser, München 1950, σελ. 99-118. F. SOLMSEN, «Aristotle's word for matter», στο: *Didascaliae. Studies in honor of A.M. Albarada*, New York 1961, σελ. 395-408. W. DETEL, «Materie. I. Antike», *HWP* 5 (1980) 870-880.

τους. Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία η ύλη θεωρήθηκε ως συστατική αρχή του κόσμου. Η ιδέα ότι η ύλη είναι δημιουργήμα ήταν ξένη για τη φιλοσοφία. Αντίθετα, διάχυτη υπήρξε η πεποίθηση ότι ο κόσμος και η ύλη γεννήθηκαν και δεν δημιουργήθηκαν. Έτσι, στη «Θεογονία» του Ησίοδου ο ουρανός και η γη αντί για υλικά δημιουργήματα παρουσιάζονται ως θεοί. Για αυτή τη θεοποίηση των στοιχείων της φύσης και εν τέλει της ίδιας της ύλης, θα σημειώσει σχετικά ο Πλάτων: «*Πρῶτον μὲν γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε καὶ τὰ σύμπαντα, καὶ τὰ τῶν ὥρων διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μηνὶν διειλημμένα· καὶ ὅτι πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεούς*».¹

Η κυκλικότητα του χρόνου ως αδήριτη συνέπεια της αιωνιότητας του κόσμου στην ελληνική κοσμολογία έκανε επιτακτική την ανάγκη να αναζητηθούν οι πρώτες αρχές, όπως το Χάος στον Ησίοδο, η Νύχτα και ο Ωκεανός σε άλλες μυθικές διηγήσεις. Αυτές τις αρχές, όμως, θα πρέπει να τις εκλάβουμε περισσότερο ως μακρινούς προγόνους ενός οικογενειακού δέντρου παρά ως δημιουργούς του σύμπαντος κόσμου, καθώς ορθά παρατήρησε ο A. H. Armstrong.² Είναι σαφές, λοιπόν, ότι ο όρος «γένεσις» ήδη από την εποχή των μυθικών κοσμογονιών αποκτά τη σημασία της γέννησης ή αλλιώς της γέννας. Έτσι, το «γίγνεσθαι» νοείται περισσότερο ως μία βιολογική διαδικασία. «Γίγνεσθαι» και «γεννᾶσθαι» ταυτίζονται εννοιολογικά στις μυθικές κοσμογονίες.³

Η έννοια της δημιουργίας ήταν τελείως ξένη στον αρχαίο κόσμο, α-

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, I, 886 α.

2. A. H. ARMSTRONG, «Creation», σελ. 1. Πρβλ. K. ALGRA, «Cosmology», σελ. 46: «*In such a context, speaking about the cosmos meant speaking about the gods, and theories about the origin of the cosmos (cosmogonies) were actually stories relating the genealogy of the gods (theogonies)*».

3. F. SOLMSEN, «Nature as Craftsman», σελ. 473-474. E. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 56-57.

φού έντονα κυριαρχούσε η πεποίθηση ότι ο κόσμος γεννήθηκε, δεν δημιουργήθηκε. Άρα, παρότι το μη ον εντοπίζεται ως έννοια στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, εντούτοις η σημασία του είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το είναι και όχι με το μηδέν. Είναι και μη είναι συμπλέκονται αδιαχώριστα. Μέσα στην αιωνιότητα του κόσμου το μη ον διατηρεί την υπαρκτική του οντότητα· υπήρχε και θα υπάρχει πάντα όπως το είναι. Ον και μη ον συνιστούν απλά όψεις της μίας ενιαίας πραγματικότητας.¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο κατανοείται και η αξιωματική αρχή των αρχαίων Ελλήνων: τίποτα δεν γίνεται από το τίποτα (*nihil ex nihilo fit*). Σύμφωνα με το εν λόγω αξίωμα του Παρμενίδη καμμία οντότητα δεν μπορεί να έρθει στην ύπαρξη παρά μόνο αν προϋπάρχει.² Στην ίδια συνάφεια, ο Αριστοτέλης αντιτίθεται σφόδρα στη θεώρηση που θα ήθελε τη δημιουργία ενός πράγματος από το αρνητικό του, κάτι ασφαλώς που θα σήμαινε την αποδοχή από μέρους του της εκ του μη όντος δημιουργίας. Παρατηρεί σχετικά: «*Ἄλλὰ μὴν εἴ γε αἰδιδιον μὴθὲν ἐστίν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν. Ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γιγνώμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον*».³

-
1. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), «Χριστολογία καὶ Ὑπαρξη», σελ. 10-11.
 2. Η. DIELS-W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I, B.1*, σελ. 268: «*Ἄεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται. Εἰ γὰρ ἐστὶ πρὶν γενέσθαι εἶναι μὴθὲν· εἰ τοίνυν μὴθὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός*». Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Ζ', 1032b: «*...ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μὴθὲν προϋπάρχει. Ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει φανερόν...*».
 3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Β', 999b. Πρβλ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), «Χριστολογία καὶ Ὑπαρξη», σελ. 11, υποσ. 2: «*Εἶναι δύσκολο, ἂν ὄχι ἀδύνατο, σέ μιά τέτοια φιλοσοφία νὰ βρεῖ κανεῖς τὴν ἀρχή, τὴν ἀπόλυτη ἀρχή ὅποιουδήποτε πράγματος – καὶ τοῦ κόσμου*».

α) Αρχαία ελληνική φιλοσοφία

ι) Προσωκρατικοί

Η μετάβαση από τις επικές κοσμογονίες και τους μύθους των αρχαίων ποιητών στην κοσμολογία και στον ορθό λόγο πραγματοποιείται γύρω στον 6^ο αιώνα π.Χ. Από την περίοδο εκείνη κι έπειτα αρχίζει η πνευματική ωρίμανση του Έλληνα που θα του επιτρέψει να αναζητήσει υψηλότερα διανοήματα και να υιοθετήσει μια κριτικότερη στάση απέναντι στον κόσμο που τον περιβάλλει.¹ Η ανάδυση της προσωκρατικής διάνοησης στο προσκήνιο συνιστά μια απελευθέρωση, η οποία εδράζεται στο εξής: στο ότι στον μύθο παρατίθεται πλέον ο ορθός λόγος. Δεν πρόκειται για κατάργηση του μύθου δια του ορθού λόγου.² Αντίθετα, ο λόγος αποκτά την αυθυπαρξία του κι απελευθερώνεται από το άρμα του μύθου στην προσπάθεια ερμηνείας του κόσμου και των νόμων που τον διέπουν.³

Επομένως, ο κόσμος αποτελεί κεντρικό και αποκλειστικό ζητούμενο και πρόβλημα για την προσωκρατική φιλοσοφία.⁴ Η λέξη κόσμος, την οποία καθιέρωσε πρώτος ο Πυθαγόρας,⁵ προέρχεται ετυμολογικά από το ρήμα «κοσμέω-ῶ». Και η ετυμολογική ανάλυση του όρου προσδιορίζει με ακρίβεια την ίδια σημασία που οι αρχαίοι Έλληνες ήθελαν να της προσδώσουν: εκείνη της αρμονίας, της απόλυτης τάξης και ευπρέπειας καθώς

1. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, «Η Κοσμολογία τῆς Μιλήτου», σελ. 338.

2. Τ. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΥ, Ἑλληνισμός, σελ. 31.

3. Τ. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 31-32.

4. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, «Η Κοσμολογία τῆς Μιλήτου», σελ. 337.

5. Η. DIELS, *Doxographi Graeci*, σελ. 327: «Πυθαγόρας πρῶτος ἀνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως».

και του καλλωπισμού.¹ Εν τέλει, όλα τα ανωτέρω είναι συνδηλωτικά της έννοιας του κάλλους. Ο κόσμος για τους Έλληνες συνιστά ένα κόσμημα, ένα τέτοιο αισθητικό κομψοτέχνημα που μονάχα ως κάλλος θα μπορούσε να ερμηνευθεί. «*Ἡ οὐσία τῆς κοσμολογίας γιὰ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη βρίσκεται σ' αὐτὴ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου καὶ τὴ συντήρησιν τῆς ἁρμονίας του, ὄχι στὴ χρονικὴ ἢ ἱστορικὴ ἀρχὴ του*».² Με άλλα λόγια, ο Θεός των αρχαίων Ελλήνων, ο οποίος βάζει σε τάξη το χάος και διακοσμεί την ύλη δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας κοσμικός Θεός.³

Το ερώτημα περί της δομής και σύστασης της ύλης απασχόλησε για αιώνες τη φιλοσοφία. Σύμφωνα με τη γλαφυρή παρατήρηση του Lange, ο υλισμός είναι τόσο παλαιός όσο η φιλοσοφία αλλά όχι παλαιότερος.⁴ Κατά την παρατήρηση του Ε. Ρούσσου, «... *στὴν ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνθρώπου ἡ συνειδητοποίηση τοῦ κοσμολογικοῦ προβλήματος καὶ ἡ γέννησις τῆς φιλοσοφίας συμπίπτουν. Ἡ ἑλληνικὴ κοσμολογία πὸν ἐγκαινιάζεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ νεροῦ καὶ ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀτόμου, σημαδεύεται ἀπὸ μιὰ σειρὰ σταθμῶν, πὸν διαμόρφωσαν συστήματα καὶ σχολές στὸ χῶρον τοῦ προβληματισμοῦ της. Ὁ πρῶτος ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς σταθμοὺς εἶναι ἡ σχολὴ τῆς Μιλήτου, πὸν διατύπωσε τὴν ὑλοζωιστικὴ ἑρμηνεία τοῦ κόσμου*».⁵

-
1. Βλ. ΣΟΥΔΑ, *Λεξικόν*, σελ. 620. ΗΣΥΧΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Λεξικόν*, τόμ. Β', σελ. 522. Πρβλ. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, τόμ. II, σελ. 570-571. J. B. HOFFMAN, *Λεξικόν*, σελ. 182.
 2. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), «Έλληνισμός», σελ. 540. Πρβλ. Κ. ΑΞΕΛΟΥ, *Ο Ηράκλειτος*, σελ. 114-115: «Ο Κόσμος δεν έχει αρχή· οι μυθολογικές κοσμογονίες, ο Όμηρος και ο Ησίοδος εκθρονίζονται. Παρακολουθούμε το πέρασμα απ' την κοσμογονία στην κοσμολογία. Ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε ήταν από πάντα, είναι και θα είναι. Ο κόσμος είναι το Σύμπαν, δηλαδή η ταχτοποιημένη ολότητα».
 3. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, «Χριστολογία και Ὑπαρξή», σελ. 11.
 4. F. A. LANGE, *Materialism*, σελ. 5. Πρβλ. E. MCMULLIN, «Philosophy of matter», *NCE*² 9 (2003) 339. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Οι Προσωκρατικοί*, σελ. 228.
 5. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, «Ἡ Κοσμολογία τῆς Μιλήτου», σελ. 337.

Πράγματι, η ιστορική αφετηρία¹ της προσωκρατικής διάνοησης πραγματοποιείται στις αρχές του έκτου αιώνα π.Χ. στις ακτές της Ιωνίας στη Μ. Ασία και συγκεκριμένα στη Μίλητο. Οι τρεις Μιλήσιοι, ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξιμένης θα προσπαθήσουν να αποδώσουν την τάξη, ευμορφία και αρμονία του κόσμου σε μια αρχή· διαφορετική κάθε φορά για τον καθένα. Έτσι, ο Θαλής θα εντοπίσει την πρώτη αυτή αρχή του κόσμου στο «ένζων» ύδωρ, ο Αναξίμανδρος στο άπειρο και ο Αναξιμένης στον αέρα. Τούτη η πρώτη ουσία, η οποία ήταν κατεξοχήν υλική, είχε την ικανότητα «να γίνη φορεὺς τῆς υπάρξεως καὶ ἐξελίξεως τῶν ἐγκοσμίων ὄντων».²

Ως γνωστόν, τα διάφορα συστήματα της Προσωκρατικής φιλοσοφίας³ θεμελιώνονται σε κάποιες αρχές, δηλαδή τα άμεσα προσβάσιμα στην ανθρώπινη εμπειρία στοιχεία ή φυσικά σώματα, όπως το ύδωρ, ο αήρ, το πυρ και η γη. Εκείνο που διαφοροποιεί τους μονιστές από τους πλουραλιστές έγκειται στο ότι οι πρώτοι δέχονται ένα εκ των ανωτέρω στοιχείων ως αρχή του κόσμου ενώ οι πλουραλιστές δέχονται περισσότερα από ένα ή και όλα μαζί.⁴ Όπως γίνεται αντιληπτό, η περί ύλης θεώρη-

-
1. Κ. ΠΙΑΣΠΕΡΣ, *Εισαγωγή*, σελ. 294: «Οί Προσωκρατικοί έχουν τή μοναδική γοητεία, πού έχει ή "άφετηρία"».
 2. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 37.
 3. Τόσο από τη μελέτη του Κ. Ruzhitsky (*Περί ύλης*) όσο κι από την πρόσφατη εργασία του π. Κ. Zinkovskiy (*Περί ύλης*) απουσιάζει πλήρως η διαπραγμάτευση και διερεύνηση της προσωκρατικής διάνοησης. Πρόκειται για σημαντικό επιστημονικό κενό, αφού είναι προφανές ότι οποιαδήποτε συζήτηση γύρω από την έννοια της ύλης είναι αδύνατον να μη συμπεριλάβει τις απαρχές της κοσμολογικής αναζήτησης, εκεί δηλαδή που η έννοια της ύλης αποκτά φιλοσοφικό υπόβαθρο. Ταυτόχρονα, ο υλοζωισμός των Προσωκρατικών ενέχει σαφή θεολογικό προσανατολισμό, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια.
 4. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 105.

ση ήταν άμεσα συναρτημένη με τη θεωρία περί στοιχείων,¹ «τά ὅποια ἐθεωροῦντο ὡς οἱ βασικοί πυρηνικοί τροφοδότες τῶν κοσμικῶν διαδικασιῶν».²

Ο Αριστοτέλης τονίζει χαρακτηριστικά ότι ο θαυμασμός αποτέλεσε το έναυσμα, προκειμένου να αρχίσουν οι άνθρωποι για πρώτη φορά να φιλοσοφούν. Στην αρχή εστίασαν στα παράδοξα φαινόμενα που τους περιβάλλουν. Στη συνέχεια, προοδευτικά στράφηκαν σε πιο σημαντικά ζητήματα, παρατηρώντας τη σελήνη, τον ήλιο και τα άστρα και στο τέλος αναζήτησαν το δομικό υλικό του σύμπαντος, την πρώτη αρχή που ήταν υπεύθυνη περί «τῆς τοῦ παντός γενέσεως».³ Έτσι, οι πρώτοι φιλόσοφοι θεώρησαν τις υλικές αρχές ως αρχές του σύμπαντος. Και καθόρισαν αυτό το στοιχείο ή την αρχή ως εκείνο από το οποίο είναι φτιαγμένα όλα τα όντα. Τούτη η πρώτη φύση είναι για τους φιλοσόφους εξάπαντος άφθαρτη και ανώλεθρη: «...τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης...».⁴

Το πρόβλημα της αλλαγής και της φθοράς υπήρξε το σημείο εκκίνησης για τον φιλοσοφικό στοχασμό.⁵ Έτσι, λοιπόν, οι Ίωνες φυσιολόγοι ζητούσαν κάτι σταθερό και μόνιμο μέσα στη μεταβλητότητα και στη φθορά που κυριαρχούσε και γι' αυτό το λόγο θέτουν το ερώτημα: από τι αποτελείται ο κόσμος;⁶ Ως εκ τούτου, κεντρικό θέμα της φιλοσοφικής σχολής της Ιωνίας υπήρξε η συστατική ουσία ή το υλικό υπόστρωμα που είναι κοι-

1. Βλ. για το θέμα αυτό. W. BURKERT, «Στοιχεῖον». Eine semasiologische Studie», *Philologus* 103 (1959) 167-197. H. DIELS, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, εκδ. Teubner, Leipzig 1899. A. LUMPE, «Element», *HWP* 2(1972) 439-440.

2. Χ. ΤΕΡΕΖΗ, «Ἡέννοια τῆς ὕλης», σελ. 525.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α' 2, 982b.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *ὄπ.π.*, Α' 3, 983b.

5. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, σελ. 10.

6. W. K. C. GUTHRIE, *Οἱ Ἕλληνες Φιλόσοφοι*, σελ. 32.

νό σε όλα τα είδη. Αυτή η καθολική και μόνιμη ουσία, ανώλεθη και αθάνατη κατά πάντα, όπως προείπαμε, έπρεπε να είναι υπεύθυνη τόσο για την ποικιλομορφία όσο και για την μεταβολή που επιτελείται στον φυσικό κόσμο. Υπό αυτή την έννοια, η υλική αρχή των Ιώνων στοχαστών δεν ήταν μια απαθής, άνους και ανόργανη ύλη αλλά αντίθετα συνιστούσε μια γονιμοποιούσα αρχή.¹ Αξίζει να σημειωθεί ότι η λέξη ύλη αυτή καθεαυτή δεν απαντά στην προσωκρατική φιλοσοφία² αλλά εδραιώνεται ως όρος στο φιλοσοφικό λεξιλόγιο διαμέσου της συμβολής του Αριστοτέλους, κάτι που θα δούμε στη συνέχεια της μελέτης.

Ο Θαλής ο Μιλήσιος θεωρεί ως αρχή των πάντων το ύδωρ. Στη θέση του αυτή οδηγήθηκε διαμέσου της παρατήρησης. Παρατήρησε λοιπόν ότι η τροφή όλων είναι υγρή κι ακόμα ότι η θερμότητα έχει την αρχή και τη συντήρησή της από το υγρό. Σύστοιχα, διαπίστωσε ότι τα σπέρματα όλων των ζώων είναι υγρά. Έτσι, κατά λογική ακολουθία κατέληξε ότι το υγρό στοιχείο είναι αρχή των πάντων.³ Ο Αριστοτέλης διαβλέπει σύμπλευση του Θαλή στο συγκεκριμένο σημείο με τις μυθικές κοσμογονίες, όπου ο Ωκεανός και η Γη λογίζονταν ως γεννήτορες του κόσμου ενώ ο όρκος των Θεών, δηλαδή το ύδωρ, ονομαζόταν από τους ποιητές Στύγα. Έντονα κυριαρχούσε η αντίληψη ότι «τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον [= ενν. το ύδωρ], ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν».⁴ Ακολούθως, καθοριστικός υπήρξε ο ρόλος του υγρού στοιχείου στις βαβυλωνιακές και αιγυπτιακές κοσμογονίες.⁵

1. S. E. TOULMIN, «Matter», *EP*² 6 (2006) 58.

2. Βλ. ΚΕΕΦ, *Λεξικόν*.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Α'3, 983b. Πρβλ. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 11, A.12, σελ. 76-77. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, σελ. 276. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΟΥ, *Βιοί*, I, 27, σελ. 82.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *όπ.π.*, Α'3, 983b.

5. W. K. C. GUTHRIE, *History I*, σελ. 58.

Ορισμένα κυρίαρχα χαρακτηριστικά στοιχεία του υγρού στοιχείου, όπως η ευκινησία, η μεταβλητότητα και η διαφαινόμενη εσωτερική ζωντάνια του ύδατος ήταν εκείνα που πλειοδότησαν υπέρ της επιλογής του Θαλή.¹ Πιο ειδικά, ο Θαλής αντιμετωπίζει και ερμηνεύει το στοιχείο του ύδατος «ὄχι σὰν τὸ νεκρὸ στοιχεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς ἀφαίρεσης, στερημένο ἀπὸ τὴν ἐνέργεια, ἀλλὰ ὡς ὕλη καὶ ἐνέργεια μαζί».² Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο κατανοείται και ο όρος υλοζωισμός.³ Το ὕδωρ του Θαλή ως «ἔνζωον» όχι μόνο ενέχει μέσα του ζωή αλλά ταυτόχρονα μεταδίδει τη ζωή καθώς και την ικανότητα για αίσθηση.

Συγκρίνοντας ο έγκριτος ερευνητής της προσωκρατικής φιλοσοφίας Ε. Ρούσσοσ τις απόψεις του Θαλή με εκείνες νεοτέρων του φιλοσόφων πάνω στο υγρό στοιχείο και λαμβάνοντας ως τεκμήριο τη θέση του Ξενοφάνους, η οποία τοποθετεί τη θάλασσα ως πηγή του υγρού στοιχείου,⁴ καθώς και του Ηρακλείτου, σύμφωνα με την οποία απότοκος της θερμικής ενέργειας του σύμπαντος, δηλαδή του αείζωου πυρός είναι η θάλασσα, καταλήγει στο πρωτότυπο αλλά συγχρόνως ευλογοφανές από τη συγκριτική μελέτη των πηγών συμπέρασμα ότι η πρώτη αρχή των όντων

1. Βλ. W. WINDELBAND – H. HEIMSOETH, *Ἐγχειρίδιο Α'*, σελ. 43.

2. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, «Ἡ Κοσμολογία τῆς Μιλήτου», σελ. 345.

3. Σύμφωνα με τον Κ. Δ. Γεωργούλη (*Ιστορία*, σελ. 40), ο όρος υλοζωισμός δεν αποδίδει ορθά την πραγματικότητα καθότι θα ήταν άτοπο να υποτεθεί ότι την περίοδο εκείνη κυριαρχούσε η υλιστική αντίληψη περί φύσης σε συνδυασμό με τον βιολογισμό, αφού ο τρόπος εξέτασης του κόσμου ήταν ολιστικός και άρα συνθετικός. Ο Κ. Algra («Cosmology», σελ. 53) παρότι κρίνει τον όρο ως αναχρονιστικό, εντούτοις παραδέχεται τη χρησιμότητά του «*as a descriptive label it wefully captures of Milesian physics that sets it apart from both Aristotelian physics (according to which matter without form was incapable of producing change), and the cosmologies of the past-Parmenidian generation of early Greek philosophers, that is the atomists and pluralists*».

4. Η. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 21, B.30, σελ. 136. Πρβλ. Η. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 21, B.33, σελ. 136: «Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐγκενόμεθα».

στον Θαλή δεν είναι το ύδωρ αλλά η θάλασσα.¹

Παρότι ο Θαλής και οι υπόλοιποι προσωκρατικοί φιλόσοφοι φιλοσοφούν με ένα ριζικά νέο και επαναστατικό για την εποχή τους τρόπο, απομυθεύοντας τις μυθικές κοσμογονίες κι ερχόμενοι σε ρήξη με την ανθρωπομορφική θεώρηση του θείου, ενώ ταυτόχρονα προτάσσουν στο προσκήνιο τον ορθό λόγο, τούτο δεν σημαίνει ωστόσο ότι το όνομα του Θεού ή του θείου όντος απουσιάζει από το φιλοσοφικό τους λεξιλόγιο. Είναι χαρακτηριστική η φράση που αποδίδεται στον Θαλή: «... [Ο Θαλής θεωρούσε] τὸν κόσμον ἔμψυχον και δαιμόνων πλήρη».² Και αλλού σύμφωνα με τον Αριστοτέλη: «... Θαλῆς ᾤθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι».³ Επομένως, ο κύριος λόγος που επιλέχθηκε το ύδωρ ή η θάλασσα από τον Θαλή είναι θεολογικός, παρατηρεί ο A. Drozdek,⁴ στοιχώντας στο προαναφερθέν νοηματικό πλαίσιο. Όπως είδαμε, η ρήξη με την παραδοσιακή ελληνική θρησκεία έγινε η αφορμή, προκειμένου να ανευρεθεί η αρχή που συγκροτεί το παν. Κάποια χαρακτηριστικά των αρχαίων Θεών, όπως το γεγονός ότι γεννήθηκαν, προσέκρουαν στη γενικευμένη περί θείου αντίληψη. Ωστόσο, για να είναι πηγή όλων των υπολοίπων θα έπρεπε το θείο να είναι πραγματικά αιώνιο. Με την προσθήκη των ιδιοτήτων της αιωνιότητας και της συστατικής αρχής των πάντων, ο Θαλής καθιστά την υλική του αρχή πρωταρχική ουσία του σύμπαντος. Η αιωνιότητα υπήρξε ανέκαθεν ιδίωμα του θείου. Σε κάθε περίπτωση, η θεμελιώδης διαφορά της υλικής αρχής του Θαλή σε σχέση με τις μυθικές κοσμογονίες είναι ότι εκεί οι Θεοί δημιουργήθηκαν, ενώ το ύδωρ του Θαλή είναι αυτό που δημιουργεί. Έτσι,

1. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, «Η Κοσμολογία της Μιλήτου», σελ. 347.

2. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΟΥ, *Βίοι*, I, 27, σελ. 82.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περί ψυχής*, Α', 411α.

4. A. DROZDEK, *The Divine Arche*, σελ. 6.

το ύδωρ κατέστη για τον μιλήσιο στοχαστή ιδανικό για να αποτελέσει τη θεία αρχή του παντός.¹

Ο Αναξίμανδρος πρεσβεύει ότι η αρχή των όντων είναι το άπειρο² και κάνει λόγο για αποσύνθεση όλων των υλικών στοιχείων εκ των οποίων προήλθαν τα όντα εξαιτίας της φυσικής αναγκαιότητας. Αιτιολογώντας την σύλληψή του αυτή θα σημειώσει ότι με αυτό τον τρόπο τα όντα τιμωρούνται και επανορθώνουν κατ' αμοιβαιότητα για την αδικία που διαπράττουν σύμφωνα με την τάξη του χρόνου.³ Η δε ουσία του απείρου είναι αιώνια και άφθαρτη.⁴ Ο Αναξίμανδρος φαίνεται πως κατέληξε στην έννοια του απείρου στην προσπάθειά του να βρει μια απεριόριστη και αενάως εξελισσόμενη αρχή, ώστε να μη παύει ποτέ η γένεση των όντων. Σφάλλει, όμως, κατά τον δοξογράφο Αέτιο, καθότι δεν συγκεκριμενοποιεί περί της φύσης του απείρου, αν δηλαδή είναι αήρ, ύδωρ, γη ή κάποιο άλλο σώμα. Επειδή, λοιπόν, το άπειρο δεν έχει αρχή αλλά συνιστά το ίδιο αρχή των όντων, περιέχοντάς τα πάντα και κυβερνώντας τα,⁵ λογίζεται ως το κατεξοχήν θεϊκό στοιχείο ως αθάνατο και άφθαρτο.⁶ Η πεποίθηση ότι υπάρχει κάτι άπειρο εδράζεται, κατά τον Αριστοτέλη, σε πέντε αίτια: 1) στην απειρότητα του χρόνου, 2) στη δυνατότητα διαίρεσης των μεγεθών επ' άπειρον, 3) στο ότι το πεπερασμένο θα πρέπει πάντοτε να καταλήγει σε κάτι, ώστε κατ' ανάγκην να μην υπάρχει κανένα τέλος, αφού το ένα αναγκαστικά θα καταλήγει σε κάτι άλλο σε ένα ατελείωτο «re-

1. A. DROZDEK, *όπ.π.*, σελ. 6.

2. Βλ. σχετικά L. SWEENEY, *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study*, εκδ. Martinus Nijhoff, The Hague 1972.

3. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 12, B.1, σελ. 89.

4. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 12, B.2., σελ. 89.

5. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 12, A.14, σελ. 85.

6. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 12, A.15, σελ. 85. Πρβλ. A. DROZDEK, *The Divine Arche*, σελ. 8-12.

gressus ad infinitum», 4) ένεκα της συνέχειας που χαρακτηρίζει τη νόησή μας, οπότε και ο αριθμός δημιουργεί την εντύπωση ότι είναι άπειρος, και κατ' ακολουθίαν, 5) άπειρα θα είναι και τα μαθηματικά μεγέθη κι ότι βρίσκεται έξω από τον ουρανό. Όμως, αν αυτό που είναι έξω από τον ουρανό είναι άπειρο, τότε το ίδιο θα πρέπει να ισχύσει και για το σώμα αλλά και τους κόσμους.¹

Οι παραστάσεις των μυθικών κοσμογονιών σε συνδυασμό με τη διδασκαλία του Θαλή βοήθησαν τον Αναξίμανδρο «να κατανοήσει τήν προκοσμική κατάσταση τοῦ κόσμου καί νά συλλάβει τήν έννοια τῆς ἄμορφης, τῆς ἀδιαμόρφωτης μάζας ὡς ἀρχῆς τοῦ σύμπαντος».² Το άπειρο του Αναξίμανδρου χαρακτηρίζεται ως «αίδιον», «άγήρω»,³ «άθάνατον» και «άνώλεθρον».⁴ Ειδικά, διαμέσου των δύο τελευταίων επιθέτων, ο Αναξίμανδρος κατορθώνει να συλλάβει την έννοια της αφθαρσίας της ύλης.⁵ Οντας ο πρώτος που συστήνει την έννοια του απείρου στη φιλοσοφική ορολογία, θα αποδώσει στο άπειρο διπλή σημασία, ούτως, ώστε να εξυπηρετήσει τις ανάγκες της κοσμολογίας του. Έτσι, από τη μια είναι συνώνυμο με το απέραντο και το απεριόριστο κι από την άλλη με το ποιοτικά αόριστο και το απροσδιόριστο.⁶ Η υλική αρχή του απείρου έπρεπε να πληροί τις ανωτέρω προϋποθέσεις, προκειμένου η γένεση των όντων να μη παύσει ποτέ. Κι ακόμα θα έπρεπε να είναι ποιοτικά ακαθόριστο γιατί διαφορετικά θα κατέστρεφε όλα τα υπόλοιπα είδη της ύλης που θα αντιτίθεντο σε εκείνο.⁷

-
1. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, σελ. 85. Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Γ'4, 203b.
 2. E. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 111.
 3. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 12, B.2, σελ. 89.
 4. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 12, B.3, σελ. 89.
 5. E. ΡΟΥΣΣΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 112.
 6. C. LEJEWSKI, «The concept of matter», σελ. 27. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Οι Προσωκρατικοί*, σελ. 41.
 7. C. LEJEWSKI, *όπ.π.*, σελ. 27.

Ο Αναξίμανδρος άφησε ανεξίτηλο το αποτύπωμά του όχι μόνο για την προσωκρατική αλλά και για την εν γένει φιλοσοφία. Πέτυχε να αποθεοποιήσει τα φυσικά φαινόμενα κατά τρόπο ριζικό.¹ Η κοσμολογική αρχή του άπειρου – μια ξεκάθαρα μεταφυσική ερμηνευτική έννοια –² αποτέλεσε εφαλτήριο, ώστε οι Πυθαγόρειοι και οι Ελεάτες να ασχοληθούν με την κοσμολογία και την οντολογία.³

Η κοσμολογική σύνθεση του Αναξιμένη έχει ως πρωταρχική ουσία τον αέρα. Ως μαθητής και φίλος του Αναξίμανδρου παραλαμβάνει το άπειρο του δασκάλου και δεν το αφήνει απροσδιόριστο αλλά το προσδιορίζει, δίνοντάς του την ονομασία του αέρα: «... ἐκ γὰρ τούτου [=του αέρα] πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι».⁴ Με τον ίδιο τρόπο που η ανθρώπινη ψυχή, έχοντας αέρια σύσταση μας συγκρατεί, αναλόγως και ο όλος ο κόσμος σύγκειται από πνεύμα και αέρα.⁵ Η κίνηση του αέρα, όπως και ο ίδιος ο αέρας, είναι αιώνια και είναι υπεύθυνη για τις μεταβολές που γίνονται.⁶ Κατά συνέπεια, οι μεταβολές συντελούνται με την αραίωση και την πύκνωση. Με την αραίωση γίνεται το πυρ και με την πύκνωση ο άνεμος και το σύννεφο. Με τη μεγαλύτερη πύκνωση του αέρα παρατηρείται η μεταβολή του σε ύδωρ, στη συνέχεια σε χώμα, έπειτα σε πέτρες κι από αυτά γίνονται όλα τα όντα.⁷ Η σύλληψη του Αναξιμένη είναι απόρροια προσπάθειάς του να καταστήσει πιο προσβάσιμο και περισσότερο καταληπτό το άπειρο του Αναξίμανδρου.⁸

1. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 117.

2. W. WINDELBAND – H. HEIMSOETH, *Έγχειρίδιο Α΄*, σελ. 39.

3. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 117.

4. H. DIELS (εκδ.), *Doxographi Graeci*, σελ. 278.

5. H. DIELS, (εκδ.), *όπ.π.*, σελ. 278.

6. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, «Η Κοσμολογία τής Μιλήτου», σελ. 355.

7. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 13, B.5, σελ. 91.

8. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 118.

Η αναζήτηση του Αναξαγόρα για τη σύσταση και τη δομή του υλικού κόσμου, θα τον υποχρεώσει να αναπλάσει νοητικά την προκοσμική μορφή της ύλης. Έτσι, η προκοσμική ύλη κατανοείται ως «*συμπαγής και απροσδιόριστη μάζα, που αποτελείται από απειράριθμα, απειροελάχιστα και γι' αυτό άορατα υλικά*».¹ Ο Αναξαγόρας εκκινεί το συλλογισμό του με την κριτική στο σχήμα της γένεσης και της φθοράς, όπως το αντιλαμβάνονται οι αρχαίοι Έλληνες. Σύμφωνα με την εκτίμησή του, το σχήμα αυτό δεν αποδίδει ορθά την πραγματικότητα, αφού τίποτα δεν γίνεται ούτε χάνεται. Οτιδήποτε γίνεται, επισημαίνει ο Αναξαγόρας, πραγματοποιείται από πράγματα που υπάρχουν διαμέσου της διαδικασίας της πρόσμιξης και του διαχωρισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Αναξαγόρας μετονομάζει τη γένεση και τη φθορά σε «*σύγκρισιν*» και «*διάκρισιν*», με άλλα λόγια σύνθεση και αποσύνθεση ή διαχωρισμό των υλικών στοιχείων.²

Κατά τον Αναξαγόρα, στη φύση υπάρχουν υλικά στοιχεία τα λεγόμενα σπέρματα ή σπέρματα χρημάτων ή κατ' επιρροή του Αριστοτέλους «*όμοιομερῆ*». Η ύλη δεν αποτελείται μόνο από τέσσερα στοιχεία αλλά από άπειρα σωματίδια με μεγάλη ποικιλομορφία.³ Έτσι, όλα τα πράγματα που σχηματίζονται από τα ομοιομερή και άρα και τα γνωστά μας τέσσερα στοιχεία δεν υπόκεινται στη διαδικασία της γένεσης και της φθοράς αλλά στην ένωση και στον αποχωρισμό των μερών τους.⁴ Υπό αυτή την έννοια, η ύλη δύναται να διαιρεθεί σε άπειρο βαθμό.⁵

Ρητά διασαφεί ο Αναξαγόρας ότι μέσα σε κάθε πράγμα υπάρχει ένα μέρος από όλα τα άλλα, με μόνη εξαίρεση τον νου, ωστόσο σε μερικά

1. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Οι Προσωκρατικοί*, σελ. 186.

2. Η. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente II*, 59, B.17, σελ. 40-41.

3. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 112-113.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α'3, 984α.

5. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *όπ.π.*, σελ. 113. C. LEJEWski, «The concept of matter», σελ. 32.

πράγματα υπάρχει και νους: «Όλα τα άλλα έχουν ένα μερίδιο στοιχείων από κάθε πράγμα, ο νους όμως είναι άπειρος και αυτοδύναμος και δεν είναι ανάμεικτος με κανένα άλλο πράγμα, αλλά υπάρχει μόνος του και είναι αυτάρκης... Διότι ο νους είναι το πιο εκλεπτυσμένο από όλα τα πράγματα και το πιο καθαρό, έχει τέλεια γνώση για το κάθε τι και κατέχει τη μεγαλύτερη δύναμη: επιπλέον όλα τα έμψυχα και τα μεγαλύτερα και τα μικρότερα όλα τα ελέγχει ο νους... Και όσα έμελλε να γίνουν και όσα υπήρχαν, όσα υπάρχουν τώρα, αλλά και όλα όσα θα υπάρξουν στο μέλλον, ο νους τα έβαλε σε τάξη, ακόμα και την ίδια την περιστροφική κίνηση που τώρα εκτελούν τα άστρα, ο ήλιος, η σελήνη, ο αήρ, και ο αιθήρ που αποχωρίζονται».¹

Από το ανωτέρω απόσπασμα αντλούμε τα βασικά χαρακτηριστικά του νοός του Αναξαγόρα. Ο νους, λοιπόν, είναι άπειρος, αυτοδύναμος, αυτάρκης. Είναι το πιο εκλεπτυσμένο και το πιο καθαρό από όλα τα πράγματα. Κατέχει τέλεια γνώση για τα πάντα και διαθέτει τη μεγαλύτερη δύναμη. Όλα τα πράγματα από το μεγαλύτερο μέχρι το μικρότερο βρίσκονται υπό τον έλεγχό του. Ακόμα, ο νους είναι ο ρυθμιστής τόσο της τάξης του σύμπαντος όσο και της κίνησης των ουρανίων σωμάτων. Η σημασία του νου στον Αναξαγόρα είναι μεγάλη, ειδικά αν αναλογισθεί κανείς ότι αίρεται διαμέσου αυτού η μηχανιστική θεώρηση του σύμπαντος, αφού ο νους πλέον υψίσταται ως κινητικό, ποιητικό αίτιο. Παράλληλα, διαθέτει αυτοσυνειδησία και γνώση των όντων. Εντούτοις, «[ό] ὕψιστος σκοπός ὄν ἐξυπηρετεῖ εἶναι ἢ ἐπιβολή ἐν τῷ σύμπαντι μιᾶς καθωρισμένης τάξεως, “τῆς διακοσμῆσεως”. Οὕτως εἰσάγεται ἡ τελολογικὴ θεώρησις τοῦ κόσμου».²

1. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente II*, 59, B.12, σελ. 37-38 (απόδοση στα νέα ελληνικά Β. Κύρκου. Βλ. H. DIELS – W. KRANZ, *Οἱ Προσωκρατικοί*, τόμ. Β', σελ. 90-91).

2. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 114. Πρβλ. Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Ἐπίκουρος*, σελ. 302: «Ἡ

Παρ' όλη την κυριαρχία του νου στην κοσμολογία του Αναξαγόρα, η ύλη διατηρεί τη δυναμική της. Η ύλη είναι άπειρη και απεριορίστη, μπορεί να διαιρεθεί σε εξίσου άπειρο βαθμό, ενώ περιέχει έναν άπειρο αριθμό ομοιομερών. Ο Drozdek διαβλέπει δυαρχία στο σύστημα του φιλοσόφου από τις Κλαζομενές της Μ. Ασίας, αφού η αυτοδυναμία, αυτάρκεια και απειρότητα του νου μοιάζουν ασυμβίβαστα με την απειρότητα της ύλης. Ο νους του Αναξαγόρα δεν είναι πλήρως αυτοδύναμος και αυτάρκης. Ταυτόχρονα, δεν είναι σε θέση να δημιουργήσει την ύλη αλλά μόνο να τη μορφοποιήσει.¹

Οι χαρακτηρισμοί «μείζων» και «ἐλάττων» νους, τους οποίους χρησιμοποιεί ο Αναξαγόρας, εμφανίζουν εκ πρώτης όψεως τη σωματικότητα και υλικότητα του νου. Όμως ο νους του Αναξαγόρα διακρίνεται συγχρόνως για τη λεπτότητα και την καθαρότητά του, αφού δεν αναμιγνύεται με τίποτα άλλο. Τα ανωτέρω συνηγορούν στην απόδοση ασώματης υφής στον νου του Αναξαγόρα. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Θ. Βεϊκος, ο Αναξαγόρας δεν έχει φτάσει ακόμα στο σημείο να συλλάβει τον νου ως απολύτως άυλο και ασώματο. Πολύ περισσότερο δε, δεν είναι σε θέση να διαχωρίσει πνεύμα και ύλη. Εύλογα, λοιπόν, προκύπτει ότι, εφόσον ο νους διαθέτει χωρική έκταση, εκτείνεται, δηλαδή, στον χώρο, τότε λογίζεται ξεκάθαρα ως υλική οντότητα.² Σε κάθε περίπτωση, ο ίδιος ερευνητής θα παραδεχτεί ότι το ζήτημα της υλικής ή μη υφής του νου του Αναξαγόρα συνιστά «ένα δύσκολο ερμηνευτικό πρόβλημα».³ Και ο Lejewski θα τονίσει κατηγορηματικά ότι ο Αναξαγόρας απέτυχε στο να φτάσει στην έννοια της

παρέμβαση μιᾶς νοητικῆς ἀρχῆς, τοῦ νοῦ, ποῦ κινεῖ τὴν ὕλη καὶ ὀρίζει τὴν κίνηση καὶ τὶς ἀλλαγές, ὅπως τὸ ἤθελε ὁ Ἀναξαγόρας, ἔδινε τὴν ἐντύπωση πὼς παραμερίζεται ὁ ἀπόλυτος ὕλισμός καὶ πὼς τὸν ἰωνικὸ μονισμό πῆγαινε νὰ τὸν ἀντιπαλαίσει ἕνας διτισμός».

1. A. DROZDEK, *The Divine Arche*, σελ. 87.
2. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Οι Προσωκρατικοί*, σελ. 194.
3. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 194.

αύλης ή ασώματης οντότητας.¹

Ο Ηράκλειτος είχε ήδη εκφρασθεί για την αιωνιότητα του κόσμου και για το «ἀείζων πῦρ», το οποίο αποτελεί την ουσία του, μέσα από το περιώνυμο απόσπασμά του: «Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα».² Ο Ηράκλειτος θα θέσει το κοσμολογικό πρόβλημα σε ευρύτερη βάση, ανταποκρινόμενος στην ανάγκη της εποχής του για κριτικότερη θεώρηση των πραγμάτων.³

Τίθεται το ερώτημα: είναι το πυρ του Ηρακλείτου η μοναδική υλική αρχή του σύμπαντος στην κοσμολογική του διδασκαλία; Το «ἀείζων πῦρ» δεν κατέχει δική του αυτοδυναμία αλλά ανάβει και σβήνει, υποκείμενο κάθε φορά σε ορισμένους νόμους. Ο ίδιος ο Ηράκλειτος θα περιγράψει αλλού αυτές τις μετατροπές του πυρός: «**Δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ** τὰ σύμπαντα δι’ ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τοῦτον αὔθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα».⁴ Επομένως, υπεύθυνος για τις μεταβολές του πυρός είναι ο λόγος και θεός, ο οποίος διοικεί τα πάντα. Ο λόγος αυτός υπάρχει πάντα,⁵ με άλλα λόγια είναι αιώνιος. Μια περαιτέρω ανάλυση του ηρακλείτειου λόγου εκφεύγει των ορίων αυτής της εργασίας και συνεπώς θα περιοριστούμε σε όσα αδρομερώς θίξαμε.

Σύμφωνα με όσα ανωτέρω εκτέθηκαν, είναι απορίας άξιο το τί ρόλο διαδραματίζει το πυρ στον κόσμο. Θα ήταν παρακινδυνευμένο να

1. C. LEJEWSKI, «The concept of matter», σελ. 33.

2. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 22, B.30, σελ. 157-158.

3. E. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 130.

4. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 22, B.31, σελ. 158.

5. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 22, B.1, σελ. 150: «τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ’ ἔόντος ἀεὶ...».

εικάσουμε ότι ο Ηράκλειτος συντάσσεται με τη θεωρία των Μιλησίων, σύμφωνα με την οποία τα πάντα ανάγονται σε μια και μοναδική υλική αρχή. Απεναντίας, ο Guthrie θα συμπεράνει ότι θα ήταν εξαιρετικά απίθανο κάποιος που θα επινοούσε μια μιλησιακή κοσμολογία να επέλεγε μια τόσο ακραία υλική αρχή όσο το πυρ. Και ακόμα, διότι η αρχή των Μιλησίων συνιστούσε πάντα κάτι το ενδιάμεσο μεταξύ δύο αντιθέτων, το οποίο συγκάλυπτε και περιείχε και τα δύο μέλη των ζευγών.¹ Εύστοχα, λοιπόν έχει υπογραμμισθεί ότι «στὸν Ἡράκλειτο δὲν θὰ βροῦμε κοσμογονία μὲ τὴ μιλήσια ἔννοια. Ἡ φωτιά δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι πρωταρχικὴ οὐσία ὅπως ἦταν τὸ νερὸ γιὰ τὸν Θαλῆ ἢ ὁ ἀέρας γιὰ τὸν Ἀναξίμενη... ὥστόσο εἶναι ἡ ἀστείρευτη πηγὴ τῶν φυσικῶν διαδικασιῶν».²

Τρία είναι τα βασικά σημεία της κοσμολογίας του Ηρακλείτου: 1) Ο κόσμος είναι ένα «ἀείζων πῦρ». 2) Η αρμονία στον κόσμο είναι προϊόν αντιθέτων³ και άρα ως επακόλουθο αυτού του γεγονότος είναι η σύγκρουση στον φυσικό κόσμο. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Ηράκλειτος θα σημειώσει ότι ο «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι...».⁴ 3) Η διαρκής κίνηση και αλλαγή επηρεάζει αδήριτα τον κόσμο. Έχοντας αυτό κατά νου, ο Εφέσιος φιλόσοφος θα υποστηρίξει ότι δεν μπορεί κανείς να διαβεί το ίδιο ποτάμι δύο φορές.⁵ Η χαρακτηριστική αυτή φράση του Ηρακλείτου είναι άκρως δηλωτική αυτής της αέναης κοσμικής διαδικασίας. Κατά συνέπεια, ο ίδιος πρόεσβευε ότι ούτε μία φορά δεν μπορεί να συμβεί αυτό. Πιο συγκεκριμένα, είναι αδύνατον για μια θνητή ύπαρξη να αγγίξει την ίδια κατάσταση,

1. W. K. C. GUTHRIE, *History I*, σελ. 457.

2. G. S. KIRK – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD, *Οἱ Προσωκρατικοί*, σελ. 205-206.

3. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 22, B.51, σελ. 162: «...ὄν ξυνίασιν ὅκως διαφορομένων ἑαυτῶ ὁμολογέει· **παλίντροπος ἄρμονίη** ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης».

4. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *ὄπ.π.*, 22, B.53, σελ. 162.

5. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *ὄπ.π.*, 22, B.91, σελ. 171. Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Γ'5, 1010α.

καθότι τα πάντα μεταβάλλονται διαρκώς. Παράλληλα, η εικόνα του ποταμού χρησιμοποιείται «για να τονίσει την απόλυτη συνέχεια της αλλαγής σε κάθε πράγμα: τὸ καθετὶ βρίσκεται σὲ ἀέναη ροή, σὰν ἓνα ποτάμι».¹ Συντοίς ἄλλοις, ἡ ἀντίληψη περὶ τῆς ἀένας ἀλλαγῆς ἐκφράζεται με τὴν ἀποψη ὅτι κάθε μορφή ὕλης προκύπτει μέσα ἀπὸ τὸ θάνατο μίας ἄλλης.² Πρόκειται γιὰ συνέπεια τῆς κυριαρχίας τοῦ πολέμου,³ καὶ συνάμα ἀπτή ἀπόδειξη τῆς ἀρρηκτῆς σύνδεσης μεταξύ τῶν τριῶν βασικῶν πυλώνων τῆς κοσμολογίας τοῦ Ἡρακλείτου.

Κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλή τὸν Ἀκραγαντινὸ, τὸ σύμπαν ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα ἀμετάβλητα ριζώματα ἢ στοιχεῖα: τὸ ὕδωρ, τὴ γῆ, τὸν ἀέρα καὶ τὸ πῦρ. Ἡ ἐπιλογή τοῦ αὐτῆ δὲν ἦταν τυχαία. Μόνο τὰ τέσσερα αὐτὰ σώματα παραμένουν πάντα σταθερά καὶ δὲν ὑπόκεινται στὸ γίγνεσθαι.⁴ Ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἐπιχείρησε νὰ ἐξηγήσει τὴ δομὴ καὶ τὴν οὐσία τῆς ὕλης καὶ τοῦ κόσμου καὶ νὰ αἰτιολογήσει τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο γίνεται ἡ μίξη καὶ ἡ διάλλαξη τῶν ριζωμάτων, δηλαδὴ νὰ ἐξηγήσει τὸν μεταβολισμό τῆς οὐσίας με βάση τὴν κίνηση.⁵ Με τὴ θεωρία περὶ τῶν τεσσάρων ριζωμάτων ἢ στοιχείων τοῦ Ἐμπεδοκλή μεταβαίνουμε ἀπὸ τὸν μονιστικὸ ὑλισμὸ στὸν πλουραλιστικὸ.⁶

Ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἐπιχειρεῖ μίαν σύνθεση τῆς ἰωνικῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐλεατικῆς διδασκαλίας. Διαμέσου τῆς ἀνάμιξης τῶν τεσσάρων στοιχείων προκαλοῦνται τόσο ἡ γένεση ὅσο καὶ ἡ φθορά. Συνεπῶς, κυρίαρχο

-
1. G. S. KIRK – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD, *Οἱ Προσωκρατικοί*, σελ. 202.
 2. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 22, B.21, σελ. 156: «...Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ».
 3. W. K. C. GUTHRIE, *History I*, σελ. 461-462.
 4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α'3, 984α.
 5. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, *Προσωκρατικοί*, σελ. 165.
 6. C. LEJEWSKI, «The concept of matter», σελ. 30-31: «Empedocles... was the first to replace the material monism of the Ionian philosophers by a material pluralism».

ρόλο στο σύστημά του διαδραματίζει τούτη η μίξη των στοιχείων.¹ Στηριζόμενος στην «παλίντροπον ἄρμονίην» του Ηρακλείτου,² ο Εμπεδοκλής θα εισηγηθεί την ύπαρξη δύο αντίρροπων δυνάμεων, για να εξηγήσει πειστικά τη διαδικασία της ανάμιξης και της εναλλαγής, της «Φιλότητος» και του «Νείκου». Η «Φιλότης» συνδέει τα ανόμοια και διαχωρίζει τα όμοια, ενώ το «Νείκος» διαχωρίζει τα ανόμοια.³ Κατά συνέπεια, για τον ακραγαντινό φιλόσοφο δεν υφίσταται καμμία γένεση ή φθορά, ενώ αυτό που καλείται φύση, επισυμβαίνει ύστερα από την ανάμιξη και τον διαχωρισμό των στοιχείων.⁴ Είναι σαφές λοιπόν, ότι κι ο Εμπεδοκλής συντάσσεται πλήρως με την αξιωματική διατύπωση της ελληνικής φιλοσοφίας ότι τίποτα δεν γίνεται από το τίποτα.⁵

Τα τέσσερα υλικά στοιχεία ή ριζώματα παραλαμβάνονται από τις δύο ενάντιες αρχές κι έτσι από τέσσερα γίνονται δύο. Από τη μία μεριά είναι το πυρ κι από την άλλη όλα τα ενάντια του στοιχεία συγκεντρωμένα σε μία φύση, δηλαδή τη γη, τον αέρα και το ύδωρ.⁶ Δεν χωρά αμφιβολία ότι ο Εμπεδοκλής κατανοεί τον κόσμο υπό δυαλιστικό πρίσμα. Κάνει ξεκάθαρα λόγο για δύο αθάνατες και αγέννητες αρχές, του «Νείκου» και της «Φιλότητος»: «οὐ γὰρ ἤρξαντο γενέσθαι, ἀλλὰ προῆσαν καὶ ἔσονται αἰεί».⁷ Μάλιστα, δημιουργός και ποιητής της γένεσης όλων λογίζεται το «Νείκος», δηλαδή η έχθρα και η έριδα, σε μια ξεκάθαρη επιρροή από τον Ηράκλειτο, ενώ η «Φιλότης» είναι υπεύθυνη για την έξοδο των όντων «ἐκ

1. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 95.

2. Ε. ΡΟΥΣΣΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 165.

3. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *όπ.π.*, σελ. 95-96.

4. Η. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 31, B.8, σελ. 312.

5. Η. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 31, B.12, σελ. 313: «ἐκ τε γὰρ οὐδὰμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι καὶ τ' ἐὼν ἐξεπολέσθαι ἀνήκουστον καὶ ἄπυστον».

6. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α'4, 985α.

7. Η. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente I*, 31, B.16, σελ. 315.

τοῦ κόσμου τῶν γεγονότων καὶ [τῆς] μεταβολῆς», και τη μετάβασή τους σε έναν κόσμο «ἀποκαταστάσεως».¹ Εξάλλου, πρόδηλη καθίσταται και η υποτίμηση του Εμπεδοκλή στο αισθητό στοιχείο, όταν τα νοητά όντα εξομοιώνονται με τη «Φιλότητα» ενώ τα αισθητά παρουσιάζονται διασκορπισμένα και ηττημένα από το «Νεῖκος» και υποτασσόμενα στα έκγονά του.²

Ο Αριστοτέλης, ασκώντας κριτική στον Εμπεδοκλή, κρίνει ως ασαφή τα λεγόμενά του και διατείνεται ότι ο Εμπεδοκλής θα είχε δίκιο να αντιπαραθέτει στο καλό το κακό ως αρχές του κόσμου στην περίπτωση κατά την οποία το αίτιο όλων μαζί των αγαθών είναι το καθεαυτό αγαθό και όλων μαζί των κακών, το καθεαυτό κακό. Ο σταγειριώτης φιλόσοφος εκθέτει την ασυμφωνία της θεώρησης του Εμπεδοκλή, όταν ειρωνικά διαπιστώνει ότι με τον τρόπο που χρησιμοποιεί τις δύο αρχές, φέρεται συχνά να διαφωνεί με τον ίδιο του τον εαυτό. Έτσι, πολλές φορές παρουσιάζει τη «Φιλότητα» ως αίτιο διχόνοιας και ακολούθως το «Νεῖκος» ως αίτιο ομόνοιας και σύνδεσης.³

Κυρίαρχο υπήρξε το ζήτημα του γίνεσθαι, δηλαδή της αλλαγής που επιτελείται στον κόσμο, στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Όπως είδαμε, ο Εμπεδοκλής επιχείρησε να βρει απάντηση στο ζήτημα της αλλαγής, αντιπαραβάλλοντας δύο αΐδιες αρχές, τη Φιλότητα και το Νεῖκος, οι οποίες ήταν υπεύθυνες για τη γένεση των όντων. Ωστόσο, το αποφασιστικό βήμα θα έρθει από τους Πυθαγόρειους. Πρώτοι αυτοί θα συστήσουν μια νέα φιλοσοφική κατηγορία, εκείνη του κενού, το οποίο είναι στενά συνδεδεμένο με την έννοια της ύλης.⁴ Η έννοια του κενού επέχει μεγάλη

1. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 31, B.16, σελ. 314-315.

2. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 31, B.22, σελ. 320.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α'4, 985α.

4. E. MCMULLIN, «Philosophy of matter», *NCE*² 9 (2003) 339. C. LEJEWSKI, «The concept of matter», σελ. 30.

σημασία για έναν ακόμη λόγο: προετοιμάζει φιλοσοφικά το έδαφος για το θεμελιώδες χριστιανικό δόγμα της εκ του μη όντος δημιουργίας,¹ όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια.

Η θεωρία περί κενού των Πυθαγορείων κληροδοτείται στους ατομικούς φιλοσόφους, τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο, οι οποίοι είναι και οι στυλοβάτες της ατομικής θεωρίας. Αρχικά, ο Λεύκιππος διαφοροποιήθηκε αισθητά στη διδασκαλία του τόσο από τον Παρμενίδα όσο και από τον Ξενοφάνη, χαράσσοντας δική του οντολογία και κοσμολογία. Έτσι, ενώ οι ανωτέρω φιλόσοφοι δέχονταν μία ενιαία πραγματικότητα, ακίνητη, αγέννητη και πεπερασμένη, ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος αναγνωρίζουν την ύπαρξη δύο αρχών ή στοιχείων, του «πλήρους» και του «κενοῦ». Ταυτίζουν το ον με το «πλήρες» και τα άτομα και το μη ον με τον κενό χώρο. Ειδικότερα, κατά τη διδασκαλία των δύο ατομικών φιλοσόφων, ον και μη ον είναι και τα δύο υπαρκτά και συνιστούν από κοινού αιτίες των όντων. Στο πλήρες ο Λεύκιππος αναγνωρίζει έναν άπειρο αριθμό ατόμων, τα οποία λογίζονται ως αεικίνητα υλικά στοιχεία. Η ουσία των ατόμων είναι στερεά και πλήρης και η κίνησή τους πραγματοποιείται μέσα στο «κενό», το οποίο ονομαζόταν «μη ὄν».²

Η στροβιλώδης κίνηση των ατόμων, η οποία καλείται «ανάγκη», είναι η αιτία της γένεσης των όντων: «Πάντα τε κατ' ανάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως τῶν πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει».³ Οι δε αιτίες των άλλων μεταβολών οφείλονται στις τρεις διαφορετικές ιδιότητες των στοιχείων, δηλαδή στο σχήμα, στη διάταξη και στη θέση.⁴ Η αέναη,

1. P. BLOWERS, *Divine Economy*, σελ. 22.

2. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *Die Fragmente II*, 67, A.8, σελ. 73-74.

3. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 68, A.44, σελ. 84.

4. H. DIELS – W. KRANZ (εκδ.), *όπ.π.*, 67, A.6, σελ. 72.

άτακτη και τυχαία κίνηση των ατόμων είναι υπεύθυνη για τη γένεση των άπειρων κόσμων. Στο μηχανιστικό και υλιστικό σύμπαν των ατομικών φιλοσόφων, η ύλη αποτελεί το «σύνολο του πραγματικού».¹ Άκρως γλαφυρά και παραστατικά δίνει την εικόνα αυτού του σύμπαντος ο Conford: «... ο κόσμος είναι ένα άορατο παιχνίδι μπιλιάρδου. Το τραπέζι είναι ο άδειος χώρος. Οι μπάλες είναι τα άτομα που συγκρούονται και μεταδίδουν την κίνηση το ένα στο άλλο. Τίποτα δεν είναι πραγματικό. Δεν υπάρχουν παίκτες στο παιχνίδι αυτό, [το οποίο] αποτελείται από καραμπόλες. Κανένας ιθύνων ή κυβερνών νους δεν υπάρχει πίσω από όλα αυτά που να τα διευθετεί».²

Ο ατομισμός του Λεύκιππου και του Δημόκριτου σε συνδυασμό με εκείνον του Επίκουρου αποτελεί το πιο επιστημονικό σύστημα που κληροδότησε ο αρχαίος υλισμός.³ Παρότι ο Επίκουρος δεν ανέπτυξε ίδιον σύστημα περί του ατομισμού αλλά περισσότερο παρέλαβε την πρωτοποριακή διδασκαλία των ατομικών φιλοσόφων, καταθέτοντας τη δική του συμβολή, γι' αυτό και συγκαταλέγεται στους λεγόμενους ατομικούς φιλοσόφους. Ο Επίκουρος αρθρώνει την κοσμολογία του, προκειμένου ο άνθρωπος να απαλλαχθεί από τις δεισιδαιμονίες, τις κάθε λογής υποψίες αλλά και τον φόβο του θανάτου. Είναι, κατά τον ίδιο, η προσφορά του στην ανθρωπότητα.⁴ Στερούμενος τις απαραίτητες μαθηματικές γνώσεις για να θεμελιώσει επιστημονικά την ατομική θεωρία, ο Επίκουρος υποχρεώθηκε να την εκλαϊκεύσει ούτως ώστε να την καταστήσει προσιτή στο ευρύ κοινό.⁵

Ο Επίκουρος διέκρινε δύο στοιχεία στο σύμπαν: την ύλη που αποτελούνταν από σύνολο ατόμων, και ήταν ανεπίδεκτη γένεσης και φθοράς,

1. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Οι Προσωκρατικοί*, σελ. 231.

2. Πρβλ. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 231-232.

3. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 231.

4. D. FURLEY, «Cosmology», σελ. 418.

5. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 431.

και το κενό που χαρακτηριζόταν ως «ἀναφής φύσις», δηλαδή φύση που δεν μπορεί να γίνει αισθητή με την αφή. Τόσο η ύλη όσο και το κενό είναι άπειρα.¹ Ο Επίκουρος απέδιδε συγκεκριμένη οντότητα στο άτομο και δεν το εκλάμβανε ως αμερές. Το αδιαίρετο των ατόμων διατελούσε ως αναγκαία συνθήκη της αφθαρσίας του σύμπαντος.² Τα άτομα είναι ελαχιστότατα κομμάτια της ύλης, αντιληπτά μόνο με τον νου, «νόω θεωρητά», πλήρη και στερεά χωρίς κενά μέσα τους. Πήραν την ονοματοδοσία τους αρχικά ως επίθετα του όρου «φύσις», με άλλα λόγια φύσεις χωρίς τομή, άτομες φύσεις ή ουσίες ή αλλιώς άτομα. Είναι, όπως προελέχθη, άναρχα, αΐδια και αμετάβλητα τόσο στην ένωση όσο και στον χωρισμό.³ Τα άτομα και το κενό είναι αλληλοεξαρτώμενα στο κοσμοείδωλο του Επίκουρου. Το ένα προϋποθέτει αναγκαστικά το άλλο· το κενό υφίσταται καθότι τα σώματα πρέπει να βρίσκονται και να κινούνται μέσα σε κάτι.⁴

ii) Πλάτων

Η οξύτατη και ριζική δυαρχία του πλατωνικού κοσμοειδώλου επιβάλλει τη διάκριση ανάμεσα στον νοητό και στον αισθητό κόσμο. Ο τελευταίος δεν μπορεί να διεκδικήσει αυθυπαρξία. Αυθύπαρκτος είναι μόνον ο νοητός κόσμος ή αλλιώς ο κόσμος των ιδεών. Η ιδέα είναι για τον Πλάτωνα «αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδές ἀεὶ ὄν».⁵ Κατά συνέπεια, ο

1. ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Πρὸς Ἡρόδοτον*, 44, σελ. 41: «Ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, αἰδίων τῶν ατόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ».

2. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *ὅπ.π.*, σελ. 432.

3. Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Ἐπίκουρος*, σελ. 302.

4. Α. Α. LONG, *Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 64.

5. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἱστορία*, σελ. 431.

νοητός κόσμος στοιχεί ως πρότυπο και αρχέτυπο του αισθητού, στον οποίο προσδίδει μορφή, τάξη, αρμονία και κάλλος. Ο αισθητός κόσμος έρχεται στην ύπαρξη από την ανάγκη της ψυχής να εντυπώσει τα είδη του νοητού μέσα στην ύλη, να παραστήσει τα είδη μέσα στη χρονικότητα.¹

Η περίφημη γιγαντομαχία περί της ουσίας που διεξάγεται στον «Σοφιστή» του Πλάτωνος,² αποτελεί μια ευθεία επίθεση στον υλισμό ως οντολογική κατεύθυνση.³ Η εν λόγω μάχη πραγματοποιείται μεταξύ θεών και γιγάντων και περιστρέφεται γύρω από το εάν το «είναι» εντοπίζεται μόνο σε φυσικά – υλικά αντικείμενα ή και σε μη υλικά. Οι γίγαντες ως εκπρόσωποι του υλισμού επιμένουν ότι το «είναι», δηλαδή η ύπαρξη, είναι το ίδιο όπως το σώμα. Έτσι, αποφαίνονται πως οτιδήποτε δεν μπορούν να αγγίξουν δεν υφίσταται καθόλου. Σε αυτό το πλαίσιο, απορρίπτουν ασώματα οντότητες, όπως την ψυχή, τον νου και την αρετή.

Στη μυθική κοσμογονία του Τιμαίου, ο Πλάτων εξιστορεί τη δημιουργία⁴ του ορατού κόσμου. Στη δημιουργία συμμετέχουν δύο στοιχεία: κατά πρώτον, το «ταυτὸν καὶ ἀμερές» και κατά δεύτερον, το «μεριστὸν καὶ θάτερον», με άλλα λόγια η ύλη.⁵ Επομένως, δύο είναι τα αίτια της γένεσης

1. I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτων*, σελ. 55.

2. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής*, 245e-249d.

3. Κ. ΓΙΑΣΠΕΡΣ, *Εισαγωγή*, σελ. 294: «Στὸν Πλάτωνα ὅλη ἡ ὑλικὴ κατατίκεται. Τὸ οὐσιῶδες εἶναι ἡ ἐπιτέλεση τῆς ὑπέρβασης».

4. Ο P. Eudokimov («Nature», σελ. 2) σημειώνει: «*Greek philosophy did not rise to the idea of God as Creator*». Η εκτίμηση του Eudokimov δεν είναι απόλυτα ακριβής, ειδικά αν λάβουμε υπόψιν ότι δημιουργός Θεός υπάρχει και στον Πλάτωνα. Ο Φ. Σχοινάς («Το πρόβλημα του κακού», σημ. 22, σελ. 86-87), αφού επισημαίνει το γεγονός ότι ο πλατωνικός δημιουργός αποτελεί κατ' ουσίαν σκιώδη δημιουργό, «ἀφοῦ ἡ δημιουργικὴ τοῦ ἐνέργεια ὑφίσταται τὸν περιορισμὸ ἀφ' ἑνὸς μὲν τῶν ἰδεῶν ποῦ ἐπιβάλλουν τὸ σχέδιο, τὸ μοντέλο τοῦ κόσμου, καὶ ἀφ' ἑτέρου τῆς ἄτακτης ὕλης», θα προσθέσει, αναλύοντας ετυμολογικά τον όρο και παραπέμποντας στους Lidell – Scott, ότι κατά την πρωτογενή του σημασία σημαίνει πρώτα τον τεχνίτη κι έπειτα τον κατασκευαστή και ποιητή του κόσμου.

5. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 216.

του κόσμου. Αφενός το θείο ή ο νους κι αφετέρου η ανάγκη: «Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη».¹ Η ανάγκη, λοιπόν, περιορίζει αποφασιστικά τη δημιουργική ενέργεια του δημιουργού. Δύο είναι οι βασικοί παράγοντες περιορισμού: 1) Η ύλη, η οποία έχει από μόνη της ιδιότητες που υπαγορεύουν στον δημιουργό Θεό τον τρόπο χρησιμοποίησής της. 2) Ο χώρος ή η χώρα που διαθέτει από μόνη την κίνηση και την επέκταση, κάτι που επιφέρει τη μεταβολή και ερμηνεύεται ως αναγκαιότητα στην όλη πράξη της δημιουργίας. Καθίσταται, συνεπώς, προφανές ότι η δημιουργία δεν είναι πράξη, δια της οποίας ο Θεός θέτει σε κίνηση τον κόσμο από την αρχή, καθότι η κίνηση προϋπήρχε ως ιδιότητα του χώρου και άρα ήταν πρότερη της δημιουργίας. Είναι περισσότερο πράξη που θέτει την κίνηση στη σωστή κατεύθυνσή της, κάνοντάς την κόσμο καλό (όμορφο) όσο αυτό είναι δυνατό υπό τέτοιες συνθήκες.²

Ο πλατωνικός Θεός-δημιουργός, αποστρεφόμενος κάθετι το φαύλο και επιθυμώντας την αγαθότητα των πάντων, παραλαμβάνει την ατάκτως και πλημμελώς κινούμενη, ακατέργαστη αισθητή πραγματικότητα, εισάγοντάς την από την αταξία στην τάξη.³ Αναντίρρητα, λοιπόν, έχουμε να κάνουμε με έναν κοσμικό Θεό, ο οποίος ενδιαφέρεται πρωτίστως για την αισθητική αξία του κόσμου και στον οποίον παρεμβαίνει ως τεχνίτης και μορφοποιητής της προϋπάρχουσας ύλης, σε καμμία περίπτωση όμως ως δημιουργός που συστήνει ουσίες από το μη ον στο είναι. Έτσι, αυτός ο

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 48α.

2. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, (μητρ. Περγάμου), «Χριστολογία και Ύπαρξη», σελ. 10, υποσ. 1. Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 190: «Ο Πλάτων όταν κάνει λόγο για δημιουργία έννοει τήν ἀρχιτεκτόνηση καί τόν καλλωπισμό τῆς αἰσθητῆς πραγματικότητας μέ τήν πλαστική καί διαμορφωτική δύναμη τοῦ νοητοῦ κόσμου, ὅπως δίνει ὁ γλύπτης ὁμορφιά στο ἀκατέργαστο μάρμαρο».

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 30α.

ωραίος και αγαθός κόσμος λογιζόταν ως τέτοιος, καθότι απέβλεπε προς τον αἴδιο κόσμο των ιδεών ως εικόνα και μίμημά του. Την ύπαρξη του αισθητού κόσμου ως αντανάκλαση του νοητού κόσμου των ιδεών την εκφράζει ο Πλάτων ως ακολούθως: «ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων».¹

Στοιχώντας στον πλατωνικό ιδεαλισμό, ο Eslick ορθά διαπιστώνει ότι εντός της δομής ενός τέτοιου κοσμοειδώλου η ανάπτυξη μιας θεωρίας περί ύλης καθίσταται εξαιρετικά δυσχερής.² Η ύλη είναι το καθοριστικό σημείο τομής του αισθητού από τον νοητό κόσμο και εκείνη που διαφοροποιεί τις δύο πραγματικότητες. Διατελεί ως υπόβαθρο όλων των μορφών. Τα σώματα είναι η συναρμογή μορφής και ύλης. Η ύλη είναι απολύτως άμορφη, στερούμενη ιδιοτήτων. Αναδεχόμενη τον όγκο και τη μορφή, παραμένει δυνάμει σώμα, ωστόσο θεωρείται πρωτίστως ως «σκιά λόγου και ἔκπτωσις». Ορίζεται ως μη ον και παντελής στέρηση.³ Συνακόλουθα, τα τέσσερα δομικά στοιχεία του κόσμου, η γη, ο αήρ, το πυρ και το ύδωρ δεν θεωρούνται ως ουσίες, παρά μόνο ως «ἐναλλασόμεναι ποιότητες μιᾶς θεμελιώδους οὐσίας, ἥτις ὑφίσταται κάτω ἀπὸ τὰς τέσσαρας ποιοτικὰς διαφορὰς τῶν στοιχείων».⁴

Προκειμένου να γίνει κατανοητός ο ρόλος της ύλης στο πλατωνικό σύστημα, θα πρέπει να αναγνωρισθεί η προϋπαρξή της στην κοσμογονία. Προς αυτό το σκοπό, θεμελιώδης είναι η οντολογική διάκριση ανάμεσα στο «ἀεὶ ὄν», το οποίο «γένεσιν οὐκ ἔχον», και στο «γιγνόμενο ἀεὶ, ὄν δὲ οὐ-

-
1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 29ab. Πρβλ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), *Ἡ Κτίσις ὡς Εὐχαριστία*, σελ. 74: «Ὁ καθαρὸς πλατωνισμὸς πῆρε θετικὴ θέση ἀπέναντι στὸν ὑλικὸ κόσμον ὡς μέσο πὸ μᾶς προσφέρει τὴν κλίμακα, γιὰ ν' ἀνέβουμε ψηλότερα».
 2. L. J. ESLICK, «Material Substrate», σελ. 40.
 3. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτων*, σελ. 55.
 4. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἱστορία*, σελ. 217.

δέποτε» που πραγματοποιεί ο Πλάτων στον «Τίμαιο». ¹ Συναφώς, καίριας σημασίας είναι και η αξιωματική αρχή που τίθεται από τον Πλάτωνα στο ίδιο νοηματικό πλαίσιο: «Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι». ² Η ταύτιση της γένεσης με την ανάγκη άφευκτα φανερώνει τη μηχανική αναγκαιότητα που διέπει το πλατωνικό κοσμικό σύστημα και οφείλεται στην τυφλή αντίσταση της ύλης. ³

Το ενδιαφέρον του Πλάτωνος για την αιτία της γένεσης και της φθοράς αποτυπώνεται ανάγλυφα όχι μόνο στον Τίμαιο αλλά και σε άλλα έργα του. Συγκεκριμένα, στον διάλογο «Φαίδων» ο Σωκράτης δείχνει έμπρακτα ότι από τη νεότητά του επιθυμούσε να πληροφορηθεί για την «περὶ φύσεως ἱστορίαν». Και τούτο, διότι γνώριζε ότι η ζήτηση αυτή θα τον οδηγούσε στη γνώση της αιτίας του κάθε πράγματος, με άλλα λόγια δηλαδή «διὰ τί γίνεταί ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι». ⁴ Όπως είδαμε, όμως, προηγούμενα η ύλη είναι το σημείο τομής μεταξύ όντος και μη όντος. Κι εδώ ακριβώς έγκειται και το παράδοξο του πράγματος: ο όρος ύλη αυτός καθεαυτός δεν απαντά στο πλατωνικό corpus. ⁵

Έτσι, η ύλη κατά τον Πλάτωνα δεν είναι τίποτα άλλο παρά ο χώρος ως μια απλή επέκταση που αποκτά μορφή μέσω των ιδεών. Υπό αυτή την έννοια, ο Πλάτων παραμένει ιδεαλιστής στο έπακρο, διατηρώντας το υπο-

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 27d-28α.

2. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *όπ.π.*, 28α.

3. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 218-219: «*Εν τῷ σύμπαντι ὑπάρχει γένεσις καὶ φθορὰ καὶ κάμνει τὴν ἐμφάνισίν της καὶ ἡ μηχανικὴ ἀναγκαιότης, ἥτις προέρχεται ἐκ τῆς ὕλης*».

4. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων*, 96αb.

5. J. N. HUBLER, *Creatio ex nihilo*, σελ. 27-28: «*One of the great ironies of the history of Greek philosophy is that one of the main sources for the understanding of the doctrine of matter in later Greek philosophy did not believe in the stuff himself. Even though Plato's ... Timaeus was one of the key texts informing the Middle-Platonic and Neoplatonist notions of matter, there is no matter in Plato's system*».

κείμενό του σαν κάτι εντελώς αφηρημένο.¹ Αυτό που ο Πλάτων θεωρεί ως ύλη βρίσκεται πέρα από το χώρο, στερούμενο οποιασδήποτε ποιότητας και νοούμενο ως υπόστρωμα κάτω από τα στοιχεία.² Η κοσμολογία του Πλάτωνος αποτελείται από τρία βασικά στοιχεία ή αρχές: 1) το ον, 2) τη χώρα και 3) τη γένεση.³ Ωστόσο, παρότι ο Πλάτων αναγνωρίζει τον χώρο ως ανεξάρτητο στοιχείο που προϋπάρχει της δημιουργίας, εξάπαντος αφήνει αναπάντητο το ερώτημα, το οποίο προσφυώς τίθεται από τον P. Tzamalikos: «Τί συνιστᾶ τὴν γένεσιν πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι; Μὲ ἄλλα λόγια: Τί συνιστᾶ τὴν “ὕλικότητα” πρὶν ἀπὸ τὴν δημιουργία τῆς ὕλης».⁴ Ο Πλάτων αρκείται στο να περιγράψει τι δεν υπήρχε πριν από τη δημιουργία χωρίς να διευκρινίζει και το τι υπήρχε. Ως εκ τούτου, αφήνει άλυτο το πρόβλημα της ύλης.

Μια δεύτερη αξιωματική αρχή που απαντά στον Τίμαιο και παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον για την παρούσα ανάλυση, είναι εκείνη που συνδέει ευθέως τη σωματικότητα και την υλικότητα με την ανάγκη: «Σωματοειδές δὲ δὴ καὶ ὄρατόν ἀπτόν τε δεῖ τὸ γεγόμενον εἶναι...».⁵ Κατέστη εξίσου φανερό, πιστεύουμε, από διάφορες κειμενικές συνάψεις στον Τίμαιο⁶ η προϋπαρξη της ύλης πριν από τη δημιουργική πράξη. Ακόμα και η δημιουργία των τεσσάρων δομικών στοιχείων, της γης, του αέρος, του πυρός και του ύδατος δεν γίνεται εκ του μη ὄντος, αφού ο πλατωνικός δημιουργός τα έχει από πριν στη διάθεσή του και τα αναμιγνύει κατά τέτοιο

1. C. BAEUMKER, *Materie*, σελ. 6.

2. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 217-218.

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 52d: «...ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι».

4. P. TZAMALIKOS, «The concept of ὕλη», σελ. 135 και 141.

5. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 31b. Πρβλ. P. TZAMALIKOS, «The concept of ὕλη», σελ. 133.

6. Βλ. ειδικά ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 29α και 30α.

τρόπο, ώστε να δημιουργήσει τον κόσμο.¹

Ο Πλάτων, προκειμένου να λύσει το πρόβλημα της ύλης προ της δημιουργίας, υποθέτει ένα άποιο περιέχον, το οποίο είναι στερημένο όλων των ιδιοτήτων και μορφοποιείται μονάχα από ό,τι περιέχει. Έτσι, με τη συνδρομή της ιδεαλιστικής αφαίρεσης επιχειρεί τον συγκεκριασμό του υλικού με το αόρατο και άυλο.² Ο Πλάτων καταλήγει ότι εκείνο που υπήρχε δεν θα πρέπει να ονομάζεται ούτε γη, ούτε αήρ, ούτε πυρ και ούτε ύδωρ. Τουναντίον· θα ήταν προτιμότερο, τονίζει, να ονομάσουμε αυτή την αρχική κατάσταση «άνόρατον είδος τι και άμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα».³ Πρόκειται για ένα τρίτο είδος ύπαρξης, το οποίο υπάρχει πάντα, είναι ανεπίδεκτο φθοράς και συνιστά τόπο όλων των γεννητών. Ο Πλάτων συντελεί ἐτι περισσότερο στην ἀκρως συνεσκιασμένη εικόνα του, περιβάλλοντάς το με ένα πέπλο μυστηρίου, όταν σημειώνει ότι γίνεται κάπως πιστευτό από τις αισθήσεις διαμέσου ενός νόθου συλλογισμού («λογισμῶ τινι νόθῳ μόγις πιστόν»), ο οποίος προσομοιάζει με εκείνον που λαμβάνει χώρα κατά την ονειροπόληση.⁴

Αυτό το τρίτο είδος ή αλλιώς η ύλη καλείται από τον Πλάτωνα «ἐκμαγεῖον»⁵ λειτουργώντας τρόπον τινά ως ένα πλαστικό υλικό που επιδέχεται πλήθος μορφοποιήσεων.⁶ Ακόμα καλείται «ὑποδοχή καὶ τιθήνη»⁷ ἔνεκα του ρόλου που διαδραματίζει κατά τη γένεση του κόσμου, καθώς υποδέχεται τη μορφή εν εαυτώ, παράγει τα αντικείμενα και τα διατρέφει, επέ-

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 53b.

2. Ρ. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ, «The concept of ὕλη», σελ. 136.

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 51ab.

4. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *ὄπ.π.*, 52ab.

5. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *ὄπ.π.*, 50c.

6. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 216.

7. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *ὄπ.π.*, 49α. Πρβλ. ΑΛΚΙΝΟΟΥ, *Διδασκαλικός*, 8, 163, σελ. 20.

χοντας ρόλο τροφού.¹ Σχολιάζοντας την πανδεχή «ύλη» του Πλάτωνος, ο L. J. Eslick θα παρατηρήσει ότι η λεγόμενη τρίτη αρχή συνιστά κατ' ουσίαν μια ψευδή ύπαρξη, η οποία δύναται, εξαιτίας του άμορφου και άποιου χαρακτήρα της, να περιορισθεί αλλά να μην αποκτήσει μορφή, να προσλάβει όλες τις μορφές αλλά να μείνει η ίδια απροσδιόριστη. Ο τρόπος ύπαρξής της είναι στερητικός και υπό αυτή την έννοια η στέρηση δεν διαθέτει καμμία δυνατότητα ύπαρξης ως ουσία· δεν μπορεί να υπάρξει ως φύση αλλά και η φύση μοιάζει ανίκανη να της προσδώσει μορφή και εν τέλει ουσία. Καταλήγοντας, ο ίδιος ερευνητής διαπιστώνει ότι η αδυναμία της ύλης συνίσταται στο εξής: ενώ η ουσία αδυνατεί να παράξει το δικό της αποτέλεσμα στην ύλη, η ύλη παράγει το αποτέλεσμά της δια της άρνησης της ουσίας. Η ύπαρξη του πλατωνικού υλικού υποστρώματος φέρει μόνιμη μαρτυρία για την ανικανότητα του πλατωνικού ενός, υποβάλλει άκρως ειρωνικά ο Eslick.²

Ο Πλάτων θα επιχειρήσει να καταστήσει περισσότερο καταληπτό το υλικό του υπόστρωμα³ παρομοιάζοντας με πατέρα το υπόδειγμα, με μητέρα αυτό που δέχεται και με τέκνο την μεταξύ τους φυσική οντότητα. Απαραίτητη προϋπόθεση ούτως ώστε το αποτύπωμα να προσλάβει όλη την ποικιλία των μορφών, είναι το υπόστρωμα που υφίσταται τις μεταβο-

1. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *όπ.π.*, σελ. 216.

2. L. J. ESLICK, «Material Substrate», σελ. 54. Ο P. Tzamalikos παρατηρεί ότι σημαντικοί μελετητές του Πλάτωνος, όπως ο Taylor και ο Conford δεν ασχολήθηκαν καθόλου με το ζήτημα της ύλης στον Τίμαιο, αφήνοντάς το πρακτικά αδιερεύνητο, «For indeed it is Plato himself that left his problem moot, obviously because he himself had not formed a clear view of it» (P. TZAMALIKOS, «The concept of ύλη», σελ. 136). Βλ. ωστόσο D. J. SCHULTZ, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.

3. R. D. MOHR, *Platonic Cosmology*, σελ. 5: «Plato's space, unlike Aristotle's matter, is not 1) a material cause of phenomenal objects or that out of which phenomenal objects are (made), 2) a principle of individuation for phenomenal objects, 3) an ultimate subject of predication for statements about the phenomenal realm, nor 4) a substrate for phenomenal change. Space is however a principle of existence for the phenomena».

λές και τις εκτυπώσεις να παραμείνει άμορφο, αλλιώς, όπως επεξηγεί ο Πλάτων, τότε θα ήταν ομοιόμορφο με κάποιο από τα εισερχόμενα κι έτσι θα αφομοίωνε με άσχημο τρόπο το διαφορετικό ή το ενάντιο, παρεμβάλλοντας τη δική του όψη κατά την υποδοχή και διακυβεύοντας έτσι καίρια τη σύνολη κοσμολογική διαδικασία.¹ Αναμφίβολα, τούτο το αόρατο και άμορφο τρίτο είδος, το οποίο συχνά συγγενεύει ή και ταυτίζεται με την ύλη, αποτελεί ένα από τα πιο ακανθώδη ζητήματα της πλατωνικής κοσμολογίας και φανερώνει εν τοις πράγμασι την εγγενή δυσκολία να αναπτυχθεί μια έννοια όπως η ύλη σε ένα εξόχως ιδεαλιστικό σύστημα. Η πλατωνική σκέψη θα φθάσει σε μια πληρέστερη κατανόηση της έννοιας της ύλης πέντε αιώνες αργότερα με τον Νεοπλατωνισμό² και πρωτεργάτη του τον Πλωτίνο, τη διδασκαλία του οποίου θα εξετάσουμε σε επόμενη ενότητα.

iii) Αριστοτέλης

Ο όρος ύλη ανάγεται στον Αριστοτέλη. Πρώτος αυτός πολιτογραφεί την εν λόγω έννοια στην ιστορία της φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τη δεύτερη σημασία της λέξης ύλη, την οποία παραθέτουν οι Lidell και Scott,³ ύλη καλείται το υλικό στοιχείο κάθε πράγματος, με άλλα λόγια το υπόστρωμα κάθε πράγματος ή αντικειμένου.⁴ Επιπλέον, η ύλη συνιστά το υ-

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 50d-e.

2. P. TZAMALIKOS, «The concept of ύλη», σελ. 136.

3. H. G. LIDELL – R. SCOTT, *Λεξικόν*, τομ. 4^{ος}, σελ. 418.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Ζ', 7, 1032α: «... τὸ δ' ἐξ οὗ γίνεταί ἢν λέγομεν ὑλην». Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Α' 8, 192α.

ποκείμενο της γένεσης και της φθοράς.¹ Ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει έναν όρο, ο οποίος πρωτύτερα χρησιμοποιούνταν για να δηλωθούν καθημερινές εργασίες, όπως αυτή του ξυλουργού, μετασχηματίζοντάς τον σε φιλοσοφικό κατηγορημα.² Κατά την παρατήρηση του Luyten, η αρχική σημασία του όρου ύλη ως ξύλου παύει να υφίσταται και τη θέση του παίρνει η λειτουργία που έχει το ξύλο σε μια κατασκευή. Έχουμε, με άλλα λόγια, μια μορφολογική διεύρυνση του όρου, προκειμένου να εξυπηρετηθούν οι ανάγκες της φιλοσοφίας. Έτσι, στη μετεξέλιξη του όρου ύλη και στη σταδιακή μετατόπιση της χρήσης του από το καθημερινό λεξιλόγιο στο φιλοσοφικό εντοπίζεται η σύλληψη της ιδέας που εμφανίζει την ύλη ως δύναμη.³

Η συμβολή του Αριστοτέλους στην ανανοηματοδότηση και διασάφηση της έννοιας της ύλης είναι δεδομένη. Εντούτοις, ο σταγειριώτης φιλόσοφος οφείλει πολλά για την εννοιολογική ανάπτυξη του όρου στον Πλάτωνα. Ειδικότερα, παρότι ο Πλάτων δεν χρησιμοποίησε τον όρο ύλη, θεωρείται πιθανό ο Αριστοτέλης να άντλησε την έμπνευσή του για τον μετασχηματισμό του όρου στη φιλοσοφία από ένα χαρακτηριστικό χωρίο του Τιμαίου,⁴ στο οποίο ο Πλάτων συγκρίνει τα στοιχεία και τις αισθητές ποιότητες που χρησιμοποιεί ο δημιουργός με την ύλη, δηλαδή το υλικό το οποίο επεξεργάζονται οι ξυλουργοί. Εξάπαντος, όμως, δεν μπορεί κανείς να παραθεωρήσει τις σημαντικές διαφορές μεταξύ της αριστοτελικής και της πλατωνικής θεώρησης περί ύλης. Για τον Πλάτωνα, η ύλη βρίσκεται πλησιέστατα στο μη ον. Αντίθετα, για τον Αριστοτέλη η ύλη αναβαθμίζε-

1. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ γενέσεως*, 4, 320α: «Ἐστὶ δὲ ἡ ὕλη μάλιστα μὲν κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν...».

2. E. MCMULLIN, «Philosophy of matter», *NCE*²9 (2003) 340.

3. N. LUYTEN, «Matter as potency», σελ. 102-103.

4. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 69α. Πρβλ. J.-B. GOURINAT, «The Stoics on Matter», σελ. 49.

ται στο οντικό επίπεδο, καθότι αντί για μη ον θεωρείται δυνάμει ον, δηλαδή ως κάτι που με τη μεσολάβηση της κίνησης μπορεί να παράξει τα αισθητά όντα.¹

Ο Αριστοτέλης, αναζητώντας την ουσία των όντων, θα δώσει ιδιαίτερη έμφαση και βαρύτητα στην ύλη. Η ύλη συνιστά τη δυνατότητα ύπαρξης ενός όντος, ενώ η μορφή (είδος) εμφανίζει την παρουσία του. Κάθε πράγμα σύγκειται από ύλη και μορφή. Το ένα δεν νοείται ανεξάρτητα από το άλλο.² Παρότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλους αποδίδει μεγίστη σημασία στην ύλη για τη σύσταση των όντων, επουδενί δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί υλιστική. Έτσι, ακόμα και αν ο ίδιος ο Αριστοτέλης απορρίπτει την πλατωνική θεωρία των ιδεών παρόλαυτα φαίνεται ότι αποδέχεται «μίαν ύψηλότερη φιλοσοφία, ή όποια κάθε άλλο παρά υποθέτει τήν προτεραιότητα ή τήν κυριαρχία τῆς ὕλης».³ Κατά συνέπεια, προτάσσει το είδος ως «ἐκεῖνο τό ὁποῖο προσδιορίζει ποιοτικά τό ὄν».⁴

Η πρώτη συστηματική απόπειρα διερεύνησης της έννοιας της ύλης από τον Αριστοτέλη γίνεται στο πρώτο βιβλίο των Μεταφυσικών του. Ο Αριστοτέλης είχε υποστηρίξει την αιωνιότητα του κόσμου. Επομένως, μαζί με τον κόσμο κίνηση και ύλη συνυπάρχουν. Το πρώτο κινούν ακίνητο είναι καθαρή ενέργεια, ενώ η πρώτη ύλη («*materia prima*») είναι καθαρή δυνατότητα. Η αλλαγή, θεμελιώδης έννοια στον Αριστοτέλη, τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι όλα τα φυσικά αντικείμενα αποτελούνται από ύλη και μορφή. Η ύλη είναι εκείνο που επιβιώνει μετά από την αλλαγή, και η

1. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 289.

2. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ – ΒΑΛΑΛΑ, *Προβολές*, σελ. 139: «Προϋπόθεση λοιπόν τῆς ὑπάρξεως τῶν πραγμάτων εἶναι ἡ ὕλη».

3. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, *Ιστορία Δογμάτων I*, σελ. 53.

4. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, *όπ.π.*, σελ. 53.

μορφή είναι αυτό που κερδίζει η ύλη ως αποτέλεσμα της αλλαγής.¹ Η ύλη, κατά τον Αριστοτέλη, είναι το πρώτο υποκείμενο της αλλαγής και επιδέχεται διαβαθμίσεις, οι οποίες άρχονται από την πρώτη ύλη και φτάνουν μέχρι τις πιο εξελιγμένες μορφές της ύλης. Ως πρώτη ύλη λογίζεται το πρώτο υποκείμενο του κάθε πράγματος, όπως για παράδειγμα στο χάλκινο άγαλμα το κυρίαρχο συστατικό ή αλλιώς η πρώτη ύλη του είναι ο χαλκός.²

Σύμφωνα με τη θεώρηση του Αριστοτέλους, αφού η ύλη βρίσκεται στο κατώτατο όριο, στην έσχατη κλίμακα της οντικής αλυσίδας, τότε αντίστοιχα θα πρέπει να υπάρχει κι ένα ανώτατο όριο που να έχει τα αντίθετα χαρακτηριστικά. Συνεπώς, αν η ύλη είναι καθαρή δυνατότητα τότε αυτό θα πρέπει να είναι καθαρή μορφή και ενέργεια και ταυτόχρονα να είναι παντελώς διάφορο της ύλης. Οπωσδήποτε, τούτο το ανώτατο όριο δεν είναι άλλο από την πρώτη αρχή, με άλλα λόγια τον Θεό.³

Προκειμένου να επιτελεσθεί κάποιο φαινόμενο, απαιτούνται τέσσερα αίτια: 1) η ύλη, 2) το είδος, 3) η κίνηση και 4) ο σκοπός ή το τέλος για το οποίο συμβαίνει ένα φαινόμενο ή εκτελείται ένα έργο.⁴ Στην αριστοτελική τελεολογία η ύλη ενέχει έναν σκοπό. Είναι η δύναμη που καλείται ενέργεια.⁵ Αυτή η κίνηση από το δυνάμει ον στο ενεργεία ονομάζεται εντελέχεια. Ύλη και είδος προσδίδουν μορφή στον αισθητό κόσμο. Βρίσκονται παντού συνταιριασμένα και ουδέποτε χωρισμένα. Αυτονοήτως, η ουσία ή το είδος ως νοητή και αιτία της γένεσης των όντων νοείται μεν κα-

1. R. M. McINERNY, «Dualism», *NCE*² 4 (2003) 915.

2. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Δ'4, 1015α.

3. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ – ΒΑΛΑΛΑ, *Προβολές*, σελ. 139. Για το ζήτημα του Θεού στον Αριστοτέλη, βλ. Β. ΚΑΛΦΑ, «Είναι αναγκαίος ο Θεός στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη», στο: Σ. ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗ (επιμ.), *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των φιλοσόφων*, έκδ. Άρτου Ζωής [Συναντήσεις 2], Αθήνα 2012, σελ. 28-45.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α'3, 983α. Πρβλ. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 288-289.

5. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *όπ.π.*, σελ. 285.

θεαυτή, αλλά δεν εντοπίζεται κάπου. Επομένως, ανείδεη ύλη ή είδος άυλο δεν υφίσταται σε κάποια περιοχή του υπαρκτού.¹

Η ύλη ως άμορφη υπάρχει και δεν υπόκειται στο γίγνεσθαι, φρονεί ο Αριστοτέλης. Εκείνη που δημιουργείται είναι η μορφή σε ένα συγκεκριμένο ον διαμέσου της κίνησης και του σκοπού, τα οποία επιτελούν τη μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργεία. Έτσι, το είδος ως μορφοποιητική αιτία του όντος ονομάζεται από τον Αριστοτέλη «ἐκείνινον». Γράφει σχετικά: «... ὥσπερ ἡ γῆ οὐπω ἀνδριάς δυνάμει (μεταβαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός). Ἔοικε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τότε ἀλλ' ἐκείνινον –οῖον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γῆϊνον, πάλιν ἡ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ ἐκείνινον– ἀεὶ ἐκείνο δυνάμει ἀπλῶς τὸ ὕστερον ἐστιν».²

Η ύλη έλκεται από το πρώτο κινούν ακίνητο, και κινείται προς αυτό, προκειμένου να ενδυθεί μορφή. Ωστόσο, παρά την έφεσή της προς το θείο, η ύλη διατηρεί την απροσδιοριστία της. Ο υλικός κόσμος είναι ατελής εξαιτίας της αντίστασης της ύλης και κινητοποιεί την ανάγκη.³ Η γένεση είναι συνυφασμένη με την ανάγκη.⁴ Αλλά και η ίδια η ύλη παρότι άφθαρτη και αγέννητη δεν εμπίπτει στη γένεση και στη φθορά⁵ του ναντίον, τα υλικά πράγματα μεταβάλλονται διαρκώς. Έτσι, η γένεση κατανοείται ως «ἡ ἔξοδος τῆς ὕλης ἀπὸ τὴν κατάστασιν τῆς ἀπλῆς δυνατότητος καὶ ἡ ἄφιξις τῆς εἰς κατάστασιν ἐμπραγματώσεως».⁶ Αν η ύλη είναι το δυνάμει και η μορφή το ενεργεία ον, μπορούμε εύλογα να διακρίνουμε μεταξύ ανολοκλήρωτου και ολοκληρωμένου, πραγματωμένου.⁷

1. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 235.

2. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Θ'7, 1049α.

3. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 286.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ γενέσεως*, Β'11, 337d: «Ἄλλὰ δεῖ τῆ γενέσει ἀεὶ εἶναι, εἰ ἐξ ἀνάγκης αὐτοῦ ἐστιν ἡ γένεσις· τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα».

5. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Α'8, 192α.

6. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 286.

7. Α. LALANDE, *Λεξικόν*, τομ. 4^{ος}, σελ. 1537.

Ερμηνευόμενη μέσω του σχήματος δύναμι – ενεργεία, η ύλη αποκαλύπτει και τον ρόλο που αυτή κατέχει μέσα στη φύση ως κίνηση, όχι όμως σε τοπικό πλαίσιο αλλά «ως ποιοτική μεταβολή, ως γένεση και φθορά». Γίνεται, συνεπώς, αντιληπτό ότι η ύλη «όχι μόνον δεν είναι μία έννοια κενή περιεχομένου, αλλά είναι η πηγή και η κινητήρια δύναμη του γίνεσθαι της φύσης».¹ Η διερεύνηση της έννοιας της πρώτης ύλης στον Αριστοτέλη μαρτυρεί αρχικά ότι η πρώτη ύλη είναι εκείνη η οποία επικοσμεί όλες τις ουσίες εντούτοις, καθόσον δεν έχει από μόνη της ουσία, δεν διαθέτει ξεχωριστή ύπαρξη. Πράγματι, ο Αριστοτέλης στο έβδομο βιβλίο των *Μεταφυσικών* του, ορίζοντας αποφαστικά την ύλη, θα σημειώσει χαρακτηριστικά ότι η ύλη είναι εκείνο που απομένει, όταν αφαιρεθούν όλοι οι προσδιορισμοί, δηλαδή αν αφαιρεθούν ιδιότητες όπως το μήκος, το πλάτος και το βάθος. Κατά ταύτα, η ύλη είναι αυτό που ορίζεται από αυτές τις ιδιότητες και συγχρόνως παρουσιάζεται ως μοναδική ουσία. Όμως η ύλη αυτή καθαυτή, κατά τον σταγειριώτη, δεν συνιστά κάποιο ατομικό αντικείμενο, ούτε έχει συγκεκριμένη υπόσταση ούτε βέβαια ανήκει στις κατηγορίες εκείνες που συνιστούν το ον.²

Αν δεχτούμε την ανωτέρω συλλογιστική, εύλογα θα διερωτηθούμε: τελικά τι είναι ύλη; Ασφαλώς, πρώτη ύλη είναι το πρωταρχικό υποκείμενο ή υπόστρωμα στο οποίο ανήκουν όλες οι παραπάνω συμπληρωματικές ιδιότητες του όντος ή τα συμβεβηκότα, καθώς μας διαβεβαιώνει ο Αριστοτέλης.³ Εντούτοις, «Υπάρχει κάτι μέσα στον φυσικό κόσμο, που να μπορεί ν' αντιστοιχεί σ' αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει πρώτη ύλη;».⁴ Μήπως η ύλη

1. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ – ΜΕΝΤΖΟΥ, *Ο Αριστοτέλης σήμερα*, σελ. 86.

2. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Ζ3, 1029α.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *όπ.π.*, 1029α.

4. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ – ΜΕΝΤΖΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 72.

δεν είναι κάποιο εμπειρικό και συνεπώς υπαρκτό μέγεθος και άρα θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την ανυπαρξία της; Εξάπαντος, η θεώρηση του Αριστοτέλους συμπίπτει εν πολλοίς με τις απόψεις της σύγχρονης φυσικής και της χημείας, σύμφωνα με τις οποίες η ύλη δεν είναι κάποιο χειροπιαστό και αντικειμενικά προσδιορισμένο μέγεθος.¹ Τούτο, όμως, επουδενί ακυρώνει τον δυναμικό χαρακτήρα της ύλης, όπως θα διαπιστώσουμε ευθύς αμέσως.

Το οντολογικό ζεύγος δύναμη – ενεργεία, καθώς εύστοχα έχει παρατηρηθεί, δεν αποτελείται από δύο χωριστά πράγματα αλλά αντίθετα συνιστά δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.² Το εν λόγω ζεύγος σε συνδυασμό με το ζεύγος ύλη και μορφή τελούν σε αγαστή αρμονία και συνάφεια στη διδασκαλία του Αριστοτέλους, επέχοντας θέση, τρόπον τινά, ερμηνευτικών εργαλείων επεξήγησης του γίνεσθαι που επισυμβαίνει στον φυσικό κόσμο.³ Μάλιστα, ο Αριστοτέλης θα πάει ένα βήμα πιο πέρα, ταυτίζοντας την ύλη με τη δύναμη: «...ή έσχάτη ύλη και ή μορφή ταυτό και έν, <τό μόν> δύναμη, τὸ δὲ ενεργεία».⁴ Αυτή η ταύτιση της ύλης με τη δύναμη είναι άκρως ενδεικτική «του δυναμικού χαρακτήρα της Αριστοτελικής ύλης», κατά την προσφυή παρατήρηση της Δ. Σφενδόνης-Μέντζου.⁵

Ορισμένοι σύγχρονοι μελετητές του Αριστοτέλους, διερμηνεύοντας την έννοια της ύλης ως δύναμη, επιχείρησαν να εστιάσουν στην αρνητική διάσταση του δύναμη της ύλης, ταυτίζοντάς το με τη στέρηση και κατ' επέκταση το μη ον. Σύμφωνα με τους ίδιους, αν η ύλη είναι δύναμη και η

1. J. OWENS, «Predication», σελ. 92.

2. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ – ΜΕΝΤΖΟΥ, *Ο Αριστοτέλης σήμερα*, σελ. 82-83.

3. Πρβλ. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ – ΜΕΝΤΖΟΥ *Ο Αριστοτέλης σήμερα*, σελ. 83.

4. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Η'6, 1045b. Ως «έσχάτη ή σεσημασμένη ύλη» ορίζεται η μορφοποιημένη ύλη. Βλ. Α. ΝΤΟΚΑ, *Λεξικό*, σελ. 167.

5. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ – ΜΕΝΤΖΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 83.

δύναμη λογίζεται ως στέρηση της μορφής, τότε η ύλη θα πρέπει εξίσου να ταυτισθεί με τη στέρηση και το μη ον. Ωστόσο, η ανωτέρω θέση είναι μια μονοδιάστατη ερμηνευτική προσέγγιση, αφού παραγνωρίζει πλήρως τις δύο διαστάσεις που ενέχει το δυνάμει της ύλης: από τη μία πλευρά την αρνητική που υποδηλώνει τη στέρηση κι από την άλλη τη θετική, η οποία εκφράζει την εσωτερική τάση για την πραγμάτωση του τέλους, δηλαδή του σκοπού. Εξάλλου, το γεγονός ότι η ύλη ως δυνάμει οντότητα έχει αυτή την τάση ή φορά προς την ενεργεία ύπαρξη, υπογραμμίζει ξεκάθαρα ότι η ύλη είναι κάτι πολύ περισσότερο από τη στέρηση και το μη ον: το άμορφο και απροσδιόριστο της πρώτης ύλης την καθιστά ικανή ακριβώς να δεχθεί όλους τους προσδιορισμούς και τη μετατρέπει σε θετικό κατηγορημα.¹ Ο Αριστοτέλης στο σημείο αυτό κατορθώνει να διορθώσει και ταυτόχρονα να υπερκεράσει τη διδασκαλία του Πλάτωνος, αξιοποιώντας το σχήμα «δυνάμει»–«ένεργεία», και φωτίζοντας τον δυναμικό χαρακτήρα της πρώτης ύλης ως κίνησης.

iv) Στωικοί

Η υλικότητα, ή αλλιώς η σωματικότητα,² αποτελεί το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της στωικής φιλοσοφίας.³ Οι Στωικοί δέχονταν δύο αρχές,

-
1. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ–ΜΕΝΤΖΟΥ, *Ο Αριστοτέλης σήμερα*, σελ. 83-85. Πρβλ. E. MCMULLIN, «Philosophy of matter», *NCE*²9 (2003) 342.
 2. Ο J.-B. Gourinat, ακολουθώντας τον γάλλο φιλόσοφο E. Weil, προτάσσει τον όρο σωματικότητα έναντι της υλικότητας, καθότι στον Στωικισμό η ύλη είναι μόνο μια από τις δύο αρχές. Επιπλέον, οι Στωικοί δεν παύουν να τονίζουν ότι όλα είναι σωματικά (J.-B. GOURINAT, «The Stoics on Matter», σελ. 47).
 3. J. AB ARNIM, *Fragmenta II*, 525, σελ. 167: «... ὄντι γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν, τὸ δὲ πᾶν οὐκ ὄν ἐστίν· ὥστε οὔτε τι ποιήσει οὔτε τι πεί-

το ποιούν και το πάσχον. Η ποιητική αρχή είναι ο λόγος στην ύλη και καλείται Θεός. Η δε παθητική αρχή ή αλλιώς η «ἄποιος οὐσία» είναι η ύλη. Πιο απλά, οι δύο αρχές διακρίνονται στον Θεό και στην ύλη.¹ Έτσι, οι Στωικοί, θεωρούσαν ότι μόνο τα σώματα υπάρχουν πραγματικά, επειδή μόνο εκείνα ήταν σε θέση να ενεργούν και να πάσχουν. Πέρα από τα πράγματα και τα σώματα απέδιδαν υλικότητα και στις ιδιότητες αυτών, όπως για παράδειγμα τη λευκότητα, τη σκληρότητα, την πυκνότητα και άλλες. Τέλος, σωματική υφή διέθεταν και εκδηλώσεις της ψυχής, όπως η αρετή, η σοφία, η καλοσύνη, η δικαιοσύνη.²

Οι δύο αρχές των Στωικών είναι αιώνιες, αγέννητες και ανώλεθρες. Καθεμία από αυτές είναι σώμα. Το γεγονός ότι οι δύο αρχές είναι αδιαχώριστες καθιστά δυνατή την εισχώρηση του Θεού στην ύλη.³ Παρότι αλληλένδετες και αδιαχώριστες, οι δύο αρχές «μπορούν να διαχωριστούν μόνο στο πλαίσιο μιᾶς ἐννοιολογικῆς ἀνάλυσης»,⁴ καθιστάμενες διακριτές αποκλειστικά «τῇ ἐπινοίᾳ». Ειδικότερα, η ενεργητική αρχή των Στωικών, το «ποιοῦν», καλείται «πῦρ τεχνικόν» και είναι, όπως προείπαμε, σωματική ουσία. Ως «πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές» διαχέεται παντού και συγκροτεί τον κόσμο.⁵ Το σύμπαν, κατά τη διατύπωση του Διογένους Λαέρτιου, είναι ένας τέλειος ζωντανός οργανισμός.⁶ Για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική γραμματεία γίνεται τέτοια εκτεταμένη χρήση της βιολογι-

σεται τὸ πᾶν». Πρβλ. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Κέλσον*, I,21, SC 132 (1967) 128: «...καὶ οἱ σῶμα εἰπόντες τὸν θεὸν Στωικοί». Βλ. D. E. HAHM, *Stoic Cosmology*, σελ. 3: «No idea is more deeply ingrained in Stoic philosophy than the conviction that everything real is corporeal».

1. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι*, VII, 134, σελ. 552.
2. Κ. RUZHITSKIY (πρωτ.), *Περί ύλης*, σελ. 35-36.
3. D. E. HAHM, *Stoic Cosmology*, σελ. 32.
4. Κ. ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ, «Ἡ θεολογία τῶν Στωικῶν», σελ. 49.
5. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι*, VII, 156, σελ. 567.
6. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *ὄπ.π.*, VII, 142, σελ. 558.

κής αναλογίας.¹ Η εικόνα αυτή του κόσμου έχει περιγραφεί από τον D. E. Hahm με τον όρο «κοσμοβιολογία (cosmobiology)».² Μια άμεση πρακτική εφαρμογή αυτής της κοσμοβιολογίας εντοπίζεται στις δύο προαναφερθείσες αρχές και πιο συγκεκριμένα στην ενεργητική αρχή, η οποία προσομοιάζει με τον δημιουργό του Πλάτωνος στον Τίμαιο. Καθώς φάνηκε πρωτίτερα, η ενεργητική αρχή διαπερνά την ύλη και διαφέρει από τον πλατωνικό δημιουργό-τεχνίτη, καθότι δεν μορφοποιεί τον κόσμο, λαμβάνοντας το αρχέτυπό του από τον κόσμο των ιδεών, αλλά αντίθετα δουλεύει την ύλη έσωθεν, κατά τρόπο βιολογικό, όπως το σπέρμα στην αναπαραγωγή των ζώων.³

Στη στωική θεολογία το θείο ταυτίζεται με τη φύση.⁴ Ο όρος φύση στους Στωικούς εμπεριέχει πλούσιο νοηματικό περιεχόμενο. Η φύση είναι η δύναμη ή αρχή που διαμορφώνει και δημιουργεί τα πράγματα, δίνοντάς τους ενότητα και συνοχή. Παράλληλα, νοείται, όπως είδαμε, ως τεχνικό πυρ, το οποίο κινείται μόνο του και δημιουργεί. Είναι Θεός, πρόνοια και δημιουργικός ορθός λόγος. Ταυτόχρονα, ονομάζεται ανάγκη και ειμαρμένη.⁵

Είναι χαρακτηριστικό ότι και οι Στωικοί όπως ο Αριστοτέλης κάνουν λόγο για πρώτη ύλη. Η πρώτη ύλη συνιστά την ουσία όλων των όν-

1. Κ. ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 48.

2. Βλ. D. E. HAHM, *Stoic Cosmology*, σελ. 136 κ.ε.

3. J.-B. GOURINAT, «The Stoics on Matter», σελ. 50.

4. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι*, VII, 148, σελ. 561: «Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν...». Η Κ. Ιεροδιακόνου («Η θεολογία τῶν Στωικῶν», σελ. 64) διαφωνεί με τον αναχρονιστικό όρο πανθεισμός, τον οποίο αποδίδουν αρκετοί μελετητές, προκειμένου να περιγράψουν τη στωική φιλοσοφία της φύσης. Ως εκ τούτου, αντιτείνει: «Οἱ Στωικοί, καὶ ἰδιαίτερα οἱ Στωικοί τῆς τελευταίας περιόδου, ὅπως ὁ Ἐπίκουρος, μιλοῦν γιὰ ἕναν Θεό πού εἶναι προσωπικός, ἔχει βούληση, ἀκούει καὶ βλέπει, βοηθᾷ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τοὺς τιμωρεῖ. Ἀυτὴ ἡ στωικὴ θεώρηση γιὰ το θεῖο ὀνομάζεται στὴ σύγχρονη βιβλιογραφία "θεισμός"».

5. A. A. LONG, *Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 238.

των και γι' αυτό έχει διττή ονομασία, καλούμενη ουσία και ύλη. Η ξεκάθαρη αριστοτελική επιρροή στην περί ύλης θεώρηση των Στωικών διαφαίνεται αρχικά από τον ορισμό του Διογένους Λαέρτιου: «Ἔλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὀδηποτοῦν γίνεται».¹ Η ατομική ή επιμέρους ύλη δύναται να αυξομειωθεί, να διαιρεθεί αλλά και να αναμιχθεί με μέρος κάποιας άλλης ύλης.² Η αδιαίρετη πρώτη ύλη αναπτύσσεται σε τέσσερα στοιχεία: το πυρ, τον αέρα, το ύδωρ και τη γη. Το πυρ είναι θερμό, ο αέρας ψυχρός, το ύδωρ υγρό και η γη ξηρή. Τα δύο πρώτα στοιχεία είναι ενεργά και ελαφρά ενώ τα άλλα δύο παθητικά και βαρέα. Το πυρ κατέχει την πρωτοκαθεδρία μεταξύ των τεσσάρων στοιχείων, αφού συνιστά τον υλικό φορέα του λόγου. Παράλληλα, διαδραματίζει κομβικό ρόλο στην κοσμογονία ως ψυχή του κόσμου. Δημιουργεί αενάως και ζωοδοτεί τα πάντα, δίχως να αναλώνεται από τίποτα. Καλείται «πῦρ τεχνικόν», διότι επενεργεί στη δημιουργία εν είδει καλλιτέχνη. Τέλος, θα πρέπει να διακριθεί πλήρως από το πυρ της γης, το οποίο αναλώνει και δεν δημιουργεί.³

Οι Στωικοί δανείζονται την έννοια της ύλης από τον Αριστοτέλη. Η ουσία ή ύλη υπόκειται όλων των ιδιοτήτων κι εδώ διαφαίνεται η καθοριστική επιρροή του Αριστοτέλους στη στωική διδασκαλία, όταν ο Σταγειρίτης φιλόσοφος υπογράμμισε στο «Μετὰ τὰ Φυσικά» ότι οι ποιότητες δεν έχουν αυτόνομη ύπαρξη αλλά νοούνται μονάχα σε συνύπαρξη με μια πρωταρχική υπόσταση.⁴ Το ποιούν και το πάσχον για τον Αριστοτέλη εί-

1. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι*, VII, 150, σελ. 562.

2. J. AB ARNIM, *Fragmenta I*, 87, σελ. 24: «...τὰ δὲ μέρη ταύτης [=της ύλης] οὐκ ἀεὶ ταῦτα διαμένειν ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι». Κατά την εκτίμηση του J.-B. Gourinat («The Stoics on Matter», σελ. 58), «*This clearly distinguishes Stoicism from Epicureanism, since atomic matter is indivisible*».

3. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme*, σελ. 351.

4. D. E. HAHM, *Stoic Cosmology*, σελ. 18. Πρβλ. A. A. LONG, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σελ. 247-248.

ναι δύο ξεχωριστές ατομικές οντότητες, όπου η ενέργεια μεταβαίνει από τη μία στην άλλη. Αντιθέτως, στους Στωικούς επικρατεί ένας «δυναλιστικός μονισμός». Ποιούν και πάσχον συνιστούν δύο αδιάρρηκτα ενωμένους και συναρθρωμένους παράγοντες στη σύσταση ενός και ενιαίου όντος.¹ Περαιτέρω, το πρώτο κινούν ακίνητο του Αριστοτέλους υπάρχει εκτός του κόσμου και δίνει κίνηση στην εξώτατη ουράνια σφαίρα και από εκεί στον υπόλοιπο κόσμο. Απεναντίας, η ενεργητική ποιούσα αρχή στους Στωικούς βρίσκεται εντός του κόσμου, διαπερνώντας κάθε μόριο της ύλης και προκαλώντας την κίνηση άμεσα διαμέσου του κόσμου.²

Οι νεοπλατωνικοί σχολιαστές του Αριστοτέλους συλλαμβάνουν την ενεργή πρώτη αρχή του στωικού συστήματος ως ένα ένυλο είδος, διαφοροποιούμενοι έτσι ριζικά από τη θεώρηση του Πλωτίνου, ο οποίος κρίνει τη στωική οντολογία, βασιζόμενος σε πλατωνικά και αριστοτελικά πρότυπα της δύναμης και της ενεργείας. Ακόμα θεωρούν λανθασμένα τον στωικό Θεό ως μεταγενέστερο της ύλης. Συγκεκριμένα, στους Στωικούς η ύλη θα πρέπει να διακριθεί από τη σωματικότητα και συνάμα ο Θεός θα πρέπει να κατανοηθεί ως δύναμη συμφυής στην ύλη και ενεργούσα πάνω σε αυτή.³

Τελικά πώς θα πρέπει να εκλάβει κανείς το κοσμικό σύστημα των Στωικών; Ως υλιστικό, μονιστικό, δυναλιστικό ή κάτι άλλο; Κατά τον J.-B. Gourinat, η περί ύλης θεώρηση των Στωικών αποτελεί μια επανερμηνεία τόσο της θεωρίας της υποδοχής ή χώρας του Πλάτωνος όσο και της σχετικής διδασκαλίας του Αριστοτέλους.⁴ Ο H. Harp χαρακτηρίζει το στωικό

1. Γ. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Στωική Φιλοσοφία*, σελ. 18. Βλ. και C. BAEUMKER, *Materie*, σελ. 6.

2. D. E. HAHM, *Stoic Cosmology*, σελ. 42.

3. M. GRAGONA – MONACHOU, *Arguments*, σελ. 31-32.

4. J.-B. GOURINAT, «The Stoics on Matter», σελ. 48-49.

σύστημα διττώς: ως υλικό μονισμό και ακόμα ως δυναμικό υλισμό.¹ Από την πλευρά του, ο A. A. Long αποσυνδέει ύλη και σωματικότητα στον Στωικισμό, κρίνοντας ότι δεν πρόκειται περί ισοδύναμων μεγεθών. Πολύ περισσότερο δε, η ύλη είναι μια πλευρά της σωματικότητας. Γράφει εν προκειμένω: «Είναι παραπλανητικό να χαρακτηρίζουμε τους Στωικούς “ύλιστές”. Τα σώματα στο στωικό σύστημα είναι σύνθετα από “ύλη” και “νοῦ” (Θεό ἢ λόγον). Ο νοῦς δὲν είναι κάτι διαφορετικό από τὸ σῶμα ἀλλὰ ἀναγκαῖο συστατικό του, ὁ λόγος μέσα στην ὕλη. **Οἱ Στωικοὶ περιγράφονται καλύτερα ὡς βιταλιστές**».² Ο Gourinat είναι επιφυλακτικός κι αυτός με τη σειρά του για το αν πρέπει να ονομάσει το σύστημα των Στωικών υλιστικό, κατατείνοντας περισσότερο προς τη βιταλιστική ερμηνεία.³

ν) Πλωτίνος

Ο Νεοπλατωνισμός⁴ εγγράφεται στην ιστορία της φιλοσοφίας από τον Πλωτίνο και εκπροσωπείται ακολούθως από τον Πορφύριο, τον Ιάμβλιχο, τον Πρόκλο, τον Δαμάσκιο και άλλους. Ως αρχή των πάντων οι Νεοπλατωνικοί δέχονταν το εν, το οποίο βρίσκεται στην κορυφή της ενιαίας

1. H. HAPP, *Hyle*, σελ. 811.

2. A. A. LONG, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σελ. 248-249.

3. J.-B. GOURINAT, «The Stoics on Matter», σελ. 68: «By introducing an active principle which is identical with a seed, the Stoics depart from materialism, and tend towards vitalism, even if this seminal principle is always blended with matter and inherent in it. Therefore, **their doctrine is vitalistic, not materialistic**. On this, the influence of Plato's biological model of the universe in the *Timaeus* was decisive». Πρβλ. E. MCMULLIN, «Philosophy of matter», *NCE*² 9 (2003) 342: «Yet the alleged Stoic Materialism has to be taken cautiously: the Stoics concede an existence of a non-bodily sort to the void and, interestingly, to propositions: and **their fire-stuff is more reminiscent of vitalism than of materialism**».

4. Βλ. σχετικά R.T. WALLIS, *Νεοπλατωνισμός*. T. WHITTKER, *The Neoplatonists*, Cambridge 1928 (ανατύπωση Hildesheim 1968). J. BRUN, *Le Neoplatonisme*, Paris 1988. A. C. LIOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990. P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960.

πραγματικότητας και παράγει δια της απορροής την πολλαπλότητα των όντων, τόσο των ανώτερων, όπως ο νους και η ψυχή, όσο και των κατώτερων, όπως η ύλη. Έτσι, ο κόσμος, κατά τον νεοπλατωνικό στοχασμό, είναι προϊόν της απορροής από το Εν. Κατά συνέπεια, Θεός και κόσμος διατελούν ως ομοούσια. Πρόκειται για πανθειστική εκτροπή, της οποίας παρόμοια συναντούμε στον Spinoza κατά τον 17^ο αιώνα.¹ Σύστοιχα, η ύλη λογίζεται ως η έσχατη βαθμίδα της πραγματικότητας και θεωρείται ως κάτι το απόβλητο και ασφαλώς κακό.

Προκειμένου να εξηγήσει πειστικά τον τρόπο που παρήχθη η πολλαπλότητα από την αρχική ενότητα, ο Πλωτίνος² παρέλαβε τη νεοπυθαγόρεια έννοια της ροής, μετασχηματίζοντάς την σε εκείνη της απορροής ή εκροής, δηλαδή με άλλα λόγια από το «*ρέϊν*» στο «*έρρεϊν*». Βέβαια, η μετάπλαση του όρου δεν ήταν απλώς γλωσσική αλλά μορφολογική και ουσιαστική, ούτως ώστε να εξυπηρετήσει τις ανάγκες της διδασκαλίας του Πλωτίνου.³ Η διαδικασία της απορροής δεν συντελεί ούτε στο ελάχιστο στην απώλεια της θείας τελειότητας, αφού αποτελεί εκχύλισμα της θείας αγαθότητας.⁴

Η οντολογική ιεραρχία του συστήματος του Πλωτίνου διαθέτει δύο οριακές δυνάμεις: το Εν και την ύλη. Το Εν βρίσκεται στην κορυφή αυτής της ιεραρχικής κλιμάκωσης και δεν οφείλει τη γένεσή του σε προγενέστερη αρχή. Είναι ικανό να δημιουργεί αλλά το ίδιο είναι αδημιούργητο. Αντί-

1. Βλ. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, «Η Κοσμολογία τῶν Πατέρων», σελ. 543.

2. Σύμφωνα με την κρίση του Γιάσπερς, «Ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί τὸ σύνολο τῆς ἀρχαίας φιλοσοφικῆς παράδοσης ὡς μέσο γιὰ νὰ διατυπώσῃ μίαν ἐκπληκτικὴ μεταφυσικὴ, ἢ ὁποία, στὴν πηγαία της διάθεση, λογίζεται ἔκτοτε καὶ διὰ μέσω τῶν χρόνων ὡς ἡ καθαντὸ μεταφυσικὴ» (Κ. ΓΙΑΣΠΕΡΣ, *Εἰσαγωγή*, σελ. 295).

3. Πρβλ. J. N. HUBLER, *Creatio ex nihilo*, σελ. 127.

4. Α. ΜΑΝΟΥ, *Ὄντολογία*, σελ. 58: «Στὸ Ἐν ὀφείλεται ἡ ἀρχὴ τῆς καταπτωσιακῆς πορείας τῆς ἀπορροῆς στὴν τελειότητά του καὶ τὴν ὑπεραφθονία του».

θετα, η ύλη, ευρισκόμενη στο τέλος ή στη βάση της κλίμακας, δημιουργείται αλλά στερείται της δυνατότητας της γένεσης.¹ Ο Πλωτίνος θεωρεί την ύλη ως κάτι το άμορφο και μη καθορισμένο, όταν αφαιρέσουμε την πολυμορφία του κόσμου των ιδεών.²

Διχογνωμία επικρατεί μεταξύ των ερευνητών, ως προς το αν ο Πλωτίνος δέχεται ότι η ψυχή παράγει ύλη ή απλά θεωρεί ότι η ύλη λειτουργεί ανεξάρτητα από την ψυχή και δεν παράγεται εξ αυτής.³ Ανεξαρτήτως από αυτό, εκείνο που καθίσταται βεβαιότητα είναι ότι η ύλη για τον Πλωτίνο όχι μόνο δεν συνιστά πρώτη αρχή αλλά αντίθετα αποτελεί την έσχατη βαθμίδα της αλυσίδας των όντων. Την περιγράφει ως κάτι το απόλυτα απροσδιόριστο και συγχρόνως κάνει λόγο για ανικανότητα της ύλης να προσλάβει αλλά και να διατηρήσει οποιαδήποτε μορφή. Διαφέρει ριζικά τόσο από την αριστοτελική ύλη, η οποία ενεργοποιείται από τη μορφή, όσο κι από την υποδοχή του Πλάτωνος, η οποία μορφοποιείται αργότερα. Ο Πλωτίνος επεξηγεί αυτή την ανοσία της ύλης απέναντι σε κάθε είδους μορφή ως αδυναμία πρόσληψης μορφής και συγχρόνως αδυναμία δράσης.⁴

Είναι σαφές ότι ο Πλωτίνος, ένεκα της οξύτατης διάκρισης που πραγματοποιεί ανάμεσα στον αισθητό και στον νοητό κόσμο, καταλήγει να αποδίδει οντολογική απαξία στην ύλη. Διαβλέπει σε αυτήν το κατώτα-

1. A. ΜΑΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 58.

2. C. ΒΑΕΥΜΚΕΡ, *Materie*, σελ. 409. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η ύλη παραμένει άμορφη σε ολόκληρη την ελληνική φιλοσοφία. Αυτό διαπιστώνει κανείς με ευκολία, κάνοντας μια περιδιάβαση των πηγών των κυριότερων αρχαίων σχολών σκέψης.

3. D. J. Ο'ΜΕΑΡΑ, «Plotinus», σελ. 313. Ο Α. Μάνος (*Οντολογία*, σελ. 142) συντάσσεται με τους W. R. Inge και D. O'Brien, σύμφωνα με τους οποίους η ύλη γεννήθηκε αχρόνως από την κατώτερη ψυχή. Έτσι, η ύλη προήλθε ως είδωλο της κατώτερης αυτής ψυχής. Βλ. περαιτέρω D. O' BRIEN, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the interpretation of the Enneads*, εκδ. Bibliopolis [Elenchos 22], χ.τ. 1991.

4. D. J. Ο'ΜΕΑΡΑ, *όπ.π.*, σελ. 313.

το όριο και την υποστάθμη των όντων: «Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος».¹ Η ὕλη ως απολύτως αρνητική αρχή είναι και εντελώς ακαθόριστη. Είναι άποιος και άμορφη, ανεπίδεκτη παντός είδους κι απολύτως ανενεργή. Αφού, λοιπόν, η ὕλη δεν είναι ούτε ψυχή, ούτε νους, ούτε ζωή, ούτε είδος ή λόγος, αλλά ούτε και πέρας, ως έλλειψη πέρατος, τότε είναι προφανές, ότι δεν θα έπρεπε να της αποδίδεται κανένα χαρακτηριστικό του όντος και θα ήταν ορθότερο να χαρακτηριστεί ως μη ον με την πρέπουσα σημασία που επέχει ο όρος: «...εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις».² Στο σημείο αυτό ορθά θα παρατηρήσει ο Κ. Δ. Γεωργούλης, ότι η ὕλη υποβαθμίζεται «εἰς ἐξ ὀλοκλήρου παθητικότητα καὶ διατηρεῖ μόνον μίαν σκιώδη ὑπαρξιν».³

Ο Πλωτίνος παραλαμβάνει από τον Πλάτωνα την έννοια του μη όντος και από τον Αριστοτέλη τη δυνατότητα που έχει κάθε ον (δυνάμει) και κατ' αυτόν τον τρόπο δημιουργεί μια σύνδεση με το πρόβλημα του κακού.⁴ Για να το επιτύχει αυτό, ταυτίζει την ὕλη με τη στέρηση, διαφοροποιούμενος στο σημείο τούτο ριζικά από τον Αριστοτέλη, ο οποίος διαχώριζε τα δύο.⁵ Σημειώνει εν προκειμένω ο Πλωτίνος: «Διὸ καὶ μὴ ὄν [= η ὕλη] οὕτω τι ὄν καὶ στερήσει ταυτόν, εἰ ἢ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα».⁶ Και μεταβαίνοντας ένα βήμα πιο πέρα, αξιοποιεί την έννοια της στέρησης για να ταυτίσει την ὕλη με το κακό. Σε αυτό το πλαίσιο διερωτάται κατά πόσο η ὕλη είναι κακή διότι μετέχει στο αγαθό. Για να απαντήσει ότι μάλλον είναι κακή γιατί στερείται του αγαθού. «Ἡ ὕλη δὲν παύ-

1. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, II.4.5, σελ. 114. Πρβλ. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἱστορία*, σελ. 542.

2. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, III.6.7, σελ. 240.

3. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἱστορία*, σελ. 542.

4. C. BAEUMKER, *Materie*, σελ. 7.

5. Α. ΜΑΝΟΥ, *Ὄντολογία*, σελ. 64.

6. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, II. 4. 16, σελ. 146.

ει νά εἶναι στέρση, ἀφοῦ δέν δύναται νά προσλάβει αὐτό τοῦ ὁποίου εἶναι στέρση, δηλαδή τό ἀγαθόν».¹ Και προχωρεῖ μετέπειτα στη διατύπωση της ἀκόλουθης αξιωματικῆς θέσης: «... ὅ,τι στερεῖται κάτι καί ἔχει κάτι ἄλλο, μπορεῖ ἴσως νά καταστεῖ κάτι ἐνδιάμεσο μεταξύ καλοῦ καί κακοῦ, ἐφόσον ἰσορροπεῖ κάπως πρὸς τίς δύο κατευθύνσεις· ἐνῶ ὅ,τι δέν ἔχει ἐπειδὴ βρῖσκεται σέ ἔνδεια, ἢ μᾶλλον εἶναι ἢ ἔνδεια, ἀναγκαστικά εἶναι κακό».²

Κατά συνέπεια, ἡ ὕλη προσδιορίζεται νοηματικά ὡς παντελῆς ἐλλειψῆς τοῦ ἀγαθοῦ καί ἐπομένως ὡς κακό. Πολύ περισσότερο δε, δέν διατελεῖ «ἐν πενία» ἀλλά εἶναι ἡ ἴδια πενία· πενία ἀρετῆς, κάλλους, μορφῆς, εἶδους καί ποιότητος.³ Αὐτή ακριβῶς ἡ ἀπουσία μορφῆς, μέτρου καί κάλλους ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ὕλης. Τρία κακά ἀναγνωρίζει ὁ Πλωτῖνος: πρῶτο κατὰ διαβάθμιση εἶναι ἡ ὕλη, δεῦτερο ἡ σωματικότητα, καί τρίτο ἡ ψυχῆ. Παρά ταῦτα, ἡ ὕλη, ὡς τὸ ἀπόλυτο κακό, εἶναι ἀναγκαῖα, γιατί ἀποτελεῖ τὸν ἐσχατο κρίκο στὴν αλυσίδα τοῦ «εἶναι» στο σύστημα τοῦ Πλωτῖνου.⁴ «Ἡ δημιουργία ἀρχίζει ἀπὸ τὸ ἀγαθόν καί διὰ τοῦ νοῦ καί τῆς ψυχῆς καταλήγει κατὰ αἰῶνια νομοτέλεια ὡς τὴν ὕλη».⁵ Ἀσφαλῶς, καμμία σχέση δέν ἔχει ἡ ὕλη με τὸν νοῦ καί τὴν ψυχῆ. Πολλῶ δε μᾶλλον, τὸ ἔργο τῆς ὕλης εἶναι ὑπονομευτικό καί κίβδηλο ἐναντι τοῦ ἔργου τῆς ψυχῆς.⁶

Εξάπαντος, ὁ Κ. Ruzhitskiy σφάλλει, ὅταν ἰσχυρίζεται ὅτι ἀδυνατεῖ

1. Α. ΜΑΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 64.

2. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, Π. 4. 16, σελ. 148 (μετάφραση Π. Καλλιγὰ. Βλ. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεὰς Δευτέρα*, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Π. Καλλιγὰ, ἐκδ. Κέντρου Ἐκδόσεως Ἔργων Ἑλλήνων Συγγραφέων [Ἀκαδημία Ἀθηνῶν Βιβλιοθήκη Ἀ. Μανούση 4], Ἀθῆναι 1997, σελ. 101).

3. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Π. 4. 16, σελ. 148.

4. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτων*, σελ. 56.

5. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 56.

6. D. J. O'MEARA, «Plotinus», σελ. 313.

να εντοπίσει κάτι πρωτότυπο στη διδασκαλία του Πλωτίνου για την ύλη.¹ Και τούτο γιατί η περί ύλης θεώρησή του συνιστά σαφή βελτίωση και εν πολλοίς διόρθωση της αδιέξοδης πλατωνικής διδασκαλίας στο εν λόγω ζήτημα. Σε αυτό το πλαίσιο, εξαιρετικά σημαντική είναι η διάκριση που πραγματοποιεί ο Πλωτίνος ανάμεσα στη νοητή ή πνευματική και στην αισθητή ύλη. Επομένως, πέρα από τον αισθητό κόσμο και την ύλη που υφίσταται εκεί, ο Πλωτίνος κάνει λόγο και για μια ύλη διαφορετικής σύστασης και υφής, την οποία αποκαλεί νοητή και τοποθετεί στο μεταφυσικό πεδίο. Η νοητή ύλη δεν είναι απροσδιόριστη αλλά απλή, ασύνθετη και αναλλοίωτη.² Ο Πλωτίνος εισάγει στο σύστημά του την έννοια της νοητής ύλης προκειμένου τα είδη του νοητού κόσμου να αποκτήσουν ένα υπόστρωμα κι ακολούθως καθότι η αισθητή ύλη χρήζει ενός αρχετύπου στον νοητό κόσμο.³ «Πρόκειται για τήν ἐφαρμογή τῆς σχέσης ἀρχετύπου-εἰκόνας», παρατηρεί ο Χ. Τερέζης.⁴ «Ἐφόσον ὁ αἰσθητός κόσμος εἶναι μίμημα τοῦ νοητοῦ καί ἐφόσον ὁ πρῶτος προέρχεται καί ἀπό τήν παρέμβαση τοῦ δευτέρου, πρέπει καί στόν δεύτερο νά ὑπάρχει μιᾶ ἀρχετυπική ὕλη».⁵

Σύμφωνα με τον Πλωτίνου, η οντολογική διαφοροποίηση της νοητής από την αισθητή ύλη ἐγκείται στο διάφορο του είδους που βρίσκεται πάνω σε κάθεμία από τις δύο ύλες. Ἐτσι, ενώ η νοητή ύλη αποκτά ζωή ορισμένη και νοητική, η αισθητή ύλη, παρόλο που από απροσδιόριστη και αόριστη κατέστη κάτι ορισμένο, παραμένει δίχως ζωή και νόηση, σε τέτοιο σημείο,

-
1. Κ. RUZHITSKIY (πρωτ.), *Περί ύλης*, σελ. 42: «Στη διδασκαλία των νεοπλατωνικών για την ύλη δεν υπάρχει τίποτε πρωτότυπο. Ο Πλωτίνος μόνο ιδιόμορφα συνδυάζει τις απόψεις του Πλάτωνος, των Στωικών και του Φίλωνος για την ύλη».
 2. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, Π. 4. 2. σελ. 108.
 3. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Π. 4. 4., σελ. 112.
 4. Χ. ΤΕΡΕΖΗ, «Ἡ έννοια τῆς ὕλης», σελ. 553.
 5. Χ. ΤΕΡΕΖΗ, *ὄπ.π.*, σελ. 553.

ώστε ο Πλωτίνος να την αποκαλεί «νεκρὸν κεκοσμημένον».¹ Από τα ανωτέρω, μπορούμε να συνοψίσουμε για τη θεωρία των δύο υλών του Πλωτίνου τα εξής: 1) η νοητή ύλη είναι απαράλλακτη από τις ιδανικές της μορφές· 2) πάνω από τη νοητή ύλη είναι το υπέρτατο ον, άρα αυτή η ύλη είναι ον·² 3) η αισθητή ύλη, κατά τον Πλωτίνο, δεν είναι ον, αλλά κάτι διαφορετικό του όντος, πλησιέστατα προς το κακό.³

Πέρα από την αρνητική έκφανση της ύλης ως στέρησης και ένδειας μορφής, κάλλους και είδους καθώς και διαμέσου της πλήρους εξομοίωσής της με το κακό, ο Πλωτίνος αναγνωρίζει και μια θετική διάσταση στην ύλη, η οποία έχει να κάνει με τον ρόλο που έχει η ύλη ως δυνατότητα. Η ύλη, λοιπόν, ως καθαρή δυνατότητα είναι υποκείμενη στη δύναμη της μορφής. Για να περάσουμε από το δυνάμει στο ενεργεία, δηλαδή από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα, απαιτείται η επικυριαρχία της μορφής επί της ύλης. Αυτή η έννοια της δυνατότητας, η οποία στοιχεί ως ανολοκλήρωτη πραγματικότητα μιας εγγενούς βασικής ιδιότητας, αντιστοιχεί μόνο στον αισθητό κόσμο. Και τούτο, γιατί στον νοητό κόσμο δεν υφίσταται τίποτα δυνητικά. Εκεί όλα είναι σε κατάσταση εμπραγμάτωσης, τα πάντα εκεί είναι ουσία.⁴ Η θεώρηση της ύλης ως καθαρής δυνατότητας στον Πλωτίνο φανερώνει την κατεξοχήν θετική της χροιά, η οποία είναι κυρίαρχη στην κοσμολογία του και αναδεικνύει στο έπακρο τη μεταφυσική του σκέψη, υπογραμμίζει ο Α. Η. Armstrong.⁵

1. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, II. 4. 5. σελ. 114.

2. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *όπ.π.*, II. 4. 16., σελ. 148. Πρβλ. C. BAEUMKER, *Materie*, σελ. 410.

3. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 148.

4. P. TZAMALIKOS, «The concept of ύλη», σελ. 139. Βλ. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, II. 4. 5., σελ. 114.

5. A. H. ARMSTRONG, *Architecture*, σελ. 87.

β) Γνωστικισμός

Ο Γνωστικισμός¹ ανέκαθεν θεωρήθηκε ως κάτι το ξένο για την Εκκλησία. Αυτός εξάλλου υπήρξε και ο λόγος που δεν κρίθηκε απαραίτητο να αναθεματισθεί επισήμως από κάποια Οικουμενική Σύνοδο της Εκκλησίας. Αντιθέτως, αντιμετώπισθηκε πάντοτε με σθεναρό τρόπο μέσα από τις διδασκαλίες των Πατέρων της Εκκλησίας, οι οποίοι αντιτάχθηκαν με δριμύτητα απέναντι στο αιρετικό κοσμοείδωλό του.² Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, το φαινόμενο του Γνωστικισμού, ως προσπάθεια επαναδόμησης του κρίσιμου για τη φιλοσοφία και τη θεολογία ζητήματος της σχέσης Θεού και κόσμου με βάση αφενός τη γνώση κι αφετέρου τις ελληνικές κατηγορίες σκέψης, έχει εύστοχα χαρακτηριστεί ως «ένα είδος “τερατογονίας” στην εκκλησιαστική ιστορία».³

Ένα από τα κυρίαρχα ζητήματα που απασχόλησαν τους ερευνητές του γνωστικού φαινομένου ήταν και εκείνο του ορισμού του Γνωστικισμού. Διαφορετικές λύσεις προτάθηκαν εκατέρωθεν, από τις οποίες άλλες όριζαν το φαινόμενο σε ένα πολύ στενό πλαίσιο, ενώ άλλες ενέτασσαν τον Γνωστικισμό σε ένα ευρύτερο πλαίσιο εκδήλωσης εντός της ιστορίας.⁴ Πάντως, η άποψη που κερδίζει ολοένα και μεγαλύτερο έδαφος, αποκτώντας σοβαρό έρεισμα μεταξύ των ειδικών, είναι εκείνη που παρουσιάζει τον Γνωστικισμό ως προχριστιανικό φαινόμενο, το οποίο λαμβάνει μεταγενέστερα χριστιανική απόχρωση και εκδηλώνεται με τη μορφή αιρετι-

-
1. Ο όρος «Γνωστικισμός» χρησιμοποιείται εδώ χάριν ευχερείας, καθότι, όπως σχετικά πρόσφατα απέδειξε ο M. Williams (*Rethinking Gnosticism*, σελ. 5 κ.ε.), ποτέ δεν υπήρξε ένα αμιγές θρησκευτικό σύστημα με την ονομασία «Γνωστικισμός».
 2. H. A. WOLFSON, *The Philosophy*, σελ. 575: «From the very beginning, the Fathers saw in Gnosticism not a mere erring deviation from established creeds on the part of pious believers but rather the intrusion of something alien from without».
 3. M. ΚΟΛΟΒΟΠΟΥΛΟΥ, *Δημιουργία*, σελ. 51.
 4. E. M. YAMAUCHI, *Gnosticism*, σελ. 13.

κών παραφυάδων.¹ Ο T. P. van Baaren εξέθεσε τα βασικά χαρακτηριστικά του Γνωστικισμού σε ειδικό συνέδριο που διεξήχθη υπό τη γενική επιμέλεια και εποπτεία του U. Bianchi. Προέβη στις ακόλουθες γενικές διαπιστώσεις: 1) Η Γνώση βασίζεται στην αποκάλυψη και άρα είναι δευτερευόντως υπόθεση διανοητική. Η αποκάλυψη είναι κομβικής σημασίας για τη σωτηρία. 2) Η έννοια του χώρου ενέχει περισσότερη συμβολική διάσταση στον Γνωστικισμό σε σχέση με την έννοια του χρόνου. 3) Ενώ κατά καιρούς μοιάζει να είναι μέρος του Χριστιανισμού καθώς χρησιμοποιεί τη χριστιανική αποκάλυψη, παράδοση και γραμματεία, η ερμηνεία του διαφέρει ριζικά από εκείνη της Εκκλησίας. 4) Ερμηνεύει αλληγορικά την Παλαιά Διαθήκη, απορρίπτοντάς της. 5) Ο Γνωστικισμός διακρίνει απόλυτα πίστη και γνώση, με τη δεύτερη να είναι κατά πολύ ανώτερη της πρώτης. 6) Ο Γνωστικισμός είναι μια θρησκεία της επανάστασης και της διαμαρτυρίας. 7) Ο Γνωστικισμός εμφανίζει την επιθυμία να ανήκει σε μια elite.²

Η γνωστική αίρεση αναδύεται στο προσκήνιο της ιστορίας σε μια προσπάθεια να προστατέψει και περιφρουρήσει την αγαθότητα και υπερβατικότητα του θείου όντος. Κατά ταύτα, αρνείται ότι ο υλικός κόσμος, ο οποίος κατακυριεύεται από το κακό, είναι δημιούργημα του Θεού. Γι' αυτό το λόγο οι Γνωστικοί καθιστούν τον Θεό στη διδασκαλία τους απόλυτα υπερβατικό, αμέτοχο στη δημιουργία και ξένο προς τον άνθρωπο.³ Η αν-

-
1. Ο E.M. Yamauchi, παραθέτει την άποψη του Wilson, ο οποίος συμποσώνοντας δύο δεκαετίες έρευνας πάνω στον Γνωστικισμό, τονίζει χαρακτηριστικά: «*The evidence in this area thus points fairly strongly to the existence of a non-Christian form of Gnosis prior to any contact with Christian ideas. Whether this was also chronologically pre-Christian is however by no means certain*» (E. M. YAMAUCHI, *Gnosticism*, σελ. 249). Βλ. και Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 188, υποσ. 1.
 2. T. P. VAN BAAREN, «Definition», σελ. 178-179.
 3. T. P. VAN BAAREN, *όπ.π.*, σελ. 178.

τίληψη του Γνωστικισμού για τον κόσμο είναι άκρως πεσιμιστική. Ως δημιουργήματα όχι του υπερβατικού αλλά του δημιουργού Θεού ο κόσμος «ἀποτελεῖ ἀπόλυτη ἀπαξία».¹ Η δημιουργία του κόσμου είτε αντίκειται στη θεία βούληση είτε επιτελέσθηκε εν αγνοία της θείας βουλής. Εξάπαντος, συνιστά το αποτέλεσμα αμαρτωλών επιθυμιών ή ενός ατυχούς συμβάντος. Σε ορισμένες περιπτώσεις, ο δημιουργός, ο οποίος ανήκει στα μεσολαβητικά όντα, προσλαμβάνει τον χαρακτήρα του διαβόλου.²

Στο γνωστικό σύστημα, η ύλη βρίσκεται απέναντι από τον Θεό ως αἶδια αρχή, ωστόσο είναι εξαρτώμενη από εκείνον. Η κοσμολογική αντίθεση Θεού και ύλης συσχετίζεται με την ηθική αντίθεση καλού και κακού. Η θεία υπερβατικότητα γεφυρώνεται μέσω της παρεμβολής ενδιάμεσων όντων, των «Αιώνων», τα οποία λειτουργούν ως μεσολαβητικοί κρίκοι της αβύσσου μεταξύ Θεού και κόσμου. Αξίζει να σημειωθεί ότι τα όντα αυτά θεωρούνται ως θείες απορροές.³ Επομένως, σε μια παραλλαγή της πλατωνικής θεώρησης περί κόσμου, οι Γνωστικοί ισχυρίζονται ότι υπάρχουν δύο διακεκριμένοι και ασυμβίβαστοι μεταξύ τους κόσμοι: ο κόσμος του πνεύματος, άφθαρτος και αιώνιος, ο οποίος ονομάζεται πλήρωμα, και ο κόσμος της ύλης, ένας κόσμος ψευδαίσθησης και ατέλειας, μια καθαρά φαινομενική και ελλειπτική πραγματικότητα, η οποία καλείται υστέρημα.⁴

1. Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία Α*, σελ. 148.

2. T. P. VAN BAAREN, *όπ.π.*, σελ. 179. Βλ. ειδικότερα περί τούτου, I. P. CULIANU, «"Demonisation du Cosmos" et Dualisme gnostique», *RHR* 196 (1979) 3-40.

3. T. P. VAN BAAREN, «Definition», σελ. 178.

4. B. WALKER, *Gnosticism*, σελ. 34.

Η αντικοσμική¹ τάση που χαρακτηρίζει τον Γνωστικισμό διαφαίνεται έκδηλα στον τρόπο με τον οποίο περιγράφεται στα γνωστικά κείμενα η προέλευση της ύλης. Οι γνωστικοί συγγραφείς επιδεικνύουν μεγάλη φαντασία στις διηγήσεις τους και φανερώνουν εν ταυτώ την άκρως υποτιμητική στάση τους απέναντι στον υλικό κόσμο. Ο υλικός κόσμος εκλαμβάνεται συνήθως ως ένα ατύχημα ή ακόμα το αποκορύφωμα μιας εκφυλιστικής διαδικασίας που είχε ως αποτέλεσμα την αποξένωση από το θείο πλήρωμα.² Σε αυτή την προοπτική, ένας από τους αρχηγέτες του Γνωστικισμού, ο Ουαλεντίνος, πρεσβεύει ότι η ίδια η δημιουργία του κόσμου είναι απόρροια του λάθους και της άγνοιας του τελευταίου και νεότερου των Αιώνων, της Σοφίας. Στην προσπάθειά της να απελευθερωθεί από τον Θεό, επιχειρεί να προβάλλει έναν δικό της Αιώνα αλλά αποτυγχάνει και δια της αποβολής παράγει ένα έκτρομα: την κατώτερη Σοφία. Έτσι, καθώς αποχωρίζεται από το πλήρωμα η Σοφία, ή αλλιώς «Αχαμώθ», διαμέσου μιας σειράς ψυχικών παθών, συστήνει την υλική ουσία του κόσμου. Από την επιστροφή δημιουργείται η ψυχή του κόσμου και του Δημιουργού, ενώ από τον φόβο και τη λύπη τα υπόλοιπα. Από τα δάκρυά της προήλθε το υγρό στοιχείο, από τη λύπη και την έκπληξή της τα υλικά στοιχεία της γης και του αέρος και τέλος από την άγνοιά της το πυρ.³ Κατά συνέπεια, τα τέσσερα κοσμογονικά στοιχεία αντιστοιχούν στα τέσσερα ψυχικά πάθη της έκπληξης, του φόβου, της λύπης και της άγνοιας.

-
1. Βλ. H. JONAS, *Gnosis I*, σελ. 148κε. Ο Χ. Σταμούλης (*Κάλλος τὸ ἅγιον*, σελ. 229) επισημαίνει ότι η γνωστική κοσμολογία, η οποία δίνει έμφαση στην αποθέωση της γνώσης και αποκλείει εντελώς τη φύση από τη θεογνωσία και από τη σωτηρία, θα μπορούσε κάλλιστα να χαρακτηριστεί ως αντικοσμική κοσμολογία και ο Γνωστικισμός ως κοσμολογική σμίκρυνση.
 2. P. BLOWERS, «*Doctrine of Creation*», σελ. 909.
 3. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Ἐλεγχος*, Α. 7, σελ. 34-36. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΡΩΜΗΣ, *Ἐλεγχος*, VI. 31. 5-9, σελ. 243-244.

Κατά την άποψη του G. May, ο γνωστικός αιρεσιάρχης Βασιλείδης υπήρξε ο εισηγητής της εκ του μη όντος δημιουργίας, νωρίτερα ακόμα κι από τους χριστιανούς απολογητές Τατιανό και Θεόφιλο Αντιοχείας. Ασφαλώς, μια τέτοια άποψη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί εκτός από εσφαλμένη και επιπόλαιη, δεδομένου ότι ακόμα και αν ο Βασιλείδης είχε πράγματι συλλάβει σε μια πρώτη μορφή την εν λόγω διδασκαλία, η εφαρμογή της στο γνωστικό σύστημα θα αντιμετώπιζε εγγενείς δυσκολίες λόγω της ριζικής διαφοράς της γνωστικής από τη χριστιανική κοσμολογία. Πρόκειται για κάτι που θα παραδεχτεί, έστω και έμμεσα, και ο ίδιος ο May, τονίζοντας μεταξύ άλλων ότι η Εκκλησία, δια του δόγματος της εκ του μη όντος δημιουργίας, ήθελε να περιφρουρήσει την παντοδυναμία και την ελευθερία του Θεού να ενεργεί μέσα στην ιστορία.¹ Ωστόσο, κάτι τέτοιο καθίσταται αδύνατο στο σύστημα του Βασιλείδη, όπως τουλάχιστον γνωρίζουμε μέσω του Ιππολύτου Ρώμης, αφού η επενέργεια του Θεού στην ιστορία θεωρούνταν για τον ανωτέρω αιρεσιάρχη αδιανόητη.²

Η υπερβατικότητα του θείου, κατά τον Βασιλείδη, είναι τέτοια που υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη αναλογία. Ο Βασιλείδης απορρίπτει κατηγορηματικά μια προβολή ή απορροή «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος θεοῦ», ενώ συγχρόνως αποκλείει κάθε παραγωγή του κόσμου από προϋπάρχουσα ύλη.³ Κατά τη δημιουργία, ο Θεός παράγει ένα κοσμικό σπέρμα, στο οποίο εμπεριέχεται όλος ο κτιστός κόσμος και δια του οποίου θα εξελιχθεί συν τω χρόνω η δη-

1. G. MAY, *Creatio ex nihilo*, σελ. 179. Για την κριτική της θέσης του May, βλ. J. FANTINO «L' Origine de la Doctrine de la Création "Ex Nihilo": À Propos de l' ouvrage de G. May», *RSPT* 80. 4 (1996) 589-602.

2. G. MAY, *όπ.π.*, σελ. 180

3. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΡΩΜΗΣ, *Ἐλεγχος*, VII. 22, σελ. 289: «Ποίας γὰρ προβολῆς, <φησί> χρεία ἢ ποίας ὕλης ὑποθέσεως, ἵνα κόσμον <ὁ> θεὸς ἐργάσῃται, καθάπερ ὁ ἀράχνης τὰ μηρῦματα, ἢ θητὸς ἄνθρωπος χαλκὸν ἢ ξύλον ἢ <ἄλλο> τι τῶν τῆς ὕλης μερῶν ἐργαζόμενος λαμβάνει;».

μιουργηθείσα κτίση σύμφωνα με το θείο σχέδιο.¹

Αφετηρία της θεώρησης αυτής του Βασιλείδη περί δημιουργίας είναι οπωσδήποτε η ακραία αποφατική του θεολογία.² Ο αιρεσιάρχης θα ονομάσει την ύλη κένωμα ή μη ον, κατά τον Πλάτωνα, προσεγγίζοντας εδώ αρκετά την αντίληψη του Πλωτίνου περί ύλης.³ Η έκφραση που χρησιμοποιεί, ωστόσο, δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας τρόπος για να μιλήσει για το άμορφο, άπειρο και συνάμα ακατάληπτο του θείου είναι. Άρα, υπό αυτή την έννοια ο Βασιλείδης κάνει λόγο για τον Θεό ως μη ον, ο οποίος δημιουργεί τον μη όντα κόσμο από το μη ον.⁴ Ο Βασιλείδης είναι ο πρώτος που θα συσχετίσει άμεσα την εκ του μη όντος δημιουργία (*creatio ex nihilo*) με την εκ Θεού δημιουργία (*creatio ex deo*). Υποστηρίζει σχετικά, ότι το τίποτα, από το οποίο ανέτειλε το κοσμικό σπέρμα ήταν η ίδια η θεία υπερβατικότητα. Θεωρεί ότι το ανθρώπινο ον είναι τόσο μεταβλητό που θα μπορούσε να συλλάβει το θείο μόνο ως μη ον. Το κοσμικό σπέρμα, όπως παραστατικά το παρουσιάζει ο Βασιλείδης, προήλθε ακριβώς από το μη ον και θα μπορούσε να προσδιορισθεί και ως καθαρή ενέργεια.⁵

Όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο Βασιλείδης, ο «*οὐκ ὦν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων*», καταβάλλοντας σπέρμα, το οποίο είχε «*πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν*». Και για να γίνει περισσότερο κατανοητός χρησιμοποιεί μιαν άκρως γλαφυρή και παραστατική παρομοίωση. Με τον ίδιο τρόπο, παρατηρεί, με τον οποίο το σπέρμα ενός παγωνιού εμπεριέχει «*ἐν ἑαυτῷ*» όλη την πολύμορφη και πολύχρωμη ποικιλομορφία των ουσιών που απεικονίζονται στα φτερά του, ακολούθως,

1. G. MAY, «Monotheism and Creation», σελ. 441.

2. G. MAY, *όπ.π.*, σελ. 441.

3. Πρβλ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), «Έλληνισμός», σελ. 548.

4. F. YOUNG, «Christian teaching», σελ. 99.

5. P. BLOWERS, *Divine Economy*, σελ. 178-179.

κατ' αναλογία υπήρχαν δυνάμει στο καταβληθέν από τον Θεό σπέρμα «προβεβουλευμένα» και «τεθησαυρισμένα» όλα τα όντα «ὡς οὐκ ὄντα», δια της πληθώρας των μορφών και των ουσιών τους.¹

Είναι φανερό, ότι, εκ πρώτης όψεως, η σχετική διδασκαλία του Βασιλείδη εμφανίζει αρκετές ομοιότητες με τη χριστιανική θεώρηση. Εντούτοις, σε ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης, έρχονται στο φως οι θεμελιώδεις διαφορές των δύο θεωρήσεων. Έτσι, κατά τη μαρτυρία του Ιππολύτου Ρώμης, ο «οὐκ ὢν Θεός» του Βασιλείδη «ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβουλήτως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι».² Τα ανωτέρω επιρρήματα, πέρα από το γεγονός ότι καταδεικνύουν περίτρανα την ακραία αποφαιτική θεολογία του Βασιλείδη, ταυτόχρονα είναι απολύτως δηλωτικά της απουσίας της θείας βούλησης κατά τη δημιουργία του κόσμου στο Γνωστικό σύστημά του. Όμως, κατά τη χριστιανική θεώρηση του κόσμου, η θεία βούληση επέχει πρωτεύοντα ρόλο στην εκ του μη όντος δημιουργία αυτού.

Ο Hubler ορθά υποστηρίζει, ότι η άποψη που θέλει τον Βασιλείδη εισηγητή της διδασκαλίας περί της εκ του μη όντος δημιουργίας, σε καμμία περίπτωση δεν ευσταθεί. Αντιθέτως, βασίζεται σε μια άκρως ιδεαλιστική και ασφαλώς λανθασμένη ανάγνωση των «Κατηγοριῶν» του Αριστοτέλους.³ Κατ' αυτόν τον τρόπο αποδομεί τη διδασκαλία του Βασιλείδη ο Ιππόλυτος Ρώμης: «Τοῦτο δ' ἔστι τὸ σπέρμα, τὸ ἔχον ἐν ἑαυτῷ πᾶσαν τὴν πανσπερμίαν, ὃ φησιν Ἀριστοτέλης γένος εἶναι, εἰς ἀπείρους τεμνόμενον ἰδέας, ὡς τέμνομεν ἀπὸ τοῦ ζώου βοῦν, ἵππον, ἄνθρωπον, ὅπερ <δ'> ἔστιν οὐκ

1. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΡΩΜΗΣ, Ἐλεγχος, VII. 21-22, σελ. 288-289.

2. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΡΩΜΗΣ, Ἐλεγχος, VII. 21, σελ. 287.

3. J. N. HUBLER, *Creatio ex nihilo*, σελ. 105, υποσ. 7.

ὄν».¹ Μη έχοντας αυτόνομη ύπαρξη το γένος κατατέμνεται σε άπειρες ιδέες. Έτσι, στο σύστημα του Βασιλείδη, όπως το παρουσιάζει και διαλέγεται μαζί του ο Ιππόλυτος, δεν έχουμε μίαν άρνηση του υλικού υποστρώματος, όπως στην εκκλησιαστική διδασκαλία της εκ του μη όντος δημιουργίας. Έχουμε μάλλον πλήρη ανυπαρξία τόσο του σπέρματος όσο και των γενών – ειδών.²

γ) Χριστιανισμός

ι) Παλαιά Διαθήκη

Ευλογοφανής καθίσταται η υπόθεση, σύμφωνα με την οποία η αρχική σημασία του ονόματος Γιαχβέ ήταν φτιάχνω ή δημιουργώ και άρα ο ίδιος ο Γιαχβέ είναι ο δημιουργός.³ Παρά ταύτα, πουθενά στα βιβλικά κείμενα δεν γίνεται σαφής μνεία της εκ του μη όντος δημιουργίας. Ακόμα και στην αρχή της διήγησης της Γένεσης, όπου παρουσιάζεται ο Θεός να δημιουργεί τον ουρανό και τη γη,⁴ ο ποιητής φέρεται να ανασύρει το σύμπαν από το αρχέγονο χάος.⁵ Επομένως, δεν έχουμε στην προκειμένη περίπτωση δημιουργία από το μη ον αλλά δημιουργία από προϋπάρχουσα ύλη. Σε κάθε περίπτωση, το υγρό στοιχείο φαίνεται πως έχει κυρίαρχο ρόλο στη δημιουργία. Εκείνο, όμως, που διαφοροποιεί εν προκειμένω τη βι-

1. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΡΩΜΗΣ, *Έλεγχος*, VII. 22, σελ. 289.

2. J. N. HUBLER, *όπ.π.*, σελ. 105, υποσ. 7: «*From the non-existent genera, the non existent God created the existent particulars*».

3. P. AUVRAY, «Δημιουργία», *ΑΒΘ*, στ. 243.

4. *ΓΕΝ.* 1,1.

5. P. AUVRAY, «Δημιουργία», *ΑΒΘ*, στ. 244.

βλική διήγηση από τις λοιπές κοσμογονικές διηγήσεις, είναι ότι αποδίδει απόλυτα προτεραιότητα στη δημιουργική επενέργεια του Θεού πάνω στα ύδατα.¹

Η συγγραφή του βιβλίου της Γένεσης πραγματοποιείται σε μια περίοδο όπου η ανθρώπινη διάνοηση φτάνει στην πιο υψηλή της ικμάδα. Πράγματι, κατά την παρατήρηση του Jaspers, τον 5^ο αιώνα π.Χ. σημειώνεται η μεγαλύτερη στροφή στην ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος. Κατά την περίοδο εκείνη οι Έλληνες φυσικοί φιλόσοφοι στρέφουν την προσοχή τους στα στοιχεία του κόσμου προκειμένου να αναχθούν στην απαρχή του. Η μελέτη της φύσης γίνεται φαινόμενο σχεδόν καθολικό. Σε αυτό το πλαίσιο σκέψης θα πρέπει να ενταχθεί και το ιερό βιβλίο της Γένεσης.²

Σε όλες τις μυθικές κοσμογονίες οι δυνάμεις της φύσης θεοποιούνται. Κι αυτό έχει σαν αποτέλεσμα η κοσμογονία να μεταπίπτει σε θεογονία. Εκείνο, όμως που έχει μέγιστη σημασία στην παρούσα συνάφεια είναι ότι με τη διήγηση της Γένεσης όλες οι πολυθεϊστικές αναφορές αναιρούνται και πλέον στρέφεται η προσοχή στην μία αρχή της σύστασης του κόσμου. Με άλλα λόγια, η μονοθεϊστική γραμμή είναι έκδηλη.³ Παρά την απλότητα της βιβλικής διήγησης περί της δημιουργίας του κόσμου, το ριζικά νέο, εν προκειμένω, είναι η εισαγωγή της έννοιας του χρόνου, η οποία υποδηλώνεται με το «ἐν ἀρχῇ» και θέτει ευθύς εξαρχής τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον Θεό και στον κόσμο, υπογραμμίζοντας την

1. J. N. HUBLER, *Creatio ex nihilo*, σελ. 79.

2. J. DANIÉLOU, *Genèse I-II*, σελ. 28.

3. J. DANIÉLOU, *όπ.π.*, σελ. 31-32. Πρβλ. P. AUVRAY, «Δημιουργία», *ΛΒΘ*, στ. 244: «Ο Θεός ἐνεργεῖ μόνος, συσκέπτεται μόνο μέ τόν ἑαυτό του. Ἡ νίκη του πάνω στό χάος δέν εἶναι ἀπόρροια μιᾶς ἀληθινῆς μάχης. Τό χάος (*tehôm*) δέν εἶναι μιᾶ θεότητα τοῦ κακοῦ, ὅπως ἡ βαβυλωνιακή *Tiamat*. Δέ γίνεται πιά λόγος γιά τέρατα οὔτε γιά δαίμονες πού νικῆθηκαν ἢ ἀλυσοδέθηκαν ἀπό τό Θεό. Ἡ δημιουργία εἶναι ἡ αὐθόρμητη πράξη ἑνός παντοδύναμου Θεοῦ, πού ἐνεργεῖ σύμφωνα μ' ἕνα σχέδιο πρὸς ὄφελος τοῦ ἀνθρώπου, τόν ὁποῖο δημιούργησε κατ' εἰκόνα του».

άμεση εξάρτηση του κόσμου από τη θεϊκή παντοδυναμία.¹ Παράλληλα, ο J. Daniélou εφιστά την προσοχή στην εβραϊκή λέξη *bara*, για να δηλώσει ότι μόνο αυτή αναδεικνύει τον Θεό ως δημιουργό που συστήνει το σύμπαν από το μη ον στο είναι και το πράττει τούτο σε πλήρη ελευθερία, όντας ελεύθερος από κάθε περιορισμό.²

Συχνά, στην προσπάθεια θεολογικής θεμελίωσης της εκ του μη όντος δημιουργίας, γίνεται λόγος για το περιώνυμο εδάφιο από το Β΄ Μακκαβαίων.⁴ Με βάση αυτή τη φράση επιχειρείται να στηριχθεί το θεμελιώδες δόγμα της χριστιανικής θεολογίας σε παλαιδιαθητικά θεμέλια, ούτως ώστε να καταδειχθεί η πρωτοτυπία του. Ως γνωστόν, ωστόσο, η εν λόγω αναφορά προέρχεται από ελληνιστική πηγή και ως εκ τούτου αντιβαίνει πλήρως στο βιβλικό πνεύμα.⁴ Καθώς δε παρατηρεί ο Ν. Ματσούκας, η φράση «οὐκ ἐξ ὄντων» αφενός δεν χρησιμεύει πουθενά κι αφετέρου η προσθήκη της εν λόγω φράσης λογίζεται ως ξένη και σχολαστική τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, καθότι δεν έχει στοιχειοθετηθεί ακόμα η δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας και οι θεολογικές έννοιες εκφράζονται διαμέσου εικονικών και συμβολικών παραστάσεων. Όμως, κατά την περίοδο της διαμόρφωσης του ορθοδόξου δόγματος, όπου έχει επέλθει η δημιουργική συνάντηση κι αλληλοπεριχώρηση ελληνισμού και χριστιανισμού, μια τέτοια φράση αποκτά μεγάλη βαρύτητα, γιατί αποτυπώνει εν τοις πράγμασι τη μεγάλη αφομοιωτική και μεταπλαστική δύναμη της χριστιανικής φιλοσοφίας.⁵

1. C. LESQUIVIT – P. GRELOT, «Κόσμος», *ΛΒΘ*, στ. 578.

2. J. DANIÉLOU, *όπ.π.*, σελ. 36-37.

3. Β΄ ΜΑΚΚ. 7, 28: «Ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται».

4. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ὁ Σατανᾶς*, σελ. 45.

5. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *όπ.π.*, σελ. 45.

Κινούμενος στο ίδιο πλαίσιο, ο May θα παρατηρήσει ότι στο σχετικό απόσπασμα από το Β΄ Μακκαβαίων δεν έχουμε μια νύξη πάνω στη δημιουργία του κόσμου αλλά μάλλον μια παραινετική αναφορά για τη δημιουργική δύναμη του Θεού. Εξάλλου, είναι πολύ πιθανό ο ελληνιστικός ιουδαϊσμός να είχε υιοθετήσει διάφορες φιλοσοφικές ιδέες αλλά σε καμμία περίπτωση δεν επικοινωνήσε με τη φιλοσοφική κοσμολογία.¹ Και σε άλλη πρόσφατη μελέτη του, ο ίδιος ερευνητής θα τονίσει τη δυσκολία που υπάρχει στην ερμηνεία της συγκεκριμένης φράσης καθώς και της απόσπασής της από τον νοηματικό της άξονα. Με μια απλή ανάγνωση του κειμένου διαφαίνεται ότι η σημασία του είναι το μη ον. Βέβαια, καμμία ένδειξη δεν υπάρχει ότι πίσω από την έκφραση βρίσκεται μια επεξεργασμένη θεώρηση για το ον και το μη ον. Επιπλέον, δεν προκύπτει ότι το Β΄ Μακκαβαίων 7,28 στρέφεται ενάντια στην ιδέα της αιωνιότητας της ύλης. Ο G. May επικαλείται την έρευνα του G. Schmuttermayer² προκειμένου να ρίξει φως στο δυσερμήνευτο χωρίο. Ο Schmuttermayer παραλληλίζει το Β΄ Μακκαβαίων 7, 28 με ένα απόσπασμα από κείμενο του Ξενοφώντος, στο οποίο ο αθηναίος συγγραφέας ερωτά, ποιων ανθρώπων τα παιδιά έχουν περισσότερα προνόμια. Για να απαντήσει ο ίδιος ότι οι ίδιοι οι γονείς των παιδιών είναι αυτοί που τα εφοδιάζουν με περισσότερα πλεονεκτήματα, αφού φέρνουν τα παιδιά τους στην ύπαρξη «ἐκ μὲν οὐκ ὄντων». Η δήλωση αυτή του Ξενοφώντος δεν έχει οντολογική χροιά. Αντίθετα, ερμηνεύεται ως η αρχή ενός νέου πράγματος. Ο May, αφού επισημάνει το γεγονός ότι

-
1. G. MAY, *Creatio ex Nihilo*, σελ. 6. Ακολουθως, και ο J. C. O'Neil («Creatio ex Nihilo», σελ. 449) συμφωνεί με το παραινετικό ύφος των λόγων της μητέρας, ωστόσο διερωτάται: «... who has decreed that parenesis and prayer cannot contain exact and specific doctrine?».
 2. Βλ. G. SCHMUTTERMAYER, «"Schöpfung aus dem Nichts" in 2 Macc 7:28?», *BZ N.F.* 17 (1973) 203-228.

ακόμα κι αν αποδοθεί φιλοσοφικό νόημα στη φράση του Β΄ Μακκαβαίων, τούτο δεν αποκλείει η εκ του μη όντος δημιουργία να περιλαμβάνει υλικό υπόστρωμα, θα συμπεράνει ότι τα στοιχεία που έχει στη διάθεσή του είναι ποικίλα και αντιφατικά κατά την περίοδο πριν από τον Πλωτίνο, για να καταλήξει σε ασφαλή συμπεράσματα.¹

ii) Καινή Διαθήκη

Όπως έγινε αντιληπτό από τα προηγούμενα, τόσο η ελληνική όσο και η Γνωστική κοσμολογία δεν αναζητούσαν χρονική αρχή ή αιτία του κόσμου, αφού τον θεωρούσαν αιώνιο. Απεναντίας, για τον Χριστιανισμό ακλόνητη ήταν η πεποίθηση ότι ο κόσμος έχει αρχή και αιτία κι αυτή πρέπει να αναζητηθεί στον δημιουργό του κόσμου: τον Υιό και Λόγο του Θεού, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας. Υπό αυτή την έννοια, έχουμε το πρώτο διαφοροποιητικό στοιχείο της χριστιανικής από την ελληνική θεώρηση του κόσμου. Ο κόσμος έχει αρχή κι αυτή είναι ο Θεάνθρωπος Ιησούς Χριστός. Η σύνδεση της κοσμολογίας με τη Χριστολογία αποσκοπεί αφενός να καταστήσει σαφές ότι η ύπαρξη του κόσμου οφείλεται στον Χριστό κι αφετέρου να αναδείξει το γεγονός της δημιουργίας.

Οι χριστολογικοί ύμνοι των επιστολών του Αποστόλου Παύλου προτάσσουν τον όρο κτίση, ενώ παραμερίζουν σταδιακά τον όρο κόσμος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποτυπώνεται η μετάβαση από την ελληνική κοσμολογία στη χριστιανική κτισιολογία.² Στην «Πρὸς Κολοσσαεῖς» επιστολή του Αποστόλου των εθνών, ο Θεάνθρωπος Ιησούς Χριστός παρουσιάζεται

1. G. MAY, «Monotheism and Creation», σελ. 437.

2. I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), «Ελληνισμός», σελ. 538 κ.ε.

ως «πρωτότοκος πάσης κτίσεως».¹ Ο μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας πηγαίνει ένα βήμα πιο πέρα, όταν σημειώνει: «Όταν ο Χριστός χαρακτηρίζεται με μιὰ ἔννοια χρονική ὡς ὁ “πρὸ πάντων (Κολ. 1, 17)” δίπλα ἀκριβῶς στὸ τυπικὰ ἑλληνικὸ “τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε”, νομίζει κανεὶς ὅτι γίνεται μιὰ συνειδητὴ προσπάθεια νὰ εἰσαχθοῦν ἱστορικὲς κατηγορίες μέσα στὴν κοσμολογία».²

Κατ’ επέκταση, οἱ εκφράσεις «ἐν αὐτῷ» καὶ «δι’ αὐτοῦ» τοῦ χριστολογικοῦ ὕμνου τῆς ἐπιστολῆς «Πρὸς Κολοσσαεῖς» εἶναι ἀπολύτως ἐνδεικτικὲς τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Χριστὸς δὲν εἶναι ἓνας μεσολαβητικὸς κρίκος ἢ μεσίτης, ὁ ὁποῖος κλήθηκε νὰ διεκπεραιώσῃ τὸ δημιουργικὸ θεῖο σχέδιο, με ἄλλα λόγια, ἓνας ὑποδεέστερος θεὸς που ἀρκεῖται σὲ συμπληρωματικὸ ἔργο τοῦ πρώτου Θεοῦ. Τουναντίον συνιστᾷ «ὅ,τι σπουδαιότερο ὑπῆρχε γιὰ τὸ Θεό: ἡ εἰκόνα τοῦ πού τὸν ἀποκαλύπτει, ὁ πρωτότοκός του».³ Ὑποδεικνύοντας ὁ Παῦλος τὸν Χριστὸ ὡς «πρωτότοκον πάσης κτίσεως», ἐμφαίνει τὴν ἀπόλυτη χρονικὴ καὶ οὐσιαστικὴ προτεραιότητα τοῦ Θεανθρώπου ὡς δημιουργοῦ καὶ κυρίαρχου σύνολης τῆς κτίσεως.⁴ Ὑπὸ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ, «Ὁ Θεός, ἢ κτίση, ὁ ἄνθρωπος εἶναι πλέον κατηγορίες ἐντελῶς καινούργιες, ἀφοῦ καινούργια εἶναι καὶ ἡ ὄντολογία πού τις συγκροτεῖ καὶ τις ὀρίζει».⁵

Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας συνιστᾷ τὸ δεύτερο διαφοροποιητικὸ στοι-

-
1. ΚΟΛ. 1, 15. Ο Lampe θα χαρακτηρίσει τὸ χωρίο ὡς «*that great expression of a christological doctrine of creation, Col. 1, 15 ff*» (G. W. H. LAMPE, «Ktisis», σελ. 459).
 2. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), ὅπ.π., σελ. 540.
 3. Ι. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ, Πρὸς Ἐφεσίους, σελ. 438.
 4. Ι. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ, ὅπ.π., σελ. 437.
 5. Σ. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, Κοινωνία Θεώσεως, σελ. 42. Πρβλ. Μ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, «Ἠθικὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου», σελ. 415: «Ἡ ἔνταξις αὕτη τοῦ κόσμου εἰς τὸν χῶρον τοῦ ποιήματος προσδίδει ἐντελῶς νέαν, ἔναντι τῆς ἀρχαιο-ελληνικῆς[,] θεώρησιν καὶ ἀξιολόγησιν αὐτοῦ».

χείο της χριστιανικής κτισιολογίας¹ από τις θύραθεν περί κόσμου αντιλήψεις. Στοιχεί ως σημαντική καινοτομία στο χώρο της φιλοσοφίας.² Ο Θεός δημιουργεί την κτίση από το μη ον. Η έκφραση εκ του μη όντος είναι θεο-

-
1. Το 1976, ο μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας, διερευνώντας κατά τρόπο διεισδυτικό τη σχέση Ελληνισμού και Χριστιανισμού, θα διακρίνει άκρως επιτυχημένα στους χριστολογικούς ύμνους των επιστολών του Αποστόλου Παύλου την πρώιμη άρθρωση της ιστορικής διάστασης της κοσμολογίας και της μεταστοιχειώσης του όρου κόσμος στην κτίση μέσα στο πνευματικό κλίμα της πατερικής παράδοσης. Έχοντας αυτά κατά νου, θα εισηγηθεί την εισαγωγή του όρου κτισιολογία στο Λεξικό της Ελληνικής γλώσσας προκειμένου να εξυπηρετηθούν οι ανάγκες της θεολογικής επιστήμης στο ζήτημα τούτο (Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου) «Έλληνισμός και Χριστιανισμός», σελ. 540). Είχε προηγηθεί, ασφαλώς, η μελέτη του Lampe («Ktisis»), η οποία, παρότι εμβάθυνε στο ίδιο ακριβώς σημείο με τον σεβασμιώτατο, δεν μπόρεσε να συλλάβει εν τέλει την οντολογική διάσταση της κτισιολογίας. Τέλος, οι αποκαλυπτικές προσπελάσεις των Φλορόφσκυ και Ευδοκίμοφ λειτούργησαν προς την κατεύθυνση της προετοιμασίας του εδάφους. Έτσι, οι μελέτες τους απετέλεσαν τα κατάλληλα προλεγόμενα και τις γόνιμες αφητηρίες για την μετέπειτα στοιχειοθέτηση μιας χριστιανικής κτισιολογίας. Εντωμεταξύ, η πρόταση του μητροπολίτη Περγάμου υιοθετείται και έτσι στο «Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας» του Γ. Μπαμπινιώτη και συγκεκριμένα στο λήμμα κτίση διαβάζουμε ότι πρόκειται, μεταξύ άλλων, για το σύμπαν, την οικουμένη και εν γένει ό,τι έπλασε ο Θεός (Γ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, *Λεξικό*, σελ. 966). Έκτοτε, εξαιρετικά σημαντικές προσπάθειες έχουν καταβληθεί στην ελληνόφωνη ορθόδοξη Θεολογία προκειμένου να τεθούν τα θεμέλια, φιλοσοφικά και θεολογικά, της κτισιολογίας καθώς και να επιτευχθεί η αρμονική ένταξή της στη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας. Πρωτεργάτης μιας τέτοιας προσπάθειας υπήρξε ο αείμνηστος Ν. Ματσούκας, ο οποίος εκκινώντας από τη διδασκαλία του Μ. Αθανασίου και αξιοποιώντας τη σχετική προεργασία του π. Γ. Φλορόφσκυ στον εν λόγω τομέα, θα επιχειρήσει να χαρτογραφήσει –εγχείρημα που απαιτούσε ικανώτατο φιλοσοφικό και θεολογικό οπλοστάσιο– τα οντολογικά όρια του κτιστού, αναδεικνύοντας τις ραγδαίες συνέπειες της κτιστότητας για τον άνθρωπο και τον κόσμο. Στη γραμμή που χάραξε ο Ματσούκας θα ακολουθήσουν και άλλοι σημαντικοί θεολόγοι όπως Δ. Λιάλιου, ο Χ. Σταμούλης, ο Α. Βλέτσης, ο Ι. Κουρεμπελής, ο π. Ν. Λουδοβίκος, ο Ν. Ξεξάκης αλλά και άλλοι, οι οποίοι αξιοποιώντας τις ερμηνευτικές τομές του αείμνηστου Ματσούκα, καταφέρνουν να αρθρώσουν λόγο συνεκτικό και λαγαρό τόσο για την κτίση και την ιστορία όσο και για τις μεταθεολογικές και μεταφιλοσοφικές αναγνώσεις της κτισιολογίας στην πορεία του ανθρώπου προς το καθ' ομοίωση και τη θέωση. Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμα και στις μέρες μας αρκετοί ξένοι ερευνητές παραμένουν ανυποψίαστοι σε ό,τι αφορά την πατερική κτισιολογία και τις προϋποθέσεις της. Φωτεινές εξαιρέσεις είναι οι P. Sherrard, E. Theokritoff και άλλοι. Βλ. περαιτέρω και Α. LOUTH, «Theology of Creation in Orthodoxy», *IJOT* 8.3 (2017) 51-76.
 2. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Η έννοια τῆς δημιουργίας», σελ. 9.

λογικά ορθότερη από την εκ του μηδενός.¹ Συνάμα προσδιορίζει και οριοθετεί τις διακρίσεις της ορθόδοξης θεολογίας, όπως τη διάκριση κτιστού – ακτίστου, όντος και μη όντος, ουσίας και ενεργειών, οι οποίες προηγούμενα παρέμεναν αδήλωτες. Η κτίση, λοιπόν, είναι ετερούσια σε σχέση προς τον δημιουργό Θεό. Διακρατείται στο είναι, ουσιώνεται και ζωοποιείται διαρκώς από τις θείες ενέργειες.

Παρά ταύτα, είναι αξιοσημείωτο ότι πουθενά στην Καινή Διαθήκη δεν γίνεται εκτεταμένα ή έστω αποσπασματικά λόγος για τη δημιουργία, τη φύση ή την ύλη. Και τούτο συμβαίνει, καθότι ήταν απαραίτητο οι ανωτέρω όροι να αποφορτισθούν από το θύραθεν περιβάλλον (μυθολογικό, φιλοσοφικό, θρησκευτικό), στο οποίο καλλιεργήθηκαν. Γι' αυτό τον λόγο προτάσσεται ο όρος «κτίση».² Πιο ειδικά, ο όρος «ύλη» απαντά εξαιρετικά σπάνια στην Καινή Διαθήκη, δηλαδή μόνο έξι φορές, ενώ από την άλλη η λέξη «κόσμος» συναντάται πολύ συχνά· πιο συγκεκριμένα, 186 φορές.³

Ασφαλώς, η διδασκαλία περί της εκ του μη όντος δημιουργίας δεν απαντά στην Καινή Διαθήκη. Στις σποραδικές αναφορές στο περί δημιουργίας κεφάλαιο επισημαίνεται άλλοτε ότι ο Θεός δημιουργεί από τα προϋπάρχοντα χαστικά ύδατα (Β' Πέτρ. 5, 6), κι άλλοτε φέρνει στην ύπαρξη τον ορατό κόσμο από τον αόρατο εν είδει πλατωνικής κοσμογονίας

-
1. Σ. ΠΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, *Κοινωνία Θεώσεως*, σελ. 42, υποσ. 3: «Τὸ “μηδέν”, ἀκόμη καὶ ὅταν ἐννοεῖται ὡς ἀπόλυτο, φαντάζει ὡς νὰ συννπάρχει καὶ νὰ προϋποτίθεται δίπλα στὸν ἀπόλυτο Θεό. Ἡ δημιουργία ἐκ τοῦ μη ὄντος καὶ ὄχι ἀπλῶς *ex nihilo* γιὰ τὴν πατερικὴ θεολογία ἐπισημαίνει πῶς ὅ,τι προϋπάρχει τῆς κτίσεως εἶναι ἀποκλειστικὰ ἢ ἴδια ἢ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Τὸ “μηδέν” ἔστω καὶ στὴν ἀπόλυτη διάστασή του, δὲν ἀποτελεῖ πρωτολογικὴ ἔννοια γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ Θεοῦ».
 2. Ν. ΝΗΣΙΩΤΗ, «Ἡ φύση ὡς κτίση», *Σύναξη* 14 (1985) 16-17. Πρβλ. W. FOERSTER, «κτίζω», *TDNT* 3 (1965) 1028-1029.
 3. Κ. ΖΙΝΚΟΒΣΚΙΥ (ιερομ.), *Περί ύλης*, σελ. 57. Ας σημειωθεί ἐδῶ ὅτι ο π. Κ. Zinkovskiy δὲν αναφέρει καθόλου τὸν ὄρο κτίση καὶ ὡς ἐκ τούτου μοιάζει ἀνυποψίαστος τόσο γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν κοσμολογία στὴν κτισιολογία ὅσο καὶ γιὰ μὴ ὄντολογία τῶν κτιστῶν που διέπει τὸ ορθόδοξο δόγμα.

(Εβρ. 11, 3). Τέλος, στην «Πρὸς Ρωμαίους» επιστολή του Αποστόλου Παύλου και ειδικότερα στο χωρίο 4, 17,¹ ακόμα κι αν υποτεθεί ότι γίνεται όντως μνεία της εκ του μη όντος δημιουργίας, αυτή δεν είναι σε καμμία περίπτωση ξεκάθαρη κι αποσαφηνισμένη. Εξάπαντος, το σημαντικό που συνάγεται από το εν λόγω χωρίο είναι η ευθεία σύνδεση της πρωτολογίας και της εσχατολογίας, της δημιουργίας του κόσμου και της τελικής ανάστασης των σωμάτων και της ζωοποίησης των νεκρών.² Από την άλλη άποψη, ο J. C. O'Neil εκτιμά ότι κατά την εποχή της Καινής Διαθήκης το δόγμα της εκ του μη όντος δημιουργίας είχε ήδη διαμορφωθεί. Τούτο εξηγείται, κατά τον ίδιο, αφενός από το γεγονός ότι πουθενά στην Καινή Διαθήκη δεν αντικρούεται η εν λόγω διδασκαλία κι αφετέρου εκ του ότι το δόγμα αυτό απλά υπαινίσσεται χωρίς όμως να παρατηρείται μεγαλύτερη εμβάθυνση ή θεολογική ανάλυση επ' αυτού. Τα χωρία Ιωάν. 1, 3 και Εβρ. 11, 3, υπογραμμίζει ο O'Neil, είναι θετικές συνδηλώσεις αυτού του πράγματος.³

Όπως ήταν αναμενόμενο, κύριο μέλημα των Ευαγγελιστών δεν υπήρξε μια συστηματική διδασκαλία για την ύλη και τον κόσμο αλλά πρωτίστως η ανάδειξη των σωτηριωδών αληθειών του απολυτρωτικού έργου του Χριστού για τον άνθρωπο.⁴ Η συνεισφορά των τριών πρώτων Ευαγγελιστών στο ζήτημα της δημιουργίας είναι αμελητέα. Μόνο έμμεσα υπονοείται η εκ του μη όντος δημιουργία καθώς και η παντοδυναμία και η

-
1. ΡΩΜ. 4, 17: «... θεοῦ τοῦ ζωοποιῶντος τοὺς νεκροὺς και καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα».
 2. Τούτο αποτελεί ένα από τα βασικά πορίσματα της διδακτορικής διατριβής του J. N. Hubler (*Creatio ex Nihilo*), ο οποίος προεβέβει ότι η εκ του μη όντος δημιουργία «can best be explained as a defense of the most controversial part of the Christian Kerygma, the resurrection of the dead» (J. N. HUBLER, *Creatio ex nihilo*, σελ. 102).
 3. J. C. O'NEIL, «Creatio ex Nihilo», σελ. 462.
 4. K. RUZHITSKIY (πρωτ.), *Περί ύλης*, σελ. 12.

πρόνοια του Θεού Πατρός, κυρίως μέσα από ρητές δηλώσεις του Χριστού. Κατά συνέπεια, διαμέσου του απολυτρωτικού έργου του Κυρίου, πληροφορούμαστε: 1) Την ταυτότητα του ύψιστου Θεού καθώς και του δημιουργού και λυτρωτού, 2) την πατρότητα του Θεού, όπως αυτή έχει διακηρυχθεί στην Παλαιά Διαθήκη και 3) τον διάμεσο ρόλο του Υιού και Λόγου.¹

Σημαντική κρίνεται η συμβολή του τέταρτου Ευαγγελίου στην αποσαφήνιση της φύσης του δημιουργού Λόγου καθώς και του κομβικού ρόλου που διαδραματίζει κατά τη δημιουργία του κόσμου. Συγκεκριμένα, ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, βεβαιώνοντας τη θεότητα του Λόγου και την απόλυτη ισοτιμία του με τον Θεό Πατέρα, επιτυγχάνει να τον διαχωρίσει πλήρως από τον δημιουργό του Φίλωνος ή του Πλάτωνος.² Σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι είναι ακριβώς η ίδια η φύση του Θεού Λόγου εκείνη η οποία αποσαφηνίζει και διασαφεί τα περί της δημιουργίας ζητήματα. Έτσι, διδασκόμαστε ότι ο Θεός Λόγος δεν μορφοποιεί την προϋπάρχουσα ύλη αλλά τη δημιουργεί από το μη ον στο είναι. Ταυτόχρονα, ο Λόγος δεν είναι εμμενής αλλά εξωγενής ως προς τον κόσμο και δεν έχει καμμία σχέση τόσο με τον στωικό όσο και με τον φιλόνητο Λόγο. Τέλος, ο Θεός Λόγος είναι ομοούσιος με τον Πατέρα. Η δήλωση αυτή θέτει τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας.³ Όπως εύστοχα σημειώνει ο Pinard, «το ομοούσιο επιτρέπει την απόρριψη της ιδέας κάθε ενδιάμεσου δημιουργού. Το πρώτο αίτιο είναι άπειρο, άρα μπορεί τα πάντα, δύναται να δημιουργεί δίχως να εκπίπτει στο πεπερασμένο και στο ατελές».⁴

1. H. PINARD, «Création», *DTC* 3 (1938) 2054.

2. H. PINARD, *όπ.π.*, 2119.

3. H. PINARD, *όπ.π.*, 2120.

4. H. PINARD, *όπ.π.*, 2120. Για την έννοια του ομοούσιου, βλ. Ν. ΞΕΞΑΚΗ, *Όρθόδοξος Δογματική. Η θεολογία του Όμοουσιου*, τομ. Β΄, έκδ. Έννοια, Αθήνα 2006.

Στον όρο δημιουργία¹ η χριστιανική θεολογία βρήκε τον πλέον πρόσφορο και κατάλληλο λεκτικό προσδιορισμό για να εκφράσει το αρίδηλο γεγονός ότι ο κόσμος είναι έργο ενός προσωπικού αιτίου ή όντος. Παρότι η έννοια της δημιουργίας είναι ευρύτατα διαδεδομένη στον Χριστιανισμό εντούτοις προϋπήρχε ως ιδέα πολύ πριν την εποχή της εξάπλωσής του.² Πράγματι, σαν έννοια φαίνεται πως ωριμάζει στο εσωτερικό της προφητικής παράδοσης του ιουδαϊσμού. Βαθιά ριζωμένη στην ιουδαϊκή παράδοση ήταν η ιδέα ότι το σύμπαν προέρχεται, εξαρτάται και επιστρέφει στον Θεό.³ Απέμενε, λοιπόν, στους θεολόγους της Εκκλησίας να καταστήσουν σαφές υπό ποιες προϋποθέσεις κατανοείται ο όρος δημιουργία και να θεμελιώσουν θεολογικά και φιλοσοφικά τη διδασκαλία της εκ του μη όντος δημιουργίας. Το εγχείρημα αυτό θα αναληφθεί από τους Πατέρες και εκκλησιαστικούς συγγραφείς του δευτέρου αιώνα, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

iii) Αποστολικοί Πατέρες

Είναι γεγονός, ότι στα έργα των Αποστολικών Πατέρων με εξαιρετική δυσκολία εντοπίζει κανείς συστηματικές θέσεις για την ύλη και τον κόσμο.⁴ Το μόνο που βρίσκει είναι σποραδικές παρατηρήσεις καθώς και υ-

-
1. Βλ. μεταξύ άλλων, H. SCHWABL, «Weltschopfung», *PRE* suppl. 9 (1962) 1433-1589. W. THEILER, «Demiourgos», *RAC* 3 (1957) 694-711. B. STUDER, «Creation», *EAC* 1 (2014) 626-628.
 2. I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), *Η Κτίση ως Εύχαριστία*, σελ. 70.
 3. P. FAUCON, «Theodicee», σελ. 377. Βλ. και H. F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentums*, εκδ. Akademie Verlag, Berlin 1966.
 4. Βλ. επί τούτου A. P. O'HAGAN, *Material Re-Creation in the Apostolic Fathers*, TU 100, Berlin 1968. Ωστόσο, η μελέτη του O'Hagan ασχολείται αποκλειστικά με την εσχατολογική κατάληξη του υλικού κόσμου κι όχι με τον αρχικό του προσορισμό και τη δημιουργία του.

παινιγμούς για μεταγενέστερα ζητήματα, των οποίων η λύση απασχόλησε τους Πατέρες των μετέπειτα χρόνων.¹ Επομένως, μπορούμε να συμφωνήσουμε εδώ με την άποψη του Κ. Ruzhitskiy, σύμφωνα με την οποία «κατά την περίοδο των Αποστολικών Πατέρων το πρόβλημα της ύλης ως δομής όλου του ορατού κόσμου δεν θιγόταν καθόλου».²

Η «Α΄ Έπιστολή» του Κλήμεντος Ρώμης «Πρὸς Κορινθίους» μας προτρέπει να στραφούμε «εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου» και να προσκολληθούμε στις απροσμέτρητες ευεργεσίες του.³ Σύμπασα η κτίση κινείται και διοικείται με τη δική του κυβέρνηση και συγκρατείται χάρη στη θεία του πρόνοια.⁴ Ακόμα και η ίδια η άβυσσος συνέχεται από το θεϊκό του πρόσταγμα.⁵ «Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι»,⁶ υπογραμμίζει ο επίσκοπος Ρώμης. Η δε αγαθότητα του κτιστού κόσμου επισημαίνεται από τον Κλήμεντα, ως ακολούθως: «Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται».⁷ Σε πλήρη σύμπλευση με το κείμενο της Γένεσης, όπου διαλαμβάνεται ότι αρκεί μια μόνο θεϊκή προσταγή, για να πραγματοποιηθεί το θείο έργο,⁸ ο Κλήμης σημειώνει ενδεικτικά: «Ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ [=του Θεοῦ] συνεστήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέφεται».⁹

Στον «Ποιμένα» του Ερμά εκφράζεται με σαφή και κατηγορηματικό τρόπο η στέρεη πεποίθηση του συγγραφέα στην εκ του μη όντος δημιουρ-

-
1. Κ. RUZHITSKIY (πρωτ.), *Περί ύλης*, σελ. 47.
 2. Κ. RUZHITSKIY (πρωτ.), *όπ.π.*, σελ. 50.
 3. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, *Πρὸς Κορινθίους Α΄*, 19.2 σελ. 102.
 4. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, *όπ.π.*, Α΄, 20.1. σελ. 102.
 5. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, *όπ.π.*, Α΄, 20.5, σελ. 102-104.
 6. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, *όπ.π.*, Α΄, 20.11, σελ. 104.
 7. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, *όπ.π.*, Α΄, 33.2, σελ. 114.
 8. Βλ. ΓΕΝ. 1, 6: «Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς Γενηθήτω στερέωμα...».
 9. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ, *όπ.π.*, Α΄, 27.4, σελ. 110.

γία του κόσμου: «Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα...».¹ Ολόκληρη η κτιστή πραγματικότητα διακρατείται και συνεχεται από τον Υιό και Λόγο του Θεού.² Συνάλληλα, μαρτυρείται η προγενέστερη, σε σχέση με τους ανθρώπους, δημιουργία των αγγέλων. Αυτοί είναι οι «πρῶτοι κτισθέντες», στους οποίους παρέδωσε ο Κύριος την κτίση του «ἀΰξειν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν τῆς κτίσεως πάσης».³

iv) Απολογητές

Η έννοια της ύλης υπήρξε μία από τις σημαντικότερες έννοιες που κληροδότησε η αρχαία ελληνική φιλοσοφία στον Χριστιανισμό. Ασφαλώς, όμως, κατά την πρόσληψή της από τους χριστιανούς θεολόγους υπέστη μια ριζική μεταστοιχείωση και ανανοηματοδότηση.⁴ Οι χριστιανοί απολογητές, έχοντας λάβει γνώση για την έννοια της ύλης από διάφορες φιλοσοφικές συλλογές και κείμενα, είχαν συλλάβει και κατανοήσει πλήρως τη φιλοσοφική θεώρηση της ύλης ως απόλυτης, ανεξάρτητης και συναΐδιας προς το θείο αρχής. Μάλιστα, στον Νεοπλατωνισμό, όπως είδαμε, η ύλη συνιστά και αρχή του κακού. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μπορούσε να γίνει αποδεκτό από τους χριστιανούς, οι οποίοι πίστευαν στην αγαθότητα του δημιουργού. Έτσι, διαμορφώθηκε το δόγμα της δημιουργίας σε δύο στάδι-

1. ΕΡΜΑ, *Ποιμήν*, 26.1, σελ. 376.

2. ΕΡΜΑ, *όπ.π.*, 91.1, σελ. 508: «...πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ βαστίζεται». Κατά την άποψη του Ο'Neil («Creatio ex Nihilo», σελ. 455), ο Ποιμήν ανήκει σε συλλογή ιουδαϊκών παραδόσεων κι όχι στη χριστιανική παράδοση, αφού το όνομα του Ιησού Χριστού απουσιάζει εντελώς από το κείμενο. Για την αντίθετη άποψη, βλ. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Αποστολικοί Πατέρες*, σελ. 321-322.

3. ΕΡΜΑ, *όπ.π.*, 12.1, σελ. 350.

4. Α. Η. ARMSTRONG, «Spiritual Matter», σελ. 277.

α: πρώτα γίνεται η δημιουργία της άμορφης ύλης κι έπειτα ακολουθεί η μορφοποίησή της από τον δημιουργό Θεό.¹

Οι Απολογητές είναι οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς, οι οποίοι επιχειρηματολογούν για τη δομή και τη σύσταση του κόσμου και αντιπαράτιθενται στις θύραθεν κοσμολογικές θεωρήσεις της εποχής τους.² Η κτισιολογία των Απολογητών έχει ξεκάθαρο βιβλικό υπόβαθρο. Έχοντας αποσαφηνίσει στη διδασκαλία τους ότι αίτιος της κτίσης είναι μόνο ο Θεός, αντιτάσσονται ευθέως στον πανθεισμό των Στωικών³ αλλά και στον κλυδωνισμό που επέφερε στο πλήρωμα της Εκκλησίας ο Γνωστικισμός με την αρνησίκосμη θεολογία του. Ως εκ τούτου, μας βρίσκει απόλυτα σύμφωνους η κρίση του Ν. Τζιράκη, όπου επισημαίνεται ότι: «*Η Γνωστική θεολογία, αποβάλλουσα κάθε ευαγγελικό φραγμό, θα όδηγοῦσε τὸ σκάφος τῆς Εκκλησίας σὲ μεγάλες περιπέτειες, ἂν δὲν παρεμβαλλόταν τὸ ἔργο τῶν Απολογητῶν*».⁴

Συγκεκριμένα, ο Αθηναγόρας είναι ο πρώτος χριστιανός συγγραφέας που θα προχωρήσει στη θεμελιώδη διάκριση του αγεννήτου με το γεννητό, δηλαδή του κτιστού με το άκτιστο. Γράφει ο απολογητής: «*Ἐπειὸ οἱ πολλοὶ διακρινῶναι οὐ δυνάμενοι, τί μὲν ὕλη, τί δὲ Θεός, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσου αὐτῶν, προσίασι τοῖς ἀπὸ τῆς ὕλης εἰδώλοις, δι' ἐκείνους καὶ ἡμεῖς οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν, τὸ ὄν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητόν καὶ τὸ αἰσθητόν, καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προσῆκον ὄνομα ἀποδίδοντες, προσελευσόμεθα καὶ προσκυνήσομεν τὰ ἀγάλματα;*».⁵ Είναι σαφές

1. A. H. ARMSTRONG, «Spiritual Matter», σελ. 277.

2. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, *Ιστορία Δογμάτων Ι*, σελ. 252.

3. Κ.ΣΚΟΥΤΕΡΗ, *όπ.π.*, σελ. 248.

4. Ν. ΤΖΙΡΑΚΗ, *Απολογητές. Συμβολή στη σχέση τῶν Απολογητῶν με τὴν ἀρχαία ἑλληνική γραμματεία*, ἐκδ. Ἀρμός, Αθήνα 2003, σελ. 18.

5. ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, *Πρεσβεία*, XV, 1, SC 379 (1992) 116.

από το ανωτέρω απόσπασμα ότι η διαφορά Θεού και ύλης δεν είναι μόνο ονοματολογική αλλά πρωτίστως και κύρια οντολογική.

Παρότι ο Αθηναγόρας λογίζεται ως συγγραφέας με σαφείς φιλοσοφικές καταβολές, ωστόσο, το ζήτημα της προέλευσης του κόσμου δεν φαίνεται να τον απασχολεί ιδιαίτερα. Αντ' αυτού δίνει προτεραιότητα στη δημιουργία του κόσμου δια του Θεού Λόγου, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από τις αναφορές του ευαγγελιστή Ιωάννου αλλά και των επιστολών του Αποστόλου Παύλου.¹ Προκειμένου να καταστήσει εύληπτη την οντολογική διαφορά του δημιουργού και των δημιουργημάτων, ο Αθηναγόρας καταφεύγει στο παράδειγμα του τεχνίτη και των υλικών που χρειάζεται για την τέχνη του. Στοιχώντας σε αυτή την αναλογία, θα διακρίνει τον κεραμέα από την πηλό, όπου ο κεραμεύς είναι ο τεχνίτης και ύλη είναι ο πηλός. Όπως ο πηλός είναι ανίκανος αφ' εαυτόν να γίνει κεραμικό σκεύος δίχως τη σύμπραξη της τέχνης του κεραμέως, ακολούθως και η «πανδεχής ύλη» δεν θα μπορούσε να προσλάβει «ἄνευ τοῦ Θεοῦ τοῦ δημιουργοῦ διάκρισιν καὶ σχῆμα καὶ κόσμον».² Με την επισήμανση αυτή εμφανίζει ο Αθηναγόρας αφενός τη διαφορά του ανθρώπου τεχνίτη από τον δημιουργό Θεό κι αφετέρου καταδεικνύει την απόλυτη εξάρτηση των κτισμάτων από τον παντεχνήμονα Λόγο.

Δεδομένου ότι από τις θύραθεν φιλοσοφικές αντιλήψεις λαμβάνει κανείς γνώση για την προέλευση και την ουσία της ύλης, είναι λογικό εκεί να στρέφει και την προσοχή του ο χριστιανός απολογητής, ούτως ώστε να αντιπαρατεθεί διαλεκτικά μαζί τους. Κατά τον Αθηναγόρα, η θεώρηση της στωικής κοσμολογίας καταπίπτει, αρκεί να αναλογισθεί κανείς ότι ο

1. L. W. BARNARD, *Athenagoras*, σελ. 115.

2. ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, *Πρεσβεία*, XV, 2, SC 379 (1992) 116.

σωματικός Θεός των Στωικών προκύπτει από συνθέσεις των ειδών της ύλης που μετατρέπονται σε σώμα. Με την εκπύρωση, όμως, όλα τα είδη θα υποκύψουν στον νόμο της φθοράς. Μόνο το πνεύμα του Θεού θα παραμείνει ουσιαστικά ανώλεθο. Επομένως, πώς μπορεί να γίνει πιστευτό ότι είναι θεοί εκείνοι των οποίων τα σώματα φθείρονται και μεταβάλλονται;¹ Σύστοιχα, αποδομώντας αριστοτεχνικά τις δύο αρχές των Στωικών, θα σημειώσει ότι είναι αδύνατον ο κόσμος, ο οποίος παρότι υπόκειται στην πρόνοια, να παραμένει αμετάβλητος ενώ είναι κτιστός. Αλλά και η ίδια η φύση των θεών θα φάνταζε άτοπο να ήταν αμετάβλητη, όταν οι θεοί των Στωικών δεν υπάρχουν φύσει αλλά γίνονται.² Πάντως, είναι γεγονός, ότι όποτε ο Αθηναγόρας κάνει λόγο περί δημιουργίας, εννοεί, προφανώς, τη δημιουργία από προϋπάρχουσα ύλη,³ αφού δεν έχει φθάσει ακόμα στο σημείο εκείνο του να συλλάβει την εκ του μη όντος δημιουργία.

Συναφώς, και ο Ιουστίνος, στηριζόμενος σε μια μεσοπλατωνική ανάγνωση της Γένεσης,⁴ θα ισχυρισθεί ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο από προϋπάρχουσα, άμορφη ύλη: «Ἴνα δὲ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκαλιῶν –λέγομεν δὲ τῶν λόγων τῶν διὰ τῶν προφητῶν– λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε εἰπεῖν ὕλην ἄμορφον οὖσαν τρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι, ἀκούσατε τῶν ἀντολεξεῖ εἰρημένων διὰ Μωυσέως, τοῦ προδεδηλωμένου πρῶτου προφήτου καὶ πρεσβυτέρου τῶν ἐν Ἑλλησι συγγραφέων, δι' οὗ μὴν ὄν τὸ προφητικὸν πνεῦμα πῶς τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ τίνων ἐδημιούργησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον ἔφη οὕτως...».⁵ Είναι σαφές, συνεπώς, ότι ο Ιουστίνος συνδέει τη διήγηση της Γένεσης με τις σύγχρονες αυτού πλατωνικές διδα-

1. ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, *Πρεσβεία*, XXII, 5, SC 379 (1992) 148.

2. ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, *όπ.π.*, XIX, 3, SC 379 (1992) 132.

3. L. W. BARNARD, *Athenagoras*, σελ. 115.

4. C. MORESCHINI, «Mondo», *NDPAC* 2 (2007) 3335.

5. ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ, *Υπὲρ Χριστιανῶν*, 59.1, σελ. 232.

σκαλίες.¹ Ασφαλώς, η άμορφη ύλη, την οποία περιγράφει ο απολογητής και φιλόσοφος, δεν απεικονίζει κάποια ιδιότητα της ύλης αλλά αναφέρεται απλά στο υλικό από το οποίο ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο.

Όσο ο Ιουστίνος φαίνεται πως συγκλίνει με την πλατωνική διδασκαλία για τη δημιουργία του κόσμου από προϋπάρχουσα ύλη, άλλο τόσο αποκλίνει από αυτή, καθότι δεν μπορεί επουδενί να δεχθεί την αιωνιότητα της ύλης. Για τον Ιουστίνο, ο μόνος αναλλοίωτος και αμετάβλητος είναι ο των πάντων ποιητής Θεός.² Όλα τα υπόλοιπα κτιστά δημιουργήματα, συμπεριλαμβανομένης της ύλης, είναι τρεπτά,³ ευδιάλυτα και συνεπώς φθαρτά: «Όσα γάρ ἐστι μετὰ τὸν θεὸν ἢ ἔσται ποτέ, ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχει, καὶ οἷά τε ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἔτι· μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεὸς ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά».⁴

Η κοσμολογική σύνθεση του Τατιανού παρουσιάζει μεγαλύτερη σαφήνεια και ομοιογένεια από εκείνη του Ιουστίνου. Ο Τατιανός απορρίπτει ξεκάθαρα την αιωνιότητα του κόσμου και της ύλης. Ταυτόχρονα, τάσσεται ενάντια σε μια δημιουργία από προϋπάρχουσα ύλη,⁵ γινόμενος έτσι ο πρώτος χριστιανός συγγραφέας ο οποίος θα κάνει λόγο για δημιουργία της ύλης από τον Θεό.⁶ Έτσι, η ύλη κατ' αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται ως κατεξοχήν προϊόν των θείων ενεργειών. Η ύλη αποβαίνει δημιουργήμα του Λόγου. Μπορούμε να διακρίνουμε τη δημιουργία σε δύο φάσεις: κατά την πρώτη φάση η ύλη είναι άπορη και ασχημάτιστη ενώ

1. C. MORESCHINI, «Mondo», *NDPAC* 2 (2007) 3335.

2. ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ, *Υπὲρ Χριστιανῶν*, 20,2, σελ. 130.

3. ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ, *ὄπ.π.*, 67,8, σελ. 260: «... καὶ τὴν ὕλην τρέψας [= ο Θεός], κόσμον ἐποίησε». Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Διάλογος*, 5,1, σελ. 198.

4. ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ, *Διάλογος*, 5,4, σελ. 200.

5. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, *Ιστορία Δογμάτων Ι*, σελ. 249.

6. G. MAY, «Monotheism and Creation», σελ. 445.

κατά τη δεύτερη αποκτά σχήμα και ευταξία.¹

Ο Τατιανός αντιπαραβάλλει τη γέννηση του Υιού και Λόγου του Θεού με τη δημιουργία της ύλης. Στοιχιζόμενος στα εναρκτήρια λόγια του Κατά Ιωάννη Ευαγγελίου, σημειώνει ότι ο Θεός ήταν στην αρχή, «τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν».² Επειδή δε αυτός ήταν κάθε δύναμη ορατών και αοράτων, έδωσε υπόσταση ο ίδιος και ο Λόγος στα πάντα. Ο Λόγος γεννώμενος «ἐν ἀρχῇ» «ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποιήσιν αὐτὸς ἐ-αυτῶ, τὴν ὕλην δημιουργήσας».³ Με τη διασάφηση αυτή του Τατιανού, η ύλη παύει να εκλαμβάνεται ως άναρχη και ισότιμη του Θεού αλλά νοείται ως γεν(ν)ητή και «ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη».⁴

Σύνολη η κατασκευή του κόσμου είναι υλική. Ουρανός, άστρα και γη, καθώς και κάθετι που ζωογονείται από τη γη έχει όμοια σύσταση αλλά και κοινή γένεση. Σε όλα τα ανωτέρω δημιουργήματα εντοπίζονται διαφοροποιήσεις στην υλική σύστασή τους, ώστε να είναι το μεν ένα καλύτερο, το δε άλλο καλό, αν και κατώτερο ενός ανωτέρου. Όπως η σύσταση του ανθρωπίνου σώματος ενέχει μια άφατη οικονομία, ώστε παρά τις επιμέρους αντιθέσεις να επικρατεί η αρμονία, αναλόγως και η κτίση, η οποία εμπεριέχει εντός της «τὴν τοῦ πεποιηκότος δύναμιν», μεταλαμβάνει διαμέσου του θείου θελήματος υλικό πνεύμα. Τούτο το υλικό πνεύμα υπάρχει στους φωστήρες, στους αγγέλους και στους δαίμονες, στα φυτά και στα ύδατα, στα ζώα και στους ανθρώπους, και ενώ είναι ένα, έχει διαφορές σε αυτό («ἐν δὲ ὑπάρχον και ταυταντὸν διαφορὰς ἐν αὐτῶ κέκτῃται»)⁵.

1. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, *Ιστορία Δογμάτων Ι*, σελ. 249.

2. ΤΑΤΙΑΝΟΥ, *Πρὸς Ἑλληνας*, 5, σελ. 10.

3. ΤΑΤΙΑΝΟΥ, *όπ.π.*, 5, σελ. 10.

4. ΤΑΤΙΑΝΟΥ, *όπ.π.*, 5, σελ. 10.

5. ΤΑΤΙΑΝΟΥ, *όπ.π.*, 12, σελ. 22-24.

Στην ίδια γραμμή με τον Τατιανό βρίσκεται και ο Θεόφιλος Αντιοχείας, ο οποίος αντιτίθεται σφόδρα στο αγέννητο της ύλης. Ο Θεόφιλος θα αναπτύξει περαιτέρω τη θεολογική επιχειρηματολογία, αναδεικνύοντας νέες πτυχές.¹ Τρεις είναι οι βασικές θέσεις της κοσμολογίας του Θεοφίλου Αντιοχείας: 1) Το γεγονός ότι μονάχα ο Θεός στοιχεί ως άκτιστος και άναρχος διασφαλίζει τόσο τη θεία μοναρχία όσο και τη θεία δημιουργικότητα. 2) Αν αποδώσουμε στην ύλη χαρακτηριστικά όπως το άτρεπτο, την καθιστούμε ισότιμη και ισόκυρη του Θεού. 3) Η δημιουργία του κόσμου εκ του μη όντος και όχι από προϋπάρχον υλικό αρίδηλα εμφανίζει τη θεία παντοδυναμία.²

Στις μυθικές κοσμογονίες, παρατηρεί ο Θεόφιλος Αντιοχείας, δεν έχουμε μόνο κοσμογονία αλλά συγχρόνως και θεογονία. Έτσι, ο Όμηρος προβάλλει τον Ωκεανό ως αρχή γένεσης των Θεών. Είναι κατάδηλο, ωστόσο, ότι ο Ωκεανός δεν μπορεί να είναι ο ίδιος Θεός κι επομένως άκτιστη και αγέννητη αρχή του παντός. «Τίς γὰρ οὐκ ἐπίσταται τὸν Ὠκεανὸν ὕδωρ εἶναι; Εἰ δὲ ὕδωρ, οὐκ ἄρα θεός. Ὁ δὲ θεός, εἰ τῶν ὄλων ποιητής ἐστιν, καθὼς καὶ ἔστιν, ἄρα καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τῶν θαλασσῶν κτίστης ἐστίν»,³ υποβάλλει ο απολογητής. Και ο Ησίοδος με τη σειρά του έκανε λόγο για γένεση των Θεών και του κόσμου. Ονομάζοντας, όμως τον κόσμο «γενητὸν», παρέλειψε να αναφέρει ποιος τον δημιούργησε. Επιπλέον, ονομάζει ως θεούς τον Κρόνο, τον υιό του Δία, τον Ποσειδώνα, και τον Πλούτωνα, παρότι όλοι αυτοί είναι μεταγενέστεροι της γένεσης του κόσμου και συνεπώς απάδουν της θείας προσηγορίας. Άλλωστε, ο Ησίοδος στη «Θεογονία» του προϋποθέτει, τρόπον τινά, την προϋπαρξη της ύλης, επισημαίνει

1. G. MAY, *Creatio Ex Nihilo*, σελ. 160

2. G. MAY, *όπ.π.*, σελ. 160.

3. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *Πρὸς Αὐτόλυκον*, Β'5, σελ. 26-28.

ο Θεόφιλος.¹ Ωστόσο, καθώς ο Ησίοδος ξετυλίγει τον μίτο της «Θεογονίας» και στην οποία παρελαύνουν μεγάλες και μικρές θεότητες, η όλη διήγηση φαίνεται έωλη, καθότι πλανάται αναπάντητο το ερώτημα: από πού προήλθαν όλες αυτές οι θεότητες; Γιατί αν αρχικά υπήρχε το Χάος και προϋπήρχε η αγέννητη ύλη, ποιος είναι εκείνος που την αναδιαμόρφωσε και τη μετασκεύασε; Θα ήταν άτοπο να δεχθούμε ότι η ύλη επιτέλεσε από μόνη της το έργο της μορφοποίησής της. Για να καταλήξει ο Θεόφιλος, προσαγορεύοντας: «*Ἡ μᾶλλον ἦν κύριόν τι τὸ ποιήσαν αὐτήν, λέγω δὲ θεός, ὁ καὶ κατακοσμήσας αὐτήν [=την ύλη];*».²

Ο θεόπτης Μωυσής, τονίζει ο αντιοχειανός θεολόγος, πρώτα κάνει λόγο περί αρχής και δημιουργίας κι έπειτα συστήνει τον Θεό, καθότι δεν είναι πρόπον να επικαλείται κανείς το όνομα του Θεού επί ματαίω.³ Η θεία Σοφία προγνώριζε ότι κάποιοι άνθρωποι θα αρχίσουν να φληναφούν ανοήτως και να προβάλλουν πληθώρα ανύπαρκτων θεών («*οὐκ ὄντων*»). Ωστόσο, ο αληθινός Θεός γνωρίζεται διαμέσου των έργων του και κυριότερα μέσω του δημιουργικού του Λόγου: «*Τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ’ αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι’ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν*».⁴ Ο Θεόφιλος στοιχεί επί του κειμένου της Γένεσης, για να αναπτύξει την κοσμολογική του διδασκαλία. Εν προκειμένω, το ιερό κείμενο της Γένεσης δεν αφήνει κανένα περιθώριο, ούτως ώστε να θεωρηθούν ο ουρανός και η γη κάτι άλλο πέρα από κτίσματα. Η αναφορά στην άορατη και ακατασκευάστη γη από τον ιερό συγγραφέα δεν υπονοεί την προϋπαρξη της άμορφης ύλης, αλλά αντίθετα εκφράζει τη γεννητή της φύση, ως «*ὑπὸ τοῦ θεοῦ γε-*

1. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *Πρὸς Ἀντόλυκον*, Β'5, σελ. 28.

2. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *ὄπ.π.*, Β'6, σελ. 30.

3. Βλ. ΠΑΡΟΙΜ. 8, 22.

4. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *ὄπ.π.*, Β'10, σελ. 38.

γονυῖαν». Πρόκειται για την πρώτη φάση της δημιουργίας, σύμφωνα πάντα με τα ανθρώπινα και πεπερασμένα μέτρα πρόσληψης και κατανόησης του χωροχρόνου, κατά την οποία δημιουργείται η ύλη και δια της οποίας δημιουργείται σε μια δεύτερη φάση ο κόσμος.¹

Κατά τη διδασκαλία του Θεοφίλου, η εκ του μη όντος δημιουργία βρίσκεται σε πλήρη και αγαστή αρμονία με την προφητική και αποστολική παράδοση της Εκκλησίας. Αφού αποκλείσθηκε η πιθανότητα μιας έτερης αρχής στη θεότητα και αναδείχθηκε εν ταυτώ η μοναρχία του Θεού Πατρός, εύλογα αντιλαμβανόμαστε ότι «αὐτὸς ἑαυτοῦ [=του Θεού] τόπος ὧν καὶ ἀνευδεῆς ὧν καὶ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων».² Προκειμένου να καταδείξει την απόλυτη διαφορότητα της θείας και της ανθρώπινης τέχνης, ο χριστιανός απολογητής σημειώνει ότι ο άνθρωπος άρχεται από τα χαμηλά, δηλαδή τη γη, για να χτίσει ή κατασκευάσει κάτι. Ταυτόχρονα, όλα τα ανθρώπινα κατασκευάσματα υπόκεινται στη σχετικότητα και στη χρονικότητα. Έτσι η οικοδομή που κατασκευάζει ο άνθρωπος, για να έχει οροφή, θα πρέπει πρώτα να έχει θεμέλια. Εντούτοις, η θεία δύναμη αναδεικνύεται περίτρανα, όταν «ἐξ οὐκ ὄντων» δημιουργεί τα όντα, καθώς βούλεται. Κατ' αυτόν τον τρόπο, διαφαίνεται ότι «τὰ γὰρ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα δυνατὰ ἔστιν παρὰ θεῶν».³

Ο Θεόφιλος Αντιοχείας, επιχειρηματολογώντας κατά άκρως πρωτότυπο και ευρηματικό τρόπο, θέτει εναργώς τις βάσεις του δόγματος της εκ του μη όντος δημιουργίας. Τι το εξαιρετικό και σπουδαίο έχει, διερωτάται, ένας Θεός που δημιουργεί τον κόσμο από προϋπάρχουσα ύλη; Συγκρίνοντας ευθέως την ανθρώπινη με τη θεία δημιουργικότητα, σπεύδει να

1. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *Πρὸς Ἀντόλνκον*, Β'10, σελ. 40.

2. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *όπ.π.*, σελ. 40.

3. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *όπ.π.*, Β'13, σελ. 46. ΛΟΥΚ. 18, 27.

τονίσει ότι η θεία δημιουργικότητα υπέρκειται της ανθρωπίνης, αφού ο Θεός δύναται να δημιουργήσει τα πάντα «ἐξ οὐκ ὄντων» αλλά και να ζωοδοτήσει κάθε ύπαρξη. Επομένως, ενώ η εικόνα που κατασκευάζει ο άνθρωπος στερείται λόγου, πνοής και αίσθησης, η θεία παντοδυναμία είναι σε θέση να δημιουργήσει ένα ον λογικό, έμψυχο και ικανό να αισθάνεται. Όλα τα ανωτέρω παραδείγματα αποκαλύπτουν εν τοις πράγμασι την υπεροχή του θείου όντος έναντι του ανθρωπίνου. Εκείνο, όμως που, κατά τον Θεόφιλο, διάφανα φανερώνει τη θεία παντοδυναμία είναι η κατεξοχήν θεία ιδιότητα της σύστασης ουσιών από την απόλυτη ανυπαρξία: «Ὡσπερ οὖν ἐν τούτοις πᾶσιν δυνατώτερός ἐστιν ὁ θεὸς τοῦ ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα, καὶ ὅσα βούλεται καὶ ὡς βούλεται».¹

ν) Ωριγένης

Η περί δημιουργίας διδασκαλία του Ωριγένους προκάλεσε εξαρχής αντιδράσεις ένεκα της πολυπλοκότητάς της.² Πράγματι, η διδασκαλία του έχει ορθά χαρακτηριστεί ως ένα παράξενο αμάλγαμα βιβλικών και φιλοσοφικών εννοιών.³ Παρά ταύτα, είναι γεγονός ότι ο Ωριγένης επέδειξε θαυμαστή αφομοιωτική πρόσληψη και προσαρμοστικότητα στις ιδέες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, τις οποίες ερμήνευε πάντα υπό το πρίσμα της βιβλικής αλήθειας.

Ο Ωριγένης, παρότι αναγνωρίζει ότι ο σύμπας κόσμος σύγκεται από τελείως διαφορετικά μεταξύ τους μέρη και λειτουργίες, ωστόσο κατα-

1. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *Πρός Αυτόλυκον*, Β'4, σελ. 26

2. J. BEHR, «Introduction», σελ. Ivi.

3. G. BOSTOCK, «Philosophy of Creation», σελ. 253.

λήγει να διατυπώνει ότι, όπως το σώμα μας συντίθεται από πολλά μέρη και διακρατείται από την ψυχή, ακολούθως και ο κόσμος θα μπορούσε να παρομοιασθεί με ένα τεράστιο ζώο, το οποίο συνέχεται από τη δύναμη και το λόγο του Θεού, με τον ίδιο τρόπο που η ψυχή περισφίγγει και συγκρατεί το ανθρώπινο σώμα. Στο σημείο αυτό, ο Ωριγένης παρουσιάζει πλήρη λεκτική εξάρτηση από τον Πλάτωνα.¹ Η έννοια του κόσμου εμπερικλείει ποικίλες σημασιοδοτήσεις, κάτι άλλωστε το οποίο πρόδηλα διαφαίνεται από τη χρήση του όρου στη Βίβλο. Στη λατινική γλώσσα αποδίδεται με τον όρο *mundus* ενώ στην ελληνική καλείται κόσμος, επέχοντας, όπως είδαμε, δύο σημασίες: όχι μόνο του σύμπαντος αλλά και εκείνης του στολιδιού, του κοσμήματος.²

Ο αλεξανδρινός διδάσκαλος αποδίδει μεγάλη σημασία στον γραφικό όρο «καταβολή», ο οποίος είναι άκρως δηλωτικός και περιγραφικός της δημιουργίας του κόσμου. Έτσι, δια του όρου αυτού περιγράφεται η κατάσταση πτώσης των έλλογων ψυχών. Η ύλη είναι το ενδεικτικό σημείο της πτώσης και έχει δημιουργηθεί για να καθιστά δυνατή τη διαφορετικότητα και την ποικιλομορφία των έλλογων όντων που προκαλείται από τις κινήσεις του αυτεξουσίου τους.³ Κατά την παρατήρηση του Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, «Τὸ σύστημα τοῦ Ὠριγένους διέπεται ἀπὸ μία δραματικὴ διαλεκτικὴ. Εἶναι ἡ πρώτη διαλεκτικὴ τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ κόσμου. Τρεῖς εἶναι οἱ πράξεις αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς διαδικασίας. Πρώτη πράξη εἶναι ὁ Θεὸς καὶ τὰ δημιουργικὰ γεννήματά του, κυρίως οἱ ψυχὲς οἱ λογικὲς. Δεύτερη πράξη εἶναι ἡ ἀποξένωση αὐτῶν τῶν λογικῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τρίτη πράξη

-
1. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, I. 1. 3, σελ. 146-148. Πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 32cd-33a.
 2. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *όπ.π.*, II. 3. 6, σελ. 167.
 3. A. MONACI CASTAGNO, «Cosmo», σελ. 95. Πρβλ. G. BOSTOCK, «Philosophy of Creation», σελ. 256. P. BLOWERS, *Divine Economy*, σελ. 356.

είναι ή έπιστροφή τών αυθύπαρκτων αυτών δημιουργημάτων εις τον Θεό».¹

Η κοσμολογία του Ωριγένους είναι αδιάρρηκτα συνυφασμένη με την έννοια του χρόνου. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Ρ. Tzamalikos, οι έννοιες του κόσμου και του χρόνου συνιστούν κορυφαία ζητήματα της θεολογίας του Ωριγένους, τα οποία έχουν γίνει συχνά αντικείμενο παρανοήσεων και παρερμηνειών. Έτσι, ακόμα κι εκείνοι που διαθέτουν μια στοιχειώδη έστω γνώση των έργων του, δεν διστάζουν να του καταλογίσουν την αιρετική διδασκαλία περί της αιωνιότητας του κόσμου.² Άλλωστε, αυτή ήταν και η βασική αιτία καταδίκης του Ωριγενισμού στην Ε΄ Οικουμενική Σύνοδο το 553.³

Το σκανδαλώδες και άκρως προκλητικό ερώτημα, του τι έκανε ο Θεός πριν από τη δημιουργία του κόσμου, θίγεται εν προκειμένω στο «Περὶ Αρχών» του Ωριγένους. Με τον ίδιο τρόπο που είναι αδύνατον να υπάρξει πατέρας χωρίς υιό, ακολούθως θα ήταν αδιανόητο για τον παντοδύναμο Θεό να είναι παντοδύναμος χωρίς να υπάρχουν εκείνα τα όντα, όπου θα εξασκεί την παντοδυναμία του. Υπό αυτή την έννοια, η ύπαρξη των όντων είναι αναγκαία. Άφευκτα, λοιπόν, συνδέεται από τον Ωριγένη η ύπαρξη του κόσμου με την ανάγκη. Επομένως, αν τα όντα σε κάποια στιγμή δεν υπήρχαν και ήρθαν στην ύπαρξη ύστερα, τότε ο Θεός δεν ήταν ανέκαθεν παντοδύναμος αλλά κατέστη παντοδύναμος, προϊόντος του χρόνου.⁴ Το εν λόγω ερώτημα είχε ήδη τεθεί με επίταση τόσο από τους Γνωστικούς όσο και από τους Μανιχαίους.⁵

Ο Ρ. Tzamalikos θέτει τα πράγματα σε άλλη βάση. Σύμφωνα με την

1. I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτων*, σελ. 77.

2. Ρ. TZAMALIKOS, «Creation ex Nihilo», σελ. 1157.

3. Βλ. σχετικά ACO IV, 1, σελ. 248-249.

4. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, I. 2. 10, σελ. 56.

5. Ρ. TZAMALIKOS, *όπ.π.*, σελ. 1198.

εκτίμησή του ο μεταφραστής του έργου «*Περὶ Ἀρχῶν*» του Ωριγένους στα λατινικά, Ρουφίνος, δεν μπόρεσε να συλλάβει σε βάθος τη διάκριση μεταξύ του θείου είναι από τη μία και του Θεού ως δημιουργού από την άλλη. Είναι πιθανόν, ότι φοβόταν πως η έλευση του κόσμου στο είναι θα σήμαινε ταυτόχρονα και τη μεταβολή ή τροπή της ουσίας του Θεού. Έπειτα, οι σκανδαλώδεις ερωτήσεις που τίθενται στο «*De Principiis*» με κύριο νοηματικό άξονα το «γιατί πιο πριν» και σχετίζονται με τη δημιουργία του κόσμου, φαίνεται ότι προστέθηκαν σιωπηρώς και συνιστούν μια καταστροφική παρεμβολή του Ρουφίνου. Μάλιστα, το εν λόγω απόσπασμα εντοπίζεται μόνο σε ένα χειρόγραφο ενώ έχει καταστραφεί από άλλο.¹

Δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί εδώ ότι η έννοια της δημιουργίας, και ειδικότερα η εκ του μη όντος δημιουργία, αποτελεί το καθοριστικό σημείο ρήξης ανάμεσα στον Πλάτωνα και στον Ωριγένη.² Ο αλεξανδρινός θεολόγος οραματίζεται τη δημιουργία όχι στην πρωτολογική της κατάσταση αλλά στην εσχατολογική της προοπτική, τότε που ο Θεός θα είναι παντού και μέσα σε όλα.³ Η δημιουργία προϋπήρχε δυνάμει μονάχα στη θεία βούληση. Έτσι, η προνοιακή δημιουργία είναι το αποκλειστικό αίτιο της πραγματικής υλικής δημιουργίας διαμέσου των δημιουργικών θείων λόγων. Χάρη στη θεία προνοιακή ενέργεια, η οποία είναι αδιαλείπτως παρούσα και επιτελεί το έργο της συνεχούς δημιουργίας του κτιστού κόσμου, διακρατείται η σύνολη υλική δημιουργία στο είναι. Σε αυτό το πλαίσιο, η ύλη κατανοείται και λειτουργεί μέσα από σύνολο λόγων, νόμων, δυνατοτήτων ή και αιτιών, εκ των οποίων εξαρτάται και καθορίζεται η πορεία

1. P. TZAMALIKOS, «Creation ex Nihilo», σελ. 1197, υποσ. 180.

2. Βλ. σχετικά P. TZAMALIKOS, *Cosmology*, σελ. 133 κ.ε. M. J. EDWARDS, *Origen against Plato*, σελ. 61. κ.ε.

3. J. BEHR, «Introduction», σελ. Ix: «... it is only by looking to the end that Origen ... tries to get some idea of the beginning».

και τελείωση των κτιστών όντων.¹

Ο Ωριγένης περιγράφει γλαφυρά τη δημιουργία του κόσμου διαμέσου των προαιώνιων θείων λόγων.² Ερμηνεύοντας το ψαλμικό χωρίο, «Πάντα γάρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν»,³ αντιπαραβάλλει θαυμάσια την κατασκευή μιας οικίας ή ενός πλοίου με τη σύσταση του σύμπαντος κόσμου. Όπως η οικία και το πλοίο, παρατηρεί, οικοδομούνται ή κατασκευάζονται σύμφωνα με τους «ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους», ανάλογα και ο σύμπας κόσμος έχει συσταθεί κατά «τούς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἔσομένων λόγους».⁴ Σχολιάζοντας τη μετοχή αορίστου «προτρανωθέντας», ο Ρ. Tzamalikos επισημαίνει καιρία ότι οι «προτρανωθέντες λόγοι» δεν έχουν προϋπαρξη αλλά ούτε και αυθυπαρξία· αντίθετα, γίνονται εν χρόνω απτή πραγματικότητα, όταν το θελήσει ο Θεός.⁵ Γίνεται, συνεπώς, αντιληπτό ότι η δημιουργία ανάγεται αποκλειστικά στη θεία βούληση. Έτσι, ο κόσμος ως προϊόν της θείας βούλησης θα μπορούσε και να μην υπάρχει. Με άλλα λόγια, η πράξη της δημιουργίας υπόκειται καθαρά στην ενδεχο-

-
1. Ρ. TZAMALIKOS, *Cosmology*, σελ. 44. Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Δογματική Γ'*, σελ. 351: «... τὰ πάντα εἶναι ἐνεργούμενα συμβάντα καὶ συμβαίνοντα, νοούμενα σε σχέσεις».
 2. Η σύγχρονη ελληνική θεολογία έχει, κατά καιρούς, εκφρασθεί πολύ θετικά για τον αλεξανδρινό θεολόγο. Ενδεικτικό είναι το παράδειγμα του αείμνηστου Ν. Ματσούκα. Ο Ματσούκας, αντιτασσόμενος στις θεολογικές αντιλήψεις που ήθελαν τον Ωριγένη να συμπαράτάσσει αἴδια δημιουργό Θεό και δημιουργία, ορθά παρατηρεί ότι ο Ωριγένης σε καμμία περίπτωση δεν πλατωνίζει, αφού δέχεται τις προϋποθέσεις της ορθόδοξης θεολογίας, όπως την εκ του μη όντος δημιουργία και τη διάκριση κτιστού-ακτίστου. Ο Ωριγένης, μάλιστα, προετοιμάζει το έδαφος, για να διατυπωθεί η διδασκαλία περί των λόγων των όντων. Έτσι, η θέση του περί συνύπαρξης δημιουργού και δημιουργίας κρίνεται ορθή υπό τις ανωτέρω προϋποθέσεις. Πράγματι, τα κτιστά όντα συνυπάρχουν με τον Θεό αλλά όχι ως μια αυθύπαρκτη πραγματικότητα αλλά ως λόγοι των όντων, δηλαδή ως αγαθοποιά θελήματα και προορισμοί του. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 521-522.
 3. ΨΑΛΜ. 103, 24.
 4. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, I, 19, GCS 10 (1903) 24. Για το ρήμα προτρανόομαι, βλ. G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, σελ. 1190.
 5. Ρ. TZAMALIKOS, *Cosmology*, σελ. 128.

μενικότητα,¹ κάτι που αρνείται πεισματικά για την κοσμολογία του Ωριγένους ο Γ. Φλορόφσκυ.²

Ο χαλκέντερος θεολόγος αξιοποιεί εν προκειμένω τις μαρτυρίες του Β' Μακκαβαίων 7, 28 καθώς και του Ποιμένος του Ερμά, διαδηλώνοντας εμφαντικά την πίστη του στην εκ του μη όντος δημιουργία του κόσμου από τον Θεό.³ Κινούμενος σε ακραιφνώς βιβλικές βάσεις, ο Ωριγένης θα συνδέσει την αρχή του κόσμου με τον Θεάνθρωπο Ιησού Χριστό: «Δημιουργός γάρ πως ὁ Χριστός ἐστίν, ὃ λέγει ὁ πατήρ· “Γενηθήτω φῶς” καὶ “γενηθήτω στερέωμα”. Δημιουργός δὲ ὁ Χριστός ὡς ἀρχή, καθ’ ὃ σοφία ἐστί, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή».⁴ Και για να μην αφήσει καμμία αμφιβολία για το πασιφανές γεγονός ότι ο Θεός Λόγος δεν έγινε στην αρχή της κοσμοποιίας αλλά υπήρχε εξαρχής, προβαίνει στην ευθεία σύγκριση των εναρκτηρίων στίχων της Γένεσης και του Κατά Ιωάννη ευαγγελίου. Γράφει χαρακτηριστικά: «... Μωϋσῆς μὲν τὴν κοσμοποιίαν ἐξηγούμενος “Ἐν ἀρχῇ”, εἶπεν, “ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν”. Ὁ δὲ Ἰωάννης οὐκ ἔν ἀρχῇ γέγονεν εἶπεν, ἢ πεποιήται ὁ λόγος ἀλλ’ “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος”».⁵

Εξαιτίας των θεμελιωδών θεολογικών προϋποθέσεων που διέπουν την κοσμολογία του Ωριγένους και τις οποίες εκθέσαμε πρωτύτερα, ο αλε-

1. P. TZAMALIKOS, *Cosmology*, σελ. 120.

2. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας», σελ. 13: «Ὁ Ωριγένης δὲν μποροῦσε, δὲν εἶχε οὔτε τὴν ἐπιθυμία οὔτε τὴν προθυμία νὰ παραδεχθῆ κάποιο “ἐνδεχόμενο” (contingent) στὸν κόσμο, ἀφοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψί του, τοῦτο θὰ προκαλοῦσε μιὰ ἀλλαγὴ στὸ ἐπίπεδο τοῦ Θεοῦ».

3. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, I, 18, GCS 10 (1903) 22. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, 115, PG 12, 1661D.

4. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *ὄπ.π.*, I, 19, GCS 10 (1903) 23. *ΓΕΝ.* 1, 3· 1, 6.

5. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Fragmenta in Ioannis*, I, GCS 10 (1903) 484. *ΓΕΝ.* 1, 2. *ΙΩΑΝ.* 1, 1. Πρβλ. J. BEHR, «Introduction», Ixii: «Although the first account of Genesis comes first, literally, scripturally, and therefore theologically, yet for us, in our own experience of existence, the second account is first: we come into this world in Adam, until we too learn to give out “amen” to God in Christ».

ξανδρινός διδάσκαλός, σε πλήρη και ριζική αντίθεση με τους Στωικούς, μπορεί να κάνει λόγο για υλικότητα ολόκληρου του κόσμου, αισθητού και νοητού, αλλά συγχρόνως επιτυγχάνει να περιφρουρήσει τη θεία υπερβατικότητα.¹ Ο Ωριγένης θεωρεί εντελώς άτοπο το γεγονός ότι τόσο διακεκριμένοι άνθρωποι εξαπατήθηκαν, υποθέτοντας ότι η ύλη είναι αιώνια και αποδίδοντας έτσι την προέλευσή της όχι στη φύση και στη δύναμη του Θεού αλλά στην τύχη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, απορρίπτουν την έννοια της δημιουργίας και τοποθετούν την ύλη δίπλα στον Θεό ως συναϊδιά του. Κανένα περιθώριο δεν υφίσταται για την εκδήλωση της θεϊκής πρόνοιας, αφού σύμφωνα με τη λογική τους, καθώς ο Θεός δεν μπορεί να παράξει από μόνος την ύλη από το μη ον, αποδεικνύεται άεργος και σκνηρός. Κατά συνέπεια, η ύλη δεν είναι προϊόν της θείας βούλησης αλλά της τύχης.²

Η ύλη, πέρα από ουσία δομική του κόσμου, είναι ταυτόχρονα και επιδεκτική αλλαγής, χωρισμού και διαίρεσης, γεγονός που καθιστά αδύνατη την ύπαρξη της ύλης χωρίς τις ποιότητες, οι οποίες τη συγκροτούν. Έτσι, τα τέσσερα στοιχεία του κόσμου, δηλαδή το πυρ, ο αήρ, η γη και το ύδωρ μεταβάλλονται κατά διάφορο τρόπο το ένα στο άλλο και πάλι το ένα στοιχείο διαλύεται σε ένα άλλο κι όλα τα ανωτέρω πραγματοποιούνται χάριν μιας αμοιβαίας σχέσης και κοινωνίας. Διάφανα, λοιπόν, προκύπτει ότι η υλική – σωματική ουσία ένεκα της μεταβλητότητας και της τρε-

-
1. P. TZAMALIKOS, *Cosmology*, σελ. 222. Πρβλ. A. MONACI CASTAGNO, «Cosmos», σελ. 95.
 2. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, II. 1. 4, σελ. 150. Για την έννοια της ύλης στο «*De Principiis*», βλ. M. ALEXANDRE, «Le Statut des Questions Concernant La Matière dans Le Peri Archon», στο: H. CROUZEL et al. (επιμ.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes* (Montserrat, 18-21 Septembre 1973), εκδ. Instituto de Letteratura Cristiana Antica – Università di Bari [Vetera Christianorum 12], Bari 1975, σελ. 63-81.

πτότητάς της μπορεί να διαπεράσει με άνεση από οποιαδήποτε ποιότητα σε κάποια άλλη.¹ Η ύλη, σημειώνει ο Ωριγένης, παρότι σύμφωνα με τον ορισμό της υφίσταται χωρίς ποιότητες, ωστόσο ποτέ στον πραγματικό κόσμο δεν συναντάται χωρίς αυτές.²

Προεκτείνοντας το επιχείρημα ότι η ύλη δεν υφίσταται πουθενά μόνη της δίχως τη συνδρομή των ποιοτήτων που τη συναποτελούν, ο Ωριγένης θα τονίσει ότι μια ουσία ποτέ δεν νοείται χωρίς τα συμβεβηκότα ή αλλιώς τις ποιότητές της. Επομένως, αυτή η ουσία που καθίσταται ικανή να προσλάβει τις ποιότητες διακρίνεται ως ύλη. Όσοι διατείνονται ότι η σωματική φύση δεν είναι τίποτα άλλο παρά ποιότητες, ισχυρίζονται πως όταν αφαιρεθούν οι ποιότητες, δηλαδή η σκληρότητα και η απαλότητα, η θερμότητα και η ψυχρότητα, η υγρότητα και η ξηρότητα, τότε τίποτα δεν είναι αυτό που τελικά απομένει παρά μόνο ποιότητες. Έτσι, οι θιασώτες της αιωνιότητας της ύλης αποβαίνουν δέσμιοι της αδιέξοδης επιχειρηματολογίας τους, καθότι αποδίδοντας στις λογικές ποιότητες την πραγματική υπόσταση της ύλης, προδήλως υποδεικνύουν τον Θεό ως δημιουργό αυτών των λογικών ποιοτήτων, τις οποίες και συνενώνει, για να δημιουργήσει την ύλη.³

Επιπρόσθετα, εκείνοι που εμμένουν στην προϋπαρξη των ποιοτήτων, χρησιμοποιούν παραδείγματα από την καθημερινότητα, έτσι ώστε να γίνουν πειστικοί. Ο Παύλος άλλοτε είναι σιωπηλός κι άλλοτε μιλάει, άλλοτε παρουσιάζεται ξύπνιος κι άλλοτε κοιμώμενος. Ενώ σε άλλες περιστάσεις ευρίσκεται καθιστός, όρθιος ή ξαπλωμένος. Όλα τα ανωτέρω λο-

1. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, IV. 4. 6, σελ. 574.

2. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *όπ.π.*, II. 1. 4, σελ. 150.

3. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *όπ.π.*, IV. 4. 7, σελ. 574.

γίζονται ως συμβεβηκότα και τα οποία σπάνια διαχωρίζονται από το ίδιο άτομο ή πρόσωπο. Ασφαλώς, τα συμβεβηκότα δεν είναι ικανά από μόνα τους να συμβάλλουν στον καθόλου ορισμό του ανθρώπου, παρατηρεί ο Ωριγένης. Απλώς μας βοηθούν στο να αντιληφθούμε σε ποια κατάσταση βρίσκεται ο άνθρωπος και ως εκ τούτου λειτουργούν ως αδιαχώριστα ιδιώματά του. Σε κάθε περίπτωση, τονίζει ο Ωριγένης, προχωρώντας σε έναν εύστοχο παραλληλισμό, με τον ίδιο τρόπο που δεν μπορούμε να διανοηθούμε τον άνθρωπο Παύλο ξέχωρα από τα συμβεβηκότα, τα οποία συμπαρομαρτούν της ουσίας του, αντίστοιχα δεν μπορούμε να συλλάβουμε την υποκείμενη ουσία εκτός των ποιοτήτων που τη συγκροτούν. Μόνο, υποθετικά, με μια διανοητική διαδικασία, θα μπορούσε ο ανθρώπινος νους, αφαιρώντας και απομακρύνοντας κάθε ποιότητα, όπως την υγρότητα, τη θερμότητα και άλλες, να φανερώσει εν τέλει την ύλη απογυμνωμένη από τις ποιότητές της.¹

Η παραπάνω επιχειρηματολογία του Ωριγένους βρίσκει έρεισμα στον γραφικό λόγο. Ο Ωριγένης εντοπίζει την εν λόγω θεώρηση στους Ψαλμούς και συγκεκριμένα στη ρήση του προφητάνακτα Δαβίδ, «τὸ ἀκατέργαστόν μου εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου».² Με τον όρο «ἀκατέργαστον» υπονοείται, προφανώς, ότι ο Δαβίδ εν προκειμένω μεταβαίνοντας νοερά στην αρχή του κόσμου και της δημιουργίας και διαχωρίζοντας, στη θεωρία μόνο, την ύλη από τις ποιότητές της, συλλαμβάνει το ακατέργαστο της ύλης, με άλλα λόγια την αδιαμόρφωτη υποστρωματική της διάσταση, η οποία θα λάμβανε μορφή και θα τελειοποιούνταν με την προσθήκη των ποιοτήτων.³ Ο Ωριγένης πρεσβεύει ότι η ύλη είναι κατ' ουσίαν άμορφη αλ-

1. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, IV. 4. 7, σελ. 574-576.

2. ΨΑΛΜ. 138, 16.

3. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *όπ.π.*, IV. 4. 8, σελ. 576-578.

λά ταυτόχρονα επιδεικτική πολλαπλών μορφοποιήσεων και μετασηματισμών.¹ Έτσι, η ύλη αναδεικνύεται ως το πεδίο, όπου επιτελείται η αλλαγή.² Ο Bostock αποδίδει εξαιρετική σημασία στη σύλληψη αυτή του Ωριγένους για δύο λόγους. Κατά πρώτον, συμφωνεί πλήρως με την εικόνα της σύγχρονης επιστήμης για την ύλη. Κατά δεύτερον, προσδίδει μια έξοχη φιλοσοφική βάση για την ποικιλία του φυσικού κόσμου, ώστε να αποκλείονται παράλληλα οι προσφυγές είτε στην έννοια της τύχης ή στον νόμο των πιθανοτήτων προκειμένου να εξηγηθούν οι ζωοδοτικές μορφές της φύσης.³

Σε τελική ανάλυση, ποια θα είναι η τύχη του κτιστού κόσμου κατά τον Ωριγένη; Ο κόσμος αυτός θα έχει ένα τέλος ή θα υπάρξει ένας νέος κόσμος; Ο Ωριγένης αρνείται το δόγμα των Στωικών περί της αλληλοδιαδοχής των κόσμων, καθότι εμφανίζεται απολύτως ασύμβατη με την ελευθερία των έλλογων όντων και κυριότερα με τη μοναδικότητα της θυσίας του Κυρίου.⁴ Για τον αλεξανδρινό τόσο η ύλη όσο και το σώμα αποτελούν αναγκαιότητες.⁵ Στα έσχατα, τόσο τα στοιχεία του χώρου και του χρόνου όσο και η υλικότητα – σωματικότητα θα παύσουν να υφίστανται και θα διαλυθούν στο μη ον.⁶ Έτσι, θα επέλθει το τέλος της σωματικότητας και η

1. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, III. 6 .4, σελ. 446.

2. G. BOSTOCK, «Philosophy of Creation», σελ. 258.

3. G. BOSTOCK, *όπ.π.*, σελ. 263: «By defining matter as nothing more or less than simple potentialities, Origen leaves open the question of the forces that give actual form to this potentiality and so determine life as we know it».

4. A. MONACI CASTAGNO, «Cosmo», σελ. 95.

5. G. S. GASPARRO, «Corpo», σελ. 88.

6. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *De Principiis*, II.2.1, σελ. 154. Πρβλ. P. TZAMALIKOS, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, εκδ. Brill [VCS 85], Leiden – Boston 2007, σελ. 311.

εξαφάνιση της ύλης.¹

vi) Ειρηναίος Λυώνος

Δεν χωρά αμφιβολία, ότι η αντιγνωστική θεολογία του Ειρηναίου Λυώνος του Β΄ αιώνας έθεσε κατά αποφασιστικό τρόπο τις βάσεις της χριστιανικής κοσμολογίας.² Ο Ειρηναίος διαβλέπει πλατωνική επιρροή στη γνωστική κοσμολογία. Ως εκ τούτου, σπεύδει να ξεκαθαρίσει ότι η ύλη δεν προϋπήρχε της δημιουργίας, καθιστώντας έτσι τον Θεό ως απόλυτο κυρίαρχο. Ο Θεός κατά την πράξη της δημιουργίας δεν βασίζεται σε κάποιο πρότυπο ή παράδειγμα προκειμένου να δημιουργήσει τον κόσμο.³ Υπό αυτή την έννοια, ο Ειρηναίος αντιπαρατίθεται ευθέως στην αιρετική βαλεντινιανή κοσμολογία, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος αποτελεί μια εικόνα του πληρώματος.⁴ Έτσι, διατυπώνει ξεκάθαρα την εκ του μη όντος δημιουργία, δηλαδή τη σύσταση του κόσμου με μοναδική προϋπόθεση τη θεία βούληση.⁵ Στις τρεις αρχές των Μέσων Πλατωνικών, δηλαδή τον δημιουργό ή το ον, την ύλη και το παράδειγμα ή τις ιδέες, ο Ειρηναίος αντιπαραβάλλει την τριαδική θεότητα μέσα από την κατωτέρω τριαδική φόρμα: «... *ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram*

-
1. G. S. GASPARRO, «Corpo», σελ. 89. Εντούτοις, ορθά παρατηρεί ο H. Chadwick: «Nevertheless, Origen never reaches a perfectly clear and decisive opinion on the exact status of matter in the divine purpose, even though the solution of this problem is of the highest importance both for his conception of the nature of man and for his doctrine of the destiny of the redeemed» (H. CHADWICH, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 1966, σελ. 86).
 2. E. THEOKRITOFF, «Creator and Creation», σελ. 63.
 3. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Adversus Haereses*, II. 14. 4, SC 294 (1982) 136.
 4. C. MORESCHINI, «Mondo», *NDPAC* 2 (2007) 3337.
 5. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *όπ.π.*, II. 10. 2, SC 294. 2 (1982) 88.

in mundo ornamentorum accipiens».¹ Ορθά υπογραμμίζει ο G. May, ότι για τον Ειρηναίο η εκ του μη όντος δημιουργία δεν είναι πλέον μια υπόθεση αλλά αντιθέτως συνιστά εκκλησιαστική διδασκαλία.²

Είναι φανερό, λοιπόν, ότι η θεία δύναμη και αγαθότητα εμφανίζονται, κατά τον άγιο Ειρηναίο, «*ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἐκουσίως κτίζειν τε καὶ ποιεῖν*».³ Κατά συνέπεια, η ειδιοποιός διαφορά της θείας από την ανθρώπινη τέχνη έγκειται στο γεγονός ότι όλα τα ανθρώπινα έργα γίνονται από προϋπάρχουσα ύλη ενώ ο Θεός δημιουργεί ο ίδιος την ύλη για τη δημιουργία από το τίποτα.⁴ Ο π. K. Zinkovskiy⁵ δίνει έμφαση στην έκφραση «*πλάσμα θεοῦ*», την οποία χρησιμοποίησαν οι Πατέρες και τη συσχετίζει άμεσα με τη θεολογία του Ειρηναίου και ιδιαίτερα την ανθρωπομορφική αναφορά στον Υιό και στο Άγιο Πνεύμα ως τα δύο χέρια του Θεού Πατρός κατά τη δημιουργία του κόσμου.⁶

Παρά ταύτα, το ενδιαφέρον του Ειρηναίου για την κοσμολογία και ειδικότερα την εκ του μη όντος δημιουργία δεν είναι πρωτολογικής υφής. Κάτι τέτοιο θα ήταν άσκοπο και δευτερεύουσας σημασίας για εκείνον. Ιδωμένα, ωστόσο, μέσα από την προοπτική της αναδημιουργίας και ανακαίνισης του κόσμου υπό το φως της θείας ενανθρώπισης του Υιού και Λόγου, όλα τα ανωτέρω αποκτούν νέα νοηματοδότηση και αξία.⁷ Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, καταδεικνύεται ότι το ζήτημα της προέλευσης της ύ-

1. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Adversus Haereses*, IV. 20. 1, SC 100. 2 (1965) 626-627: «... αὐτὸς παρ' ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν τῶν ἐκτισμένων καὶ τὸ ὑπόδειγμα τῶν γεγονότων καὶ τὴν ἰδέαν τῶν κεκοσμημένων δεξάμενος».

2. G. MAY, «Monotheism and Creation», σελ. 450. Βλ. ad hoc J. FANTINO, «La Création».

3. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Adversus Haereses*, IV. 38. 3, SC 100. 2 (1965) 953.

4. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *όπ.π.*, II, 10. 4, SC 294. 2 (1982) 90.

5. K. ZINKOVSKIY (ιερομ.), «Novelty of matter», σελ. 4.

6. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *όπ.π.*, V. 6. 1, SC 153. 2 (1969) 72.

7. M. C. STEENBERG, *Irenaeus on Creation*, σελ. 46.

λης δεν είναι πρωτίστης σημασίας για τον Ειρηναίο.¹

Αντικρούοντας με δριμύτητα τις αιρετικές απόψεις των οπαδών του Ουαλεντίνου για το αγέννητο της ύλης, ο Ειρηναίος επιχειρηματολογεί δια της εις άτοπον απαγωγής (*reductio ad absurdum*), προκειμένου να αποδείξει το ανυπόστατο των ισχυρισμών τους. Εκκινεί από το αμετάβλητο, κατά τους ίδιους, της ύλης. Το αμετάβλητο της ύλης, όμως, υποδηλώνει εν ταυτώ το άτρεπτο αυτής. Ωστόσο, μια τέτοια ιδιότητα της ύλης καθιστά τελείως περιττή τη συμμετοχή του Θεού στην μεταμόρφωση του κόσμου. Η εσωτερική αντίφαση της διδασκαλίας των βαλεντινιανών είναι έκδηλη.² Σύμφωνα με την περί δημιουργίας διδασκαλία τους, ο κόσμος δημιουργείται διαμέσου της μετάδοσης διαφορετικών ιδιοτήτων στην ύλη. Εξάπαντος, όμως, το αμετάβλητο και άτρεπτο της ύλης προσκρούει ευθέως στην ανωτέρω θέση. Αν η ύλη είναι αναλλοίωτη, τότε είναι ανεπίδεκτη οποιασδήποτε αλλαγής, μορφοποίησης και μετασχηματισμού: «Ἐτι εἰ ἀγέννητος ἡ ὕλη, πάντως κατά τινα ποιότητα πεποιήται, καὶ ταύτην ἄτρεπτον, οὐκ ἂν εἴη πλειόνων ποιοτήτων δεκτικὴ, οὐδ' ἂν κοσμοποιεῖτο. Μὴ κοσμοποιουμένη, δέ, ἐκτὸς ποιεῖ τὸν Θεὸν δι' ὅλων τοῦ δημιουργεῖν».³

Ο άγιος Ειρηναίος συγκρίνει το άίνιγμα της προέλευσης της ύλης με το άφατο και απροσπέλαστο μυστήριο της γέννησης του Θεού Λόγου. Με τον ίδιο τρόπο που κανείς δεν γνωρίζει πώς προήλθε ο Υιός από τον Πατέρα, αντίστοιχα το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για την ουσία και την προέλευση της ύλης. Γι' αυτό, σπεύδοντας να προλάβει ποικίλες εικασίες και φαντασίες του νου, υπογραμμίζει καίρια ότι μια τέτοια γνώση θα πρέ-

1. J. BEHR, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, εκδ. Oxford University Press [Oxford Early Christian Studies], Oxford 2000, σελ. 35.

2. K. RUZHITSKIY (πρωτ.), *Περί ύλης*, σελ. 92.

3. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Αποσπάσματα*, 33, ΒΕΠΕΣ 5 (1985) 181.

πει να την παραχωρούμε στον Θεό.¹ Στα δύο ανωτέρω μυστήρια ο άγιος προσθέτει κι ένα τρίτο: το μυστήριο της προέλευσης και της φύσης των αγγελικών πνευμάτων. Σύνηθες ήταν το φαινόμενο στον Γνωστικισμό το ερώτημα «*unde materia*» να συστοιχίζεται με το «*unde malum*», με άλλα λόγια της προέλευσης του κακού στον κόσμο. Σύμφωνα με τον Ειρηναίο, οι αγγελικοί νόες εξέπεσαν, παρότι ήταν άυλης υφής, εξαιτίας της τροπής που διήκει την κτιστή τους φύση. Επομένως, το κακό δεν προέρχεται από την ύλη ενώ συνάμα αποκλείεται το ενδεχόμενο ταύτισης των δύο. Η προέλευση, δημιουργία και ύπαρξη της ύλης θα πρέπει να αποσυνδεθεί από το πρόβλημα του κακού.²

Κατά τον Ειρηναίο, η ύλη είναι το θεμελιώδες, το βασικό συστατικό όλης της πλάσης.³ Διαμέσου της ύλης ο Θεός προίκισε σύνολη τη δημιουργία με το δώρο της αύξησης. Υπό αυτή την έννοια, δύναται κανείς να αντιληφθεί το θείο σχέδιο εντυπωμένο σε καθένα από τα κτίσματα: ακόμα και στις χαμηλότερες βαθμίδες της ύπαρξης κανένα ον δεν αφήνεται των θείων ενεργειών.⁴ Η ύλη ως ρίζα της δημιουργηθείσας ποικιλότητας, με την οποία προικίζεται η κτίση από τη Σοφία του Θεού, έχει λάβει μια ακαθόριστη δύναμη, το ίδιο ακαθόριστη και απροσδιόριστη όσο είναι η θεία δύναμη στην οποία μετέχει.⁵ Φορτισμένη με μια ανεξάντλητη δυναμική, η ύλη μαρτυρεί, διαμέσου της ακατάπαυστης εξελικτικής πορείας και αναδημιουργίας του σύμπαντος κόσμου, τον θείο σκοπό της, καθώς εμπεριέχει εντός της ένα θαυμαστό και πραγματικά θείο λόγο, μια φύτρα

1. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Adversus Haereses*, II. 28. 6-7, SC 294. 2 (1982) 282-284.

2. A. ORBE, «*Materia*», σελ. 126.

3. J. BENTIVEGNA, «*Milieu Divin*», σελ. 543.

4. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *όπ.π.*, II. 28. 1, SC 294. 2 (1982) 270.

5. J. BENTIVEGNA, *όπ.π.*, σελ. 544.

αιωνιότητας ή αλλιώς με τα λόγια του P. Teilhard de Chardin ένα «*milieu divin*».¹ Ο προσορισμός της φύσης και της ύλης, κατά τον άγιο Ειρηναίο, δεν είναι ο αφανισμός και η ανυπαρξία αλλά η ύπαρξη και η διαιώνιση της ουσίας του κτιστού είναι. Με την παρέλευση του σχήματος του πρόσκαιρου αυτού κόσμου και την ανακαίνιση του σύνολου ανθρώπου, δια του αφθαρτισμού του σώματός του, ακολούθως θα μετασκευασθεί και όλος ο κτιστός κόσμος επί τα βελτίω. Τότε η δόξα και η σωτηρία του συνόλου ανθρώπου θα αποτελέσει το έναυσμα για τη σωτηρία και τον δοξασμό της σύμπασας κτίσης.²

vii) Μ. Αθανάσιος

Ένα μεγάλο μέρος της θεολογίας του Μ. Αθανασίου συνίσταται στην ανατροπή των θέσεων του Αρείου περί του Υιού και Λόγου του Θεού. Εφόσον, η αιρετική ορολογία του Αρείου αποδίδει τη συνθήκη της κτιστότητας στο δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας, τότε ο αντιρρητικός αγώνας του Μ. Αθανασίου έγκειται ακριβώς στην ανάδειξη του ακτίστου τρόπου ύπαρξης του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδας. Ασφαλώς, σε ένα εξίσου σημαντικό δεύτερο επίπεδο, εξ αφορμής της κακοδοξίας του Αρείου, δίνεται η ευκαιρία για πρώτη φορά να αρθρωθεί θεολογικά και να θεμελιωθεί η κτισσιολογία της Εκκλησίας. Σε αυτό το πλαίσιο, εξαιρετικά εύστοχα αποφαίνεται ο Ν. Ματσούκας, ότι «*ή άφετηρία για ν' αποκρουστεί ή άρειανική αίρεση είναι ή κτισσιολογία*».³

Ο Μ. Αθανάσιος σημειώνει ότι το κεφαλαιώδες ζήτημα της δημιουρ-

1. J. BENTIVEGNA, «Milieu Divin», σελ. 544.

2. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΥΩΝΟΣ, *Adversus Haereses*, V. 36. 1, SC 153.2 (1969) 452-454.

3. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κτισσιολογία*, σελ. 155.

ργίας του κόσμου υπήρξε αντικείμενο πολλών ερμηνειών. Άλλοι απέδωσαν την προέλευσή του στην αυτόματη γένεση και στην τυχειότητα, όπως οι Επικούρειοι, ο οποίοι απέρριπταν εξ ολοκλήρου τη θεία πρόνοια. Ο μέγας ιεράρχης προτάσσει τη διαφορετικότητα και την ποικιλομορφία της συμπαντικής πραγματικότητας ως επιχείρημα στους Επικούρειους. Συνακόλουθα, ο ισχυρισμός του Πλάτωνος ότι ο Θεός δημιουργεί από προϋπάρχουσα ύλη τον κόσμο, παρουσιάζει τον Θεό ως αδύναμο να δημιουργήσει αφ' εαυτού. Η αδυναμία του αυτή, έγκειται, κατά τον Μ. Αθανάσιο, στο γεγονός ότι δεν αποτελεί ο ίδιος την αιτία σύστασης της ύλης αλλά πολύ περισσότερο έχει ανάγκη την ύλη, για να εκτελέσει το δημιουργικό του έργο.¹

Η κοσμολογία των αρχαίων ελλήνων φιλοσόφων αστόχησε σε δύο περιπτώσεις, αναφέρει ο άγιος. Κατά πρώτον, αποστέρησε από τον δημιουργό Θεό τη δυνατότητα να είναι ποιητής των όντων, αφού δεν θα μπορούσε να είναι δημιουργός του κακού, όταν το κακό διέθετε τη δική του αυτοτελή υπόσταση. Κατά δεύτερον, προϋποθέτοντας ότι ο Θεός είναι ο δημιουργός των πάντων, απέδιδαν αναγκαστικά την ύπαρξη του κακού σε εκείνον. Η απόδοση αυθυπαρξίας στο κακό συνιστούσε το μεγαλύτερο λάθος της ελληνικής κοσμολογίας, παραδέχεται ο άγιος και επεξηγεί: «*Ἐν γὰρ τοῖς οὖσι καὶ τὸ κακὸν κατ' αὐτούς ἐστί. Τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἀδύνατον ἂν φανείη· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ καλοῦ τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστί, οὐδὲ δι' αὐτοῦ· ἐπεὶ οὐκέτι καλὸν ἂν εἴη μεμιγμένην ἔχον τὴν φύσιν, ἢ αἴτιον γινόμενον κακοῦ*».² Ο Μ. Αθανάσιος, με τη θεολογική ευελιξία που τον διακρίνει, έναντι του όρου αγέννητος για τον Θεό, προκρίνει τον όρο δημιουργός και

1. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περὶ ἐνανθρωπήσεως*, 2, 1-4, SC 199 (1973) 262-266.

2. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἑλλήνων*, 6, σελ. 14.

κτίστης, για να καταδείξει τη σημασία της δημιουργίας στην πατερική θεολογία.¹ Επομένως, προκειμένου να φανερωθεί ο Θεός Λόγος ως αυτουργός της αναδημιουργίας του κόσμου, πρέπει «*πρότερον περι τῆς τῶν ὄλων κτίσεως καὶ τοῦ ταύτης Δημιουργοῦ Θεοῦ εἰπεῖν...*», καταθέτει ο Μ. Αθανάσιος.²

Η γενητή και ρευστή φύση των όντων, έχοντας προέλθει από το μη ον στο είναι, είναι πρόσκαιρη και διαλυτή. Για να μην εκπέσει η κτίση και πάλι στο μη ον έχει άμεση χρεία του αϊδίου Λόγου, εκείνου δηλαδή που δημιούργησε τα πάντα και τους χάρισε την ύπαρξη.³ Και καταφεύγει ο άγιος σε ένα έξοχο γνωσιολογικό επιχείρημα, για να καταδείξει ότι ο Θεός Λόγος, καθώς είναι η αιτία της δημιουργίας του κόσμου, συνιστά ταυτόχρονα και τη μοναδική οδό δια της οποίας γνωρίζουμε και κατανοούμε τον Θεό Πατέρα.⁴ Σε κάθε περίπτωση, η ίδια η κτίση βοά περί του κτίστη και δημιουργού της,⁵ του άρχοντα και ηγεμόνα του σύμπαντος κόσμου Θεού Λόγου.⁶

Ο Μ. Αθανάσιος, έκθαμβος απέναντι στο μεγαλείο της θείας δημιουργικής δύναμης, παρατηρεί ότι το αξιοθαύμαστο αυτής έγκειται στο γεγονός ότι όλη η κτιστή πραγματικότητα δημιουργείται και συγκροτείται με ένα και μόνο θείο νεύμα και τούτο συμβαίνει όχι κατά διαστήματα αλλά συγχρόνως και με τέτοιο τρόπο, ώστε τα πάντα να κινούνται και να διακοσμούνται ανάλογα με τη φύσης τους.⁷ Τα τόσο ετερόκλητα και ποικιλόμορφα όντα καθώς και τα στοιχεία που συνθέτουν τον κόσμο δεν θα

-
1. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, «Άκτιστον», σελ. 14. Για το ζήτημα της δημιουργίας στον Μ. Αθανάσιο ad hoc, βλ. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Η έννοια της δημιουργίας».
 2. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί ένανθρωπήσεως*, 1. 4, SC 199 (1973) 262.
 3. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατά Ελλήνων*, 41, σελ. 114.
 4. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατά Άρειανών Α΄*, 12. 1, σελ. 121.
 5. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατά Ελλήνων*, 27, σελ. 72.
 6. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *όπ.π.*, 38, σελ. 104.
 7. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *όπ.π.*, 42, σελ. 116-118.

μπορούσαν επουδενί να συναρμοσθούν εντός ενός ενιαίου συνόλου, αν δεν υπήρχε ένας κύριος και δεσπότης, με άλλα λόγια ένα κατά πάντα ανώτερο ον, το οποίο θα προσέταζε όλα τα ανωτέρω να συνενωθούν. Ο Θεός, λοιπόν, είναι εκείνος, ο οποίος συγκροτεί τα στοιχεία και τα όντα σε έναν κόσμο με τάξη, συνοχή και μέτρο, θεραπεύοντας έτσι την ακοσμία και την αταξία.¹

Ο τρόπος με τον οποίο διακρατεί, συσφίγγει και συνέχει την κοσμική πραγματικότητα ο Θεός Λόγος παρομοιάζεται από τον αλεξανδρινό πατέρα με την εικόνα ενός περίτεχνου μουσικού, ο οποίος παίζοντας κατάλληλα τη λύρα, δημιουργεί τη μουσική αρμονικά, επιτυγχάνοντας να συνδυάσει τους οξείς με τους βαρείς και τους μέσους με τους άλλους φθόγγους. Αναλόγως και η σοφία του Θεού, ο Υιός και Λόγος κρατεί το σύμπαν ως λύρα («τὸ ὄλον ὡς λύραν ἐπέχων»), συνάπτοντας τα «ἐν ἀέρι» με τα «ἐπὶ γῆς» και με τον ουρανό. Έτσι, όλα συναπαρτίζονται και καθοδηγούνται «τῷ ἑαυτοῦ [=του Λόγου] νεύματι καὶ θελήματι», με αποτέλεσμα ο κόσμος να καθίσταται ένα εναρμονισμένο σύνολο που διέπεται από τάξη και κάλλος.²

Έπειτα, ο άγιος χρησιμοποιεί το ήδη γνωστό επιχείρημα από προγενέστερους εκκλησιαστικούς συγγραφείς και Πατέρες, της σύγκρισης της θείας με την ανθρώπινη δημιουργικότητα, με απώτατη σκοποθεσία να φανερωθεί η υπεροχή της πρώτης. Δεν αρκείται στη στείρα επανάληψη αλλά διανθίζει την επιχειρηματολογία του με νέες θεολογικές θέσεις οι οποίες λειτουργούν ως ενισχυτικές των προηγούμενων. Καθίσταται σαφές, ότι ο άνθρωπος τεχνίτης, είτε πρόκειται περί χρυσοχόου είτε περί κε-

1. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἑλλήνων*, 37-38, σελ. 100-102.

2. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *ὄπ.π.*, 42, σελ. 116.

ραμέως ή άλλου, «*τὴν οὕσαν καὶ πρὸ αὐτῶν τυγχάνουσαν ὕλην κατὰ τὴν ἴδιαν τέχνην ἐργάζεται, ποιῶν ἃ βούλεται σκεύη*». Απεναντίας, ο Θεός, προσαγορεύει ο Αθανάσιος, «*αὐτὴν μέντοι τὴν γῆν οὐκ οὕσαν πρότερον ὕστερον εἰς τὸ εἶναι πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου λόγου*».¹ Με σαφή και κατηγορηματικό τρόπο διαπιστώνει ο Μ. Αθανάσιος, ότι ο Θεός που επεξεργάζεται και συνθέτει από προϋπάρχουσα ύλη, απάδει της προσηγορίας του δημιουργού, αφού προσομοιάζει σε τεχνίτη.² Και χαράσσοντας τα όρια της περί Θεού έννοιας, σε σχέση με την ανθρώπινη νοητική πρόσληψη, ο άγιος επισημαίνει ότι η περί Θεού έννοια υπέρκειται όλων των ανθρωπίνων πραγμάτων, αφού ο Θεός κτίζει μεν, όχι όπως οι άνθρωποι κτίζουν δε. Εξίσου, δεν γεννά όπως οι άνθρωποι αλλά η θεία γέννηση είναι απροσπέλαστη κι απερινόητη στην ανθρώπινη λογική.³ Και σαν επιστέγασμα των ανωτέρω, καταλήγει ο στύλος της ορθοδοξίας περί της δημιουργίας της ύλης: «*Οὐ γὰρ ἡ ὕλη τὴν τέχνην, ἀλλ' ἡ τέχνη [= δηλ. ο δημιουργός] τὴν ὕλην ἐκόσμησε καὶ ἐθεοποίησε*».⁴

Σε άλλο σημείο, ο κορυφαίος ιεράρχης, στοιχώντας στο ζήτημα της προέλευσης της ύλης, αποβαίνει άκρως διεισδυτικός και καιρίος. Τονίζει εν προκειμένω ότι μπορεί κάποιος με μια καθαρά νοητική διαδικασία, να συλλάβει και να εννοήσει τα διάφορα μέρη της κτίσης ξεχωριστά. Πρόκειται για θέση που αναπτύσσει και ο Μ. Βασίλειος, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Ωστόσο, όπως υπογραμμίζει ο Αθανάσιος, εάν απομονωθούν από τη συνάφειά τους η θερμή, η ψυχρή, η ξηρή και η υγρή ουσία και εξετασθούν ξεχωριστά και ιδιαίτερος η καθεμιά, τότε διάφανα προκύπτει ότι

1. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α'*, 24. 1, σελ. 134.

2. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β'*, 22. 1, σελ. 198.

3. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α'*, 23. 1, σελ. 133.

4. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἑλλήνων*, 13, σελ. 36.

κανένα στοιχείο από μόνο του δεν είναι άταρκτες ή ικανό να συστήσει την ουσία της ύλης αλλά αντίθετα όλα τα στοιχεία έχουν την ανάγκη το ένα του άλλου, με αποτέλεσμα μονάχα διαμέσου της συνεπικουρίας και συναλληλίας να καθίσταται δυνατή η δημιουργία της ύλης.¹ Αναμφίβολα, με αυτή του τη θέση ο Μ. Αθανάσιος φαίνεται να υποστηρίζει πρώιμα στην εκκλησιαστική γραμματεία τη θεώρηση ότι η ύλη είναι απόρροια της συνένωσης στοιχείων ή ποιοτήτων, άποψη την οποία θα θεμελιώσουν οι Καππαδόκες Πατέρες με πρωτοστάτες τον Μ. Βασίλειο και ιδιαίτερα τον Γρηγόριο Νύσσης.

viii) Γρηγόριος Θεολόγος

«Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμον ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ το ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον».² Με το ανωτέρω παράθεμα ο Γρηγόριος Θεολόγος, αφού πρώτα στρέψει την προσοχή του προς την αρχαία διανόηση και εκθέσει τη ματαιότητα των στοχαστικών της αναζητήσεων, θα σημειώσει ότι, σε αντίθεση με τη διερεύνηση της φιλοσοφίας, η οποία συνιστά ματαιοπονία, η εντρύφηση στο μυστήριο της θείας οικονομίας δύναται να παράσχει πλατειές οδούς στον πιστό. Και τούτο γιατί από τη θεολογική αυτή αναζήτηση δεν διακυβεύεται η ανθρώπινη σωτηρία, η οποία είναι σε τελική ανάλυση το προκείμενο, καθώς σε τέτοια ζητήματα και η επιτυχία είναι χρήσιμη αλλά και η αποτυχία ακίνδυνη.

1. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἑλλήνων*, 27, σελ. 72-74.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Πρὸς Ἐὐνομιανόν*, 10, SC 250 (1978) 96-98.

Κατά τη δημιουργία του κόσμου, ενώ στα περισσότερα δημιουργήματα ο Θεός παρουσιάζεται να δημιουργεί την ύλη και τη μορφή εν ταυτώ, στην περίπτωση του ηλίου και προκειμένου να διαφανεί η θεία θαυματουργία, «μετὰ δε τοῦτο [= το φως του ηλίου] τὴν ὕλην ἐπάγει, τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ἡμέρας δημιουργήσας τοῦτον τὸν ἥλιον».¹ Ο Γρηγόριος Θεολόγος κάνει λόγο για το πρωτόκτιστο φως της δημιουργίας, υπογραμμίζοντας τη σημασία του. Ο παρὼν κόσμος, συγκείμενος ἀπὸ ορατά και ἀόρατα στοιχεία, στοιχείωσθε διαπύσιος κήρυκας της θείας μεγαλειότητος. Ἐτσι, προτοῦ δημιουργήσῃ το ηλιακό σῶμα ο Θεός, εκπέμπει τούτο το πρωτόκτιστο φως, διαλύοντας το σκότος καθώς και την προηγούμενη ακοσμία και αταξία.²

Ασφαλώς, η αφετηρία του Γρηγορίου προκειμένου να θεολογήσει περί κόσμου ή ύλης είναι η «Εξαήμερος» του Μ. Βασιλείου. Αποτίοντας τον πρέποντα φόρο τιμής στη θεολογική παρακαταθήκη της Εξαήμερου, γράφει: «Ὅταν τὴν Ἐξαήμερον αὐτοῦ [= του Μ. Βασιλείου] μεταχειρίζομαι καὶ διὰ γλώσσης φέρω, μετὰ τοῦ κτιστοῦ γίνομαι καὶ γινώσκω κτίσεως λόγους καὶ θαυμάζω τὸν κτίστη πλέον ἢ πρότερον, ὄψει μόνη διδασκάλω χρώμενος».³

Η ύλη, κατά τον Θεολόγο Γρηγόριο, κατανοείται ως «δευτέρα κτίσις», η οποία έπεται της αγγελικής δημιουργίας. Παράλληλα, χαρακτηρίζεται ως «μορφῶν ἔδρα» καθώς και «κάλλος», χάρη στη δυνατότητα που έχει η ύλη να αποτυπώνει ανάγλυφα τις κοσμικές μορφές.⁴ Θεωρώντας ο

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος 44*, 4 PG 36, 609D-612A.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *όπ.π.*, 3-4, PG 36, 609BCD.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος 43*, 67, SC 384 (1992) 272. Για την κοσμολογία του Γρηγορίου Θεολόγου, βλ. τη διδακτορική διατριβή της Α. RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, εκδ. Brepols [Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 169], Paris 2003.

4. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Ἐπη Ἠθικά*, Β'33, PG 37, 946A.

Γρηγόριος την ύλη ως κτίσμα Θεού καλό λίαν, αποσυνδέει αυτομάτως αυτή από το σκότος και το κακό, ενώ δείχνει ότι ο προσορισμός της είναι η αύξηση διαμέσου της θείας χάριτος.¹ Για τον άριστο θεολόγο της Εκκλησίας μονάχα το κακό είναι άκοσμο, υπό την έννοια ότι στερείται του κάλλους και συγχρόνως ως μη ον εμφανίζεται σαν κάτι ξένο που διαταράσσει την αρμονία και το κάλλος του ευτάκτου από τον Θεό κοσμικού συνόλου.²

Ο Γρηγόριος απορρίπτει ως ανάξιο λόγου το μύθευμα των αρχαίων Ελλήνων, το οποίο αναγνώριζε την ύλη και τα είδη ως συναΐδια του Θεού. Αντ' αυτού μας προστάζει να υμνήσουμε την κτίση, η οποία αναδεικνύει το θείο μεγαλείο. Σύμπασα η κτίση ήχθη στην ύπαρξη χάρη στη θεία βούληση. Θα ήταν παράλογο να φαντασθεί κανείς, σημειώνει ο φωστήρας της Ναζιανζού, την ύλη χωρίς είδος («*ὕλη ἀνείδεον*») ή αντίστροφα μιαν «*ἄυλον μορφή*».³ Καταθέτοντας τη δική του εμπειρία, τονίζει ότι ποτέ δεν συνάντησε σώμα στερημένο του χρώματος ή πολύ περισσότερο χρώμα δίχως υποκείμενο, δηλαδή εκτός του σώματος. Μια τέτοιου είδους σχάση δεν μπορεί να είναι έργο της φύσης, η οποία έχει κατεξοχήν ενοποιητικό χαρακτήρα. Ας υποθέσουμε, όμως, για τον σκοπό της διαπραγμάτευσης ότι ήταν χωριστά τόσο η ύλη όσο και το είδος, τότε εξάπαντος το έργο της μίξης και της ένωσης των στοιχείων θα πρέπει να αποδοθεί στον Θεό ως δημιουργό της κτίσης. Μέσα από παραδείγματα της καθημερινότητας, ο Γρηγόριος καταδεικνύει το προφανές, το οποίο η αιρετική λογική αρνείται να δεχθεί. Ο άνθρωπος τεχνίτης, όπως ο κεραμεύς, ο χρυσοχόος ή και ο γλύπτης, προσδίδει μορφή στην προϋπάρχουσα ύλη. Αν αυτό συμβαίνει για τα ανθρώπινα μέτρα και σταθμά, τότε επιτρέψτε στον Θεό κάτι ανώ-

1. Κ. ΖΙΝΚΟΒΣΚΙΥ (ιερομ.), *Περί ύλης*, σελ. 278.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Περί έτέρων*, 6, PG 37, 1567A.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Περί κόσμου*, σελ. 16.

τερο από τη δική μας διανοητική δύναμη, εσείς που αγαπάτε τις αναίτιες αρχές, διατείνεται με εύλογη ειρωνεία ο άγιος. Ήταν η «θεία νόησις, ή πάντων γενέτειρα πολύπλοκος» αυτή που έφερε στην ύπαρξη εν ταυτώ τα αντικείμενα με τα είδη τους.¹

ix) Μ. Βασίλειος

Οι εσπερινές ομιλίες του Μ. Βασιλείου στην Εξαήμερο επέχουν μεγάλη σημασία τόσο για τη χριστιανική κοσμολογία όσο και για το γραμματειακό είδος των Εξαημέρων, καθότι συνιστούν την πρώτη σχετική μαρτυρία στην εκκλησιαστική γραμματεία.² Η κοσμολογία του Μ. Βασιλείου έγκειται στην απομύθευση του κόσμου υπό το πρίσμα της θείας αποκάλυψης και στην κατά γράμμα ερμηνεία του βιβλίου της Γένεσης.³ Ο Μ. Βασίλειος υπογραμμίζει τη δοξολογική έκφανση της δημιουργίας: εκείνος που θεολογεί σύμφωνα με την αρμόζουσα τάξη, επιτυγχάνει να νοεί ορθώς περί Θεού αλλά και περί της θεότητας του Υιού και Λόγου και της δόξας του Αγίου Πνεύματος. Ύστερα πάλι, εκείνος ο οποίος δύναται να διερμηνεύσει τους λόγους των όντων, συλλαμβάνει ότι η θεία πρόνοια είναι συνεκτική παντός κτίσματος, ακόμα και του πιο μικρού κι ελαχίστου, και κατανοεί ότι οι θείοι λόγοι οδηγούν την ιστορία στο τέλος της,

-
1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Περὶ κόσμου*, σελ. 16. Κατά την άποψη του Blowers, ο Γρηγόριος Θεολόγος προσδίδει μια οντολογική αλλά όχι χρονική προτεραιότητα της μορφής από την ύλη στη δημιουργία (P. BLOWERS, «New Creation», σελ. 16).
 2. F. E. ROBBINS, *Hexaemeral Literature*, σελ. 42. Μ. Α. ORPHANOS, *Creation*, σελ. 38. Ευρύτερα, για την έννοια της δημιουργίας στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου, βλ. G. D. DRAGAS, «St. Basil the Great's Doctrine of Creation According to his Hexaemeron», *Ἐκκλησία καὶ Θεολογία* 3 (1982) 1097-1125.
 3. Δ. ΤΣΑΜΗ, *Εἰσαγωγή*, σελ. 126.

όπου θα επέλθει και η τελική κρίση.¹

Ο επίσκοπος Καισαρείας εκτιμά ότι η θεώρηση των φιλοσόφων περί της πρώτης ύλης εδράζεται στην επίπλαστη ταύτιση της ανθρώπινης τέχνης και της θείας δύναμης.² Είναι δεδομένο, ωστόσο, ότι τόσο ο Ωριγένης όσο και ο Βασίλειος γνωρίζουν την αριστοτελική πρώτη ύλη αλλά σε καμμία περίπτωση δεν την προσλαμβάνουν ως έχει, όπως ατυχώς φρονεί ο Armstrong.³ Αντιθέτως, τη μεταστοιχειώνουν, προκειμένου να την εντάξουν στη χριστιανική παράδοση. Η μετάπλαση τούτη κρίνεται απαραίτητη, αφού η πρώτη ύλη τόσο στον Αριστοτέλη όσο και στη στωική παράδοση διατηρεί την αιδιότητά της. Ωστόσο, κατά τη χριστιανική θεολογία η ύλη ως εκ του μη όντος δημιουργήμα ουδέποτε μπορεί να εξυψωθεί στην αιώνια σφαίρα.

Σοφά επέλεξε ο Μωυσής το ρήμα «ἐποίησε», επισημαίνει ο Βασίλειος, κάνοντας λόγο για τη δημιουργία του κόσμου, «ἵνα οὖν δειχθῆ ὅτι ὁ κόσμος τεχνικόν ἐστι κατασκευάσμα». Και προσθέτει: «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν», οὐχὶ ἐνήργησεν οὐδὲ ὑπέστησεν, ἀλλ', «ἐποίησεν».⁴ Ἐτσι, η εκ του μη όντος παραγωγή του κόσμου στο είναι επιτελείται διαμέσου του δημιουργικού θείου προστάγματος.⁵ Κατά την κρίση του Μ. Α. Orphanos, ο Μ. Βασίλειος δεν είναι το ίδιο ξεκάθαρος στο ζήτημα του ακαριαίου της δημιουργίας, όπως ο αδελφός του Γρηγόριος Νύσσης. Εντούτοις, είναι πεπεισμένος ότι ως ακαριαία πράξη της θείας βούλησης η δημιουργία αποτρέπει τη μεσολάβηση οποιουδήποτε χρονικού διαστήματος μεταξύ της απόφασης

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁμιλία εἰς τὸν Ψαλμὸν 28*, PG 29, 285A.

2. P. DUHEM, *Le Systèm du Monde II*, σελ. 428. Βλ. και Μ. Α. ORPHANOS, *Creation*, σελ. 46.

3. A. H. ARMSTRONG, «The Theory», σελ. 429.

4. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, I. 7, GCS NF 2 (1997) 12. ΓΕΝ. 1, 1.

5. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *ὄπ.π.*, VIII. 7, GCS NF 2 (1997) 40.

του Θεού να δημιουργήσει τον κόσμο και της πράξης της δημιουργίας.¹

Ο Μ. Βασίλειος, εστιάζοντας την προσοχή του στους πρώτους στίχους της Γένεσης 1, 2, όπου η γη παρουσιάζεται αόρατη και ακατασκεύαστη, εύλογα διερωτάται πώς είναι δυνατόν, ενώ ο ουρανός αποπερατώθηκε, η γη να παραμένει ατελής κι ασχημάτιστη; Για να απαντήσει στη συνέχεια ότι ο χαρακτηρισμός αυτός είναι δικαιολογημένος, αφού δεν έχει ακόμα επέλθει το θείο πρόσταγμα που θα συντελούσε στην τελειοποίησή της, ούτως ώστε να βλαστήσει η χλωρίδα στη γη και να διακοσμήσει αυτήν με χρώματα και αρώματα. Αλλά και ο ουρανός δεν είχε λάβει την οριστική του μορφή, καθώς εξέλειπαν τα φωτιστικά σώματα, δηλαδή ο ήλιος και η σελήνη. Ακολουθώντας, ο Βασίλειος, ερμηνεύοντας το επίθετο αόρατος, τονίζει ότι η γη καλείται αόρατη για τρεις λόγους: πρώτον, διότι δεν είχε δημιουργηθεί ο άνθρωπος, ώστε να καταστεί ορατή με τα υλικά του μάτια, δεύτερον, διότι η γη ήταν κάτω από την επιφάνεια του ύδατος με αποτέλεσμα να μη γίνεται αντιληπτή και τρίτον, το αόρατο της γης οφείλεται εν πολλοίς και στην απουσία του φωτός, το οποίο δεν είχε δημιουργηθεί ακόμα από τον Θεό, για να φωτίσει την επιφάνεια της γης.²

Η αποσαφήνιση των ανωτέρω από τον άγιο δεν είναι διόλου τυχαία αλλά έχει σκοπό να στηλιτεύσει τους «παραχαράκτας τῆς ἀληθείας», όσους δηλαδή αλλοιώνουν και διαστρέφουν το νόημα της γραφής προκειμένου να αποδώσουν τους παραπάνω χαρακτηρισμούς στην ίδια την ύλη. Έτσι, στην προσπάθειά τους να αποδείξουν ότι η ύλη είναι αγέννητη, δηλαδή άκτιστη, προσαγορεύουν αυτήν ως ακατασκεύαστη, ασχημάτιστη, άμορφη και χωρίς ιδιότητες. Αυτή την άμορφη και άτακτη ύλη παρέλαβε ο

1. M. A. ORPHANOS, *Creation*, σελ. 48.

2. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, II, 1, GCS NF 2 (1997) 22-23.

Θεός και της έδωσε μορφή, τάξη και κάλλος. Ο άγιος χαρακτηρίζει ως έσχατη ασέβεια το να εξισώνει κανείς την κτιστή ύλη στο ίδιο οντολογικό επίπεδο με τον άκτιστο Θεό. Για να καταστήσει δε ακόμα πιο έκδηλο το μέγεθος της ασεβείας τους, φτάνει σε σημείο να χρησιμοποιεί για την ύλη μιαν έκφραση των ίδιων των αιρετικών και συγχρόνως απολύτως ενδεικτική της σύγχυσης τους. Την ονομάζει «*άδιατύπωτον αίσχος*», δηλαδή έσχατη αμορφία ή αλλιώς αδιαμόρφωτο, ακατέργαστο αίσχος. Ο Βασίλειος καταδεικνύει εύστοχα πως είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο οι αιρετικοί βλασφημούν. Άλλοτε μεγεθύνοντας την ύλη την καθιστούν ίση με τον Θεό κι άλλοτε μικραίνουντάς την, φανερώνονται εξίσου ασεβείς. υποστηρίζοντας ακόμα ότι ο Θεός παραμένει ανενεργός και δεν δημιουργεί όσα βούλεται λόγω της απουσίας της ύλης, καταλήγουν να προσδίδουν ασύγκριτη δύναμη στην άμορφη ύλη και να αποδυναμώνουν έτσι τον Θεό.¹

Το καθοριστικό σφάλμα των αιρετικών είναι ότι τοποθετούν στην ίδια ακριβώς στάθμη τη θεία και την ανθρώπινη δύναμη. Και τούτο αποτελεί τη μεγαλύτερη πλάνη τους. Θεωρούν, συνεπώς, ότι ο παντοδύναμος Θεός εν είδει τεχνίτη και διακοσμητή συνεισέφερε απλώς στη δημιουργία του κόσμου. Λησμονούν, ωστόσο, ότι στον Θεό βούληση, εννόημα και πράξη είναι ένα και το αυτό. Επομένως, ο κόσμος ως σύλληψη υπήρχε αϊδίως στο θείο θέλημα και καθίσταται σε κάποια χρονική στιγμή πραγματικότητα μέσα από την εκ του μη όντος δημιουργία της ύλης, στην οποία παρεμβαίνει ο Θεός, διαμορφώνοντας και καλλύνοντάς την.² Η δημιουργία δε του ουρανού και της γης δεν γίνεται αποσπασματικά και διαδοχικά

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εις την Εξαήμερον*, II, 2, GCS NF 2 (1997) 23.

2. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *όπ.π.*, II, 2, GCS NF 2 (1997) 24.

ή κατά ήμισυ του καθενός αλλά η ύλη και η μορφή έρχονται στην ύπαρξη διαμιάς, με άλλα λόγια ακαριαία: «αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει συνειλημμένην». Έτσι, ο Τριαδικός Θεός αναδεικνύεται όχι ως «σχημάτων εύρετης ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός».¹

Κατά τη θεώρηση του Μ. Βασιλείου, η ύλη αποτελεί σύνθεση της ποιότητας ή συμβεβηκότος και του υποστρώματος, τα οποία μπορούν να διαχωρισθούν μόνο κατ' επίνοια. Τον εν λόγω διαχωρισμό πραγματοποίησε ο Θεός, όταν δημιούργησε αρχικά το φως κι έπειτα το ηλιακό σώμα.² Ο Θεός αϊδίως αποφάσισε να φέρει στην ύπαρξη τα μη όντα, συλλαμβάνοντας το σχέδιο του κόσμου «καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὑλὴν συναπεγέννησεν».³ Σύμφωνα με την οξυδερκή παρατήρηση του π. Κ. Zinkovskiy, το ρήμα συναπογεννάω-ῶ χρησιμοποιείται από τον Μ. Βασίλειο προκειμένου να δώσει έμφαση στην απόλυτη ανυπαρξία της ύλης πριν από τη δημιουργία του κόσμου.⁴

Η βιβλική διήγηση της δημιουργίας του κόσμου δηλοποιεί, κατά τον Βασίλειο, την πλήρη αγαθότητά του: «Ἀνάγνωθι τὴν κοσμοποιίαν, καὶ εύρήσεις, ὅτι ἐκεῖ πάντα καλὰ, καὶ καλὰ λίαν. Οὐ τοίνυν τὸ κακὸν τοῖς καλοῖς συνεκτίσθη».⁵ Το κακό δεν συνδημιουργείται με το καλό ούτε λειτουργεί ως αντίθετος και συναϊδιος του Θεού υπαρκτικός πόλος που αντιστρατεύεται την αγαθή δημιουργία. Ο μέγας Καππαδόκης Πατέρας αποσυνδέει το κακό από την ύλη και το σώμα και πρωτοτυπεί για την εποχή του, τονί-

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, II, 3, GCS NF 2 (1997) 25.

2. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, VI, 3, GCS NF 2 (1997) 91-92: «Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ τὴν διαίρεσιν τοῦ φωτός ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ σώματος ἐμοὶ καὶ σοὶ δυνατὴν εἶναί φημι, ἀλλ' ὅτι ἂ ἡμῖν τῇ ἐπινοίᾳ ἐστὶ χωριστά, ταῦτα δύναται καὶ αὐτῇ τῇ ἐνεργείᾳ παρὰ τοῦ ποιητοῦ τῆς φύσεως αὐτῶν διαστήναι». Πρβλ. F. E. ROBBINS, *Hexaemeral Literature*, σελ. 46.

3. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *ὄπ.π.*, II, 2, GCS NF 2 (1997) 24.

4. Κ. ZINKOVSKIY (ιερομ.), *Περὶ ὑλῆς*, σελ. 251. Βλ. καὶ H. G. LIDDEL – R. SCOTT, *Lexicon*, σελ. 1697. G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, σελ. 1304.

5. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός*, 5, PG 31, 341CD. *GEN.* 1, 31.

ζοντας ότι το κακό εντοπίζεται εξίσου και στην ασώματη και νοητή φύση.¹

Ο Α. Η. Armstrong, σχολιάζοντας ένα συγκεκριμένο απόσπασμα από τον «Τίμαιο» του Πλάτωνος (52α), σημειώνει χαρακτηριστικά ότι αποτελεί το μοναδικό παράδειγμα στην πρόσφατη ελληνική φιλοσοφία, όπου υποστηρίζεται η παντελής απόρριψη της έννοιας της ύλης ή πιο απλά η ανυπαρξία της ύλης. Είναι η πρώτη φορά, παρατηρεί ο ίδιος ερευνητής, που επιχειρείται η δόμηση της πραγματικότητας αποκλειστικά από είδη. Και προχωρώντας ένα βήμα πιο πέρα, θα ισχυρισθεί ότι ακριβώς την ίδια ανυπαρξία της ύλης συναντούμε τόσο στον Μ. Βασίλειο όσο και στον αδερφό του, Γρηγόριο Νύσσης. Προβαίνοντας δε στη συγκριτική αντιπαράθεση ενός αποσπάσματος από τις «Εννεάδες» του Πλωτίνου με αποσπάσματα από την «Εξαήμερον» του Βασιλείου και το «Περὶ ἀνθρώπου κατασκευῆς» του Γρηγορίου Νύσσης εντοπίζει συνάφεια μεταξύ των τριών κειμένων, κάτι που σύμφωνα με τον ίδιο φανερώνει την εξάρτηση των Καππαδοκῶν από τον Πλωτίνο στην περί ύλης θεώρησή τους.² Ατυχώς τόσο ο αείμνηστος Δ. Τσάμης³ όσο και ο Μ. Α. Orphanos⁴ φαίνεται πως αποδέχονται σχεδόν αβλεπτί την άποψη του Armstrong και κατά συνέπεια δεν μπαίνουν στη διαδικασία να διαλεχθούν με τη θέση αυτή και να εξετάσουν κατά πόσο έχει βάση ή όχι.

Σε κάθε περίπτωση, αξίζει να παρατεθεί αυτούσιο το ενδεικτικό απόσπασμα από το έργο του Μ. Βασιλείου. Γράφει ο άγιος: «*Εἰς οὐδὲν γὰρ καταλήξεις, ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων ὑπεξαιρεῖσθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐὰν γὰρ ἀποστήσης τὸ μέλαν, τὸ ψυχρόν, τὸ βαρὺ, το πν-*

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός*, 5, PG 31, 312D-314A.

2. Α. Η. ARMSTRONG, «The Theory», σελ. 427-429.

3. Δ. ΤΣΑΜΗΣ, *Εἰσαγωγή*, σελ. 126-127.

4. Μ. Α. ORPHANOS, *Creation*, σελ. 56, υποσ. 1.

κνόν, τὰς κατὰ γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητος ἢ εἴ τινες ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωροῦνται, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον».¹ Δεν χωρά αμφιβολία ότι στο παραπάνω απόσπασμα ο Μ. Βασίλειος υποστηρίζει ότι η ὕλη ἐρχεται στην ὑπαρξη μέσα από τη συνδρομή διαφόρων ποιοτήτων.² Για να διαπιστωθεί, ωστόσο, κατά πόσο η θέση του Armstrong έχει ἐρεισμα, θα πρέπει το εν λόγω απόσπασμα να συνεξετασθῆ με ἄλλα κείμενα του ιεράρχη, τα οποία και υπάγονται στο ἴδιο εννοιολογικό πλαίσιο, ὥστε να προκύψουν περισσότερα ασφαλή συμπεράσματα. Επί του προκειμένου, ο Γ. Παναγόπουλος στέκεται κριτικά ἐναντι της θεώρησης του Callahan,³ κατὰ την οποία οι φράσεις του Μ. Βασιλείου «οὐδὲν καταλήξεις» και «οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον» καταδεικνύουν μία ολοκληρωτική ἄρνηση υλικού υποστρώματος. Απεναντίας, εκτιμᾷ ότι «μᾶλλον εκφράζουν την κοινή φιλοσοφική παραδοχή ότι η απροσδιόριστη ὕλη δεν υφίσταται πουθενά ως εμπειρικό μέγεθος (αφού πάντοτε υπάρχει προσδιορισμένη και μορφοποιημένη από την ενεργητική δύναμη που διαπερνά και την συνέχει), ὁπότε δεν αποτελεί, ούτε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο κατάληψης από μέρος του ἀνθρώπου χάρι σε κάποια γνωστική διαδικασία».⁴ Ὑπό αυτές τις προϋποθέσεις, παρουσιάζεται ἐδῶ ο μέγας ιεράρχης σύμπνου με τη σύγχρονη ἐπιστήμη, υποδεικνύοντας ότι η ὕλη δεν εἶναι χειροπιαστό μέγεθος.

Ο Βασίλειος, φτάνοντας στο κεφάλαιο περὶ της γῆς, η οποία μπορεί συνεκδοχικά να ἐρμηνευθῆ και ως ὕλη, προειδοποιεῖ και συμβουλεύει τους ακροατές του να μην ἀναλώνονται σε ἀδιέξοδες εικασίες και υπολο-

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, I. 8, GCS NF 2 (1997) 15.

2. Ἐχει δίκιο ο Robbins, ἐν προκειμένῳ, ὅταν σημειώνει ότι «*Basil's conception of matter is not so clear and consistent as that of his brother Gregory of Nyssa*» (F. E. ROBBINS, *Hexaemeral Literature*, σελ. 46). Ὅπως θα καταδειχθῆ, ὡστόσο, στη συνέχεια ο κύριος σκοπός του Βασιλείου δεν εἶναι η φιλοσοφική και θεολογική τεκμηρίωση της ἐννοιας της ὕλης.

3. J. F. CALLAHAN, «Cappadocian Cosmology», σελ. 42.

4. Γ. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Στωική Φιλοσοφία*, σελ. 21.

γισμούς γύρω από την ουσία της γης, αναζητώντας το κύριο και αρχικό της υπόστρωμα. Η προτροπή αυτή δίνει την ευκαιρία στον άγιο να επεξεργασθεί διεξοδικότερα την περί ύλης θεώρησή του. Είναι ματαιοπονία, παρατηρεί, να αναζητά κανείς φύση χωρίς ποιότητες («*φύσιν ἔρημον ποιότητων*»).¹ Τόσο ο Μ. Βασίλειος όσο και η λοιπή πατερική παράδοση ρητά διασαφεί ότι δεν υφίσταται πουθενά φύση άποιος, δηλαδή χωρίς ποιότητες, ή αλλιώς ουσία ανείδην.² Επομένως, οι Καππαδόκες Πατέρες εισάγουν για πρώτη φορά στη θεολογία, δια της γραφίδας του Μ. Βασιλείου, μία πολύ σημαντική αρχή: δεν υφίσταται ουσία χωρίς την υπόσταση. Πουθενά δεν εντοπίζεται γυμνή ουσία. Η θεολογική αυτή θέση των Καππαδοκών έχει κορυφαίες οντολογικές προεκτάσεις, καθότι συνδέει την ύπαρξη με την ουσία, το «*ὅτι*» ή «*ὅπως ἐστὶ*» με το «*τί ἐστὶ*».³

Προεκτείνοντας την αναφορά του, ότι είναι αδύνατο να ευρεθεί φύση στερημένη ποιότητων, ο άγιος προσθέτει, ότι τα συστατικά στοιχεία της ουσίας, με άλλα λόγια οι ποιότητες, υπάγονται «*εἰς τὸν τοῦ εἶναι λόγον*», και λειτουργούν έτσι ως συμπληρωματικά της ουσίας.⁴ Ο Βασίλειος προκειμένου να καταδείξει την πλήρη αντίθεσή του στην ιδέα της δημιουργίας του κόσμου από άποιο ύλη, παραλαμβάνει το στωικό σχήμα «*ποιῶν*»-«*πάσχον*» και στη συνέχεια το μεταπλάθει στο χριστιανικό πλαίσιο.⁵

-
1. Θυμίζουμε ότι το ίδιο υποστήριζε και ο έτερος Καππαδόκης Πατέρας, ο Γρηγόριος Θεολόγος. Βλ. την παρούσα εισαγωγή, σελ. 101.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά*, μγ', ΚΟΤΤΕΡ Ι, σελ. 108: «*Χρή γὰρ γινώσκειν, ὡς οὔτε οὐσία ἀνείδενος ὑφέστηκε καθ' ἑαυτήν...*».
 3. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), *Μαθήματα Β'*, σελ. 9.
 4. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, Ι, 8, GCS NF 2 (1997) 15.
 5. Ο άγιος επιχειρεί εν προκειμένω αποδόμηση της φιλοσοφικής ορολογίας και μεταστοιχείωσή της, ούτως ώστε οι ίδιοι όροι να φορτισθούν με διαφορετικό εννοιολογικό πρόσημο, καθαρά και αμιγώς χριστιανικό. Πρόκειται για το επίμοχθο έργο της διάκρισης των φιλοσοφικών ορολογιών από την ίδια την εμπειρία της αλήθειας. Βλ. ad hoc Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Θεολογία και Γλώσσα*, σελ. 140. Πρβλ. Η. HAPP, *Hyle*, σελ. 812.

Κατά τον επίσκοπο Καισαρείας, συναντήθηκαν «ἢ τε δραστική του θεοῦ δύναμις καὶ ἡ παθητικὴ φύσις τῆς ὕλης· ἡ μὲν τὸ ὑποκείμενον παρεχομένη χωρὶς μορφῆς, ὁ δὲ τῶν σχημάτων τὴν ἐπιστήμην ἔχων ἄνευ τῆς ὕλης, ἴν' ἐκατέρω τὸ ἐνδέον παρὰ θατέρου γένηται».¹ Ὅπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ἐπὶ τούτου ὁ Γ. Παναγόπουλος: «Ὁ Βασίλειος δέχεται ἀλλὰ καὶ τροποποιεῖ, ἐντὸς μίας συντομότατης φράσης, τὸ στωικὸ σχῆμα ποιούνης πάσχον: Το υλικὸ υποκείμενο (πάσχον) μετὰ των ποιότητων (ενεργούν) αποτελοῦν δύο ὅψεις τῆς μίας καὶ ενιαίας αισθητῆς πραγματικότητας. Ὡστόσο τὸ υλικὸ στοιχεῖο δὲν εἶναι καθ' ἑαυτὸ "ἀποιο" ὡς αυτόνομη μεταφυσικὴ ἀρχή· τὴν ἰδέα αὐτὴ διαρρήδην αποκλείει ἡ διατύπωση του Βασιλείου: "τῶ ἑαυτῆς λόγῳ"».² Κατὰ συνέπεια, ὁ Μ. Βασίλειος δὲν ἀποσκοπεῖ σὲ μίαν πλήρη ἐκπνευμάτωση τῆς ὕλης, ἐξυπηρετώντας μίαν καθαρὰ ἰδεαλιστικὴν ἐρμηνείαν τῆς προέλευσός τῆς, ὅπως θεωρεῖ ὁ Armstrong. Ἀντιθέτως, δέχεται ἓνα υλικὸ ὑπόστρωμα, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ἀποιο καὶ οὔτε ἐντοπίζεται κάπου στὴ φύση ἀφ' ἑαυτοῦ «ἀλλὰ ἀποτελεῖ μετὰ του ἐνεργητικοῦ παράγοντα τὰ σύνθετα αισθητὰ ὄντα».³

Σε σχετικὰ πρόσφατη ἀνακοίνωσή του, ὁ J. Zachhuber ἐστιάζει τὴν προσοχή του σὲ δύο χαρακτηριστικὰ χωρία του Βασιλείου, τὰ ὁποῖα εἶναι ἐνδεικτικὰ τῆς υποτιθέμενης καππαδοκικῆς θεώρησης περὶ ἀνυπαρξίας τῆς ὕλης, σύμφωνα με τὴν ἀποψη διαφόρων ἐρευνητῶν, καὶ ἐπιχειρεῖ συνεχεστάζοντάς τα νὰ ρίξει φῶς στὴν ἐν λόγω προβληματικὴ. Τὸ πρῶτο χω-

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, Π. 3, GCS NF 2 (1997) 25.

2. Γ. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Στωικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 22, ὑποσ. 15. Πρβλ. Η. DIELS, *Doxographi Graeci*, σελ. 458: «Ἐφῆσε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἀποιο καὶ ἀμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲ ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν· ἀεὶ δ' ἐν τινὶ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἐπινοία μόνον» (ΑΡΕΙΟΣ ΔΙΔΥΜΟΣ). Διαμέσου τῆς ὑπογράμμισης, ἐπισημαίνουμε τὶς ἐγγενεῖς διαφορὰς τῆς στωικῆς θεώρησης τοῦ Ποσειδωνίου περὶ ἀποίου ὕλης ἀπὸ τὴν χριστιανικὴν τοῦ Βασιλείου.

3. Γ. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 24.

ρίο εντάσσεται στην αντιευνομιανή πολεμική του Βασιλείου. Το δε δεύτερο εντοπίζεται στην πρώτη ομιλία του αγίου στην Εξαήμερο και ήταν εκείνο που χρησιμοποιήθηκε ως απόδειξη, προκειμένου να στηριχθεί η περίφημη θεώρηση περί της ανυπαρξίας της ύλης. Εξετάζοντας ενδελεχώς τα κείμενα, προτείνει μια διττή ανάγνωση της ουσίας: 1) Ως προς την πρώτη διάσταση η ουσία είναι μια κενή έννοια ή θεώρηση. Είναι αυτό που απομένει όταν αφαιρεθούν όλες οι ιδιότητες. Γι' αυτό και ο Βασίλειος συμβουλεύει τους ακροατές του να μην ξοδεύουν τα αποθέματα της διανοίας τους. 2) Ουσία ως το πραγματικό είναι, το οποίο μαζί με τα συμβεβηκότα συνιστά το ον.¹ Καταληκτικά, συμπεραίνει ο ίδιος ερευνητής, ότι ο Μ. Βασίλειος δεν ασπάσθηκε μια θεωρία περί ανυπαρξίας της ύλης. Αντίθετα, όπως τονίσαμε και πρωτύτερα, η σκοποθεσία του έγκειται στη βαθιά πεποίθησή του ότι η αναζήτηση του υλικού υποστρώματος εκ του οποίου σύγκειται ο κόσμος συνιστά ματαιοπονία. Αφήνει ανοιχτό, ωστόσο, το ενδεχόμενο ο αδερφός του Βασιλείου, ο Γρηγόριος Νύσσης να σκέφτηκε διαφορετικά κι έτσι να άδραξε την ευκαιρία, ώστε να αναπτύξει αυτό που υπαινισσόταν το κείμενο του Βασιλείου.² Τη σημασία της σύλληψης του Γρηγορίου θα αναλύσουμε ευθύς αμέσως.

χ) Γρηγόριος Νύσσης

Οι Καππαδόκες Πατέρες αντιλαμβάνονταν ότι, καθόσον δια του δόγματος της εκ του μη όντος δημιουργίας κατέπιπτε η αντίληψη περί της αιωνιότητας της ύλης, καλούνταν πλέον να καταδείξουν διαμέσου του θε-

1. J. ZACHHUBER, «Non-Existent Matter», σελ. 427-428.

2. J. ZACHHUBER, *όπ.π.*, σελ. 429.

ολογικού τους οπλοστασίου το πώς προήλθε η ύλη και κατ' επέκταση πώς δημιουργήθηκε ο κόσμος. Αρχικά ο Μ. Βασίλειος κι έπειτα ο Γρηγόριος Νύσσης θα ρίξουν φως στη δημιουργία της ύλης, αποκρυπτογραφώντας τον τρόπο σύστασής της από το μη όν στο είναι.

Ειδικότερα, τώρα, στον Γρηγόριο Νύσσης, μπορούμε να διακρίνουμε τρία βασικά χαρακτηριστικά της κοσμολογίας του: 1) Ο κόσμος έχει αρχή στη χρονική του διάρκεια. 2) Προήλθε εκ του μη όντος στο είναι. 3) Ο κόσμος είναι προϊόν της θείας βούλησης.¹ Ασφαλώς, όλα τα ανωτέρω έχουν ως κρηπίδα τους τη διάκριση κτιστού-ακτίστου, η οποία είναι θεμελιώδης τόσο για τη διδασκαλία του Γρηγορίου Νύσσης² όσο και για σύνολη την πατερική θεολογία.

Ο Γρηγόριος θα διερμηνεύσει τη δημιουργία της κτίσης ως ουσίωση και τρόπον τινά υλοποίηση του θείου θελήματος.³ Διορθώνοντας αλλά και προσαρμόζοντας στη διδασκαλία του προηγούμενες διδασκαλίες του Φίλωνος, του Ωριγένους και του Κλήμεντος, θα κάνει λόγο για μια διπλή δημιουργία, κατά την οποία ο Θεός πραγματοποιεί τις αιτίες, τις αφορμές και τις δυνάμεις των κτιστών όντων προτού τις ενεργοποιήσει σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο.⁴

Ο Η. Α. Wolfson υποστηρίζει ότι ο Γρηγόριος Νύσσης αποδέχεται σιωπηρά την περί απορροής θεώρηση του Πλωτίνου αλλά ύστερα υπαναχωρεί κι επιστρέφει στη διδασκαλία της εκ του μη όντος δημιουργίας.⁵ Ο εν

1. T. T. TOLLEFSEN, «Cosmology», σελ. 175.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατηχητικός*, GNO III. 4 (1996) 99: «... τῶν ὄντων μεμερισμένων εἰς τὸ κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον...».

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ ψυχῆς*, 124, GNO III. 3 (2014) 93: «ἢ δὲ τοῦ θελήματος [= του θείου] ὑπαρξίς οὐσία ἐστί». ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εἰς τὸ Α΄ Κορ.* 15, 28, GNO III. 2 (1987) 11: «... τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο».

4. P. BLOWERS, «New Creation», σελ. 15.

5. H. A. WOLFSON, «Emanation», σελ. 56-57.

λόγω ερευνητής προβαίνει σε μια σειρά εκτιμήσεων και παραλληλισμών μεταξύ των διδασκαλιών του Πλωτίνου και του Νύσσης, οι οποίες δεν έχουν ερείσματα στις πηγές. Εξάπαντος, ο Γρηγόριος Νύσσης είναι απόλυτα ξεκάθαρος στο θέμα αυτό. Σημειώνει: «Οὐκοῦν ἀκολουθῶς, ὡς ἀρκεῖν ἡγούμεθα τοῖς οὔσι πρὸς τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπόστασιν, τὴν τοῦ θεοῦ θελήματος δύναμιν».¹ Επιπρόσθετα, η προσπάθεια του Wolfson να συσχετίσει την περί ύλης θεώρηση του αγίου με εκείνη του Πλωτίνου κρίνεται ως ανεπιτυχής.² Αναλύοντας τον τρόπο σύστασης της ύλης, ο Νύσσης θα κάνει λόγο περί δημιουργίας συγκεκριμένων λογικών ποιοτήτων, χάρη στη συνδρομή των οποίων, διαμορφώνεται το υλικό υποκείμενο ή υπόστρωμα (substratum): «οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδὲν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν, ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομή τούτων καὶ ἔνωσις σῶμα γίνεται».³

Αδυνατεί ο Wolfson να προσλάβει ότι η ύλη δεν προέρχεται εκ Θεού δια της απορροής αλλά ότι ο λόγος της ύπαρξής της «νοητή τις ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία».⁴ Σε κάθε περίπτωση, εκείνο που ο Νύσσης ξαστερώνει με τη διδασκαλία του, είναι ότι, ακόμα και αν η αντίληψη των ιδωμάτων ή ποιοτήτων αυτών εξαρτάται από τον νου, συγγενεύει δηλαδή με τη νοητή θεία φύση, αυτό δεν οφείλεται σε κάποια απορροή της θείας ουσίας αλλά στις νοερές αφορμές που θέτει η θεία και ασώματη φύση προς γένεση των σωμάτων. Κινούμενος, προφανώς, στην ίδια γραμμή με τον Wolfson, ο Θ. Πελεργρίνης, ατυχέστατα, αποδίδει στον άγιο τη θεωρία περί

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 24, PG 44, 212 C.

2. H. A. WOLFSON, «Emanation», σελ. 57.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ ψυχῆς*, 124, GNO III. 3 (2014) 94.

4. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 24, PG 44, 212 D.

απορροής, προσθέτοντας ότι η εν λόγω θεώρηση «απάδει προς την εκ του μηδενός δημιουργία του σύμπαντος».¹ Πάντως, ο άγιος Γρηγόριος προτρέπει την ευσεβή διάνοια να επανέλθει στο δόγμα της εκ του μη όντος δημιουργίας, μένοντας έξω από ερμηνευτικούς τυχοδιωκτισμούς.² Ως εκ τούτου, προκύπτει ότι η δημιουργία του κόσμου δεν εισάγει καμμία σύνθεση στη θεία απλότητα.

Καίριας σημασίας για την περί δημιουργίας διδασκαλία του Γρηγορίου Νύσσης είναι η έννοια της καταβολής. Ο επίσκοπος Νυσσαέων κάνει λόγο περί αθρόας καταβολής όλης της συμπαντικής πραγματικότητας. Ιδού πως το εκφράζει ο άγιος: «*Ἡ οὖν ἀθρόα τῶν ὄντων παρὰ τῆς ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ καταβολή, ἀρχή παρὰ τοῦ Μωυσέως, ἦτουν κεφάλαιον κατωνομάσθη, ἐν ἧ τὸ πᾶν συστήναι λέγεται... Οὐκοῦν τοῦτο νοεῖν, ἡ ἀρχὴ τῆς κοσμογονίας ὑποτίθεται, ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας, καὶ τὰς δυνάμεις, συλλήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὀρμῇ, ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν, οὐρανός, αἰθήρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀήρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτά».³ Ο Νύσσης συσχετίζει τη θεμελίωση του σύμπαντος κόσμου, καθώς και τη μετέπειτα σταδιακή εξελικτική του πορεία με το σχήμα «δυνάμει»–«ἐνεργεία». Επομένως, ο κόσμος στην πρωταρχική του μορφή, με άλλα λόγια, άμα τη γενέσει του, αποτελεί τη σύνολη συμπαντική πραγματικότητα, όμως μόνο δυνάμει. Εξάλλου, αυτό είναι και το νόημα της σπερματικής καταβολής: ο*

1. Θ. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ, *Λεξικό*, σελ. 155.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 24, PG 44, 213 BC.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ τῆς Ἑξαήμερου*, 14-15, PG 44, 72 AB. Η C. Köckert («The concept of seed», σελ. 27) σε σχετική ανακοίνωσή της επιχειρεῖ να καταδείξει ότι ο Γρηγόριος Νύσσης κάνει χρήση ενός ευρύτατα διαδεδομένου στην αρχαιότητα ερμηνευτικού μοντέλου, εκείνου της γένεσης από σπορά. Παράλληλα, φανερώνει ότι ο Γρηγόριος, όχι μόνο δεν επηρεάζεται από τις κοσμολογίες των μεσοπλατωνικών και νεοπλατωνικών συγγραφέων, αλλά αποσυνδέεται πλήρως από αυτές, προτάσσοντας τη δική του θεώρηση, η οποία είναι σύμφωνη με τη βιβλική διήγηση.

κόσμος να λάβει διαδοχικά την τελική του διαμόρφωση, μεταβαίνοντας από το «δυνάμει» στο «ἐνεργεία».¹

Από τα ανωτέρω, συνάγεται ότι τα δημιουργήματα δεν έγιναν εξαρχής τέλεια και ολοκληρωμένα αλλά διαμέσου της σπερματικής καταβολής προκαταβλήθηκαν αυτά, ούτως ώστε με τρόπο εξελικτικό να φτάσουν στην ολοκλήρωσή τους και στο λίκν καλώς της κατασκευής τους.² Ο Γρηγόριος Νύσσης τονίζει το συνεχές και αδιάκοπο κτίσιμο της δημιουργίας διαμέσου των θείων λόγων. Ο θείος λόγος πραγματώνει υποστατικά τον κόσμο: «Ἐπί γάρ τοῦ Θεοῦ, κατὰ γε τὴν ἡμετέραν ὑπόληψιν, τὸ ἔργον λόγος ἐστί».³ Ο ιερός πατέρας επεξεργάζεται διεξοδικότερα τη διδασκαλία των λόγων των όντων, σημειώνοντας χαρακτηριστικά ότι η φωνή του Θεού καθίσταται «λόγου παραστατική» και τούτο θα πρέπει να κατανοηθεί «θεοπρεπώς», με άλλα λόγια αναφερόμενο στον ενυπάρχοντα λόγο μέσα στην κτίση. Την παραπάνω επιχειρηματολογία του επιρρωνύει ο άγιος διαμέσου βιβλικών μαρτυριών. επικαλείται τα λόγια του ψαλμωδού, παρατηρώντας σχετικά: «Τῷ γάρ λόγω τινὶ τὴν ἀπεργαστικὴν ἐκάστου τῶν γινομένων δύνάμιν εἰς ἐνέργειαν ἄγεσθαι, σαφῶς διὰ τῆς φωνῆς ταύτης ὁ Ψαλμωδὸς ὑπηνίξατο, ὡς οὐκ ἐν ῥήμασιν ὄντος τοῦ λόγου, ἀλλὰ τῆς εἰς τὰ σημεῖα δυνάμεως οὕτως ὠνομασμένης».⁴

Το ερώτημα πώς ο άύλος και ασώματος Θεός δημιουργεί την ύλη, κρίνεται από τον Νύσσης έωλο και θεολογικά αβάσιμο, καθότι «οὔτε ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀδύνατη οὔτε ἡ δύναμή του ἄσοφη, ὥστε νά ἀδυνατεῖ ὁ ἴδιος νά παραγάγει τὴν ὕλη, λόγω τοῦ ὅτι δέν σχετίζεται κατ' οὐσίαν μ' αὐ-

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ τῆς Εξαημέρου*, 25, PG 44, 77 D.

2. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας», σελ. 74-75.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *όπ.π.*, 16, PG 44, 73 A.

4. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *όπ.π.*, 17, PG 44, 73CD. ΨΑΛΜ. 104, 27.

τήν».¹ Προκειμένου να αποφύγει δύο σκοπέλους, από τη μία να αποδώσει τα ιδιώματα της υλικότητας και της ποσότητας στον άποσο κι ασχημάτιστο Θεό κι από την άλλη να κληθεί να αναγνωρίσει δύο άναρχες και αγέννητες αρχές, όπως οι Μανιχαίοι, οι οποίοι αντιπαραβάλλουν στην αγαθή θεία φύση την ύλη, ο Γρηγόριος Νύσσης επαφίεται στη δύναμη των γραφικών λόγων, οι οποίοι μαρτυρούν ότι τα πάντα προέρχονται από τον Θεό.² Πράγματι, όλα είναι εφικτά στη θεία δύναμη, «καὶ τὸ μὴ ὄν ὑποστήσασθαι, καὶ τῶ ὄντι πρὸς τὸ δοκοῦν ἐπιβάλλειν τὰς ποιότητας».³

Στην ανάλυση που πραγματοποιεί ο Νύσσης, η λέξη ύλη και η λέξη σώμα εμφανίζονται ως συνώνυμες.⁴ Κατά την εκτίμηση του αγίου, η αντίληψη που θέλει την ύλη να προέρχεται από το νοητό και το άυλο δεν βρίσκεται εκτός της λογικής. Όπως σημειώθηκε πρωτύτερα, η ύλη συνίσταται από ποιότητες, εκ των οποίων αν απογυμνωθεί καταντά κενό γράμμα. Ωστόσο, κάθε ποιότητα διαχωρίζεται από το υποκείμενο σύμφωνα με τον λόγο. «Ὁ δὲ λόγος νοητὴ τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία».⁵ Ο ιερός πατέρας πασχίζει να καταδείξει και το επιτυγχάνει σε μεγάλο βαθμό, ότι οι ποιότητες δεν έχουν λογικά ούτε μεταξύ τους αλλά ούτε και με το σώμα καμμία συνάφεια. Κατ' αυτόν τον τρόπο, με την απουσία τους οι ποιότητες προκαλούν τη διάλυση του σώματος, ενώ με τη συνδρομή τους φέρνουν στην ύπαρξη την ύλη.⁶ Κι επιστρέφοντας στον αρχικό συλλογισμό του, ότι δηλαδή δεν είναι παράλογο η ύλη να είναι προϊόν της άυλης και ασώματης θείας φύσης, ο άγιος καταθέτει: «Ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ιδιωμά-

1. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας», σελ. 72.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 23, PG 44, 212 AB.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *ὄπ.π.*, 23, PG 44, 212 BC.

4. P. DUHEM, *Le Systèm du Monde II*, σελ. 430.

5. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *ὄπ.π.*, 24, PG 44, 212 D.

6. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *ὄπ.π.*, 24, PG 44, 213 A.

των τούτων ἢ κατανόησις, νοητὸν δὲ τῆ φύσει τὸ θεῖον· οὐδὲν ἀπεινός, ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοεράς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστῆναι, τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν».¹

Τα ιδιώματα ἢ ἀλλιώς οἱ ποιότητες τῆς ὕλης εἶναι νοητά καὶ καθίστανται ἀντιληπτά δια τοῦ νοῦ, ἐνῶ προέρχονται δια τοῦ θεοῦ νοῦ. Ἐτσι, ὡς ἀσώματο καὶ νοητό τὸ θεῖο εἶναι ἐκεῖνο που φέρνει στὴν ὑπαρξὴ τὶς νοητὲς αὐτὲς ποιότητες. Ἡ διδασκαλία τοῦ Νύσσης περὶ ὕλης δὲν συνιστᾶ μία ἀυθαίρετη ὑπόθεση ἀλλὰ ἐδράζεται, ὅπως εὐλόγα διαπιστώνει κανεῖς, σὲ στέρεα βιβλικά θεμέλια. Εἶναι δε ἀξιοσημεῖωτο, ὅτι ἡ θέση τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, γιὰ τὴν ὕλη ὡς συνδρομὴ ἢ συνένωση λογικῶν ποιότητων ἀποτελεῖ τὴ «μοναδικὴ μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας πρόταση πὸν ἐρμηνεύει τὴ σύσταση τῆς ὕλης».²

Σύμφωνα με τὴν ἐγκριτὴ τοποθέτηση τοῦ Γ. Μαρτζέλου, «Τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ὕλη συνιστᾶ κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τίς ιδιότητες ἢ τίς ποιότητες πὸν τὴν χαρακτηρίζουν ἢ εἶναι κάτι πὸν συναπαρτίζεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ ιδιότητες ἢ ποιότητες, ταυτιζόμενῃ τρόπον τινὰ μ' αὐτὲς, ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ δυσεπίλυτα προβλήματα στὴν κοσμολογικὴ ὄντολογία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τοῦ Μ. Βασιλείου...».³ Εἶναι γεγονός, ὅτι ορισμένοι σύγχρονοι ἐρευνητὲς, ἐρμηνεύοντας τὶς νοητὲς ποιότητες, κάνουν λόγο γιὰ μία ἰδεαλιστικὴ προσέγγιση τῆς περὶ ὕλης θεωρίας ἀπὸ πλευρᾶς

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 24, PG 44, 213 B.

2. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἀλφαβητάρει*, σελ. 66. Σύστοιχα, κι ὁ P. Eudokimov («Nature», SJT 18 (1965) 9) ἐπισημαίνει τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα τῆς ρηξικέλευθης θεώρησης τῶν Καππαδοκῶν περὶ ὕλης.

3. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας», σελ. 73.

του αγίου¹ ή εντοπίζουν πλωτίνεια επιρροή στη διδασκαλία του.² Η M. Alexander εκτιμά ότι ο Νύσσης έχει κατά νου δύο διαφορετικές προσεγγίσεις επί του θέματος. Σύμφωνα με τη φιλοσοφική προσέγγιση, η ύλη συνίσταται σε ένα συνδυασμό ιδεών ή ποιοτήτων, με το υλικό υπόστρωμα να βρίσκεται λογικά προϋπάρχον σε αυτές τις ποιότητες. Η δεύτερη προσέγγιση διαλαμβάνει την ύλη ως υπόστρωμα (*substratum*) αλλά σε άμορφη κατάσταση.³

Παρομοίως, ο J. Zachhuber εικάζει, ότι η άποψη του Γρηγορίου, η οποία θέλει την ύλη να είναι απόρροια της συνένωσης ποιοτήτων ή συμβεβηκότων, συνεπάγεται ότι η ύλη δεν αποτελεί μέρος της πρώτης δημιουργίας αλλά λογίζεται ως απότοκη της μετέπειτα εξελικτικής της πορείας.⁴ Σε πρόσφατη μελέτη της η A. Marmodoro προσφέρει μια νέα ανάγνωση στη θεώρηση του Γρηγορίου Νύσσης περί ύλης. Επισημαίνει ότι ο επίσκοπος Νυσσαέων με τη θεώρησή του αυτή κινείται στον πολύ απαιτητικό χώρο της λεγόμενης μεταφυσικής της αφαίρεσης.⁵ Προκειμένου να κάνει λόγο για τη λεγόμενη μεταφυσική της αφαίρεσης, η Marmodoro αντλεί από τις σχετικές θεωρίες των νεοαριστοτελικών φιλοσόφων K. Fine και E. Zalta.⁶

Η βασική θέση της A. Marmodoro είναι ότι ο Γρηγόριος Νύσσης δεν είναι ιδεαλιστής, όπως του καταλογίζουν διάφοροι ερευνητές, αλλά η περί

1. R. SORABJI, *Time*, σελ. 290 κ.ε. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Τò Πρόσωπο*, σελ. 124.

2. H. A. WOLFSON, «Emanation», σελ. 57-58. Ο Wolfson, εν προκειμένω, αποδίδει στον Νύσσης την έννοια της πνευματικής ή νοητής ύλης, κάτι, όμως, που δεν ισχύει, καθότι ο Νύσσης όπως και οι λοιποί Πατέρες δεν διακρίνουν την ύλη σε αισθητή ή νοητή αλλά κατηγοριοποιούν αυτήν στα κτιστά.

3. Βλ. M. ALEXANDER, «Deux approaches», σελ. 159-192. Πρβλ. P. BLOWERS, *Divine Economy*, σελ. 181.

4. J. ZACHHUBER, *Human Nature*, σελ. 150.

5. A. MARMODORO, «Gregory on Creation», σελ. 109-110.

6. A. MARMODORO, *όπ.π.*, σελ. 103, υποσ. 13.

ύλης αντίληψή του είναι συγκεκριμένη και οι ιδιότητες, οι οποίες συνάπτουν και συναποτελούν την ύλη, δεν είναι εννοιακές συλλήψεις.¹ Η ίδια ερευνήτρια αναγνωρίζει, ότι η προέλευση της ύλης από τον άυλο Θεό, παρουσιάζει μία, όπως την ονομάζει, ασυμβατότητα κατηγοριών, αφού η προβληματική στρέφεται όχι γύρω από τη δυνατότητα του Θεού να παράγει από το μη ον στο είναι αλλά ως προς το τι δημιουργεί ο Θεός, όταν δημιουργεί την ύλη.² Η Marmodoro εκκινεί την εν λόγω προβληματική με την, ευρέως γνωστή στην αρχαιότητα, αιτιώδη αρχή.³ Ωστόσο, η συγκεκριμένη αρχή έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με τη δημιουργία του κόσμου, αφού ο Θεός φέρνει στην ύπαρξη όχι κάτι ομοειδές του αλλά κάτι ετερούσιό του. Για να ξεπεράσει αυτόν τον ερμηνευτικό σκόπελο, ο Νύσσης καλούνταν να φανερώσει ότι τόσο ο δημιουργός όσο και το δημιούργημα προέρχονται από τον ίδιο τύπο ύπαρξης. Πράγματι, τόσο ο Θεός όσο και οι ποιότητες ανήκουν στη νοητή σφαίρα. Η Marmodoro προτείνει ότι οι νοητές ποιότητες είναι φυσικές παρά την άυλη και νοητή τους υπόσταση.⁴

Ο Γρηγόριος χρησιμοποιεί την κατηγοριακή εργαλειοθήκη του Αριστοτέλους, προκειμένου να εφαρμόσει την περί ύλης θεωρία του. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Σταγειρίτη, αν αφαιρεθούν οι ποιότητες από ένα σώμα, τότε τίποτα δεν είναι αυτό που απομένει.⁵ Ως εκ τούτου, η Marmodoro διαπιστώνει, ότι, όπως η αριστοτελική ύλη δεν μπορεί να περιγραφεί με κανένα γλωσσικό όρο, έτσι και η γυμνή ύλη του Γρηγορίου δεν μπορεί να περιγραφεί από καμμία ιδέα.⁶ Κατά τον Γρηγόριο, παρατηρεί η Marmo-

1. A. MARMODORO, «Gregory on Creation», σελ. 96.

2. A. MARMODORO, *όπ.π.*, σελ. 102.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α' 4, 1070 b: «... ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ». Πρβλ. A. MARMODORO, *όπ.π.*, σελ. 94.

4. A. MARMODORO, *όπ.π.*, σελ. 103.

5. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Ζ'3, 1029 α.

6. A. MARMODORO, *όπ.π.*, σελ. 104.

doro, ο Θεός δημιουργεί τις νοητές ποιότητες, οι οποίες ως αισθητές φύσεις συνθέτουν την ύλη. Η εν λόγω ερευνήτρια συμπεραίνει ότι ο Γρηγόριος χρησιμοποιεί μία υβριδική οντότητα, η οποία είναι κατανοητή μονάχα διαμέσου της αφαίρεσης, δηλαδή τις ποιότητες. Με τη διαδικασία της αφαίρεσης αντλεί τις ποιότητες από τα υλικά αντικείμενα, χωρίζοντάς τις από αυτά. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εξατομικεύει τις φυσικές πτυχές των υλικών αντικειμένων ως καθορισμένες νοητές οντότητες. Για τον Νύσης οι νοητές ποιότητες είναι φυσικές πτυχές των αντικειμένων, οι οποίες συνενώνονται, για να δημιουργηθεί η ύλη.¹ Η ερμηνευτική απόπειρα της Marmodoro, παρότι πρωτότυπη και διαφωτιστική κατά σημεία, εντούτοις δεν επιλύει πλήρως το ζήτημα, αφήνοντας αναπάντητο το ερώτημα, με ποιο τρόπο οι νοητές ποιότητες καθίστανται φυσικές πτυχές των αντικειμένων. Πάντως, το γεγονός ότι όλες οι διαστάσεις του ζητήματος δεν έχουν φωτισθεί επαρκώς, είναι κάτι που παραδέχεται και η ίδια η Marmodoro, όταν αναγνωρίζει ότι απαιτούνται περισσότερες διακρίσεις και θεωρήσεις, για να λυθούν όλα τα θέματα και τούτο μπορεί να επιτευχθεί, κατά την ίδια, μέσα από τη μεταφυσική θεωρία των αφηρημένων οντοτήτων.²

-
1. A. MARMODORO, «Gregory on Creation», σελ. 109-110.
 2. A. MARMODORO, *όπ.π.*, σελ. 109-110. Περισσότερα για τη μεταφυσική θεωρία αυτή, βλ. E.J. LOWE, «The Metaphysics of Abstract Objects», *Journal of Philosophy*, 92. 10 (1995) 509-524. E. ZALTA, *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, εκδ. D. Reidel, Dordrecht 1983. B. HALE, *Abstract Objects*, εκδ. B. Blackwell, Oxford 1987. G. Rosen, «Abstract Objects», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018)*. E. ZALTA (επιμ.): [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/abstract-objects/> προσπελάστηκε 24/10/2018).

xi) Αρεοπαγιτικά Συγγράμματα

Ασφαλώς, μία συστηματική έκθεση του ζητήματος της ύλης δεν απαντά στα Αρεοπαγιτικά συγγράμματα, των οποίων ο σκοπός αφορά πρωτίστως την οντολογία και τη γνωσιολογία. Κατά συνέπεια, ο ερευνητής των Αρεοπαγιτικών μπορεί, λανθασμένα, να θεωρήσει το θέμα ως δευτερεύον, υποβαθμίζοντας έτσι τη σημασία του για το αρεοπαγιτικό σύστημα.¹ Ο ανώνυμος συγγραφέας των Αρεοπαγιτικών δεν ασχολείται επαρκώς με τη δημιουργία. Ενδιαφέρεται περισσότερο για τις αλληλεξαρτήσεις στην ιεραρχική κλίμακα του κτιστού κόσμου, ενώ δεν κάνει ποτέ λόγο για την εκ του μη όντος δημιουργία. Μάλιστα, φαίνεται ότι προτιμά τη φράση «ἐκ Θεοῦ» αντί της πιο ορθής εκ του μη όντος, όταν ομιλεί περί δημιουργίας.² Αυτό οδήγησε ορισμένους ερευνητές να θεωρήσουν ότι ο συγγραφέας των Αρεοπαγιτικών αποδέχεται την έννοια της απορροής. Στο «Περὶ θείων ὀνομάτων» διαβάζουμε σχετικά: «... καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ [= του Θεοῦ] τῶν ὄλων γένεσιν».³ Στην προκειμένη περίπτωση, όμως, δεν υφίσταται καμμία απορροή, αφού ο συγγραφέας δέχεται ως χριστιανός την εκ του μη όντος δημιουργία, αλλά αποτελεί γεγονός φωτοδοσίας και θεοφάνειας διαμέσου της δημιουργίας του κόσμου. Συγκεκριμένα, καθώς παρατηρεί ο Blowers, όχι μόνο αποφεύγεται πλήρως η θεωρία της απορροής στο αρεοπαγιτικό σύστημα αλλά συγχρόνως επιτυγχάνεται μία διαλεκτικά εκλεπτυσμένη εξίσωση της εκ του μη όντος δημιουργίας και της εκ Θεοῦ δημιουργίας. Υπό αυτή την έννοια, δια της εκ του μη όντος δημιουργίας περιφρουρούνται τόσο η θεία υπερβατικότητα όσο και το δημιουργεῖν για

1. Κ. ZINKOVSKIY (ιερομ.), *Περὶ ὕλης*, σελ. 380.

2. Α. LOUTH, *Denys*, σελ. 85.

3. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, 9, σελ. 213.

τον Θεό, ενώ αποδίδεται η πρέπουσα τιμή στο δώρο της κτιστότητας.¹

Οι βασικές αρχές της κοσμολογίας των Αρεοπαγιτών εντοπίζονται στο πέμπτο κεφάλαιο του έργου «Περὶ θείων ὀνομάτων».² Σε αντίθεση με τον Πλωτίνο και τον Πρόκλο, στα συστήματα των οποίων ανευρίσκεται μια πληθώρα καθολικών αιτιών των όντων, στα Αρεοπαγιτικά η σύσταση και συντήρηση του σύμπαντος αποδίδεται σε μία μόνο αιτιώδη αρχή. Εξάλλου, αυτή είναι η θεμελιώδης σημασία του δόγματος της δημιουργίας, με άλλα λόγια, η ανάδειξη του Θεού ως άμεση και μοναδική αιτία του «εἶναι» των όντων.³ Ορθά σημειώνεται ότι «Ἡ καταφατική θεολογία, ὡς διδασκαλία γιὰ τὴ Θεία Πρόνοια, εἶναι συγχρόνως καὶ μία κοσμολογία. Ὁ Διονύσιος ὀρίζει τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου, πρῶτ' ἀπ' ὅλα, ὡς μιὰ ἰδέα τάξεως καὶ ἁρμονίας, ἢ "εὐταξίας", ὡς μιὰ ἰδέα θείας εἰρήνης».⁴

Στα Αρεοπαγιτικά συγγράμματα η φύση της ύλης κατανοείται σε αντιδιαστολή προς το ζήτημα του κακού. Το κακό ως παραφθορά και παρυπόσταση δεν διεκδικεί αυθυπαρξία και ακόμα δεν μπορεί επουδενί να ταυτισθεί με την ύλη, αφού όπως υπογραμμίζεται «καὶ αὕτη κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἶδους ἔχει μετουσίαν».⁵ Ως αταξία, αμορφία και δυσαρμονία το κακό ταυτίζεται με την ανυπαρξία. Αντιθέτως, η ύλη δεν νοείται ως ολοκληρωτικό χάος· πολλῶ δε μάλλον σχετίζεται με την ευμορφία και το κάλλος. Κατέχει εντός της «τὴ δύναμη τῆς γεννήσεως καὶ τῆς διατηρήσεως».⁶ «Πῶς δὲ γεννᾶ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἢ ὕλη κακὴ οὐσα; Τὸ γὰρ κακόν, ἢ

-
1. P. BLOWERS, *Divine Economy*, σελ. 182. Πρβλ. F. O'ROURKE, «Being», σελ. 56: «*Being is the first gift of creation*».
 2. T. T. TOLLEFSEN, *Activity*, σελ. 115.
 3. F. O'ROURKE, «Being», σελ. 56.
 4. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *Βυζαντινοὶ Πατέρες*, σελ. 364. Πρβλ. A. LOUTH, *Denys*, σελ. 86: «... *for Denys, only an ordered, hierarchical creation could manifest the glory of the one*».
 5. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IV. 28, σελ. 174.
 6. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *ὁπ.π.*, σελ. 366.

κακόν, οὐδενός ἐστι γεννητικόν ἢ θρεπτικόν ἢ ὄλως ποιητικόν ἢ σωστικόν».¹ Πώς είναι δυνατόν το μη ον να μη μετέχει στο αγαθό, διερωτάται εύλογα ο Μάξιμος Ομολογητής στα σχόλιά του στο «Περὶ θείων ὀνομάτων». Και αναφερόμενος στον συγγραφέα των Αρεοπαγιτικών, σημειώνει, ότι άλλοτε καλεί μη ον τον ίδιο τον Θεό «ὡς μηδὲν ὄν τῶν ὄντων», κι άλλοτε την ύλη, ενώ κάποιες φορές ονομάζει έτσι και το κακό.² Ως εκ τούτου, η ύλη δύναται να καλείται ον, αφού «μετεβλήθη εἰς εἶδος, καὶ ἀπηλλάγη τῆς πρώην ἀμορφίας», διαμέσου της μετοχής της στο αγαθό.³ Έτσι, η ύλη, λαμβάνοντας την ύπαρξή της από το ὄντως αγαθό, κατέχει μέσω της υλικής της σύστασης ἀπηχήματα της νοερῆς λαμπρότητας, δυνάμενη κατ' αυτόν τον τρόπο να αναχθεί προς τα ἄυλα ἀρχέτυπα.⁴

xii) Μάξιμος Ομολογητής

Ο μέγας Ομολογητής, Πατέρας και διδάσκαλος τη Εκκλησίας, Μάξιμος κάνει λόγο, κατά πρώτον, για τον θαυμασμό και το δέος που καταλαμβάνουν τον νου, όταν συλλογίζεται το πέλαγος της θείας απειρότητας και κατά δεύτερον για την έκπληξη που δοκιμάζει ενώπιον του ανεξιχνίαστου μυστηρίου της εκ του μη ὄντος στο είναι παραγωγῆς των ὄντων.⁵ Εκείνο, όμως, το οποίο προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση, και συγχρόνως εμφαίνει την ιδιαιτερότητα του τρόπου έκφρασης της εκ του μη ὄντος δημι-

1. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, Περὶ θείων ὀνομάτων, IV. 28, σελ. 174.

2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, Δ' . 7, PG 4, 253 C.

3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, ὄπ.π., Δ' . 7, PG 4, 253 C. Πρβλ. F. O'ROURKE, «Being», σελ. 77: «Matter is, however, only relative non-being since it is predisposed towards determination and existence».

4. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας, II. 4, σελ. 15.

5. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Περὶ ἀγάπης, Δ' . 1, σελ. 194.

ουργίας στη θεολογία του αγίου Μαξίμου, είναι η δοξολογική της πτυχή: «Πῶς γὰρ οὐ θαυμάζει τὸ ἄπλετον ἐκεῖνο καὶ ὑπὲρ ἔκπληξιν θεωρῶν τῆς ἀγαθότητος πέλαγος; Ἡ πῶς οὐκ ἐξίσταται ἐννοούμενος πῶς καὶ πόθεν ἢ τε λογικὴ καὶ νοερὰ γέγονεν οὐσία καὶ τὰ τέσσερα στοιχεῖα, ἐξ ὧν τὰ σώματα, μηδεμιᾶς ὕλης τῆς τούτων προὔπαρξάσης γενέσεως;».¹

Εξάπαντος, η βάση της κοσμολογίας του Μαξίμου είναι η διάκριση της πραγματικότητας ανάμεσα στο άκτιστο και στο κτιστό, με άλλα λόγια, μεταξύ της μόνης απλής, άπειρης, παντοδύναμης και δημιουργικής των πάντων ουσίας και της σύνθετης κτίσης, η οποία υπάρχει «ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκός καὶ ἐπιδεῆς ἀεὶ τῆς θείας προνοίας, ὡς τροπῆς οὐκ ἐλευθέρα».² Το οντολογικό χάσμα ανάμεσα στο κτιστό και στο άκτιστο είναι αγεφύρωτο.³ Ωστόσο, παρά τη ριζική οντολογική τους διαφορά, η σχέση Θεού και κόσμου είναι άρρηκτη λόγω της εξάρτησης του κτιστού κόσμου από την αδαπάνητη θεότητα.⁴

Ο Μάξιμος στηλιτεύει την άποψη όσων πρεσβεύουν τη συναϊδιότητα του Θεού και των δημιουργημάτων. Πρόκειται περί πάγιας θέσης της ελληνικής φιλοσοφίας, κατά την οποία ο Θεός είναι μονάχα δημιουργός ποιότητων. Καθώς αντιτάσσει, εντούτοις, ο άγιος: «Ἡμεῖς δὲ τὸν παντοδύναμον ἐγνωκότες Θεόν, οὐ ποιητῶν, ἀλλ' οὐσιῶν πεποιωμένων δημιουργὸν αὐτὸν εἶναί φαμεν. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐξ ἀϊδίου συνύπαρκτα τῷ Θεῷ τα δημιουργήματα».⁵

1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀγάπης*, Δ'. 2, σελ. 194.

2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *όπ.π.*, Δ'. 9, σελ. 198.

3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 10. 33, 84, σελ. 278: «Χάσμα γὰρ ὡς ἀληθῶς φοβερὸν τε καὶ μέγα μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐστίν...».

4. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀγάπης*, Δ'. 11, σελ. 198: «Ὁ μὲν Θεὸς μετέχεται μόνον, ἢ δὲ κτίσις καὶ μετέχει καὶ μεταδίδωσι· καὶ μετέχει μὲν τοῦ εἶναι καὶ τοῦ οὐ εἶναι, μεταδίδωσι δὲ τοῦ εἶναι μόνον· ἀλλ' ἑτέρως μὲν ἢ σωματικῇ, ἑτέρως δὲ ἢ ἀσώματος οὐσία».

5. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *όπ.π.*, Δ'. 6, σελ. 196.

Η ωριγένεια οντολογία, όπως εκφράζεται στο έργο «*De Principiis*», κάνει λόγο για μία τέλεια ενότητα, η οποία υφίσταται αρχικώς και στη συνέχεια διαταράσσεται από την πτώση των πνευμάτων, με αποτέλεσμα να κρίνεται αδήριτη η ανάγκη της επιστροφής στην πρώτη κατάσταση. Υπό αυτή την έννοια, το τέλος είναι μόνο η αρχή. «*Στή θεολογία του Μαξίμου τὸ τέλος δὲν εἶναι ἡ ἀρχή, ἀλλὰ ἡ ὀλοκλήρωση τῶν ἀρχέγονων σπερμάτων τῆς δημιουργίας. Δὲν χρειάζεται καμία ἐπάνοδος σὲ μία πρώτη ιδανική κατάσταση. Ἡ κτίση ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν κατὰ φύση ἀνάπτυξή της σύμφωνα μὲ τοὺς λόγους τῶν ὄντων. Ἐδῶ ὑπάρχει τὸ γίγνεσθαι τῆς δημιουργίας πὸν περνάει ἀπὸ φάσεις καὶ σταθμούς, γιὰ νὰ καταλήξει στὴ θεωτική βασιλεία τοῦ Θεοῦ*».¹

Υπάρχει μια μοναδική τόλμη στο παράδοξο της ένωσης και της διάκρισης, το οποίο κληροδότησε ο Μάξιμος Ομολογητής στην ορθόδοξη κοσμολογία, παρατηρεί εύστοχα η Ε. Theokritoff.² Πράγματι, ένεκα της διάκρισης δεν υφίσταται καμμία σύγχυση μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος αλλά και κάθε κτίσμα αντανακλά κατά το δικό του μοναδικό τρόπο τη θεία δόξα.³ Εντός της δομημένης ιεραρχικής κλιμάκωσης της κτιστής πραγματικότητας υφίσταται μια αγαστή ενότητα, όπου κανένα στοιχείο δεν νοείται αποσπασματικά ή απομονωμένα. Το ίδιο ισχύει και για το πνεύμα και την ύλη, τα οποία στη θεολογία του Μαξίμου συνταιριάζονται αρμονικά.⁴ Για τον Ομολογητή άγιο της Εκκλησίας καμμία υποτίμηση ή α-

1. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κόσμος*, σελ. 99-100.

2. Ε. THEOKRITOFF, «Creator and Creation», σελ. 66. Για την ένωση και τη διάκριση στη σκέψη του Μαξίμου, βλ. ad hoc Μ. TORÖNEN, *Union and Distinction in the thought of St Maximus the Confessor*, εκδ. Oxford University Press [Oxford Early Christian Studies], Oxford 2007.

3. Ε. THEOKRITOFF, *όπ.π.*, σελ.

4. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *όπ.π.*, σελ. 293. Πρβλ. Κ. – Μ. ZINKOVSKIY (ιερομ.), «Hierarchic Anthropology», σελ. 45.

παξίωση δεν υπάρχει ούτε στο ελαχιστότατο μόριο της ύλης.

Θεμελιώδης έννοια στην κοσμολογία του Μαξίμου είναι αυτή της κίνησης. Ο Ομολογητής παραλαμβάνει τον όρο αυτούσιο από τον Αριστοτέλη, προσδίδοντάς του σαφές οντολογικό περιεχόμενο, αφού καταδεικνύει «το διαρκές πέρασμα των όντων από την ανυπαρξία στην ύπαρξη».¹ Κίνηση των όντων και ύπαρξη είναι έννοιες αλληλένδετες. Βέβαια, όπως διδάσκει ο Μάξιμος, η γένεση των αισθητών και νοητών όντων «τῆς κινήσεως προεπινοεῖται», καθότι δεν γίνεται η κίνηση να υπάρχει πριν από τη γένεση.²

Ο Μάξιμος Ομολογητής χαράσσει τη διαχωριστική γραμμή της ορθόδοξης κοσμολογίας από την ελληνική, όταν τονίζει ότι οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι πρέσβευαν ότι η ουσία των όντων συνυπάρχει αϊδίως μετά του Θεού. Πολύ περισσότερο δε υποστήριζαν ότι η ουσία αυτή δεν έχει αντίθετο κι ότι η μόνη αντίθεση βρίσκεται στις ποιότητες. Αντίθετα, κατά την ορθόδοξη θεώρηση, όπως την εκφράζει ο άγιος Μάξιμος, μονάχα η θεία ουσία δεν έχει κάτι ενάντιο, καθώς είναι αἶδια, άπειρη αλλά και «αἰδιότητος ταῖς ἄλλαις [οὐσίαις] χαριστική». Για την ουσία των όντων μόνο το μη ον υφίσταται ως ενάντιο. Εναπόκειται στην εξουσία του «κυρίως ὄντος», δηλαδή του Θεού, διασαφεί ο Μάξιμος, αν η ουσία των όντων διαιωσιθεῖ στο «ἀεὶ εἶναι» ή εκπέσει στο «μὴ εἶναι». Εντούτοις, ο άγιος διαβλέπει τη θετική προοπτική του κόσμου στο θεῖο σχέδιο, αφού τα όντα διακρατούνται στο εἶναι «τῆ παντοκρατορικῆ δυνάμει» του Θεού, του οποίου τα χαρίσματα είναι αμεταμέλητα και συνεπώς δεν θέλει να πάρει πίσω τούτη τη δημιουργική και προνοητική ενέργεια που συγκρατεί την κτιστή

1. Β. ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ «Αρχές», σελ. 17.

2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 7. 6, σελ. 80.

φύση.¹

Ο άγιος καταρρίπτει τον αιρετικό ισχυρισμό περί ανάρχου της ύλης με την επικουρία δύο έξοχων αξιωματικών διατυπώσεων: 1) Είναι αδύνατον η ύπαρξη ενός πράγματος, το οποίο καθορίζεται από την αριθμητική ποσότητα, να είναι άπειρη ή άναρχη.² 2) Καθετί κινούμενο ή συνθεωρούμενο αιώνια με κάποιο άλλο διάφορο ως προς την ουσία δεν είναι άπειρο. Ταυτόχρονα, η δυάδα δεν αποτελεί άναρχη αρχή, αφού η μονάδα είναι η κυρίως μόνη άναρχη αρχή.³ Αναλύοντας τα ανωτέρω αξιώματα, ο Μάξιμος καλείται να αποδείξει την αλήθεια του συλλογισμού του και να αναδείξει την ορθόδοξη οντολογία. Αρχικά αντιπαραβάλλει, δια του νου, το πέρας με το άπειρο, υπογραμμίζοντας ότι ο Θεός κείται ως το πέρας όλων, αφού «οὐδέν γὰρ ἐκβαίνει τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν καὶ δυναστείαν».⁴ Τα πάντα περατώνονται στον Θεό και το ίδιο ισχύει για την ύλη, η οποία παρότι καλείται απειρία, εξαιτίας της δυνατότητας του μετασχηματισμού και της μεταβολής της σε άλλα είδη, ευρίσκει το πέρας της στον άπειρο και απερίληπτο Θεό. Έτσι, από άστατη και αόριστη, η ύλη αποκτά είδος από τον Θεό. Κατά συνέπεια, συμπεραίνει ο Μάξιμος: «Καὶ εἰκότως ὁ Θεὸς πέρας ἐστὶ τῆς τοιαύτης ἀπειρίας καὶ ἄπειρος τοῖς πέρασι τῶν ὄντων, ὡς καὶ τὴν ὕλην ἐξ οὐκ ὄντων παραγαγών».⁵

Η προϋπαρξη της ύλης μαρτυρεί και την ακινησία της και αυτή με τη σειρά της εμφανίζει το άναρχο και άπειρο αυτής, παρατηρεί ο άγιος Μάξιμος, επιχειρηματολογώντας εκ της εις άτοπον απαγωγής (*reductio ad absurdum*), προκειμένου να καταδείξει το άτοπο και αδύνατο των δύο άπει-

1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀγάπης*, Γ'. 28, σελ. 158. ΡΩΜ. 11, 29.

2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 10. 39, σελ. 294.

3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *ὄπ.π.*, 10. 40, σελ. 298.

4. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, Ε. 10, ΡG 4, 333 Α.

5. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *ὄπ.π.*

ρων, άναρχων και ακίνητων αρχών του Θεού και της ύλης.¹ Κατά την παρατήρηση του Β. Μπετσάκου, «Ο φιλοσοφικός ισχυρισμός ότι η ύλη προϋπάρχει και δεν εντάσσεται στη γένεση των όντων προσκόπτει στην ταύτιση υπάρξεως και κινήσεως· και η ίδια η ύλη κινήθηκε, ήχθη στο είναι. Ακίνησία της ύλης θα σήμαινε αποθέωσή της».² Πράγματι, η ύλη κινείται, καθώς προχωρεί στη γένεση αλλά αυτό που την κινεί είναι ο «ἀκίνητος ἐν τῷ ὄλῳ λόγος», ο οποίος είναι η θεία τέχνη και η φύση, όντας είδος κι όχι ύλη και είδος. Διαμέσου της διδασκαλίας των λόγων των όντων, ο άγιος αποδεικνύει ότι η ύλη φέρει εντός της τον λόγο της δημιουργίας, καταρρίπτοντας έτσι την ταύτιση της ύλης με το κακό: «Πῶς οὖν ἐν τῇ καθόλου φύσει τὸ κακόν, τῶν ἐν τοῖς δημιουργήμασι λόγων φυσικῶν ὄντων, καὶ ἐν οὐδενὶ ἐναντιομένων τῇ ὄλῃ φύσει ἐξ ἀγαθοῦ οὔση; Εἰ τοίνυν ἀποδέδεικται τὴν καθόλου φύσιν ἐκ τἀγαθοῦ εἶναι, τοὺς δὲ καθ' ἕκαστον ἐν τοῖς δημιουργήμασι λόγους μὴ ἐναντιοῦσθαι τῇ καθόλου φύσει, πρόδηλον ὡς οὐδὲ ἐν φύσει τὸ κακόν· τοῦτο δὲ τῷ καλῷ ἐναντίον· οὐκοῦν οὐκ ἔστι τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν τῷ καθόλου».³

Οι λόγοι των όντων στοιχούν ως αἰδίες θείες νοήσεις, θελήματα και προορισμοί της κτίσης. Έχουν την αναφορά τους στον Θεό Λόγο, αφού «οἱ γὰρ λόγοι φύσεως ἀπάσης ἐν αὐτῷ εἰσιν, ὡς αἰτίῳ πάσης δημιουργίας».⁴ Συνδέονται αλλά δεν ταυτίζονται με τις θείες ενέργειες.⁵ Τίποτα τυχαίο ή

1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 10. 40, σελ. 298-300.

2. Β. ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ, «Αρχές», σελ. 18.

3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, Γ'. 26, PG 4, 296 D – 297 A.

4. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *όπ.π.*, Ζ'. 3, PG 4, 353 AB.

5. Επειδή ο Μάξιμος δεν είναι απολύτως ξεκάθαρος σε ό,τι έχει να κάνει με την οντολογία των λόγων των όντων, διάφοροι ερευνητές επιχείρησαν να αποσαφηνίσουν το ζήτημα. Κατά πρώτον, τίθεται το ερώτημα αν οι λόγοι είναι κτιστοί ή άκτιστοι; Και κατά δεύτερον, είναι ταυτόσημοι με τις άκτιστες ενέργειες του Θεού; Ο Blowers («Creatio ex Nihilo», σελ. 176-177) παραθέτει τη σχετική με το θέμα συζήτηση. Εντούτοις, θα αναφερθούμε σε δύο απόψεις ερευνητών, οι οποίες είναι εξόχως καιρίες και διαφωτιστικές. Ο L. Thunberg (*Man and Cosmos*, σελ. 138) γράφει: «Are the logoi transcendent or immanent, are they created or uncreated? The answer must be a double one...In a certain

άσκοπο δεν υπάρχει στο δημιουργικό θείο σχέδιο. Ο Μάξιμος ρητά διασαφεί ότι και η φύση είναι λόγος που έχει αιτία και φύση.¹ Έτσι, παρότι οι λόγοι προϋπάρχουν αιδίως στον Θεό ως εκφράσεις του θείου θελήματος, δεν θα μπορούσαν επ' ουδενί να χαρακτηρισθούν ως κάτι το στατικό.² Η θεία δημιουργική ενέργεια δεν παύει το έργο της με τη δημιουργία του κόσμου. Ο ιερός πατέρας, στοιχώντας στον Γρηγόριο Νύσσης, κάνει λόγο για την ακατάπαυστη και διαρκή αναδημιουργία και συμπλήρωση των μερών της κτίσης υπό του Θεού, ο οποίος διασφαλίζει συνάμα τη συνοχή και τη συντήρηση των κτιστών όντων στο είναι. Σε αυτό το πλαίσιο κατανοείται και το γραφικό «ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι».³ Σημειώνει, εν προκειμένω, ο Μάξιμος: «Τοὺς μὲν πρώτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ Θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἄπαξ, ὡς οἶδεν αὐτός, συμπληρώσας, ἔτι ἐργάζεται οὐ μόνον τὴν τούτων αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν πρόσοδόν τε καὶ σύστασιν, ἔτι μὴν καὶ τὴν διὰ τῆς προνοίας πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἐξομοίωσιν...»⁴

Ο Ομολογητής αντλεί το εννοιολογικό του οπλοστάσιο από τις πέντε κατηγορίες του Πορφυρίου, για να στοιχειοθετήσει την περί ύλης διδα-

way they are, thus, both transcended and immanent. Yet, this immanence does not invite us to conclude that they are created. As immanent they represent, and are, the presence of the divine intention and principle of every single nature and species... As realized in the existence of things, they materialize in the created order. Yet they are certainly not themselves created or part of that created order in the sense that they are bound by its material appearance or actual realization». Σύστοιχα, ο T. T. Tollefsen (*Christocentric Cosmology*, σελ. 171) καταθέτει επεξηγηματικά: «Even if all the logoi are activities of the divine will, all divine activities in the broader sense are not logoi».

1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*, Ζ' . 3, PG 4, 353 B.
2. E. THEOKRITOFF, «Creator and Creation», σελ. 69.
3. *ΙΩΑΝ.* 5, 17.
4. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, Β', CCSG 7 (1980) 51.

σκαλία του.¹ Βέβαια, και πάλι η πιο άμεση πηγή της έμπνευσης και του στοχασμού του παραμένει ο Γρηγόριος Νύσσης. Εύλογα παρατηρείται, ότι ενώ ο Μάξιμος ταυτίζει εννοιολογικά τις ποιότητες και τα ιδιώματα με τα συμβεβηκότα, ο Νύσσης ουδέποτε προχωρεί σε αυτή την ταύτιση, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στα κείμενα που διαπραγματεύεται την έννοια της ύλης.² Ο Μάξιμος αντιπαραθέτει στο όντως ον, δηλαδή τον Θεό, το μη ον, επεξηγώντας σχετικά ότι, εφόσον τα όντα αποτελούνται από ουσία και είδη, τότε συνεπάγεται ότι το μη ον θα ήταν παντελώς άμορφο και ανούσιο και «λόγω μόνω θεωρητόν». Η φράση αυτή του αγίου έχει μεγάλη σημασία στη συνέχεια της σχετικής επιχειρηματολογίας. Ο άγιος Μάξιμος επικαλείται τη διδαχή των παλαιών, όπως τους ονομάζει, υπονοώντας τους αρχαίους φιλοσόφους, οι οποίοι αποκαλούσαν την ύλη άμορφη και «ἔσχατον αἴσχος».³

Αν η ύλη καλείται μη ον, υπογραμμίζει ο Μάξιμος, τούτο συμβαίνει όχι γιατί συνιστά το απόλυτο τίποτα, με άλλα λόγια το «οὐκ ὄν», αλλά σε σχέση με την αυθυπαρξία και αυτοαγαθότητα του όντως όντος, η ύλη είναι μη ον, καθότι δεν υπάρχει αρχικά αλλά παράγεται από τον Θεό «ἐκ μὴ ὄντων». Η ύλη δεν αποτελεί την αρχή των αισθητών αλλά λογίζεται ως «συμπληρωματική τούτων καὶ ἔσχατόν τι καὶ ὑποστάθμη τῶν ὄντων».⁴ Κατά συνέπεια, διατελεί υπόστρωμα όλης της αισθητής πραγματικότητας. Ο ιε-

-
1. T. T. TOLLEFSEN, *Christocentric Cosmology*, σελ. 84. Πρβλ. Β. ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ, «Αρχές», σελ. 17: «Το φιλοσοφικό του οπλοστάσιο [= του Μαξίμου] (τεχνικοί όροι, αντιιστίξεις εννοιών, δομές της σκέψης, γνωσιοθεωρητικές αρχές κ.ά.) είναι σε μεγάλο βαθμό αυτό που διαμορφώθηκε από τον Σταγειρίτη, εμπεδώθηκε και εμπλουτίστηκε μέσα από την αδιάσπαστη συνέχεια της μελέτης και του υπομνηματισμού των αριστοτελικών κειμένων, και για αιώνες λειτούργησε ως πλαίσιο και γλώσσα της φιλοσοφικής σκέψης».
 2. T. T. TOLLEFSEN, *όπ.π.*, σελ. 84-85. Βλ. και ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πεύσεις*, CCSG 10 (1982) 78.
 3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ Περὶ Θεῶν ὀνομάτων*, Δ' 18, PG 4, 272 B.
 4. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *όπ.π.*

ρός πατέρας στοιχεί στη γραμμή των Καππαδοκών Πατέρων, όταν σημειώνει ότι ποτέ δεν συναντούμε ύλη άποιο ή ανείδεο, δηλαδή χωρίς ποιότητες και είδος, μορφή. Μόνο με μία λογική σύλληψη, «λόγω θεωρητήν», μπορεί να ονομάσει κανείς την ύλη άποιο, άμορφη κι ασχημάτιστη. Ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο εκ του μη όντος κι όχι έχοντας ως βάση κάποια προϋπάρχουσα άμορφη ύλη, η οποία διαμορφώθηκε στη συνέχεια.¹ Ανατίρρητα, λοιπόν, η ύλη «έν τῷ Θεῷ ἐστιν», αφού προήλθε από εκείνον. Ωστόσο, ο Μάξιμος αποσαφηνίζει, ότι το «έν τῷ Θεῷ», θα πρέπει να ερμηνευθεί ως ενδεικτικό της θείας υπερουσιότητας: «ἄτε καὶ πάντα ἐκείνου [= του Θεού] ὡς ἀγαθοῦ συνέχοντος, νοεῖται ἐν αὐτῷ».²

Στην κοσμολογία του Μαξίμου Ομολογητού, η ύλη φέρει «έν ἑαυτῇ» απτές αποδείξεις της εκ Θεού προέλευσής της. Στην ύλη εντοπίζονται «ἀμυδρά τινα καὶ σκιώδη ἀπηχήματα τῶν νοερῶν». Ο αισθητός κόσμος διαθέτει στο σύνολό του, χάρη στην επιτηδειότητά του και στη θεία πρόνοια, τη δυνατότητα «τοῦ ζωοῦσθαι» και «τοῦ ζωῆ γίνεσθαι», πάντα σύμφωνα με το θείο πρόσταγμα. Η γη είναι φορτισμένη με απροσμέτρητες ευεργετικές δυνατότητες, κάτι που μαρτυρούν τόσο τα βότανα όσο και τα μέταλλα, διαμέσου των ποικίλων ωφελειών που προσφέρουν. Εξάλλου, η ύλη διαθέτει κίνηση κατάλληλη και επιδεκτική της γένεσης και της φθοράς, υπο-

-
1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ Περὶ Θεῶν ὀνομάτων*, Δ'. 18, PG 4, 272 C. Πρβλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗ, *Ἀμάρτημα*, σελ. 49: «Ἡ βιβλικὴ παράδοσις ἀγνοεῖ τὴν συνήθη φιλοσοφικὴν διάκρισιν μεταξὺ ὕλης καὶ εἶδους ἢ μεταξὺ ὕλης καὶ πραγματικότητος». Γ. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Στωικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 22: «Ἡ εκδοχὴ τοῦ κόσμου ὡς συγκειμένου ἀπὸ (ἀποιο) ὕλης καὶ μορφῆς ἢ σαφέστερα ἀπὸ πραγματικότητος καὶ δυνατότητα, εἶναι παντελῶς ξένη στὸν Μ. Βασίλειο καὶ τοὺς Πατέρες».
 2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *ὄπ.π.*, 272 C. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *ὄπ.π.*, Δ'. 19, PG 4, 273 CD: «...εἰ ὁ Θεὸς ὑπερουσιῶς ὢν λέγεται ὡς ἀναρχὸς καὶ πάντων αἴτιος, τὸ ἀντίθετον, ὡς ἔσχατον τῶν ὄντων, καὶ ἀνούσιον, ὡς ὑπερουσιῶν τοῦ Θεοῦ, τουτέστιν ἢ ὕλη, καὶ μὴ ὄν λέγεται, καὶ ἐν Θεῷ λέγεται, δι' ἀγαθότητι αὐτοῦ γενομένη...».

κείμενη κάθε φορά στη θεόδοτη τάξη. Πέραν τούτων, όμως, η υλική φύση έχει πλασθεί κατά τέτοιο τρόπο, ούτως ώστε να δέχεται τον φωτισμό των νοερών δυνάμεων. Στην προκειμένη περίπτωση, ο Μάξιμος φέρει το παράδειγμα του αγγέλου, ο οποίος άστραφτε κατά την ανάσταση του Κυρίου και φώτιζε το μνημείο. «Έχει δὲ ταῦτα ἡ ὕλη πάσχουσα, οὐ μὴν ὡς τὰ νοερά ἐνεργοῦντα», επεξηγεί ο άγιος. Για να προβεί στη συνέχεια στον χαρακτηρισμό της ύλης ως εσχάτου απηχήματος, κάτι που θα διευκρινίσει στα σχόλια στο «Περὶ θείων ὀνομάτων».¹

Στην ιεραρχική κλιμάκωση της πραγματικότητας, ο άκτιστος Τριαδικός Θεός είναι η αρχή των πάντων, ενώ ως έσχατο μέρος της θα πρέπει να νοηθούν τα υλικά σώματα και τα γήινα. Παρότι η ύλη χαρακτηρίζεται από παχύτητα, σκύβαλα και χόμα, αφού γι' αυτό καλείται υποπόδιο του Θεού και έσχατο, δεν παύει, ωστόσο, να είναι μεθεκτική της θείας αγαθότητας.² Και με τη φράση «έσχατον ἀπήχημα» ο Μάξιμος αποσκοπεί στο να καταδείξει ότι κανένα ον, ούτε ασφαλώς η ύλη, δεν αφίσταται των θείων ενεργειών: «έσχατον δὲ ἀπήχημα λέγει τὴν ἀμυδροτέραν μετοχὴν τῆς ζωῆς, καὶ οἷον εἰπεῖν, ὀλίγως μετέχουσαν ζωτικῆς δυνάμεως».³ Δεν υπάρχει καμμία αμφιβολία ότι στη θεολογία του Μαξιμου του Ομολογητού συναντούμε μία καθολική ανατίμηση της ύλης αλλά και σύνολου του αισθητού κόσμου. Έτσι, μπορεί η ύλη να προήλθε από την ανυπαρξία στην ύπαρξη, τούτο όμως δεν σημαίνει ότι ο προσορισμός της είναι ο αφανισμός. Ο Θεός ως δημιουργός της ύλης δίνει σε αυτή τη δυνατότητα της αφθαρσίας και της απειρότητας εν Χριστώ.⁴

1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ περὶ οὐρανίου Ἱεραρχίας*, Β'. 4, PG 4, 44 D-45 AB.

2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, Δ'. 20, PG 4, 277 D.

3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *ὄπ.π.*, ΣΤ'. 1, PG 4, 336 D.

4. N. CONSTAS, «Introduction», σελ. xviii: «*The Maximian universe is thus a place of passage through matter into the realm of spirit, through what is temporal to the infinity of life in God. Any*

2. Η μέχρι σήμερα έρευνα, η μεθοδολογία και η σκοποθεσία της διατριβής

Όπως εναργώς καταδείχθηκε, οι Πατέρες της Εκκλησίας, θεολογώντας περί της ύλης, ουδέποτε επιχείρησαν να συνθέσουν μία αυτόνομη διδασκαλία για την ύλη,¹ η οποία θα ήταν ασύνδετη με το βιβλικό και πατερικό της υπόβαθρο. Ο σκοπός της συγγραφής τους υπήρξε αντιρρητικός, με άλλα λόγια στόχευε στο να αποσαρθρώσει την επιχειρηματολογία των θύραθεν φιλοσόφων περί της αιωνιότητας της ύλης, αναδεικνύοντας συγχρόνως την ορθόδοξη περί ύλης και κόσμου αντίληψη σε όλο της το εύρος.

Ο Ruzhitskiy παρατηρεί τη χλιαρή ως και επιφανειακή σχέση της σύγχρονης θεολογίας με το ζήτημα της ύλης. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, η έννοια της ύλης ενέχει μέγιστη σπουδαιότητα για τη θεολογία της Εκκλησίας, καθότι είναι άρρηκτα συνυφασμένη τόσο με τη δημιουργία και τη σωτηρία του κόσμου, όσο και την τελική ανακαίνισή του. Επομένως, άπτεται τόσο ζωτικών θεμάτων για τη δογματική διδασκαλία, που δεν θα ήταν ορθό να υποβαθμιστεί φιλοσοφικά και θεολογικά.²

Ειδικότερα, την ανάγκη εκπόνησης μιας όσο το δυνατόν εξαντλητι-

desire for God that does not mindfully engage the senses and the material world has no reality in the soul: it can only be a phantom. Just as God descended to man through the flesh, so too does man's ascent to God involve not a rejection of matter but a necessary passage through matter: not a rejection of the world, but a recognition of its true nature and purpose». Πρβλ. Β. ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ «Αρχές», σελ. 17: «Η κοσμολογία του [= του Μαξίμου] αποπνέει ένα τόνο σεβασμού για την πραγματικότητα, ένα πνεύμα αισιοδοξίας που διαπερνά τη σύνολη θέαση του κόσμου, αφού ανοίγει σ' αυτόν και την προοπτική της υπέρτατης κίνησης: της θέωσης».

1. Κ. ZINKOVSKIY (ιερομ.), «Novelty of matter», σελ. 4: «*The Church Fathers did not regard a doctrinal systematization of the nature of matter as a separate question for theology*».
2. Κ. RUZHITSKIY (πρωτ.), *Περί ύλης*, σελ. 10: «... όλα τα θεολογικά προβλήματα, αν όχι άμεσα, τουλάχιστον έμμεσα, συνδέονται με το πρόβλημα περί της ύλης».

κής μελέτης για την έννοια της ύλης στον ιερό Δαμασκηνό είχε ήδη επισημάνει ο L. Sweeney σε σχετική ανακοίνωσή του στο Διεθνές Πατρολογικό Συνέδριο της Οξφόρδης το 1962.¹ Και ο π. Zinkovskiy σε εξαιρετικά πρόσφατη διδακτορική του διατριβή με θέμα την ύλη και το σώμα στους Πατέρες, κρίνει ότι θα ήταν ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα και άκρως ωφέλιμη η πραγματοποίηση μίας ενδελεχούς έρευνας γύρω από την ύλη στον Ιωάννη Δαμασκηνό, τον συστηματοποιό της ορθόδοξης θεολογίας, όπως χαρακτηριστικά τον αποκαλεί.² Το κενό αυτό στην έρευνα φιλοδοξεί να καλύψει η παρούσα διατριβή, η οποία επικεντρώνεται στην κτισιολογία του ιερού Πατέρα.

Η σύντομη, εκτεινόμενη σε μόλις επτά σελίδες, επιστημονική ανακοίνωση του D. J. Sahas στο Διεθνές Πατρολογικό συνέδριο της Οξφόρδης, με τίτλο «*Υλη and φύσις in John of Damascus's Orations in defence of the icons*»,³ είναι η μόνη μέχρι σήμερα, εξ όσων είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, άμεσα σχετιζόμενη με το θέμα μας επιστημονική μελέτη. Όπως ήταν αναμενόμενο, η ανάλυση του Sahas περιορίζεται κατά κύριο λόγο στους τρεις Λόγους «*Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*». Παρότι εξετάζει από κοινού τους όρους ύλη και φύση δεν δίνει κάποιον ορισμό των δύο. Υπογραμμίζει, ωστόσο, τη μεταξύ τους σχέση.⁴ Είναι πιθανό, θεωρούμε, ο Sahas να αγνοεί την εννοιολογική ταύτιση κτίσης και ύλης στη θεολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο, όταν αναφέρεται στην αντικατάσταση του όρου ύλη από τον όρο κτίση σε σχετικό

-
1. L. SWEENEY, «Sea of essence», σελ. 257, υποσ. 1: «*Although an exhaustive study of Damascene's attitude on matter remains to be made...*».
 2. K. ZINKOVSKIY, (ιερομ.), *Περί ύλης*, σελ. 462.
 3. SP 23 (1989) 66-73.
 4. D. J. SAHAS, «*Υλη and φύσις*», σελ. 67: «*Nature and matter are relational entities, relating to God directly, and revealing God's characteristics*».

χωρίο του «Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας», δεν επεκτείνεται περαιτέρω, αρκούμενος απλά στο να τονίσει ότι ο ἅγιος Ἰωάννης πράττει τούτο, για να καταρρίψει κάθε αμφιβολία για το νόημα της ενανθρώπισης του Κυρίου αλλά και ως προς το ποιο είναι εκείνο που δοξάσθηκε και κλήθηκε να μετάσχει στη θεία ζωή.¹ Στη μελέτη του Sahas απουσιάζουν οι οποιεσδήποτε αναφορές στα χαρακτηριστικά ιδιώματα της ύλης καθώς και στην εκ του μη ὄντος δημιουργία στο πλαίσιο της κτισιολογίας. Ως συνέπεια των ανωτέρω, η διδασκαλία του ιερού Δαμασκηνού για την ύλη και τη φύση ερευνάται αποσπασματικά, με ἄλλα λόγια δίχως να προσφεύγει ο ερευνητής στο σύνολο του δαμασκήνιου corpus, ούτως ώστε να αναδείξει, διαμέσου των κειμενικών συναφειών, σημεία που οι τρεις Λόγοι περί Εικόνων αφήνουν αναπάντητα. Τέλος, αξίζει να τονισθεί ότι εξίσου ανύπαρκτες είναι οι θεολογικές αναφορές στην αντιμανιχαϊκή πολεμική του Δαμασκηνού.

Στην ίδια συνάφεια, εντυπωσιάζει αρνητικά το γεγονός ότι στον σημαντικό συλλογικό τόμο, τον οποίο επιμελήθηκε ο E. McMullin και επιγράφεται «*The concept of matter in Greek and Medieval philosophy*»,² δεν υπάρχει καμμία αναφορά τόσο στον Ἰωάννη Δαμασκηνό όσο και σε οποιονδήποτε ἄλλον Πατέρα της Εκκλησίας. Παραλείπεται, συνεπώς, η σημαντικότερη συμβολή της χριστιανικής θεολογίας στο ζήτημα της ύλης. Κατ' επέκταση, εξίσου δυσμενὴ εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι η πολυσήμαντη δυναμική της κτισιολογίας του Δαμασκηνού ἄλλοτε διαφεύγει της προσοχής των ερευνητῶν κι ἄλλοτε αγνοείται πλήρως. Μόνο υπ' αυτή την ἔννοια μπορεί να ερμηνευθεί η παραπλανητική και λανθασμένη ἄποψη του Φλορόφσκυ, ότι ο Δαμασκηνός μιλά λίγο και αποσπασματικά για

1. D. J. SAHAS, «Ὑλη and φύσις», σελ. 71.

2. Εκδ. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1965.

τη δημιουργία.¹ Ασφαλώς, υποστηρίζοντας κάτι τέτοιο ο Φλορόφσκυ μοιάζει να αγνοεί τις υπέροχες σελίδες για την κτισιολογία και την οντολογία που παραδίδει ο άγιος στο «*Κατὰ Μανιχαίων*», ενώ σύστοιχα βάζει στο περιθώριο, καθώς φαίνεται, τη σημαντική περί ύλης θεολογία του. Δεν χωρά αμφιβολία ότι για τον ισχυρισμό του αυτό ο μακαριστός Φλορόφσκυ στηρίζεται σχεδόν αποκλειστικά στο έργο «*Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*», κι όχι στο σύνολο του έργου του αγίου.

Στη μονογραφία του H. Menges,² η οποία πραγματεύεται την εικονολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού, η ανάλυση της έννοιας της ύλης περιλαμβάνει μόνο τρεις σελίδες και συστοιχίζεται αποκλειστικά με τη διδασκαλία περί των εικόνων. Η δε αναφορά του Menges στον Μανιχαϊσμό και στην απόρριψη της ύλης από μέρους του καταλαμβάνει ελάχιστες σειρές. Ασφαλώς, ούτε λόγος γίνεται περί δημιουργίας ούτε κτισιολογίας. Ακολούθως, σε πρόσφατη διδακτορική διατριβή του S. Markon, η διαπραγμάτευση του ζητήματος της ύλης από τον ανωτέρω ερευνητή, αντί να είναι αρκετά εκτενής προκειμένου να εκθέσει τη σημαίνουσα αυτή προβληματική στη θεολογία του αγίου, όπως θα περίμενε κανείς από τον πολλά υποσχόμενο και μεγαλεπήβολο τίτλο της μελέτης: «*Die Metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus*»,³ αντ' αυτού καταλαμβάνει ελάχιστη έκταση, και συνδέεται αποκλειστικά και μόνο με την εικονολογία του αγίου, παραλείποντας έτσι τις σημαντικές θεολογικές προεκτάσεις του ζητήματος και ως εκ τούτου ασχολούμενη ελάχιστα έως καθόλου με την οντολογία και την κτισιολογία, οι οποίες είναι και το ζητούμενο μιας τέτοιας διερεύνησης.

1. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *Βυζαντινοί Πατέρες*, σελ. 421.

2. *Die Bilderlehre*, σελ. 90-93.

3. Εκδ. Brill [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 118], Leiden – Boston 2015.

Ταυτόχρονα, ο Markon ελάχιστα εξετάζει το έργο «Κατὰ Μανιχαίων» του ιερού Δαμασκηνού, με αποτέλεσμα η μελέτη του να στερείται πληρότητας, καθότι το εν λόγω έργο αποτελεί αντιπροσωπευτικό δείγμα της δαμασκηνείας οντολογίας. Συνάλληλα, δεν τίθονται το ζήτημα του κακού αλλά και η έννοια της θεοδικίας ως άρρηκτα συνυφασμένα με το πρόβλημα της ύλης. Κυριότερα, η κτίση ως οντολογική κατηγορία αλλά και ως θεολογική έννοια με υψηλό νοηματικό περιεχόμενο απουσιάζει πλήρως τόσο από τη σύνολη διαπραγμάτευση όσο ασφαλώς κι από το ευρετήριο εννοιών (Sachregister). Αφευκτα, λοιπόν, ελλείπουν και οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις που ορίζουν μία ορθόδοξη κτισιολογία, όπως η εκ του μη όντος δημιουργία και η διάκριση κτιστού-ακτίστου.

Σε ανάλογο πλαίσιο κινείται και ο P. Blowers, ο οποίος σε σχετική συμβολή του στο *Oxford Handbook of Early Christian Studies* περί του δόγματος της δημιουργίας,¹ πραγματοποιεί ελάχιστη μνεία στον Ιωάννη Δαμασκηνό, ενώ παραλείπει τελείως από την όλη εξέταση το «Κατὰ Μανιχαίων» έργο του ιερού πατρός, υποβαθμίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη συνεισφορά του στο δόγμα της δημιουργίας.

Με το ζήτημα της κοσμολογίας στον Ιωάννη Δαμασκηνό ασχολείται και το εξαιρετικά πρόσφατο άρθρο του D. Biriukov στο επιστημονικό περιοδικό *Scrinium*,² εστιάζοντας, ωστόσο, αποκλειστικά στις αρχαίες πηγές της κοσμολογίας του. Ο Biriukov δεν εξετάζει καθόλου το ζήτημα της ύλης στην κοσμολογία του αγίου και συν τοις άλλοις είναι εντελώς ανυποψίαστος περί της έννοιας της κτίσης, η οποία μετατρέπει την κοσμολογία σε κτισιολογία. Εκείνο που πρωτίστως τον ενδιαφέρει είναι η ανάδειξη

-
1. «Doctrine of Creation», στο: S. ASHBROOK–HARVEY – D. G. HUNTER (επιμ.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2008, σελ. 906-931.
 2. D. BIRIUKOV, «The Cosmology of John Damascene and its Antique Context», *Scrinium* 12 (2016) 353-360.

των άμεσων επιρροών του αγίου, για τις οποίες καταλήγει να διατυπώνει ότι συνιστούν ένα συνδυασμό πλατωνικών, αριστοτελικών και στωικών στοιχείων, με τα αριστοτελικά στοιχεία να υπερισχύουν.

Από την πλευρά της ελληνόγλωσσης βιβλιογραφίας ξεχωρίζει η μονογραφία του Ν. Νικολαΐδη με θεματικές της από τη μία την εικονομαχία κι από την άλλη την εικονολογία του ιερού Δαμασκηνού. Ως προς τη δεύτερη θεματική, η οποία κυρίως μας ενδιαφέρει στην παρούσα συνάφεια, ο Ν. Νικολαΐδης, διερευνώντας την εικονολογία του αγίου, αφιερώνει ειδική παράγραφο στο αντιμανιχαϊκό της πλαίσιο,¹ όπου ασχολείται εκτενώς με την έννοια της ύλης. Αρκούντως προβληματισθείς περί της θεολογίας της ύλης, ο Νικολαΐδης σημειώνει προσφυστάτα: «*Η θεολογία του Δαμασκηνού για την ύλη είναι αξιοθαύμαστη, αφού σ' αυτή ούτε τό στοιχείο της υπερβολής έμφιλοχωρεί, άλλ' ούτε και ή αντίληψη της περιφρόνησης προς την ύλη αφήνεται να ύπονοηθεί*».²

Με την πραγματεία «*Κατά Μανιχαίων*» του Ιωάννου Δαμασκηνού έχει ασχοληθεί ο σεβασμιώτατος μητροπολίτης Θεσσαλιώτιδος Τ. Άνθης σε διπλωματική εργασία (master) του που υπεβλήθη στο τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ο σεβασμιώτατος παρότι διερευνά τη φύση της ύλης και τα ιδιώματά της σε ειδική ενότητα³, εντούτοις δεν δίνει μέσα από τη μελέτη του μία οριστική απάντηση του τι είναι ύλη για τον Δαμασκηνό, καθώς δεν συμπεριλαμβάνει στην ανάλυση άλλα έργα του αγίου, ούτως ώστε να αξιοποιήσει τη νοηματική τους συνάφεια, κάτι που θα προσέδιδε μία ολότητα τόσο στην ανάγνωση όσο και στην ερμηνεία. Κατά συνέπεια, μένουν αναξιοποίητα έργα τα οποία απο-

1. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, *Εικονολογία*, σελ. 494-512.

2. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, *όπ.π.*, σελ. 509.

3. Τ. ΑΝΘΗΣ (μητρο. Θεσσαλιώτιδος), «*Κατά Μανιχαίων*», σελ. 426-435.

τελούν το φιλοσοφικό και εννοιολογικό οπλοστάσιο του Δαμασκηνού, όπως τα «*Διαλεκτικά*», τα «*Φιλόσοφα*» και η «*Εισαγωγή δογμάτων*» που θα του επέτρεπαν μία περισσότερη ολιστική ανάγνωση της έννοιας της ύλης στο έργο του.

Επιπρόσθετα, παρότι ο σεβασμιώτατος ορθά παραπέμπει στον Ν. Ματσούκα,¹ ο οποίος προσφυώς διαγιγνώσκει την έννοια της τροπής ως κομβικής σημασίας για τον διάλογο, ελάχιστα αξιοποιεί την εν λόγω έννοια στη θεολογική του ανάλυση. Ειδικότερα, διαφεύγει πλήρως της προσοχής του σεβασμιωτάτου η δυναμική κτισιολογία του αγίου που διατρέχει όλο τον διάλογο καθώς και οι θεμελιώδεις συνέπειές της. Όμως η κτισιολογία σε συνδυασμό με την ανθρωπολογία συνιστούν για τον Δαμασκηνό ερμηνευτικά κλειδιά επίλυσης ακανθωδών θεολογικών ζητημάτων, όπως το ζήτημα του κακού και το συναφές με αυτό πρόβλημα της θεοδικίας. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι ο σεβασμιώτατος δεν θίγει επαρκώς το ζήτημα της θεοδικίας, παρότι έστω και ακροθιγώς ασχολείται με το ζήτημα της πρόνοιας και αναλύει ως ένα βαθμό την έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας.

Αξίζει να σημειωθεί ακόμα ότι στην επιχειρηματολογία του μητροπολίτη Θεσσαλιώτιδος περί κακού ορισμένοι τίτλοι ενοτήτων δεν προκύπτουν από την αξιοποίηση του πηγαιού υλικού του έργου του αγίου αλλά από έργα άλλων Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων. Διευκρινιστικά σημειώνουμε ότι ο τίτλος περί του κακού ως ποιότητας και όχι ως ουσίας θεμελιώνεται με την προσφυγή στον Γρηγόριο Νύσσης, στον Τίτο Βόστρων και στον Δίδυμο Αλεξανδρείας, εξάπαντος όμως όχι στον ιερό Δαμασκηνό. Το ίδιο διαπιστώνει κανείς και με μία απλή ανάγνωση κι άλ-

1. Τ. ΑΝΘΗ, (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 269, υποσ. 69.

λων ενοτήτων όπου η διδασκαλία του Δαμασκηνού είτε απουσιάζει πλήρως είτε εκπροσωπείται ελλειμματικά.¹ Ασφαλώς και η επιρροή του Δαμασκηνού από τον Γρηγόριο Νύσσης και ιδίως τα Αρεοπαγιτικά είναι δεδομένη² αλλά όχι σε τέτοιο βαθμό που να μην επιτρέπει στον άγιο Ιωάννη να αφήσει το δικό του θεολογικό στίγμα. Επιπλέον, η αντιμετώπιση του προβλήματος του κακού από τον ιερό Δαμασκηνό έχει σαφώς πολύ πιο ευρείες και πολύπλοκες θεολογικές διαστάσεις από εκείνες που αναλύει και παραθέτει ο σεβασμιώτατος.³ Εν τέλει, μπορούμε με επιφύλαξη να πούμε ότι ο σεβασμιώτατος μητροπολίτης δεν συνέλαβε σε βάθος το πεντόσταγμα της κορυφαίας αυτής θεολογικής πραγματείας, όταν κατακλείει τη μελέτη του, υποστηρίζοντας, κάπως αφηρημένα, ότι «*Η θεολογία τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀγάπης βρίσκει ἄξιο ὑπερασπιστὴ τῆς τὸν ἅγιο Ἰωάννη Δαμασκηνό*».⁴

Η κοσμολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού διερευνάται στο πλαίσιο της διδακτορικής διατριβής του Ι. Λίλη που υπεβλήθη στο τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.⁵ Ο συγγραφέας είναι ο πρώτος ερευνητής, ο οποίος ασχολήθηκε με την κτισσιολογία του Δαμασκηνού και ως προς αυτό η συμβολή του αποτιμάται θετικά. Ωστόσο, ενώ χρησιμοποιεί ορθά τον όρο κτισσιολογία εντός της μελέτης, προτάσσει ως προμετωπίδα της διατριβής του τον όρο κοσμολογία. Φρονούμε ότι θα μπορούσε να αποτολμήσει την εισαγωγή του όρου κτισσιολογία ως τίτλου της διατριβής του σε συνάρτηση με την ανθρωπολογία, καταδεικνύοντας έτσι πρόδηλα τη μετεξέλιξη του όρου κόσμος στον όρο κτίση στην εκκλησιαστική γραμματεία και επισφραγίζοντας το

1. Βλ. Τ. ΑΝΘΗ, (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 446-451.

2. Τ. ΑΝΘΗ, (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), *όπ.π.*, σελ. 268.

3. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), *όπ.π.*, σελ. 443-451.

4. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), *όπ.π.*, σελ. 463.

5. Ι. ΛΙΛΗ, *Κοσμολογία*.

οντολογικό περιεχόμενο της κτισιολογίας.

Περαιτέρω, πέρα από την προφανή μεθοδολογική ασυνέπεια του δευτέρου κεφαλαίου· η ενότητα για το γενητό και το αγέννητο θα πρέπει να προηγηθεί, το ίδιο θα πρέπει να γίνει και με τη σχηματική και μορφολογική προέλευση των λόγων των όντων και τέλος πάλι νοηματικά αλλά και ιστορικά προηγείται η έννοια της δημιουργίας στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία.¹ Ως προς το περιεχόμενο της διατριβής, θα παρατηρούσαμε ότι η έννοια της ύλης δεν θίγεται παρά μόνο ακροθιγώς και μόνο σε συνάφεια με την περί εικόνων διδασκαλία.² Απουσιάζει πλήρως η αντιμανιχαϊκή θεολογία του αγίου καθώς και η συνεξέταση και σύνδεση με το πρόβλημα του κακού. Κοντολογίς, η κοσμολογία ποτέ δεν μεταστοιχειώνεται σε κτισιολογία, δηλαδή σε μία οντολογία των κτιστών, και κατά συνέπεια ούτε αναγνωρίζεται ο κομβικός της ρόλος στο θεολογικό οικοδόμημα του Δαμασκηνού. Ως εκ τούτου, έννοιες όπως η τροπή, η φθορά, η σχετικότητα, οι οποίες συνιστούν αδήριτες συνέπειες της κτιστότητας των δημιουργημάτων, παραμένουν στην εν λόγω διατριβή ψιλά νοήματα, χωρίς ποτέ να αξιοποιούνται ως οντικές κατηγορίες. Παράλληλα, κορυφαία ανθρωπολογικά ζητήματα, τα οποία εντάσσονται στη σχέση του κτιστού με το άκτιστο, όπως η έννοια της θείας πρόγνωσης και του ανθρώπινου προσορισμού σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ελευθερία, δεν θίγονται καθόλου στη μελέτη του Ι. Λίλη.

Από μεθοδολογική σκοπιά, κρίθηκε απαραίτητο να χρησιμοποιηθεί η ιστορική μέθοδος, όπου ήταν αναγκαίο, και προτιμήθηκε κυρίως στην περίπτωση της παρούσας εισαγωγής, η οποία εκ των πραγμάτων υπήρξε

1. Ι. ΛΙΛΗ, *Κοσμολογία*, σελ. 6.

2. Ι. ΛΙΛΗ, *όπ.π.*, σελ. 30, 32.

εκτενής. Η περιδιάβαση στις ιστορικές προκείμενες και συνθήκες διαμόρφωσης της έννοιας της ύλης είναι επιβεβλημένη και αναδεικνύει παράλληλα τους ποικίλους μετασχηματισμούς¹ που η έννοια αυτή υπέστη στο διάνυσμα των αιώνων μέχρι την εποχή του Ιωάννου Δαμασκηνού. Υπό αυτή την προοπτική, δικαιολογείται και το μακροσκελές της εισαγωγής, το οποίο δύναται να σταθεί από μόνο του ως συνοπτική ιστορία της εξέλιξης της έννοιας της ύλης από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους και τον 7^ο αιώνα π.Χ. μέχρι τον 6^ο αιώνα μ. Χ. και τον Μάξιμο Ομολογητή. Σύστοιχα, διαμέσου της εισαγωγής φανερώνονται οι άμεσες ή έμμεσες επιρροές στη διδασκαλία του Δαμασκηνού.

Σε κάθε περίπτωση, η κυριολεκτικά αχανής μανιχαϊκή βιβλιογραφία σε συνδυασμό με την ελληνόφωνη αντιμανιχαϊκή γραμματεία επιβάλλουν, έτσι κι αλλιώς, μία αυστηρή επιλεκτικότητα τόσο στη χρήση των πηγών όσο και των βοηθημάτων. Έτσι, κρίθηκε σκόπιμο ότι το διάνοιγμα στον Μανιχαϊσμό θα έπρεπε να γίνει με γνώμονα το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης και τις ανάλογες προεκτάσεις που αυτό επέτρεπε στο μανιχαϊκό σύστημα.

Ευρύτερα, οι μεθοδολογικές προϋποθέσεις της παρούσας μελέτης διέπονται από τη συναίσθηση ότι μόνο η ολική² κι όχι η αποσπασματική και επιλεκτική ανάγνωση του έργου του αγίου, μπορεί να αναδείξει το εύρος της θεολογικής του σύνθεσης και της συγγραφικής του ιδιοφυίας. Επομένως, η ολική ανάγνωση σε συνδυασμό με την προσεκτική και απρο-

1. Βλ. σχετικά Ν. ΧΡΟΝΗ, *Οί μετασχηματισμοί τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν Ἑλληνιστικῶν μέχρι καὶ τῶν πρωτοχριστιανικῶν χρόνων*, Βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριπόλου 66, Αθήνα 1988.

2. Ι. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Πρόσωπο*, σελ. 17: «Ἡ σημασία τῆς ὀλικῆς ἀνάγνωσης κατανοεῖται μὲ ὄρους μιᾶς διττῆς σημασιολογικῆς προοπτικῆς: ἀπὸ τῆς μίας μεριάς ἡ ἔννοια τοῦ ὅλου ἀναφέρεται σὲ ἀνάγνωση ὅλου τοῦ βιβλίου καὶ ὄχι τμηματός του, ἀπὸ τὴν ἄλλη ἀναφέρεται σὲ ἀνάγνωση ὅλων τῶν βιβλίων ἑνὸς συγγραφέα».

υπόθετη μελέτη του έργου του Δαμασκηνού αποτελούν σημαντικές μεθοδολογικές προκειμένες. Σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι η θεολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού δεν αρχίζει και τελειώνει στο έργο του «*Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*», όπως θεωρούν ακόμα και σήμερα αρκετοί ερευνητές, οι οποίοι περιορίζουν την έρευνα μόνο εκεί, αγνοώντας έτσι το θεολογικό θησαυρό που εντοπίζεται σε άλλα έργα του, όπως οι ομιλίες του, το αντιρρητικό και πολεμικό του έργο αλλά και η κορυφαία συμβολή του στην υμνογραφία, κυρίως μέσα από τους κανόνες και τα ιδιόμελά του.

Με βάση τα ανωτέρω, η έννοια της ύλης – κτίσης δεν απαντά μόνο στους τρεις «*Περὶ εἰκόνων*» λόγους του ιερού πατρός ή αντίστοιχα στο «*Κατὰ Μανιχαίων*» αλλά, προκειμένου να γίνει κατανοητή πλήρως απαιτείται η σύνολη ανάγνωση του έργου του. Έτσι, για παράδειγμα, είναι προφανές, ότι θα εκπλαγούν άκρως θετικά, όσοι θεωρούν ότι το «*Κατὰ Μανιχαίων*» είναι καθαρά αντιρρητικό έργο που κύριο σκοπό του έχει την καταπολέμηση της δυαρχίας, εντούτοις μελετώντας κανείς κατά τρόπο διεισδυτικό διαπιστώνει ότι αρθρώνεται με εξαιρετική θεολογική ακρίβεια μία οντολογία των κτιστών σε συνάρτηση με τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις που τη διέπουν.

Σαφέστατα, δίνεται προτεραιότητα στις πηγές και κυρίως στα κείμενα του Ιωάννου Δαμασκηνού. Αυτά, άλλωστε, αποτελούν τον ασφαλή οδοδείκτη, προκειμένου να προσπελάσουμε το όλον της θεολογικής του σύνθεσης. Η απροϋπόθετη και ολική ανάγνωση των κειμένων του αγίου δίνει την ευκαιρία στον αναγνώστη και μελετητή να εντρυφήσει πρωτογενώς στην πηγή κι όχι να καθοδηγείται από απόψεις ερμηνευτών, οι οποίες όσο χρήσιμες κι αν είναι, εν τέλει αποπροσανατολίζουν από τον νοηματικό άξονα που επιχειρεί να χαράξει ο ίδιος ο άγιος μέσα από το έργο του. Σε δεύτερη φάση, μελετώνται και αναλύονται οι πατερικές πηγές, ού-

τως ώστε να αξιοποιηθούν οι εννοιολογικές συνάφειες των δύο.¹ Τα κείμενα διερευνώνται με βάση την εννοιολογική ανάλυση, χωρίς ωστόσο να απουσιάζει η ιστορική και συστηματική διερεύνηση κάθε φορά όπου αυτή απαιτείται. Σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της εργασίας και στη διάρθρωση του πηγαίου υλικού, πρωτογενούς και δευτερογενούς, διαδραματίζει και η εξέταση της ιστορικής μετεξέλιξης των διαφόρων θεολογικών και φιλοσοφικών εννοιών και πώς αυτές κληροδοτούνται στη θεολογία του Δαμασκηνού.

Απώτατη σκοποθεσία της παρούσας διατριβής είναι, μεταξύ άλλων, να αναδείξει τον ρόλο κλειδί που έχει η έννοια της ύλης – κτίσης στη διαπραγμάτευση κορυφαίων θεολογικών ζητημάτων, όπως το ζήτημα του κακού και το άμεσα συναρτημένο πρόβλημα της θεοδικίας. Κύριο μέλημα ως εκ τούτου θα αποτελέσει η φανέρωση του οντολογικού χαρακτήρα της κτισιολογίας του Δαμασκηνού, όπως προκύπτει από το «*Κατὰ Μανιχαίων*» αλλά και τα υπόλοιπα έργα του. Καίρια, επίσης, θεωρούνται η πρόσληψη της προγενέστερης πατερικής παράδοσης και οι άμεσες επιρροές του αγίου. Διαμέσου όλων των ανωτέρω, θα προκύψει, φρονούμε, διάφανα τόσο η αντιδυναρχική και αντιμανιχαϊκή θεώρηση της σύνολης θεολογίας του αγίου όσο και η σαφής κατάφαση του υλικού κόσμου και η γενικότερη ανατίμηση της ύλης στο έργο του.

Η διάρθρωση της μελέτης πραγματοποιείται σε τέσσερα κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο, αναλύουμε το φαινόμενο του θρησκευτικού δυαλισμού σε ένα πρώτο στάδιο προκειμένου να διεξέλθουμε ύστερα το ζήτημα της οντολογικής δυναρχίας των Μανιχαίων. Έπειτα, εκθέτουμε, μέσα από

1. Βλ. Α. ΣΙΑΣΙΟΥ, *Η διαλεκτική στη φανέρωση της φύσης. Μελέτη στα Φυσικά του Ἀριστοτέλη*, έκδ. Π. Πουρναρά [ΦΘΒ 14], Θεσσαλονίκη 2001, σελ. 56.

την εξέταση της θεολογίας του αγίου, την ανατροπή της δυαρχικής λογικής του Μανιχαϊσμού και την ανάδειξη του Όντως όντος Τριαδικού Θεού της κτίσης και της ιστορίας ως μόνης αρχής του παντός.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, μέσα από την ανάλυση των ιδιοτήτων της ύλης, στομώνεται το μανιχαϊκό αιρετικό φρόνημα που ήθελε την ύλη ως ισότιμη και ισόκυρη του Θεού αρχή και κατ' αυτόν τον τρόπο υποδεικνύεται η ύλη ως δημιούργημα του Θεού προερχόμενη εκ του μη όντος στο εί-
ναι.

Στο τρίτο κεφάλαιο, υπό το πρίσμα της σχέσης Θεού και κτίσης τίγεται η προέλευση της κτίσης ως αποκλειστικό έργο της θείας βούλησης. Ταυτόχρονα, αναλύεται η αποειδωλοποίηση της κτίσης στο φως της θείας ενανθρώπισης. Σε ειδική παράγραφο εξετάζονται οι θείες ενέργειες ως γεφυρωτικές του οντολογικού χάσματος κτιστού – ακτίστου καθώς και οι λόγοι των όντων. Στο ίδιο πλαίσιο, χωρούμε στην ανάλυση κομβικά θεολογικά ζητήματα, όπως το πρόβλημα της θεοδικίας και το συναφές πρόβλημα του κακού, καθώς και τη διαλεκτική ένταση που παρατηρείται ανάμεσα στη θεία πρόγνωση και στον ανθρώπινο προορισμό σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ελευθερία.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο, αναπτύσσεται η κτισσιολογία του ιερού Δαμασκηνού και καταβάλλεται εργώδης προσπάθεια να αναδειχθεί ο οντολογικός της χαρακτήρας. Εκκινώντας από τις αφετηριακές προϋποθέσεις της οντολογίας του κτιστού, μεταβαίνουμε στις ανθρωπολογικές προεκτάσεις της κτισσιολογίας, επιχειρώντας να συναρμόσουμε κτισσιολογία και ανθρωπολογία σε εννοιολογικό καθαρά πλαίσιο. Τέλος, ασχολούμαστε με την κτιστή πραγματικότητα, όπου όλα τα παραπάνω βρίσκουν πρακτική εφαρμογή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΟΙ ΜΑΝΙΧΑΙΟΙ ΚΑΙ Η ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΤΗΣ ΔΥΑΡΧΙΚΗΣ ΤΟΥΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ

1. Έννοια και περιεχόμενο του θρησκευτικού δυαλισμού

Οι λέξεις «δυαλισμός», «δυϊσμός», και «δυναρχία» αποτελούν ουσιαστικά απόδοση στην ελληνική γλώσσα του διεθνώς καθιερωμένου όρου «*dualismus*». Ο όρος «δυαλισμός» προέρχεται από τη γραφίδα του Σκώτου Thomas Hyde, ο οποίος τον χρησιμοποίησε για πρώτη φορά στο έργο του «*Historia religionis veterum Persarum*» το 1700.¹ Εκεί, πραγματευόμενος την ιστορία της περσικής θρησκείας, ο ως άνω συγγραφέας κάνει λόγο για δύο αρχές, μια καλή και μια κακή. Με παρόμοια σημασιодότηση χρησιμοποιήθηκε η έννοια, τόσο από τον Bayle όσο και από τον Leibniz.² Έτσι, ο δυαλισμός, όπως τουλάχιστον προκύπτει και από την ετυμολογία του, είναι η πίστη στην ύπαρξη δύο παράλληλων αρχών. Η έννοια του δυαλισμού ή της δυναρχίας εντοπίζεται σε φιλοσοφικές αρχές, νοοτροπίες και κοσμοθεωρίες καθώς και σε επιμέρους όψεις της φυσικής και εμπειρικής πραγματικότητας.

Ευθύς εξαρχής θα πρέπει να γίνει η διάκριση ανάμεσα στον θρησκευτικό και στον φιλοσοφικό δυαλισμό. Ο φιλοσοφικός δυαλισμός, ειδικά από τον Καρτέσιο και ύστερα, αναφέρεται στο θέμα της γνώσης. Νόηση και ύπαρξη, νους και σώμα (*mind – body problem*), είναι οι δυάδες που βρίσκονται στο επίκεντρο του φιλοσοφικού δυαλισμού. Ο θρησκευτικός

1. A. LALANDE, *Λεξικόν*, σελ. 253.

2. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, «Dualism», *ER*² 4(2005) 2505.

δualισμός αναγνωρίζει δύο αιώνιες αρχές ή θεία όντα, μία καλή και μία κακή. Ο εν λόγω dualισμός προηγείται χρονικά του φιλοσοφικού στην ιστορία των ιδεών. Η αυστηρή διάκριση ανάμεσα στον θρησκευτικό και στον φιλοσοφικό dualισμό κρίνεται απαραίτητη, καθότι ολοένα και συχνότερα παρατηρείται η αδυναμία διάκρισης από ερευνητές μεταξύ των δύο φαινομένων. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του Κ. Η. Uthemann, ο οποίος φαίνεται να μην έχει κατανοήσει σε βάθος, πολύ περισσότερο μάλιστα διακρίνει τον θρησκευτικό από τον φιλοσοφικό dualισμό, όταν διατυπώνει την άποψη ότι ο dualισμός εν γένει συνιστά ένα σύνολο θρησκευτικών πεποιθήσεων, κοσμοθεωρήσεων ή φιλοσοφικών απόψεων που αφορά δύο αΐδιες αρχές αντιτιθέμενες η μία στην άλλη.¹

Η σύγχρονη έρευνα έχει ερμηνεύσει το φαινόμενο του dualισμού² ποικιλοτρόπως: 1) ως αντίδραση ενάντια στον μονοθεϊσμό, 2) ως μεταβατικό στάδιο μεταξύ πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού, ή 3) ως ανάδραση στην παρουσία του κακού στον κόσμο.³ Αναμφίβολα, οι απαρχές του dualισμού θα πρέπει να αναζητηθούν στην Περσία του 6^{ου} αιώνα π.Χ., όπου αναπτύχθηκε ο Ζωροαστρισμός. Κι εδώ η βασική λειτουργία του dualισμού είναι εκείνη της ερμηνείας του κόσμου. Στη ζωροαστρική θρησκεία, ο κόσμος είναι το προϊόν της σύγκρουσης του Ormuzd, εκπροσώπου του

-
1. Κ. U. UTHEMANN, «Dualism», *ODB* 1(1991) 665.
 2. Η βιβλιογραφία για τον dualισμό είναι εκτενέστατη. Ως εισαγωγικές μελέτες στο φαινόμενο, βλ. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico*, Rome 1983 (1958). A. H. ARMSTRONG, «Dualism». R. EUCKEN, «Dualism», *ERE* 5(1908) 100-101. P. F. M. FONTAINE, *The Light and the Dark: A cultural history of dualism*, 18 τόμοι, Amsterdam 1986-2003. S. PÉTREMENT, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, *Le dualisme*. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, *Le dieu Separe*, Paris 1984. Y. STOYANOV, *The Other God*. I. P. COULIANO, *Tree of Gnosis*. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, «Dualism», *ER²* 4(2005) 2504-2517. G. LANCZKOWSKI, «Dualismus», *TRE* 9(1982) 199-202. Θ. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ, «Dualισμός», *MOXE* 6(2012) 343-344.
 3. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, «Dualism», *ER²* 4(2005) 2505.

καλού, και του Ahriman, εκπροσώπου του κακού. Ο άνθρωπος είναι δημιούργημα του καλού Θεού, έχει ελεύθερη βούληση και ως εκ τούτου είναι ευέλικτος έναντι των επιθέσεων του κακού. Κατά συνέπεια, ο δυαλισμός είχε διάφορες εκφάνσεις στην ιστορία των λαών και των πολιτισμών. Στην Αίγυπτο η δυαρχία αφορούσε τη μάχη ανάμεσα στον Θεό Σεθ και στον Θεό Όσιρι. Δυαλιστικές αναφορές συναντά κανείς και στην Θεογονία του Ησιόδου, ενώ οι δυαλιστικές αποχρώσεις δεν απουσιάζουν ούτε από την προσωκρατική φιλοσοφία. Στη μυστηριοσοφία του ορφισμού δύναται κανείς να αναζητήσει τις σπερματικές καταβολές του πλατωνικού δυαλισμού. Οι Ορφικοί, θεωρώντας το σώμα ως «σήμα» (τάφος), διέβλεπαν σε αυτό ένα δεσμοτήριο της ψυχής που εμποδίζει την ένωση με το θείο. Σύμφωνα με την παρατήρηση του K. Rudolph, πουθενά στην ελληνική σκέψη δεν εντοπίζεται παρόμοια εχθρότητα απέναντι στο σώμα και στον κόσμο, όπως στον Ορφισμό.¹

Ακολούθως, οι Πυθαγόρειοι δίδασκαν έναν αριθμητικό δυαλισμό που εδράζεται στην αντίθεση ανάμεσα στη Μονάδα και στη Διάδα. Πρόκειται για την θεωρία των δύο αντίθετων ουσιών ή στοιχείων που συναντάται για πρώτη φορά στον Αναξίμανδρο.² Ειδικά ο Πυθαγόρας αποδίδει στα ενάντια στοιχεία πολύ σημαντικό ρόλο. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος τοποθετώντας όλες τις ενάντιες πυθαγόρειες αρχές σε αντιστοιχία, σχηματίζει έναν πίνακα αναθετικών συζυγιών, τη λεγόμενη αντιδιαίρεση: «Ἐτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἕν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ

1. K. RUDOLPH, *Gnosis*, σελ. 60.

2. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως Α'*, 187a.

καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες».¹

Φορέας των ανωτέρω δυαλιστικών πεποιθήσεων υπήρξε ο Πλάτων, ο οποίος διαμόρφωσε έναν δικό του, ιδιότυπο δυαλισμό. Η οξύτατη διάκριση ανάμεσα στα αισθητά και στα νοητά αποτελεί την κεντρική ιδέα που διαπερνά τη σύνολη μεταφυσική, κοσμολογική και ανθρωπολογική του σκέψη και συνίσταται στο γεγονός ότι ο κόσμος των ιδεών και ο αισθητός κόσμος τελούν σε διάσταση. Σπέρματα δυαλιστικής θεώρησης των πραγμάτων εντοπίζονται στο περίφημο ποίημα του Παρμενίδη και συγκεκριμένα στο σημείο που επιγράφεται «οδός της αλήθειας». Εκεί ο Παρμενίδης επιχειρεί μια πρωταρχική διάκριση ανάμεσα στα νοητά και στα αισθητά, η οποία θα χρησιμοποιηθεί, όπως είδαμε, από τον Πλάτωνα. Όπως ήταν φυσικό η θεωρία των ιδεών του Πλάτωνος δεν άφησε ανεπηρέαστο τον Αριστοτέλη. Παρότι άσκησε δριμύτατη κριτική έναντι της πλατωνικής θεωρίας, ο δυαλισμός βρίσκει τρόπο και παρεισφρύει στο αριστοτελικό σύστημα. Πρόκειται για τον μεταφυσικό δυαλισμό μεταξύ ύλης και μορφής, δύναμης και ενέργειας.²

Γίνεται, επομένως, αντιληπτό ότι ο δυαλισμός αναπτύχθηκε μεν σε ένα ιστορικοθρησκευτικό πλαίσιο, θεμελιώθηκε δε και μελετήθηκε χάρη στη φιλοσοφία και στη σχετική συζήτηση που ακολούθησε. Περαιτέρω, η ραγδαία άνοδος των γνωστικών σπουδών, σε συνδυασμό με το έργο του U. Bianchi, συνέβαλε τα μέγιστα στη χαρτογράφηση του θρησκευτικού δυαλισμού.³ Η σπουδαιότητα της συμβολής του Bianchi έγκειται στην υιοθέτηση από τον ίδιο μιας συστηματικής τυπολογίας του δυαλισμού με τη

1. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α', 986α.

2. W. L. DAVIDSON, «Dualism», *ERE* 5(1908) 109.

3. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, «Dualism», *ER*² 4(2005) 2506.

συνεπικουρία συγκριτικο-ιστορικών και φαινομενολογικών προσεγγίσεων απέναντι στα διάφορα ιστορικά και θεολογικά ζητήματα που ετίθεντο από τις δυαρχικές τάσεις.¹ Ασφαλώς στην ίδια συνάφεια δεν θα πρέπει επ' ουδενί να παραγνωρισθούν οι εξίσου σημαντικές συμβολές των S. Petre-
mént, P. M. Fontaine, I. P. Couliano καθώς και άλλων, οι οποίες βελτίωσαν σημαντικά την ερευνητική εικόνα του θρησκευτικού δυαλισμού.

Σύμφωνα με την τυπολογία του δυαλισμού, που έθεσε ο Bianchi, οι περισσότεροι μύθοι είναι συχνά δυϊστικοί και έχουν ως πρωταγωνιστή έναν πονηρό. Ο πονηρός αποτελεί τον δεύτερο δημιουργό του κόσμου και ο ρόλος του είναι εκείνος της υπόθαλψης και της ραδιουργίας έναντι της πρώτης αρχής, κάτι που επιφέρει αλληλουχία δεινών στο ανθρώπινο γένος.² Τα ζεύγη αντιθέτων στον δυαλισμό κατανοούνται στην ορθή τους έκφανση μονάχα όταν κατανοηθούν ως αρχές και αιτίες του κόσμου και βασικά δομικά του στοιχεία. Έτσι, με άλλα λόγια, προκειμένου δύο ζεύγη αντιθέτων να είναι δυαρχικά, δεν είναι απαραίτητο αυτά να είναι ταυτόχρονα αμετάβλητα και συναΐδια. Επομένως, ο δυαλισμός είναι άρρηκτα συνυφασμένος με τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου. Ως εκ τούτου, είναι σαφές ότι ο δυαλισμός αποκτά κοσμολογική, οντολογική χροιά. Σε αυτό το πλαίσιο, η ηθική δυαρχία, καλού και κακού, θανάτου και ζωής και άλλων, μένει ουσιαστικά κενό γράμμα αν δεν συνδυασθεί με το ερώτημα του είναι, της ύπαρξης.³

Με βάση τα ανωτέρω, μπορούμε να διακρίνουμε στον θρησκευτικό δυαλισμό τους ακόλουθους τύπους: 1) Τον ριζοσπαστικό και τον μετριο-

1. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, «Dualism», *ER*² 4(2005) 2506. I. P. COULIANO, *Tree of Gnosis*, σελ. 28.

2. M. ELIADE – I. COULIANO, *Λεξικό*, σελ. 97-98.

3. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, *όπ.π.*, 2505.

παθή δυαλισμό, 2) τον διαλεκτικό και τον εσχατολογικό δυαλισμό, 3) τον κοσμικό (προκοσμικό) δυαλισμό και τον αντικοσμικό.¹ Στον ριζοσπαστικό δυαλισμό η αντίθεση μεταξύ των δύο αιώνιων αρχών υφίσταται σε απόλυτο βαθμό και σχεδόν ποτέ δεν καταργείται ούτε στα έσχατα. Ο μετριοπαθής δυαλισμός ή και μοναρχιανικός δυαλισμός φέρνει στο προσκήνιο της ιστορίας μία μόνο αρχή, ενώ η δεύτερη αρχή προέρχεται συχνά από την πρώτη. Παραδείγματα ριζοσπαστικού δυαλισμού βρίσκουμε στον Ζωροαστρισμό, ενώ του μετριοπαθούς δυαλισμού στον Γνωστικισμό. Στον διαλεκτικό δυαλισμό, οι δύο αρχές διατελούν σε αυτή την κατάσταση αιώνια, ενώ στον εσχατολογικό δυαλισμό το καθεστώς αυτό αίρεται στα έσχατα. Τέτοιο είδος δυαλισμού όπως του εσχατολογικού απαντά στον Μανιχαϊσμό και στην αίρεση των Καθαρών. Τέλος, ο κοσμικός ή προκοσμικός δυαλισμός αναγνωρίζει την αγαθότητα της δημιουργίας, ενώ το κακό έρχεται συνήθως έξωθεν. Αντιθέτως, ο αντικοσμικός δυαλισμός διάκειται εχθρικά έναντι του κόσμου και της ύλης. Ως παράδειγμα του πρώτου τύπου δυαλισμού στοιχεί ο Ζωροαστρισμός. Ενώ ο αντικοσμικός δυαλισμός ανευρίσκεται στον Μανιχαϊσμό, στον Ορφισμό, στον Ερμητισμό, στον Γνωστικισμό, στον Δοκητισμό και στον Μαρκιωνιτισμό.²

Το δυαλιστικό κοσμοείδωλο συνεχίστηκε μέχρι και τον Μεσαίωνα³

-
1. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, *όπ.π.*, 2507-2509.
 2. U. BIANCHI – Y. STOYANOV, *όπ.π.* Πάντως, κατά την παρατήρηση του U. Bianchi («Le dualisme», σελ. 8), κάθε δυαλισμός είναι κατά μία έννοια, ριζοσπαστικός, ακόμα και ο μετριοπαθής δυαλισμός, υπό την έννοια ότι προκαλεί μία υποστασιακή τομή στην πραγματικότητα καθώς και μία αντικειμενική αποδυνάμωση του θείου όντος.
 3. Για τις δυαλιστικές αιρέσεις του Μεσαίωνα, βλ. S. RUNCIMAN, *Medieval Manichee*. G. ROTTEWÖHRER, *Der Katharismus*, 4 τόμοι, Bad Honnef 1983-1993. M. LAMPERT, *The Cathars*, Oxford and Malden, Mass. 1998. J. B. HAMILTON, *Dualist Heresies*. J. DUVERNOY, *Le Catharisme I: Le Religion des Cathares*, Toulouse 1976. W. L. WAKEFIELD – A. P. EVANS, *Heresies*. E. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista*, εκδ. Peter Lang, Bern – Berlin – Bruxells, Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien 2008.

με τη μορφή νέων αιρετικών κινήσεων (Βογόμιλοι, Παυλικιανοί, Καθαροί). Έτσι, στοιχεία και απομεινάρια του δυαλισμού και του γνωστικισμού εντοπίζονται στις αιρέσεις της εποχής. Τα γνωστικά και τα δυαρχικά στοιχεία επιβίωσαν μέσα από μια σειρά απόκρυφων κειμένων που διασώζουν αποκαλυπτικές παραδόσεις αναμεμειγμένες με θρύλους της περιόδου, δημιουργώντας ένα συγκρητιστικό συνονθύλευμα. Οι πρώτοι δυαλιστές αιρετικοί του Μεσαίωνα υπήρξαν οι Παυλικιανοί.¹ Παρότι διατηρεί εμφανείς επιρροές από τους Γνωστικούς, τους Μανιχαίους και τους Μαρκιωνιστές, μοιάζει περισσότερο πιθανό η εν λόγω αίρεση να προέκυψε από ένα αλληγορικό διάβασμα της Καινής Διαθήκης. Η εμφάνισή τους στο Βυζάντιο χρονολογείται στα μέσα του εβδόμου αιώνα. Ύστερα θα μετοικήσουν από τη Θράκη στα Βαλκάνια.² Η αίρεση των Βογομίλων³ ερχόταν σε αντιδιαστολή με την αίρεση των Παυλικιανών που ασπάζονταν έναν πιο ριζοσπαστικό δυαλισμό. Οι Βογόμιλοι εμφανίζονται στο πρώτο μισό του δέκατου αιώνα στη Βουλγαρία. Η συγκεκριμένη αίρεση περιβάλλεται από πέπλο μυστηρίου, σε ό,τι αφορά τις απαρχές αλλά και τη διδασκαλία της. Το κίνημά τους επηρέασε αποφασιστικά την αίρεση των Καθαρών, με την οποία μοιράζονται κοινά στοιχεία. Στο τέλος του δωδέκατου αιώνα διασπάστηκαν σε δύο στρατόπεδα, εκπροσωπούμενα αντίστοιχα από τον μοναρχιανικό και τον ριζοσπαστικό δυαλισμό.⁴

Μερίδα ερευνητών αποτιμά θετικά το φαινόμενο του δυαλισμού. Η

-
1. Για την αίρεση των Παυλικιανών, βλ. ad hoc I. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *Οί Παυλικιανοί*. Ν. GARSOÏAN, *The Paulician Heresy, A study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, εκδ. Mouton & Co., The Hague – Paris 1967.
 2. U. BIANCHI – Υ. STOYANOV, *όπ.π.*, 2513.
 3. Η εν λόγω δυαλιστική αίρεση εξετάζεται ενδελεχώς στη μονογραφία του D. Obolensky, *The Bogomils*.
 4. U. BIANCHI – Υ. STOYANOV, *όπ.π.*

S. Petremént, συγκρίνοντας τον δυαλισμό με τον μονισμό της αρχαιότητας, διαπιστώνει ότι το φαινόμενο του δυαλισμού όπου κι αν αναπτύχθηκε αποτέλεσε αφορμή προόδου και αφετηρία αφύπνισης σε αντίθεση με τον μονισμό που σηματοδότησε την παρακμή και τον συμβιβασμό. Διαγιγνώσκει μάλιστα στον δυαλισμό μια σαφέστερη επιστημονική γνώση σε σχέση με άλλες δογματικές θεωρίες και συγχρόνως μια περισσότερο ρηξικέλευθη, τολμηρή κι αυθεντική μεταφυσική πρόταση έναντι του μονισμού. Καταλήγει την θεώρησή της αυτή, σημειώνοντας επί λέξει ότι ο δυαλισμός δικαιολογείται ως αλήθεια ακριβώς από το γεγονός ότι δικαιολογείται ως οδός.¹ Συνακόλουθα, ο Armstrong θεωρεί ότι ο δυαλισμός ανήκει στις έννοιες εκείνες που έγιναν συχνά αντικείμενο παρανόησης ή ακόμα και παρερμηνείας στην ιστορία των ιδεών.² Παράλληλα, ο P. F. M. Fontaine διαφωνεί με την αντίληψη που θέλει την έρευνα του δυαλισμού να αφορά κυρίως ένα ιστορικό και θρησκευολογικό πλαίσιο. Αντίθετα, επεκτείνοντας τη σχετική προβληματική, θα παρατηρήσει ότι παρόμοιες άλυτες διαφορές και συγκρούσεις μεταξύ δύο αντιπάλων μερών θα μπορούσαν κάλλιστα να εμφιλοχωρήσουν στην πολιτική, στην ιστορία ή ακόμα και στην προσωπική σφαίρα.³

Η ορθόδοξη θεολογία είναι εξάπαντος αντίθετη σε οποιαδήποτε δυαλιστική θεώρηση του κόσμου. Με αυτή την έννοια δεν απαντά διόλου στη δογματική της διδασκαλία ένας χριστιανικός δυαλισμός, καθώς είχε υποστηρίξει ο αείμνηστος Κ. Δ. Γεωργούλης.⁴ Η δογματική διδασκαλία της

1. S. PÉTREMENT, *Le Dualisme*, σελ. 232: «*Le dualisme est justifié comme vérité, par cela même qu' il est justifié comme voie*».

2. A. H. AMSTRONG, «Dualism», σελ. 33.

3. P. F. M. FONTAINE, «What is Dualism?», σελ. 268.

4. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, «Δυϊσμός», *ΘΗΕ* 5(1964) 230: «Ο χριστιανικός δυϊσμός διαφέρει από τὸν ἀρχαιοελληνικὸν διότι κατὰ τὴν χριστιανικὴν Δογματικὴν ἡ ὕλη δὲν εἶναι ἐξ ἑαυτῆς ὑπάρχουσα ἀρχὴ ἀλλὰ δημιούργημα τοῦ Θεοῦ παραχθὲν ἐκ τοῦ μηδενός».

Εκκλησίας είναι εξόχως αντιδυναρχική και ως εκ τούτου αντιμανιχαϊκή. Υπό αυτό το πρίσμα, απορρίπτει κάθε είδους μανιχαϊκή διάσπαση ή διχοτόμηση της μιας και ενιαίας ιεραρχικής πραγματικότητας. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι όλες οι δυαλιστικές αιρέσεις που κλυδώνισαν κατά καιρούς τη ζωή της Εκκλησίας καταδικάστηκαν με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο, τόσο από τη συνείδηση των πιστών, όσο και από τις αποφάσεις τοπικών και Οικουμενικών συνόδων. Κατά συνέπεια, η Εκκλησία δεν αναζητά δυαρχική ερμηνεία της σύστασης του σύμπαντος κόσμου. Στρέφει την προσοχή της στη δημιουργική αρχή του παντός, τον όντως όντα Τριαδικό Θεό της κτίσης και της ιστορίας. Δεν αποστρέφεται την ύλη, την κτίση όπως και το σώμα ως κακά, αλλά τα σέβεται ως λίαν καλά δημιουργήματα του Θεού. Δεν αποθεώνει την ύλη ως αιώνια και ανεξάρτητη αρχή, αλλά την τιμά, αφού στο πρόσωπο του Θεού Λόγου θεώνεται και συμβάλλει δραστικά στην ανασύσταση του ανθρώπινου φυράματος και στη συμπαντική ανακαίνιση της κτίσης.

2. Η οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων

Ο Μανιχαϊσμός¹ συνιστά ένα συγκρητιστικό θρησκευτικό μόρφωμα

1. Για το πρόσωπο και το έργο του Μάνη αλλά και ευρύτερα για τον Μανιχαϊσμό, βλ. μεταξύ άλλων: I. DE BEAUSOBRE, *Histoire I-II*. F. DECRET, *Mani et la tradition Manichéenne*, χ.τ. 1974. G. FLÜGEL, *Mani, seine Lehren und seine Schriften*, Leipzig 1862. I. GARDNER, *Kephalaia*. O. KLIMA, *Manis Zeit und Leben*, Prague 1962. G. WIDENGREN, *Mani and Manichaeism*, μτφρ. από τα γερμανικά C. Kessler, London 1965. M. TARDIEU, *Manichaeism*. H. C. PUECH, *Le Manichéisme. Son Fondateur – sa doctrine*, Paris 1949. J. RIES, «Manichéisme». H. J. POLOTSKY, *Abriss des manichäischen Systems*, Stuttgart 1934. L. I. R. ORT, *Mani: A Religio – Historical Description of his personality*, Leiden 1967. F. C. BURKITT, *Manichees*. G. GNOLI, «Manichaeism», 5650-5659. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Il Manicheismo*, τομ. 1^{ος}, χ.τ. 2003. A. BÖHLIG, «Manichäismus», *TRE* 22(1992) 25-45.

με ιουδαιοχριστιανικές και ινδοϊρανικές επιρροές που ιδρύθηκε από τον βαβυλωνιακής καταγωγής Μάνη. Στην εποχή μας ο Μανιχαϊσμός έχει τελείως εξαφανισθεί. Ο Μάνης, επηρεασμένος από τις ιουδαϊκές σέκτες των Ελχασαϊτών στις οποίες και γαλουχήθηκε, το ζωροαστρικό περιβάλλον στο οποίο ανδρώθηκε καθώς και τη διδασκαλία του Βαρδεσάνη,¹ δημιούργησε έναν δικό του ριζοσπαστικό δυαλισμό ως απάντηση στο πρόβλημα του κακού.

Ο ιδρυτής του Μανιχαϊσμού δεν ίδρυσε αυτόν για να αποτελέσει θρησκεία μιας μόνο γεωγραφικής περιοχής. Αντίθετα, για τον Μάνη ο Μανιχαϊσμός είναι η πλήρης θρησκεία. Εκείνη που παραλαμβάνει τα διδάγματα όλων των προηγούμενων θρησκειών και τα τελειοποιεί. Είναι η κατεξοχήν παγκόσμια θρησκεία. Είναι χαρακτηριστικό, ότι κατά την περίοδο της ακμής του ο Μανιχαϊσμός εκτεινόταν από τη Δυτική Ευρώπη μέχρι την Κίνα.²

Παρότι τα επιστημονικά δεδομένα στην έρευνα του Μανιχαϊσμού έχουν αλλάξει σημαντικά τις τελευταίες δεκαετίες, η αντιμανιχαϊκή γραμματεία της Εκκλησίας³ διατηρεί σε μεγάλο βαθμό τη σπουδαιότητα και τη σημασία της, ενώ οι θέσεις των αντιμανιχαϊκών συγγραφέων παραμένουν εξαιρετικά καιρίες ειδικά όταν μελετηθούν σε αντιπαραβολή με τις αντίστοιχες πρωτογενείς μανιχαϊκές πηγές. Σε αυτό το πλαίσιο εξόχως προβληματική αλλά και παραπλανητική μοιάζει η παρατήρηση του

-
1. Για μια νέα κριτική αποτίμηση του προσώπου και του έργου του Βαρδεσάνη, βλ. I. RAMELLI, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, εκδ. Gorgias Press [Gorgias Eastern Christian Studies 22], χ.τ. 2009. Ειδικότερα για τη σχέση Βαρδεσάνη και Μάνη, βλ. N. DENZEY, «Bardaisan», σελ. 181 κ.ε.
 2. Για τη ραγδαία και άκρως εντυπωσιακή εξάπλωση που γνώρισε ο Μανιχαϊσμός, βλ. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, «Ο Μανιχαϊσμός», σελ. 524-529. P. BROWN, «Diffusion», σελ. 92-103.
 3. Για έναν αρκετά πλήρη και εμπειριστατωμένο κατάλογο των κυριότερων αντιμανιχαϊκών έργων, βλ. S. N. C. LIEU, *Manichaeism*, σελ. 197-202.

N. J. Baker-Brian. Εξαπολύοντας μια πρωτοφανή πολεμική, καταφέρεται ενάντια στην αντιμανιχαϊκή πατερική γραμματεία και υποστηρίζει ούτε λίγο ούτε πολύ ότι οι Πατέρες διαμόρφωσαν μια πολεμική στρατηγική απέναντι στον Μανιχαϊσμό μέσα από τη θεολογική απολυτότητα της ορθόδοξης θεώρησης. Οι Πατέρες αντιμετωπίζονται εντελώς μωπικά από τον εν λόγω συγγραφέα, κρινόμενοι μονάχα ως αιρεσιολόγοι και τίποτα περισσότερο. Εκμεταλλεύτηκαν, προσθέτει ο Baker-Brian, την ξένη προέλευση και τη λανθασμένη οπτική του Μανιχαϊσμού για να αναδείξουν την ορθή πίστη. Για να το πετύχουν αυτό χρησιμοποίησαν μια σειρά από τυπολογίες. Έτσι, περιέγραψαν τον Μάνη ως τον Άλλο, τον θεολογικά και κοινωνικά απόκληρο, βασίζοντας την εκτίμησή τους αυτή σε μια σειρά από αντιφατικούς χαρακτηρισμούς.¹ Προξενεί απορία, πάντως, γιατί, ενώ ο Baker-Brian προβαίνει σε μια τόσο γενικευμένη τοποθέτηση που αφορά εν συνόλω την αντιμανιχαϊκή εκκλησιαστική γραμματεία, εντούτοις προσφεύγει αποκλειστικά και μόνο στον ιερό Αυγουστίνο για να στηρίξει τους ισχυρισμούς του.²

Στην οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων αναγνωρίζουμε δύο αρχές, το φως και το σκότος, καθώς και τρία στάδια στην κοσμική ιστορία. Στο πρώτο στάδιο, που ονομάζεται και χρυσή εποχή, δεν έχει ακόμα επέλθει η μίξη. Στο δεύτερο στάδιο διανύουμε τη μέση περίοδο που αναμιγνύονται. Ακολουθούν η εποχή που οι δύο αρχές πολεμούν για την επικυριαρχία του κόσμου και τέλος η τελευταία εποχή όπου συμβαίνει ο διαχωρισμός εκείνων που είχαν προσμιχθεί.³ Προς τη σωστή κατεύθυνση κινείται η παρατήρηση του Sundermann σύμφωνα με την οποία η πάλη μεταξύ

1. N. J. BAKER-BRIAN, *Manicheism*, σελ. 3.

2. Βλ. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *De haeresibus*, XLVI, PL 42, 36.

3. G. GNOLI, «Manichaeism», σελ. 5652.

των δύο αιώνιων αρχών συνιστά προκοσμικό γεγονός.¹ Την ανωτέρω εκτίμηση του Sundermann έρχεται να ενισχύσει η έγκριτη θεώρηση του J. Riés, ο οποίος αναλύοντας τους τρεις «καιρούς» του μανιχαϊκού συστήματος, αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι ο δεύτερος καιρός ή εποχή περικλείει τα κοσμικά γεγονότα της σύγκρουσης καθώς και της πτώσης μέρους του φωτός εντός της πύλης, την κοσμογονία, τη σωτηριολογία και την εσχολογία.²

Ένα σημαντικό κενό στη μανιχαϊκή κοσμογονία, που δεν μπόρεσε με τρόπο πειστικό να καλύψει ούτε ο Βαρδεσάνης στη δική του διήγηση, παραμένει ο τρόπος με τον οποίο έγινε η διατάραξη της αιώνιας τάξης ανάμεσα στο καλό και στο κακό. Εξάπαντος, όπως προτείνει και ο ίδιος ο Μάνης, τόσο η αρχή του κόσμου όσο και η αρχή του κακού εδράζονται στην επιθυμία.³ Πιο αναλυτικά, στο βασίλειο του φωτός επικρατεί ειρήνη και ησυχία και απόλυτος κυρίαρχος είναι ο «πατήρ τοῡ μεγαλείου» ενώ στο κατά πολύ μικρότερο βασίλειο του σκότους κυβερνά ο ηγεμών του σκότους. Σε αυτό το βασίλειο επικρατούν αιώνιες διαμάχες και σφοδρές συγκρούσεις. Έτσι τελειώνει η πρώτη πράξη της μανιχαϊκής κοσμογονίας και αρχίζει η δεύτερα που επιχειρείται η μίξη των δύο βασιλείων. Το σκοτεινό βασίλειο, κυριαρχούμενο από φθόνο, ξεκινά τον πόλεμο έναντι της σφαιράς του φωτός και εισχωρεί στα σύνορά της, επιθυμώντας να απο-

-
1. W. SUNDERMANN, «Cosmogony», σελ. 6: «*If cosmogony is defined as the creation of the world and the time in which it exists, then, to the Manicheans, this event was not the 'beginning'. The struggle between Light and Darkness and the suffering of the Living Soul began before the cosmos was formed*».
 2. J. RIES, «Manichéisme», στ. 202.
 3. F. C. BURKITT, «Manichees», σελ. 270. Πρβλ. I. GARDNER, *Kephalaia*, 73, σελ. 189: «***This is the desire of Matter, the thought of death. This is the envy of its wickedness, that it casts upon the entire Kindred of life from the very beginning until my time, from me too to my church***».

σπάσει μέρος από το φως.¹ Ο «πατήρ του μεγαλείου» αποφεύγει να εισέλθει στον αγώνα, φοβούμενος μήπως μολύνει έτσι το μεγαλείο του, και αντ' αυτού αποστέλλει τη «μητέρα της ζωής», η οποία με τη σειρά της καλεί στη ζωή τον Πρωτάνθρωπο. Ο Πρωτάνθρωπος ως προς την ψυχή του συνίσταται από φως, αιθέρα, αέρα, ύδωρ και πυρ. Διακρίνεται από τον Αδάμ και καλείται να υπερασπισθεί το βασίλειο του φωτός. Έχοντας στο οπλοστάσιό του τα όπλα του φωτός ρίχνεται στη μάχη. Ωστόσο δεν φέρνει σε πέρας την αποστολή του και τούτο γιατί καταβροχθίζεται από τον κόσμο του σκότους με αποτέλεσμα να παραμείνει διαμελισμένος στο αιώνιο σκότος και δέσμιος της ύλης.² Ακολουθεί και άλλος απεσταλμένος που ονομάζεται «Ζών πνεῦμα», το οποίο επαναφέρει τον Πρωτάνθρωπο από τα βάθη της ύλης. Εντούτοις, ο Πρωτάνθρωπος κατά την επάνοδό του αφήνει πίσω του τον φωτεινό εξοπλισμό του, όντας κατασκευασμένος από τους σκοτεινούς δαίμονες. Πρόκειται για το δεύτερο στάδιο του μανιχαϊκού μύθου όπου επικρατεί η μίξη των δύο αρχών. Κεντρικό σημείο του μύθου είναι η προσπάθεια του Πρωτανθρώπου να δραπετεύσει από τα δεσμά της ύλης. Ο κόσμος έρχεται στη ζωή από τα σώματα των θανατωμένων δαιμόνων.³

Η τελευταία πράξη του μανιχαϊκού δράματος⁴ συνίσταται σε μια παγκόσμια εκπύρωση διάρκειας ενός αιώνας και εξ αυτής θα παραμείνει ένα μικρό κομμάτι του κόσμου, ένας σωρός, το οποίο χαρακτηρίζεται ως βόλος. Με αυτό τον τρόπο παύει να υφίσταται η μίξη των δύο αρχών ή βα-

1. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, «Ο Μανιχαϊσμός», σελ. 514. G. GNOLI, «Manichaeism», σελ. 5654.

2. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, *όπ.π.*, σελ. 514, G. GNOLI, *όπ.π.*, σελ. 5654.

3. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, *όπ.π.*, σελ. 514, G. GNOLI, *όπ.π.*, σελ. 5654.

4. F. C. BURKITT, «Manichees», σελ. 271: «*The universe to Mani was not only a philosophical dualism· rather, it was a great drama played by a crowd of supernatural actors, angelic and demonic, and we do not get the right impression of it, if we reduce it to its main principles only*».

σιλείων και πλέον διατελούν και τα δύο χωρισμένα. Ταυτόχρονα, διαμέσου του κλεισίματος και των τελευταίων στοιχείων της ύλης στον βόλο είναι σαφές ότι η ύλη έχει πλέον απωλέσει κάθε βιοτική δύναμη.¹

Προκειμένου να αναπτύξει την πολυδαίδαλη κοσμογονία του, ο Μάνης χρησιμοποιεί συχνά μυθική γλώσσα, εκπεφρασμένη με τα μελάνοτερα των χρωμάτων. Επρόκειτο για μια εξόχως διανοητική και ευέλικτη γλώσσα που είχε ως σκοπό την διευκόλυνση, δια του μύθου, της μανιχαϊκής διήγησης.² Ωστόσο, το μυθολογικό κατασκεύασμα του Μανιχαϊσμού συγκρινόμενο με μυθικές διηγήσεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας φάνταζε ως ένας παραλογισμός. Συν τοις άλλοις, εμπόδιζε όποιον ήθελε να προσπελάσει τη διήγηση, προκειμένου να φτάσει στον πυρήνα της φιλοσοφίας του Μάνη.³ Ο ιερός Αυγουστίνος αποδομεί πλήρως το μυθικό οικοδόμημα του Μάνη, όταν το παρομοιάζει με παιχνίδι παιδιού, μακρόσυρτο και βλακώδες, το οποίο περιλαμβάνει μια κολοβωμένη αρχή, μια σαθρή μέση και ένα καταστροφικό τέλος.⁴ Συναφώς και ο I. De Beausobre συμπεραίνει ότι η μανιχαϊκή θεολογία αποτελεί ένα συνονθύλευμα μύθων φανταστικών και περιεργων, εντός του οποίου καθίσταται εξαιρετικά δυσχερές να διαχωρισθεί ο μύθος από την πραγματικότητα.⁵

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός εγγράφεται στην αντιμανιχαϊκή γραμματεία της Εκκλησίας με τη σπουδαία αντιρρητική του πραγματεία «Κατὰ Μανιχαίων». Μεταξύ των ερευνητών, κρίσιμο παραμένει το ερώτημα: σε ποιους απευθύνεται με το έργο του αυτό ο άγιος; Ο μητροπολίτης Θεσ-

1. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, *όπ.π.*, σελ. 515. G. GNOLI, *όπ.π.*, σελ. 5654.

2. G. GNOLI, «Manichaeism», σελ. 5653.

3. N. J. BAKER-BRIAN, *Manichaeism*, σελ. 101.

4. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Contra Faustum*, 13.6, PL 42, 28A. Πρβλ. F. C. BURKITT, «Manichees», σελ. 268.

5. I. DE BEAUSOBRE, *Histoire II*, σελ. 554-555: «La théologie manichéenne est pleine de fictions hardies et bizarres, dont il est difficile de découvrir l'origine».

σαλλιώτιδος Τ. Άνθης σε σχετική μελέτη του για το εν λόγω έργο του ιερού Δαμασκηνού υποθέτει ότι ο ιερός πατέρας απευθύνει τον «Κατὰ Μανιχαίων» διάλογό του έναντι των Παυλικιανών, υιοθετώντας παράλληλα την άποψη ότι οι όροι Εικονομάχος, Μανιχαίος και Παυλικιανός θεωρούνται ταυτόσημοι. Ως εκ τούτου σημειώνει: «Τί πιδ φυσικό λοιπόν, από τή συγγραφή μιᾶς πολεμικῆς πραγματείας κατὰ τῶν δυϊστικῶν ἀναλήψεων, οἱ ὁποῖες ἐμφανίσθησαν ἐκ νέου μὲ τίς ὀλέθριες ἐπιπτώσεις τῆς διαιρέσεως τῶν χριστιανῶν τῆς αὐτοκρατορίας; Ἡ πολεμική αὐτή θὰ στραφεῖ ὄχι μόνο κατὰ τῆς πίστεως γιά τήν ὕπαρξη δύο αἰωνίων ἀντιτιθεμένων ἀρχῶν, ἀλλά καί κατὰ τῆς ταυτίσεως τῆς ὕλης μὲ τὸ κακὸ, λόγῳ ἀκριβῶς τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων».¹

Συγχρόνως ο μητροπολίτης Τ. Άνθης υποστηρίζει ότι όλα τα ίχνη των Μανιχαίων είχαν εξαλειφθεί από τη βυζαντινή αυτοκρατορία, ενώ στέκεται κριτικά έναντι της θέσης του Kotter που θέλει το «Κατὰ Μανιχαίων» να αποτελεί αντίδραση στην ακμή που γνώρισε ο Μανιχαϊσμός στον ισλαμικό κόσμο. Επιπλέον, στηριζόμενος στον P. Alfarić, τονίζει ότι οι χαλίφες υπήρξαν τόσο φανατικοί υποστηρικτές της επίσημης θρησκείας που δεν επέτρεπαν κανένα άλλο δόγμα ούτε ασφαλώς έδειχναν κάποια μορφή εύνοιας σε αυτό.² Αυτή η θέση μοιάζει υπερβολική και ελέγχεται πλέον ως αβάσιμη με στοιχεία της σύγχρονης έρευνας. Το ίδιο ως αβασάνιστη και ατεκμηρίωτη μέσα από τις πηγές θα πρέπει να εκληφθεί και η ακόλουθη διατύπωση: «Ο ἅγιος Ἰωάννης Δαμασκηνὸς ταυτίζει ἀτυχῶς τοὺς Παυλικιανοὺς μὲ τοὺς Μανιχαίους, ἀλλὰ δὲν πρέπει νὰ τὸν ἀδικοῦμε: ἅς ἔ-

1. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 267.

2. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), *ὄπ.π.*, σελ. 266. Ας σημειωθεί ότι ο σεβασμιώτατος δεν παραπέμπει ούτε στον Kotter αλλά ούτε και στον Alfarić, παρότι τους αναφέρει ονομαστικά.

χουμε κατά νοῦ ὅτι ἀκόμη καὶ τὸν 9^ο μ.Χ. αἰώνα, ὁ Μέγας Φώτιος θεωρεῖ τὸν Παυλικιανισμό κλάδο τοῦ Μανιχαϊσμοῦ».¹

Ο Α. Louth στο ἴδιο πλαίσιο διερωτάται κατά πόσο ο Δαμασκηνός εἴτε γνώριζε Μανιχαίους προσωπικά εἴτε τὸ ἔργο του αὐτὸ συνιστᾶ απλῶς μια πατερική ηχώ ἢ ἀν τελικῶς ἀπευθύνεται σε μια πρώιμη μορφή τῆς αἵρεσης τῶν Παυλικιανῶν.² Το χαλιφάτο τῶν Ομεῦαδῶν στη Συρία με πρωτεύουσα τὴν Δαμασκὸ, τὸν τόπο γέννησης τοῦ ἀγίου Ἰωάννου, παρείχε ἐλευθερία ἀσκήσεως τοῦ θρησκευματοῦ στους Μανιχαίους, ἐνῶ συγχρόνως οἱ Μανιχαῖοι ἔτυχαν καὶ ευνοϊκῆς μεταχείρισης ἀπὸ τὸ χαλιφάτο.³ Ὅπως φάνηκε καὶ σε προηγούμενη συνάφεια, ὁ Μανιχαϊσμός γνώρισε τεράστια ἐξάπλωση καὶ ἐπιτυχία καὶ γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα. Ἡ ἐξάπλωσή του ἐκτεινόταν μέχρι τὴν Ἀρμενία καὶ τὴ Συρία ὅπου γνώρισε ιδιαίτερη ἀνθήση. Ἐτσι, ἡ παρουσία τῶν Μανιχαίων στη Συρία, κατά τὴ διάρκεια τοῦ ἀραβικοῦ χαλιφάτου, ἀπαντᾷ ἐν πολλοῖς στο ἐρώτημα που τέθηκε στὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς προβληματικῆς, δηλαδή σε ποιους ἀπευθυνόταν ὁ Δαμασκηνός με τὸν «Κατὰ Μανιχαίων» διάλογό του. Σύμφωνα με τὴν ἐγκριτὴ τοποθέτηση τῆς Β. Κοντουμά: «Τὸν 8^ο αἰώνα, ἡ παρουσία τῶν Μανιχαίων ὑπῆρξε ιδιαίτερα σημαντικὴ στοὺς κόλπους τοῦ χαλιφάτου τῶν Ὀμεῦαδῶν, χάρις σὲ ἓνα εὐνοϊκὸ γιὰ αὐτοὺς καθεστῶς ἀνεξιθρησκίας. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός ἦλθε σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τοὺς Μανιχαίους. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ συνέγραψε ἓνα ἀπὸ τὰ μείζονα ἔργα τῆς πολεμικῆς του, τὸν Διάλογο Κατὰ

-
1. Τ. ΑΝΘΗ (μητρο. Θεσσαλιώτιδος), ὄπ.π., σελ. 461. Πρβλ. ΠΕΤΡΟΥ ΣΙΚΕΛΙΩΤΟΥ «Ἱστορία Μανιχαίων», 3, σελ. 9: «Ὅν γὰρ ἄλλοι οὔτοι καὶ ἄλλοι ἐκεῖνοι, ἀλλ' οἱ αὐτοὶ Παυλικιάνοι καὶ Μανιχαῖοι ὑπάρχουσιν, ταῖς τῶν προηγησαμένων αἱρέσεσι τὰς ἐξευρεθείσας αὐτοῖς μυσαρὰς αἱρέσεις ἐπισυνάψαντες καὶ ἐν ἀπωλείας βάραθρον ἐπορύξαντες».
 2. Α. LOUTH, *St John Damascene*, σελ. 187.
 3. Ρ. Η. BECK, *Vorsehung*, σελ. 16. Πρβλ. Ρ. BROWN, «Diffusion», σελ. 96: «Syria was the bridgehead of Manichaeism in the Roman world».

Μανιχαίων».¹

Η σπουδαιότητα του «Κατὰ Μανιχαίων» διαλόγου έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί έργο της νεανικής ηλικίας του Δαμασκηνού² που εγράφη κατά την περίοδο της παραμονής του στη Δαμασκό με αποτέλεσμα ο άγιος να χρησιμοποιεί ένα περισσότερο προσωπικό θεολογικό ύφος, συμβάλλοντας έτσι στο πρόβλημα του κακού και της θεοδικίας αλλά και εκθέτοντας με απaráμιλλο τρόπο τις αλήθειες του ορθοδόξου δόγματος.³ Σε μεταγενέστερα έργα του θα εγκαταλείψει αυτό το ύφος και θα παραμείνει απόλυτα προσηλωμένος στη γραμμή των Πατέρων, προσθέτοντας μόνο ό,τι χρειάζεται.⁴

Ο ιερός Δαμασκηνός γνωρίζει την αίρεση των Μανιχαίων και την συμπεριλαμβάνει στον κατάλογο των εκατό αιρέσεων που αριθμούν το «Περί αιρέσεων» έργο του. Εκθέτοντας την αιρετική τους διδασκαλία, σημειώνει: «Μανιχαῖοι, οἱ καὶ Ἀκονῖται. Οὗτοι Μάνη τοῦ Πέρσου μαθηταί... ἀρχὰς δύο εἰσηγούμενοι, πονηράν τε καὶ ἀγαθὴν, ἀεὶ οὔσας».⁵ Ακολουθως, περιγράφοντας την άκρως προβληματική τους κοσμολογία, προσθέτει: «...κόσμον οὐ τὸν πάντα, ἀλλὰ μέρος ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι ὀριζόμενοι [= οι

-
1. Β. ΚΟΝΤΟΥΜΑ, «Κόλαση καὶ Παράδεισος», σελ. 54. Πρβλ. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, «Ο Μανιχαϊσμός», σελ. 527.
 2. Β. ΚΟΤΤΕΡ, *Die Schriften IV*, σελ. 334.
 3. Ρ. Η. ΒΕΚΚ, *Vorsehung*, σελ. 17: «Johannes erörtert mit grossem Scharfsinn die philosophisch-theologische Unmöglichkeit des Dualismus und weiss rum Problem des κακόν Letztes zu sagen. Die ganze Auseinandersetzung ist eingetoucht in eine seinsmetaphysik, die bis in die Tiefen des Existenzproblems vorstösst und dem alten 'Μη φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον' einen Logos entgegenzusetzen versucht. Mag auch manches aus seiner Beweistührung schon vor ihm in der latristik vorhanden gewesen sein, so versteht er es doch, daraus ein neues eindruckstarkes Bild zu gestalten».
 4. Α. ΛΟΥΤΗ, *St John Damascene*, σελ. 71.
 5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περί αιρέσεων*, 66, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 37.

Μανιχαίοι]».¹ Ο διαλογικός χαρακτήρας² του «Κατὰ Μανιχαίων» έργου του Ιωάννου Δαμασκηνού στοιχειοθετείται επί τη βάσει αλληπάλληλων ερωτήσεων και απαντήσεων, ενώ τα ρητορικά σχήματα έχουν ένα και μόνο σκοπό: την φανέρωση της αλήθειας,³ κάτι άλλωστε που υποδηλώνεται και στην αρχή του διαλόγου.

Ο Δαμασκηνός προσδιορίζει την άκρατη και ριζοσπαστική οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων με τα ακόλουθα λόγια: «Ἦν ὡς ἔφην, θεὸς καὶ ὕλη, ἕκαστον ἐν τοῖς οἰκείοις ὄροις, ὁ μὲν ἀγαθὸς θεός, ζωὴ, φῶς, κίνησις, γνῶσις, νόησις καὶ πᾶν ἀγαθόν, ἡ δὲ ὕλη κακία, φθορά, σκότος, θάνατος, ἐν ἡρεμία καὶ ἡσυχία καὶ ἀκίνησία παντελεῖ. Εἶτα μετὰ πολλοὺς αἰῶνας ἐστασίασεν ἡ ὕλη πρὸς ἑαυτὴν καὶ οἱ ταύτης καρποὶ πρὸς ἀλλήλους καὶ οὕτω τῶν μὲν διωκόντων, τῶν δὲ διωκομένων, καὶ ἦν ὡς ἔφην, θεὸς καὶ ὕλη, τουτέστι δύο ἀρχαί· καὶ τοῦ μὲν φωτὸς μέρος ἐστὶν ἡ ψυχὴ, τοῦ δὲ σκότους καὶ τῆς ὕλης δημιούργημα τὸ σῶμα».⁴

Ο Μανιχαῖος παρακινεῖται ἀπὸ τον ορθόδοξο συνομιλητὴ του να ξεκαθαρίσει τη θέση του, προκειμένου να φανερωθεῖ ἡ εμφανῆς δυαρχικὴ τάση του μανιχαϊκοῦ συστήματος. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ βίαιη εἰσβολὴ του σκότους στο βασίλειο του φωτός θα πρέπει να συνοδεύεται και ἀπὸ κάποιες συνέπειες. Ο ἱερός πατέρας διαγιγνώσκει ἀμεσα τη λογικὴ ἀνακολουθία καθὼς και τις ἀντιφάσεις αὐτοῦ του σταδίου τῆς μανιχαϊκῆς κο-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὀπ.π., σελ. 37.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Διαλεκτικά, ξε', ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 134: «Διαλογικὸς χαρακτήρ λέγεται ὁ κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν».

3. Ο αείμνηστος Δ. Τσάμης, αναφερόμενος στη συνήθη μορφή των ερωτήσεων που συναντᾶ κανείς σε πατερικά κείμενα αντιρρητικού, κυρίως, περιεχομένου, γράφει: «Μ' αὐτόν τόν τρόπο, οἱ συνομιλητές προκαλοῦνταν μέ ἀδιάκοπες ἐρωτήσεις καὶ ἀνατρέπονταν θέσεις πού φαίνονταν ἀκλόνητες. Ἔτσι οἱ ἀντίπαλοι ἀναγκάζονταν νά δοκιμάσουν τήν πικρὴ ἐμπειρία τοῦ ἀδιεξόδου καὶ τοῦ γκρεμίσματος τῶν πεποιθήσεών τους» (Δ. ΤΣΑΜΗ, Εἰσαγωγή, σελ. 307).

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Κατὰ Μανιχαίων, 28, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 366.

σμογονίας και προβαίνει στην έκθεσή τους: «Εἶτα εἰσελθόντες οἱ τοῦ σκότους καρποὶ εἰς τὰ τοῦ φωτός ὄρια τί πεποιήκασιν ἢ τί πεπόνθασιν; Μανιχαῖος· Εἶδον τὸ φῶς καὶ ἠγάσθησαν καὶ προσεκίσθησαν αὐτῷ καὶ εἰς ἔρωτα αὐτοῦ ἦλθον».¹ Αλλά είναι πρακτικά αδύνατο το τυφλό σκότος να έρθει στα ὄρια του φωτός και να δει το φως ἢ πολύ περισσότερο «τὸ παντελῶς κακὸν» να βρεθεί να θαυμάζει και να αγαπά το αγαθό.² Η Sarah και ο G. Stroumsa τονίζουν ότι η αντίληψη περί τυφλής ύλης έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη μανιχαϊκή μυθολογία.³ Ωστόσο, ακόμα και αν υποτεθεί ότι η ύλη μπορούσε να δει τον Θεό, αυτό θα απαιτούσε μια στενή σχέση ἢ ακόμα περισσότερο μια συγγένεια⁴ μεταξύ των δύο. Πρόκειται για την αρχή του ομοίου, την οποία και θα εξετάσουμε σε άλλη συνάφεια.

Γνωρίζουμε, παρατηρεῖ ο Δαμασκηνός, ακολουθώντας τον Απόστολο Παύλο,⁵ ότι «οὐκ ἔστι κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος», άραγε πώς κατέστη εφικτή η «σύγκρασις ψυχῆς καὶ σώματος;» διερωτάται εύλογα, συνδέοντας προσφύως την κοσμολογία με την ανθρωπολογία. «Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ πεῖρα, ἣτις ἐστὶ τῶν ματαίων λόγων ἰσχυροτέρα, διδάσκει», καταλήγει εμφαντικά ο άγιος.⁶ Αν η ύλη είναι φως είναι σαφές ότι ανήκει στην ουσία του αγαθού. Επομένως παύουν να υφίστανται δύο αρχές. Αν πάλι η ύλη είναι σκότος τότε πώς βλέπει; Μονάχα το φως της εξασφαλίζει τη θεωρία του αγαθού που είναι φως. Δίχως την παροχή του φωτός δεν θα μπορεί να

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 26, KOTTER IV, σελ. 366.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 366.

3. S. – G. STROUMSA, «Aspects», σελ. 45.

4. Για την έννοια της συγγένειας, βλ. E. DES PLACES, *Syngeneia: La parenté de l' homme avec Dieu, d' Homere à la patristique*, εκδ. Klincksieck [Etudes et Commentaires 51], Paris 1964.

5. Β' ΚΟΡ. 6, 14: «Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;».

6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 29, KOTTER IV, 367.

δει. Και εντέλει η συνύπαρξη φωτός και σκότους λογίζεται ως ανέρειστη, αφού το σκότος θα διαλυόταν με την επεισαγωγή του φωτός. Κατά συνέπεια, καμμία κοινωνία δεν υπάρχει ανάμεσα στο φως και στο σκότος, όπως πρόσβευαν οι Μανιχαίοι.¹

Το γεγονός της μίξης των δύο αρχών, που αποτελεί το δεύτερο στάδιο της μανιχαϊκής κοσμογονίας, παρεμβάλλει, όπως φάνηκε και προηγούμενα, μια δαιδαλώδη μυθική αφήγηση, στην κατακλείδα της οποίας εκτίθεται περιληπτικά το απόσταγμα της μανιχαϊκής ανθρωπολογίας: «...ἐκ γὰρ τῆς μοίρας τοῦ ἀγαθοῦ ἐγένοντο αἱ ψυχαί, ἐκ δὲ τῆς οὐσίας τῆς κακίας τὰ σώματα».² Η μίξη λογίζεται ως σύγκραση, ενώ οι δύο αρχές παρομοιάζονται από τον Ηγεμόνιο ως «δύο βασιλεῖς ἀντιμαχόμενοι πρὸς ἀλλήλους, ὄντες ἀπ' ἀρχῆς ἐχθροὶ καὶ ἀνὰ μέρος ἐκάστου τὰ ἴδια ἔχοντος».³ Αν υποθέσουμε ότι οι δύο αρχές ως θεία όντα θα πρέπει να καταλαμβάνουν το όλον, ωστόσο στο δυαρχικό σύστημα των Μανιχαίων οι δύο αρχές μερίζονται, καταλαμβάνοντας μέρη από το όλο. Ο μερισμός αυτός εξαναγκάζει τις δύο αρχές να υπάρχουν σε διαφορετικές περιοχές, και συνεπώς

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 63, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 382. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Περὶ κόσμον*, σελ. 16: «Καὶ σύ, Μανιχαίσιο, κακὸν σκότος, οὐ πάρος ἦες ακροτάτιο φάουσι ἀντίθρονον. Εἰ Θεὸς ἦεν, οὐ σκότος· οὐ γὰρ ἔοικε Θεῷ κακὸν ἀναφεριρίζειν. Εἰ σκότος, οὐ Θεὸν οἶδας. Ὅμοφρονέσιν μὲν ἄκοσμον. Μαρναμένων δέ, τὸ κάρτος ἀρείονος. Ἰσοπαλεῖς δέ, τίς τρίτος εἰς ἓν ἄγων σοφίη καὶ νείκεα λύων; Καὶ τότε θαῦμα μέγιστον· ἐπεὶ μόθον αἰνὸν ἔχειρας, αὐθις ὁμοφρονέοντα τιθεῖς ἐπελήσαο χάριτος». ΙΩΑΝΝΟΥ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΥ, *Πρὸς Μανιχαίους I*, 7, CCSG 1(1977) 87: «Σκότος οὖν ὀριστέον τὸ ἀφεγγές τοῦ ἀέρος στερήσει φῶτος, οὐκ οὐσία ὑφέστηκός· ὁ οὖν οὐχ ὑφέστηκε καθ' ἑαυτὸ, πῶς θεοποιεῖν ἡμᾶς οἱ τῆς μανείσης αἰρέσεως ἀναγκάζουσιν;».
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 28, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 367. Πρβλ. ΗΓΕΜΟΝΙΟΥ, *Πράξεις Ἀρχελάου*, 11, GCS 16(1906) 18: «Ὁ μέντοι κόσμος οὐδ' αὐτὸς ἔσται τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἢ ἀπὸ μέρους τῆς ὕλης ἐπλάσθη, καὶ διὰ τοῦτο πάντα ἀφανίζεται». ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, *Πανάριον*, 66, GCS 37.3 (1933) 105: «αὐτὸς [= ο Μάνης] μὲν γὰρ ἀρνεῖται τὸν κόσμον τοῦ Θεοῦ εἶναι».
 3. ΗΓΕΜΟΝΙΟΥ, *Πράξεις Ἀρχελάου*, 7, GCS 16(1906) 9-10.

μέρη του όλου.¹

Όπως εναργώς καταδείχθηκε και πρωτύτερα, οι Μανιχαίοι περιπίπτουν σε διαρκείς αντιφάσεις σε ό,τι αφορά αφενός την κοινωνία των δύο αρχών και αφετέρου τη φύση της κοινωνίας αυτής. Εύλογα, λοιπόν, προτάσσει ο άγιος: «Εἶπε δὲ καὶ τοῦτο· Τὰ ἐκ τοῦ φωτὸς ὄρια φωτὸς πεπλήρωται ἢ οὐ; Μανιχαῖος· Παντί που δῆλον, ὡς φωτὸς πεπλήρωται».² Η απάντηση είναι ενδεικτική της σύγχυσης των Μανιχαίων. Ο Δαμασκηνός, όμως, αφορμώμενος από την αρχή κατά την οποία «τὸ γὰρ φύσει πεφυκὸς οὐ μεθίσταται, καὶ ἡ φύσει ζωὴ ἀνεπίδεκτος θανάτου»³ θα διατυπώσει την ένσταση ότι τόσο το φως όσο και το σκότος «οὐκ εἰσι φύσει, ὃ εἰσι».⁴ Η κοινωνία του φωτός με το σκότος θα είχε ως αποτέλεσμα την ολοσχερή διάλυση του σκότους με την πλήρωσή του από το φως, όπως είδαμε.⁵ Αλλά και πάλι πώς μπορεί να κάνει λόγο κάποιος για το απόλυτο καλό που είναι το ίδιο φως, όταν αυτό περιορίζεται από το σκότος; Εξάπαντος η ελλειμματικότητα ως έννοια είναι άκρως περιγραφική του αδιεξόδου συστήματος των Μανιχαίων.⁶

Η συζήτηση ανάμεσα στον ορθόδοξο και στον μανιχαίο συνομιλητή του περιστρέφεται γύρω από την έννοια της κοινωνίας των δύο αρχών. Για άλλη μια φορά η ερώτηση του ορθοδόξου καθοδηγεί τον διάλογο στο σημείο εκείνο όπου αναδεικνύεται έκδηλα η πενία των επιχειρημάτων του μανιχαίου: «Ὁρθόδοξος· Κοινωνοῦσιν ἀλλήλαις αἱ δύο ἀρχαὶ ἢ οὐ; Μανιχαῖος· Παντελῶς ἀκοινωνῆτοι καὶ ἐναντῖαι ἀλλήλαις ὑπάρχουσιν. Ὁρθόδοξος· Ἐν ἀλλήλαις καὶ σὺν ἀλλήλαις εἰσὶν ἢ κεχωρισμέναι; Μανιχαῖος· Κεχωρι-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 93, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 220.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Κατὰ Μανιχαίων, 25, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 365.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 25, σελ. 365.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 25, σελ. 365.

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 25, σελ. 365.

6. C. W. MITCHELL, *Refutations*, σελ. 58.

σμένοι ἦσαν ἐξ ἀρχῆς ἐκάστη ἐν τοῖς ἰδίοις ὄροις». ¹ Ὅμως η ἀρχική ἀκοινωνησία των δύο ἀρχῶν μετατρέπει τὴ σύνολη πραγματικότητα σε πεδίο σύγκρουσης καὶ ὄχι τόπο ἀγαθοῦ. Ὁ ἱερός πατέρας προεκτείνει τὴν ἐπιχειρηματολογία του, δηλώνοντας ὅτι ἡ λεγόμενη ἀκοινωνησία των δύο ἀρχῶν ὑπόκειται στὴ σφαῖρα τῆς φαντασίας καὶ συνιστᾷ κάτι τὸ ψευδές ἐφόσον καὶ οἱ δύο αἰδίες ἀρχές ὁμοίως κοινωνοῦν καὶ μετέχουν στὴν αἰδιότητα: «Κοινωνοῦσι γὰρ κατὰ τε τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ οὐσία καὶ ἀναρχος ἀρχὴ καὶ αἰδιος εἶναι, καὶ κατὰ πάντα ψευδῆς ὁ λόγος ὑμῶν ἀποδέδεικται». ²

Ἡ κτίση, παρατηρεῖ ὁ Δαμασκηνός, παρουσιάζει μιὰ ἀσύγκριτη ὁμορφιά, συμμετρία καὶ εὐταξία σε τέτοιο βαθμό, ὥστε αὐτόματα νὰ παραπέμπει σε ἕναν Θεὸ δημιουργό. ³ Ἐξάλλου, κατὰ τὴν περιώνυμη ρήση τοῦ ψαλμωδοῦ, «Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ». ⁴ Παρὰ ταῦτα, αὐτὸς ὁ εἰρημός, ἡ λογικὴ συνέχεια καὶ ἡ εὐρυθμία δύνανται νὰ διαταραχθοῦν, ὅταν οἱ δύο ἀρχές που εὐθύνονται, κατὰ τοὺς Μανιχαίους, γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου βρεθοῦν σε ἀντιπαλότητα. Μονάχα ὁ φιλικὸς συμβιβασμὸς των δύο ἀπομένει ὡς ἐσχάτη λύση. Σε κάθε περίπτωση, ὁμως, οἱ συνθήκες μιᾶς τέτοιας κοινωνίας ξεφεύγουν ἀπὸ κάθε ἐννοια λογικῆς. ⁵

Εἶναι ἀδύνατον, συνεπῶς, οἱ δύο ἐνάντιες, αἰώνιες ἀρχές νὰ δημιουργήσαν εἴτε τὸν κόσμον εἴτε τὸν ἄνθρωπον δίχως καμμία ἐπικοινωνία, ἀφοῦ ἡ κοινωνία καὶ ἡ ὁμόνοια στοιχοῦν ὡς ἀπαραίτητες προϋποθέσεις κάθε δημιουργίας: «Ἡ πῶς τὸ αὐτὸ τὰ ἐναντία παρήγαγον μὴ ὁμοποίησαντα;». ⁶ Ὅμως ἰσχύει στὸ ἔπακρο ὅτι «Παντελῶς γὰρ ἀκοινώνητα τὰ κατὰ φύσιν ἐναντία». ⁷ Προβαίνοντας στὴ διερεύνηση τῆς ψευδοοντολογίας των

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 2, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 252.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 11, σελ. 357.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 31, σελ. 369-370.

4. ΨΑΛΜ. 19, 1.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 31, σελ. 369-370.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 16, σελ. 360.

7. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 16, σελ. 360.

Μανιχαίων, ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί το επιχείρημα του «είναι». Για να διευκολύνει τη συζήτηση, ο άγιος υποβάλλει το εξής ερώτημα: «Ορθόδοξος· Τὸ εἶναι ἀρχὴ τῶν δύο ἀρχῶν τῶν κατὰ σέ ἐστιν ἢ αἱ δύο ἀρχαὶ ἀρχαὶ τοῦ εἶναι;».¹ Αναντίρρητα, η χρησιμοποίηση του εν λόγω επιχειρήματος παρέχει μιας πρώτης τάξης ευκαιρία να φανερωθεί το κίβδηλο των μανιχαϊκῶν επιχειρημάτων. Αν το «είναι» αποτελεί αρχή των δύο αρχῶν τότε είναι φανερό ότι οι δύο αρχές κοινωνοῦν κατὰ το «είναι» και υπό αυτή τη συνθήκη παύει να υφίσταται η δυαρχία.² Γράφει σχετικά ο ιερός Δαμασκηνός: «Εἰ μὲν τὸ εἶναι ἀρχὴ τῶν κατὰ σέ δύο ἀρχῶν, ἰδοὺ μία ἀρχὴ καὶ οὐ δύο. Εἰ γὰρ τὸ εἶναι ἀρχὴ τοῦ εἶναι, ἐν μιᾷ οὖν ἀρχῇ· οὐ γὰρ τὸ τοιῶσδε εἶναί φημι, τουτέστι κακὸν εἶναι ἢ καλόν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀπλῶς εἶναι. Εἰ οὖν τὸ εἶναι ἀρχὴ τῶν κατὰ σέ δύο ἀρχῶν, μία ἀρχὴ καὶ οὐ δύο. Εἰ δὲ αἱ κατὰ σέ ἀρχαὶ ἀρχαὶ τοῦ εἶναι, ἔσονται δύο ἐναντία τοῦ αὐτοῦ πράγματος».³

Ο ιερός πατέρας θα τονίσει εξαιρετικά εύστοχα ότι το είναι προηγείται οποιασδήποτε άλλης πραγματικότητας: «Πρῶτον γὰρ τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ καλὸν ἢ κακὸν εἶναι».⁴ Καταδείχθηκε εμφανέστατα ότι οι δύο αιῶνες και αντίπαλες αρχές κοινωνοῦν μεταξύ τους κατὰ το είναι. Ωστόσο, επειδή το είναι συνιστά την ίδια τη ζωή και την ύπαρξη και αποτελεί πράγμα κατεξοχὴν αγαθό, τότε εκ των πραγμάτων καταρρίπτεται η ύπαρξη της κοινῆς αρχῆς. Ἐχοντας αποδείξει ο άγιος ότι η αρχική ακοινωνησία και η εναντιότητα των δύο αρχῶν είναι άτοπη και αδύνατη, θα προχωρήσει περαιτέρω αναλύοντας τις έννοιες ον και μη ον. Επιδιώκει να καταστήσει σαφές ότι μόνο το ον υπάρχει. Το ον επιδέχεται διαφόρων ονομασιῶν όπως αυτοζωή, όντως ον και άλλων. Η παρακάτω δήλωση είναι ε-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 361.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 361.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 361.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 94, KOTTER II, σελ. 222.

ξόχως διασαφητική της αλήθειας του πράγματος: «Τὰ γὰρ ὄντα οὐ παντελῶς ἐναντία· κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινωνοῦσιν ἀλλήλοις, τῷ δὲ ὄντι τὸ μὴ εἶναι ἐναντίον. Ὅστε, εἰ παντελῶς ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἔστι τὸ κακόν. Ὅστε κακὸν στέρησις ἐστὶ τοῦ εἶναι καὶ κακὸν λέγεται· καὶ εἰ οὐσία τὸ ἀγαθόν, ἀνούσιον τὸ κακόν ἢ οὐ πάντῃ ἐναντία».¹

Στοιχώντας στο πεδίο της οντολογίας, ο Δαμασκηνός προβάλλει ένα καθοριστικό επιχείρημα, το οποίο στομώνει και αποσαρθρώνει τη μαχιαϊκή συλλογιστική ως εξής: «Οὐ γὰρ τὸ εἶναι αἴτιον τοῦ ὄντος· οὐ γὰρ προῆν τὸ εἶναι τοῦ ὄντος. Ἐν τίνι ἐθεωρεῖτο; Ἀλλ' ἐν τῷ ἀνάρχῳ ὄντι τὸ εἶναι θεωρούμενον ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ ὡς αἰτίου ὑφέστηκε. Μία οὖν ἀρχὴ τοῦ εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ταύτης οὐκ ἔστι».² Τούτο το κορυφαίο οντολογικό επιχείρημα αποτελεί βασική αρχή της ορθόδοξης θεολογίας που διήκει σύνολη την πατερική σκέψη. Κατά τον ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά, ο οποίος συνεχίζει ἐδῶ τη γραμμὴ που χαράσσει ο ιερός Δαμασκηνός, το ὄν, προῖσταται της οὐσίας, ἀρα το πρόσωπο προθεωρεῖται ἢ προεπινοεῖται αὐτῆς.³ Επομένως, προτεραιότητα δίνεται στην ὑπαρξη ἐναντι της οὐσίας, δίχως αὐτὸ νὰ σημαίνει διάσταση ἢ διχασμὸ μεταξύ των δύο. Σημειώνει ἐν προκειμένῳ ο ησυχαστὴς ἅγιος: «...καὶ τῷ Μωϋσῆ δὲ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν ἔγώ εἰμι ἢ οὐσία, ἀλλ' ἔγώ εἰμι ὁ ὢν» οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι».⁴ Τα ἀνωτέρω ἀποσπάσματα φανερῶνουν ἀν μὴ τι ἄλλο τὴν προσω-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 13, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 358.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 16, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 361.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς Β', Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, 74, ΓΠΣ, τομ. Α', σελ. 145: «τὸ γὰρ εἶναι τι προθεωρεῖται τοῦ τινὸς εἶναι, εἰ καὶ μὴ κατὰ χρόνον».

4. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων*, 12, σελ. 666. ΕΞΟΔ. 3, 14. Πρβλ. Β. ΦΕΙΔΑ, *Ἱστορία Β'*, σελ. 461.

ποκεντρική διάσταση της ορθόδοξης θεολογίας¹ και αναδεικνύουν συνάμα την επιρροή που άσκησε ο Ιωάννης Δαμασκηνός στη θεολογία του Γρηγορίου Παλαμά.² Οι προθέσεις «ἐν αὐτῷ» και «ἐξ αὐτοῦ» δεν αφήνουν καμμία αμφιβολία ότι το άναρχο ον συγκρατεί εντός του το είναι του και ενθεωρεί αυτό, όπως εκθέτει το πράγμα ο Δαμασκηνός. Με την ίδια σημασιодότηση και ο Παλαμάς θα ισχυρισθεί ότι «ὁ ὢν ὄλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι».

Ο άγιος Ιωάννης, διαβλέποντας τη σύγχυση των Μανιχαίων γύρω από τους όρους ουσία και συμβεβηκός, επιχειρεί να εξετάσει τις προϋποθέσεις τόσο μιας κοινωνίας όσο και μιας ακοινωνησίας των δύο αρχών. Η ακοινωνησία των δύο αρχών, όμως, προϋποθέτει την ύπαρξη της μιας και την ανυπαρξία της άλλης: «...εἰ μὲν παντελῶς εἰσιν ἀκοινωνῆτοι [= οι δύο αρχές] ἢ μία ἔσται καὶ ἢ μία οὐκ ἔσται».³ Ἐχει προηγηθεί, ασφαλώς, η αποσαφήνιση των όρων ουσία και συμβεβηκός από τον Δαμασκηνό στα «Διαλεκτικά» του. Εκεί διατυπώνει με σαφήνεια τους ακόλουθους ορισμούς. Η ουσία «ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν ἤγουν τὸ κυριώτερον ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν...» ενώ το συμβεβηκός είναι «τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν».⁴ Δεν γίνεται αντιληπτό από τους Μανιχαίους ότι η ουσία είναι μία και αυθύπαρκτη, όπως εν προκειμένω ο Τριαδικός Θεός, που στοιχειώως η υπερουσίος ουσία.⁵ Αν οι δύο αρχές κοινωνούν τότε είναι προφανές ότι «ἐν τισὶ κοινωνοῦσι καὶ ἐν τισὶ διαφέρουσι». Κατ' αυτόν τον τρόπο, ό-

-
1. Για το θέμα αυτό, βλ. T. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, τομ. I, σελ. 433. V. LOSSKY, *Μυστική Θεολογία*, σελ. 67. I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ(μητρ. Περγάμου), «Πρόσωπον», σελ. 287-323. N. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Τριαδολογία*, σελ. 207-237.
 2. Για την πρόσληψη του Δαμασκηνού από τον αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης, βλ. S. MARKOV, *Synthese*, σελ. 316-363.
 3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, KOTTER IV, σελ. 369.
 4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά, α' /δ'*, KOTTER I, σελ. 57-58.
 5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰσαγωγή Δογμάτων, α'*, KOTTER I, σελ. 20.

μως η κοινωνία τους ως προς το είναι διακρίνεται σε ουσία και συμβεβηκός όπου «τὸ ἐν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὑπαρξιν».¹ Ἡ, με ἄλλα λόγια, όπως ορθά υπογραμμίζεται, «Δὲν δύναται ἡ κακία καὶ ἡ φθορά, πὸν εἶναι συμβεβηκότα, νὰ ταυτιστοῦν μὲ μία οὐσία πὸν θεωρεῖται αἰώνια».²

Ἡ διαβάθμιση της συλλογιστικής του Δαμασκηνού μαρτυρεῖ «ὅτι οὐσία οὐ διαφέρει μὲν οὐσίας, οὐκ ἔστιν δὲ ἐναντία οὐσία οὐσίας εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός».³ Γίνεται σαφές, λοιπόν, ὅτι το «βαρβαρικό» δόγμα των Μανιχαίων συγχέει τους ὅρους οὐσία και συμβεβηκός ἢ ἀλλιῶς ποιότητα με ἀποτέλεσμα να ἀναβιβάζει την ὕλη σε αὐθύπαρκτη ἀρχή.⁴ Ἐτσι, η προσπάθεια του Τίτου Βόστρων ἀλλὰ και των υπόλοιπων ἀντιμανιχαϊκῶν συγγραφέων κατὰ την επιχειρηματολογία τους⁵ επικεντρώνεται στην ἀνάδειξη του γεγονότος ὅτι τα ἀντίθετα ἀφορούν τις ποιότητες και ὄχι την οὐσία και ἄρα εἶναι ἀδύνατον να ὑπάρχουν δύο οὐσίες ἀντίθετες η μία προς την ἄλλη. Γράφει ο Τίτος Βόστρων: «Φασὶ δὲ τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὰς ποιότητας οἰονεὶ πρὸ τῆς οὐσίας ἐκλαμβάνοντες οἱ τῷ μάνεντι συντρέχοντες. Τῆς γὰρ οὐσίας ὁμοίως ἐφ' ἑκατέρου ὀνομαζομένης (οὐσία γὰρ ζῶσά τε καὶ ἀγέννητος ἄμφω) περιττὴ λοιπὸν τῆς οἰονεὶ ποιότητος ἢ ἐναντιότης (εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀρμόζει ἐπὶ θεοῦ ποιότητα ὀνομάζειν), ἀλλὰ γε τῇ ἐννοίᾳ τρόπον τινὰ τὸ εἶναι τοῦ τοιόνδε εἶναι προτερεύει».⁶ Στιν ἴδια νοηματική συνάφεια, ο Δαμασκηνός θα ἀποκλείσει κάθε δυνατότητα να κάνουμε λόγο για συμβεβηκός ἢ ποιότητα, ὅταν ἀναφερόμαστε στον Θεό, καθότι κάτι τέτοιο ἀντίκειται στη θεία ἀπλότητα: «Οὐ χρὴ γὰρ λέγειν ἐπὶ θεοῦ

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 369.

2. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 275.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 369.

4. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), *ὄπ.π.*, σελ. 446.

5. Ευρύτερα για την επιχειρηματολογία που χρησιμοποίησαν οι Ἕλληνες Πατέρες και ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς στην ἀντιμανιχαϊκὴ γραμματεία, βλ. W.W. KLEIN, *Die Argumentation in der Griechisch – Christlichen Antimanichaica*, εκδ. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1991.

6. ΤΙΤΟΥ ΒΟΣΤΡΩΝ, *Κατὰ Μανιχαίων*, Α' 13, σελ. 6.

ποιότητα, ἵνα μὴ σύνθετον αὐτὸν εἴπωμεν ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος».¹

Ἐπειτα, σύμφωνα με τὴ μανιχαϊκὴ διδασκαλία, ἡ κάθε ἀρχὴ βρισκόταν στα δικά της ὅρια. Κατὰ συνέπεια, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ προσδιορισθεῖ ἡ περιοχὴ τῆς κάθε ἀρχῆς. Διαφορετικὰ θὰ πρέπει νὰ εικάσουμε ὅτι ἐπῆλθε ἀρχικὰ σύγκρουση μεταξύ τους κι ὕστερα συμφιλίωση. Ὅμως ἀν συνέβη κάτι τέτοιο, τότε υπῆρξε ξεκάθαρα τροπὴ καὶ ἀλλοίωση τῆς φύσης τῆς κάθε ἀρχῆς: ἀν τὸ κακὸ ὄδευε πρὸς εἰρήνευση, θὰ τρεπόταν σὲ ἀγαθό, ἀφοῦ τὸ εἰρηνεύειν διατελεῖ ἰδίωμα τοῦ ἀγαθοῦ. Συνάλληλα, ἀν τὸ καλὸ διάκειται φιλικὰ πρὸς τὸ κακὸ ἐξάπαντος δὲν μπορεῖ νὰ παραμείνει ἀγαθό. Ἀναπόφευκτα, ἐκεῖνο που καθορίζει τὰ ὅρια καὶ τὴν περιοχὴ τοῦ καθενός, θὰ πρέπει νὰ εἶναι κάτι πέρα καὶ πάνω ἀπὸ αὐτὰ, δηλαδή ὁ Θεός.

Ἐπιπρόσθετα, προκειμένου νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ ἐπαφὴ καὶ ἡ φθορὰ μεταξύ των δύο ἀρχῶν, θὰ πρέπει νὰ υπάρξει ἓνα διάφραγμα ἢ μεσότοιχο² που νὰ τὰ διαχωρίζει. Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἐννοια, πέρα ἀπὸ τὰ δύο μέρη ὅπου βρῖσκονται οἱ δύο ἀρχές θὰ πρέπει νὰ ὀριοθετηθεῖ κι ἓνα τρίτο μέρος, που θὰ λειτουργεῖ ὡς σύνορο των δύο. Ὅπως, ὅμως, δηλώθηκε καὶ πρωτύτερα, οἱ δύο ἀρχές συνιστοῦν μέρη τοῦ ὅλου καὶ ἐξάπαντος ὄχι τὸ ὅλο.³ Ἐκ των πραγμάτων, συνεπῶς, συνάγεται τὸ ἀτοπο τῆς μανιχαϊκῆς δυναρχίας, ἀφοῦ οἱ υποτιθέμενες ἀρχές δὲν κατορθώνουν νὰ μείνουν «ἐν τοῖς οἰκείοις ὅροις», δηλαδή στα ὅριά τους, ἀλλὰ ἀντίθετα παρουσιάζονται ἄλλοτε ἐφαπτόμενες καὶ ἀλλοιούμενες κι ἄλλοτε μαχόμενες μεταξύ τους, ὥστε καὶ πάλι νὰ τρέπονται ἀπὸ τὸ κακὸ στο καλὸ καὶ ἀντίστροφα ἢ τέλος ἀναγκάζονται νὰ ὀριοθετήσουν ἓνα σύνορο καὶ νὰ ὀδηγηθοῦν ἔτσι στὴν

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἔκδοσις Ἀκριβῆς, 13, KOTTER II, σελ. 40.

2. ΓΙΑ τὴν ἐννοια τοῦ μεσότοιχου ἢ φραγμοῦ ὅπως ἐκτίθεται ἀπὸ τους ἀντιμανιχαϊκοὺς συγγραφείς, βλ. Β. BENNETT, «Iuxta Unum Latus Erat Terra Tenebrarum: The Division of Primordial Space in Antimanichaeic Writers' descriptions of the Manichaeic Cosmology», στο: P. MIRECKI – J. D. BEDUHN (ἐπιμ.), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, ἐκδ. Brill [NHMS 50], Leiden – Boston – Köln 2001, σελ. 78.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἔκδοσις Ἀκριβῆς, 93, KOTTER II, σελ. 220.

αποδοχή μιας τρίτης αρχής.

Η θεώρηση του ιερού Δαμασκηνού για τη μανιχαϊκή δυαρχία είναι απολύτως ξεκάθαρη και τοποθετεί τα πράγματα στη σωστή τους βάση. Ακολουθώντας, ο άγιος εφιστά την προσοχή και σε άλλους δύο παράγοντες, εξάπαντος αναιρετικούς της οντολογικής δυαρχίας. Οι δύο αρχές, φως και σκότος, είτε βρίσκονται «*ἐν ἀλλήλοις*», είτε έχουν τοπικό προσδιορισμό, οπότε «*οὐκ ἄναρχοί εἰσι*», καθώς φάνηκε από την προηγηθείσα επιχειρηματολογία. Αλλά και το σκότος, όπως καταδείχθηκε, είναι αδύνατο να είναι μέσα στο φως, αφού το φως λειτουργεί ως «*τοῦ σκότους ἀναιρετικόν*». Στο σημείο αυτό θα πρέπει κανείς να φέρει στον νου του την έννοια του μη όντος, την οποία ο άγιος εισάγει εξ αρχής στον διάλογο. Όπως το κακό είναι μη όν και παρυστόταση του όντος, έτσι και το σκότος είναι η έλλειψη και η στέρηση του φωτός. Πολύ περισσότερο το σκότος εξαφανίζεται μέσα στο φως. Μάλιστα η ύπαρξη μεθορίου ή φραγμού ανάμεσα στις δύο αρχές τις καθιστά απόλυτα περιγραφτές τοπικά και μη πανταχού παρούσες, όπως θα άρμοζε σε θεία όντα, και άρα όχι άναρχες.¹ Είναι χαρακτηριστικό, δε, ότι αυτή η ύπαρξη του διατειχίσματος μεταξύ των δύο πιο πολύ συσκοτίζει και περιπλέκει παρά επιλύει τα πράγματα, καθότι καλούμαστε να αποδεχθούμε, κατά τον Δαμασκηνό, όχι δύο και τρεις αλλά πέντε αρχές: «*Χρῆ οὖν εἶναι τὸ φῶς καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ τὸ σκότος καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ τὸ διάφραγμα τὸ διατειχίζον καὶ διορίζον ἑκάστου αὐτῶν τὸν τόπον· καὶ ἔσονται οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ πέντε*».²

Επεκτείνοντας την αντιδυαρχική προβληματική του, ο Δαμασκηνός εμμένει στο ζήτημα του «εἶναι», με στόχο να φανερώσει ως έωλη την ε-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 22, KOTTER IV, σελ. 363.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 7, σελ. 355.

ναντιότητα των αρχών και κατ' επέκταση την ακοινωνησία τους. Σε αυτό το πλαίσιο ερωτά: «Τὸ εἶναι τῶ εἶναι ἐναντίον ἢ τὸ εἶναι τῶ μὴ εἶναι;». Η απάντηση του μανιχαίου είναι ενδεικτική της σύγχυσής του: «Μανιχαῖος· Τὸ εἶναι τῶ μὴ εἶναι».¹ Αν, όμως, ισχύει τούτο τότε μονάχα το ον διαθέτει οντολογική αυθυπαρξία. Το μη ον είναι το τίποτα ή αλλιώς το μηδέν.

Παράλληλα, η κοινωνία των δύο αρχών κατά το «εἶναι» υποθέτει συμβιβασμό και κοινωνία γνώμης.² Στην προοπτική αυτή αίρεται η «τεχνητή» εναντιότητα των αρχών, οι οποίες όχι μόνο δεν εναντιώνονται πλέον αλλά τουναντίον «συννύαρχουσι καὶ συνουσίωνται τὰ ἐναντία». Ἀρα «πῶς ἐναντία;», υποβάλλει ο άγιος.³ Ἐτσι, όχι μόνο αίρεται η ακοινωνησία αλλά συγχρόνως η διαλεκτική των επιχειρημάτων σταδιακά παρακινεί προς τη μία και μόνη αρχή των όντων.

Καθίσταται πρόδηλο από τα παραπάνω, ότι το δυαρχικό σύστημα των Μανιχαίων δεν κομίζει κάποια οντολογική πρόταση, αλλά αποτελεί μάλλον έναν ακατάσχετο φαύλο κύκλο όπου περιπλέκονται, κατά τρόπο άκρως συγκρητιστικό, η μυθολογία με τη θεολογία και τη φιλοσοφία, ενώ τούτη η οντολογική δυαρχία εκβάλλει άφευκτα σε όλες τις πτυχές του μανιχαϊκού δόγματος,⁴ όπως στην κοσμολογία, στην ανθρωπολογία, στην εσχατολογία αλλά και στη μανιχαϊκή πράξη και λατρεία.⁵ Κινούμενος σε

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 22, KOTTER, IV, σελ. 364.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 22, KOTTER, IV, σελ. 363.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 364. Πρβλ. ΔΙΔΥΜΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 1, PG 39, 1085 C.

4. G. STROUMSA, «Refutation», σελ. 343.

5. Η αποδοχή της οντολογικής δυαρχίας του Μανιχαϊσμού υπήρξε αδιαπραγμάτευτη προϋπόθεση για την πρακτική εφαρμογή του μανιχαϊκού δόγματος. Σε κινέζικο μανιχαϊκό κείμενο διαβάζουμε σχετικά: «Εκείνος που ζητεί την εισδοχή του στην θρησκεία οφείλει να ξέρει ότι οι δύο αρχές -του φωτός και του σκότους- έχουν απολύτως διακριτές φύσεις. Εάν δεν το διακρίνει αυτό, πώς [θα μπορέσει] να θέσει σε εφαρμογή [το δόγμα];» E. CHAVANNES – P. PELLIOU (εκδ.), «Traité», σελ. 138. Πρβλ. S. PÉTREMENT, *Le Dualisme*, σελ. 200.

αυτό το πλαίσιο, ο Δαμασκηνός παρατηρεί ότι η αρχική, έστω, εναντιότητα και ακοινωνησία των δύο αρχών καθιστά αδύνατη την δημιουργία του κόσμου, ακόμα και αν επήλθε εν τέλει συμβιβασμός ή και κοινωνία των δύο: «Πῶς δὲ καὶ τὰ ἐναντία καὶ ἀκοινωνήτα συνεβιβάσθησαν εἰς ἑνὸς κόσμου ποίησιν;».¹ Αναπότρεπτα και ο άνθρωπος, ως απότοκο δημιούργημα των δύο αντιπαλεόντων αρχών, μετατρέπεται σε πεδίο μιας λυσσαλέας διαμάχης: «Ἡ πῶς ὁ μὲν πονηρὸς κατεσκεύασε τὸ σῶμα, ὁ δὲ ἀγαθὸς τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ζῶον, τὸν ἄνθρωπον ἀπετέλεσαν;».²

Κατά συνέπεια, καμμία συστοιχία δεν υπάρχει ανάμεσα στο οντολογικό και στο ανθρωπολογικό επίπεδο στη μανιχαϊκή διδασκαλία. Και τούτο διαφαίνεται από το γεγονός, ότι ο καλός Θεός δημιουργεί την ψυχή, ενώ ο κακός το σώμα. Εξαιτίας αυτού είναι αδύνατο για την ψυχή να σκεφθεί κάτι το φαύλο ή αντίστοιχα για το σώμα να πράξει κάτι το αγαθό. Ωστόσο, διαπιστώνει με εμφανή ειρωνική διάθεση ο Δαμασκηνός, πολλές φορές είναι οι άυλες ψυχές που βρίσκονται να αμαρτάνουν, ενώ τα σώματα να αποτελούν κοιτίδες του αγαθού. Τρανό παράδειγμα για το τελευταίο είναι οι άγιοι.³ Με την οξυδερκή αυτή παρατήρηση ο άγιος επιφέρει ένα καίριο πλήγμα τόσο στην οντολογική δυαρχία όσο και στην αρνητικότητα και φαυλότητα που απέδιδαν εν γένει στο σώμα οι Μανιχαίοι, τις επιπτώσεις των οποίων καθώς και την αναίρεσή τους θα εξετάσουμε στον οικείο τόπο.

Το κοσμικό σύστημα των Μανιχαίων τοποθετεί στο επίκεντρο όχι τον Θεό της κτιστής ιστορικής πραγματικότητας αλλά την ύλη ως έτερη κακή αρχή. Έτσι, δεν κυβερνάται και προνοείται ο κόσμος από έναν Παν-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 10, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 356.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 356.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 61, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 380-381.

άγαθο Θεό αλλά οι τύχες του επαφίενται στον πολεμοχαρή δεύτερο Θεό των Μανιχαίων. Ο κόσμος όλος είναι δημιούργημα του κακού. Δικαιολογημένα, λοιπόν, έχοντας πλήρη και αυξημένη, ίσως, συναίσθηση ως προς το τι διακυβεύεται για τη ζωή της Εκκλησίας στην προκειμένη περίπτωση, αναφωνεί ο Δαμασκηνός, σε έναν πρωτοφανή, ομολογουμένως, σε ένταση και έκφραση λίβελλο: «Οἴμοι, οἴμοι, οὐκ ἀποκτενοῦμεν αὐτούς; Οὐ πυρὶ καταναλώσομεν; Τούτοις ὁμιλήσομεν; Τούτους εἰς κοινωνίαν δεξόμεθα; Ὁ κοινωνῶν αὐτοῖς ὅμοιος αὐτοῖς ἐστὶ καὶ τῆς μερίδος αὐτῶν ἐστὶ καὶ ἐν τῶ νῦν καὶ ἐν τῶ μέλλοντι αἰῶνι. Ἀδελφοί, κοινωνία λέγεται· ἀποθάνωμεν καὶ μὴ δεξόμεθα εἰς κοινωνίας τοὺς Μανιχαίους. Ἀποθάνωμεν, ἵνα ζήσωμεν· ὁ δεχόμενος αὐτούς εἰς κοινωνίαν Μανιχαῖός ἐστιν, ὅμοιος αὐτοῖς. Κρεῖττόν ἐστιν ἰουδαῖσαι καὶ Ἰουδαῖον ἀποθανεῖν ἢ περὶ κοινωνῆσαι τοῖς Μανιχαίοις. Ὡ ἀπὸ τῶν Μανιχαίων. Ἀκούσατε δὴ πρὸς Θεοῦ, ὦ ἄνδρες, ἀκούσατε, τί φησὶν ὁ θεώλεστος Μάνης. Οὐκ ἔστι, φησὶν, ὁ κόσμος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου. Ἀπαλλοτριῶσαι ἡμᾶς βούλονται τοῦ Θεοῦ ἡμῶν».¹

Ο άγιος σπεύδει να ξεκαθαρίσει: «Λαλήσω γάρ ρήματα οὐκ ἐμῆς καρδίας, ἀλλὰ τῶν ἐσκοτισμένων καὶ μεμιαμμένων Μανιχαίων».² Ἐτσι, στη σφοδρὴ πολεμικὴ που εξαπολύει ενάντια στην μανιχαϊκὴ αἵρεση ο άγιος δεν ομιλεῖ ἀφ' εαυτοῦ ἀλλὰ εκθέτει άκρως επιγραμματικά την πλάνη τους, ὡπως αυτή κατέστη γνωστὴ μέσα ἀπὸ τα συγγράμματά τους. Ἐτσι, οι εκ πρώτης ὄψεως βαρεῖς χαρακτηρισμοί που χρησιμοποιεῖ ο άγιος για τους Μανιχαίους, ὡπως «ἐπικατάραιοι», «ἐσκοτισμένοι», «τὸ στόμα τοῦ διαβόλου»,³ διασκεδάζονται, ειδικά ὅταν αναλογισθεῖ κανεῖς το μέγεθος της δυσσεβούς αυτής αἵρεσης, η οποία προτάσσει μια άκρως αρνητικὴ ο-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 67, KOTTER IV, σελ. 384-385.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 384.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*

πτική για τον άνθρωπο και τον κόσμο που εν τέλει επιδρά αλλοτριωτικά στη σχέση Θεού και ανθρώπου. Το γεγονός ότι ο κορυφαίος δογματολόγος της Εκκλησίας, ο οποίος έχει συγγράψει πλήθος αντιρρητικών συγγραμμάτων, καταφέρεται για πρώτη φορά με αυτό τον τρόπο κατά των Μανιχαίων, φανερώνει, αν μη τι άλλο, την ολέθρια δυναμική της αίρεσης αυτής, καθώς και τα εξαιρετικά δυσδιάκριτα, ή και ανύπαρκτα όρια, που θέτει ανάμεσα στον Θεό και στον κόσμο και τα οποία καθιστούν «έν θέατρον», κατά την έκφραση του αγίου, τον ουρανό και τη γη.¹

Αναντίλεκτα, το δυαρχικό κατασκευάσμα των Μανιχαίων άφευκτα οδηγεί στον πανθεϊσμό. Και τούτο, γιατί η μανιχαϊκή θεολογία δεν προβαίνει στην διάκριση δημιουργού και δημιουργήματος, όπως την κατανοεί και την εκφράζει η πατερική θεολογία, αλλά αντίθετα οι δύο αρχές αποβαίνουν «πατέρες τῶν ὄντων», όντας ομοούσιες με εκείνα. Συνακόλουθα, δεν υφίσταται η έννοια της δημιουργίας,² με άλλα λόγια της κτίσης, αφού όλος ο κόσμος λογίζεται ως συναΐδιος των δύο αρχών, και άρα όλοι είμαστε τέκνα τους.³

Έτσι, σε αντίθεση με την ορθόδοξη θεολογία που προσβέυει την εκ του μη όντος δημιουργία, στη μανιχαϊκή κοσμογονία, προκειμένου να αποφευχθεί η οποιαδήποτε υπόνοια της γέννησης, που κατά τους Μανιχαίους σχετίζεται άμεσα με τη σεξουαλικότητα και τη λαγνεία ως κύρια χαρακτηριστικά της ύλης, προτιμάται η έκφραση «καλῶ εἰς τὴν ζωὴν» έ-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 384.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 76, KOTTER IV, σελ. 392. Για τις έννοιες της θεότητας και της δημιουργίας, όπως έχουν προσδιορισθεί από την πατερική θεολογία, βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Θεότητα – Δημιουργία», σελ. 55-75.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 61, KOTTER IV, σελ. 380: «Καὶ πάλιν· Εἰ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ ἡ σύστασις ἡμῶν, οὐ κτίσματα, ἀλλὰ τέκνα ἐσμέν, καὶ οὐκ ἔστι κτίσις ἐν κόσμῳ».

ναντι του ρήματος δημιουργώ.¹ Η εν λόγω έκφραση των Μανιχαίων σχετίζεται με την έννοια της απορροής που απολήγει σε μια συγκεκριμένη υπόσταση.²

Η ύλη, η κακή αρχή ή ο έτερος Θεός του δυαρχικού μανιχαϊκού συστήματος, μέλλει να καταργηθεί στα έσχατα, οπότε θα παύσει να υφίσταται η μίξη των δύο αρχών και θα επέλθει η λύτρωση του ανθρωπίνου γένους από τα δεινά αυτής της μίξης, καθότι ενόσω οι δύο αρχές διατελούσαν σε μίξη, μονάχα το χάος ήταν το αποτέλεσμα.³ Η αναφορά του ιερού Δαμασκηνού σε τούτο το κυρίαρχο θέμα της μανιχαϊκής εσχατολογίας είναι εντελώς περιστασιακή και ευσύννοπη και συνίσταται στην απλή περιγραφή του μανιχαϊκού αυτού δόγματος δίχως να υπεισέρχεται σε περαιτέρω λεπτομέρειες. Διαβάζουμε εν προκειμένω: «... γνούς ὁ θεός τὴν ὕλην ἐπερχομένην αὐτῷ ἐκὼν συνεχώρησεν ἀρπαγῆναι μέρος αὐτοῦ ὑπ' αὐτῆς, ἵνα αὐτῆς τὴν κίνησιν περιγράψας τιμωρήσῃται ὡσπερ βόλον ἐντήξας τῇ γεένῃ ...»⁴ Δεν χωρά αμφιβολία ότι, περιγράφοντάς το ο Δαμασκηνός,

1. I. GARDNER, *Kephalaia*, σελ. xxvi. Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, «Ο Μανιχαϊσμός», σελ. 513. Αξια προσοχής είναι η τοποθέτηση της U. Heil, η οποία, διερευνώντας τη σχέση του Αρειού με τον Μανιχαϊσμό, διαπιστώνει ότι για να μπορέσει ο Άρειος να αποκλείσει τις μανιχαϊκές αντιλήψεις που συζητούνταν αρνητικά την εποχή εκείνη στην Αίγυπτο, απέβη, ως αντίδραση, στον δυαλισμό των Μανιχαίων, ένας ακραίος θεολόγος της δημιουργίας (radikale Schöpfung – theologie). Το πέτυχε τούτο, διασφαλίζοντας τη θεία υπερβατικότητα και διατηρώντας την απόσταση μεταξύ του Θεού και της δημιουργίας. Έτσι, υποβάθμισε τον Υιό και Λόγο στην κατηγορία των κτισμάτων και τον κατέστησε μεσολαβητικό κρίκο μεταξύ Θεού και κόσμου. Με αυτή την έννοια, αντιστάθηκε, σύμφωνα με την εκτίμησή του, στη μανιχαϊκή δυαρχία, αποκλείοντας μια διπλή – ισότιμη κορυφή Πατρός και Υιού (U. HEIL, «Die Manichäer», σελ. 306). Πρβλ. P. GAVRILYUK, *The Suffering*, σελ. 110. Η Heil, πάντως, αμφισβητεί ότι ο Άρειος εμφάνιζε τον Υιό ως τρεπτό και αλλοιωτό (όπ.π., σελ. 307). Εντούτοις, λίγο παρακάτω θα ισχυρισθεί ότι πιθανότατα ο Άρειος απέδιδε στον Υιό μια θεωρητική δυνατότητα για την απόφαση μεταξύ καλού και κακού. Δεν είναι, όμως, αυτή η επιλογή μεταξύ αντιθέτων συνάρτηση της κτιστότητας;

2. W. SUNDERMANN, «Manichean Pantheon», σελ. 3.

3. G. GNOLI, «Manichaeism», σελ. 5652.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 68, KOTTER IV, σελ. 386.

με την οξυδέρκεια που τον χαρακτηρίζει, εκθέτει για άλλη μια φορά με άριστο τρόπο την εσωτερική αντίφαση του Μανιχαϊσμού. Με το ζήτημα αυτό θα ασχοληθούμε σε επόμενη ενότητα. Σε ό,τι αφορά τώρα το μανιχαϊκό δόγμα του βώλου,¹ δηλαδή του τελικού εγκλεισμού της ύλης και της κατάργησής της, τα πρωτογενή μανιχαϊκά κείμενα κάνουν λόγο για έναν βόλο, στον οποίο δίκην τάφου θα εγκλεισθεί για πάντα η ύλη αφού προηγουμένως δεθεί από τον Πατέρα του Μεγαλείου. Εκεί θα παραμείνει σφραγισμένη η ύλη, το απόλυτο κακό για τους Μανιχαίους, αιώνια, χωρίς να μπορέσει ποτέ να ξαναθέσει σε κίνδυνο το φως.² Πρόκειται για την τρίτη εποχή του μανιχαϊκού συστήματος όπου θα αποκαλυφθεί η νέα αιωνιότητα, η οποία θα είναι απαλλαγμένη από κάθε φόβο.³

3. Η έννοια της αρχής στη θεολογία του Δαμασκηνού

Προκειμένου να ανατρέψει τον δυαλισμό των Μανιχαίων, ο Ιωάννης Δαμασκηνός επιχειρεί να αναλύσει την έννοια της αρχής, η οποία όπως θα δούμε είναι πολυσήμαντη και ομώνυμη.⁴ «...τὸ δὲ τῆς ἀρχῆς ὄνομα

-
1. Για μια συνθετική παρουσίαση του μανιχαϊκού εσχατολογικού δόγματος του βώλου, βλ. A. V. WILLIAMS, «The Doctrine of Bolos in Manichaeon Eschatology», *JAOS* 58.2 (1938) 225-234.
 2. I. GARDNER – S. N. C. LIEU, *Texts*, σελ. 294. Πρβλ. ΤΙΤΟΥ ΒΟΣΤΡΩΝ, *Κατὰ Μανιχαίων*, Α', 40, σελ. 24: «Ἀλλ' ἔδει (φησί) δεθῆναι ταύτην [= την ύλη]· ὅταν οὖν ἀποσπασθῆ κατὰ μικρὸν ἢ κατεχομένη δύναμις τί γενήσεται; Εὐδηλον ὡς αὐθις ἢ ὕλη πρὸς τὴν φυσικὴν ἀταξίαν ἐπανήξει. Οὐ φησιν. Ἐν γὰρ τῷ τέλει περιγενήσεται ταύτης καὶ βῶλον ἀπεργασάμενος αὐτὴν ὑφ' ἑαυτῆς φλέγεσθαι παρασκευάσει».
 3. I. GARDNER, *Kephalaia*, σελ. xxxiii.
 4. Για την έννοια της ομώνυμίας στον Δαμασκηνό, βλ. Φ. ΣΧΟΙΝΑ, «Η ομώνυμία στον Ιωάννη Δαμασκηνό και στους Ησυχαστές Πατέρες», στο: Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ (επιμ.) *Φιλοσοφία και Ορθοδοξία*, εκδ. Διεθνούς Κέντρου Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού, Αθήνα 1994, σελ. 316-328.

ὁμώνυμόν ἐστι»,¹ σημειώνει ο Δαμασκηνός. Η διαπραγμάτευση της έννοι-
ας της αρχής από τον Δαμασκηνό έχει διπλή σκοποθεσία: 1) να αναιρέσει
την μανιχαϊκή δυαρχία και 2) μέσα από την έκθεση των διαφόρων σημα-
σιών της αρχής να αναδείξει την αρχή εκείνη που υπέρκειται και εκφεύγει
τοπικών, χρονικών και άλλων προσδιορισμών, με άλλα λόγια τον Τριαδι-
κό Θεό ως μόνη αυθύπαρκτη οντολογική πραγματικότητα και συγχρόνως
συστατική αρχή του παντός. Η ερώτηση του ορθοδόξου αλλά κυρίως η
απάντηση του μανιχαίου δίνουν την ευκαιρία στον ιερό πατέρα να ξεδι-
πλώσει την επιχειρηματολογία του. Γράφει σχετικά: «Πῶς οὖν δύο ἀρχὰς
σὺ φῆς ἀνάρχους; Μανιχαῖος· Κατὰ πάντα τοὺς τρόπους· οὕτως γὰρ ἔσον-
ται ἄναρχοι. Ὁρθόδοξος· Ἄλλ' ἐψεύσω κατὰ τῆς σεαυτοῦ κορυφῆς· ἀπὸ δὲ
ψεύδους ἀρξάμενος ἀδόκιμον ἔξεις τὸ τέλος».² Ο μανιχαῖος αυτοπαγιδεύε-
ται, καθότι με τη δήλωσή του ότι οι δύο αρχές είναι ἀναρχες με ὅλους τους
τρόπους, θα δοκιμάσει την πικρή πείρα της διάψευσης διαμέσου της ἀνά-
πτυξης των ποικίλων σημασιοδοτήσεων της αρχής. Κατ' αὐτόν τον τρόπο
θα γκρεμισθεῖ συθέμελα το ἀτοπο δυαρχικό οικοδόμημα του Μάνη.

Ο ιερός Δαμασκηνός επιχειρεῖ με μεθοδικότητα και με μια σειρά
στέρεων και λογικά θεμελιωμένων επιχειρημάτων να αναδείξει την ορ-
θόδοξη θέση. Για να το επιτύχει αὐτό, αντιδιαστέλλει αρχικά το «ἄναρ-
χον» ως «τὸ μὴ ἐσχηκὸς ἀρχήν» ἀπὸ την ἴδια την έννοια της αρχής που ως
ομώνυμη είναι φορτισμένη με πλείστες σημασίες.³ Αναλύοντας μία προς

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 3, KOTTER IV, σελ. 353.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ. π.*, σελ. 353.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.* Πρβλ. Ν. ΞΕΞΑΚΗ, *Δογματική Γ'*, σελ. 48: «Τὴν ἀναίρεσιν τῆς
Δυαρχίας καὶ τὴν ἀποδοχὴν τῆς μιᾶς ἀρχῆς στηρίζει ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός εἰς τὴν
λέξιν 'ἀρχή' ἢ ὁποῖα μένει πάντοτε ἡ ἴδια παρὰ τὸ γεγονός, ὅτι ἔχει διαφόρους σημασί-
ας...».

μία τις σημασίες ο Δαμασκηνός σε σχέση με το άναρχο, στην ουσία αποδομεί σταδιακά την προγενέστερη δήλωση του μανιχαίου, καταδεικνύοντας εύλογα το παράλογο τέτοιων ισχυρισμών. Μέσα από την ανάλυση των διαφόρων σημασιών της αρχής μπορούμε να διακρίνουμε: 1) την αρχή που περιορίζεται χρονικά,¹ 2) την αρχή που περιορίζεται τοπικά,² 3) την αρχή που υποδηλώνει αξίωμα και εξουσία,³ 4) την αρχή που φανερώνει το «φύσει πρότερον» όπως στον αριθμό,⁴ 5) την αρχή κατά την τάξη⁵ και 6) την αρχή κατά το αίτιο.⁶

Ο Δαμασκηνός σπεύδει να καταρρίψει το άναρχο των δύο αρχών ως προς την κατηγορία του χρόνου, χρησιμοποιώντας την εξής συλλογιστική: εισάγει την έννοια της τρόπης, ταυτίζοντας το άναρχο με το άτρεπτο. Σύμφωνα με τον ιερό Δαμασκηνό, «Τὸ μὴ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι ἄτρεπτον ἐστίν· εἰ γὰρ ἐτράπη, οὐ παντελῶς ἐστίν ἄναρχον».⁷ Ωστόσο, από την μανιχαϊκή διδασκαλία γνωρίζουμε ότι, ενώ αρχικά οι δύο αρχές τελούσαν σε ησυχία, ευρισκόμενη η κάθε μια στα όριά της, μετέπειτα αυτή η ησυχία διαταράχθηκε με την εισβολή του σκότους στο βασίλειο του φωτός. Αυτή η μεταλλαγή προϋποθέτει κίνηση και επομένως τροπή: «...ἐξ ἀκινήτου εἰς

-
1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 3, KOTTER IV, σελ. 353: «Λέγεται γὰρ ἀρχὴ κατὰ χρόνων ὡς λέγομεν ἀρχὴν ἡμέρας τὴν τοῦ ἡλίου ἀνατολὴν, καὶ ἀρχὴν ἐνιαυτοῦ».
 2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 353: «Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ τόπους, ὡς λέγομεν· Ἀρχὴ ὁδοῦ καὶ ἀρχὴν τοῦ φυσῶν τὸν παράδεισον».
 3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 353: «Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ ἀξίωμα καὶ ἐξουσίαν, ὡς λέγομεν ἀρχὴν εἶναι καὶ τὸν βασιλέα τῶν ὑπηκόων».
 4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 353: «Λέγεται ἀρχὴ καὶ τὸ φύσει πρότερον ὡς ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ».
 5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 353: «Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ τάξιν ὡς πρῶτον τὸ τοῦ ἀναγνώστου ἀξίωμα, εἶτα ὑποδιακόνου, εἶτα διακόνου, καὶ οὕτω προσβυτέρου, καὶ οὕτως ἐπισκόπου».
 6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 353: «Λέγεται ἀρχὴ καὶ τὸ αἴτιον καὶ τοῦτο τριχῶς· ἢ γὰρ φυσικὸν ὡς ἀρχὴ υἱοῦ πατῆρ, ἢ ποιητικὸν ὡς ἀρχὴ κτίσεως ὁ κτίστης, ἢ μιμητικὸν ὡς ἀρχὴ εἰκόνοσ τὸ εἰκονιζόμενον».
 7. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, 5, KOTTER IV, σελ. 354.

κίνησιν ἢ ἐξ ἡσυχίας καὶ ἡρεμίας εἰς στάσιν ἄρχεται τοῦ γίγνεσθαι, ὅπερ οὐκ ἦν πρότερον Καὶ οὐκ ἔστιν ἄναρχον τρεπόμενον ἐξ ἀνάρχου εἰς ἀρχόμενον· τὸ γὰρ ἀρχὴν λαμβάνον καὶ ἡργυμένον οὐκ ἄναρχον...».¹

Αλλά σύμφωνα και με την αρχή κατά τον τόπο προκύπτει ως εξαιρετικά δυσχερής η δυαρχική τούτη αναρχία, αφού όπως εξηγεί ο άγιος, δύο τινά συμβαίνουν: 1) Οι δύο αρχές να είναι μαζί, δηλαδή στον ίδιο τόπο. Όμως, όπως εύληπτα φάνηκε σε προηγούμενη παράγραφο, το φως και το σκότος δεν μπορούν να είναι μαζί, αφού «φωτὸς γὰρ παρουσία σκότος διαλύει».² 2) Η κάθε αρχή να βρίσκεται στον δικό της τόπο, καθώς άλλωστε προκύπτει από τα πρωτογενή μανιχαϊκά κείμενα. Η ένσταση, ωστόσο, εδώ έγκειται στο γεγονός ότι «... περιορίζονται οὖν ἕκαστον ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ, καὶ τὸ τέλος τοῦ τόπου τοῦ ἑνὸς ἀρχὴ τοῦ τόπου τοῦ ἑτέρου γίνε-ται».³ Παράλληλα, «ἀδύνατον ἄμικτον εἶναι τῷ σκότει τὸ φῶς μὴ ὄντος τινὸς διαφράγματος τοῦ κωλύοντος συγκραθῆναι ἀλλήλοις».⁴ Εντούτοις, καθώς ήδη έχουμε αναλύσει, με το διάφραγμα εμπίπτουμε στην πολυαρχία, οπότε και εδώ ελέγχεται ως ανέρειστη η οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων με βάση την τοπική αρχή.

Αναπόφευκτα, όμως, στην πολυαρχία και στην πολυθεΐα καταλήγει κανείς υπερασπιζόμενος τη μανιχαϊκή δυαρχία και μέσα από την κατηγορία της αρχής κατά το αξίωμα. Κατά τη σχετική επιχειρηματολογία, ή θα κατακυριεύε και θα εξουσίαζε η μία αρχή την άλλη ή καμμία από τις δύο αρχές δεν θα ασκούσε εξουσία ή τέλος άλλα θα ήταν τα υποτασσόμενα και κυριευόμενα που με τη σειρά τους θα ήταν συναΐδια με τις δύο αρ-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 354. Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Α'2, 983b. Βλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 39, σελ. 294-298 .

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 7, KOTTER IV, σελ. 355.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 355.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

χές, οπότε θα καλούμασταν να αποδεχθούμε άνω των δύο αρχές. Ως επιστέγασμα της διαλεκτικής του Δαμασκηνού στοιχεί το ακόλουθο ευφυέστατο επιχείρημα: «...εἰ μὴ ἦσαν τὰ ἀρχόμενα συναΐδια ταῖς ἀρχαῖς, ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦσαν ἀρχαί».¹ Εὐγλωττα εδώ ο ἅγιος χρησιμοποιεῖ το αιρετικό λογύδριον του Αρείου –που σκοπὸ εἶχε να εἰσαγάγει χρονικά κατηγορήματα στον Υἱὸ και Λόγον του Θεοῦ, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας– αυτή τη φορά ὅμως αντιστρέφοντάς το και χρησιμοποιώντας το στην αντιδυναρχική του πολεμική, προκειμένου να καταρρίψει την οντολογική αξίωση και νομιμοποίηση που διεκδικούσαν οι Μανιχαῖοι για το μύθευμά τους.

Αλλά και με βάση τη σημασία της αρχῆς που υποδηλώνει την αριθμητική προτεραιότητα, εἶναι σαφές ὅτι δεν μπορεί ἐπ’ ουδενί να ευσταθεί η μανιχαϊκή δυναρχία. Και τούτο, διότι, ὅπως ξεκάθαρα επισημαίνει ο ἅγιος Ιωάννης, τα δύο δεν αποτελοῦν αρχή. Αρχή των δύο μπορεί να εἶναι μόνο η μονάδα. Αναμφίβολα, λοιπόν, αναζητώντας την αριθμητική αρχή της δυάδας, τον αριθμὸ δηλαδή που φύσει προτερεύει αυτής και καθιστά την αρχή τέλεια, θα πρέπει να στραφούμε στη μονάδα: «Περὶ ἀρχῆς οὖν διαλεγόμενος μίαν ἀρχὴν εἶπέ, ἵνα ἡ τελεία ἢ ἀρχή· φύσει γὰρ μὴ ἀρχὴ δυάδος. Εἰ οὖν δύο ἀρχαί, ποῦ ἢ φύσει προτέρα ἀρχή, τουτέστιν ἢ μὴ ἀρχή».²

Εὐλόγα, λοιπόν, θα διαπίστωνε ο οποιοσδήποτε μελλοντικός μελετητής του μανιχαϊκοῦ συστήματος ὅτι αυτό συνίσταται σε ἕναν ἄκρατο παραλογισμό ὅπου διαρκῶς καταπατεῖται η κοινή λογική. Ἐτσι, ο Μανιχαϊσμός εἶναι το ἴδιο, τόσο ἄλογος ὅσο και παράλογος, αφού ξεφεύγει ἀπὸ τις κοινές ἔννοιες (communes notiones), κατὰ την ἔκφραση των Στωικῶν,

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 9, KOTTER IV, σελ. 356.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 3, KOTTER IV, σελ. 353-354.

δηλαδή από τις κοινές και προδιαγεγραμμένες αρχές της λογικής. Επομένως, κατά την διδασκαλία των Στωικών, οι κοινές έννοιες λειτουργούν ως «κριτήρια τῆς ἀληθείας», τα οποία κάθε άνθρωπος έχει λάβει από την φύση του.¹ Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο και επικαλούμενος την κοινή λογική, υποβάλλει ο Δαμασκηνός, δια της πατερικής ειρωνείας,² τα εξής: «Ἐρωτήσατε γὰρ τὴν ἀπειρόκακον τῶν παιδῶν πληθύν· Ἡ δὺς ἀρχὴ ἢ ἡ μονάς; Καὶ ἐροῦσιν, ὡς ἡ μονάς ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ. Ὡ νηπίων νηπιωδέστεροί τε καὶ ἀφρονέστεροι».³

Τέλος, ούτε με βάση την κατηγορία της αρχής κατά το αίτιο, είτε πρόκειται για το φυσικό αίτιο είτε πρόκειται για το ποιητικό, βρίσκει έρεισμα και λογική βάση η οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων. Αν υποθέσουμε ότι ίσχυε η δυαρχία αυτή κατά το φυσικό αίτιο, τότε η κατάληξή του θα ήταν το χάος. Όχι μόνο τα πάντα θα ήταν ομοούσια και άρα συναιώνια με τις αρχές αλλά συγχρόνως οι ιδιότητες των δύο αΐδιων αρχών θα μεταβιβάζονταν και στα τέκνα τους, δηλαδή τον υπόλοιπο κόσμο. Έτσι, ο σύμπας κόσμος θα εμφορείτο από πανομοιότυπες εικόνες των δύο αρχών, με άλλα λόγια όντα άτρεπτα, αντίθετα, ακοινωνήτα, εξουσιαστικά και όχι εξουσιαζόμενα, κυρίαρχα και όχι υπόδουλα.⁴ Το άτοπο και παράλογο της ανωτέρω πρότασης είναι αν μη τι άλλο πασίδηλο.

Κατ' επέκταση, στη μυθώδη μανιχαϊκή κοσμογονία, ο Δαμασκηνός

-
1. J. AB ARNIM, *Fragmenta II*, 473, σελ. 154. Ειδική πραγματεία για τις κοινές έννοιες στην εκκλησιαστική γραμματεία έχει συγγράψει ο Γρηγόριος Νύσσης. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Πρὸς Ἑλληνας, ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, GNO III.1(1958) 19-33.
 2. Για την πατερική ειρωνεία, βλ. Δ. ΤΣΑΜΗ, *Εισαγωγή*, σελ. 300 κ.ε. Όπως προσφύεστατα παρατηρεί ο αείμνηστος Ν. Ματσούκας, «Ἡ εἰρωνεία σπάζει τὴν παγερὴ κρούστα κάθε ὑποκριτικῆς καὶ συμβατικῆς κοινωνικότητας, κάθε τυραννίας πού ἐπιβάλλουν οἱ φυσικοὶ φραγμοὶ μέ τίς ὀδύνες τους καὶ ἡ κοινωνικὴ δουλεία» (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 80).
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 10, KOTTER IV, σελ. 357.
 4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 356.

αντιτάσσει την ορθόδοξη διδασκαλία περί της εκ του μη όντος δημιουργίας του κόσμου. Κατά συνέπεια, δεν προήλθαν οι ψυχές από την ουσία του Θεού ούτε τα σώματα από την ουσία του κακού αλλά δημιουργήθηκαν από το μη ον στο ον.¹

4. Η ασύστατη μανιχαϊκή δυαρχία και ο Τριαδικός Θεός ως συστατική αρχή των όντων

α. Οι θείες ιδιότητες

Η προσπάθεια του ιερού Δαμασκηνού στην όλη αντιδυαρχική του πολεμική επικεντρώνεται όχι μόνο στην ανάδειξη του εντελώς ασύμβατου με τη λογική και ασύστατου μανιχαϊκού οικοδομήματος αλλά ταυτόχρονα συνίσταται και στην ολοκληρωτική αποδόμηση της θεωρούμενης καλής αρχής του δυαρχικού τους συστήματος, με άλλα λόγια του Πατρός του Μεγαλείου, ο οποίος, ασφαλώς, καμμία σχέση, έστω και ονομαστική,² δεν θα μπορούσε να έχει με τον πανάγαθο και παντοδύναμο Θεό Πατέρα της ορθόδοξης πίστης και της εμπειρικής βιοτής. Για να επιτύχει τούτο, επιχειρηματολογεί επί τη βάση των θείων ιδιοτήτων.

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 356.

2. Ο Δ. Δακουράς εκτιμά ορθότατα ότι στον Μανιχαϊσμό «*ό θρησκευτικός διαχωριστικός τοίχος πρὸς ἄλλας θρησκείας ἦτο πολὺ διαπερατὸς - διαβλητὸς*». (Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, «Ο Μανιχαϊσμός», σελ. 522). Τούτη η «τυπική διατηρητικότητα» του Μανιχαϊσμού σε σχέση με τις άλλες θρησκείες μετέτρεψε το θρησκευτικό μόρφωμα του Μάνη κυριολεκτικά σε χωνευτήρι ιδεών. Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί κανείς να εντοπίσει τις προφανείς παραλληλίες του Μανιχαϊσμού με τον Χριστιανισμό. Έτσι, ο Πρωτόθεος, που ονομάζεται και «Πατήρ τοῦ μεγαλείου» ταυτίσθηκε με τον Θεό Πατέρα, την αρχή και πηγή της θεότητας στην Τριάδα. (Δ. ΔΑΚΟΥΡΑ, *όπ.π.*, σελ. 522-523).

Ως γνωστόν, στον δυαλισμό των Μανιχαίων αναγνωρίζονται μια καλή και μια κακή αρχή. Εύλογα διατυπώνεται η απορία: ποιος κρίνει αυτό; Ή καλύτερα ποιος είναι εκείνος που αποφαινεται για την αγαθότητα του ενός και ακολούθως για την κακία του άλλου; Δεν θα έπρεπε εκείνος που κρίνει κάτι τέτοιο να βρίσκεται σε μια ανώτερη σφαίρα: «*Τίς οὖν ὁ κρίνας τὸν ἕνα ἀγαθὸν καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν; Κακεῖνος μᾶλλον ἐστὶ θεός, μείζων ἀμφοτέρων· τὸ γὰρ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος καὶ τὸ ἀρχόμενον ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος κρίνεται*».¹

Το αδύνατο της πραγματικότητας των δύο αρχών, κατά τον Δαμασκηνό, έγκειται, μεταξύ άλλων, στο ότι είναι τοπικά περιγραπτές. Πρόκειται για μια θεώρηση που προσκρούει ευθέως στο «*ἀπερίγραπτον*»² του θείου όντος. Εξάλλου, ευρισκόμενες οι δύο αρχές στον δικό τους τόπο ή μέρος, είναι πρόδηλο ότι μερίζονται: «*Ἐν μέρει τοίνυν τούτων ἕκαστον ἔσται τοῦ παντός. Καὶ πρῶτον μὲν περιγραφῆσονται οὐχ ὑπὸ τοῦ παντός μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ μέρους τοῦ παντός τούτων ἕκαστον*».³ Σε ευθεία αντίθεση με το μανιχαϊκό δίπολο που θέλει τις δύο αρχές να βρίσκονται η κάθε μια στον δικό της τόπο, ο Δαμασκηνός αντιπαραβάλλει σχετικά: «*Ὁ μὲν οὖν θεός ἄυλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν· αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστὶ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ὢν καὶ αὐτὸς συνέχων τὰ πάντα. Λέγεται δὲ ἐν τόπῳ εἶναι. Καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ γένηται*».⁴ Γίνεται φανερό, λοιπόν, ότι μονάχα ο Θεός, όντας υπερκείμενος κάθε τοπικού προσδιορισμού, είναι εκείνος που καθορίζει τον τό-

-
1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 12, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 357. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 20, PG 44, 200: «...τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστὶ τῇ φύσει, πάσης διπλῆς καὶ τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον συζυγίας ἀλλότριον».
 2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 14, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 42.
 3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 93, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 220.
 4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 13, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 38.

πο της κάθε αρχής και άρα οι δύο αρχές καταλύονται και παύονται, αφού αδυνατούν να ορίσουν τον δικό τους τόπο αλλά ετεροπροσδιορίζονται και ετεροκαθορίζονται.¹

Μια από τις κύριες θείες ιδιότητες είναι η απλότητα.² Η ύπαρξη, όμως, μιας δεύτερης ισόκυρης και ισότιμης αρχής, παράλληλης προς το θείο ον ακυρώνει τη θεία απλότητα. Αν το καλό και το κακό αποτελούν ουσιώδη ιδιώματα των δύο αρχών, τότε εισάγεται σύνθεση στο θείο.³ «Εἰ δὲ σύνθετον εἶπητε», παρατηρεῖ ο Δαμασκηνός, «γνῶτε, ὅτι πᾶν τὸ σύνθετον εὐδιάλυτον, καὶ ἀνάγκη, πρῶτον εἶναι τὰ ἀπλᾶ, ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις γέγονεν».⁴ Και συνεχίζει ο Δαμασκηνός περιγράφοντας τις συνέπειες της σύνθεσης, ως μιας οιονεί σκιαγράφησης της μανιχαϊκής κοσμογονίας: «Σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ μάχης, μάχη δὲ διαστάσεως, διάστασις δὲ λύσεως· λύσις δὲ ἀλλότριον θεοῦ παντελῶς».⁵

Ο Μάνης στη μυθική διήγηση της κοσμογονίας του παρουσιάζει τον καλό Θεό του δυαρχικού του συστήματος, τον αποκαλούμενο και Πατέρα του Μεγαλείου, ως αδύναμο και ταυτόχρονα ραδιούργο. Τούτο προκύπτει από το γεγονός ότι ο αγαθός Θεός επιτρέπει στην ύλη να αρπάξει μέρος εκείνου, αδυνατώντας να πράξει διαφορετικά, με σκοπό να την εμποδίσει να εισέλθει στα όριά του. Έτσι, ελέγχεται ο «Πατήρ του Μεγαλείου» ως απολύτως αδύναμος αλλά και δολοπλόκος ενώ ο πονηρός εμφανίζεται ως ισχυρότερός του.⁶ Ταυτόχρονα, υπό αυτές τις συνθήκες δεν μπο-

-
1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 93, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 220. Πρβλ. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ Μυστικῆς θεολογίας*, 4, σελ. 148: «οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν [= το θείο] ... οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει».
 2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 9, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 31: «Τὸ θεῖον ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀσύνθετον. Τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφορῶν συγκείμενον σύντεθόν ἐστὶν».
 3. Πρβλ. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 9, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 31.
 4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 30, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 369.
 5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 4, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 12.
 6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 370.

ρούμε, πλέον, να κάνουμε λόγο για δύο ισότιμες αρχές, καθώς διαφοροποιούνται ριζικά ως προς τα κύρια χαρακτηριστικά τους: «*Εἰ ἡ ὕλη ἀφήρπασε μέρος τοῦ Θεοῦ, δραστήριος μὲν καὶ ποιητικὴ ἡ ὕλη, παθητὴ δὲ καὶ ρευστὴ ἡ φύσις τοῦ ἀγαθοῦ*».¹

Η λογική ανακολουθία των μανιχαϊκών ισχυρισμών φωτίζεται μέσα από τα ακλόνητα λογικά επιχειρήματα που προσάγει ο άγιος. Κατά την ορθόδοξη θεολογία, η θεία πρόγνωση λειτουργεί ως άμεση συνάρτηση της θείας πανσοφίας καθώς και της θείας αγαθότητας. Όμως στην περίπτωση της μανιχαϊκής δυαρχίας ο καλός Θεός δεν διαθέτει την προγνωστική δυνατότητα, αφού απέτυχε να προγνώσει την επιδρομή του Πονηρού. Ακολουθως, δεν είναι ούτε παντοδύναμος, αφού απέτυχε να την καταστείλει. «*Εἰ γὰρ μὴ ἦν σοφὸς μηδὲ προγνώστης, μωρὸς ὁ τὸν δὲ μωρὸν πῶς λέγεις ἀγαθόν;*»² υποβάλλει ο άγιος. Έτσι, μπορεί στους ανθρώπους η φρόνηση, η σοφία και η σκέψη ως έξεις να έρχονται και να φεύγουν, καθιστάμενες έτσι συμβεβηκότα, όμως στον Θεό δεν συμβαίνει το ίδιο. «*Οὐ χρὴ συμβεβηκὸς ἐπ' αὐτοῦ λέγειν*» τα θεία ιδιώματα συμπαρομαρτούν της ουσίας του ως σύνδρομα αυτής. Τούτο κατεξοχήν ισχύει στην περίπτωση της θείας αγαθότητας: «*Τὸ ἀγαθὸν ὁ Θεὸς σύνδρομον ἔχει τῆ οὐσίας*».³ Πολύ περισσότερο ο Θεός «*πηγὴ γὰρ ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν πᾶσι βρύουσα τὴν ἀγαθότητα*».⁴

Ο ιερός πατέρας ερωτά κατά πόσο η έτερη αρχή των Μανιχαίων,

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 68, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 386.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 29, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 367.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Άκριβής*, 4, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 39-40.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 71, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 389. Πρβλ. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 275: «Οί ιδιότητες τῆς πανσοφίας, παντογνωσίας, παντοδυναμίας πὸν ἀποδίδονται στὸν Θεό, περιπίπτουν σὲ ἀχρηστία, καθὼς, μὲ τῆ θεωρία τοῦ πολέμου τῶν δύο ἀρχῶν, ὁ Θεὸς ἀποδεικνύεται μωρὸς, ἀδύναμος καὶ τελικὰ ὄχι ἀπόλυτα ἀγαθός, ὅπως ισχυρίζονται οἱ Μανιχαῖοι».

δηλαδή η ύλη, είναι ασώματη ή έχουσα σώμα και άρα σύνθετη. Αν είναι ασώματη, αυτό έρχεται σε αντιδιαστολή με τη φύση της ύλης που είναι η υλικότητα και η σωματικότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, η ύλη δεν δύναται να είναι Θεός, καθότι το θείο είναι άποσο, ασχημάτιστο και ασώματο.¹ «Καὶ εἰ μὲν ἀσώματος πῶς ὕλη; Ἡ γὰρ ὕλη οὐκ ἀσώματος».²

Οι οπαδοί του Μάνη παρουσιάζουν έναν Θεό υποκείμενο σε πάθη, ατελή και σύνθετο. Πρόκειται για μια εξάπαντος ανθρωπομορφική θεώρηση του θείου τελείως ξένη προς εκείνη της ορθόδοξης μαρτυρίας. Συνεπώς, ο αγαθός Θεός του Μάνη εμφανίζεται ως παθητός και φθαρτός, όταν αποκόπτεται μέρος αυτού από την ύλη. Εδώ ο Δαμασκηνός αρύεται τα ανθρωπομορφικά επιχειρήματα και τα εντάσσει στη φαρέτρα της διαλεκτικής του με κύριο σκοπό να τα στρέψει εναντίον των Μανιχαίων και να καταρρίψει τις θέσεις τους. Καίριο στοιχείο το ερώτημα: «*Ἐβλάβη τὸ ἀγαθὸν ὑπὸ τῆς ἀρπαγῆς καὶ τῆς μίξεως ἢ ἔβλαψεν, ἢ ὠφέλησεν ἢ ὠφελήθη;*». Για να απαντήσει στη συνέχεια ότι είτε έβλαψε είτε ωφέλησε ή και ωφελήθηκε εκείνο που παραμένει στο επίκεντρο είναι ένας Θεός κατώτερος των περιστάσεων, δηλαδή άλλοτε παθητός και κακός και άλλοτε φθονερός και μνησίκακος. Αλλά και στην περίπτωση που τίποτα από τα δύο δεν συνέβη, δηλαδή ούτε εβλάβη ούτε ωφέλησε ούτε ωφελήθηκε, τότε καθίσταται ανενέργητο και άρα μη αγαθό, αφού «*τὸ γὰρ ἀγαθόν, ἔνθα ἂν γένηται, ὠφελεῖ, ἐὰν ἔχη ἀγαθὴν ἐνέργειαν*».³ Συγχρόνως, είναι άδικο, αφού τιμωρεί την ύλη «*τὴν μηδὲν ἀδικήσασαν*». Καταληκτικά, υποβάλλει ειρωνικά ο άγιος, ότι ένας τέτοιος Θεός που οργίζεται και λυπάται, με άλλα

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 4, KOTTER II, σελ. 12: «*Ἀσώματον τοίνυν ὑποληπτέον τὸ θεῖον*».

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 30, KOTTER IV, σελ. 368.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 68, σελ. 386.

λόγια υπόκειται σε πάθη, ασφαλώς και δεν πρέπει κανείς να τον αγαπά.¹ Αναμφίβολα, ο Μάνης, «ὁ ἀντίδικος τοῦ Θεοῦ», κατά τον Δαμασκηνό, προσδίδει άμετρη δύναμη στην ύλη, σε τέτοιο σημείο, ώστε να καταβάλλει «τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου τὴν δύναμιν».² Πρόκειται για την λογική της θεοδικίας, την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

Ο άγιος Ιωάννης πασχίζει να αναδείξει το «μειζον», εκείνο που υπερβαίνει σαφώς τα «λεγόμενα» και τα «νοούμενα». Κι αυτό δεν θα μπορούσε να είναι άλλο από τον Τριαδικό Θεό της κτίσης και της ιστορίας: «Πρέπει οὖν τῷ Θεῷ ἀπάντων τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων μείζονι εἶναι καὶ ἔχειν».³ Γί αυτό και θέτει το ερώτημα: «Ποῖον οὖν μείζον, τὸ ἐξ οὐκ ὄντων θεοπρεπῶς ποιεῖν οὐσίας ἢ ἀνθρωπίνως τῇ δημιουργικῇ, μᾶλλον δὲ τεκτονικῇ τέχνῃ περὶ τὴν ὑλὴν καταγίνεσθαι;».⁴ Στην ανωτέρω ερώτηση η απάντηση είναι προφανής: «Μανιχαῖος· Πάντως, ὅτι τὸ ἐκ μὴ ὄντων».⁵ Εί- ναι σαφές, λοιπόν, ότι της προσοχής των Μανιχαίων, κατά την αντιπαρά- θεση με την ορθόδοξη θεολογία, διαφεύγει μια σπουδαία και κατεξοχήν θεία ιδιότητα. Ο Τριαδικός Θεός είναι δημιουργός ουσιών από το μη ον στο ον, από την πλήρη ανυπαρξία στην ύπαρξη.⁶ Έτσι, λοιπόν, αρμόζει στον Θεό: να δημιουργεί ουσίες «θεοπρεπῶς» και «ἐξ οὐκ ὄντων».⁷

Εί- ναι σαφής η σκοποθεσία του ιερού Δαμασκηνού: απέναντι στην

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 386. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Βαρλαάμ (νόθο)*, 27, VOLK VI, σελ. 264: «Αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεόν, τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ αἰδίων, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῖ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν».

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 67, σελ. 385.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 20, σελ. 362.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.* σελ. 362.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

6. Τη σχετική διδασκαλία του Δαμασκηνού θα αναπτύξουμε αναλυτικότερα σε επόμε- νη ενότητα.

7. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

πλάνη και στη σύγχυση του μανιχαϊκού μυθεύματος να αναδείξει την οντολογική αυθυπαρξία, αυτοτέλεια και αυτοδυναμία της Αγίας Τριάδας. Πρόκειται περί ευφυέστατης διαλεκτικής τακτικής του αγίου. Για τον σκοπό αυτό προσάγει στη συζήτηση την προσηγορία «παντοκράτωρ».¹ Είναι αξιοσημείωτο ότι η αναφορά και μόνο της εν λόγω έννοιας αλλά και ακόμα περισσότερο η χρησιμοποίησή της στον διάλογο αποδεικνύεται καίρια στην προσπάθεια που καταβάλλεται να αποσαρθρωθεί και κατακρημινισθεί το κίβδηλο δυαρχικό οικοδόμημα. «Τί ἐστι παντοκράτωρ; Πάντως πάντων κρατῶν»,² διασαφεί ο άγιος. Εντούτοις, το προσωνύμιο τούτο δεν μπορεί να ισχύσει για έναν Θεό που δεν δημιούργησε ο ίδιος την ύλη και επιπλέον δεν κατάφερε να επικρατήσει της ύλης και της κακίας. Σύστοιχα, η ονομασία αυτή δεν βρίσκει έρεισμα, όταν ο παντοκράτωρ Θεός εμφανίζεται ατελής και με ελλιπή δύναμη. Η αδυναμία του να καταστείλει τις επιθέσεις του πονηρού, μπορεί να εξηγηθεί με διττό τρόπο: «Εἰ μὲν μὴ βουληθεῖς, οὐκ ἀγαθός· οὐκ ἀγαθοῦ γὰρ οὐδὲ δικαίου τὸ ἐφησυχάζειν τοῖς ἀμαρτάνουσιν. Εἰ δὲ μὴ δυναθεῖς, Θεὸς ἀδύνατος μὴ εἶη Θεός».³ Οι Μανιχαῖοι σε καμμία περίπτωση δεν μπορούν να αρθρώσουν αντίστοιχη της ορθόδοξης θεολογίας οντολογική πρόταση που να αποδίδει αγαθότητα στην ύλη απλώς και μόνο επειδή μετέχει στο εἶναι, με τον ίδιο τρόπο που ο διάβολος λογίζεται ως αγαθός χάριν της μετοχής του στην πηγή της ζωής.⁴

Μέσα από την σκέψη του Δαμασκηνού ξεδιπλώνεται με αριστοτεχνικό τρόπο σε λίγες γραμμές η ορθόδοξη οντολογία που από τη μία

1. Βλ. ad hoc C. CAPIZZI, *Παντοκράτωρ (Saggio d' esegesi letterario - iconografica)*, εκδ. Pont. Institutum Orientalium Studiorum [OCA 170], Romae 1964.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 76, σελ. 392.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 392.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 392: «οὐ γὰρ δύνασθε εἶπειν, καθὼς ἡμεῖς ἔφημεν περὶ τοῦ γενέσθαι καὶ εἶναι τὸν διάβολον, ὅτι αὐτὸ τὸ εἶναι αὐτὸν ἀγαθὸν ἐστίν».

πλευρά προτάσσει τον άκτιστο Τριαδικό Θεό ως δοτήρα παντός αγαθού και από την άλλη την κτίση ως αποδέκτη της δωρεάς αυτής. Έτσι, τα πάντα νοούνται σε σχέση μετοχής ή αλλιώς υπαρξιακής εξάρτησης του κτιστού από το άκτιστο. Αντιθέτως, η μανιχαϊκή διδασκαλία, αποσυνδέοντας την ύπαρξη της ύλης από το αγαθό και ονομάζοντάς την κακή, την καθιστά «παντελῶς άμετοχον άγαθοῦ».¹ Η ύλη δεν είναι δημιούργημα του αγαθού Θεού αλλά αυθύπαρκτη, αυτόνομη και αΐδια αρχή. Εναπόκειται, λοιπόν στον περιώνυμο Πατέρα του Μεγαλείου να υποτάξει την ύλη, προτού διαγωνισθεί η επισπορά του κακού. Καθώς φάνηκε, ο «αγαθός» Θεός των Μανιχαίων απέτυχε σε αυτή του την αποστολή, αφού μόνο στα έσχατα κατορθώνει, όπως διαπιστώθηκε πρωτύτερα, να περιορίσει και να παύσει την δράση της ύλης.² Ενδεικτικό εν προκειμένω είναι το αιχμηρό σχόλιο του ιερού Δαμασκηνού: «Εἰ δὲ οὐκ ἐδύνατο εἰ μὴ τρόπῳ τοιούτῳ ἡμῖν τί μέμφεται μὴ ἀνθισταμένοις τῷ πονηρῷ, αὐτὸς προδοῦς τὰς ψυχὰς ἡμῶν διὰ ἀδυναμίαν;».³

Από όσα εκτέθηκαν παραπάνω, έκδηλα διαφαίνονται οι πολλές και εγγενείς αδυναμίες της μανιχαϊκής δυαρχίας. Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, λογίζεται ως άτοπο και ασύστατο το μανιχαϊκό δίπολο, αφού τόσο η καλή αρχή είναι αδύναμη, ατελής και μη αγαθή όσο και η κακή αρχή που παύει να είναι αιώνια, δεδομένου ότι θα καταργηθεί στα έσχατα. Η δυαρχική βάση ακυρώνεται εν τη γενέσει της και συνακόλουθα κάθε περαιτέρω συζήτηση περί θειότητας των κατ' επίφασιν αρχών παύει να διεξάγεται, αφού «ἐν ἡμῖν ἐστι δοῦναι τὰ νικητήρια τῷ ἀγαθῷ ἢ τῷ πονηρῷ, καὶ ἡμεῖς ἐσ-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 68, σελ. 386-387.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 387.

μεν αἴτιοι τῆς ἐπικρατείας ἐκατέρου».¹ Στην εξουσία των ανθρώπων, λοιπόν, αποκλειστικά ἐγκείται η τέλεση του καλοῦ ἢ του κακοῦ και ὄχι σε ἄλλες ἄλογες δυνάμεις ἢ ψευδεῖς αρχές χωρὶς πραγματικό ἀντίκρουσμα. Ο ἱερός Δαμασκηνός, ἀντιπαραβάλλοντας στο ἀτελέσφορο μανιχαϊκό σύμπλεγμα την ορθόδοξη θεώρηση περὶ Θεοῦ, συγκεφαλαιώνει: «Ἡμεῖς γὰρ ἓνα Θεόν φάμεν ἀγαθόν, δίκαιον, πάντων δημιουργόν, πάντων κρατοῦντα, παντοδύναμον, ὅσα θέλει δυνάμενον, καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐκτίσθαι τὰ πάντα, τὰ τε ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι».²

β. Η μοναρχία του Θεοῦ Πατρός στη θεότητα

Ὑστερα ἀπὸ την ἀποδόμηση και ἀναίρεση της οντολογικῆς δυαρχίας των Μανιχαίων, ο Ἰωάννης Δαμασκηνός στρέφει την προσοχή του στην ἀλήθεια του ὄντως ὄντα Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ὅπως τονίσθηκε και προηγούμενα, κατὰ την διαπραγμάτευση της ἐννοίας της αρχῆς, το ἀναρχο στοιχεῖο ἀναρχο με ὅλους τους δυνατούς τρόπους, διαφοροποιούμενο ἔτσι πλήρως ἀπὸ οτιδήποτε ἔχει αρχή. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στο προοίμιο του «Κατὰ Μανιχαίων» τέθηκε ως ζητούμενο η ἀνεύρεση της ἀλήθειας.³ Ο Θεός ως αυτοἀλήθεια εἶναι ὄν. Και κατ' ἐπέκταση ἀναρχο εἶναι το ὄν που

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 77, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 393.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., σελ. 393. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 18: «...πάντων κτισμάτων ὄρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητικὴν πάντων συνεκτικὴν καὶ συντηρητικὴν, πάντων προνοητικὴν, πάντων κρατοῦσαν καὶ ἄρχουσαν καὶ βασιλεύουσαν ἀτελευτήτῳ καὶ ἀθανάτῳ βασιλείᾳ, μηδὲν ἐναντίον ἔχουσαν...».

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Κατὰ Μανιχαίων, 1, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 351: «Τί τὸ ζητούμενον; Ὁ Μανιχαῖος· Τὸν περὶ πίστεως γυμνάσαι λόγον, ὅπως ἂν εὐρωμεν τὴν ἀλήθειαν».

είναι οντολογικά αυθύπαρκτο και «ἔχει ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι».¹ Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να ειπωθεί για το μη ον, το οποίο εξαρτάται από κάποιο ον προκειμένου να έρθει στην ύπαρξη. Αναντίρρητα, τούτο το ον το οποίο έχει από μόνο του το είναι αλλά συνιστά και το ίδιο μεταδοτικό του είναι, εξάπαντος «ἀναρχον ἀεὶ ἔσται»,² υπογραμμίζει ο Δαμασκηνός.

Στον «Κατὰ Μανιχαίων» διάλογο παρατηρούμε τη σταδιακή μετατόπιση της οντολογίας από τη δυαρχία στη μοναρχία που εμφανίζει έτσι τη μοναδική αρχή του παντός. Το λογικά άτοπο, δηλαδή το να βασίζεται η ύπαρξη του ενός σε δύο αρχές, επισημαίνεται από τον Δαμασκηνό: «...ἀδύνατον γὰρ δύο ἀρχὰς εἶναι τῆς τοῦ ἑνὸς ὑπάρξεως. Μανιχαῖος· Οὕτως ἔχει».³ Και τούτο ισχύει «ἐφ' ἑκάστου τῶν ὄντων ἀπάντων».⁴ Και προκειμένου να αναδείξει την υπεροχή της μοναρχίας, προβάλλοντας παράλληλα το αδόκιμο της πολυαρχίας, ο άγιος κινείται άκρως διαλεκτικά και υποβάλλει με μορφή ερωτήματος: «Καὶ τοῦτο δὲ ἡμῖν ἐρωτῶσιν εἶπατε· Ἡ πολυαρχία ἐστὶ καλὸν καὶ στάσιμον καὶ τακτικὸν ἢ ἡ μοναρχία; Πᾶσι δῆλον, ὡς ἢ πολυαρχία ἀναρχία ἐστὶ καὶ στασιώδης καὶ πολέμου καὶ μάχης καὶ κακῶν αἰτία καὶ λύσεως, ἢ δὲ μοναρχία βεβαία καὶ ἔννομος καὶ εἰρήνης αἰτία καὶ τάξεως καὶ γαλήνης καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀυξήσεως».⁵

Το ανωτέρω κείμενο διευκολύνει τη μετάβαση από την έννοια της μοναρχίας σε γενικό πλαίσιο στο δόγμα της μοναρχίας του Θεού Πατρός στη θεότητα σε ειδικό. Κατά συνέπεια, κοινή γραμμή της πατερικής θεολογίας είναι η αντίληψη ότι ο Θεός Πατέρας είναι η πηγή, η αρχή και η αιτία στην Αγία Τριάδα. Επεξηγώντας το δόγμα της μοναρχίας, ο Μ. Αθα-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 18, σελ. 362.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 362.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 17, σελ. 361.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 361.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 11, σελ. 357.

νάσιος φέρνει το παράδειγμα της πηγής, του ποταμού και του ύδατος.¹ Δίχως την πηγή τότε αυτομάτως δεν μπορεί να γίνεται λόγος αντίστοιχα για ποταμό και για ύδωρ. Έτσι και ο Πατέρας ως πηγή της θεότητας αποτελεί την αιτία των άλλων δύο προσώπων, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Ο ιερός Δαμασκηνός, στοιχώντας στην αθανασιανή τριαδολογία, προβαίνει σε μια απaráμιλλη διατύπωση, ενδεικτική του κλίματος της αποφαιτικής θεολογίας, θεολογώντας για τα άδυτα του θείου είναι, την άβυσσο της ουσίας² του Θεού Πατρός: «Ὁ μὲν γὰρ πατήρ ἀναίτιος καὶ ἀγέννητος (οὐ γὰρ ἐκ τινος· οὐδὲ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχει οὐδὲ τι τῶν ὅσα ἔχει), αὐτὸς δὲ μᾶλλον ἐστὶν ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς εἶναι φυσικῶς τοῖς πᾶσιν».³ Ο Δαμασκηνός περιφρουρεῖ και περιχαρακώνει με αποφαιτικό τρόπο το ορθόδοξο δόγμα από τυχόν στοχαστικές αναζητήσεις στα βάθη της άπειρης θεότητας, ενώ συγχρόνως εντοπίζει στο πρόσωπο του Θεού Πατρός τη μοναδική άναρχη αιτία⁴ του είναι.

Στην ίδια συνάφεια και ο Μ. Βασίλειος εκφράζεται αναλόγως: «Πατήρ ἢ πάντων ἀρχή, ἢ αἰτία τοῦ εἶναι τοῖς οὖσιν, ἢ ρίζα τῶν ζώντων. Ὅθεν προῆλθε ἢ πηγή τῆς ζωῆς, ἢ σοφία, ἢ δύναμις, ἢ εἰκῶν ἢ ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς Υἱὸς, ὁ ζῶν Λόγος...».⁵ Ο Θεός

-
1. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν Γ'*, 3.1 σελ. 309: «Ἐστι γὰρ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ὡς γε νοεῖν ἔξεστιν, ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἰδίον ἐστὶν, ὡς ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα, καὶ ἐκ πηγῆς ποταμὸς, ὥστε τὸν ὄρωντα τὸν Υἱὸν ὄραν τὸ τοῦ Πατρὸς ἰδίον, καὶ νοεῖν ὅτι τοῦ Υἱοῦ τὸ εἶναι, ἐκ τοῦ Πατρὸς ὄν, οὕτως ἐν τῷ Πατρὶ ἐστὶν».
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 12b, ΚΟΤΤΕΡ ΙΙ, σελ. 36: «...ὁ πατήρ ὑπερούσιος ἥλιος, πηγή ἀγαθότητος, ἄβυσσος οὐσίας, λόγου, σοφίας, δυνάμεως, φωτὸς, θεότητος, πηγή γεννητικῆ καὶ προβλητικῆ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ».
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 8, σελ. 26.
 4. Το άναρχος και το αναίτιος ενέχουν την ίδια σημασία. Βλ. J. BILZ, *Trinitätslehre*, σελ. 113.
 5. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁμιλία ΙΕ'*, 2, PG 31, 465 CD.

Πατέρας στοιχεί ως μόνη «πηγή τῆς ὑπερουσίου θεότητος».¹ Είναι προφανές ότι μια πηγή δεν μπορεί να είναι άγονη και ξηρά. Επομένως, θα ήταν άτοπο και δυσσεβές να ισχυρισθεί κανείς ότι ο Θεός στερείται της φυσικής γονιμότητας. «*Ἡ δὲ γονιμότης τὸ ἐξ αὐτοῦ ἡγουν ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ὁμοιον κατὰ φύσιν γεννᾶν*»,² παρατηρεῖ ο Δαμασκηνός. Η φυσική γονιμότητα εἶναι ἴδιον κατεξοχὴν του Θεοῦ Πατρὸς.³ Ἐτσι, ο Τριαδικός Θεός εἶναι ἕνας, λόγω της πρώτης αιτίας και της μοναρχίας του Πατρὸς που διασφαλίζει «*τὴν ἐγγύηση τῆς ἐνότητος καὶ ταυτότητος τῆς οὐσίας τῆς θεότητος*».⁴ Ταυτόχρονα εἶναι ἕνας εξαιτίας της ἐνότητος της οὐσίας, της δύναμης και της ἐνέργειας.⁵ Σε αὐτό το πλαίσιο, η προσηγορία «*Πατήρ*» αποκτά θεμελιώδη σημασία στην Τριαδολογία της Εκκλησίας, καθότι ἐμφαίνει το πρόσωπο του Θεοῦ Πατρὸς ως την ἀπόλυτα αὐθύπαρκτη και αὐτόφωτη ἀρχή του παντός, πέραν της οποίας τίποτα δεν μπορεῖ να υπάρξει. Ἐτσι, το ὄνομα «*Πατήρ*» εἶναι ἀπλῶς δηλωτικό της σχέσης που ἔχει ο Πατέρας με τον Υἱό, σχέση αιτίου – αιτιατού, γεννώντος και γεννωμένου: «*Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἐκ τινος· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα*».⁶ Η βεβαιότητα ὅτι ο Θεός εἶναι Πατέρας, θραύει τον ἀέναο κύκλο, ἀπαντώντας ἔτσι καθοριστικὰ στο ἐπιχείρημα του τρίτου ἀνθρώπου, κατὰ την εὐστο-

1. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, II, 5, σελ. 128.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 20. Πρβλ. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν Β'*, 2.1 σελ. 178: «*Εἰ δὲ μὴ καρπογόνος ἐστὶν αὐτὴ ἡ θεία οὐσία, ἀλλ' ἔρημος, κατ' αὐτοῦς, ὡς φῶς μὴ φωτίζον, καὶ πηγὴ ξηρὰ, πῶς δημιουργικὴν ἐνέργειαν ἔχειν αὐτὸν λέγοντες οὐκ αἰσχύνονται; Καὶ ἀναιροῦντες δὲ τὸ κατὰ φύσιν, πῶς τὸ κατὰ βούλησιν προηγείσθαι θέλοντες οὐκ ἐρυθριῶσιν;*».

3. J. BILZ, *Trinitätslehre*, σελ. 116.

4. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Τριαδολογία*, σελ. 231.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 29-30.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 30.

χη επισήμανση του P. Widdicombe.¹

Προς αποφυγή ετερόκλητων και λανθασμένων ερμηνειών για το δόγμα της μοναρχίας του Πατρός στη θεότητα, κρίνεται απαραίτητο να γίνουν κάποιες διασαφήσεις. Επί του προκειμένου, ο V. Lossky, με σκοπό να αποσαφηνίσει το εν λόγω δόγμα και τοποθετώντας το στη σωστή πατερική βάση, εύλογα διερωτάται: «*Ἡ μοναρχία αὐτῆ τοῦ Πατρὸς δὲν θά ἦτο μία ἔκφραση ὑποταγῆς; Ὁ Πατὴρ, μοναδική πηγὴ, δὲν δέχεται ὑπὸ τὴν ἔποψιν ταύτην τὸν χαρακτήρα τοῦ κατ' ἔξοχὴν θεοῦ προσώπου;*».² Το να ονομάζουμε τον Πατέρα αρχή του Υιού και μείζονα αυτού, σπεύδει να διευκρινίσει ο ιερός Δαμασκηνός, δεν συνεπάγεται ότι αποδίδουμε σε αυτόν χρονική ή φυσική προτεραιότητα έναντι του Υιού. Η μοναρχία του Πατρός, συνεπώς, θα πρέπει να νοηθεί ως αιτιώδης αρχή τόσο του Υιού όσο και του Αγίου Πνεύματος σύμφωνα με την σχέση αιτίου και αιτιατού,³ κατά το παράδειγμα του πυρός και του φωτός.⁴ Στην ίδια γραμμή και ο Γρηγόριος Θεολόγος, εξαίροντας την τριαδική μοναρχία, θα σημειώσει σχετικά: «*Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δὲ οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλά καθίστασθαι ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κι-*

-
1. P. WIDDICOMBE, *Fatherhood of God*, σελ. 174. Το επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου ἐγκρίεται πολύ συνοπτικά στο γεγονός ότι πίσω από κάθε ιδέα υπάρχει ἀπειρος αριθμὸς ιδεῶν. Ἐτσι, για παράδειγμα, ἔχουμε την ιδέα ἄνθρωπο, τον συγκεκριμένο ἄνθρωπο και ἓνα τρίτο πράγμα για να ἐξηγήσει την μεταξύ τους ομοιότητα. Τούτο συνεχίζεται ἐπ' ἀπειρον βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 31α. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Παρμενίδης*, 132α-133α. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά Α'*, 990b· *Ζ'*, 1039α. Πρβλ. C. ARPE, «Das Argument τρίτος ἄνθρωπος», *Hermes* 76(1941) 171-207. P. WILPERT, «Das Argument vom 'dritten Menschen'», *Philologus* 94(1940-41) 51-64.
 2. V. LOSSKY, *Μυστικὴ Θεολογία*, σελ. 69.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 8, KOTTER II, σελ. 25: «*Ὅτε οὖν ἀκούσωμεν ἀρχὴν καὶ μείζονα τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, τῷ αἰτίῳ νοήσωμεν*».
 4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 25. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 4, KOTTER IV, σελ. 354.

νήσεως, και προς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητικῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι. Διὰ τοῦτο μονὰς 'ἀπ' ἀρχῆς' εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα».¹

Διερευνώντας ο ἱερός Δαμασκηνός τον αριθμό τρία στο πλαίσιο της Τριαδολογίας, θα τονίσει ότι ο «τρισάριθμος» είναι δηλωτικός της πληρότητας και της τελειότητας της Αγίας Τριάδας: «Μονὰς γὰρ ἄποσος, δυὰς δὲ ἀρχὴ ἀριθμοῦ, τριάς δὲ ἀριθμὸς τέλειος. Ἄλλ' οὐ διὰ τὸν ἀριθμὸν ἢ θεότης ἐν τριάδι, ἀλλὰ διὰ τὸ εἶναι τὴν θεότητα ἐν τριάδι ὁ τρεῖς ἀριθμὸς τέλειος. Μονὰς γὰρ ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη· ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων καὶ αἰτία ὁ Θεός».² Αυτὴ ἡ κίνηση ἀπὸ τῆς μονάδας στὴ δυάδα καὶ τέλος στὴν Τριάδα ἐμφαίνει καὶ τὶς θεῖες καὶ αἰδίες υπαρκτικὲς προόδους. Ἔτσι, ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα «γεννητῶς», ἐνῶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα «ἐκπορευτῶς». Ἡ με ἄλλα λόγια ὁ Θεὸς Πατέρας εἶναι γεννήτωρ τοῦ Υἱοῦ καὶ προβολέας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἶναι δεδομένο ὅτι υφίσταται διαφορὰ μεταξύ τοῦ υποστατικοῦ προσόντος τῆς γέννησης καὶ ἐκεῖνου τῆς ἐκπόρευσης. Ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς, ὡστόσο, ὡς ἀρρητος καὶ ἀκατάληπτος ἐκφεύγει τὰ πεπερασμένα ὅρια τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς. Τὸ μόνο ποῦ πληροφορεῖται ὁ ἄνθρωπος γιὰ τοῦτο τὸ υπέρλογο μυστήριον τῆς τριαδικῆς ζωῆς εἶναι ὅτι τόσο ἡ γέννηση ὅσο καὶ ἡ ἐκπόρευση διενεργοῦνται ταυτόχρονα.³

-
1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Περὶ Υἱοῦ Α'*, 2, SC 250(1978) 178-180. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 1, σελ. 6-10. Κατὰ τὸν J. Bilz (*Trinitätslehre*, σελ. 104) στὴ λατινικὴ θεολογία ἡ Αγία Τριάδα παρουσιάζεται ὡς ἓνα κλειστὸ τρίγωνο, ἐνῶ στὴν ἐλληνικὴ θεολογία ἐμφανίζεται παραστατικὰ ὡς μιὰ ευθεῖα γραμμὴ ὅπου τὰ τρία πρόσωπα εἶναι τὸ ἓνα μετὰ τὸ ἄλλο. Πρόκειται γιὰ τὴ μονάδα ποῦ κινεῖται στὴν δυάδα καὶ παραμένει στὴν Τριάδα, ὅπως μόλις περιγράψαμε.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ Τρισαγίου*, 28, KOTTER IV, σελ. 331.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 8, KOTTER II, σελ. 26.

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός μας εισάγει, αποφατικά, στον τρόπο ύπαρξης της Αγίας Τριάδας. Υπό αυτή την έννοια, η Αγία Τριάδα είναι «*Ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις*», υπογραμμίζει σχετικά. Οι θεαρχικές υποστάσεις ως αδιάστατες και ανεκφοίτητες εξαιρούνται και υπέρκεινται κάθε είδους σύγχυσης ή συναλοιφής, ενώ εξαιτίας της αλληλοπεριχώρησης είναι αχώριστες μεταξύ τους.¹ Προκειμένου να αναπαραστήσει την τριαδική ενικότητα, ο άγιος προσφεύγει σε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, παρμένο μέσα από την κτίση. Με τον ίδιο τρόπο που το φυτό του ρόδου, το άνθος και η ευωδία συνιστούν ένα ρόδο κι όχι τρία, έτσι κατ' αναλογία συμβαίνει και στην προσκυνητή Τριάδα όπου νους, λόγος και πνεύμα συναποτελούν τη μία θεότητα.² Ασφαλώς, τέτοια παραδείγματα δεν επαρκούν στο να περιγράψουν τον τρόπο ύπαρξης της θεότητας, καθότι «*Ἀδύνατον γὰρ εὔρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς ἀγίας Τριάδος παραδεικνύουσαν*».³

Η μανιχαϊκή ραδιουργία υποθέτει τροπή στη θεότητα στην αἶδια γέννηση του Υιού από τον Θεό Πατέρα. Όμως η εισαγωγή του χρόνου στον τρόπο ύπαρξης του Υιού και η μετατόπιση της σχέσης από το αίτιο και το αιτιατό στις χρονικές κατηγορίες του «*πρότερον*» και «*ἕστερον*»⁴ λογίζεται ως ασεβές και βλάσφημο.⁵ Καθότι, όπως τονίζει ο άγιος, ο Θεός Πατέρας «*Μὴ ὦν πρότερον πατήρ ἕστερον γέγονε πατήρ, ἀλλὰ ἀεὶ ἦν ἔχων ἐξ αὐτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον*».⁶ Και για να γίνει περισσότερο σαφής θα προβεί στην

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 14, σελ. 42. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 8, KOTTER IV, σελ. 355.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 8, KOTTER IV, σελ. 355.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 8, KOTTER II, σελ. 25.

4. Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία Β'*, σελ. 269.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 8, σελ. 20.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 5, KOTTER IV, σελ. 354.

κεφαλαιώδη διάκριση ανάμεσα στη φυσική γέννηση στη θεότητα και στην εν χρόνω δημιουργία, τη γέννηση από τη γένεση, ή κτίση ή πλάση. Αντικειμενικός σκοπός του είναι να καταδείξει ότι και στις δύο περιπτώσεις η θεότητα στοιχεί ως ανεπίδεκτη τροπής. Διακρίνει έτσι καίρια ό,τι πραγματοποιείται αποκλειστικά στους κόλπους της θεότητας και αφορά τη ζωή της Τριάδας και σε ό,τι συνιστά κίνηση της Τριάδας προς τα έξω, δηλαδή την κτίση και τον άνθρωπο. Σημειώνει χαρακτηριστικά: «*Ἡ γὰρ κτίσις, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα γέγονεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας, ἐκ δὲ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι βουλήσει καὶ δυνάμει αὐτοῦ παρήχθη, καὶ οὐχ ἄπτεται τροπῇ τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως. Γέννησις μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννώντος προάγεσθαι τὸ γεννώμενον ὁμοιον κατ' οὐσίαν, κτίσις δὲ καὶ ποίησις τὸ ἔξωθεν καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ κτίζοντος καὶ ποιούντος γίνεσθαι τὸ κτιζόμενον καὶ ποιούμενον ἀνόμοιον παντελῶς*».¹

Είναι απόλυτα πρόδηλο ως συνέχεια των ανωτέρω ότι η θεία και η ανθρώπινη γέννηση είναι εντελώς διάφορες μεταξύ τους. Η ανθρώπινη γέννηση ως υποκείμενη στην κτιστότητα διέπεται από τη σωματικότητα και τα πάθη της φθοράς και της ρευστότητας. Σύστοιχα, καθορίζεται από τον χρόνο: και ο άνδρας έχει την ανάγκη συνεργού, δηλαδή της γυναίκας, προκειμένου να φέρει εις πέρας τη γέννηση.² Ο Δαμασκηνός προσδιορίζει τη φυσική γέννηση στη θεότητα ως ακολούθως: «...φύσει γὰρ ὧν ἀπαθῆς καὶ ἄρρευστος ὡς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος οὐ πέφυκεν ὑπομένειν πάθος ἢ ῥεῦσιν οὔτε ἐν τῷ γεννᾶν οὔτε ἐν τῷ κτίζειν οὐδέ τινος συνεργίας δεῖται, ἀλλ' ἢ μὲν γέννησις ἀναρχος καὶ ἀἴδιος φύσεως ἔργον οὔσα καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα, ἵνα τροπήν ὁ γεννῶν μὴ ὑπομένη καὶ ἵνα μὴ θεὸς

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 20-21. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, ὅπ.π., 44, σελ. 104. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, ὅπ.π., 80, σελ. 179.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 8, σελ. 22.

πρῶτος καὶ θεὸς ὕστερος εἶη καὶ προσθήκην δέξεται».¹

Ἡ ἀναρχὴ καὶ ἀχρονη γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἀναδεικνύει αὐτὸν ὡς «ἀπαύγασμα τῆς δόξης», «ζῶσαν σοφίαν καὶ δύναμιν», εἰκόνα «τελείαν καὶ ζῶσαν ... τοῦ ἀοράτου Θεοῦ».² Κυρίως, ὁμως, φανερῶνει ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι σύγχρονος καὶ συναϊδίου τοῦ Θεοῦ Πατρὸς, «ἀεὶ ἦν σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἐν αὐτῷ αἰδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος».³ Με τὸν ἴδιο τρόπο ἡ ἀρχὴ τοῦ πρώτου στίχου τοῦ Κατὰ Ἰωάννη Ευαγγελίου⁴ θα πρέπει νὰ νοηθεῖ ὅτι ταυτίζεται με τὴν αἰδιότητα. Κατὰ συνέπεια, οποιαδήποτε προσπάθεια νὰ ἐννοηθεῖ κάτι πρὶν ἀπὸ ἐκείνη τὴν ἀρχὴ συνιστᾶ ματαιολογία. Καὶ τούτο, γιὰ τὴν ἀρχὴ αὐτή, κατὰ τὴν οἰκουμενικὴ παρατήρηση τοῦ Μ. Βασιλείου, «ἀεὶ τοῦ νοουμένου ἐξωτέρα καὶ πλείων εὐρίσκεται».⁵ Καὶ κινούμενος στὸν ἴδιο νοηματικὸ ἀξονα, ὁ μέγας ἱεράρχης θα χαρακτηρίσει τὴν ἐν λόγῳ ἀρχὴ ὡς ἀπολύτως ἐλεύθερη καὶ ἀδέσποτη, ἀποτελώντας κάτι τὸ ἐντελῶς ἀνυπέροβλο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη διάνοια, «ἦν οὐκ ἔστιν ὑπερβῆναι τοῖς λογισμοῖς, ἧς οὐκ ἔστιν ἐξευρεῖν τὸ ἐπέκεινα».⁶ Πρόκειται, με ἄλλα λόγια, γιὰ τὴν ἀρχὴ πού εἶναι ἀναρχὴ καθ' ὅλους τοὺς τρόπους.⁷ Ὁ Α. Louth ἐπισημαίνει εὐστοχα ὅτι τὸ συγκεκριμένο ἀπόσπασμα ὅπου ὁ Δαμασκηνὸς πραγματεύεται τὸ ζήτημα τῆς ἀρχῆς καὶ τὸ ὁποῖο θίξαμε σὲ προηγούμενη ἐνότητα, εἶναι χαρακτηριστικὰ ἰωάννειο,⁸

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 21.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 20.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*

4. *ΙΩΑΝ. 1, 1-2*: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν».

5. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁμιλία ΙΣΤ'*, PG 31, 476 Α. Πρβλ. Μ. ΟΡΦΑΝΟΥ, *Ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τὴν Τριαδολογίαν τοῦ Μεγάλου Βασιλείου (Συμβολὴ εἰς τὴν περὶ Ἁγίας Τριάδος διδασκαλίαν αὐτοῦ)*, Ἀθῆναι 1976, σελ. 72.

6. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *ὄπ.π.*, PG 31, 476Α.

7. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 3, KOTTER IV, σελ. 353: «...ἐκεῖνὸ ἐστὶ τὸ ὄντως ἀναρχον λεγόμενον· τὸ κατὰ πάντα τοὺς τρόπους ἀναρχον λεγόμενον».

8. Α. LOUTH, *St John Damascene*, σελ. 65.

υπό την έννοια ότι άφευκτα καθοδηγεί τον νου στους πρώτους στίχους του Κατά Ιωάννη Ευαγγελίου.

Από όσα εκτέθηκαν παραπάνω, εύλογα προκύπτει η έμφαση που δίνεται από την πατερική θεολογία γενικά και ειδικά την θεολογία του ιερού Δαμασκηνού σε αυτό που θα αποκαλούσαμε τριαδική μονάδα, προς την οποία καθοδηγείται κανείς από το δόγμα της μοναρχίας του Θεού Πατρός αλλά και από την ταυτότητα και ενότητα της ουσίας και της ενέργειας στην Αγία Τριάδα. Έτσι, ο όρος «ένίζειν», που πολιτογραφεί για πρώτη φορά ο Αριστοτέλης, αλλά τη σημασία του χρησιμοποιεί πρώτος ο Ξενοφάνης¹ σε έναν ιδιότυπο μονισμό όχι εντελώς απαλλαγμένο από πανθεϊστικά στοιχεία,² εκφράζει την συνείδηση του οικουμενικού ελληνισμού προς αναζήτηση μιας υπέρτατης αρχής του σύμπαντος κόσμου.³

Ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί τον όρο «ένίζειν», προκειμένου ακριβώς να εκφράσει αυτήν την τριαδική μονάδα της Αγίας Τριάδας. Σε σχετικό κανόνα του διαβάζουμε: «Πάτερ παντοκράτωρ καὶ λόγε καὶ πνεῦμα, / τρισὶν ἐνιζομένη ἐν ὑποστάσεσι φύσις, / ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε, εἰς σὲ βεβαπτίσαμεθα, / καὶ σὲ εὐλογοῦμεν εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας».⁴ Τούτη η τριαδική μονάδα συνιστά κρηπίδα έναντι της πολυθεΐας και κάθε λογής δυαρχικών – υλιστικών συστημάτων. Συνάλληλα, διαφέρει ριζικά τόσο από τον αρχαιοελληνικό μονισμό όσο και από κάθε άλλο μονισμό, υπό την έννοια ότι διαθέτει κάποια εξολοκλήρου νέα προσδιοριστικά στοιχεία που δια-

1. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Α'5, 986b: «Ξενοφάνης δὲ πρῶτος ἐνίσας...οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔκανε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὄλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν Θεόν». Ειδικά για τον Ξενοφάνη και την επιρροή που πιθανώς άσκησε στον χριστιανισμό, βλ. Μ. J. EDWARDS, «Xenophanes Christianus», στο: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, εκδ. Ashgate [Variorum Collected Studies], σελ. 219-223.

2. W. WINDELBAND – H. HEIMSOETH, *Έγχειρίδιο*, σελ. 46.

3. Α. ΦΙΛΙΠΠΙΔΟΥ, *Ιστορία*, σελ. 50.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν Κυριακὴν τοῦ Πάσχα (κανών)*, σελ. 221.

μορφώνουν την οντολογία της, όπως είναι η διάκριση ουσίας και ενεργειών και η εκ του ηόντος δημιουργία που εμφαίνουν την πλήρη εξάρτηση του κτιστού από τη μοναδική αυθύπαρκτη πραγματικότητα της Αγίας Τριάδας.¹

1. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κτισσιολογία*, σελ. 146. Πρβλ. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σελ. 96.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΎΛΗ ΩΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΗΜΑ ΕΚ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

1. Η ύλη είναι φθαρτή

Ο Δαμασκηνός εκθέτει ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της οντολογίας των κτιστών που δεν είναι άλλο από τη φθορά. Η μανιχαϊκή κοσμολογία, ορίζοντας την ύλη ως αιώνια αρχή, αντίθετη προς τον καλό Θεό του μανιχαϊκού δίπολου, την ταυτίζει με την κακία και τη φθορά. Εντούτοις, η κατανόηση της έννοιας της φθοράς κατά την ορθόδοξη κτισσιολογία διαφέρει ριζικά από την αντίστοιχη μανιχαϊκή. Έτσι, η ύλη δεν μπορεί η ίδια να είναι ποιητική ουσιών, δηλαδή «ή ἑτέρου φθορά» να καταστεί «ἑτέρου γένεσις». Ο κόσμος έρχεται στην ύπαρξη όχι διαμέσου της ανακύκλωσης από τη γένεση στη φθορά και αντίστροφα αλλά μέσα από την εκ του μη όντος δημιουργία. Άρα «οὐχ ἡ φθορά γίνεται γένεσις, ἀλλ' ἡ ὑπὸ θεοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προστάξει θεοῦ δημιουργηθεῖσα, τρεπτὴ οὐσα ὡς ἀπὸ τροπῆς ἀρξάμενη».¹

Μόνο το δημιουργικό θείο πρόσταγμα είναι ποιητικό του κόσμου και ασφαλώς της ύλης. Εξάλλου είναι κάτι το οποίο ο ιερός πατέρας είχε ξεκαθαρίσει με περισσή σαφήνεια: μόνο κάτι που έχει μέσα του ζωή είναι σε θέση το ίδιο να μεταδώσει ζωή. Η ύλη ως φθορά είναι ανεπίδεκτη τούτου: «...ὥστε οὐχ ἡ φθορά δημιουργεῖ γένεσιν, ἀλλὰ τὸ θεῖον πρόσταγμα

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 24, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 365.

ζωοῖ καὶ γενεσιουργεῖ».¹ Η ύλη, συνεπώς, ως κτιστή είναι φθαρτή και άρα υποκείμενη στη ρευστότητα και στη σύνθεση.² Παρόλ' αυτά, η ατέρμονη μανιχαϊκή διήγηση με τα εξαιρετικά δυσδιάκριτα, όπως είδαμε, όρια μεταξύ των δύο αρχών παρουσιάζει σύγχυση ως προς το ζήτημα της φθοράς. Με τις προϋποθέσεις που τέθηκαν προηγούμενα, η φθορά εφόσον έφθειρε τον εαυτό της τότε «έφθάρη καὶ άπώλετο καὶ οὐκ ἔστιν». Είναι αδύνατο να έφθειρε μέρος του αγαθού δίχως να φθαρεί η ίδια. Όπως όμως το εκφράζει ο ιερός Δαμασκηνός, «Ἦς δὲ φύσεως τὸ μέρος φθαρτόν, καὶ πᾶσα φθαρτή· αδύνατον γάρ τὴν αὐτὴν φύσιν καὶ φθαρτὴν εἶναι καὶ ἄφθαρτον».³ Έτσι, δεν μπορούν σε μια φύση να συνυπάρξουν τόσο το φθαρτό όσο και το άφθαρτο. Τρανό παράδειγμα αυτού ο άνθρωπος, στον οποίο εντοπίζεται τόσο το φθαρτό σώμα όσο και η άφθαρτη ψυχή· «ἀλλ' οὐκ εἰσι μιᾶς φύσεως»,⁴ συμπεραίνει ο άγιος Ιωάννης.

Οι λογικές αντιφάσεις της μανιχαϊκής δυαρχίας έρχονται σταδιακά στο φως και προδίδουν το αδιέξοδό της. Επιτακτικό προβάλλει το ερώτημα: τι προηγείται της ύλης; Η ουσία της ή η φθορά; Γιατί αν προτάξουμε την ιδιότητα της φθοράς έναντι της ουσίας, διαπιστώνουμε ότι είναι αδύνατο η ύλη να υπήρξε πριν από την ιδιότητά της να φθείρεται. Αλλά και στην περίπτωση που δώσουμε προτεραιότητα στην ουσία πριν από τη φθορά καταλήγουμε στο ασφαλές συμπέρασμα ότι ουσία και ύπαρξη είναι η ύλη κι όχι η φθορά, η οποία στοιχεί ως συμβεβηκός. Άλλωστε πριν από τη φθορά θα πρέπει να υποθέσουμε κάτι άφθαρτο που δεν είχε προφανώς ως αντίπαλο δέος του τη φθορά. Επομένως, η φθορά δεν μπορεί εί-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 365.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Άκριβής*, 8, KOTTER II, σελ. 25: «Πᾶσα δὲ ἡ κτίσις δῆλον ὡς τοῖς πλείοσι τούτων ἐνέχεται καὶ πᾶσα κατὰ τὴν ἐαυτῆς φύσιν τῇ φθορᾷ ὑπόκειται».

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 42, KOTTER IV, σελ. 375.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 375.

τε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο να έχει οντολογική αυθυπαρξία.¹

Ο ιερός πατέρας χρησιμοποιεί το αριστοτελικό σχήμα δύναμι – ενεργεία προκειμένου να ισχυροποιήσει τη δυναμική των επιχειρημάτων του. Ίσως, παρατηρεί, ο προσδιορισμός της ύλης ως φθοράς από τους Μανιχαίους να νοείται δύναμι. Και πράγματι υφίσταται τόσο η δημιουργική όσο και η φθαρτική δύναμη στο ίδιο το είναι, όμως δεν μπορούν να υπάρχουν ενεργεία, γιατί τότε τα φθειρόμενα ή δημιουργούμενα θα παρουσιάζονται συναΐδια με αυτόν που φθείρει ή δημιουργεί. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, η ύλη ως κακία φθείρει και αναλώνει τον εαυτό της. Κατά συνέπεια, η ύλη ούσα φθαρτή ελέγχεται και ως ατελής και άρα έχουσα αρχή: «...ὥστε αὕτη [= η ύλη] δύναμι ἐχουσα τί τε φθείρειν καὶ φθειρεσθαι, και οὐκ ἐνεργεία ἀτελής ἦν. Τὸ δὲ ἐξ ἀτελοῦς προκόπτον εἰς τελειότητα οὐκ ἄναρχον· εἰ γὰρ τὸ ἄτρεπτον ἄναρχον, τὸ τρεπόμενον οὐκ ἄναρχον».²

Αν η ύλη φθείρει τον εαυτό της, κατά τη μανιχαϊκή διδασκαλία, «γνώτε», υπενθυμίζει ο Δαμασκηνός, «ὡς οὐδὲν ἑαυτοῦ ἐστιν φθαρτικόν».³ Διαφορετικά θα πρέπει η ύλη να ἐφθειρε και να ἀνάλωσε τον εαυτό της, μεταβαίνοντας ἔτσι ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ σὴν ἀνυπαρξία. Δεν μπορεί, ὅπως προδηλώθηκε, τὸ φθειρόμενο να εἶναι ἀναρχο. Πάντως, ἡ φθαρτότητα τῆς ὑλῆς προϋποθέτει κάποιον φθορέα αὐτῆς και αὐτὸς πρέπει να εἶναι ὁ ἀγαθός. Και πάλι αν εἶναι ἡ ὑλη φθορά, ποιος εἶναι ἐκεῖνος που τὴν ενεργοποιεῖ και τῆς χαρίζει τὴν ὑπαρξῆ; Και τούτο, γιατί εἶναι γνωστό ὅτι ἡ φθορά συνιστά διάλυση. Ὡς εκ τούτου, ἐπάγεται ὁ ἅγιος: «Τίς οὖν ὁ διαλυῶν καὶ τί τὸ διαλυόμενον;».⁴

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὄπ.π., 63, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 382.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὄπ.π., σελ. 382.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὄπ.π., σελ. 381.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὄπ.π., σελ. 382.

Εξάλλου καταδείχθηκε ότι είναι αδύνατον η ύλη να είναι ταυτόχρονα φθορά και φθαρτή ουσία. Η φθαρτή ουσία προηγείται υπαρκτικά της φθοράς ως σύνθετη υπόσταση. Η δε φθορά ασκεί το φθαρτικό της και φθοροποιό έργο ύστερα από τη σύνθεση, εισβάλλοντας και διαλύοντας τα συντεθειμένα. Η λεγόμενη αυθυπαρξία της ύλης ως φθαρτής ουσίας καταλύεται από το γεγονός ότι «*σύνδρομον καὶ συνουσιωμένην*» έχει τη φθορά.¹

Το κακό συνιστά φθορά και θάνατο, τονίζει ο Δαμασκηγός. Επιπλέον, το κακό για τους άλλους αποτελεί μεν κακό αλλά αφού συγκροτεί τον εαυτό του δεν είναι κακό για τον ίδιο του τον εαυτό και άρα δεν είναι ολότελα κακό. Σε αντίθετη περίπτωση, αν είναι ολότελα κακό τότε διατελεί «*καὶ ἑαυτῷ κακὸν καὶ ἑαυτοῦ ἀναιρετικὸν καὶ ἀνύπαρκτον*». Έτσι, δεν είναι η φθορά αιτία της γένεσης αλλά το αγαθό «*δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος*», αφού «*ἐκ τῆς ἑτέρου φθορᾶς ἑτέρου κατεργάζεται γένεσιν*».²

Η ανάγκη περαιτέρω διασάφησης των επιχειρημάτων, οδηγεί τον ιερό Δαμασκηγό στην ανάλυση του αντιθετικού σχήματος «*γένεσις – φθορὰ*», ούτως ώστε να αποδειχθεί η φθαρότητα της ίδιας της ύλης. Γράφει ο άγιος: «*Καὶ πάλιν· Ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορὰ ἐναντία. Ἡ μὲν γὰρ γένεσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή, ἡ δὲ φθορὰ ἐκ τοῦ ὄντος εἰς τὸ μὴ εἶναι διάλυσις. Εἰ οὖν ἡ ὕλη καθ' ὑμᾶς φθορὰ, πῶς ποιεῖ καρπὸν καὶ γεννᾷ*».³ Αφού η ύλη είναι αναγκασμένη λόγω της φθοράς να διαλυθεί στα εξ ων συνετέθη, τότε αναπόφευκτα δεν μπορεί να είναι ποιητική καρπών και γεννητική ουσιών, όπως αναφέρεται στη μανιχαϊκή κοσμογονία.

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 382.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 57, σελ. 378-379.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 63, σελ. 383. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Διαλεκτικά*, ξβ', ΚΟΤΤΕΡ Ι, σελ. 130. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Ε', 224b. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Περί ζώων Γενέσεως*, 5, 741b.

Έχοντας αποσαφηνίσει ο άγιος την έννοια της φθοράς ως διάλυσης, προχωρεί περισσότερο, διασαφηνίζοντας κάποιους τεχνικούς όρους, οι οποίοι είναι απαραίτητοι, προκειμένου να γίνει αντιληπτή η ορθόδοξη θέση. Προς τον σκοπό αυτό ερωτά: ποιο είναι αυτό που φθείρει, η φθορά ή η φθαρτή ουσία; Όμως η φθορά είναι εκείνη που προκαλεί τη διάλυση των σύνθετων όντων. Και για να απαντήσει στο ερώτημα που μόλις έθεσε, σημειώνει ότι φθείρει εκείνος που προξενεί τη φθορά και ακολούθως φθείρεται το σύνθετο ον που διαλύεται από τη φθορά. Στην προκειμένη περίπτωση καθίσταται για άλλη μία φορά εμφανής η αδυναμία διάκρισης των εννοιών από τους Μανιχαίους, κάτι που οφείλεται στη σύγχυση ανάμεσα στην ουσία και στα συμβεβηκότα. Έτσι, τόσο αυτό που φθείρει όσο και αυτό που φθείρεται συνιστούν ουσίες, ενώ η φθορά αποτελεί συμβεβηκός «*ἐν τῷ λύεσθαι τὰ συντεθέντα θεωρουμένη καὶ οὔτε προϋπάρχουσα οὔτε μετὰ τὸ λυθῆναι διαμένουσα*».¹ Άρα η ύλη ως φθειρόμενη λογίζεται ως φθαρτή: «*Ἡ μὲν γὰρ φθορὰ φθείρει καὶ οὐ φθείρεται, τὸ δὲ φθαρτὸν φθείρεται ὑπὸ τῆς φθορᾶς· καὶ τὸ μὲν φθαρτὸν, τουτέστιν τὸ φθειρόμενον, ἢ ὕλη*».²

«*Τί οὖν φῆς τὴν ὕλην, ζωὴν ἢ φθορὰν καὶ θάνατον, κίνησιν καὶ κινουμένην ἢ ἀκινήσιαν καὶ κινητὸν, φῶς ἢ σκότος; Μανιχαῖος· Φθορὰν καὶ θάνατον, ἀκινήσιαν καὶ ἀκίνητον, σκότος καὶ οὐ φῶς*».³ Με την ανωτέρω απάντηση που θέτει στο στόμα του Μανιχαίου ο ιερός Δαμασκηνός, έχουμε έναν προσδιορισμό της έννοιας της ύλης κατά τους Μανιχαίους. Η ύλη είναι φθορά και θάνατος, ακινησία, σκότος δίχως φως. Στοιχώντας στις ιδιότητες αυτές της ύλης, ο ιερός πατέρας δικαιολογημένα θα αντιτάξει ότι η

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 62, KOTTER IV, σελ. 381.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 61, σελ. 381.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 24, σελ. 364.

ύλη δεν μπορεί να ονομασθεί δημιουργός, αφού από τη φθορά δεν μπορεί να προέλθει κανένα είδος ζωής. Ταυτιζόμενη η φθορά με τον θάνατο «οὐ ζῆ οὐδὲ ζῶν ἔχει οὐδὲ ζωῆς μεταδίδωσιν· ὁ γὰρ τις οὐκ ἔχει, πῶς μεταδίδωσι;».¹ Επομένως, είναι εντελώς άτοπη η σύνδεση της ύλης με τη φθορά και τον θάνατο. Καταλήγοντας σε αυτό το συμπέρασμα ο Δαμασκηνός, διαπιστώνει, εκ της εις άτοπον απαγωγῆς (*reductio ad absurdum*), ότι η φθορά είναι η αιτία του μη ὄντος. Ωστόσο η ύλη ποτέ δεν είχε το μη ὄν, αφού, κατά τον ισχυρισμό των Μανιχαίων, υπήρχε πάντα. Πώς, λοιπόν, θα μπορέσει να δώσει κάτι που δεν έχει;² Η κοινή λογική υπαγορεύει ότι η ύλη προήλθε εκ του μη ὄντος στο είναι και αυτή όπως όλα τα κτιστά δημιουργήματα σύγκειται από τη φθορά ως προσδιοριστικό στοιχείο της κτιστότητας.

2. Η ύλη είναι κτιστή και τροπτή

Σύμφωνα με τον μανιχαϊκό δυαλιστικό μύθο, η ύλη υπήρξε «ἄναρχος, ἀγέννητος, ἐν ἰδίῳ ὄρει, ἀεὶ ἀτάκτως κινούμενη, ἀεὶ ἑαυτῇ μαχομένη καὶ ἑαυτὴν ἀναλίσκουσα». Ακολουθῶς, η ύλη παρουσιάζεται να φεύγει από τα καθορισμένα ὄριά της και παρακινούμενη από την επιθυμία για το θείο φως να ἔρχεται στα ὄρια του Θεού. Ἄφευκτα στη διήγηση εμφιλοχωρεῖ η ἔννοια της τροπῆς της ύλης.³ Η ύλη χάνει την οντολογική αυτοδυνα-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 364.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 63, ΚΟΤΤΕΡ, IV, σελ. 383. Πρβλ. ΤΙΤΟΥ ΒΟΣΤΡΩΝ, *Κατὰ Μανιχαίων*, Α'15, σελ. 8: «Πῶς δ' ἂν εἴη φθορά; Πάντως γὰρ ἕτερό τι φθείρει, οὐχ ἑαυτήν. Εἰ δὲ ἑαυτήν, οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν ὑπέστη. Ὁφθήσεται γὰρ ἑαυτὴν φθείρουσα μᾶλλον ἢ οὔσα· φθορὰ γὰρ ἄφθαρτος ἀδύνατον κατὰ γε τὰς κοινὰς ἐπινοίας ἐπινοηθῆναι».

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 61, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 380.

μία της και από αΐδια αρχή αποβαίνει κτίσμα, δημιούργημα εκ του μη όντος. Ο Δαμασκηνός το περιγράφει αυτό έξοχα, κάνοντας λόγο για τροπή και των δύο αρχών: «Εἰ δὲ ἐκείνη μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐπεθύμησεν, ὁ δὲ ἀγαθὸς μέρος αὐτοῦ ἔδωκε τῷ κακῷ, ἀμφοτέρα ἐτράπησαν· καὶ τὸ κακὸν γὰρ ἐπεθύμησε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀγαθὸν ἐγένετο, καὶ τὸ ἀγαθὸν δεξάμενον μιγῆναι τῷ κακῷ κακὸν ἐγένετο».¹ Κατά συνέπεια, είναι παράδοξο κανείς να κάνει λόγο περί δυάδας Θεών.

Τούτη η κίνηση της ύλης επί των ορίων του αγαθού Θεού προϋποθέτει ασφαλώς την τροπή. Αβίαστα προκύπτει το ερώτημα: ποιος έδωσε ζωή και κίνηση στην ύλη; Και τούτο γιατί ονομάζοντας αυτήν ακίνητη ακριβώς όπως οι Μανιχαίοι, την ταυτίζουμε με το μη ον, υπό την έννοια ότι «Πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἔχον ζωὴν ἀκίνητον».² Αν όμως η ύλη ζούσε, η αιτία της ύπαρξής της θα πρέπει να αναζητηθεί είτε στην ίδια είτε αλλού. Ωστόσο, η ύλη δεν έχει αφ' εαυτής κίνηση, ούσα ακίνητη και παθητική ως κτίσμα εκ του μη όντος, σωματική και απροαίρετη ως άλογη.³ Άρα η ζωή της ύλης θα πρέπει να αναζητηθεί έξω από αυτήν· στον αγαθό Θεό. Είναι, λοιπόν, ο άναρχος και άτρεπτος Τριαδικός Θεός εκείνος που δημιουργεί την ύλη, φέρνοντάς την από την ανυπαρξία στην ύπαρξη. Έτσι η ύλη ως κτίσμα εκ του μη όντος καθίσταται τρεπτή: «τροπή γὰρ ἐστὶ τὸ μὴ πρότερον ὄντα ὑστερον γενέσθαι. Ὡν δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ τροπῆς, τρεπτὰ εἰσι φύσει».⁴

Είναι γεγονός ότι στον Ιωάννη Δαμασκηνό δεν απαντά μια ειδική θεωρία περί ύλης,⁵ όπως για παράδειγμα συναντούμε στον Μ. Βασίλειο ή και στον Γρηγόριο Νύσσης. Στα «Διαλεκτικά» του ο Δαμασκηνός θα κατη-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 68, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 386.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 63, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 383.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 30, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 368-369.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 68, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 387.

5. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σελ. 210.

γοριοποιήσει την ύλη στα έντεκα «έν τινί» και συγκεκριμένα στο όγδοο, καθιστώντας την έναν φορέα του είδους. Σε αυτό το πλαίσιο θα συνδέσει την ύλη με το αριστοτελικό είδος.¹ Επιπρόσθετα, ακολουθώντας εν προκειμένω τον Αριστοτέλη, θα τονίσει ότι η ύλη αποτελεί την ουσία των πραγμάτων, το πρώτο υποκείμενο κάθε πράγματος ή αλλιώς το είδος τους. Γράφει σχετικά: «*Ἡ μὲν γὰρ οὐσία ὑποκείμενόν ἐστιν ὥσπερ ὕλη τῶν πραγμάτων, συμβεβηκός δὲ ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη, οἷον χαλκός καὶ κηρὸς οὐσία σχῆμα δὲ καὶ μορφή καὶ χρῶμα συμβεβηκός*».²

Εντούτοις, εκείνο που διαφαίνεται έντονα στο έργο του Ιωάννου Δαμασκηνού και θα αναδείξουμε ενδελεχώς στη συνέχεια της μελέτης αυτής, είναι ότι στη διδασκαλία του αγίου η ύλη ταυτίζεται εν προκειμένω με το κτιστό, δηλαδή με τη ρευστή φύση των γενητών. Έτσι, η υλικότητα είναι κατ' ουσίαν η ίδια η σωματικότητα και η κινητικότητα ως απόρροια της κτιστότητας.³ Συνακόλουθα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η ύλη δεν είναι κάτι το χειροπιαστό, δηλαδή ένα πραγματικό συστατικό του υπαρκτού, όσο η ίδια η κτιστότητα, η τρεπτότητα και η φθαρτότητα που χαρακτηρίζει τα κτιστά όντα.⁴ Δεν παύει, ασφαλώς, η ύλη να συνιστά το αποτέλεσμα της θείας βουλητικής ενέργειας. Η πραγμάτωση και υποστασιοποίηση της ύλης οφείλεται στη βούληση του δημιουργού, ο οποίος συλλαμβάνει αΐδιως τις εικονες των όντων και της ύλης.

Απολύτως ενδεικτικό τούτης της εννοιολογικής ταύτισης που πραγ-

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά*, λθ', ΚΟΤΤΕΡ Ι, σελ. 106: «*ἢ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ὡς τὸ εἶδος τοῦ ἀνδριάντος ἐν τῷ χαλκῷ*». Πρβλ. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *ὅπ.π.*, σελ. 210.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, δ', ΚΟΤΤΕΡ Ι, σελ. 58. Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως Α'*, 192α: «*...λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός*».
 3. Βλ. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σελ. 211.
 4. L. SWEENEY, «*Sea of Essence*», σελ. 256-257: «*...matter is not so much a real component of an existent as the mere aspect of mutability characterizing every creature, even angels*».

ματοποιεί ο Δαμασκηνός ανάμεσα στην ύλη και στην κτίση είναι και το παρακάτω απόσπασμα, όπου ο άγιος αντικαθιστά τον όρο ύλη με τον όρο κτίση, προκειμένου να καταστήσει σαφές ότι εκείνο που αγιάζεται κατά την ένωσή του με τον Θεό Λόγο είναι το κτιστό. Έτσι, σε μια κειμενική παραλλαγή του περιώνυμου χωρίου «οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ»¹ διαβάζουμε: «Οὐ προσκυνῶ τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀλλὰ προσκυνῶ τὸν κτίστην κτισθέντα τὸ κατ' ἐμὲ καὶ εἰς κτίσιν ἀταπεινώτως καὶ ἀκαθαιρέτως κατεληλυθότα...».²

Προς επίρρωση των ανωτέρω, έρχονται να προστεθούν και δύο χαρακτηριστικά αποσπάσματα από τον διάλογο «Κατὰ Μανιχαίων» του ιερού πατρός, στα οποία οι έννοιες ύλη και κτίση αλληλοδιαδέχονται η μία την άλλη, καθώς αναπτύσσεται η δαμασκήνεια διαλεκτική. Κτίση και ύλη, συνεπώς, είναι έννοιες συναφείς, ταυτόσημες. Γι' αυτό τον λόγο, ο άγιος δεν έχει κανέναν ενδοιασμό να αντικαταστήσει κι εδώ την ύλη με την κτίση. Γράφει: «Δύο μόνον ὄντων, θεοῦ καὶ ὕλης, ἢ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου ἐκράτει καὶ ἦρχεν ἢ καὶ ἄλλα ἦσαν τὰ ὑποτασσόμενα καὶ κυριευόμενα ὑπὸ τῶν δύο ἀρχῶν συναΐδια αὐταῖς...».³ Και αλλού προσθέτει: «Μανιχαῖος· Εἶτα καὶ τῶ θεῷ θεῶ οὐ τὰ αὐτὰ συμβήσεται; Ἡ γὰρ συναΐδιος αὐτῶ ἦν ἢ ὑπο-χείριος αὐτοῦ κτίσις ἢ ἦν, καιρός, ὅτε οὐκ ἦρχεν. Ὁρθόδοξος· οὐχ οὕτως· ἢ μὲν γὰρ κτίσις οὐ συναΐδιος αὐτῶ, ἀεὶ δὲ καὶ κύριος ἦν καὶ ἔσται τοῦ εἶναι ἐξουσιάζων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγων οὐσίας τῶ λόγῳ αὐτοῦ καὶ

-
1. Βλ. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Α' 16, σελ. 89. Τη θεμελιώδη σημασία που επέχει για την ύλη το μυστήριο του Χριστοῦ, θα αναλύσουμε σε άλλη ειδική μελέτη, καθότι εκφεύγει τα όρια της παρούσας εργασίας.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Γ' 6, KOTTER III, σελ. 77. Πρβλ. D. J. SAHAS, «Υλη and Φύσις», σελ. 71. Ο Sahas προφανώς εκ παραδρομής παραθέτει δύο φορές το ίδιο απόσπασμα ενώ στην υποσημείωση παραπέμπει ορθά στο απόσπασμα της σελίδας 89.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 9, KOTTER IV, σελ. 396.

τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ».¹ Παρομοίως, στην ίδια ερμηνευτική γραμμή που χαράσσει εν προκειμένω ο ιερός Δαμασκηνός, κινείται και ο αείμνηστος B. Kotter, ο εκδότης του apparatus criticus του δαμασκηνείου corpus, ο οποίος στον αναλυτικό πίνακα εννοιῶν του τέταρτου τόμου δεν διστάζει να ταυτίσει την ὕλη με τον κόσμο και κατ' επέκταση με τη φθορά.²

Επομένως, δεν εντοπίζεται στη διαπραγμάτευση της έννοιας της ὕλης από τον ιερό Δαμασκηνό σύλληψη παρόμοια με εκείνη των Καππαδοκῶν Πατέρων και ιδίως του Μ. Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης που να περιγράφει την ὕλη ως συνδρομή λογικῶν ποιότητων. Με άλλα λόγια, ὅπως ἤδη εκτέθηκε στην εισαγωγή της παρούσας μελέτης, οι Καππαδόκες Πατέρες δεν υποθέτουν πλήρη ανυπαρξία της ὕλης ἀλλά ἀντίθετα εκφράζουν την πεποίθηση ὅτι ἡ ὕλη δεν υφίσταται πουθενά ως χειροπιαστό μέγεθος. Ἐτσι, ἐνῶ οι Καππαδόκες ἀπαντοῦν στο ἐνδεχόμενο της ἀφαίρεσης των ιδιοτήτων ἀπὸ την ὕλη, ἀπὸ τον ιερό Δαμασκηνό ἀπουσιάζει αὐτή ἡ διερώτηση.³ Ταυτίζοντας ο Δαμασκηνός την ὕλη με το κτιστό αυτομάτως φανερώνει ὅτι δεν συνιστᾶ κάποιο συστατικό στοιχείο των ὄντων. Ἡ υλικότητα εἶναι γνώρισμα τόσο του αἰσθητοῦ ὅσο και του νοητοῦ κόσμου πάντα στο πλαίσιο της σχετικότητας, ὅπως θα δούμε στη συνέχεια. Βάσει των ἀνωτέρω, δεν μπορεῖ κανείς να κάνει λόγο για καθεαυτή ὕλη, συμφωνώντας με τον Γ. Ζωγραφίδη.⁴ Με τον ἴδιο τρόπο που δεν

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 356.

2. Βλ. Β. ΚΟΤΤΕΡ, *Die Schriften IV*, σελ. 481. Πρβλ. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ αἱρέσεων*, 6, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 22.

3. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σελ. 210. Ἀσφαλῶς ο Γ. Ζωγραφίδης, ἰσχυριζόμενος κάτι τέτοιο, πιθανότατα δεν ἔχει υπόψη του τα νεότερα πορίσματα της ἐρευνας, τα ὁποῖα ἀνατρέπουν τις θέσεις των Armstrong, Sorabji και ἄλλων ἐρευνητῶν περὶ ἀνυπαρξίας της ὕλης στην κοσμολογία των Καππαδοκῶν. Βλ. Εἰσαγωγή.

4. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *ὄπ.π.*, σελ. 211.

νοείται ουσία ανυπόστατη,¹ αντίστοιχα δεν μπορεί η ύλη να υπάρξει αφ' εαυτής. Μια ανυπαρξία της ύλης, κατά τον ιερό Δαμασκηνό, θα υφίστατο μονάχα αν η ύλη² επέστρεφε στο μη ον από όπου και προήλθε, στερούμενη έτσι τις ουσιοποιές θείες ενέργειες.

3. Η ύλη έχει αρχή

Καθώς έγινε φανερό από την ευφυέστατη και στοχευμένη αντιδυαρχική πολεμική του αγίου Ιωάννου, η ύλη δεν μπορεί σε καμμία περίπτωση να είναι ισότιμη και παράλληλη προς τον αγαθό Θεό αΐδια αρχή. Τόσο η φθαρτότητα της ύλης όσο και η σωματικότητα και τρεπτότητά της υποδεικνύουν αρίδηλα την εκ του μη όντος δημιουργία της: «...οὐκ ἦν ὕλη,

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβής, 53, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 128: «Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἐστὶ φύσις ἀνυπόστατος ἢ οὐσία ἀπρόσωπος (ἐν ὑποστάσει γὰρ καὶ προσώποις ἢ τε οὐσία καὶ ἢ φύσις θεωρεῖται)...». Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Διαλεκτικά, νβ', ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 121: «...πάντα δὲ τὰ συμβεβηκότα ἀσώματά εἰσι καὶ καθ' ἑαυτὰ ἀνύπαρκτα, εἰ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ θεωρηθῶσι».
 2. Με ὅσα ἐκτέθηκαν ἀνωτέρω, ἀπαντᾶται ἐν πολλοῖς ἡ προβληματικὴ που ἔθεσε ὁ L. Sweeney: «Should future research disclose him [= τον Δαμασκηνό] to have posited matter as a real component within existents which is really distinct from the form it receives and which determines by limiting this latter, then John could indeed have applied infinity to God's essence and intended it as His direct attribute». (L. SWEENEY, «Sea of Essence», σελ. 257, υποσ. 1). Ε-ντούτοις, ἡ διασύνδεση που ἐπιχειρεῖ ὁ ἐν λόγω ἐρευνητὴς μεταξύ τῆς θείας ἀπειρότητας καὶ τῆς υλικότητος, σε σημεῖο που νὰ ἐξαρτᾶ τὴν πρώτη ἀπὸ τὴν δεύτερη, παραγνωρίζει τὴν θεμελιώδη διάκριση κτιστοῦ-ἀκτίστου ἐνῶ ἀπηχεῖ σε μεγάλο βαθμὸ τὴ θωμιστικὴ καὶ τὴν πρόκληια λογικὴ, οἱ ὁποῖες εἶναι ολότελα ξένες πρὸς τὴν ὀρθόδοξη θεολογία. Ὁ Γ. Ζωγραφίδης, συμβάλλοντας ἀπὸ τὴ σκοπιὰ του στὴ ζήτηση τοῦ νοήματος τῆς ὕλης καὶ ἀπαντώντας με αὐτὸν τὸν τρόπο στὸν Sweeney, θὰ προβεί σε μιὰ λειτουργικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν πρώτη ὕλη τῶν τεσσάρων στοιχείων που δημιουργοῦνται ἐκ τοῦ μη ὄντος καὶ στὴν δεύτερη που συνιστᾶ τὴν μορφοποίησή τους, παρατηρεῖ: «Σέ μιὰ πιθανὴ ἀφαίρεση τῶν ιδιοτήτων, αὐτὸ πού μένει εἶναι ἡ 'πρῶτη ὕλη', ἐνῶ καταστρέφεται ἡ συνυφασμένη μετὰ τὸ εἶδος, ἡ ὑπόσταση -πού εἶναι αὐτὴ πού ὑπάρχει καὶ γνωρίζεται ὡς τέτοια» (Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας, σελ. 211).

ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἐγένετο».¹ Κατὰ σαφή και κατηγορηματικό τρόπο καταδεικνύεται η μη αυθυπαρξία της ὕλης. Η ὕλη δεν εἶναι θεός, αφού δεν υπήρχε αἶδια. «Πῶς γὰρ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων τὴν γένεσιν ἐσχηκὸς θεός;»,² υποβάλλει ο Δαμασκηνός. Αν ἦταν ἀναρχη θα εἶχε πάντοτε το εἶναι και ουδέποτε το μη εἶναι.³ Ὅμως η ὕλη ως μη ον δεν εἶχε πάντα το εἶναι ἀλλὰ προήχθη στο εἶναι συν χρόνω, ερχόμενη ἀπὸ την αυθυπαρξία στην ὑπαρξη. Μόνο ο αἶδιος και ανενδεής Θεός κέκτηται το εἶναι αἰδίως.

Ο ἅγιος Ἰωάννης ἀρύεται στοιχεῖα ἀπὸ το μανιχαϊκὸ δόγμα, προκειμένου να ανατρέψει ἐσωθεν τον αυυπόστατο ισχυρισμὸ περί ἀνάρχου της ὕλης. Η μανιχαϊκὴ διδασκαλία περί της κοσμογονίας ἀποφεύγει, ὅπως εἶδαμε, το ρήμα δημιουργῶ και προτιμᾷ ἀντὶ αὐτοῦ την ἐκφραση καλῶ στη ζωῆ. Κατ' αὐτὸν τον τρόπο, ὁμως, τα ὄντα που ἐρχονται στη ζωῆ διαμέσου μιας διαδικασίας παρόμοιας προς την ἀπορροή, διατελοῦν ομοούσια των δύο ἀρχῶν. Εὐλογία καθίσταται η ἀπορία: «Πόθεν οὖν ἡ ἀναρίθμητος τῶν σωμάτων πληθύς;»⁴ Γιατί, κατὰ τη μανιχαϊκὴ ἀνθρωπολογία, τα σώματα εἶναι προϊόντα της ὕλης. Γι' αὐτὸ με μεγαλύτερη αὐτὴ τη φορὰ ἐπίταση ἐπανερχεται ο Δαμασκηνός ἐπαπορώντας: «Εἰ δὲ λέγετε, ὅτι ἀσώματος ἦν ἡ ὕλη, πόθεν τὸ σῶμα; Ἡ γὰρ ἀσώματος και ἄναρχος οὐσία οὐ δύναται εἰς σῶμα τραπήναι». ⁵ Εξάπαντος, θα πρέπει η ὕλη να εἶναι σύνθετη «ἐξ ἀσω-

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 20, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 362. Κατὰ την παρατήρηση του Μαρτσούκα, ο Δαμασκηνός ἐδῶ ἀκολουθεῖ τον Μάξιμο Ομολογητὴ ἀλλὰ και προγενέστερους αὐτοῦ Πατέρες. Η ὕλη ἐχει στα σπλάχνα της το μη εἶναι, αφού ἀναδύθηκε ἀπὸ αὐτό. Το ἀναρχο της ὕλης ἀναιρεῖ αὐτὴ τη συνεχή φθορὰ και τρῶπη της ως συνέπεια της ἐκ του μη ὄντος δημιουργοῦ (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κόσμος*, σελ. 342, σημ. 13).
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Α' 16, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 89. Πρβλ. J. GOUILLARD (εκδ.), «Le Synodikon», σελ. 59: «Τοῖς τὴν ὕλην ἀναρχον...ἢ συνἀναρχον τῶ δημιουργῶ πάντων και Θεῶ δογματίζουσι...ἀνάθεμα».
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 63, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 383.
 4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 66, σελ. 384.
 5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*

μάτου και σώματος». Όμως και τα σύνθετα όντα θα πρέπει να έχουν την αναγωγή τους σε κάτι απλό και ασύνθετο ως αιτία της γένεσής τους. «Χρῆ οὖν πρῶτον εἶναι τὰ ἀπλᾶ καὶ τότε γενέσθαι ἐκ τῶν ἀπλῶν σύνθετον».¹ Έτσι, η ύλη ως σύνθετη δεν μπορεί να είναι άναρχη.

Το άναρχο της ύλης καταρρίπτεται μεθοδικότατα από τον ιερό πατέρα διαμέσου της προσφυγής στη διήκουσα σε όλο τον «Κατὰ Μανιχαίων» διάλογο έννοια της τροπής.² Προκειμένου να είναι άναρχη η ύλη θα πρέπει να είναι και άτρεπτη.³ Ταυτόχρονα θα πρέπει να είναι απλή. Παρά ταύτα, τόσο η έννοια της θείας απλότητας όσο και η έννοια της θείας άτρεψίας αίρονται εξίσου από το γεγονός της σύγκρασης της ύλης με την έτερη αρχή, τον αγαθό Θεό. Καθώς, όμως, υπογραμμίζει ο Δαμασκηνός «τὰ φύσει ἀπλᾶ οὐ πέφυκεν ἐνοῦσθαι. Πῶς οὖν ἐγένετο σύγκρασις;».⁴ Έκδηλα, συνεπώς, διαφαίνεται η σύνθετη φύση της ύλης.

Τούτη η συνθετότητα της ύλης που την κάνει να εμπεριέχει εντός της τόσο το άύλο όσο και το υλικό, δεν αποτελεί από μόνη της μια παραδοξότητα; Εναντίες μεταξύ τους φύσεις συνάπτονται σε μια υπόσταση. «Τίς ὁ ἐνώσας τὰ ἐναντία;», ερωτά ο άγιος. Κατά συνέπεια, θα πρέπει να αναζητηθεί εκείνη η δημιουργική δύναμη που συνετέλεσε στον συμβιβασμό των αντιθέτων και στην τελική σύναψή τους. Για κάτι τέτοιο θα είναι υπεύθυνος μόνο ο θείος λόγος ως υπέρλογη αιτία του κόσμου και συγχρό-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

2. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ (μτφρ.), *Κατὰ Μανιχαίων*, σελ. 16: «Σ' ὀλόκληρο τὸν διάλογο ὁ συγγραφέας ἔρχεται καὶ ξανάρχεται στὸ θέμα τῆς τρεπτότητας τῶν ὄντων καὶ τῆς θείας ἀτρεψίας».

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 63, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 382: «...εἰ γὰρ τὸ ἄτρεπτον ἄναρχον, τὸ τρεπόμενον οὐκ ἄναρχον».

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 61, σελ. 381.

νως συνεκτική αυτού δια της λογικότητας.¹

Εν είδει κατακλείδας, ο άγιος προσάγει ένα αξιοπρόσεκτο και συνάμα ακλόνητο επιχείρημα στην πολεμική του έναντι του ανάρχου της ύλης. Το επιχείρημα σχετίζεται με την εσχατολογική κατάληξη της ύλης, της έτερης αΐδιας αρχής των Μανιχαίων. Εξάπαντος, δεν μπορεί να λογισθεί ως θεός και άναρχη αρχή κάτι που στασιάζει, παλινδρομεί ενώ πρόκειται εσχατολογικά να καταργηθεί: «...καὶ τελευταῖον ἢ ὕλη πάλιν ἐν τοῖς ἰδίοις τόποις στασιάζασα τὸν ἀγαθὸν καὶ θλίψασα, αὐτὴ δὲ μὴ θλιβεῖσα, ἀλλὰ τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ ἴδιον παλινδρομήσασα μετὰ καὶ τῶν ψυχῶν τῶν μὴ πιστευσασῶν τῷ Μάνεντι. Ἀλλὰ τυχὸν καὶ πάλιν ἀναστήσεται».² Επομένως, η ύλη είναι φθαρτή και τρεπτή και ως εκ τούτου σύνθετη. Έχει αρχή και η αρχή της ύπαρξής της οφείλεται στην άναρχη, άτρεπτη, απλή και πανάγαθη αρχή της πραγματικότητας, την τρισυπόστατη μονάδα, που δημιουργεί τον κόσμο και την ύλη εκ του μη όντος στο είναι μονάχα με τη θεία βουλητική της ενέργεια.

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΥ, *Πρὸς Μανιχαίους* I, 5, σελ. 86: «Πάσης γὰρ συνθέσεως αἴτιος ὑπάρχει δημιουργὸς καὶ οὕτως οὐ μόνον γενητὴ, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἔχουσα ἢ πρεσβευομένη παρὰ τῆς μανείσιν ἄναρχος ὕλη δεχθήσεται, ἐξ ἑτέρου τὸ εἶναι λαχοῦσα».

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 67, KOTTER IV, σελ. 385-386.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΣΧΕΣΗ ΘΕΟΥ ΚΑΙ ΚΤΙΣΗΣ

1. Η αποειδωλοποίηση της κτίσης

Η έννοια του ειδώλου¹ συνίσταται κυρίως σε κάτι που αποτελεί αποκύημα της φαντασίας και ως εκ τούτου στερείται πραγματικής ύπαρξης. Σε ευρύτερη έννοια, η ειδωλολατρεία συνδέεται με την πολυθεϊα καθώς και με την απόδοση λατρείας σε ψευδείς και ανύπαρκτους θεούς.² Θεολογικότερα, η ειδωλολατρεία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ανάπλαση «φαντασμάτων» εξαιτίας της διακοπής της σχέσης με τον όντως όντα Θεό που ακολουθεί η εκτροπή στο μη όν. Κατά συνέπεια, η ειδωλολατρεία είναι απότοκος της διαστρεβλωμένης και διαρρηχθείσας σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό αλλά και με τον κόσμο που τον περιβάλλει. Έτσι, ο άνθρωπος, αδυνατώντας να κατανοήσει τον κόσμο στις σωστές διαστάσεις, καταλήγει να τον θεοποιεί ερήμην του Δημιουργού Θεού.³ Ο Π. Χρήστου με μια έξοχη θεολογική παρατήρηση προσδιορίζει με ακρίβεια την ασθένεια της ειδωλολατρίας. Σημειώνει: «*Η λατρεία τῶν κάθε μορφῆς ειδώλων, πὸν συνεχίζεται ἕως τὶς ἡμέρες μας, εἶναι μία μάταια προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀποκαταστήσῃ τὰ πράγματα στὴν ἀντίστροφη τάξι: ἀφοῦ δὲν ἔφθασε αὐτὸς στὸ ἄκτιστο, προσπαθεῖ τώρα νὰ φέρῃ τὸ θεῖο*

-
1. MICHEL, «*Idolâtrie, Idole*», *DTC* 7(1922) 602-669. J. RIES, «*Idolatry*», *ER*² 7(2005) 4356-4365. F. PRAT, «*Idolatrie (εἰδωλολατρεία)*», *DB* 4(1912) 809-815.
 2. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, «*Εἰδωλολατρεία*», *ΘΗΕ* 5(1964) 360.
 3. *ΡΩΜ.* 1, 25: «*Οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν ἐνλόγητος εἰς τοὺς αἰῶνας*».

στη θέσι τοῦ κτιστοῦ».¹

Οι απαρχές της ειδωλολατρείας θα πρέπει να αναζητηθούν στους Αιγύπτιους, τους Βαβυλώνιους, τους Φρύγες και τους Φοίνικες, οι οποίοι μετέφεραν ύστερα τη βέβηλη αυτή θρησκεία στους Έλληνες.² Μετέπειτα, οι Έλληνες στράφηκαν στην πολυθεΐα, δίνοντας έτσι ανθρωπομορφική διάσταση στους διαφόρους θεούς τους και συνδέοντας πολλούς από αυτούς με τα διάφορα στοιχεία της φύσης. Και τούτο είναι ευεξηγήτο, καθότι από τη στιγμή που ο Θεός παύει να είναι το σημείο αναφοράς του ανθρώπου, η κτίση γίνεται τόπος εχθρικός για εκείνον. Οτιδήποτε προερχόμενο από την κτίση, όπως λόγου χάρη τα στοιχεία της φύσης, λογίζεται από τον άνθρωπο ως απειλή κατά της ύπαρξής του και έτσι ειδωλοποιείται, αφού δεν μπορεί να εξηγηθεί με λογικό τρόπο. Η θεοποίηση του ηλίου,³ της σελήνης και των αστέρων εντάσσεται ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο.⁴

Έτσι, οι άνθρωποι, ευρισκόμενοι υπό τη νόσο της ειδωλολατρείας, απέδωσαν σεβασμό σε ανθρωπόμορφους θεούς που υπόκειντο σε ποικίλα πάθη και κακίες, ούτως ώστε να αποκτήσουν συνηγόρους για τα δικά τους πάθη. Και δεν αρκέστηκαν σε αυτά αλλά κατασκεύασαν ξόανα και είδωλα αυτών. Και αφού τα εναπόθεσαν σε ναούς, άρχισαν να τα προσκυνούν και να τα λατρεύουν. Άλλοι πάλι απένειμαν λατρεία στον ήλιο, στην σελήνη και στα άστρα, δηλαδή σε όντα άψυχα και αναίσθητα, τα οποία δεν έχουν από μόνα τους αυτοδυναμία αλλά φωτίζονται και διακρατούνται χάρη στη θεία πρόνοια. Όσοι μάλιστα δίχως ίχνος αισχύνης λάτρευσαν

1. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Μυστήριο*, σελ. 32.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περί αἱρέσεων*, 3, KOTTER IV, σελ. 20.

3. Κοινό χαρακτηριστικό διαφόρων κοσμογονικών μύθων και θρησκειών αποτελεί η πίστη στις θείες ιδιότητες του ήλιου. Βλ. σχετικά J. R. BRAM, «Sun», *ER*² 13(2005) 8835-8844. Μ. GREEN, *The sun-Gods of Ancient Europe*, London 1991. Δ. Ν. ΜΩΡΑΪΤΗ, «Ἡλιολατρία», *ΘΗΕ* 6(1965) 38-39.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Υπόμνημα*, 42, KOTTER V, σελ. 225-226.

τα στοιχεία της φύσης που είναι εξίσου άψυχα και αναίσθητα όσο ο ήλιος και η σελήνη, εμφανίσθηκαν κατώτεροι της έμψυχης και λογικής τους φύσης, προδίδοντάς την. Τέλος, εκείνοι που σεβάστηκαν τα τετράποδα θηρία και τα έρπετά σε τέτοιο σημείο που να λατρεύσουν αυτά, ατυχώς αποδεικνύονται κτηνωδέστεροι ακόμα κι από τα ίδια τα κτήνη.¹

Ο ιερός Δαμασκηνός αφιερώνει ειδικό κεφάλαιο στο έργο του «Έκδοσις Ακριβής τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως» και στο οποίο καταρρίπτει την πολυθεΐα, καταφέροντας συνάμα ένα καιρίο πλήγμα στην ειδωλολατρεία. Το σχετικό κεφάλαιο επιγράφεται «Απόδειξις ὅτι εἷς ἐστι θεός καὶ οὐ πολλοί».² Ο άγιος καταλογίζει στον διάβολο τις ραγδαίες μεταλλαγές στα ήθη των ανθρώπων και την τελική κατάπτωσή τους προς την ειδωλολατρεία. Εκείνος είναι ο κύριος υπεύθυνος του πνευματικού τέλματος, στο οποίο περιήλθε η ανθρωπότητα: «Ποτὲ μὲν εἰς ἀθεότητα ἤγαγε [= ο διάβολος], καθὼς φησιν ὁ θεοπάτωρ Δαυίδ· Ἐἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ οὐτοῦ· Οὐκ ἔστι θεός, ποτὲ δὲ εἰς πολυθεΐαν καὶ ποτὲ μὲν μηδὲ τῷ φύσει προσκυνεῖν θεῷ ἔπεισε, ποτὲ δὲ δαίμοσιν, ἔτι δὲ οὐρανῶ τε καὶ γῆ, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστρασι καὶ τῇ λοιπῇ κτίσει μέχρι κνωδάλων καὶ ἔρπετῶν προσκυνεῖν παρεσκεύασεν».³

Η νόσος της ειδωλολατρείας, η οποία είχε εισχωρήσει στο βάθος των ανθρώπινων ψυχών και διέφθειρε αυτές, απαιτούσε την αντίστοιχη θεραπεία. Γι' αυτό φρόντισε καταλλήλως ο ιατρός των ψυχών και των σωμάτων, ο Κύριος και Θεός. Η άρρητη θεία πρόνοια, λειτουργώντας κατά τρόπο άκρως παιδαγωγικό και συγχρόνως θεραπευτικό, διέκρινε το κα-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Βαρλαάμ (νόθο), 7, VOLK VI, σελ. 64. Βλ. ΡΩΜ. 1, 18 κ.ε.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Έκδοσις Ακριβής, 5, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 13.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, Β'2, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 69-70. ΨΑΛΜ. 13, 1.

τάλληλο φάρμακο για τη συγκεκριμένη περίπτωση. Για την ευρισκόμενη σε νηπιακή κατάσταση και συνάμα νοσούσα πνευματικά ανθρωπότητα, η απαγόρευση της κατασκευής ειδώλων λειτουργούσε ως επί το πλείστον αποτρεπτικά, αφού έβαζε φραγμό στην αλογία του έλλογου θείου δημιουργήματος και συνάλληλα καταπολεμούσε δραστικά την εκτροπή του προς το μη ον και τον οριστικό αυτοεκμηδενισμό του.¹

Είναι γνωστή η απαγόρευση της Παλαιάς Διαθήκης δια του Μωσαϊκού Νόμου.² Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, επεξηγώντας την απαγόρευση του Μωϋσή, θα σημειώσει ότι αυτή έγινε με γνώμονα «τὸ πρὸς εἰδωλολατρείαν εὐόλισθον», με άλλα λόγια, επειδή ακριβώς το ανθρώπινο γένος δεν έχει φτάσει σε τέτοιο βαθμό πνευματικής ωριμότητας που να ξεχωρίζει και να διακρίνει ευκρινώς την αδοξία των κτισμάτων από τη δόξα του Κτίσαντος.³ Έτσι, η νομοθετική απαγόρευση του Μωϋσή αποσκοπούσε αφενός στην αποφυγή της δεισιδαίμονος πλάνης των ειδώλων κι αφετέρου στην πνευματική καθαρότητα, ώστε σταδιακά ο άνθρωπος από νήπιος να καταντήσει άνδρας τέλειος, ικανός να καταπλουτισθεί με το φως της θεογνωσίας και ώριμος προκειμένου να αποδώσει τη λατρεία στον μόνο αληθινό και προσκυνητό Θεό.⁴

Ο ιερός πατέρας θα διακρίνει προσφυώς ανάμεσα στα κάθε λογής είδωλα, τα οποία συνιστούν λατρεία της ίδιας της κτίσης και αποτελούν «δαιμόνων κατοικητήρια»,⁵ και σε εκείνα που κατασκευάζονται «θεοῦ προστάγματι» ως έργα ανθρώπων. Όσα ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία, δηλαδή η σκηνή, το καταπέτασμα, η κιβωτός αλλά και η τράπεζα θα πρέπει

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Β' 7, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 74.

2. Βλ. ΕΞΟΔ. 20, 3. ΔΕΥΤ. 5, 7.

3. Πρβλ. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Β' 20, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 120.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Α' 8, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 80-81.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Β' 8, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 75. ΡΩΜ. 1, 25.

να κατανοηθούν ως εικόνες και τύποι¹ των μελλόντων. Διατυπώνοντας αυτό ο άγιος οριοθετεί μοναδικά τη στάση του ανθρώπου έναντι της ύλης ως ασφαλιστική δικλείδα στην ειδωλολατρεία. Όλα τα ιερά υλικά αντικείμενα, όπως η κιβωτός της Διαθήκης που συντίθεται «ἐκ ξύλων ἀσήπτων» και επιχρυσώνεται εσωτερικά και εξωτερικά καθώς και οι θεοχάρακτες πλάκες, η ράβδος και η χρυσή στάμνα που φέρει το μάννα λειτουργούν «πρὸς ὑπόμνησιν τῶν γεγονότων καὶ προτύπωσιν τῶν μελλόντων».² Σύμφωνα με τη διδασκαλία του Δαμασκηνού όλα τα ανωτέρω λογίζονται ως διαπρύσιοι κήρυκες της σωστικής θείας οικονομίας.

Είναι φανερός, λοιπόν, ο λόγος για τον οποίο τοποθετήθηκαν ενώπιον όλου του λαού και όχι στα πλάγια, για να καθοδηγούν στην λατρεία του Τριαδικού Θεού που ενεργεί διαμέσου αυτών: «Δῆλον οὐχ ὡς αὐτοῖς λατρεύοντες, ἀλλὰ δι' αὐτῶν εἰς ὑπόμνησιν τῶν θαυμάτων ἀγόμενοι καὶ τῶ τερατουργῶ θεῶ τὴν προσκύνησιν νέμοντος».³ Πρόκειται για την αναγωγική διάσταση της θείας λατρείας, η οποία προσάγει τον πιστό δια υλικών μέσων στον άυλο Θεό. Ο νόμος και η λατρεία «ἢ καθ' ἡμᾶς» είναι σκιαγραφήσεις και εικόνες της άνω Ιερουσαλήμ, η οποία είναι άυλη και χειροποίητη.⁴

Όσοι πάλι τώρα παρά τις διευκρινίσεις που δόθηκαν ανωτέρω, επιμένουν να κάνουν λόγο για λατρεία της κτίσης, είναι σαφές ότι τους διαφεύγουν πλήρως το νόημα και ο σκοπός της Γραφής. Γράφει σχετικά ο Δαμασκηνός: «Εἶδες, πῶς ἀνεφάνη ὁ σκοπὸς τῆς γραφῆς τοῖς συνετῶς ἐρευνῶσι· δεῖ γὰρ γινώσκειν, ἀγαπητοί, ὅτι ἐν παντί πράγματι ἡ ἀλήθεια ζητεῖ-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Β' 22, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 120.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Α' 17, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 93.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 98.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Β' 23, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 122.

ται καὶ τὸ ψεῦδος καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ ποιούντος, εἰ καλὸς ἐστὶν ἢ κακός».¹ Μεέντονα αντιμανιχαϊκὸ τόνο που αντικατοπτρίζει περίτρανα τὸ πνεῦμα τῆς ορθόδοξης θεολογίας, ὁ ἅγιος ἐπισημαίνει ὅτι ἐντὸς τῶν σελίδων τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου ἀποτυπώνονται ἀνάγλυφα τόσο τὸ κτιστὸ ὅσο καὶ τὸ ἀκτιστό, τὸ καλὸ ἀλλὰ καὶ τὸ κακὸ. Ωστόσο, ἡ ἀλήθεια τῶν γραφομένων δὲν ἀφήνει καμμία ἀμφιβολία ὅτι ὁ σκοπὸς ὅλων εἶναι ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.

Ἐπομένως, κανένα περιθώριο δὲν ὑπάρχει γιὰ ἀυτονομημένες περιοχές δράσης ὅπου εἰδωλοποιεῖται ὁ κτιστὸς κόσμος. Ὑπὸ τὸ πρίσμα αὐτὸ ἀποκρούεται ἡ δυαλιστικὴ ἀνάγνωση τοῦ κόσμου καὶ προτάσσεται ἡ ορθόδοξη ὀπτική, κατὰ τὴν ὁποία ἀποφεύγεται τόσο ἡ ἄκρα ὑποτίμηση τῆς ὕλης ὅσο καὶ ἡ ἀποθέωσή της.² Ἀτυχῶς, τούτο ἐπραξάν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες με τὴν κοσμολογία τους, οἱ ὁποῖοι διδάσκοντας τὴν αἰωνιότητα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ὕλης, ὁδήγησαν στὴν εἰδωλοποίησή της. Τούτου δοθέντος, ὁ Δαμασκηνὸς ἐφιστᾷ καίρια τὴν προσοχή: «Οὐ δεῖ τοίνυν διὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων ἄτοπον χρῆσιν καὶ τὴν τῆς ἐκκλησίας εὐσεβῶς γενομένην ἀνααιρεῖν».³ Πράγματι, εἶναι ἐντελῶς διάφορη ἡ χρῆση τοῦ κόσμου καὶ τῆς ὕλης ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία σὲ σύγκριση με τὴν ορθόδοξη θεολογία καὶ τούτο ἐκδήλα ἀποτυπώνεται κυρίως στὴ μυστηριολογία τῆς Ἐκκλησίας. Μέσα ἀπὸ τὴν σύγκρουση δύο διαφορετικῶν δομῶν σκέψης τόσο στὸ ἐπίπεδο τῆς κοσμολογίας ὅσο καὶ τῆς γνωσιολογίας ἀναδεικνύονται δύο τελείως διαφορετικὰ εἶδη λατρείας: ἡ χριστιανικὴ λατρεία καὶ ἡ εἰδωλολατρεία.⁴

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Β' 10, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 97-98.

2. Χ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, *Κάλλος τὸ Ἅγιον*, σελ. 230.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Β' 17, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 115.

4. Χ. ΣΑΒΒΑΤΟΥ (μητρ. Μεσσηνίας), «Λατρεία τῶν εἰδώλων», σελ. 149 κ.ε.

Η σάρκωση του Υιού και Λόγου του Θεού είναι σημαντική της νέας πραγματικότητας που ανέτειλε για το ανθρωπινό γένος. Θα ήταν εξαιρετικά ασύμφορο για την Εκκλησία και το πλήρωμά της να παλινοστήσει η ανθρωπότητα «ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα»,¹ ειδικά όταν έχει καταυγάσει τα πέρατα το φως του Χριστού. Ο ιερός πατέρας, συγκρίνοντας την παλαιά με τη νέα εποχή, είναι εξόχως κατηγορηματικός: «Πάλαι μὲν οὖν μὴ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύομεν τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς, νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ πῶς ἐπιστρέψομεν πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα;».² Και ο Ομολογητής Μάξιμος με τη θεολογική οξύνοια που τον διακρίνει, θα μιλήσει περί «φονευτῶν τοῦ λόγου» εκείνων δηλαδή που, παραθεωρώντας τη σημασία της θείας ενανθρώπησης, συνεχίζουν είτε τον ελληνικό είτε τον ιουδαϊκό τρόπο σκέψης, θεοποιώντας άλλοτε την κτίση κι άλλοτε το σώμα.³

Εξ αφορμής της άψαυστης και άρρητης θείας ενανθρώπησης, η κτί-

-
1. Ο D. J. Sahas («Υλη and φύσις»), σελ. 69, σημειώνει: «*Abolition of such a fear does not justify the Church's return ἐπὶ τὰ πτωχὰ στοιχεῖα, now that matter is no longer something insignificant (μικρόν) but has been rendered great (ὅταν εἰς μέγα ἐκφέρη)*». Εντούτοις, η συσχέτιση που επιχειρεῖ εδῶ ο Sahas δεν δικαιώνεται από την ίδια την συνάφεια του κειμένου, καθιστώντας την διατύπωσή του αυτή -περί της απεμπόλησης του φόβου της ύλης- απόλυτα ασύμφωνη με ὅσα προηγούμενα δήλωσε περί της τιμῆς της ύλης, στηριζόμενος και πάλι στον Δαμασκηνό (ὅπ.π., σελ. 67). Τα κείμενα στα οποία στηρίζεται για να διατυπώσει αυτό είναι: *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, A'2, KOTTER III, σελ. 66-67. Ὅμως ο φόβος της Εκκλησίας δεν είναι η ύλη αυτή καθεαυτή, ὅπως το ερμηνεύει ο Sahas, ἀλλὰ η θεοποίησή της που οδηγεί στα «πτωχὰ στοιχεῖα» και στον κλυδῶνα της ειδωλολατρίας. Πολύ περισσότερο, η ύλη δεν υπῆρξε ποτέ κάτι το μικρό ή ασήμαντο ἀλλὰ η τιμή της είναι δεδομένη ως λίαν καλό δημιούργημα του Θεού. Η εν λόγω συσχέτιση είναι ατυχής, γιατί ο Δαμασκηνός, μιλώντας για κάτι το μικρό, το οποίο «εἰς μέγα ἐκφέρη», αναφέρεται στο εκκλησιαστικό ζήτημα της προσκύνησης των εικόνων κι ὄχι ἀσφαλῶς στην ύλη, της οποίας η ανατίμηση συναρτάται ἄμεσα με την θεία ενανθρώπηση. Ἐτσι, η συγκεκριμένη αναφορά του αγίου («οὐ γὰρ μικρόν τὸ μικρόν, ὅταν εἰς μέγα ἐκφέρη») ἐπέχει θέσης ἐπέμβασης και κανόνα για κάθε μελλοντικό ζήτημα εκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, A'22, KOTTER III, σελ. 110-111.
 3. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀπόρων*, 10, σελ. 198.

ση προσωποποιείται δια της γραφίδας του ιερού Δαμασκηνού και παρουσιάζεται να δοξολογεί τον δημιουργό αλλά και νεουργό του σύμπαντος κόσμου, Θεό Λόγο: «*Λύμην φυγοῦσα τοῦ θεοῦσθαι τῇ πλάνη, / Ἄλληκτον (sic) ὑμνεῖ τὸν κενούμενον Λόγον / Νεανικῶς ἅπασα σὺν τρόμῳ κτίσις, / Ἄδοξον εὐχος δειματομένη φέρειν / Ῥευστή γεγῶσα, κὰν σοφῶς ἐκαρτέρει*».¹ Σε αυτό το άκρως εκφραστικό τροπάριο της ενάτης ωδής του ιαμβικού κανόνα των Χριστουγέννων που συνέθεσε ο άγιος, η κτίση, έχοντας πλέον αποφύγει τη δεινή πλάνη της θεοποίησής της, ανυμνεῖ τον νεουργό της, Θεό Λόγο, που την λύτρωσε από την ατίμωση και το «άδοξον εὐχος» που της προκάλεσε ο άνθρωπος. Με απaráμιλλη καρτερικότητα, αντίθετη προς τη ρευστή της φύση, η κτίση ανέμενε την ανακαίνισή της.

Στην εποχή της Παλαιάς Διαθήκης, υπενθυμίζει ο Δαμασκηνός, δεν εγείρονταν ούτε ναοί στο όνομα των ανθρώπων ούτε εορτάζονταν τα μνημόσυνα. Η ανθρώπινη φύση ήταν επικατάρατη, διατελώντας υπό τη σκιά της αμαρτίας. Σε αυτό το πλαίσιο, ο θάνατος λειτουργούσε ως λογικό επακόλουθο της πτώσης. Το σώμα του νεκρού λογιζόταν ως ακάθαρο ενώ το ίδιο ακάθατος ήταν και όποιος ερχόταν σε επαφή με αυτό.² «*Νέκυες γάρ κοπρίων ἐκβλητότεροι*», μαρτυρεί ο Ηράκλειτος.³ «*Νῦν δέ*», τονίζει ο άγιος, «*ἀφ' οὗ ἡ θεότης τῇ ἡμετέρα φύσει ἀσυγχύτως συνεκράθη οἷόν τι ζωοποιόν καὶ σωτήριον φάρμακον, ὄντως ἐδοξάσθη ἡ φύσις ἡμῶν καὶ πρὸς ἀφθαρσίαν μετεστοιχειώθη. Διὸ καὶ ὁ τῶν ἀγίων θάνατος ἐορτάζεται καὶ*

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν (κανών)*, σελ. 208.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Β' 10, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 100-101.

3. H. DIELS – W. KRANZ(εκδ.), *Die Fragmente I*, Β.96, σελ. 172.

ναοῖς αὐτοῖς ἐγείρονται καὶ εἰκόνες ἀναγράφονται».¹ Η ύλη² και η φύση δεν είναι πλέον απόβλητες αλλά καλούνται να μετάσχουν στην κατά χάρη άφθαρτη ζωή που επαγγέλλεται και πιστοποιεί με την ένσαρκό του οικονομία ο νέος Αδάμ, ο Χριστός. Ακόμα και ο φοβερώτατος εχθρός του ανθρώπου, ο θάνατος, υπό την παραπάνω οπτική αναανοηματοδοτείται και εντάσσεται στην καινή εν Χριστώ πραγματικότητα. Από τη στιγμή που η αυτοζωή, ο Θεάνθρωπος Κύριος «έν νεκροῖς ἐλογίσθη, τοὺς ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως καὶ τῇ εἰς αὐτὸν πίστει κοιμηθέντας οὐ νεκροὺς προσαγορευόμεν».³ Η απροσμέτρητη δυναμική της Ανάστασης του Χριστού ως καταλυτικού του θανάτου γεγονότος συνεχίζει να παράσχει άρρητες θαυματουργίες και στα σώματα των κοιμηθέντων αγίων, αφού «δι' αὐτῶν δαίμονες ἀπελάυνονται, ἀσθενεῖς θεραπεύονται, τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, λεπροὶ καθαίρονται, πειρασμοὶ καὶ ἀνία λύονται».⁴

Παράλληλα, η άλογη λατρεία της κτίσης μεταποιείται στη λογική λατρεία της εκκλησιαστικής εμπειρίας. Τώρα η Εκκλησία οικοδομείται με το ιερό αίμα των αγίων και των μαρτύρων και όχι άλογων ζώων. Και ο οί-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 101.

2. D. J. SAHAS, «Υλη and φύσις», σελ. 73: «*In John of Damascus's thought, matter is 'demythologized' from the accidents of its appearance and the elements of its substance and it assumes its ontological value as God's handwork, and its liturgical function as a means of sanctification and thanksgiving*». Η ανωτέρω διατύπωση του Sahas είναι άκρως προβληματική. Η απομύθευση και αποειδωλοποίηση της κτίσης και της ύλης στη θεολογία του αγίου είναι γεγονός αδιαμφισβήτητο. Απογυμνωμένη, όμως, η ύλη από τα συμβεβηκότα της ύπαρξής της, όπως φρονεί ο Sahas, και από τα στοιχεία της ουσίας της, παύει να είναι ύλη. Ο Sahas φαίνεται πως αγνοεί πλήρως τον ορισμό που απέδωσαν οι Καππαδόκες στην ύλη ως συνδρομής λογικών ποιοτήτων. (Βλ. Εισαγωγή της παρούσας μελέτης). Κατά τον Sahas, η ύλη ως μύθευμα και ως απόβλητο θα πρέπει να εξαγνισθεί, διαχωριζόμενη από την ουσία και την ύπαρξή της, με άλλα λόγια εκείνα που την καθιστούν ύλη, ενώ αποκτά την οντολογική της αξία μόνο ως εργαλείο στα χέρια του Θεού. Εντούτοις, η οντολογική αξία της ύλης ως λίαν καλού δημιουργήματος του Θεού είναι πέρα για πέρα δεδομένη. Η ύλη λαμβάνει τη θέση που της αρμόζει στην κτισιολογία του Δαμασκηνού.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 88, KOTTER II, σελ. 204.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 204.

κος του Κυρίου κοσμεῖται από εικόνες των αγίων, οι οποίοι απέβησαν έμφυχοι ναοί και κατοικητήρια του ζώντος Θεού.¹ Η νέα πραγματικότητα εδράζεται στην πλήρη απομύθευση του κτιστού κόσμου που συμβάλλει στην αποειδωλοποίησή του και στη σταδιακή καταξίωση της ύλης και της κτίσης υπό το φως της περί δημιουργίας διδασκαλίας της Εκκλησίας και κυρίως της θείας ενανθρώπησης. Έχοντας πλήρη γνώση των ανωτέρω, ο Δαμασκηνός θα προβεί αφενός στον ορισμό της προσκύνησης κι αφετέρου στη θεμελιώδη διάκριση λατρευτικής και τιμητικής προσκύνησης. «*Η προσκύνησις ύποπτώσεως καὶ τιμῆς ἐστι σύμβολον. Καὶ ταύτης δὲ διαφόρους ἔγνωμεν τρόπους· Πρώτην τὴν κατὰ λατρείαν, ἣν προσάγομεν μόνω τῷ φύσει προσκνητῷ θεῷ. Ἐπειτα τὴν διὰ τὸν φύσει προσκνητὸν Θεὸν προσαγομένην τοῖς αὐτοῦ φίλοις τε καὶ θεράπουσιν, ὡς τῷ ἀγγέλῳ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ καὶ Δανιὴλ προσεκύνησαν, ἢ τοῖς θεοῦ τόποις...*».² Απελευθερωμένη από τον κλυδώνια της ειδωλολατρείας, η Εκκλησία είναι πρόθυμη πλέον, δια του αναστήματος ενός Ιωάννου Δαμασκηνού, να αποδεχθεί κάθε είδος προσκύνησης, αρκεί αυτή να γίνεται, όπως προτρέπει ο άγιος, «*μετὰ τοῦ ὀφείλοντος λόγου καὶ τρόπου*».³

Πέρα από τη λατρευτική προσκύνηση που αρμόζει αποκλειστικά στην μόνη άκτιστη και άναρχη αρχή τριαδική θεότητα, ο Δαμασκηνός ανακεφαλαιώνει στη διδασκαλία του την απονομή τιμητικής προσκύνησης σε συγκεκριμένα κτιστά όντα που έτυχαν τούτης της τιμής. Καθώς δεν είναι το κάθε κτιστό δημιούργημα άξιο τιμητικής προσκύνησης, ο άγιος σπεύδει να διασαφήσει ότι άξια προσκύνησης είναι ασφαλώς και η Θε-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Α' 20, KOTTER III, σελ. 96.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Α' 14, KOTTER III, σελ. 87.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 87.

οτόκος, όχι ως Θεός αλλά ως κατά σάρκα μητέρα του Κυρίου. Αναλόγως, προσκύνησης χρήζουν και οι άγιοι ως εκλεκτοί φίλοι του Θεού.¹ Επιπλέον, προσκομίζοντας πληθώρα παραδειγμάτων από την Γραφή, θα μιλήσει γι' αυτή τη «διαφοράν προσκυνήσεων»: «Ἐτερον γάρ ἐστὶν ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις καὶ ἕτερον ἢ ἐκ τιμῆς προσαγομένη τοῖς κατὰ τι ἀξίωμα ὑπερέχουσιν».²

Εἶναι, λοιπόν, σαφής η γενική ανατίμηση της ύλης στη θεολογία του Δαμασκηνού και κατ' επέκταση στην ορθόδοξη θεολογία. Εξίσου δεδομένος θα πρέπει να θεωρείται και ο σεβασμός στην ύλη, με βάση, όμως, τις προϋποθέσεις που έθεσε ο ιερός πατέρας: «Σέβω δὲ [την ύλη] οὐχ ὡς θεόν-ἄπαγε· πῶς γὰρ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων τὴν γένεσιν ἐσχηκὸς θεός;».³ Έχοντας στέρεες βιβλικές βάσεις στη διδασκαλία του, ο Δαμασκηνός υπενθυμίζει την τιμιότητα και ωραιότητα ολόκληρης της δημιουργίας και της ύλης. Γι' αυτό το λόγο, το να καταλογίζει κανείς αφέλεια καθώς και μια διάχυτα θετική προδιάθεση απέναντι στον υλικό κόσμο, όπως εν προκειμένω πράττει ο D. J. Sahas,⁴ στον κορυφαίο δογματολόγο της ορθοδοξίας, φαντάζει αν μη τι άλλο το ίδιο ως αφελές. Και τούτο διότι καθίσταται πρόδηλο ότι ο σαββαΐτης μοναχός είχε απόλυτη συναίσθηση του τι έλεγε στην προκειμένη περίπτωση καθώς και τη βαρύτητα που επέιχε ο λόγος του για τον χριστιανικό κόσμο στη συγκεκριμένη χρονική περίοδο. Εξάλλου, η δογματική μεγαλοφυΐα του ιερού πατρός δεν θα του επέτρεπε να καταφύγει σε υψηλόπνοες αλλά αυθαίρετες ποιητικές εξάρσεις της ύλης, οι ο-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Γ' 41, KOTTER III, σελ. 142.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Α' 8, KOTTER III, σελ. 83. GEN. 23, 7· 33, 3. EBP. 11, 21. IHS. 4, 14.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, Α' 116, KOTTER III, σελ. 89.

4. D. J. SAHAS, «Υλη and φύσις», σελ. 69. «There is a remarkably free -almost naïve and effusive disposition towards the material world reflected in the writings of the author- monk at the Mar Sabbas monastery in the Judaeen desert!».

ποίες θα ήταν ανέρειστες θεολογικά, με άλλα λόγια δηλαδή δίχως την απαραίτητη διασύνδεση με την εν Χριστώ θεία οικονομία και το δόγμα της δημιουργίας.

2. Η κτίση ως έργο του θείου θελήματος

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, εκθέτοντας την αιτία της δημιουργίας του κόσμου, σημειώνει χαρακτηριστικά ότι ο Τριαδικός Θεός μέσα στην άφατη αγαθότητα που τον διακρίνει, δεν αρκέσθηκε στη θεωρία του εαυτού του αλλά ευδόκησε, ώστε να δημιουργηθούν όντα, τα οποία θα ευεργετηθούν από τη μέθεξη στη θεία αγαθότητα.¹ Για το σκοπό αυτό δημιουργεί πρώτα τις νοερές και ουράνιες δυνάμεις, έπειτα τον ορατό κι αισθητό κόσμο και ακολούθως από τη σύγκραση νοερού και αισθητού τον άνθρωπο.² Έτσι, ο κτιστός κόσμος αναδεικνύεται ως έργο της θείας βούλησης, αφού παράγεται εκ του μη όντος στο είναι, διατελώντας ετερούσιος του δημιουργού Θεού και όχι συναΐδιος αυτού.³ Η δημιουργία του κόσμου από τον Τριαδικό Θεό δεν υποθέτει τροπή της θείας θέλησης, όπως θα ήθελε η αιρετική μα-νιχαϊκή λογική, σε κάτι που πρότερα δεν ήθελε να γίνει ενώ ύστερα αποφάσισε να δημιουργηθεί, «ἀλλ' ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὠρισμένῳ καιρῷ γενέσθαι τὴν κτίσιν».⁴ Πράγματι, η θεία βούληση «ἄτρεπτος γὰρ οὖσα οὐ πέφυκεν ἄλλως καὶ ἄλλως θέλειν, ἀλλ' ἀεὶ ὡσαύτως θέλει».⁵ Επο-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 16, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 45.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 86, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 191.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 21.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 6, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 354-355.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περί θελημάτων*, 33, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 217.

μένως, αϊδίως είχε ο Θεός το σχέδιο κατασκευής του κόσμου, κάτι όμως που πραγματοποιεί σταδιακά και ανάλογα κατά τους λόγους της άκτιστης θείας θέλησης, όπως θα διαφανεί και στη συνέχεια.

Η πληθώρα των ειδών μέσα στον κόσμο καθώς και η ποικιλομορφία που τα διακρίνει υποδεικνύουν εναργώς το θείο μεγαλείο και είναι δηλωτικά της θείας πανσοφίας και παντοδυναμίας. Ο θαυμασμός προς τη δημιουργία ως εννοήματος και εκτέλεσης του Τριαδικού Θεού καθοδηγεί στο θείο πόθο που με τη σειρά του υποβοηθεί στην κατανόηση και στη γνώση του θείου όντος κι από εκεί στην κατά χάρη ομοείδεια με το πρωτότυπο: «Σοφῶς οὖν ὁ δημιουργὸς φύσεών τε, τουτέστιν εἰδῶν, πλείστην διαφορὰν ἐποίησατο πρὸς ἔνδειξιν τοῦ πλούτου τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ δυνάμεως, ὡς ἂν θαυμαζόμενος ποθοῖτο πλέον, ποθούμενος δὲ νοοῖτο, νοούμενος δὲ θεοειδὲς ἀπεργάζοιτο τὸ νοερὸν ζῶον καὶ λογικόν, δι' ὃ καὶ τὰ πλήθη τῶν εἰδῶν ἐτεκτῆνατο».¹

Ο Τριαδικός Θεός συνιστά την καλοποιό αιτία όλης της κτίσης. Εξάλλου το θείο κάλλος λειτουργεί ως «ἐκμαγεῖον» αλλά και «ἀρχέτυπον» «παντὸς ἀγαθοῦ».² Είναι σαφές και απολύτως ξεκάθαρο ότι ο Δαμασκηνός δεν ομιλεί εδώ περί αρχετύπων αλλά για το ένα και μοναδικό αρχέτυπο «παντὸς ἀγαθοῦ». Κατά συνέπεια, ο όρος αρχέτυπο δεν πρέπει να εκληφ-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 3, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 175. Πρβλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Όμιλία IB'*, 3, PG 31, 392 B: «Αὕτη [= η κτίση] σιωπῶσα βοᾷ τὸν ἑαυτῆς κτίστην καὶ Κύριον, ἵνα δι' αὐτῆς ἀναδράμῃς ἐπὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ μόνου σοφοῦ». Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κόσμος*, σελ. 85: «Όποιος θεωρεῖ τὴν κτίση μετὰ τὴν ἴδουσα ἐπιστήμη εἶναι σὲ θέση νὰ ἀκούσει καὶ νὰ μάθει ἀπ' αὐτὴν τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα με τοὺς ὁποίους ἔγινε ὁ κόσμος. Γι' αὐτὸ ἡ ὕπαρξη λογικότητας στὸν κτιστὸ κόσμον μᾶς ὁδηγεῖ στὸ ὑπέρλογο πρόσωπο τοῦ Λόγου, τὴν πηγὴ τοῦ Λόγου καὶ κάθε πραγματικότητας». Χ. ΤΕΡΕΖΗ, «Ανατίμηση του κόσμου», σελ. 335: «...κατὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία ἡ κτίση δεν εἶναι ἀπλᾶ ἓνα λογικὸ προϊόν του θείου θελήματος ἀλλὰ καὶ ἐκφραση μιᾶς υψηλοῦ ἐπιπέδου καλλιτεχνικῆς παρέμβασης».

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ Τρισαγίου*, 1, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 304.

θεί σε ένα πλατωνικό πλαίσιο κατανόησης -άλλωστε εκλείπουν οι αφορμές για να ερμηνευθεί έτσι- αλλά προφανώς σε ορθόδοξο πλαίσιο και υπό το πρίσμα της διδασκαλίας των λόγων των όντων. Είναι γνωστό, ότι οι ιδέες στον Πλάτωνα λειτουργούν ως αιώνιες και αυθύπαρκτες αρχές, εικόνες τέλειες και παραδείγματα του αισθητού κόσμου. Την αναγκαιότητα, κατά τον ίδιο, της θεωρίας των ιδεών, της εξάρτησης, με άλλα λόγια, της αισθητής πραγματικότητας από τον νοητό κόσμο των ιδεών ως ατελών εικόνων και μιμήματος αυτού, θα θεμελιώσει ο Πλάτων στον Τίμαιο.¹ Έτσι, ο Πλάτων διέβλεπε στις ιδέες την παραδειγματική μορφή και απεικόνιση της αισθητής πραγματικότητας,² καθιστώντας τις «*πυρήνα τῆς ὄντολογικῆς πραγματικότητας*».³

Η ετυμολόγηση της λέξης ιδέα⁴ τόσο από το «*ιδεῖν*» όσο και από το «*εἰδέναι*» υπεμφαίνει και τη διττότητα της σημασίας της ως βλέπειν και ως γνωρίζειν. Άρα η ακριβής σημασία της εκφράζεται δια των όρων μορφή και εἶδος. Πρώιμες απηχήσεις της θεωρίας των ιδεών συναντούμε στην προσωκρατική διάνοηση και ιδιαίτερα στον Ξενοφάνη. Τονίζεται εν προκειμένω: «...ἀλλ', εἰ χεῖρας ἔχον βόες ἵπποι τ' ἢ ἑλέοντες ἢ γράψαι χεῖρεσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δὲ τε βοοσὶν ὁμοίας καὶ θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ οἱ δέμας εἶχον ἕκαστα».⁵ Στο ανωτέρω κείμενο, τα πράγματα και οι σχέσεις τους εντός του αισθητού κόσμου εμφανίζουν αιτιοκρατική σχέση ή και εξάρτηση από τα νοητά ή αλλιώς τα είδη και τις ιδέες. Με αυτή την έννοια, θα ή-

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 29 ab.

2. P. FAUCON, «Theodicee», σελ. 368.

3. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 187.

4. Βλ. σχετικώς Η. LIDELL – R. SCOTT, *Λεξικόν*, τομ. Β', σελ. 510. J. B. HOFMANN, *Λεξικόν*, σελ. 139.

5. Η. DIELS – W. KRANZ(εκδ.), *Die Fragmente I*, Β.15, σελ. 132-133.

ταν αδιανόητο να υπάρχει το τραπέζι δίχως προηγούμενα να υφίσταται η ιδέα του τραπεζιού.¹

Ο Αριστοτέλης αντιτάχθηκε με δριμύτατο τρόπο στη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνος, καθώς διέκρινε, ότι διαμέσου αυτής της θεώρησης, θυσιάζεται η υποστατικότητα του κόσμου.² Ο σταγειρίτης φιλόσοφος θεωρούσε τις ιδέες του Πλάτωνος ως ψιλές έννοιες³ δίχως ουσιαστικό αντίκρουσμα στην πραγματικότητα. Έτσι, έστρεψε την προσοχή του από τις ιδέες των πραγμάτων στα ίδια τα πράγματα. Οι αυθύπαρκτες νοητές ιδέες του Πλάτωνος μετασχηματίζονται από τον Αριστοτέλη σε ένυλα είδη ως μορφοποιητικά της ύλης.⁴

Ο μετασχηματισμός των πλατωνικών ιδεών στις αΐδιες θείες νοήσεις που μετατίθενται πλέον εντός του θείου νου τοποθετείται χρονικά πριν από τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα περί τον 1^ο αιώνα μ.Χ. και θα πρέπει να αποδοθεί είτε στον Ποσειδώνιο είτε στον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη, χωρίς όμως να αποκλείονται οι Μέσοι Πλατωνικοί στοχαστές καθώς και οι σχολιαστές του Τίμαιου.⁵ Είναι χαρακτηριστικό δε ότι ήδη από τον Μέσο Πλατωνισμό και ύστερα χάνουν την οντολογική τους αυτονομία και ταυτίζονται με τις εικόνες.⁶

Η κυριότερη αστοχία όλων των προηγούμενων φιλοσοφικών αναζητήσεων σχετικά με τις ιδέες έγκειται στην αδυναμία τους να υπερβαθεί

1. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 201.

2. Ρ. FAUCON, «Theodicee», σελ. 368.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Αναλυτικά Πρότερα*, 22, 83α: «Τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματέ τε γὰρ ἔστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἔστιν· αἱ γὰρ ἀποδείξεις περὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν».

4. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 240 κ.ε. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 187.

5. Βλ. ενδεικτικά R. M. JONES, «The Ideas as the thoughts of God», *Classical Philology* 21(1926) 317-326. Α. Ν. Μ. RICH, «The Platonic Ideas as the thoughts of God», *Mnemosyne* 7(1954) 123-133.

6. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σελ. 127.

η έννοια της αναγκαιότητας, κάτι που θα γινόταν στο πλαίσιο ενός φιλοσοφικού εγχειρήματος με κύριο σκοπό να αναδειχθεί η εκ του μη όντος δημιουργία και ο κόσμος ως έργο της θείας βούλησης.¹ Σύμφωνα με τη διεισδυτική παρατήρηση του π. Ν. Λουδοβίκου, «στην θεωρία τῶν λόγων παρακολουθοῦμε τις πρωταρχικές ἐκφάνσεις μιᾶς ἀληθινῆς ὄντολογίας, μολονότι ὑπερφιλοσοφικῆς καὶ μεταφιλοσοφικῆς».² Σε αυτό το πλαίσιο, οι ιδέες παύουν να είναι αυθύπαρκτες και συναίτιες του Θεού αρχές, όπως λανθασμένα πρέσβευαν ο Πλάτων, ο Πυθαγόρας και άλλοι.³ Παραδόξως, αρκετοί ερευνητές αδυνατούν να διακρίνουν αυτή τη μετεξέλιξη των πλατωνικών ιδεών στους δημιουργικούς λόγους του θείου νου, παραμένοντας δέσμιοι μιας πλατωνικής ή νεοπλατωνικής ανάγνωσής τους, εξάπαντος ξένης προς την ορθόδοξη οπτική.⁴

1. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ(πρωτ.), *Ὀντολογία*, σελ. 101.

2. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ(πρωτ.), *ὄπ.π.*, σελ. 86.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Υπὲρ ἡσυχάζόντων*, 3, 2, 25-26, σελ. 677. Πρβλ. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Μυστήριον*, σελ. 20: «Ἀφοῦ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ εἶναι στὸ σύνολό του ἄκτιστο, καὶ οἱ λόγοι τῶν ὄντων εἶναι ἄκτιστοι. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, νίοθετῶντας αὐτὴν τὴν ἄποψιν σὲ γενικὲς γραμμὲς, ταυτίζει τοὺς λόγους μὲ τις αἰδίες ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ ποὺ οὔτε στὴν οὐσία ἀνήκουν οὔτε αὐτοτελῆ πράγματα εἶναι, ἀλλὰ ἀρῶνται τὴν ὕπαρξιν τους ἀπὸ τὴν προσωπότητα τοῦ Θεοῦ ὡς ἐνυπόστατα». Ὅμως ἡ θέση αὐτὴ του αειμνηστοῦ καθηγητῆ που ταυτίζει στὴν θεολογία του Παλαμᾶ θείες ἐνέργειες καὶ λόγους τῶν ὄντων εἶναι λανθασμένη. Επιπλέον, ὁ θεολογικὸς νεολογισμὸς «προσωπότητα» ἐπουδενὶ συμβάλλει στὴν διασάφηση του συγκεχυμένου νοηματικῆ ἀποσπάσματος.

4. Ο Κ. Δ. Γεωργούλης τονίζει ότι η ιδέα ως φιλοσοφικός όρος υπέπεσε σε υποκειμενική αντίληψη και κάνει λόγο για «παρεξήγηση» που μάλιστα γενικεύτηκε δια της χριστιανικής φιλοσοφίας. Βλ. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 181. Βέβαια, οι θέσεις του αυτές προδίδουν σαφή άγνοια τόσο της ιστορικής εξέλιξης του όρου όσο και της μετáπλασης του από τους Πατέρες. Σε παρόμοια σύγχυση βρίσκεται και ο P. Faucou, ο οποίος εντοπίζει λανθασμένα στην ορθόδοξη διδασκαλία περί των λόγων των όντων αφενός την παρακαταθήκη των πλατωνικών διαλόγων κι αφετέρου μια δογματική σύνθεση νεοπλατωνικής έκφρασης (P. FAUCON, «Theodicee», σελ. 385). Στο ίδιο νοηματικό πλαίσιο, η διατύπωση του Λ. Μπενάκη ότι «ή βασική θέση της χριστιανικής Δογματικής είναι ότι ὁ αἰσθητὸς κόσμος ἀποτελεῖ τὴν 'ἐν χρόνῳ' πραγμάτωση τοῦ νοητοῦ» άγνοεῖ αὐτὴν ακριβῶς τὴν ενοποιητικὴ λειτουργία που διαδραματίζουν οἱ λόγοι τῶν ὄντων μεταξύ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν. Καὶ περαιτέρω αν δεν γίνεῖ αντιληπτό ὅτι ἡ πρωταρχικὴ διάκριση εἶναι ἀνάμεσα στο κτιστό καὶ στο άκτιστο καὶ ὄχι στα αἰσθητά καὶ στα νοητά παρόμοιες ερμηνευτικὲς αστοχίες εἶναι πιθανές. Βλ. Λ. ΜΠΕΝΑΚΗ (εκδ.), «Περὶ τῶν ιδεῶν», σελ. 442, υποσ. 59.

Στη βουλή του Θεού περικλείεται ολόκληρη η κτίση ως εικόνες, παραδείγματα και λόγοι των όντων, με άλλα λόγια κάθε κτιστή υπόσταση με την ανεπανάληπτη και ακατάλυτη ιδιοτυπία της. Ο Θεός βλέπει αΐδια και θέλει τον κάθε άνθρωπο στην πληρότητα της συγκεκριμένης μορφής και συμπτωματικής κατάστασης, παρακολουθώντας συγκαταβατικά ακόμα και την αμαρτία.¹ Πρόκειται, κατά τον συγγραφέα των Αρεοπαγιτικών, για τα παραδείγματα και τους ουσιοποιούς λόγους, τους οποίους η θεολογία ονομάζει προορισμούς και θεία θελήματα.² Ασφαλώς, η διδασκαλία των λόγων των όντων βρίσκει στο πρόσωπο του Ωριγένους τον κύριο επινοητή και θεμελιωτή της.³ Μάλιστα δια του Ωριγένους συνδέονται ίσως για πρώτη φορά οι λόγοι των όντων με τον Λόγο. Η συμβολή του θα επισφραγισθεί θεολογικά από τον Μάξιμο Ομολογητή, τον οποίο ακολουθεί πιστά ο Δαμασκηνός σε συνδυασμό με τις Αρεοπαγιτικές συγγραφές, καταθέτοντας ωστόσο τη δική του προσωπική συμβολή στο θέμα.

Ο ιερός Δαμασκηνός, ακολουθώντας τα Αρεοπαγιτικά, θα κάνει λόγο για εικόνες, παραδείγματα και προορισμούς της θείας βουλής, οι οποίοι υπήρχαν πάντα, αποτυπώνοντας και εικονίζοντας όσα απαρέγκλι-

-
1. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Η Κτίσις», σελ. 44. Ο Φλωρόφσκυ καταχρηστικά κάνει λόγο για «τύχη».
 2. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, V.8, σελ. 188.
 3. Βλ. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Θέματα*, σελ. 193. Είναι γεγονός ότι το πρόσωπο του Ωριγένους έχει τύχει πολύ θετικών σχολίων και μιας εν γένει επανεκτίμησης της θεολογίας του που επιχειρείται από σύγχρονους Έλληνες θεολόγους κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Σε αυτή τη γραμμή, ο π. Ν. Λουδοβίκος θα αναγνωρίσει στον Ωριγένη τον εκφραστή «μιᾶς συνθέσεως τῆς ἑλληνικῆς μέ τὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ διδασκαλία περὶ δημιουργίας» (Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ (πρωτ.), *Ὀντολογία*, σελ. 101).

τα έχουν προσορισθεί από τον Λόγο προτού δημιουργηθούν, με τον ίδιο τρόπο όπως κάποιος που σχεδιάζει να χτίσει ένα σπίτι, πρώτα το έχει ως σύλληψη και εικόνα στο μυαλό του.¹ Ταυτόχρονα, ο άγιος, αξιοποιώντας εν προκειμένω τη διδασκαλία του Μαξίμου Ομολογητού περί των λόγων των όντων ως αϊδιων θείων νοήσεων,² προσδιορίζει την εικόνα ως την «ἐν τῷ θεῷ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐσομένων ἔννοιαν».³ Πρόκειται για τον δεύτερο τύπο της εικόνας, την προαιώνια θεία βουλή, που αποτελεί την «εἰκόνα πού ἔγινε δημιουργία», κατά τον Φλωρόφσκυ.⁴ Πάντως, από την παγίδα της κατανόησης των λόγων των όντων με πλατωνικές επιρροές δεν ξεφεύγει ούτε ο έγκριτος B. Kotter, ο οποίος προσγράφει στον Δαμασκηνό τον όρο ιδέα,⁵ προφανώς παρανοώντας και συγχέοντάς τον με τον προαναφερθέντα όρο έννοια, εντούτοις ο όρος ιδέα απουσιάζει από το θεολογικό λεξιλόγιο του αγίου, τουλάχιστον στο υπό εξέταση χωρίο που θίγει ο Kotter.

Έτσι, ο λόγος του κάθε όντος συνιστά, κατά τον Δαμασκηνό, «τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν»,⁶ που ως προσορισμός, εικόνα και παράδειγμα δημιουργείται σε συγκεκριμένο χρόνο από τον Δημιουργό Θεό.⁷ Ο άγιος Ιωάννης έχει ασφαλώς υπόψιν του τη χαρακτηριστική διατύπωση του Μ. Αθανασίου,⁸ την οποία και αναπτύσσει στη διδασκαλία των λόγων

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Α' 10, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 84.
 2. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, 7, PG 4, 324 AB.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, Γ' 19, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 127.
 4. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Δημιουργία», σελ. 69.
 5. Β. ΚΟΤΤΕΡ, *Die Schriften III*, σελ. 9: «Die Ideen Alle Dinge sind in Gottes Ratschluß vorgeprägt; nach ihnen schafft er sie in der Zeit». Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κτισιολογία*, σελ. 220.
 6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 9, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 32.
 7. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 32.
 8. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, Β', 2.1, σελ. 178: «Καὶ ἔστω ἡ μὲν κτίσις εἰκῶν καὶ χαρακτήρ τῆς δημιουργικῆς βουλήσεως αὐτοῦ...».

των όντων ως εικόνων και παραδειγμάτων της θείας βούλησης. Εννόημα και ενέργημα δεν είναι διαχωρισμένα στην άκτιστη θεία βούληση αλλά τελούν σε αρμονική και άρρηκτη συνάφεια: «Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγω συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον».¹

Παραδόξως, ο Α. Louth στη μονογραφία του για τον Ιωάννη Δαμασκηνό θα διατυπώσει την εκτίμηση ότι από τη σύνολη δογματική διδασκαλία του αγίου και κυρίως από το έργο «Έκδοσις Άκριβής τῆς Όρθοδόξου πίστεως» απουσιάζει η οποιαδήποτε αναφορά στους λόγους των όντων καθώς και η απότιση θεολογικού φόρου τιμής στον εμπνευστή και θεμελιωτή, κατά Louth, της εν λόγω διδασκαλίας, τον Μάξιμο Ομολογητή. Και συνεχίζει ο Α. Louth, σημειώνοντας ότι πρόκειται για θεμελιώδες στοιχείο της μαξιμιανής διδασκαλίας που διέφυγε πλήρως της προσοχής του Δαμασκηνού.² Ωστόσο, οι εκτιμήσεις του Louth ελέγχονται ως αβάσιμες και καταρρίπτονται με βάση όσα πρωτύτερα διατυπώσαμε. Και τούτο, γιατί όπως διαπιστώθηκε, πτυχές της διδασκαλίας των λόγων των όντων απαντούν και στην «Έκδοση». Παράλληλα, κατέστη πρόδηλο ότι ο Δαμασκηνός γνωρίζει τη σχετική διδασκαλία του αγίου Μαξίμου και την αναπτύσσει κατά περίσταση στο έργο του. Ασφαλώς, η διαπραγμάτευση περί των λόγων των όντων δεν είναι τόσο εκτεταμένη στη διδασκαλία του Δαμασκηνού όσο στο έργο του Μαξίμου. Όμως αυτό είναι εύλογο, καθότι η τομή έχει ήδη συντελεσθεί από τον Μάξιμο, οπότε ο Δαμασκηνός απλώς φωτίζει και αναδεικνύει κάποιες πτυχές της διδασκαλίας των λόγων των όντων, ιδωμένες, όμως, από το δικό του θεολογικό πρίσμα. Επανερχόμενος ο

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 16, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 45. Κατά τον Α. Κεσελόπουλο (*Άνθρωπος*, σελ. 52), το εννόημα «δεν μπορεί ποτέ να διακριθεί από την ύλη, δηλαδή από τη συγκεκριμένη ύποστατική του πραγμάτωση».

2. Α. LOUTH, *St John Damascene*, σελ. 118.

Louth στο ζήτημα σε άλλη επιστημονική δημοσίευσή του, θα επαναλάβει σχεδόν τις ίδιες αιτιάσεις, διευρύνοντας, ωστόσο, την κριτική του στην περί δημιουργίας διδασκαλία του Δαμασκηνού και κρίνοντας αυτήν ως απολύτως εξαρτημένη από τον Μάξιμο και τον Νεμέσιο Εμέσης, και συνεπώς ως μη πρωτότυπη. Επομένως, κατά τον Louth, ο Δαμασκηνός αγνοεί στοιχεία της παράδοσης ενώ συγχρόνως εμφανίζει και ατολμία για νέες συνθέσεις.¹

Προξενεί, ασφαλώς, εξαιρετικά δυσμενή εντύπωση η εν γένει αυτή στάση του A. Louth, ειδικά αν αναλογισθεί κανείς ότι πρόκειται για έναν επιστήμονα που με τη σημαντική μονογραφία του για τον Ιωάννη Δαμασκηνό έφερε νέα πνοή στην έρευνα του εν λόγω ιερού πατρός. Κατά συνέπεια, πρόκειται για εκτιμήσεις, οι οποίες είναι το λιγότερο ατυχείς. Διαφεύγει, ίσως, της προσοχής του Louth ότι ο Δαμασκηνός θίγει επαρκώς τη σημασία των λόγων των όντων ως εικόνων της θείας βουλής, παρότι η εν λόγω πτυχή δεν έχει προσεχθεί ιδιαίτερα από τους μελετητές του Μαξίμου.² Εντούτοις, η κεφαλαιώδης σημασία των λόγων των όντων διαφαίνεται, σύμφωνα με την παρατήρηση του π. Ν. Λουδοβίκου, από το γεγονός ότι πρόκειται περί μορφής «εἰκονισμοῦ τοῦ θεοῦ» που υπογραμμίζει «τὴν βαθειὰ προσωπικὴ σχέση τῶν λόγων μὲ τὸν Θεό Λόγο».³ Είναι τόσο μεγάλη η σπουδαιότητα των εικόνων ως λόγων των όντων για την σύσταση και διατήρηση του κτιστού, ώστε η κτισιολογία του Δαμασκηνού δεν μπο

-
1. A. LOUTH, «John of Damascus», στ. 837: «*Some aspects of the tradition he had received are ignored, possibly felt to be too daring: for example, his dependence on Maximus (and through him on the fourth-century Nemesios of Emesa) for his understanding of creation and human nature is particularly marked, but he ignores completely Maximus's developed doctrine of the principles (or logoi) of creation*».
 2. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ(πρωτ.), *Ὄντολογία*, σελ. 108. Για μια πρόσφατη ανάλυση των λόγων των όντων στη θεολογία του Μαξίμου του Ομολογητού, βλ. A. LOUTH, «St Maximus doctrine of the logoi of the creation», *SP* 48(2010) 77-84.
 3. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ(πρωτ.), *όπ.π.*, σελ. 108.

να κατανοηθεί χωρίς αυτές, υπογραμμίζει εύστοχα ο Γ. Ζωγραφίδης.¹

Τούτος ο ευσύνθετος κόσμος δεν θα μπορούσε να βρίσκεται στην ύπαρξη δίχως «...τήν άπειροδύναμον άγαθότητα τής θεαρχικῆς άσθενείας»,² με άλλα λόγια την άμετρη αγάπη του δημιουργού προς το πλάσμα του. Σύμφωνα με τον P. Fauson, ο ιερός Δαμασκηνός αρύεται την ταύτιση ανάμεσα στον Θεό της Αποκάλυψης και στην ιδέα της αγαθότητας από τα Αρεοπαγιτικά.³ Είναι γεγονός, πάντως, ότι η έννοια της αγαθότητας, όπως παρελήφθη από τον Πλάτωνα και στη συνέχεια, κληροδοτημένη μέσα από τους Πατέρες, πέρασε στα Αρεοπαγιτικά, δεν χρειαζόταν απλά μια διασάφηση, καθώς φρονεί ο Fauson, αλλά πολύ περισσότερο μια ολική μεταστοιχείωση του όρου σε χριστιανικό πλαίσιο. Έτσι, η ταύτιση της έννοιας της αγαθότητας με το θείο ον δεν λαμβάνει χώρα για πρώτη φορά στις αρεοπαγιτικές συγγραφές αλλά αποτελεί κοινό τόπο ήδη στην προγενέστερη αυτών εκκλησιαστική γραμματεία.⁴

Ο Θεός ως αρχιτέκτων της συμπαντικής πραγματικότητας συνιστά και τη μόνη αιτία κάθε κτιστής ύπαρξης σύμφωνα με το λόγο αυτής.⁵ Ειδικότερα, η έννοια της φύσης είναι η δύναμη που έχει δοθεί σε κάθε είδος διαμέσου του δημιουργικού θείου προστάγματος.⁶ Πρόκειται για τις φυσι-

1. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Φιλοσοφία τής εικόνας*, σελ. 127.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Είς τήν Κοίμησιν Β'*, 18, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 538. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Βαρλαάμ (νόθο)*, 35, VOLK VI, σελ. 360: «...ό άνεξιχνίαστον έχων τὸ τής άγαθότητος πέλαγος».

3. P. FAUSON, «Theodicee», σελ. 362-363.

4. Βλ. ενδεικτικά ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Παιδαγωγός*, Α'8, GCS 12(1905) 138-133. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί ενανθρωπήσεως*, 3, 3, SC 199 (1973) 270. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Είς τὸν ΛΓ' Ψαλμόν*, PG 29, 368B.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 3, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 11: «Αρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων καὶ λόγον ένθεις πᾶσι, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται».

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περί θελημάτων*, 6, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 181. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εισαγωγή δογμάτων*, ζ', ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 25. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Διάλεξις (αμφιβ.)*, 1, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 429-430.

κές καταβολές που δίνει ο Θεός προκειμένου τα όντα να αναπτυχθούν και να αυξηθούν. Έτσι, η κτίση κατά κάποιο τρόπο «πάντοτε κτίζεται», κατά τη χαρακτηριστική έκφραση του Γρηγορίου Νύσσης.¹ Ο αδήριτος κύκλος της αναγκαιότητας σπάει και πλέον δεν υπάρχει χώρος, σε αυτή τη νέα και ριζικά επαναστατική ιεράρχηση του κτιστού κόσμου που επιβάλλει η ορθόδοξη θεολογία, για κλειστά αρχέτυπα και περιγράμματα, μυθεύματα, νοητές ουσίες, ιδέες ή είδη.² Τη σύσταση, συνοχή, διατήρηση και τελείωση της κτίσης καθορίζει η πανσθενουργός θεία βούληση.

3. Οι θείες ενέργειες

«Αὐτῶ γὰρ ἐστὶν [= του Θεού], ὧν ἐστὶν, ἕκαστον, πάντων τὰς αἰτίας προσειληφῶς ἀρκτικῶς τε καὶ ἀποπερατικῶς, ἐν πᾶσιν ἐνοειδῶς πληθυνόμενος καὶ ἐκ πάντων πολυειδῶς εἰς ἐν συμπτυσσόμενος, καὶ ὧν τὰ πάντα καὶ ἐν ὧς ἀγαθὸς τῶν οἰκείων ποιημάτων κηδεμών τε καὶ πρῦτανις».³ Ο Τριαδικός Θεός στοιχείωσ ἀρκτική και συγχρόνως ἀποπερατική αἰτία της συμπαντικής δημιουργίας δια των θείων του ενεργειῶν. Η πλήθυνση κι

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Ἐξήγησις Ἄσματος*, 7, GNO VI(1960) 174.

2. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ἐπιστήμη*, σελ. 23. κ.ε. Βλ. και J. GOUILLARD (εκδ.), «Le Synodikon», σελ. 59: «Τοῖς μετὰ τῶν ἄλλων μυθικῶν πλασμάτων ἀφ' ἐαυτῶν και τὴν καθ' ἡμᾶς πλάσιν μεταπλάττουσι, και τὰς πλατωνικὰς ιδέας ὡς ἀληθεῖς δεχομένοις, και ὡς ἀθύποστατον τὴν ὕλην παρὰ τῶν ιδεῶν μοφροῦσθαι λέγουσι, και προφανῶς διαβάλλουσι τὸ αὐτεξούσιον τοῦ δημιουργοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντος τὰ πάντα και ὡς ποιητοῦ πᾶσιν ἀρχὴν και τέλος ἐπιτιθέντος ἐξουσιαστικῶς και δεσποτικῶς, ἀνάθεμα». Πρβλ. Τ. F. TORRANCE, «Space», σελ. 338: «Clearly the fathers are concerned at every point to rebut any form of mythological synthesis between God and the cosmos, whether it be found in the thought of the Stoics, Aristotelians, Pythagoreans, Atomists, Epicureans, or Platonists, and to rebut equally the mythological corruption of Christian teaching found among Gnostic thinkers of various Kind».

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἀγίαν Ἀναστασίαν (νόθο)*, 9, KOTTER V, σελ. 292.

έκχυση των θεουργικών ενεργειών στη σύμπασα κτίση, δεν σημαίνει ότι εισάγεται σύνθεση στη θεία απλότητα ή ότι εκπίπτουμε στον πανθεισμό, αφού οι θείες ενέργειες συμπύσσονται προς την ενοειδή τους αιτία κι έτσι η θεότητα παραμένει «ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις».¹ Έτσι, η μία, άκτιστη, απλή και αμερής θεία ενέργεια εκτείνεται και εφαπλούται στα όντα «καὶ τούτοις πᾶσι τὰ τῆς οἰκείας φύσεως συστατικὰ νέμουσα μένει ἀπλῆ, πληθυνομένη μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς ἀμερίστως καὶ τὰ μεριστὰ πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἀπλότητα συνάγουσα καὶ ἐπιστρέφουσα...».²

Κατά συνέπεια, ο αόρατος και ακατάληπτος Θεός καθίσταται ορατός και καταληπτός δια των ενεργειών του που φανερώνονται «ἐκ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως καὶ κυβερνήσεως».³ Ο Δαμασκηνός θα ορίσει την ενέργεια ως την φυσική κίνηση και δύναμη κάθε ουσίας, την οποία στερείται μονάχα το μη ον.⁴ Με επιγραμματικό τρόπο και φανερώνοντας το πόσο γόνιμα και δημιουργικά έχει αφομοιώσει στη διδασκαλία του τις Αρεοπαγιτικές συγγραφές άλλα και την υπόλοιπη πατερική διδασκαλία στο ζήτημα των θείων ενεργειών, θα σημειώσει εν προκειμένω: «καὶ αὐτὴ [= η ενέργεια] ἐστὶ τῶν ὄντων τὸ εἶναι καὶ τῶν ζώντων ἢ ζωὴ καὶ τῶν λογικῶς ὄντων ὁ λόγος καὶ τῶν νοερῶς ἢ νόησις, αὐτὴ ὑπὲρ νοῦν οὐσα καὶ ὑπὲρ λόγον καὶ ὑπὲρ ζωὴν καὶ ὑπὲρ οὐσίαν».⁵

Αναπτύσσοντας τις διάφορες σημασίες της ενέργειας, ο άγιος καθοδηγεί τον λόγο με τη διαλεκτική δεινότητα που τον χαρακτηρίζει στην τριαδολογική χρήση της ενέργειας. Εύστοχα αντιπαραβάλλει ανάμεσα στις έννοιες της ενέργειας και της κτίσης προκειμένου να αντιδιαστείλει

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἔκδοσις Ἀκριβῆς, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 29.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 14, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 42-43.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 13, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 40.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 37, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 93.

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 14, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 43.

διαμέσου αυτών τη θεότητα και την κτίση, καταδεικνύοντας έτσι την ενεργειακή σχέση κι εξάρτηση της δεύτερης από την πρώτη. «*Ἐνέργεια μὲν οὖν ἐστὶν ἡ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις· ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισιν· ἐνέργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα...* Λέγεται δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια ἐνέργημα, καὶ τὸ ἐνέργημα ἐνέργεια, ὡς καὶ τὸ κτίσμα κτίσις. Οὕτω φημέν· *πᾶσα ἡ κτίσις, τὰ κτίσματα δηλοῦντες*».¹ Ο ἱερός πατέρας δεν αφήνει κανένα περιθώριο, ὥστε να θεωρηθεῖ ἡ θεία ἐνέργεια ὡς κτιστή, ἀφού δεν εἶναι ἄλλη μία θεία ιδιότητα ἀλλὰ συνιστᾶ «*θεοῦ ἴδιον*» και ἀποτελεῖ κατεξοχήν τὸ πλήρωμα ὁλων των θείων ιδιοτήτων.² Ἡ θεία ἐνέργεια εἶναι κοινὴ σε ὅλα τα πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδας. Διαμέσου αὐτῆς ἐκπέμπεται στὴν κτίση «*πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον, ἐκ τρισηλίου φωτὸς ἐνιαία δύναμις καὶ ἐνέργεια, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*».³

Ἀνάμεσα στὴν οὐσία και στὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει οντολογικὴ διασύνδεση. Ἡ οὐσία εἶναι ἡ πηγὴ των ἐνεργειῶν. Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἐναντι των ἐνεργειῶν δεν εἶναι χρονικὴ ἀλλὰ εἶναι ἀπόρροια τῆς θείας τάξης και τῆς οντολογικῆς αἰτιότητας.⁴ Ὁ Θεός δεν θέλει -παρότι δύναται- να πάρει πίσω τὴ ζωτικὴ του πνοή,⁵ δηλαδή τὴν οὐσιοποιό του ἐνέργεια που εἶναι συστατικὴ τοῦ σύμπαντος κόσμου. Ἄλλωστε, ὁ Θεός εἶναι αὐτός που ἀποκαλεῖ τα μὴ ὄντα ὡς ὄντα⁶ χάρις στὶς θείες ἐνέργειες: «*καθόσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε ὄντα ἐστί*».⁷ Ὅμως, ὁ

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 59, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 144.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ θελημάτων*, 34, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 217-218.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἁγίαν Ἀναστασίαν (νόθο)*, 30, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 303.

4. Σ. ΠΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, *Προλεγόμενα*, σελ. 67 και 69.

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 14, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 43: «...οὐχ ὅσα δὲ δύναται, θέλει· δύναται γὰρ ἀπολέσαι τὸν κόσμον, οὐ θέλει δέ».

6. ΡΩΜ. 4, 17.

7. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 47, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 377.

Τριαδικός Θεός δεν γίνεται να πάρει πίσω τις ουσιοποιές του ενέργειες, αρνούμενος τον ίδιο του τον εαυτό. Γι' αυτό και στα όρια της θεολογίας των Πατέρων ποτέ δεν υιοθετήθηκε η άποψη «*πώς ἐν τέλει θά ὑπάρξουν δημιουργημένες ἀπό τόν Θεό ὑπάρξεις, πού θά ἐπιστρέψουν στήν ἀπόλυτη ἀνυπαρξία, στήν ἀπόλυτη ἀμεθεξία τοῦ ἀγαθοῦ*».¹

Στην παράδοση των Πατέρων της Εκκλησίας όσα αφορούν τη θεία ουσία και άρα την ενδοτριαδική ζωή απασχολούν τη σφαίρα της θεολογίας ή της αϊδίας αυτέκφανσης της Αγίας Τριάδας, ενώ παράλληλα όσα σχετίζονται με τις θείες ενέργειες αφορούν την οικονομική κίνηση της Αγίας Τριάδας προς τον κόσμο και δηλώνονται δια του όρου οικονομία. Καμμία κατ' ουσίαν σχέση Θεού και κτίσης δεν μπορεί να υπάρξει κατά την ορθόδοξη θεολογία.² Διαφορετικά, θα είχαμε εκτροπή στον πανθεϊσμό. Επομένως, τα κτιστά όντα δεν κοινωνούν με την έτσι κι αλλιώς απρόσιτη και απροσπέλαστη θεία ουσία αλλά η κοινωνία της τρισυπόστατης μονάδας και του κόσμου επιτελείται στη βάση των θείων ενεργειών. Οι θείες ενέργειες είναι εκείνες που γεφυρώνουν το «*ἀκατάλυτον ὄντολογικόν χάσμα*»³ ανάμεσα στο κτιστό και στο άκτιστο. Σύμφωνα με την εξόχως παραστατική εικόνα που δίνει ο Μητροπολίτης Μόσχας Φιλάρετος, ο κτιστός κόσμος διακρατείται και συνέχεται στο ον διαμέσου μιας αδαμάντινης γέφυρας που δεν είναι άλλη παρά ο δημιουργικός θείος λόγος, οι άκτιστες θείες ενέργειες, οι οποίες λειτουργούν ως γεφυροποιοί παράγοντες μεταξύ της αβύσσου της θείας απειρότητας και της αβύσσου της δικής μας μη-

1. Χ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, *Έρωσ και Θάνατος*, σελ. 263, υποσ. 106. Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ό Σατανᾶς*, σελ. 59: «*Μέ ἀνθρώπινα κριτήρια, ἄν ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Θεός παίρνει πίσω τή ζωογόνο ἄκτιστη πνοή του, τά πάντα καταλήγουν στό μηδέν. Τοῦτο δέν θά συμβεῖ ποτέ, γιατί, κατά τόν θεῖο λόγο, τοῦ δημιουργοῦ εἶναι ἀμεταμέλητα τά χαρίσματα, μέ ἄλλα λόγια δέν τά παίρνει πίσω*».

2. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οὐσία και ἐνέργειαι Θεοῦ*, σελ. 91.

3. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 15.

δαμινότητας, εξασφαλίζοντας στα όντα την εδραίωση και διαμονή στο είναι.¹

Η διάκριση ουσίας και ενεργειών στον Θεό επέχει σημαντική θέση στην πατερική θεολογία.² Η αποδοχή ή η απόρριψή της έχει θεμελιώδεις συνέπειες για την κτισιολογία, τη γνωσιολογία, την ανθρωπολογία, την εσχατολογία, και τη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας εν γένει. Διαμέσου αυτής συνδέεται η δημιουργία του κόσμου με την ανακαίνιση και την αναδημιουργία του στα έσχατα. Μια πρόωμη διάκριση ουσίας και δυνάμεων στον Θεό³ εντοπίζεται ήδη στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο. Στον Νεοπλατωνισμό απαντούν οι φράσεις «*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*» καθώς και «*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*».⁴ Όμως στον νεοπλατωνισμό, κατά τη διεισδυτική παρατήρηση του Γ. Μαρτζέλου, η ενέργεια «*δὲν ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς ἐλεύθερης βουλήσεως τοῦ Θεοῦ, ὅπως κατὰ τὴ βιβλική καὶ πατερική θεολογία, ἀλλὰ φυσική καὶ ἀναγκαστική ἔκφανση τῆς οὐσίας τοῦ Ἐνός ἢ τοῦ Νοῦ πού ἐξυπηρετεῖ ἀπλῶς τὴ διαδικασία τῆς ἀπορροῆς*».⁵ Στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα μπορούμε να διακρίνουμε τα πρώτα σπέρματα της διάκρι-

1. Πρβλ. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «*Ἡ κτίσις*», σελ. 10.

2. Για τη σημασία της διάκρισης ουσίας και ενεργειών για την ορθόδοξη θεολογία, βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι Θεοῦ*, σελ. 89 κ.ε. Οι Γ. Ζωγραφίδης (*Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, σελ. 96) και Κ. Oehler («*Ἡ συνέχεια*», σελ. 62) διερμηνεύουν κατὰ παρόμοιο τρόπο τη διάκριση ουσίας και ενεργειών στην ορθόδοξη παράδοση, κάνοντας λόγο ἄλλοτε για ἀπόλυτη κι ἄλλοτε για σχετική υπερβατικότητα. Όμως η εξήγηση της σημαίνουσας αυτής διάκρισης με τους ὀρους σχετικό-ἀπόλυτο μοιάζει παράδοξη, αφού αφενός δεν σχετικοποιεῖται η θεία υπερβατικότητα κι αφετέρου ο Τρισυπόστατος Θεός δεν μπορεί να ιδωθεῖ εντός τέτοιων πλαισίων και φορμών, καθότι τα υπερβαίνει.

3. Για μια ιστορική και θεολογική επισκόπηση του ὀρου ἐνέργεια καθώς και της ιστορικής μετεξέλιξης της διάκρισης ουσίας-ενεργειών, βλ. J. C. LARCHET, *Énergies Divines*, σελ. 25-86. V. KARAYIANNIS (μητρ. Κωνσταντίας - Αμμοχώστου), *Énergies de Dieu*, σελ. 137 κ.ε.

4. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐννεάδες*, V, 4.2, σελ. 146.

5. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «*Δυτική θεολογία*», σελ. 111. Επιπρόσθετα για την έννοια της ανάγκης στο σύστημα του Πλωτίνου, βλ. Γ. ΛΕΚΚΑ (πρσεβ.), «*Ανάγκη και Δημιουργία*», σελ. 731-739.

σης ανάμεσα στον απρόσιτο κατά πάντα Θεό ως προς την ουσία και συνάμα προσεγγιζόμενο διαμέσου των ενεργειών του.¹ Πρόκειται για διάκριση που θα βρει τη θεολογική της στοιχείωση και θεμελίωση διαμέσου της διδασκαλίας του Μ. Αθανασίου αλλά και των Καππαδοκών. Η ανάπτυξη της διάκρισης αυτής θα γίνει, ασφαλώς, σε άλλη βάση από εκείνη του Φίλωνος.² Εξάπαντος, όμως, προσγράφεται θετικά στον Φίλωνα ότι υπήρξε ο πρώτος που χρησιμοποίησε στην εκκλησιαστική γραμματεία την περιφραστική διατύπωση «περι τὸν Θεόν» σε άμεση συσχέτιση με τη θεολογία των θείων ενεργειών.³

Σύστοιχα, ενώ ο Ωριγένης χρησιμοποιεί τους αριστοτελικούς όρους ουσία και δύναμις προκειμένου να αντιδιαστείλλει οντολογικά Πατέρα και Υιό, ο Μ. Αθανάσιος αξιοποιεί την αριστοτελική ορολογία στη θεολογία ούτως ώστε να εκφράσει τη διάκριση ανάμεσα στη θεολογία και στην οικονομία. Είναι φανερό ότι οι δυνάμεις επέχουν ταυτόσημη με τις ενέργειες εννοιολόγηση. Γράφει ο Μ. Αθανάσιος: «Καὶ ὡσπερ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὦν, ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι...».⁴ Κατά τον Φλωρόφσκυ, πρόκειται για διάκριση απολύτως πραγματική και οντολογική.⁵ Εν τέλει, η διάκριση ανάμεσα στην αμέθεκτη θεία ουσία και στις μεθεκτές θείες ενέργειες θα εκφρασθεί εναργέστερα στην πατερική παράδοση από τον Μ. Βασίλειο: «Ἄλλ' αἱ μὲν ἐνεργεῖαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα.

-
1. Για τη συμβολή του Φίλωνος, βλ. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ (πρωτ.), *Ἡ περὶ οὐσίας καὶ δυνάμεων τοῦ θεοῦ διδασκαλία Φίλωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ὡς ἀφορμὴ διακρίσεως φιλοσοφίας καὶ θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1984.
 2. J. C. LARCHET, *Énergies divines*, σελ. 68 και 81. Πρβλ. Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἱστορία*, σελ. 504-505.
 3. Βλ. V. KARAYIANNIS (μητρ. Κωνσταντίας - Αμμοχώστου), *Énergies de dieu*, σελ. 160.
 4. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περὶ ἐνανθρωπήσεως*, 17, 1, SC 199(1973) 324-326.
 5. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας», σελ. 29.

*Αί μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος».*¹ Από όσα τονίσθηκαν ανωτέρω, γίνεται φανερό ότι η διάκριση ουσίας και ενεργειών στη θεότητα δεν αποτελεί διανοητικό κατασκευάσμα αλλά συνιστά κρηπίδα και οντολογικό θεμέλιο της πραγματικότητας. Γι' αυτό στοιχεί δίχως αμφιβολία ως το πεντόσταγμα της ορθόδοξης θεολογίας και πνευματικότητας.²

Στο πρόσωπο του ιερού Δαμασκηνού αντικατοπτρίζεται η άκρως αφομοιωτική δύναμη της πατερικής θεολογίας. Έτσι, το κλειστό αριστοτελικό σχήμα δυνάμει-ενεργεία³ αποκτά ευλυγισία, διανοιγόμενο στο άπειρο της θείας ζωής: «Δεῖ δὲ γινώσκειν ὅτι αὐτὴ ἡ ζωὴ ἐνέργειά ἐστι καὶ ἡ τροπὴ τοῦ ζῶον ἐνέργεια, καὶ πᾶσα ἡ τοῦ ζῶον οἰκονομία ἢ τε θρεπτικὴ καὶ ἀϋξητικὴ ἤγουν φυτικὴ καὶ ἡ καθ' ὄρμην κίνησις ἤγουν αἰσθητικὴ καὶ ἡ νοερὰ καὶ ἀντεξούσιος κίνησις. Δυνάμεως δὲ ἀποτέλεσμα ἡ ἐνέργεια».⁴ Κατά συνέπεια, ορθά υπογραμμίζει η Η. Schaefer ότι στον Ιωάννη Δαμασκηνό ολοκληρώνεται η επανερμηνεία της αριστοτελικής έννοιας της ενεργείας που τροφοδοτούσε τις συνδέσεις ανάμεσα στη χριστολογία και στην ιστορία της σωτηρίας.⁵ Στην ίδια συνάφεια και ο D. Bradshaw επισημαίνει ότι, παρότι ο αντικειμενικός σκοπός του Δαμασκηνού ήταν η σύνθεση της θεολογίας των προγενέστερων Πατέρων, ο άγιος δεν αρκέστηκε απλά σε αυτό αλλά έκανε ένα σημαντικό βήμα πιο πέρα σε ό,τι αφορά την ιστορι-

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Έπιστολή 234*, 1, σελ. 42. Για τη διάκριση ουσίας-ενεργειών στον Μ. Βασίλειο, βλ. ad hoc Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οὐσίαι καὶ ἐνέργειαι Θεοῦ*.

2. Μ. ΚΑΡΔΑΜΑΚΗ, *Πνευματικότητα*, σελ. 72.

3. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Θ, 1050α.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 59, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 145. Πρβλ. Χ. ΤΕΡΕΖΗ, «Ανατίμηση του κόσμου», σελ. 334: «... οι φυσικοί νόμοι δεν είναι τίποτα άλλο παρά οι εφαρμοσμένες προεκτάσεις των θείων ενεργειών, τα ενεργειακώς ενυλοποιηθέντα θεία θελήματα».

5. Η. SCHADER, «Christianisierung», σελ. 19.

κή πορεία της έννοιας της ενέργειας.¹

Η έκχυση των θεουργικών ενεργειών στην κτίση και στην ιστορία αναδεικνύει τον Τριαδικό Θεό ως τον μόνο ενεργητικό, ζώντα και κινητικό. Αν η ενέργεια ορίζεται ως ουσιώδης κίνηση της φύσης, είναι σαφές ότι δεν μπορεί να υπάρξει φύση ακίνητη ή παντελώς ανενεργητή.² Κι αν αυτό ισχύει για τα κτιστά όντα, τότε πόσο μάλλον για τον άκτιστο Θεό, ο οποίος, αν και κινητικός, δεν παρουσιάζει την πολυμορφία των κινήσεων που έχουν τα κτίσματα εξαιτίας της τρεπτότητάς τους. Πόσο μακριά βρισκόμαστε από τον Αριστοτέλη που διέβλεπε στο θείο το πρώτο «κινούν ακίνητον», το οποίο δεν θέτει σε κίνηση τον κόσμο ως κινούμενο παρά ως ερώμενο.³ Αλλά και από τον Πλάτωνα, ο οποίος πηγαίνοντας ένα βήμα πιο πέρα, θεωρούσε την κίνηση ως ενδεικτική της ανωμαλίας, ενώ τη στάση αντίστοιχα της ομαλότητας και της τελειότητας.⁴ Συγκεκριμένα, λοιπόν, στην έννοια της κίνησης ανευρίσκεται ένα καθοριστικό σημείο ρήξης της πατερικής θεολογίας με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Το διαρκές «γίγνεσθαι» είναι στενά συνδεδεμένο με την κίνηση ως χαρακτηριστικό των ατελών αισθητών όντων. Η τελειότητα, επομένως, είναι συνυφασμένη με την απόλυτη ακινησία, τη στασιμότητα.⁵ Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, «*Ἡ κίνησις τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν ἐνεργειῶν του εἰς τὸν κόσμον θὰ ἐθεωρεῖτο κατὰ τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν μωρία*».⁶

Ο Μάξιμος Ομολογητής, διασκεδάζοντας τις αιρετικές κακόνειες

1. D. BRADSHAW, *Aristotle*, σελ. 207.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 59, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 150.

3. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι Θεοῦ*, σελ. 16.

4. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 57d-58a. Πρβλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Θεότητα – Δημιουργία», σελ. 56. Κατά την παρατήρηση του Faucou, «...το δράμα του πλατωνισμού συνίσταται στο ότι παραγνωρίζει την ίδια την σύσταση της εν κινήσει πραγματικότητας» (P. FAUCON, «Theodicee», σελ. 385).

5. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Θεότητα – Δημιουργία», σελ. 56.

6. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι Θεοῦ*, σελ. 16.

που θα υπέθεταν πάθος σε αυτή την κίνηση της θεότητας, θα σημειώσει ότι δεν πρόκειται για πάθος της θεότητας αλλά δικό μας που προέρχεται από την έλλαμψη του λόγου της ουσίας καθώς και του φωτισμού που δεχόμαστε περί του πώς υφίσταται η θεότητα. Άρα η κίνηση στην θεότητα, συμπεραίνει ο ομολογητής άγιος, είναι «ή δι' ἐκφάνσεως γινομένη περί τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφίστανται τοῖς αὐτοῖς δεκτικοῖς κατέστηκε γνῶσις».¹ Αρκετά εκτός των ανωτέρω προϋποθέσεων της ορθόδοξης θεολογίας, ο P. Faucou θα αποδώσει με τον όρο φυσική αιτιοκρατία,² αυτό που στην ορθόδοξη θεολογία δηλώνεται δια της ζωτικής σχέσης κι εξάρτησης του κτιστού από το άκτιστο διαμέσου των θείων ενεργειών. Ο εν λόγω ερευνητής καταβάλλει, ομολογουμένως, μεγάλη προσπάθεια, προκειμένου να προσδώσει αριστοτελική επιρροή στη διδασκαλία του Δαμασκηνού. Εκείνο, ωστόσο, που πιθανόν να μην αντιλαμβάνεται είναι ότι η κτισσιολογία της Εκκλησίας συνιστά εκ βάθρων εκθεμελίωση της αρχαίας ελληνικής κοσμολογίας και συγχρόνως ριζική ανακαίνιση και μεταστοιχείωσή της στην εκκλησιαστική εμπειρία. Έτσι, οι προϋποθέσεις της αριστοτελικής κοσμολογίας και της ορθόδοξης κτισσιολογίας διαφέρουν ριζικά. Η κίνηση στον Αριστοτέλη είναι αέναη, κυκλική και συνεπώς αναγκαία. Αντίθετα, στην ορθόδοξη θεολογία η κυκλική περιφορά των κτιστών όντων διαρρηγνύεται, με αποτέλεσμα να έχουμε την αναφορά και της ίδιας της

-
1. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περί ἀπόρων*, 1, σελ. 10. Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σελ. 54: «Ἡ πατερικὴ θεολογία ἀνατρέπει ἐξολοκλήρου τὴν ἀντίληψη γιὰ μιά ἀΐδια καὶ ἀκίνητη θεία οὐσία. Ἡ κίνηση δὲν εἶναι γνῶρισμα μονάχα τῶν ἀτελῶν ὄντων τῆς αἰσθητῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ ἀκριβῶς μονάχα τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Αὐτός εἶναι ἡ πηγή κάθε κτιστοῦ πράγματος καὶ κάθε κίνησης, ὄχι ὁμως μὲ τὴν ἀκίνησίν του' ἀλλὰ μὲ τὴν κίνηση. Ἡ κίνηση αὐτὴ εἶναι ἄπειρη καὶ κοινωνικὴ· ἀναρχὴ καὶ ἀκατάπαυστη. Ὑπάρχει 'αὐτέκφαντ' κίνηση στὴν ἀΐδια Τριάδα, καὶ δημιουργικὴ-σωστικὴ ἐνέργεια στὴν οἰκονομικὴ».
 2. P. FAUCON, «Theodicee», σελ. 384.

κίνησης, «έξωθεν της φύσης στο Δημιουργό της».¹

Κατά τον ιερό Δαμασκηνό, αυτός ο καταπλουτισμός του κτιστού δια των θείων ενεργειών δεν είναι τίποτα άλλα παρά η πιστοποίηση της άτρεπτης θείας φύσης.² Η Αγία Τριάδα παρουσιάζει ενότητα και ταυτότητα στην οικονομική της κίνηση. Ο Δαμασκηνός το επισημαίνει αυτό με τη φράση «έν γάρ ἕξαλμα καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων», προσθέτοντας, ωστόσο, ότι κάτι τέτοιο φαντάζει και είναι αδύνατον για την ανθρώπινη φύση.³ Η κάθοδος των θείων ενεργειών στην κτίση και στην ιστορία ακολουθεί το θεοπρεπές σχήμα «ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ, ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ».⁴ Με άλλα λόγια, η κίνηση των θείων ενεργειών ξεκινάει από την πηγή της θεότητας, τον Θεό Πατέρα, περνάει δια του Υιού και καταλήγει στο Άγιο Πνεύμα «τὸ τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως».⁵

Ο Θεός της Βίβλου και των Πατέρων της Εκκλησίας διατηρεί την ταυτότητα και απλότητα της ουσίας του, καίτοι «διαφόρως ἐνεργεῖ», δηλαδή ποικιλοτρόπως παρέχει και μεταδίδει την αγιαστική του δύναμη και ενέργεια: «...μόνον γὰρ θεοῦ ἐστὶ τὸ πανταχοῦ κατὰ ταῦτὸν ἐνεργεῖν...τὸ δὲ θεῖον πανταχῆ ὄν καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν πανταχῆ κατὰ ταῦτὸν διαφόρως ἐνεργεῖ μᾶ καὶ ἀπλῆ ἐνεργεία».⁶ Ἐτσι, κατὰ κάποιο τρόπο τα πάντα πληρούνται

1. Β. ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ, *Στάσις Αεικίνητος*, σελ. 278.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 59, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 149.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 14, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 42.

4. Πρβλ. Α' ΚΟΡ. 8, 6. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Δογματική Γ'*, σελ. 101. Χ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, *Περὶ φωτός*, σελ. 39-40. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Τριαδολογία*, σελ. 262.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 12b, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 36.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 13, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 38-39. Είναι καίριο να υπογραμμισθεί εδώ ότι μια αυτόνομη θεολογία της μετοχής δεν υφίσταται στην ορθόδοξη παράδοση, όπως λανθασμένα φρονεί ο μητρ. Τ. Άνθης («Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 268). Η μετοχή ή μέθεξη στις ενέργειες του Θεού δεν νοείται αυτόνομα αλλά πάντα εντός του πλαισίου κτιστού-ακτίστου και ασφαλώς της διάκρισης ουσίας και ενεργειών στον Θεό. Ειδικότερα για την έννοια της μετοχής και της ενέργειας, βλ. την πρόσφατη μελέτη του Τ. Τ. TOLLEFSEN, *Activity*.

της θείας παρουσίας. Τίποτα δεν μένει εκτός του ενεργειακού πλέγματος της τρισηλίου θεότητας. Ο Θεός βρίσκεται σε όλες τις εκφάνσεις του κτιστού κόσμου, χωρίς όμως, ως άκτιστος και αχώρητος, να έχει οποιαδήποτε συνάφεια ή ομοιότητα προς οτιδήποτε κτιστό. Αντίθετα, είναι εκείνος που περιέχει, συνέχει και συγκρατεί στο είναι τη φύση των κτιστών όντων δίχως καθόλου να περιέχεται από αυτά.¹ Κινούμενος ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο, το οποίο περιφρουρείται από τη διάκριση κτιστού-ακτίστου και ουσίας-ενεργειών, ο μητροπολίτης Διοκλείας Κ. Γουέαρ θα μιλήσει για έναν «πανενθεϊσμό» που βρίσκει, ωστόσο, έρεισμα εντός της ορθόδοξης παράδοσης. Σημειώνει χαρακτηριστικά: «Σάν Χριστιανοί καταφάσκουμε ὄχι τὸν πανθεϊσμό ἀλλὰ τὸν ᾿πανενθεϊσμό’. Ὁ Θεὸς εἶναι μέσα σ’ ὅλα τὰ πράγματα, ἐπίσης ὁμως πέρα καὶ πάνω ἀπ’ ὅλα τὰ πράγματα».²

4. Το ζήτημα της θεοδικίας

α. Η διαλεκτική της θείας πρόνοιας, της πρόγνωσης και του προορισμού του ανθρώπου σε σχέση με την ανθρώπινη ελευθερία

Είναι γεγονός ότι η κοσμική αναγκαιότητα³ του μανιχαϊκού δυαρχικού συστήματος δεν άφηνε καθόλου πρόσφορο έδαφος για την ανθρώπινη ελευθερία ενώ παράλληλα καθιστούσε αδύνατη την εκδήλωση οποιασδήποτε θείας πρόνοιας, αφού οι δυο αΐδιες αρχές όχι μόνο δεν προνοούσαν για τα όντα αλλά αντιθέτως μετέτρεπαν τον ενδοκοσμικό τους βίο σε

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 18.

2. Κ. ΓΟΥΕΑΡ (μητρ. Διοκλείας), *Όρθόδοξος δρόμος*, σελ. 54.

3. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 454.

μια ατέρμονη δυστυχία.¹ Οι Μανιχαίοι παρουσίαζαν στη διδασκαλία τους παρόμοιο με τους αρχαίους Έλληνες² αστρολογικό φαταλισμό.³ Έτσι, ο δυαλισμός ως φιλοσοφικό εγχείρημα που αρνείται τη θεία πρόνοια,⁴ άφευκτα εκβάλλει στη θεοδικία. Χωρούμε, συνεπώς, στην παρούσα ανάλυση το διεισδυτικότερο σχόλιο του I.P. Couliano, ο οποίος διαβλέπει ακριβώς στον δυαλισμό ένα μηχανισμό που υπηρετεί τη θεοδικία.⁵ Ο Γρηγόριος Παλαμάς περιγράφει εναργώς τη μανιχαϊκή θεοδικία: «Μάνης μὲν οὖν τὴν τοῦ κακοῦ δύναμιν, ταυτὸ δ' εἶπεῖν τὴν τοῦ μὴ ὄντος δύναμιν, ἀφήρει τοῦ θεοῦ. Καλῶς γε τοῦτο ποιῶν, κακῶν γὰρ εἶναι ποιητῆς ὁ θεὸς οὐ δύναται, καὶ γὰρ οὐδὲ κακός. Ἐκεῖνο δὲ κάκιστον τοῦ Μάνεντος, ὡς εἰς ἑτέραν ταύτην ἀφρόνως ἀνέφερεν ἀρχὴν, μὴ δυνηθεὶς συνιδεῖν ὡς ὑποχωρήσει δικαίαια τοῦ ἀγα-

-
1. M. RICHARD (εκδ.), «Κεφάλαια ἐπτὰ», σελ. xxxviii: «Ἀναθεματίζω τοὺς Μανιχαίους τοὺς ἀπανθρωπίαν εἰσηγουμένους καὶ τὸν εἰς τοὺς δεομένους ἔλεον ἀποκλείοντας καὶ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐν ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς...». Οι δύο αρχές του Μανιχαϊσμού προδίδουν μια υλιστική θεώρηση του κόσμου και άκρως ντετερμινιστική (B. TATAKH, *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, σελ. 123). Ο πολύς M. Eliade εντοπίζει στενή σύνδεση ανάμεσα στον σύγχρονο υλισμό και στον Μανιχαϊσμό, αφού ως κοινή συνισταμένη και των δύο είναι η τύχη ως ρυθμιστικός παράγοντας της ανθρώπινης ζωής ενώ απουσιάζει πλήρως η ελευθερία (M. ELIADE, *History II*, σελ. 393).
 2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 21, KOTTER II, σελ. 59.
 3. I. GARDNER – S. N. C. LIEU, *Texts*, σελ. 296: «*Manichaeism subscribed to a doctrine of astrological fatalism, where the planets and the stars (but not including the divine sun and the moon) were forces of evil and bondage*». Σύμφωνα με τον P. Pachis («*Astrologie*», σελ. 248), ο Μανιχαϊσμός και ο Γνωστικισμός αντιμάχονται την αστρολογία, η οποία αντιβαίνει στην ανθρώπινη βούληση. Η ανωτέρω κρίση δεν είναι ακριβής, καθότι οι Μανιχαίοι χρησιμοποιούν την αστρολογία στο σύστημά τους. Κατά τη μαρτυρία δε του Μάρκου Διακόνου, «...*they believe in horoscopes, fate and astrology in order to be able to sin without fear since, according to them, we are not really accountable for sin, it is the result of a fateful necessity*» (Πρβλ. I. GARDNER – S. N. C. LIEU, *ὄπ.π.*, σελ. 127). Η απουσία διευκρίνισης του Pachis ανάμεσα στην αστρολογία ως επιστήμη και στα άστρα ως προϊόντα της δαιμονικής ύλης και σχετιζόμενα με την ειμαρμένη, την τυχαιότητα και το κακό μπορεί να οδηγήσει σε σύγχυση, καθότι ο ανωτέρω ερευνητής δεν φαίνεται να συμεριζεται την άποψη περί αστρολογικού φαταλισμού των Μανιχαίων.
 4. G. STROUMSA, «*Refutation*», σελ. 345.
 5. I. P. COULIANO, *Tree of Gnosis*, σελ. 23.

θοῦ καὶ τοῦτο τεκταίνεσθαι πέφυκεν, ἀλλ' οὐ παρ' ἰδίαν ἀρχήν».¹

Επειδή, κατά τον Δαμασκηνό, υπάρχουν κάποιοι που αντιτάσσονται στη θεία πρόνοια,² όπως εν προκειμένω οι Μανιχαίοι, ο άγιος σπεύδει να θεολογήσει περί της θείας πρόνοιας. Ο Θεός επιδεικνύει τη διαρκή φροντίδα για όλα τα όντα του και τούτο έκδηλα διαφαίνεται από την πρόνοιά του. «Πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια. Καὶ πάλιν· Πρόνοιά ἐστὶ βούλησις θεοῦ, δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει. Εἰ δὲ θεοῦ βούλησις ἐστὶν ἡ πρόνοια, πᾶσα ἀνάγκη πάντα τὰ τῆ προνοία γινόμενα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κάλλιστα τε καὶ θεοπρεπέστατα γίνεσθαι καὶ ὡς οὐκ ἔνι κρείττω γενέσθαι».³ Ο άνθρωπος ως κατ' εικόνα του Θεού δημιουργήμα θα πρέπει να παραδειγματίζεται από τον θεοπρεπή και άκρως ωφέλιμο για τον άνθρωπο τρόπο που διεξάγει ο Θεός την πρόνοιά του. Η θεία πρόνοια είναι σε άμεση συνάρτηση με τη σοφία και την αγαθότητα του Θεού. Με τον ίδιο τρόπο που ο αγαθός Θεός προνοεί για την κοινωνία των όντων, ανάλογα και τα έλλογα όντα θα πρέπει να επιμελούνται της ίδιας τους της ζωής, οικονομώντας όσα πρέπει να πράξουν τώρα αλλά και στο μέλλον. Κατά ρητή δήλωση του Δαμασκηνού, όποιος δεν προνοεί είναι εξάπαντος κατακριτέος. Φτάνει μάλιστα σε τέτοιο σημείο να συνδέει την έννοια της αγαθότητας με εκείνη της πρόνοιας, ώστε να διατυπώνει την άποψη ότι εκείνος που δεν προνοεί στερείται αγαθότητας.⁴

Συχνά η θεία πρόνοια ταυτίσθηκε στη θεολογία των Πατέρων με τη

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Αντιρρητικός Α'*, 7, 32, σελ. 62-63.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 42, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 99. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Περί αίρέσεων*, 8, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 22.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 43, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 100. Πρβλ. ΝΕΜΕΣΙΟΥ Ε-ΜΕΣΗΣ, *Περί φύσεως ανθρώπου*, 42, σελ. 125.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 100.

θεία οικονομία.¹ Εξάλλου, ο όρος οικονομία προσδιορίζει την απονομή της θείας δικαιοσύνης στη δημιουργία καθώς και στην προνοιακή διευθέτηση και τάξη του σύμπαντος κόσμου.² Κατά συνέπεια, ορθά σημειώνεται ότι η διαφορά ανάμεσα στη θεία πρόνοια και στην ειμαρμένη ή την τύχη³ έγκειται ακριβώς στην πίστη σε έναν προσωπικό Θεό που δημιούργησε τον άνθρωπο λίαν καλό και τον εφοδίασε με ελεύθερη βούληση για να μπορεί να ξεχωρίζει το καλό από το κακό.⁴ Ο ιερός πατέρας προβαίνει σε σύγκριση της θείας και της ανθρώπινης βούλησης, ούτως ώστε να διεξέλθει επαρκώς το ζήτημα της θείας πρόνοιας. Όπως κανείς από τους ανθρώπους δεν γνωρίζει ούτε τί του επιφυλάσσει το μέλλον, και πόσο μάλλον το αύριο, είναι αυτονόητο ότι είναι αδύνατο να γνωρίσει το θέλημα του Θεού. Η πεπερασμένη ανθρώπινη νόηση με τον ίδιο τρόπο που αδυνατεί να κατανοήσει την ακατάληπτη θεία ουσία, αντίστοιχα δεν μπορεί να διαγνώσει και να ανιχνεύσει τα άδυτα της θείας πρόνοιας. «Εἰ γὰρ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀκατάληπτος, οὕτω καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ πρόνοια αὐτοῦ».⁵

Από την κυβέρνηση και συντήρηση του κόσμου αντιλαμβανόμαστε τη δράση της θείας πρόνοιας: «Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλειῶν τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως».⁶ Σε αυτή

1. T. SPIDLIK, *Πνευματικότητα*, σελ. 182.

2. Βλ. G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, λήμμα «οἰκονομία», σελ. 941. Πρβλ. ΣΟΥΔΑ, *Λεξικόν*, σελ. 762: «οἰκονομία» = «ὁ διαμερισμὸς τινῶν πραγμάτων»· «οἰκονομῶ» = «τὰ ἐν οἴκῳ διοικῶ».

3. Για την έννοια της τύχης στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, βλ. τον συλλογικό τόμο της Ακαδημίας Αθηνών ΤΥΧΗ ΚΑΙ ΑΝΑΓΚΗ. *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, πρόλογος Ε. Μουτσόπουλου, εκδ. ΚΕΕΦ, Αθήνα 2005.

4. G. PODSKALSKY – A. KAZHDAN, «Pronoia», *ODB* 3(1991) 1733. Ωστόσο, οι συντάκτες του ανωτέρω λήμματος αποφαινόμενοι λανθασμένα ότι ο Μιχαήλ Ψελλός υπήρξε ο πρώτος, κατ' ουσίαν, εκκλησιαστικός συγγραφέας, ο οποίος ανέλυσε σε βάθος την σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη προαίρεση και στη θεία πρόνοια. Εμφανώς πολύ πιο πριν από τον Ψελλό όμως, τόσο ο Δαμασκηνός όσο και προηγούμενοι Πατέρες είχαν ασχοληθεί με το ζήτημα, εντρυφώντας στις διάφορες πτυχές του και καταθέτοντας μια σειρά από κορυφαία θεολογικά επιχειρήματα.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 77, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 393.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 1, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 7.

την προοπτική κατανοείται και η σύνοδος, η συμφωνία και η τελική συμφιλίωση των τεσσάρων στοιχείων που συνετέλεσαν στη σύσταση του κόσμου διαμέσου της παντοδύναμης θείας θέλησης: «πῶς γὰρ ἂν αἱ ἐναντίαι φύσεις, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν ἀλλήλοις συνεληλύθασιν καὶ ἀδιάλυτοι μένουσιν, εἰ μὴ τις παντοδύναμος δύναμις ταῦτα καὶ συνεβίβασε καὶ ἀεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα;».¹ Επομένως, δια της συναγωγῆς των διαφόρων μερῶν και της ενοποίησης των διεστώτων σε μια αδιάσπαστη λειτουργική ενότητα αναδεικνύεται ο απερινόητος αλλά κατεξοχήν σοφός ρόλος που διαδραματίζει η θεία πρόνοια.²

Στο «Κατὰ Μανιχαίων» ἔργο του ο ιερός Δαμασκηνός θέτει τις ορθές προϋποθέσεις, προκειμένου να προβεί σε έναν ορισμό της θείας πρόγνωσης διακρίνοντας και ορίζοντας κατά σειρά γνώση, πρόγνωση, ορισμό και προορισμό. Έτσι, η γνώση συνίσταται στην άμεση αντίληψη των όσων υπάρχουν ή γίνονται, η πρόγνωση σχετίζεται με τη γνώση των μελλόντων, η επίγνωση είναι η απόκτηση της αληθινής γνώσης, ύστερα από τη δοκιμή της ψεύτικης, ο ορισμός είναι η κρίση για όσα έχουν γίνει και τέλος ο προορισμός είναι η κρίση για όσα πρόκειται να συμβούν.³ Άραγε η θεία προγνωστική δύναμη δεν συγκρούεται ευθέως με την ανθρώπινη ελευθερία; Πρόκειται περί ερωτήματος που διατυπώνεται κατά τρόπο δόλιο από τους κατηγορούς του Θεού, εκείνους, δηλαδή, που υποστηρίζουν τη λογική της θεοδικίας. Ο Δαμασκηνός αποκρούει κατηγορηματικά κάθε μορφή θεοδικίας, φανερώνοντας τον Θεό ως αδαπάνητη πηγή της ζωής και χορη-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 3, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 11.

2. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Θέματα*, σελ. 39: «Αλλά, και, εκεί, όπου φαίνεται ότι υπάρχει αντίθεση φύσης και λειτουργίας μεταξύ τῶν ὄντων, εκεί και αποδεικνύεται ἡ σοφή σχέση ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ, ἀφοῦ μέσα ἀπὸ τῆς ἐναντίας φυσικῆς κατασκευάσεις τῶν ὄντων προκύπτει μιά λειτουργική ἐνότητα καὶ ἀλληλοεξάρτηση, ἡ ὁποία προκαλεῖ τὴν ἰσορροπία τῆς κτίσης».

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 78, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 393-394.

γό του είναι των όντων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο σκέψης, ο άγιος επεξηγεί το καίριο ζήτημα της ύπαρξης του διαβόλου αλλά και την πραγματικότητα της κόλασης.

Οι Μανιχαίοι, ως εκπρόσωποι της θεοδικίας και συγχρόνως αρνητές της θείας παντοδυναμίας, επιχειρούν να βρουν ρωγμές και λάθη στο πάνσοφο προγνωστικό θείο σχέδιο. Έτσι, παρουσιάζονται να εγκυβερνούν τον Θεό, ο οποίος παρότι προγνώριζε την αντίθετη και κίβδηλη πορεία που θα ακολουθούσε ο διάβολος, εντούτοις τον δημιούργησε. Όμως, κατά τον Δαμασκηνό, η δημιουργία του διαβόλου ακολουθεί «τὸν φυσικὸν τοῦ δικαίου λόγον»: «κρείσσον γὰρ κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον κἄν εἶναι καὶ κατὰ τὸν νοῦ εἶναι λόγον μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐκ τοῦ θεοῦ γὰρ τοῦ μόνον ἀεὶ ὄντος αὐτὸ τὸ εἶναι, ἀγαθοῦ καὶ ἀγαθῶν παρεκτικῶ· τὸ δὲ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθὸν πάντως ἐστίν».¹ Αυτονοήτως, η αγαθότητα του Θεού είναι ασφαλής προϋπόθεση και για την επικείμενη αγαθότητα του φυσικού του νόμου.² Και μόνο η μετοχή στο εἶναι δια των ουσιοποιῶν ενεργειῶν της θεότητας αυτομάτως καθιστά ακόμα και τον διάβολο αγαθό. Ἐπειτα, το «καλῶς» ἢ «κακῶς» αποτέλεσε ζήτημα αποκλειστικά της δικῆς του προαίρεσης.³

Αναμφίβολα, λοιπόν, η δημιουργία του διαβόλου ἐγκτεται στην υ-

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 36, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 372-373.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 14, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 359: «Εἰ γὰρ ἀγαθὸς ὁ θεός, ἀγαθὸς καὶ ὁ νόμος αὐτοῦ φυσικὸς καὶ ὦν ἐξ ὄντος». Το ἐπιχείρημα του φυσικὸν νόμου ἢ φυσικὸν δικαίου εἶναι αρκετὰ γνωστὸ στους αντιμανιχαϊκούς συγγραφείς ἀλλὰ καὶ ευρύτερα. Βλ. ενδεικτικὰ ΠΤΟΥ ΒΟΣΤΡΩΝ, *Κατὰ Μανιχαίων*, Β' 61, σελ. 63. Πρὸβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς τοὺς Ἀνδριάντας*, 12, 3, PG 49, 131. ΜΕΘΟΔΙΟΥ ΟΛΥΜΠΟΥ, *Περὶ Ἀναστάσεως Β'*, 6, GCS 27(1917) 340. Περαιτέρω γὰρ το φυσικὸν δίκαιο, βλ. G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, λήμμα «νόμος», C, 3, σελ. 920. Παράλληλα, γὰρ μια ἐξέταση του φυσικὸν δικαίου ἀπὸ την κλασικὴ ἐποχὴ μέχρι καὶ την σύγχρονη, βλ. J. J. FOX, «Law, natural», *CE* 9(1910) 76-79. A. MOLIEN, «Lois. III. La loi naturelle», *DTC* 9(1926) 878-887. F. RICKEN, «Nurrecht I», *TRE* 24(1994) 132-153. Κ. Β. ΚΥΡΙΑΖΗ, *Τὸ φυσικὸν καὶ τὸ Κανονικὸν Δίκαιον ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, μέρος Α', Ἀθῆναι 1957. Ν. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Τὸ Φυσικὸν Δίκαιον. Ἱστορικοκριτικὴ θεώρησις τοῦ προβλήματος*, χ.τ. χ.χ.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 37, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 374: «αὐτὸς [= ο διάβολος] δὲ ἐξ οἰκείας προαιρέσεως γέγονε κακὸς καὶ ἐναντῶ γέγονε τῆς τιμωρίας αἴτιος, μᾶλλον δὲ ἐαυτὸν τιμωρεῖται τῶν μὴ ὄντων ἐφιέμενος».

περβολική αγαθότητα του Δημιουργού Θεού και στη βεβαιότητα ότι «τὸ γὰρ εἶναι ἀγαθὸν ἔστι καὶ δῶρον θεοῦ».¹ Στο «Κατὰ Μανιχαίων» παρατηρούμε να αρθρώνεται με αριστοτεχνικό τρόπο η οντολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού. Ειδικότερα δε στο παρακάτω κείμενο, όπου ο ιερός πατέρας παρουσιάζει τον Θεό να ομιλεί σε πρώτο πρόσωπο, αναδεικνύεται και διατρανώνεται η σπουδαιότητα της ορθόδοξης οντολογίας: «Ἐπειδὴ οὗτος [= ο διάβολος] πονηρὸς μέλλει ἔσεσθαι καὶ ἀπολλύει πάντα τὰ διδόμενα αὐτῷ ἀγαθὰ, στερήσω αὐτὸν καὶ γὰρ τελείως τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀνύπαρκτον αὐτὸν ποιήσω; Οὐδαμῶς. Ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς πονηρὸς ἔσται, ἐγὼ τῆς μετουσίας μου μὴ στερήσω αὐτόν, ἀλλὰ δώσω αὐτῷ ἐν ἀγαθόν, τὴν διὰ τοῦ εἶναι μετουσίαν μου, ἵνα κὰν μὴ θέλη, μετέχη μου τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ εἶναι».² Αν ο Θεός εμπόδιζε τη δημιουργία του διαβόλου και καθιστούσε έτσι ανενέργητη την δωρεά του είναι σε εκείνον, καταδικάζοντάς τον ουσιαστικά στην ανυπαρξία, τότε θα θριάμβευε η λογική της θεοδικίας και το κακό θα νικούσε τη θεία αγαθότητα. Άλλωστε με βάση τη θεία αγαθότητα κανένα ον δεν είναι άξιο όχι μόνο της θείας αγαθότητας αλλά και του ίδιου τού είναι: «οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἀξίως πολιτεύεται τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Δικαίως γὰρ πρὸς αὐτὸν συγκρινόμενα τὰ πάντα ἀνάξια τοῦ εἶναι εἰσιν».³ Όμως τα θεία χαρίσματα προς τους ανθρώπους είναι αμεταμέλητα.⁴ Ο πανάγαθος Θεός χαρίζει σε όλους ανεξαιρέτως το είναι ως μοναδικός δοτήρας της ζωής.

Προκειμένου να επεξηγήσει με μεγαλύτερη σαφήνεια στη διδασκαλία του την έννοια της θείας πρόγνωσης σε συσχέτιση πάντα με την ανθρώπινη ελευθερία, ο άγιος Ιωάννης αντιδιαστέλλει τα «ἐφ' ἡμῖν» από τα «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Και ορίζοντας τη στενή τους διασύνδεση πάντα υπό το πρί-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 34, σελ. 372.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 72, σελ. 390.

4. ΡΩΜ. 11, 29: «ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ».

σμα της θείας πρόνοιας και πρόγνωσης, επισημαίνει: «Είδως [= ο Θεός] τοίνυν τὰ ἐφ' ἡμῖν -οὐ γάρ ἐστι κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ- προνοητικῶς τε καὶ προγνωστικῶς ὀρίζει ἅπαν τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν».¹ Τα «ἐφ' ἡμῖν» είναι όσα βρίσκονται στην δική μας αυτεξουσιότητα και τα οποία, προγνωρίζοντας ο Θεός, προορίζει αυτά προς το συμφέρον μας χωρίς να θίγεται έτσι η ανθρώπινη ελευθερία.² Στο συγκεκριμένο σημείο οι ομοιότητες με το «ἐφ' ἡμῖν» των Στωϊκῶν είναι καθαρά εξωτερικές. Και τούτο γιατί μπορεί τα «ἐφ' ἡμῖν» στους Στωϊκούς να μην εμποδίζονται από εξωτερικούς παράγοντες ή ακόμα και την ευμαρμένη αλλά επιτελούνται πάντα σε αναφορά της σχέσης του ατομικού προς τον παγκόσμιο λόγο.³ Αντίθετα, στην ορθόδοξη θεολογία το «ἐφ' ἡμῖν», δηλαδή το αυτεξούσιο, είναι το πλέον πολύτιμο δώρο του Θεού στον άνθρωπο. Είναι εκείνο που του δίνει την δυνατότητα του αυτοπροσδιορισμού, ακόμα και απέναντι στον Θεό. Κατά συνέπεια, δεν εξαρτάται από πουθενά παρά μόνο από την ανθρώπινη προαίρεση.⁴

Στα «ἐφ' ἡμῖν», λοιπόν, εντοπίζεται τόσο η αρετή όσο και η κακία, η πράξη αλλά και η αίρεση του πρακτέου, ο έπαινος αλλά και ο ψόγος, η τιμή αλλά και η ατιμία. Σημαντικό στοιχείο αυτής της διδασκαλίας καθίσταται ο αστάθμητος παράγοντας της ενδεχομενικότητας⁵ όπου «κατορ-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἁγίαν Ἀναστασίαν (νόθο)*, 9, KOTTER V, σελ. 293.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 293. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 78, KOTTER IV, σελ. 393.

3. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ιστορία*, σελ. 260-261.

4. Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σελ. 122: «Ἡ διδασκαλία αὐτή, ὅσο καὶ ἂν ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴν κοσμολογία τῶν Στωϊκῶν, διαπνέεται ὡστόσο ἀπὸ μιᾶ ιδιαίτερη πνευματικότητα, ἄγνωστη στὴ στωϊκὴ μοιρολατρία, καὶ καταλήγει ὀρισμένες φορὲς σὲ διαμετρικὰ ἀντίθετα συμπεράσματα, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν παθῶν».

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 40, KOTTER II, σελ. 98: «Ταῦτα τοίνυν ἐστὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, τὰ ἐπίσης ἐνδεχόμενα, οἷον τὸ κινεῖσθαι καὶ μὴ κινεῖσθαι, ὀρμᾶν καὶ μὴ ὀρμᾶν, ὀρέγεσθαι τῶν μὴ ἀναγκαίων καὶ μὴ ὀρέγεσθαι».

θώνεται η παράμετρος της δυνατότητας»,¹ κάτι που είναι εκ διαμέτρου αντίθετο προς μια άκαμπτη νομοτέλεια και αναγκαιότητα.

Ο ιερός πατέρας στρέφει την προσοχή του στα «οὐκ ἐφ’ ἡμῖν», σε όσα δηλαδή δεν ανήκουν στην εξουσία του ανθρώπου και δεν ορίζονται από εκείνον αλλά εναπόκεινται στη θεία παντεξουσιότητα: «Τῶν δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν τὰ μὲν ἐκ τῶν ἐφ’ ἡμῖν ἔχει τὰς ἀρχὰς ἤτοι τὰς αἰτίας, τούτέστιν αἱ ἀμοιβαὶ τῶν πράξεων ἡμῶν ἐν τῷ παρόντι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, τὰ λοιπὰ πάντα τῆς θείας βουλῆς ἐξήρτηται».² Η αντιπαραβολή των εννοιῶν γένεση και φθορά γίνεται από τον άγιο, προκειμένου να καταδειχθεί ότι αφενός η γένεση «τῆς δημιουργικῆς αὐτοῦ [= του Θεοῦ] δυνάμεώς ἐστι», κι αφετέρου η φθορά είναι απόρροια της δικῆς μας κακίας. Σε αυτό το πλαίσιο λειτουργεί και ο θάνατος, τον οποίο προγνώριζε μεν ο παντογνώστης Κύριος ως καταλυτική συνέπεια της αμαρτίας, ωστόσο δεν ήταν εκείνος που τον προκάλεσε: «“Θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ’ ἀπωλεία ζώντων”· δι’ ἀνθρώπου δὲ μᾶλλον θάνατος, τούτέστιν τῆς τοῦ Ἀδάμ παραβάσεως, ὁμοίως καὶ αἱ λοιπαὶ τιμωρίαι».³ Ωστόσο, ο Θεός μέσα στην άρρητη φιλανθρωπία του δεν φείδεται λύσεων για το οικείο πλάσμα του. Γι’ αυτόν τον σκοπό στο προνοιακό θείο σχέδιο προεπινοείται ο γάμος, ως αντίδοτο, τρόπον τινά, κατά του εχθρού της ανθρωπότητας: «Ὡστε διὰ τὸ μὴ ἐκτριβῆναι καὶ ἀναλωθῆναι τὸ γένος ὑπὸ τοῦ θανάτου ὁ γάμος ἐπινοήσεται, ὡς ἂν διὰ τῆς παιδοποιίας τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων διασώζηται».⁴

Ο Θεός προγνωρίζει όλα τα μέλλοντα να συμβούν. Καθώς υπέρκειται του χρόνου, είναι σαφές ότι η πρόγνωσή του είναι πέρα και πάνω από

1. Χ. ΤΕΡΕΖΗ, «Ανατίμηση του κόσμου», σελ. 333.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 42, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 99.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὁπ.π., σελ. 99. ΣΟΦ. ΣΟΛΩΜ. 1, 13.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὁπ.π., 97, σελ. 228.

τον χρόνο. Αντικρούζει όλα τα κτιστά δημιουργήματα και τα καθοδηγεί προς τον τελικό τους προορισμό μέσα σε μια υπερχρονική συνάφεια, καθώς για τον Θεό δεν υφίσταται παρελθόν, παρόν και μέλλον, όπως για τον άνθρωπο. Έτσι, τα πάντα ίστανται ενώπιόν του ως ένα διαρκές παρόν.¹ Γράφει ο Δαμασκηνός: «Ἐπεὶ οὐδὲ ἐκ τῆς ἀποβάσεως τῶν γινομένων γινώσκει, ἀλλὰ προγινώσκει τὰ ἐσόμενα καὶ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προορίζει».² Η πρόγνωση του Θεού παρότι «ἀληθής» και «ἀπαράβατος», εντούτοις δεν αποτελεί η ίδια την αιτία της τελικής έκβασης των πραγμάτων αλλά αντίθετα ακριβώς επειδή σκοπεύουμε να πράξουμε το ένα ή το άλλο, μ' αυτό τον τρόπο προγνωρίζει τις πράξεις μας ο Θεός. Το παράδειγμα του ιατρού,³ το οποίο και προσάγει ο Δαμασκηνός, είναι ενδεικτικό. Πολλά από όσα προγνωρίζει ο Θεός, τονίζει ο άγιος, δεν είναι αρεστά σε εκείνον, καθώς δεν είναι υπεύθυνος γι' αυτά, με τον ίδιο τρόπο που δεν είναι υπεύθυνος ο ιατρός για την έκβαση της νόσου, μόνο και μόνο επειδή την προέβλεψε. Συμπερασματικά, το αίτιο της νόσου βρίσκεται αλλού κι όχι στην πρόγνωση του ιατρού· η δε πρόγνωση του ιατρού είναι απόρροια της τέχνης του. Έτσι όσα θα γίνουν από μας δεν έχουν την αιτία τους στον Θεό αλλά στο δικό μας αυτεξούσιο θέλημα.⁴

Με βάση τα παραπάνω, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν μπορεί ο Θεός να θεωρηθεί αίτιος των συμφορών που λαμβάνουν χώρα στον κόσμο, απ-

1. Ν. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Θέματα*, σελ. 120.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 73, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 391.

3. Ο J. A. Demetracopoulos («Theodicy», σελ. 70), συνεπής της ως προς τον ίδιο του τον εαυτό ακατάβλητης προσπάθειας αποδόμησης του ιερού Δαμασκηνού και της διδασκαλίας του, ισχυρίζεται ότι το γλαφυρό, ομολογουμένως, παράδειγμα του ιατρού δεν ανήκει στον Δαμασκηνό αλλά συνιστά δάνειο από τον Αμμώνιο. Είναι φανερό, ωστόσο, ότι στην αυστηρά φιλολογική, λεξικογραφική και ιστορικοκριτική μέθοδο του ανωτέρω ερευνητή απουσιάζει καταθλιπτικά το πνεύμα της πατερικής θεολογίας.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 79, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 394.

λώς και μόνο επειδή τις προγνωρίζει. Οι λεπτές διακρίσεις των εννοιών, που πραγματοποιεί εδώ ο Δαμασκηνός, επιχειρούν και σε μεγάλο βαθμό το επιτυγχάνουν, να ρίξουν φως σε ένα εξαιρετικά ακανθώδες ζήτημα. Η πρόνοια που ασκεί ο Θεός στον κόσμο ως ενοποιητική και τελειοποιητική αιτία βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την πρόγνωση του. Ιδωμένες από την ανθρώπινη, κτιστή και εγγενώς πεπερασμένη οπτική, η οικονομία και η κυβέρνηση του Τριαδικού Θεού φαίνεται ακατανόητη. Όπως, όμως, διαβεβαιώνει ο άγιος, είναι πέρα για πέρα ομαλή και συγχρόνως δίκαιη και αγαθή.¹

Στο έργο του *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, ο ιερός πατέρας αφιερώνει ολόκληρο κεφάλαιο στη διερεύνηση του θέματος της πρόγνωσης των μελλόντων αμαρτωλών με τον εξής τίτλο: *Ἐπί τῶν ἐνεκεν προγινώσκων ὁ θεὸς τοὺς ἀμαρτάνειν καὶ μὴ μετανοεῖν μέλλοντας ἔκτισεν*.² Στοιχώντας κατά βάση στις θεολογικές προϋποθέσεις που έθεσε στο *Κατὰ Μανιχαίων*, ο Δαμασκηνός θα ισχυρισθεί προσφυώς ότι η γνώση αφορά αυτά που υπάρχουν ενώ η πρόγνωση σε όσα πρόκειται να συμβούν. *«Τῶν γὰρ ὄντων αἰ γνώσεις, καὶ τῶν πάντως ἐσομένων αἰ προγνώσεις· πρῶτον γὰρ τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ καλὸν ἢ κακὸν εἶναι»*.³ Δημιουργείται έτσι ένα νοητό χιαστό σχήμα, όπου η γνώση συνδέεται με το «εἶναι» κι αντίστοιχα η πρόγνωση με το «καλῶς» ή «κακῶς εἶναι». Ακολούθως, ερμηνεύοντας ο άγιος τη ρήση του Θεανθρώπου, *«Συνέφερε τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη»*,⁴ θα απαντήσει στο ανωτέρω καίριο ερώτημα που ο ίδιος έθεσε και που εγγράφεται στο πλαίσιο της θείας πρόγνωσης και του ανθρώπινου προο-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 78, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 393.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 94, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 221.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 94, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 222.

4. ΜΑΤΘ. 26, 24.

ρισμού. Εξάπαντος, η εν λόγω φράση του Κυρίου δεν αποτελεί μια αποστροφή της ίδιας του της δημιουργίας, αλλά μαρτυρεί «τὴν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως καὶ ῥαθυμίας ἐπιγενομένην τῷ κτίσματι αὐτοῦ κακίαν». Γι' αυτό, η «τῆς οἰκείας γνώμης ῥαθυμία» καθιστά ανενέργητες στον άνθρωπο τις θείες δωρεές, διαλαμβάνοντας έτσι ως «ἄχρηστον» την ευεργεσία του Θεού.¹ Και στο «Κατὰ Μανιχαίων», διαλεγόμενος με τον μανιχαίο συνομιλητή του, που προτάσσει τη δυαλιστική ηθική εντός της οποίας εμφιλοχωρεῖ η θεοδικία, ο ἅγιος αντιτάσσει την ορθόδοξη θεώρηση: «Οὐ δίκαιον οὖν οὐδὲ καλόν, διὰ τὸ μὴ θέλειν τοῦτον λαβεῖν κωλυθῆναι τὸν ἀγαθὸν τοῦ εὖ ποιεῖν καὶ διδόναι τὰ ἀγαθὰ. Οὕτω γὰρ ἂν ἡ κακία ἐνίκα τὸ ἀγαθόν, εἰ ὁ θεὸς ἀγαθότητι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει, τὸ δὲ κακὸν ἔσσεσθαι ἐξ ἀγαθοῦ ἐκουσίως τρεπόμενον ἐκώλυσε τὴν ἀγαθὴν τοῦ ἀγαθοῦ δημιουργίαν».²

Στο απόφθεγμα τούτο, ο Ιωάννης Δαμασκηνός, προκειμένου να διακηρύξει με τον πλέον εμφαντικό τρόπο τόσο την αγαθότητα που διέπει τον Δημιουργό Θεό όσο και ως το φυσικό επακόλουθο αυτού την εξίσου αγαθή δημιουργία, χρησιμοποιεί τον πλεονασμό ως απόλυτα εκφραστικό σχήμα λόγου για την εν λόγω συνάφεια. Περαιτέρω, συγκεκριμενοποιώντας την ανάλυσή του επί της ρήσης του Κυρίου, διασαφεί: «Διὸ οὐκ εἶπεν ὁ κύριος· Συνέφερεν, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ἀλλὰ· “Συνέφερε τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ”».³ Στην προκειμένη περίπτωση, το νοηματικό κέντρο βάρους μετατίθεται από τον Θεό στον άνθρωπο. Είδαμε ότι το εἶναι δίνεται απλόχερα από τον Δημιουργό Θεό. Όμως ο άνθρωπος δεν προικοδοτήθηκε από τον Πλάστη του, ούτως ώστε να διατηρείται απλώς στο εἶναι, αλλά με τη συνέργεια της θείας χάριτος να κατορθώνει το «εὖ εἶναι».

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 222.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 70, KOTTER IV, σελ. 388-389.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 389.

Μέσα σε αυτή την άκρως αισιόδοξη οντολογική προοπτική, την οποία διαυγέστατα αναδεικνύει ο Δαμασκηνός, η κόλαση δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει ως άλλο ένα αντίθετο επιχείρημα στο οπλοστάσιο των κατηγοριών του Θεού. Και τούτο, καθότι είναι πρόδηλο ότι η κόλαση δεν ανήκει στα ποιήματα του Θεού. Είναι αδύνατον, παρατηρεί ο άγιος, ο Θεός, δημιουργώντας όντα μεθεκτικά της αγαθότητάς του, να δημιουργεί παράλληλα την κόλαση ως γεγονός πλήρους και απόλυτης ακοινωνησίας από τον ίδιο του τον εαυτό: «οὐ γὰρ ἀγαθοῦ ποιῆσαι καὶ κολάσαι».¹ Εντούτοις, είναι γεγονός ότι ακόμα και η κόλαση αποκτά εντός του προνοιακού και σωστικού θείου σχεδίου, εν μέρει, θετική χροιά, αφού απομακρύνει διαπαντός το ενδεχόμενο το κακό να καταστεί αιώνιο.² Ο ιερός πατέρας διευκρινίζει ότι η πραγματικότητα της κόλασης είναι καθαρώς υπόθεση βουλητική του ανθρώπου, ήδη από την εδώ βιοτή του. Έτσι, «ἡ κόλασις ἐκείνη οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ πῦρ ἐπιθυμίας τῆς κακίας καὶ ἁμαρτίας καὶ πῦρ ἀστοχίας τῆς ἐπιθυμίας».³ Και αλλού θα ορίσει την κόλαση ως την στέρηση «τοῦ ποθουμένου».⁴ Οι διατυπώσεις αυτές του Δαμασκηνού φανερώνουν τη δυναμική της ορθόδοξης οντολογίας και στοιχούν ως ανατρεπτικές κάθε θεοδικίας.

Κατά συνέπεια, η κόλαση ερμηνεύεται υπό το πρίσμα της δεκτικότητας,⁵ και ταυτόχρονα της μετοχής του πιστού στις θείες ενέργειες. Κατ' αυτόν τον τρόπο απαντάται και η εν πολλοίς διλημματική διάσταση που

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 72, σελ. 390.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 49, σελ. 377. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *όπ.π.*, 82, σελ. 396: «...καὶ ἡ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος κόλασις τελεία τῆς κακίας καὶ ἁμαρτίας ἀναίρεσις».

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 36, σελ. 373.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 75, σελ. 392.

5. Για τη δεκτικότητα θα μιλήσουμε σε επόμενη ενότητα.

αποδίδουν στην κόλαση οι Μανιχαίοι, οι οποίοι, διαστρέφοντας και παραλλάσσοντας ερμηνευτικά το *Ματθ. 26, 24*, χωρίο του οποίου την ορθή ερμηνευτική γραμμή θίξαμε προηγούμενα, καταλήγουν στο να διατυπώνουν: «...συνέφερεν αὐτῷ μὴ γενέσθαι ἢπερ γενέσθαι καὶ κολασθῆναι ἀτελευτήτως».¹ Ωστόσο, ο ιερός Δαμασκηνός τοποθετεί τα πράγματα στο ορθό τους περίγραμμα, με τη χαρακτηριστική ακρίβεια που τον διακρίνει. Παρατηρεί, λοιπόν, ο άγιος: «Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι δεῖ, ὅτι ὁ θεὸς οὐ κολάζει τινὰ ἐν τῷ μέλλοντι, ἀλλ' ἕκαστος ἑαυτὸν δεκτικὸν ποιεῖ τῆς μετοχῆς τοῦ θεοῦ. Ἔστι δὲ ἡ μὲν μετοχὴ τοῦ θεοῦ τρυφή, ἡ δὲ ἀμεθεξία αὐτοῦ κόλασις».²

Γεννάται, λοιπόν, το ερώτημα: πώς μπορεί κανείς να κρίνει τον Κριτή και Δημιουργό του παντός; Εκείνον του οποίου η κρίση είναι συνάρτηση της προγνωστικής του δύναμης και της πρόνοιάς του για τα ποιήματά του; Είναι, κατά ταύτα, σαφές ότι η οποιαδήποτε προσπάθεια ερμηνείας της θείας δικαιοσύνης με ανθρώπινα κριτήρια πέφτει στο κενό. Η κόλαση εμπίπτει σε αυτή την άσκηση της θείας δικαϊκής τάξης αλλά κατανοείται εξάπαντος εκτός δικανικών πλαισίων σκέψης. Αν δεν υπήρχε ο κολασμός του αμαρτωλού, ο Θεός δικαίως θα λογιζόταν ως άδικος. Το κέντρο βάρους, όμως, εδώ δεν πέφτει στην ενέργεια του Θεου που ως «κριτῆς δικαίως κολάζει», αλλά αποκλειστικά στην προαίρεση του αμαρτωλού.³ Έτσι, μέσα από την θεόληπτη σκέψη του αγίου καθοδηγούμεστε στο ασφαλές συμπέρασμα ότι «ὁ θεὸς ὡς ἤδη γεγενημένον τὸ ἐσόμενον βλέπων ἔκρινεν γενέσθαι καί, εἰ κακὸς γένοιτο, ἐξ αὐτοῦ κολασθῆναι».⁴ Σε αυτή την προοπτική ισχύει στο ακέραιο ότι «οὐ γὰρ ἡ κόλασις κακὴ, ἀλλὰ τὸ ἄξιον

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 36, σελ. 373.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 44, σελ. 376.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 37, σελ. 373.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 373.

ἐαυτὸν ποιῆσαι κολάσεως».¹

Ο αγιοπνευματικά φωτισμένος νους του αγίου Ιωάννη σε συνδυασμό με τη βιβλική και πατερική του επάρκεια, μας παραδίδει μια σειρά από κορυφαίες θεολογικές συνθέσεις, κατά τις οποίες ανατέμνεται η ορθόδοξη οντολογία και ανατρέπεται ριζικά η θεοδικαιϊκή λογική. Το τελευταίο επιτυγχάνεται, εν προκειμένω, με τη χρήση δύο παραινετικών προτάσεων που λειτουργούν προς αυτό τον σκοπό. Γράφει: «**Μὴ οὖν κρίνωμεν τὸν θεόν· οὐ γὰρ οἶδαμεν τὴν βουλήν αὐτοῦ. “Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; Ἡ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;” Οὐ γὰρ πᾶσαν τὴν βουλήν αὐτοῦ ἀπεκάλυψεν ἡμῖν, ἀλλ’ ὅπερ συνέφερον ἡμῖν γνῶναι, ἀπέκρυψεν. Μὴ οὖν εὐθύνωμεν τὸν θεόν· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ κριτὴς καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, καὶ οὐκ ἐστὶν ἀγαθόν, εἰ μὴ ὁ αὐτὸς βούλεται, ὥσπερ οὐκ ἔστι φῶς εἰ μὴ τὸ ἐκ τοῦ ἡλίου πηγαζόμενον».**²

Όλος ο βίος του χριστιανού συνίσταται σε έναν διαρκή αγώνα, ώστε η ανθρώπινη ελευθερία υπό την καθοδήγηση του θείου φωτός να συναντηθεί με τη θεία πρόνοια και έτσι να προορισθεί για την βασιλεία του Θεού: «*Ἀγωνισώμεθα οὖν ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθοὶ γενέσθαι, ἵνα ὦμεν τῶν προεγνωσμένων ἀγαθῶν καὶ προωρισμένων εἰς ζωὴν αἰώνιον*».³ Ο Δαμασκηνός εντρυφά στη διδασκαλία του στη σχέση μεταξύ της πρόγνωσης και του προορισμού. Ο προορισμός λειτουργεί ως ἔργο «*τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως*».⁴ Όποιος ἔχει παρακολουθήσει τη διήκουσα γραμ-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 49, σελ. 377.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 74, σελ. 391. ΗΣ. 40, 13. ΡΩΜ. 11, 34.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 80, σελ. 395. Πρβλ. ΡΩΜ. 8, 28-30: «*Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν, συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν*».

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 44, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 103.

μή της σκέψης του αγίου και επομένως έχει αντιληφθεί τη σημασία και διαφοροποίηση των «ἐφ' ἡμῖν» από τα «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» στη θεολογία του, θα μπορέσει να συλλάβει τη συνύφανση της πρόγνωσης και του προορισμού στο φως της ανωτέρω διάκρισης: «Χρῆ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά· οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γενέσθαι οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετὴν... Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ· ἤδη γὰρ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προέκρινε πάντα ὁ θεός κατὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ».¹

Με παραστατικό τρόπο ο Δαμασκηνός συναρμόζει μοναδικά την αυτεξούσια θέληση, που κατεκόσμησε ο Θεός τον άνθρωπο κατά την εγκάθιδρυσή της παραδεισίου τάξης, με τη θεία πρόγνωση αλλά και τον τελικό προορισμό του ανθρώπου. Ως γνωστόν, η εντολή που δόθηκε στους πρωτοπλάστους αποσκοπούσε, μεταξύ άλλων, και στην εκγύμναση του αυτεξουσίου. Οι Πατέρες της Εκκλησίας συχνά χρησιμοποιούν την εικόνα του ανθρώπου ως νηπίου που σταδιακά θα έφθανε στην ενηλικίωση.² Ο Δαμασκηνός περιγράφει εύληπτα τον αρχικό θείο προορισμό για τον άνθρωπο: «Ταύτην τὴν ἐντολὴν αὐτῷ δίδωσιν ἐπαγγελιάμενος, ὡς, εἰ μὲν φυλάξοι τὸ τῆς ψυχῆς ἀξίωμα τῷ λόγῳ τὴν νίκην διδούς, ἐπιγινώσκων τὸν κτίσαντα καὶ τούτου φυλάττων τὸ πρόσταγμα, τῆς αἰδίου μεθέξει μακαριότητος καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα κρείττων θανάτου γενόμενος».³ Δεν ήταν, ασφαλώς, η θεία πρόγνωση εκείνη που προκαθόρισε την αυτεξούσια παρεκτροπή του ανθρώπου. Εξάπαντος, δεν ήταν προς το συμφέρον του αν-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 44, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 103.

2. Βλ. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, *Πρὸς Ἀντόλυκον*, II, 25, SC 20(1948) 160. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 30, PG 44, 253 D-256 AB. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Εἰς τὰ θεοφάνεια*, 12, PG 36, 324 C.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 44, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 105.

θρώπου να καταστεί διαμιάς κατά χάρη άφθαρτος, καθότι άμεσος ήταν ο κίνδυνος μήπως «εις τῷφον έμπέση και κριμα του διαβόλου».¹ Επομένως, θα ήταν ασύμφορο για τον άνθρωπο να μην δοκιμασθεί στην άσκηση της αρετής, ώστε να αποβεί πάνοπλος έναντι των βελών του πονηρού: «Έδει τοίνυν πρότερον δοκιμασθέντα τόν άνθρωπον και τῆ πείρα διά τῆς τηρήσεως τῆς έντολῆς τελειωθέντα οὔτω τήν άφθαρσίαν άρετῆς κομίσασθαι έπαθλον».²

Η σκοποθεσία του Τριαδικού Θεού για τον άνθρωπο ήταν σε άμεση συνάρτηση με την σταδιακή πρόσκτηση της έξης προς το καλό και της παγίωσής του σε αυτό, όπως και με τη συνέργεια της θείας χάριτος απόκτηση της αφθαρσίας ως έπαθλο της αρετής. Η βαθιά αντινομική,³ αλλά συγχρόνως άκρως διαλεκτική, σχέση ανάμεσα στον προορισμό και στην ανθρώπινη αυτεξουσιότητα βρίσκεται μακριά από κάθε αναγκαιότητα. Κατά συνέπεια, ο προορισμός⁴ που θέτει ο Θεός για τον άνθρωπο δεν είναι απόλυτος, όπου τα πάντα είναι αυστηρά προκαθορισμένα, αλλά σχετικός,⁵ καθώς σέβεται την ανθρώπινη ελευθερία στο έπακρο, και είναι αυτός ο οποίος εκχέει κάθε αγαθότητα, μεταμορφώνοντας θεωτικά τον άνθρωπο από το είναι στο ευ είναι.

1. Α' ΤΙΜ. 3, 6.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 105.

3. Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σελ. 127.

4. Στο ζήτημα του προορισμού, παρατηρεί ο Langen, η Ανατολική Εκκλησία παραμένει σταθερή στα βήματα του Ιωάννου Χρυσοστόμου και του Ιωάννου Δαμασκηνού (J. LANGEN, *Johannes von Damaskus*, σελ. 293).

5. Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *Δυτική Θεολογία*, σελ. 63: «Η Ορθοδοξία δέχεται τον σχετικό προορισμό. Αυτός στηρίζεται στην πρόγνωση του Θεού, η οποία και δεν καταργεί την ανθρώπινη ελευθερία. Γνωρίζοντας δηλ. ο Θεός εκ των προτέρων τη χρήση της ελευθερίας, που θα κάνει ο άνθρωπος, μπορούμε να πούμε ότι προορίζει σχετικά πλέον (ως προς τη χρήση δηλ. της ανθρώπινης ελευθερίας) και όχι αυθαίρετα την αιώνια ζωή και καταδίκη του καθενός». Για τον απόλυτο προορισμό, βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Δογματική*, Β', σελ. 528 κ.ε. Πρόσθεσε: Α. ΚΑΖΗΔΑΝ, «Predestination», *ODB* 3(1991) 1713. Τ. ΜΑΗΛΜΑΝΝ, «Prädestination V. Reformation bis Neuzeit», *TRE* 27(1997) 118-156. G. ΚΡΑΥΣ, «Prädestination», *LTK* 38(1999) 468-474.

β. Το πρόβλημα του κακού και η αποσύνδεσή του από την ύλη

Ο Μανιχαϊσμός προήλθε, κυρίως, από την προσπάθεια του ιδρυτή του Μάνη να δώσει οριστική λύση στο πρόβλημα του κακού. Στον Ζωροαστρισμό το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού στον κόσμο λυνόταν με την αντιπαραβολή δύο αΐδιων αρχών που είχαν αντιπαλότητα μεταξύ τους. Εμφανώς επηρεασμένος από το ζωροαστρικό δυαλισμό,¹ ο Μάνης θα δημιουργήσει ένα δικό του ιδιότυπο και άκρως ριζοσπαστικό δυαλισμό. Είδαμε προηγουμένως με πόση θεολογική οξύνοια και διαλεκτική δεινότητα ανέτρεψε τον μανιχαϊκό δυαλισμό ο Δαμασκηνός, διακηρύσσοντας συνάμα το αρίδηλο γεγονός ότι η ύλη είναι θείο δημιούργημα, προερχόμενη από το μη ον στο ον. Ωστόσο, δεν αρκούσε για τον Δαμασκηνό να καταβαραθρωθεί ο μανιχαϊκός δυαλισμός, και να αποδειχθεί το κτιστό και συγχρόνως τρεπτό της ύλης. Έπρεπε να αποσυνδεθεί πλήρως η ύλη από το κακό και την αμαρτία και να φανερωθεί η κατεξοχήν θετική της διάσταση ως λίαν καλού δημιουργήματος, ούτως ώστε να διαφανεί και στην πράξη το διάφορο της ορθόδοξης κτισιολογίας τόσο με τη μανιχαϊκή κοσμολογία όσο και με τις υπόλοιπες αντικοσμικές διδασκαλίες. Την ανάληψη ενός τέτοιου εγχειρήματος αναλαμβάνει ο Ιωάννης Δαμασκηνός.

Άριστος βιβλικός θεολόγος ο ιερός Δαμασκηνός προστρέχει στα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου της Γένεσης, προκειμένου να προσκομίσει απτές γραφικές μαρτυρίες για την αγαθότητα της ύλης. Η λεγόμενη «ατι-

1. W. SUNDERMANN, «How Zoroastrian is Mani's Dualism?», στο: L. CIRILLO – A. VAN TONGERLOO (επιμ.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico' Arcavataca di Rende Amantea 31 agosto – 5 settembre 1993*, Louvain – Naples 1997, σελ. 255-265.

μία» της ύλης συνιστά φρόνημα των Μανιχαίων, οι οποίοι θεωρούν την ύλη ως βδέλυγμα και απόλυτο κακό. Παρόλ' αυτά, μέσα από τη βιβλική διήγηση αναδεικνύεται μια εντελώς διαφορετική στάση έναντι της ύλης. Η ύλη ως ποίημα του Θεού είναι και αυτή αγαθή, όπως ο δημιουργός της. Αντίθετα, αποδίδοντας στην ύλη την κακία, εκτρεπόμαστε στη δυαρχία και συγχρόνως υποδεικνύουμε ως αίτιο των κακών τον Θεό,¹ σύμφωνα πάντα με τη λογική που υπαγορεύει η θεοδικία.

Κατά τους Μανιχαίους, η ύλη είναι η ενθύμηση του θανάτου,² αφού έφερε στην ζωή τα πλάσματα του σκότους ενώ παράλληλα εκδηλώνεται ως πόθος και μίσος.³ Η περιγραφή της ύλης από τον Δαμασκηνό είναι χαρακτηριστική: «...ή δὲ ὕλη ἤγουν ἡ κακία ἄζως, ἀκίνητος, αἰσχροῦ, σκότος δυσειδές, ἀναίσθητος ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνας».⁴ Ωστόσο, οι ανωτέρω χαρακτηρισμοί της ύλης αποδεικνύονται στην πράξη αντιφατικοί και άτοποι και ασφαλώς αποδομούνται με μοναδική ευκολία μέσα από την καταγιγιστική επιχειρηματολογία του αγίου Ιωάννου. Ειδικότερα, στο ζήτημα της υποτιθέμενης κακίας της ύλης ο Δαμασκηνός είναι εξαιρετικά εκφραστικός, αφού η διαλεκτική του φανερώνει την αδιέξοδη συλλογιστική των Μανιχαίων: «Εἶπατε ἡμῖν, ὦ Μανιχαῖοι· Ἡ ὕλη ἡσυχάζουσα τὸ πρότερον καλὴ ἦν ἢ κακὴ; Εἰ μὲν κακὴ, ὕστερον στασιάσασα καλὴ ἐγένετο. Εἰ δὲ πρῶτον καλὴ, ὕστερον κακὴ».⁵ Αναμφίβολα, η αναφορά του αγίου στο στασιασμό της ύλης είναι απολύτως αναιρετική της ακινησίας της. Πώς η ακίνητη ύλη κι-

-
1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Β' 13, KOTTER III, σελ. 104. GEN. 1, 31. Πρβλ. G. STROUMSA, «Refutation», σελ. 343: «*In a creationist ontology [ὡπως π.χ. στον Χριστιανισμό], the problem of evil demands a justification of the demiurge: in an emanationist ontology [ὡπως στον Μανιχαϊσμό], the problem is immediately reflected by the status of matter (and by the nature of intermediary power)*».
 2. I. GARDNER, *Kephalaia*, 4, σελ. 31: «*Matter herself, the thought of death*».
 3. I. GARDNER – S. N. C. LIEU, *Texts*, σελ. 294-295.
 4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 2, KOTTER IV, σελ. 352.
 5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 68, σελ. 386.

νήθηκε και έφτασε στα όρια του φωτός χωρίς να αναλώσει τον εαυτό της;¹ Υπό αυτή την έννοια, η λεγόμενη άτακτη κίνηση της ύλης λογίζεται ως παράλογη, καθότι η αρχικά ακίνητη και δίχως ζωή ύλη εμφανίζεται να κινείται. «Τίς ό ταύτη δούς την ζωήν και τὸ κινητόν;»,² υποβάλλει ορθά ο Δαμασκηνός.

Η διδασκαλία περί της άτακτης κίνησης της άμορφης ύλης στον Πλάτωνα διαφέρει ριζικά από την αντίστοιχη σημασία της στον Μανιχαϊσμό. Στην πλατωνική διδασκαλία η ύλη παραμένει άτακτη γιατί δεν έχει επέμβει ο δημιουργός προκειμένου να την τακτοποιήσει, μορφοποιώντας την.³ Αντίθετα, στον Μανιχαϊσμό η ύλη είναι άτακτη γιατί ταυτίζεται με το απόλυτο κακό και αυτό είναι το κύριο αίτιο της αταξίας της. Έτσι, η αταξία της δεν οφείλεται στη δυσαρμονία αλλά στην κακία της.⁴ Επιπρόσθετα, η ύλη εξαιτίας της κακίας της προσλαμβάνει δυνάμεις και κινήσεις από μόνη της. Σύμφωνα δε με την παρατήρηση του Η. Jonas, στον δυαλισμό των Μανιχαίων η ύλη αποτελεί τη μόνη ενεργή αρχή από τις δύο, αφού κινητοποιεί διαμέσου της επίθεσής της ακόμα και την καλή αρχή, υποχρεώνοντάς την έτσι να λάβει δράση.⁵ Πόσο μακριά βρισκόμαστε από τον παθητικό ρόλο της ύλης στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία! Ο ακραίος και ριζοσπαστικός δυαλισμός του Μανιχαϊσμού – εξ ολοκλήρου διάφορος από τον αρχαιοελληνικό δυαλισμό – επιβάλλει και τελείως διαφορετική

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 31, σελ. 370.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 24, σελ. 365.

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 30 ab: «Βουληθείς γάρ ό θεός άγαθά μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατόν παραλαβών οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς και ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς αταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτο πάντως ἄμεινον». Για την προέλευση της σχετικής διδασκαλίας, βλ. L. TROJE, «ΑΤΑΚΤΟΣ ΚΙΝΗΣΙΣ», σελ. 96-115.

4. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 428.

5. Η. JONAS, *Gnostic Religion*, σελ. 211. Πρβλ. Η. ROUSSEAU, *Le Dieu du Mal*, Paris 1963, σελ. 92.

νοηματοδότηση της έννοιας της ύλης.¹

Η ερώτηση του ιερού Δαμασκηνού για τη φύση της ύλης εξυπηρετεί άριστα την όλη συλλογιστική του. Εύλογα, λοιπόν, ερωτά ο άγιος: «Εἶπατε ἡμῖν, ὦ Μανιχαῖοι, ἢ παρ' ὑμῖν ἀναρχος κακία, ἢν ὕλη ὀνομάζετε, ἀσώματός ἐστιν ἢ σῶμα ἢ σύνθετον;».² Όμως το ασώματο της ύλης προσκρούει στην σωματικότητα και υλικότητα αυτής. «Ἡ γὰρ ὕλη οὐκ ἀσώματος»,³ αποφαινεται κατηγορηματικά ο ιερός Δαμασκηνός. Αλλά ακόμα και αν υποτεθεί ότι η ύλη είναι ασώματη, θα ήταν αδύνατο να είναι η ίδια ποιητική του σώματος, όπως διατείνονταν οι Μανιχαῖοι, καθώς «Ἐκ γὰρ ἀσωμάτου οὐσίας σῶμα οὐ προέρχεται -τὸ γὰρ φύσει πεφυκὸς οὐ μεθίσταται οὔτε ἐξ ἀσωμάτου εἰς σῶμα οὐσία τραπήσεται».⁴ Θέλοντας να απενοχοποιήσει πλήρως το σώμα και κατ' επέκταση την ύλη από τη διάπραξη του κακού, ο άγιος καταθέτει: «Τὸ σῶμα νεκρὸν κείμενον οὐχ ἀμαρτάνει. Οὐκοῦν οὐκ ἐκ τοῦ σώματος ἢ κακία, ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς».⁵ Σε ανάλογο ύφος με τον Δαμασκηνό κινείται και ο μακαριστός π. Γ. Φλωρόφσκυ, ο οποίος κρίνει ορθά ότι «Τὸ κακὸ ἔρχεται ἀπὸ πάνω, ὄχι ἀπὸ κάτω· ἀπὸ τὸ δημιουργημένο

1. I. GARDNER, *Kephalaia*, σελ. XXVI: «Note too that the dualism is not the hellenistic one of spirit and matter, but of two essences, even substances. The divine life is visible, has spatial and quantifiable elements· and evil matter is the active principle of lust, the elements and 'thought of death'».

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 30, KOTTER IV, σελ. 368.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 368.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.* 29, KOTTER IV, σελ. 368. Ο Ν. Ματσούκας εντοπίζει στη δήλωση αυτή του Δαμασκηνού αντιπλατωνική διάθεση και πολεμική (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ (μτφρ.), *Κατὰ Μανιχαίων*, σελ. 84, υποσ. 16). Αξίζει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι η έννοια της ύλης και του σώματος στον Πλάτωνα δεν ταυτίζεται απαραίτητα με το κακό. Το κακό στον Πλάτωνα λειτουργεί πολυεπίπεδα. Άλλοτε αποτελεί άγνοια και απουσία φρόνησης κι άλλοτε συνιστά νόσο της ψυχής ως γεγονός πτώσης εκ του κόσμου των ιδεών. Τέλος, το κακό εντοπίζεται, μεταξύ άλλων, και στην ύλη (Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ (πρωτ.), «Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ», σελ. 65). Για τη σχέση της ύλης με το κακό στον αρχαίο Πλατωνισμό, βλ. F. HAGER, «Materie und Böse», σελ. 73-103.

πνεῦμα ὄχι ἀπὸ τὴν ὕλη».¹

Μέσα ἀπὸ τὴν προσεγμένη κι επιλεκτική χρήση τῆς αριστοτελικῆς λογικῆς, ὁ ἱερός πατέρας επιχειρεῖ νὰ ἀναδείξει τὴ θετικὴ χροιά τῆς ὕλης. Ἐκκινώντας ἀπὸ τὸ ἀτοπο πόρισμα ὅτι ἡ ὕλη εἶναι ἀναρχὴ καὶ παντελῶς κακὴ, θὰ οδηγήσει σταδιακὰ τὸν διάλογο στο σημεῖο που ἐπιθυμεί: στὴν παραδοχὴ τῆς ἀγαθότητος τῆς ὕλης. Γράφει ὁ ἅγιος: «Τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον ἀλήθειά ἐστίν, ἢ δὲ ἀλήθεια ἀγαθόν· τὸ δὲ ἀναρχὸν ἄτρεπτον. Εἰ οὖν ἀναρχὸς ἢ ὕλη, καὶ ἄτρεπτος ἔσται· εἰ δὲ ἄτρεπτος, ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα· εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα, ἀλήθειά ἐστίν· εἰ δὲ ἀλήθειά ἐστίν, ἀγαθὸν ἔσται».² Ἡ ἀγαθότης τῆς ὕλης διάφανα ἀναδεικνύεται καὶ μέσα ἀπὸ τὰ ἐμφανῆ κενὰ τῆς μανιχαϊκῆς διήγησος. Στὴν ἐπίθεση που ἐξαπολύει ἡ ὕλη στο βασίλειο τοῦ φωτός, πρωτεύοντα ρόλο διαδραματίζει ἡ ἐπιθυμία, με ἄλλα λόγια δηλαδὴ ἡ ἐρωτικὴ ἔλξη που νιώθει ἡ ὕλη ἀπέναντι στο φῶς. Ὡστόσο, αὐτὸ προϋποθέτει ὅτι ἡ ὕλη διαθέτει ψυχὴ, οὕτως ὥστε νὰ αἰσθανθεῖ τὴν ἀγάπη πρὸς τὸ φῶς. Σὺν τοῖς ἄλλοις, τούτῃ ἡ ἀγάπη τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸ εἶναι σαφῶς δηλωτικὴ καὶ τῆς δικῆς τῆς ἀγαθότητος καὶ ἐξάπαντος ἀναιρετικὴ τῆς κακίας τῆς.³ Σύστοιχα, ἡ κοινωνία τῆς ὕλης με τὸ φῶς ἀποδεικνύει αὐτὴ δεκτικὴ τοῦ φωτός. «Πῶς δὲ καὶ φαύλην λέγετε τὴν τὸ ἀγαθὸν δεξαμένην καὶ χωρήσαν; Τὰ γὰρ δεκτικὰ ἀγαθοῦ οὐκ ἐναντία οὐδὲ πολέμια».⁴ Ἀλλὰ καὶ στα Ἀρεοπαγιτικὰ συγγράμματα διατρανώνεται περὶτρανα ἡ μετοχὴ τῆς ὕλης στὴν πηγὴ τῆς ἀγαθότητος καὶ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων: «Ἄλλ' οὐδὲ τὸ πολυθρύλητον· Ἐν ὕλη τὸ κακόν, ὡς φασι, καθ' ὃ ὕλη. Καὶ γὰρ καὶ αὕτη κόσμον καὶ κάλλους καὶ εἶδους ἔχει μετουσίαν».⁵

1. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Τὸ σκοτάδι τῆς νύχτας», σελ. 97.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 31, σελ. 370.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 68, σελ. 386.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., σελ. 386.

5. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, Περὶ θείων ὀνομάτων, IV.28, σελ. 174.

Η κίνηση και η ζωή υπάρχουν στην ύλη «δυνάμει», υποστηρίζει ο Μανιχαίος. Κάτι τέτοιο, όμως, σημαίνει ότι η ύλη «δυνάμει ἦν ἀγαθή, εἶπερ ζωὴ καὶ κίνησις ἀγαθή»,¹ αντιτείνει ο ορθόδοξος. Ωστόσο, σύμφωνα με την μανιχαϊκή οπτική, η κίνηση και η ζωή της κακίας, δηλαδή της ύλης, δεν είναι εξάπαντος αγαθά αλλά μάλλον κακά. Επιστρατεύοντας το σχήμα «δυνάμει»–«ἐνεργεία», το οποίο αποβαίνει εύχρηστο εργαλείο στο εννοιολογικό του οπλοστάσιο, ο Δαμασκηνός αποσκοπεί και στις δύο ανωτέρω περιπτώσεις να αναδείξει το ίδιο πράγμα: την αγαθότητα της ύλης. Έτσι, εφόσον εκλάβουμε την κίνηση και ζωή της ύλης σε σύνδεση με το αγαθό, τότε αντιλαμβανόμαστε ότι «ἐκ κακίας ἦλθεν εἰς ἀγαθόν». Και πάλιν αν δεχθούμε ως φαύλες και κακές την ζωή και κίνηση της ύλης, «δυνάμει ἦν κακή [= η ύλη] καὶ οὐκ ἐνεργεία, καὶ ἔσται ἡ κακία οὐκ ἄναρχος».² Η ταύτιση της ύλης με την κακία παύει να υφίσταται και αντ' αυτού εμφανίζεται κατά έκδηλο τρόπο η προέλευσή της από τον αγαθό Θεό. Η ύλη ως κατεξοχήν αγαθό θείο δημιουργήμα έχει εντός της δυνάμει το θείο πρόσταγμα και καλείται και αυτή με την πολύτιμη αρωγή του ιερέα της κτίσης, του ανθρώπου, να ανακαινισθεί και μεταμορφωθεί, ούτως ώστε να φθάσει στον προορισμό που έχει θέσει γι' αυτήν ο Θεός.

Η βιβλική και πατερική παράδοση παρουσιάζουν τον Θεό ως τον απόλυτο κυρίαρχο της κτίσης και της ιστορίας. Αυτός είναι και ο κύριος λόγος που η ύπαρξη του κακού στον κόσμο μοιάζει εντελώς ασυμβίβαστη με την θεία πρόνοια και αγαθότητα. Ο πόνος, το κακό και η αδικία λογίζονται ως παράλογα εντός ενός κόσμου που είναι προϊόν της θείας αγά-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 24, ΚΟΤΤΕΡ, IV, σελ. 365.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 365.

της. Τέτοιες και άλλες συναφείς απορίες και εύλογα ερωτήματα φέρνουν στο προσκήνιο το ακανθώδες ζήτημα της θεοδικίας. Η θεοδικία έχει απασχολήσει από τα πανάρχαια χρόνια τόσο τη θεολογία όσο και τη φιλοσοφία. Ετυμολογικά, ο όρος θεοδικία δηλώνει την προσπάθεια δικαίωσης, από μέρους τόσο των θεολόγων όσο και των φιλοσόφων, του Θεού για τα δεινά και τις συμφορές που λαμβάνουν χώρα στον κόσμο. Η προέλευση του όρου ανάγεται στον Leibniz, ο οποίος τον χρησιμοποίησε για πρώτη φορά στο έργο του «*Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l' home et l' origine du mal*» το 1710.¹ Η έννοια της θεοδικίας γνώρισε απρόσμενη διάδοση στην Δύση, κυρίως εξαιτίας της ανθρωπολογίας του ιερού Αυγουστίνου, και των λανθασμένων θεολογικών της προϋποθέσεων.²

Κατά καιρούς κατατέθηκαν εκατέρωθεν διάφορες ερμηνευτικές προτάσεις που αποσκοπούσαν στην επίλυση του προβλήματος του κακού. Εξ αυτών οι δύο κυριότερες προέρχονται αφενός από την οντολογική δυαρχία του Γνωστικισμού και αφετέρου από την ιουδαιοχριστιανική παρά-

1. A. LALANDE, *Λεξικόν*, τόμ. II, σελ. 1124-1125.

2. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ (πρωτ.), «Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ», σελ. 67 και 69. Επί του προκειμένου, κρίνεται ορθή η παρατήρηση του αείμνηστου Σ. Παπαδόπουλου ότι δηλαδή η πορεία που ακολούθησε ο επίσκοπος Ιππώνος στα διάφορα θεολογικά ζητήματα υπήρξε περισσότερο αντιθετική παρά εξελικτική. Έτσι, στην αντιμανιχαϊκή του πολεμική δίνει έμφαση στην ελεύθερη βούληση, στο κακό ως απουσία του αγαθού και στην κληρονομική μετάδοση της αμαρτίας. Αντιθέτως, στην αντιπελαγιανική του πολεμική θα αλλάξει άρδην τις θεολογικές του σταθερές, αρνούμενος την ελευθερία βούλησης στον άνθρωπο και εξαρτώντας έτσι την ανθρώπινη σωτηρία αποκλειστικά από την θεία χάρη. Επρόκειτο, κατ' ουσίαν, για το προανάκρουσμα του απόλυτου προορισμού (Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία Γ'*, σελ. 324). Παρά ταύτα, βλ. την επανεκτίμηση του έργου και της θεολογίας του Αυγουστίνου που επιχειρείται από πλευράς ορθόδοξης θεολογίας στα ακόλουθα έργα: G. DEMACΟPOULOS – A. PAPANIKOLAOU(επιμ.), *Orthodox Readings of Augustine*, εκδ. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2008. Π. Α. ΥΦΑΝΤΗ(επιμ.), *Η επίδραση της θεολογίας του Αυγουστίνου σε Ανατολή και Δύση*, Εισαγωγή Φ. Ιωαννίδη, εκδ. Βάνια, Θεσσαλονίκη 2013.

δοση, η οποία και διατύπωσε τη δική της εκδοχή για την πτώση.¹ Στην διερεύνηση του προβλήματος του κακού το κυρίαρχο ερώτημα που θέτει το θέμα επί των τύπων των ήλων είναι το ακόλουθο: Πόθεν το κακό; Ή όπως το διατύπωσε ο ιερός Αυγουστίνος: «*Unde malum est?*».² Ο Μ. Βασίλειος, στην περιώνυμη πραγματεία του «*Ὁὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός*», θα χαρακτηρίσει το κακό ως «*τὸ πολυθρύλητον ζήτημα*»,³ εκφράζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη σημασία που παρουσιάζει το θέμα για τη σωτηριολογική προοπτική της Εκκλησίας.

Καθώς η σύμπασα κτιστή δημιουργία αποτελεί έργο της θείας βούλησης, η οποία είναι στενά συναρτημένη με τη θεία αγαθότητα, καθίσταται σαφές ότι η παρουσία του κακού στον κόσμο είναι από μόνη της μια παραδοξότητα και ένας παραλογισμός, και τα δύο, πάντως, εντελώς ξένα προς το δημιουργικό θείο σχέδιο. Πολύ εύστοχα θα παρατηρήσει ο Φλωρόφσκυ, συσχετίζοντας το θείο θέλημα και τους λόγους των όντων με την ύπαρξη του κακού, ότι το κακό δεν έχει την αναγωγή του στους προαιώνιους λόγους της θείας βούλησης και άρα υφίσταται ως α-λογία.⁴ Αντίστοιχα κι ο Δαμασκηνός εκφράζει την κοινή εκκλησιαστική παράδοση όταν τονίζει ότι ο κόσμος ως προϊόν ενός αγαθού Θεού είναι κατεξοχήν καλός· το κακό δεν έχει θέση μέσα του. «*Ὁρθόδοξος· Ἡ παντελής κακία οὐχ ὀράται ἐν τοῖς οὐσιν· οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ὁ ὄντως ὢν καὶ τοῦ εἶναι αἴτιος κακία οὔτε τι τῶν γεγονότων, καθὸ γέγονε, κακὸν, ἀλλὰ τὸ τε τῶν πάντων αἴτιον ἀγα-*

-
1. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σελ. 47. Για την έννοια του κακού στον Γνωστικισμό, βλ. U. BIANCHI, «*Anthropologie et conception du Mal Les Sources de l' Exegese gnostique*», VC 25(1971) 197-204. Ο P. Ricoeur θα ισχυρισθεί ότι «*η δυτική σκέψη φτάνει στο να είναι υπόχρη στον Γνωστικισμό, μια και αυτός έθεσε το πρόβλημα του κακού στην ολότητά του*» (P. RICOEUR, *Το κακό*, σελ. 42). Βλ. και ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «*Evil*», ER² 5(2005) 2897-2904.
 2. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Confessiones*, Γ' 7, σελ. 120.
 3. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὁὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός*, 2, PG 31, 332 B.
 4. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «*Τὸ σκοτάδι τῆς νύχτας*», σελ. 91.

θὸν καὶ πάντα τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὰ. Πάντα δὲ τὰ ὄντα ὑπ' αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη καὶ πάντα καλὰ καὶ λίαν καλὰ».¹

Στον διάλογο «Διάλεξις Χριστιανοῦ καὶ Σαρακηνοῦ» του ιεροῦ Δαμασκηνού οι προκλητικές και δόλιες ερωτήσεις του Σαρακηνού φέρνουν στο προσκήνιο το ζήτημα της θεοδικίας. Σε κάθε περίπτωση, όμως, ο ἅγιος με τη λιπαρή γνώση του και εποπτεία της βιβλικής και πατερικής παράδοσης κατορθώνει να προβλέπει το φαύλο σκεπτικό του συνομιλητή του και να τον αντικρούει με πειστικά και σύμφωνα πάντα με την ορθόδοξη πίστη επιχειρήματα. Στο επίκεντρο της συζήτησης βρίσκεται η κίβδηλη προσπάθεια του Σαρακηνού συνομιλητή, προκειμένου να φανερωθεί ο Θεός ως αἴτιος των κακῶν: «Τοῦτο γὰρ προβάλλονται οἱ Σαρακηνοὶ πρὸς ἡμᾶς πρόβλημα δεινότατον θέλοντες ἀποδείξαι τὸν θεὸν αἴτιον τῶν κακῶν».² Ο διάλογος περιστρέφεται αρχικά γύρω από την έννοια της δημιουργίας και συγκεκριμένα τις πρώτες ἑξι ημέρες της κοσμοποιίας. Η τακτική του Σαρακηνού είναι κάτι παραπάνω από πρόδηλη. Επιχειρεῖ να εμφανίσει τον Θεό ως ποιητή κακῶν. Γι' αυτό παρατηρεῖ: «Ἴδού πέπληγμαι ἐν τινι τόπῳ τῆς σαρκός μου, καὶ πληγείσα ἡ σὰρξ μώλωπα ἀπετέλεσεν καὶ ἐν τῷ μώλωπι ἐγένετο σκώληξ. Τίς οὖν αὐτὸν ἔπλασεν;».³ Εντούτοις, από τον Σαρακηνό αγνοεῖται πλήρως μια καίρια πτυχή της περὶ δημιουργίας διδασκαλίας της Εκκλησίας: ο Θεός δεν δημιουργεῖ τίποτα μετὰ από την πρώτη εβδομάδα της κοσμοποιίας, «ἀλλὰ τῷ προστάγματι τοῦ θεοῦ, ὃ προσέταξεν ἐν τῇ πρώτῃ ἑβδομάδι, γίνονται τὰ γινόμενα».⁴ Κατὰ συνέπεια, μετὰ την πρώτη εβδομάδα της δημιουργίας, τα πάντα επιτελούνται σύμφωνα με το δημιουργικό θεῖο πρόσταγμα ἢ αλλιῶς τις σπερματικές καταβο-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 14, ΚΟΤΤΕΡ, IV, σελ. 358.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διάλεξις* (αμφιβ.), 1, ΚΟΤΤΕΡ, IV, σελ. 429.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 10, σελ. 436.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 436.

λές που έχει ήδη θέσει ο Θεός κατά τις πρώτες ημέρες της πλάσης του κόσμου. Συνάλληλα, δεν θα πρέπει να παραγνωρίζεται και το γεγονός της πτώσης ως αίτιο δεινών και συμφορών του ανθρωπίνου γένους. Εκεί, πιθανότατα, θα πρέπει να αναζητηθεί αφενός η συμπαρομαρτούσα της ανθρωπίνης κτιστότητας συνθήκη της φθοράς κι αφετέρου η κατάκριση της φύσης ως απόρροια της αστοχίας του ανθρώπου.¹ Εξάλλου, την κατάπαυση του Θεού από κάθε δημιουργικό έργο κατά την έβδομη ημέρα, τούτο αριδήλως συμμαρτυρεί η γραφική διήγηση, την οποία ο άγιος ακολουθεί πιστά.²

Ως εύγλωττο παράδειγμα περί των ανωτέρω στοιχεί και η δημιουργία του ανθρώπου. Κι εκεί ο Θεός δημιουργεί μόνο τον Αδάμ κι έπειτα προστάζει αυτόν να πολλαπλασιασθεί δια του «γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι».³ Επομένως, «μονώτατος ὁ Ἀδὰμ πέπλασται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οἱ δὲ μετ' ἐκεῖνον γεννῶνται καὶ γεννῶσιν ἕως τοῦ παρόντος».⁴

Υπάρχουν περιπτώσεις όπου ο άνθρωπος ίσταται υπεράνω των δυσκολιών και του κακού που κατά καιρούς θριαμβεύει στον κόσμο και αφήνεται στο πέλαγος της θείας αγάπης και δικαιοσύνης, εναποθέτοντας τις ελπίδες τους στον Θεό: «Τῇ θείᾳ κρίσει καὶ ψήφῳ τὸ πᾶν ἀνατίθησιν, ὃς ἔστι μόνος εὐρετῆς τοῦ συμφέροντος, ὃς ἔστι σοφός τε καὶ δίκαιος, ἀγαθός, δυνάστης καὶ γνώσεως ὑπεραπείρου θησαυρός, οὕτω μετέχειν».⁵ Αναντίρ-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 10, σελ. 437.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 1, σελ. 430. *ΓΕΝ.* 2, 1.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 1, σελ. 429.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 429.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἀγίαν Ἀναστασίαν (νόθο)*, 9, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 292. Πρβλ. *ΡΩΜ.* 11, 33: «Ὁ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξερεύνητα (sic) τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ». Βλ. Α. ΓΛΑΡΟΥ, *Θεία Παιδαγωγία*, σελ. 286: «Ἡ εμπιστοσύνη στο Θεό λύνει το πρόβλημα της θεοδικίας και ανάγει την υπομονή και την αγόγγυστη καρτερία όχι μόνο σε ὑψιστο ὄπλο κατά των πειρασμῶν και μέσο εξαγιασμοῦ, αλλά και σε ἀπόδειξη δοξολογικῆς ανιδιοτέλειας».

ρητα, λοιπόν, η θεία δικαιοσύνη διενεργείται κατά «τὸ τοῦ ἴσου διανεμητικὸν καὶ ἀπροσωπόληπτον ἐν κρίσει».¹ Εντούτοις, τελικό κριτήριο της θείας δικαιοσύνης είναι η αγάπη. Εν τέλει, άλλωστε, η αγάπη κρίνει κι η αγάπη δικαιώνει στο πρόσωπο του ἀπροσωπόληπτου Δεσπότη Χριστού.²

Ο ἅγιος Ἰωάννης, ἀντιτασσόμενος σε ὅσους υπερμαχοῦν προκειμένου να ἀναδείξουν τον Θεό ως κύριο αἴτιο των κακῶν, στοιχεί σε στέρεες βιβλικές βάσεις και ἀναπτύσσει την ἔννοια της παραχώρησης. Ἐτσι, η παραχώρηση, κατά τον ἅγιο, θα πρέπει να ἐκληφθεῖ ως ἐνέργεια του Θεοῦ, ο οποίος παραχωρεῖ τη διενέργεια σε ὅσα ἐναπόκεινται στην αὐτεξούσια θέληση του ἀνθρώπου. Ἄρα, ὅσοι σπεύδουν να διακρίνουν σε διάφορες περιστάσεις τον Θεό ως «κακῶν αἴτιον», θα πρέπει ἀφενός να ἔχουν κατά νου την ἀνθρώπινη προαίρεση κι ἀφετέρου το «δισέμφατον»³ της κακίας. Το «δισέμφατον» της κακίας υπεμφαίνει τη διττότητα της σημασίας της.

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά*, γ', ΚΟΤΤΕΡ, Ι, σελ. 56.
 2. J. GOAR (εκδ.), *Euchologia*, σελ. 432: «Εἰς κριτὴν γὰρ ἀπέρχομαι, ἔνθα προσωποληψία οὐκ ἔστι. Δοῦλος γὰρ καὶ δεσπότης ὁμοῦ παρίστανται, βασιλεὺς καὶ στρατιώτης, πλούσιος καὶ πένης ἐν ἀξιώματι ἴσω. Ἐκαστος γὰρ ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων, ἢ δοξασθήσεται, ἢ αἰσχυνθήσεται». Πρὸβλ Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, *Ἠθική Ι*, σελ. 156: «...ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τῆς θείας δικαιοσύνης. Δὲν ἀνταποδίδει κακὸ στὸ κακὸ, πράγμα πὸν διπλασιάζει τὸ κακὸ, ἀλλὰ οὔτε θεωρεῖ τὸ κακὸ ὡς μὴ γενόμενο, πράγμα πὸν παραθεωρεῖ τὴ δικαιοσύνη. Ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ἐπωμίζεται τὸ βάρος τῆς ἀμαρτίας καὶ ὑφίσταται τὶς συνέπειές της. Αὐτὸ γίνεται μὲ τὸν Χριστό, πὸν εἶναι ἡ δικαίωση καὶ ὁ ἀγιασμὸς τῶν ἀνθρώπων». Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἀλφαβητάρι*, σελ. 13: «...αὐτὸς ὁ κόσμος τῶν φυσικῶν καταστροφῶν, τῶν πολέμων, τῶν λοιμῶν, τῆς ἀδικίας, τῶν ἐγκλημάτων, ὁ κόσμος ὁ γεμάτος οἰμωγῆς ἀθῶων θυμάτων, κραυγῆς βασανισμένων παιδιῶν, ποτισμένος κυριολεκτικὰ μὲ αἷμα καὶ δάκρυα, αὐτὸς ὁ κόσμος, ὅπωςδήποτε, δὲν εἶναι θρίαμβος δικαιοσύνης, εἶναι ὅμως, στὰ μάτια τοῦ πιστοῦ, θρίαμβος ἐλευθερίας πὸν κερδίζει βῆμα μὲ βῆμα, σπιθαμὴ μὲ σπιθαμὴ, τὴν πορεία πρὸς τὴ θέωση χειραγωγούμενος ἀπὸ τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ». Π. ΕΥΔΟΚΙΜΟΦ, *Ἡ Ὁρθοδοξία*, σελ. 191: «Ὁ Λόγος, πὸν 'σὰρξ ἐγένετο', καὶ τὸ Ἀρνίον, τὸ 'ἐσφαγμένον ἀπὸ τῆς καταβολῆς κόσμου', εἶναι ἡ ἔμπρακτη ἀπάντηση τοῦ Θεοῦ σὲ κάθε ἐρώτημα σχετικὸ μὲ τὴν θεοδικία».
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 92, ΚΟΤΤΕΡ ΙΙ, σελ. 218-219: «...ἐπειδὴ δισέμφατον τὸ τῆς κακίας ὄνομα, δύο σημαῖνον· ποτὲ μὲν γὰρ τὸ τῆ φύσει κακὸν δηλοῖ, ὅπερ ἐναντίον ἐστὶ τῆ ἀρετῆ καὶ τῆ τοῦ Θεοῦ θελήσει, ποτὲ δὲ πρὸς τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν κακὸν καὶ ἐπίπονον ἤγουν τὰς θλίψεις καὶ ἐπαγωγὰς».

Πρόκειται για τη διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό κακό και στο νομιζόμενο κακό, με την οποία θα ασχοληθούμε στη συνέχεια.

Δεν είναι διόλου τυχαίο, ότι στο Κεφάλαιο της «*Εκδόσεως Ακριβοῦς*» με τον τίτλο «*Ὅτι οὐκ ἔστι τῶν κακῶν αἴτιος ὁ θεός*», δάνειο ουσιαστικά, από την ομώνυμη πραγματεία του Μ. Βασιλείου, ο ιερός Δαμασκηνός, εκκινεί την εν λόγω παράγραφο με την βαρύνουσα θεολογικής σημασίας έννοια της παραχώρησης.¹ Γράφει σχετικά: «*Χρῆ εἰδέναι, ὅτι ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ τὴν παραχώρησιν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν αὐτοῦ καλεῖν, ὡς ὅταν λέγῃ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ· Ἡ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι, ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;*».² Επεξηγώντας το σχετικό γραφικό χωρίο, ο Δαμασκηνός θα σημειώσει ότι με τον ίδιο τρόπο που ο αγγειοπλάστης πλάθει με τον πηλό, ὅ,τι θέλει, από σκεύη πολύτιμα μέχρι σκεύη συνηθισμένα, αντίστοιχα κι ο Θεός μπορεί να διατελεί δημιουργός των απάντων αλλά «*οὐκ αὐτὸς τίμια κατασκευάζει ἢ ἄτιμα, ἀλλ' ἢ οἰκεία ἐκάστου προαίρεσις*».³

Έτσι, η έννοια της παραχώρησης, παρότι έχει ιστορικό προηγούμενο στην εκκλησιαστική γραμματεία,⁴ χάρη στον Ιωάννη Δαμασκηνό εδραιώνεται στη θεολογία των Πατέρων, αποτελώντας ισχυρότατο έρεισμα για τη θεοδικία και για το συναφές με αυτήν πρόβλημα του κακού. Στο κρίσιμο ερώτημα που τίθεται σχετικά με τον ρόλο που διαδραματίζει

1. Ο Χ. Σταμούλης στηλιτεύει την άσκοπη, άκριτη και συχνά παραπλανητική χρήση του όρου παραχώρηση σε σχέση με το πρόβλημα του κακού. Ο όρος παραχώρηση δεν αποτελεί πανάκεια για κάθε μορφή θεοδικίας. Εξίσου δεν συνιστά φράση που απενοχοποιεί τον Θεό από το κακό που συμβαίνει στον κόσμο, καθότι δεν υπάρχει τέτοια χρεία. Επομένως, η χρήση του εν λόγω όρου δεν πρέπει να γίνεται άκριτα αλλά σαφώς εντός του πλαισίου που έθεσαν οι Πατέρες (Χ. ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ, *Έρωσ και Θάνατος*, σελ. 255, υποσ. 92).

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 92, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 218. ΡΩΜ. 9, 21.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 218.

4. Βλ. G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, λήμμα «*παραχώρησις*», σελ. 1029.

ο Θεός μπροστά στις συμφορές και στα δεινά των ανθρώπων, η εκκλησιαστική μαρτυρία απαντά με το ρήμα «συγχωρεῖν» και υπό αυτή την έννοια «θέτει με εὐχαρίστηση τὸν τόνο σ' ἓνα ἐπιτρέπει τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἐπιτρέπει ἢ δεν ἐμποδίζει».¹ Στην ίδια συνάφεια και ο Δαμασκηνός θα προσδιορίσει αυτό το «ἐπιτρέπει τοῦ Θεοῦ» ως δείγμα της ανοχής και της μακροθυμίας του.² Σε αυτό το πλαίσιο, ο ιερός πατέρας θα κάνει λόγο για το προηγούμενο και το επόμενο θέλημα του Θεού.³ «Λέγεται οὖν τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία ἐξ αὐτοῦ ὄν, τὸ δὲ δεύτερον ἐπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις ἐξ ἡμετέρας αἰτίας».⁴ Δεν πρόκειται, ασφαλώς, για δύο θελήματα του Θεού που αλληλοσυγκρούονται μεταξύ τους, όπως άστοχα και εντελώς παρακινδυνευμένα ερμήνευσαν αυτά ερευνητές του Δαμασκηνού,⁵ αλλά για τον διαφορετικό κατά περίπτωση τρόπο έκφανσης της μίας και κοινής βούλησης της Αγίας Τριάδας, σύμφωνα πάντα με τα ανθρώπινα μέτρα και σταθμά, με τα οποία κατανοείται το θείο. Έτσι, η ευδοκία ή αλλιώς το προηγούμενο θέλημα του Θεού συνίσταται σε όσα «ἀφ' ἑαυτοῦ θέλει» ο Θεός, ενώ η παραχώρηση, ως το επόμενο θέλημα του Θεού, προκύπτει από την αιτία των όσων γίνονται. Το προηγούμενο θέλημα του Θεού άρρηκτα συναρτάται με την αγαθότητα αυτού και το επόμενο λειτουργεί ως απόρροια της δικαιοσύνης του.⁶

1. T. SPIDLIK, *Πνευματικότητα*, σελ. 191.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διάλεξις (αμφιβ.)*, 3, KOTTER IV, σελ. 431.

3. Κατά τον Demetracopoulos, η διάκριση ανάμεσα στο προηγούμενο και στο επόμενο θέλημα του Θεού ανήκει πρωτογενώς στον Ιωάννη Χρυσόστομο και όχι στον Δαμασκηνό. Προς επίρρωση των λεγομένων του καταφεύγει στους Lequien (PG 94, 967-968, υποσ. 95) και M. Jugie («Jean Damascène», *DTC* 8.1(1924) 741-743). Επιπρόσθετα, επισημαίνει ότι από την βιβλιογραφία των πηγών της κριτικής έκδοσης του Kotter αποσιιάζει η ερμηνεία της Προς Εφεσίους Επιστολής του Χρυσοστόμου, έργο από το οποίο, καθώς τονίζει, άμεσα επηρεάζεται ο Δαμασκηνός (J.A.DEMETRACOPOULOS, «Theodicy», σελ. 76, υποσ. 79).

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 43, KOTTER II, σελ. 103.

5. Βλ. ενδεικτικά C. TSIRPANLIS, «The problem of evil», σελ. 276 και 286.

6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατά Μανιχαίων*, 79, KOTTER IV, σελ. 394.

Αναμφίβολα, το αίτιο του κακού θα πρέπει να αναζητηθεί στην αυτεξούσια θέληση του ανθρώπου: «Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Σαρακηνὸς εἶπεν· Τίνα λέγεις αἴτιον τῶν κακῶν; Ὁ Χριστιανὸς· Τὸν ἀπὸ γνώμης ὄντα διάβολον δηλονότι καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους. Ὁ Σαρακηνὸς· Χάριν τίνος; Ὁ Χριστιανὸς· Διὰ τὸ αὐτεξούσιον».¹ Συγχρόνως και ο Μ. Βασίλειος, εκφράζοντας πιστά αυτή τη μακραίωνη πατερική παράδοση, θα σημειώσει: «Ἀρχὴ γὰρ καὶ ρίζα τῆς ἀμαρτίας τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ αὐτεξούσιον».² Η διήγηση της αποστασίας του διαβόλου είναι ενδεικτική της πρώτης αυτεξούσιας παρεκτροπής του έλλογου δημιουργήματος του Θεού. Κάνει λόγο για την αντίθετη δύναμη του Σατανά, τον οποίο ακολούθησε στο βάραθρο της απωλείας η λεγεώνα των δαιμόνων.³ Άρα η αμαρτία και κατ' επέκταση η διάπραξη του κακού στον κόσμο έχει ως πρωτεργάτη και πρωταίτιό της τον διάβολο,⁴ ο οποίος, παρότι δημιουργήθηκε ως άγγελος φωτός από τον Θεό, εξέπεσε της πορείας του και επαναστάτησε ενάντια στον δημιουργό, με αποτέλεσμα να ταυτισθεί με το σκότος και το κακό.⁵ Ο διάβολος, λοιπόν, κατέστη ο «τῆς κακίας εύρετής»,⁶ δηλαδή ο επινοητής της κακίας και ταυτόχρονα ο εισηγητής της στην κτίση και στην ιστορία.

Στην δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας, της οποίας θιασώτης και πρωτοστάτης συνιστά ο ιερός Δαμασκηνός, δεν μπορεί να νοηθεί ούτε και να υπάρξει κάποια ανεξάρτητη δαιμονολογία ξέχωρη από την αποστασία του διαβόλου και των δαιμόνων αυτού καθώς και του ρόλου τους

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διάλεξις (αμφιβ.)*, 1, KOTTER IV, σελ. 427.
 2. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός*, 3, PG 31, 332 CD.
 3. Βλ. ΗΣ. 14, 12-13. ΑΠΟΚ. 12, 7-9.
 4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 93, KOTTER II, σελ. 221: «Πόθεν οὖν ἡ ἀμαρτία; - Τῆς αὐτεξουσίου γνώμης τοῦ διαβόλου εὕρημα».
 5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 18, σελ. 49: «Φῶς οὖν κτισθεὶς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ ἀγαθὸς γεγωνῶς...αὐτεξουσίῳ θελήματι σκότος ἐγένετο».
 6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 41, σελ. 99. Πρβλ. Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περὶ τοῦ βίου τοῦ Μ. Ἀντωνίου*, 28, SC 400(1994) 212.

στην ανθρώπινη ιστορία. Εξάλλου, το πρόβλημα του κακού είναι στενά συνυφασμένο με τη δράση του διαβόλου και των αντίθεων δυνάμεων του σκότους στην ιστορία. Σε αυτό το πλαίσιο, ο διαρκής πόλεμος του πονηρού ενάντια στον άνθρωπο έχει μεγάλη παιδαγωγική αξία. Ο Θεός παραχωρεί στον διάβολο τη δυνατότητα να εξαπολύει κατά καιρούς τα βέλη του όχι για να του δώσει απεριόριστη ισχύ αλλά για να χαλυβδώσει τον άνθρωπο, ώστε διαμέσου των δοκιμασιών να του αποδοθεί ο στέφανος της νίκης.¹ Σαφέστατα, λοιπόν, ο λόγος περί του διαβόλου δεν πρέπει επ' ουδενί να παραθεωρείται και να λησμονείται στη σύγχρονη θεολογία αλλά ούτε και να εκπίπτει στον συρμό της απομύθευσης.²

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός σπεύδει να ορίσει το κακό ως αναχώρηση του αγαθού ή αποφοίτηση της αρετής, με τον ίδιο τρόπο που ως απουσία και αναχώρηση του φωτός δύναται να εκληφθεί το σκότος.³ Έγινε αντιληπτό, ότι το κακό δεν ανήκει στα φυσικά δημιουργήματα του Θεού. Αποτελεί, μάλλον, μια εκούσια «παρατροπή», η οποία διασπά τη σχέση υπακοής των κτισμάτων προς τον Κτίσαντα, και συνεπώς διευκολύνει τη διάπραξη της αμαρτίας. Μεταβαίνοντας ένα βήμα πιο πέρα, ο άγιος θα χαρακτηρίσει το κακό ως συμβεβηκός υπό την έννοια ότι δεν έχει ύπαρξη «έν

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 33, KOTTER IV, σελ. 371: «Εἰ δὲ λέγεις ὅτι, διὰ τί εἶασεν αὐτὸν πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις, φημί, ὅτι πρὸς τὸ συμφέρον· πολλοὶ γὰρ δι' αὐτοῦ στεφανοῦνται».

2. Ο Ν. Ματσούκας επισημαίνει ορθά την δυσχέρεια που αντιμετωπίζει η σύγχρονη θεολογία σε ό,τι αφορά την άρθρωση ενός θεολογικού λόγου αναφορικά με τον διάβολο ενώ παράλληλα εντοπίζει και μια έλλειψη δαιμονολογίας (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ὁ Σατανᾶς*, σελ. 11-12). Ασφαλώς κάτι τέτοιο λειτουργεί ανασταλτικά στην προσπάθεια για μια πιο σφαιρική διερεύνηση του ζητήματος του κακού. Από την άλλη, καθόλου δεν συμβάλλουν προς αυτή την κατεύθυνση κρίσεις όπως αυτή του Lampe, ο οποίος αντιμετωπίζει τον διάβολο ως μυθικό πλάσμα, με τις προφανείς ραγδαίες επιπτώσεις που μπορεί να έχει κάτι τέτοιο στο δογματικό οικοδόμημα της Εκκλησίας. Βλ. G. W. H. LAMPE, «Ktisis», σελ. 461.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 44, KOTTER II, σελ. 103-104.

ἑαυτῶ» ἀλλά καθίσταται πάροικος σε ἄλλη υπόσταση.¹ Πρόκειται, συνεπώς, για κάποια έννοια, λόγο ή πράξη που αντιβαίνει στον νόμο του Θεού² και επισυμβαίνει «διὰ τῆς τοῦ διαβόλου προσβολῆς καὶ τῆς ἡμετέρας ἀβιάστου καὶ ἔκουσιον παραδοχῆς».³ Ο Φ. Σχοινάς απορρίπτει την θεώρηση του κακού ως συμβεβηκός, θεωρώντας ότι με αυτό τον τρόπο αποδίδεται, ακούσια, σκιώδης υπόσταση στο κακό, ενώ κατά την πατερική θεολογία το κακό ως μη ον συνιστά παρυσύσταση.⁴ Για να στηρίξει την θέση του αυτή ο Σχοινάς επικαλείται την ὅλη αντιμανιχαϊκή προοπτική της Εκκλησίας που αρνείται να προσδώσει οντολογική υπόσταση στο κακό και να το θεωρήσει ως ισότιμη του Θεού δημιουργική αρχή.⁵ Παράλληλα, προστρέχει στον Μάξιμο Ομολογητή, ο οποίος, κινούμενος στη γραμμή της αποφαστικής θεολογίας των Αρεοπαγιτικών, θα προσδιορίσει την έννοια του κακού με μια σειρά αρνητικών ορισμών. Έτσι, το κακό δεν ήταν ούτε και υφίσταται υποστασιοποιημένο σε κάποια φύση. Επιπρόσθετα, δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι ουσία, φύση, υπόσταση, δύναμη ή ενέργεια, όπως με τον ίδιο τρόπο δεν θα ήταν ποσότητα ή ποιότητα. Συμπυκνώνοντας τις αποφαστικές περί κακού διατυπώσεις σε έναν εξολοκλήρου καταφατικό ορισμό, ο Μάξιμος Ομολογητής θα διαπιστώσει ότι «τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεως ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλον καθάπαξ οὐδέν».⁶ Στο εντελώς αντίθετο ἄκρο σε σύγκριση με την ε-

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 93, σελ. 221. Πρβλ. Α. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, «Ὁψεις», σελ. 135.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Β'3, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 70.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 95, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 222.
 4. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IV, 31, σελ. 176-177: «Διὸ οὐτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυσύστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον». Πρβλ. C. SCOUTERIS, «Malum privatio est», σελ. 539-550.
 5. Φ. ΣΧΟΙΝΑ, *Βυζαντινὴ Λογικὴ*, σελ. 174, υποσ. 601.
 6. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, CCSG 7(1980) 29.

κτίμηση του Φ. Σχοινά είναι η άποψη του σεβασμιώτατου μητροπολίτη Τ. Άνθη, ο οποίος υποστηρίζει ότι η πατερική θεολογία συλλήβδην ερμηνεύει το κακό ως ποιότητα.¹ Πρόκειται, βέβαια, για επιπόλαια γενίκευση που δεν αποδίδει ορθά την πραγματικότητα και συν τοις άλλοις δεν στοιχειοθετείται απλά και μόνο με την παράθεση του αποσπάσματος του Γρηγορίου Νύσσης,² στο οποίο στηρίζεται ο σεβασμιώτατος.

Είναι προφανές, ότι ακόμα και αν ο ιερός Δαμασκηνός ονομάζει το κακό ως συμβεβηκός, εντούτοις, τόσο στη θεολογία του, όσο και στην πατερική παράδοση γενικότερα, το κακό ποτέ δεν αποκτά οντολογική αυθυπαρξία. Κατά συνέπεια, αυθυπόστατη πηγή του κακού, δηλαδή το λεγόμενο «αὐτοκακόν», δεν υφίσταται στον κόσμο. Επαναλαμβάνοντας κατά λέξη τον συγγραφέα των Αρεοπαγιτικών, ο Δαμασκηνός θα ισχυρισθεί ότι «Τὸ μὲν οὖν αὐτοκακὸν οὔτε ὄν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε γενεσιουργὸν οὔτε ὄντων ἢ ἀγαθῶν ποιητικόν».³ Λαμβάνοντας γόνιμη αφορμή από τον χαρακτηρισμό του κακού ως ἔλλειψης από το κείμενο του Μαξίμου του Ομολογητού, το οποίο πιο πάνω παραθέσαμε, μπορούμε να αναφερθούμε στα σχήματα που αναπτύσσει ο άγιος στο «Κατὰ Μανιχαίων», επιχειρηματολογώντας περί του ζητήματος του κακού. Πρόκειται για τα εξής: ον–μη ον, ἔξη–στέρηση, ολοκληρία–αποβολή, νόσος–υγεία. Επομένως, ακολουθώντας τα ίχνη της θεολογίας του Μαξίμου Ομολογητού και υιοθετώντας τα ανωτέρω σχήματα στη διδασκαλία του, ο ιερός Δαμασκηνός έχει ως άμεσο σκοπό του να διαδηλώσει τον ελλειπτικό και άρα μη υπαρκτό χαρακτήρα του κακού. Η νόσος λογίζεται ως «στέρησις» της υγείας και ως «ἔλλειψις»

1. Τ. ΑΝΘΗ (μητρ. Θεσσαλιώτιδος), «Κατὰ Μανιχαίων», σελ. 446.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 46, 541A.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 58, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 379. Πρβλ. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IV.20, σελ. 165. Βλ. και ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, II, 13, GCS 10(1903) 69: «...καὶ πᾶσα ἢ κακία Ὀὐδέν' ἐστίν, ἐπεὶ καὶ Ὀὐκ ὄν' τυγχάνει, καὶ Ὀὐδέν' καλουμένη χωρὶς γεγένηται τοῦ λόγου, τοῖς ὅσιν οὐ συγκαταριθμουμένη».

της «όλοκληρίας». Ανάλογα, λοιπόν, «καὶ τὸ κακὸν στέρησις μᾶλλον ἔσται καὶ οὕτως ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ ὡς ἔξει στέρησις».¹ Ως εκ τούτου, το κακό αποτελεί στέρηση της φυσικής ἔξης και δεν μπορεί να έχει οντολογική βάση· ταυτίζεται μᾶλλον με το μη ὄν: «Διὸ τὸ κακὸν φαμεν μὴ ὄν μᾶλλον ὡς στέρησιν τῆς φυσικῆς ἔξεως ἢπερ ὄν».²

Το κακό δεν ανήκει στα δώρα με τα οποία προίκισε ο Θεός τον άνθρωπο κατά τη δημιουργία του. Δεν είναι κτήμα του ανθρώπου αλλά αντίθετα συνιστά απώλεια των παραδεδομένων αγαθών, με τον ίδιο τρόπο που η πενία κατανοείται ως αποβολή του πλούτου και η τύφλωση ως απώλεια της όρασης.³ Κι εκφράζοντας τα ανωτέρω πιο ευκρινώς, θα τονίσει ο άγιος: «...οὐ γὰρ ἔστι τὸ κακὸν, ἀλλὰ λέγεται καὶ θεωρεῖται ἐν τῷ ὑπολειμμένῳ σώματι ἢ τῶν ἀποβληθέντων ἀνυπαρξία οὐχ ὡς ὄν, ἀλλ' ὡς μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἔξις, ἀλλ' ὡς στέρησις».⁴ Στην παρούσα συνάφεια, ορθά έχει υποστηριχθεί ότι μονάχα μέσα στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση μπορεί να δοθεί ένας ευκρινής ορισμός για το κακό, που να αποδίδει αυτό στις σωστές του διαστάσεις, δηλαδή ως στέρηση του αγαθού.⁵

Ο ιερός πατέρας θα ορίσει την έννοια του αγαθού, προκειμένου να την αντιδιαστείλλει πλήρως από εκείνη του κακού. «Ἀγαθὸν λέγεται παρὰ τὸ ἄγαν θεῖν πάντα πρὸς αὐτό, ὃ καὶ φύσει ἐστὶν ἐραστὸν καὶ ἐφετόν, οὐ φυσικῶς πάντα ἐφίσται». Ακολουθως, «κακὸν δὲ ἐστὶν ἢ παρὰ φύσιν ἔφεσις, τοῦτέστιν ὅταν ἐτέρου τινὸς παρὰ τὸ φύσει ἐφετόν ἐμφιέμεθα».⁶ Αβίαστα,

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 23, σελ. 364.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 364.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 14, σελ. 358.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 358.

5. S. FOLGADO – FLOREZ, «Evil», *EEC* 1(1992) 308.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 64, σελ. 383. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εἰς τὴν ἀγίαν Ἀναστασίαν (νόθο)*, 13, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 295: «...πρὸς ὃ ἄγαν θεῖ καὶ ἄττει ὡς αἴτιον, πάντα δοῦσα θεῶ, παρ' οὐ τὰ πάντα, ἵνα ἀντὶ πάντων αἴτιον ἀναλήψωμαι». Βλ. και G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, λήμμα «ἀγαθός», σελ. 4.

λοιπόν, προκύπτει από τους παραπάνω ορισμούς ότι καλό και κακό διαφοροποιούνται ως προς το κατά φύσιν και το παρά φύσιν αντίστοιχα. Σε αυτό το πρίσμα της κατά φύσιν και παρά φύσιν λειτουργίας της ύπαρξης εμπεδώνονται και κατανοούνται οι έννοιες του καλού και του κακού, οι οποίες καθίστανται δισημαντες. Τόσο το αγαθό όσο και το κακό ερμηνεύονται «δισσῶς», με άξονα τον νόμο του Κτίσαντος: «*φυσική γὰρ τάξις ἢ ὑπακοή τοῦ κτίσαντος, ἀταξία δὲ ἢ παρακοή*».¹ Πρόκειται για το νομιζόμενο αγαθό και το νομιζόμενο κακό. Το νομιζόμενο αγαθό είναι εκείνο που εξαπατά τις αισθήσεις του ανθρώπου, αφού αρχικώς παρουσιάζεται «*ἡδύ*» αλλά εκ τῶ υστέρων αποδεικνύεται πικρό. Και τούτο γιατί είναι «*παρὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος*». Με άλλα λόγια, προβάλλεται ως αγαθό αλλά είναι κυρίως κακό.²

Συνακόλουθα, το νομιζόμενο κακό ονομάζεται κακό «*οὐ κυρίως*», αφού εν τέλει αποβαίνει προς όφελος του ανθρώπου. Κι ενώ αρχικά επιφέρει οδύνες, όντας επίπονο και δυσκατόρθωτο, έπειτα, κι αφού οι δυσχέρειες παρέλθουν, ο πιστός μεταλαμβάνει «*καρπὸν σωτηρίας καὶ ἀεναίου εὐφροσύνης*».³ Εξάλλου και η Γραφή, προσδιορίζει ο άγιος, μαρτυρεί ότι οι θλίψεις και οι επίπονες δοκιμασίες του ανθρώπου, οι οποίες κατ' αίσθησιν λογίζονται ως κακές, «*τῇ δὲ ἀληθείᾳ ἀγαθαί· ἐπιστροφῆς γὰρ καὶ σωτηρίας γίνονται τοῖς συνιοῦσι πρόξενοι*».⁴ Με παρόμοια εύγλωττη διατύπωση και στις Αρεοπαγιτικές συγγραφές μαρτυρείται ότι «*αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί*».⁵ Ο Β. Kotter, προφανώς μη αντιλαμβανόμενος τη σημασία του νομιζόμενου αγαθού και του νομιζόμενου κακού σε σχέ-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 81, σελ. 395.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 15, σελ. 360.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 360.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 92, ΚΟΤΤΕΡ ΙΙ, σελ. 219.

5. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, ΙV.30 σελ. 175.

ση με την φυσική τάξη του δημιουργού καθώς και τις λεπτές νοηματοδοτήσεις των εννοιών στη θεολογία του Δαμασκηνού, ερμηνεύει το καλό και το κακό ως αμφιλεγόμενα κατηγορούμενα.¹ Σε ανάλογη ερμηνευτική αστοχία υποπίπτει και ο J. Langen, ο οποίος, εξετάζοντας την έννοια του κακού στον Δαμασκηνό, διακρίνει λανθασμένα το καλό σε ψυχικό και πνευματικό, προκρίνοντας το τελευταίο.² Έτσι, θεωρεί ότι το καλό επιτυγχάνεται ως μια υπέρβαση της φύσης κι όχι ως υπαρξιακή ακεραίωση του ανθρώπου χάρη στη μετοχή επί των θείων ενεργειών.

Ο άγιος Ιωάννης αποδίδει κοσμικές διαστάσεις στο ζήτημα του κακού. Συνδέει άρρηκτα την τέλεση του αγαθού ή του κακού με την τάξη ή την αταξία του ιεραρχημένου σώματος της πραγματικότητας: «*Ιστέον δέ, ὡς ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ τάξις ἀρίστη ἐκάστω τὸ κατὰ φύσιν οἰκείον διασώζουσα –ταῦτὸν δὲ ἐστὶ καὶ ἀρετή–, κακία δὲ ἢ τῆς τάξεως λύσις ἤγουν ἀταξία*».³ Ίδου πώς ο ιερός Δαμασκηνός, συνταιριάζοντας αρμονικά την κτισιολογία με την ανθρωπολογία, υποδεικνύει την ασφαλή οδό για την επίλυση του πολυδαίδαλου ζητήματος του κακού. Γράφει: «*Ἐκαστον δὲ τῶν γενομένων λογικῶν ἀγαθῶν ἐκουσίως ἢ ἐνέμεινεν τῷ ἀγαθῷ, ὡς ἐκτίσθη, ἢ ἐκουσίως ἐτράπη καὶ ἀπεφοίτησε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀπώλεσεν αὐτό*».⁴ Και αλλού θα προσθέσει: «*Ἀγαθὸς οὖν ὢν ὁ θεὸς καὶ αἰδιος οὐχ ὑπομένει τροπήν, ἀλλ’ ἀεὶ ἀγαθὸς ἐστὶ καὶ, ἃ δὲ ποιεῖ, ἀγαθὰ ἐστίν· ἐκ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ οὐκ ἐγχωρεῖ κακὰ γίνεσθαι, ὅμως δὲ τρεπτά, ἐπειδὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει*».⁵ Γίνεται, λοιπόν, σαφές, ότι η κτισιολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού δύναται να συμβάλλει τα μέγιστα σε μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα του

1. B. KOTTER, *Die Schriften IV*, σελ. 336.

2. J. LANGEN, *Johannes von Damaskus*, σελ. 292.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 81, KOTTER IV, σελ. 395.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 47, σελ. 377.

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 31, σελ. 370.

ζητήματος του κακού,¹ μέσα από τις μεταθεολογικές και μεταφιλοσοφικές αναγνώσεις του. Οι πτυχές αυτές θα εξετασθούν στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο.

-
1. Η εκτίμηση του π. Ν. Λουδοβίκου ότι ο Θωμάς Ακινάτης, αποδίδοντας το αίτιο του κακού στην κτιστότητα και στην τρεπτότητα των όντων, ευρίσκεται σε απόλυτη συστοιχία με τους Έλληνες Πατέρες, ελέγχεται ως αβάσιμη (Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ (πρωτ.), «Το πρόβλημα του κακού», σελ. 67). Μια τέτοια αντίστιξη, όμως, δεν μπορεί να ευσταθεί, διότι οι προϋποθέσεις της κοσμολογίας του Ακινάτη διαφέρουν ριζικά από την ορθόδοξη κτισσιολογία. Ειδικότερα, τα τιμωρητικά και δικανικά σχήματα σε συνδυασμό με τα μοτίβα της ενοχής φαίνεται πως πλαισιώνουν τη διδασκαλία του για το κακό. Στην ιδιότυπη θεοδικία του ο Ακινάτης θα επεξηγήσει το κακό διαμέσου της παράδοξης διάκρισης ανάμεσα στο κακό της τιμωρίας και στο κακό της ενοχής (Βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΗ, *Αμάρτημα*, σελ. 22, υποσ. 1). Πολύ περισσότερο, ωστόσο, απουσιάζει από τον σχολαστικό θεολόγο μια ολοκληρωμένη κτισσιολογία, για τον απλό λόγο ότι θεμελιώδεις δογματικές διδασκαλίες, όπως η διάκριση ουσίας και ενεργειών, καθώς και η εκ του μη όντος δημιουργία, δεν απαντούν στη *Summa Theologica*. Αντιθέτως, ανατρέχοντας κανείς στα περί δημιουργίας κεφάλαια του εν λόγω έργου, θα διαπιστώσει ότι εκεί ο Ακινάτης κάνει λόγο για εκπόρευση ή απορροή των κτισμάτων από τον Θεό («*De Processione creaturarum a deo*», «*De modo emanationis rerum principio a primo*»), τοποθετώντας έτσι τον εαυτό του πλησίον του νεοπλατωνισμού και μακράν της πατερικής παράδοσης. Βλ. ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ, *Summa Theologica*, 44-45, σελ. 356 και 361.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΟΙ ΔΟΓΜΑΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

1. Οι οντολογικές προϋποθέσεις της κτισιολογίας

α. Η εκ του μη όντος δημιουργία της κτίσης

Όπως είδαμε σε προηγούμενη ενότητα, ο Τριαδικός Θεός δεν διέρχεται στάδια, όπως ο άνθρωπος, προκειμένου να μεταβεί από τη βούληση στην πράξη. Είναι ξεκάθαρο ότι στον Θεό βούληση και πράξη ή αλλιώς εννόημα και έργο είναι ένα και το αυτό. Κυριότερα, όμως, εξαιτίας της άκτιστης φύσης του ο Θεός δεν διαθέτει προαίρεση όπως ο άνθρωπος. Η διαβούλευση και η σκέψη στον Θεό θα προϋπέθετε την άγνοια, κάτι όμως που αντίκειται στη θεία παγγνωσία. Εντούτοις, κατά τον ιερό Δαμασκηνό, «[ό] δὲ θεὸς πάντα εἰδὼς ἀπλῶς οὐ βουλευέται».¹ Σε αυτό το πλαίσιο, ο άγιος θα αναπτύξει την εκ του μη όντος δημιουργία, η οποία διενεργείται με μόνη τη βούληση του Τριαδικού Θεού: «ὁ δὲ θεὸς θελήσας μόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παρήγαγεν».²

Η ψαύση του μυστηρίου της εκ του μη όντος δημιουργίας δεν πραγματοποιείται δια της προσφυγής στην ανθρώπινη λογική αλλά με την αναγνώριση της εγγενούς αδυναμίας της και την εναπόθεση κάθε προσπάθειας στο άθλημα της πίστης. Καθώς έξοχα το διατυπώνει ο Ιωάννης Χρυσόστομος: «Τὸ μὲν γὰρ εἰπεῖν, ὅτι τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον τὸν τοσοῦτον

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 36, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 91.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὀπ.π.*, 8, σελ. 21.

καὶ οὕτω μέγαν, Θεὸν εἶναι εἰκὸς δύναμιν ἀμήχανόν τινα ἔχοντα καὶ ἀπόρρητον, σοφίας ἀνθρωπίνης λογίζεσθαι ἦν, καὶ διὰ τούτων αὐτὸν καταλαμβάνειν· νῦν δὲ οὐκέτι λογισμῶν, ἀλλὰ πίστεως δεῖ μόνης».¹

Ο πανάγαθος Θεός δημιουργεί τα όντα όχι από κάποια προϋπάρχουσα ύλη αλλά από το μη όν.² Με έναν εξαιρετικό λεκτικό ελιγμό ο Δαμασκηνός -δείγμα της άρτιας φιλολογικής του κατάρτισης- που εξυπηρετεί άριστα την δογματική του διδασκαλία θα εκφραστεί ως ακολούθως: «...ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν κύριος μετὰ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἐδημιούργησεν οὐκ ἔκ τινος προϋποστάσης ὕλης, ἀλλ' αὐτὴν τὴν ὕλην προϋποστήσας τοῖς εἶδεσι...».³ Στο σημείο αυτό ακριβώς εντοπίζεται η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στα θεία και στα ανθρώπινα έργα. Έτσι, και ο άνθρωπος μπορεί καταχρηστικά να ονομασθεῖ δημιουργός, με τη διαφορά πως ό,τι παράγει το βασίζει, απαραίτητως, σε προϋπάρχουσα ύλη, ενώ αντίθετα ο Θεός είναι ο μόνος που συστήνει ουσίες και πραγματικότητες από την πλήρη ανυπαρξία και το μη όν στην ύπαρξη και το είναι μονάχα με τον δημιουργικό του λόγο.⁴

Ο δημιουργός Θεός παράγει αρχικά εκ του μη όντος στο είναι τα

-
1. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Πρὸς Α΄ Κορινθίους*, Ὁμιλία IV, β', PG 61, 32.
 2. Η έννοια του μη όντος προσδιορίζεται σε συνάρτηση με το «ἀεὶ ὡσαύτως ὄν», δηλαδή τον όντως όντα Τριαδικό Θεό. Ο Ν. Ματσούκας, αφορμώμενος από τη διδασκαλία του Δαμασκηνού, προβαίνει σε μια αποσαφήνιση των σημασιών του μη όντος. Έτσι, το μη όν σημαίνει: 1) Την κτίση που μετέχει στο όν χάρις στις θείες ενέργειες. 2) Την δημιουργία από το μη όν που φανερώνει την ανάδυση του κτιστού στο είναι διαμέσου της βουλευτικής θείας ενέργειας. 3) Μη όν είναι η ανυπαρξία ή το μηδέν. 4) Μη όν είναι το κακό ως στέρηση, παραχάραξη και διάβρωση της αγαθής πραγματικότητας του κάθε πράγματος (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ (μτφρ.), *Κατὰ Μανιχαίων*, σελ. 42, υποσ. 3).
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ὑπαπαντὴν (νόθο)*, 2, KOTTER V, σελ. 382.
 4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 20, KOTTER IV, σελ. 362. Πρβλ. P. FAUCON, «Théodicée», σελ. 379.

πέντε¹ στοιχεία, δηλαδή τον ουρανό, τη γη, τον αέρα, το πυρ και το ύδωρ, και διαμέσου αυτών δημιουργεί το ζωικό και το φυτικό βασίλειο αλλά και βάζει τις σπερματικές καταβολές για να αναπτυχθεί και η υπόλοιπη κτίση, σύμφωνα με το δημιουργικό θείο πρόσταγμα. Παύουν, συνεπώς, τα στοιχεία να αποτελούν κοσμολογικές αρχές, καθώς φρονούσαν οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, και πλέον αναγνωρίζονται ως κτιστά δημιουργήματα εκ του μη όντος,² συνιστώντας την πρώτη, τρόπον τινά, ύλη³ στα χέρια του Θεού εκ της οποίας («ἐκ τούτων») θα προέλθει κι η υπόλοιπη κτιστή πραγματικότητα. Η δημιουργία του κόσμου γίνεται σε έξι κοσμογονικές φάσεις: 1) γένεση του φωτός, 2) σχηματισμός της ατμόσφαιρας, 3) διαμόρφωση της ξηράς και της θάλασσας και εμφάνιση της χλωρίδας, 4) δημιουργία του ηλίου, της σελήνης και των λοιπών ουρανίων σωμάτων, 5) δημιουργία των θαλασσιών οργανισμών και των πετεινών του ουρανού και 6) δημιουργία των τετραπόδων και τελικά του ανθρώπου κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού.⁴ Ο Δαμασκηνός ακολουθεί στην περί δημιουργίας διδασκαλία του τον Μ. Βασίλειο και συγκεκριμένα τις εσπερινές ομιλίες του στην Εξαήμερο. Καμμία σύγκρουση δεν υφίσταται ανάμεσα στη βιβλική διήγηση και στην επιστημονική γνώση στο έργο του Δαμασκηνού,

-
1. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, ο Δαμασκηνός δέχεται ότι κοντά στα τέσσερα στοιχεία υπάρχει κι ένα πέμπτο στοιχείο. Βλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, I.11, GCS NF 2(1997) 18: «Καὶ ἔστι τι παρ' αὐτοῖς τὸ αἰθέριον σῶμα, ὃ μήτε πῦρ, φησί, μήτε ἄηρ, μήτε (sic) γῆ, μήτε ὕδωρ, μήτε ὄλωσ ὅπερ ἐν τῶν ἀπλῶν». Βλ. περισσότερα στην Εισαγωγή της παρούσας μελέτης.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἑκδοσις Ἀκριβῆς*, 19, KOTTER II, σελ. 50.
 3. Ο Sweeney θα κάνει λόγο λανθασμένα για δεύτερη ύλη (*secunda materia*) αναφερόμενος στα πέντε στοιχεία. Πρόκειται, ωστόσο, περί δομιύτατης παρανόησης. Τα στοιχεία αυτά που όπως είπαμε δημιουργούνται εκ του μη όντος συνιστούν την πρώτη ύλη (*prima materia*), μιλώντας με καθαρά αριστοτελικούς όρους. Ως δεύτερη ύλη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί η υπόλοιπη δημιουργηθείσα κτίση που διαπλάθεται και μορφοποιείται από την ήδη προϋπάρχουσα πρώτη ύλη (L. SWEENEY, «Sea of essence», σελ. 257, υποσ. 2).
 4. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Δογματική Β'*, σελ. 170.

αφού ο ιερός πατέρας αναγνωρίζει τα στενά και πεπερασμένα όρια της κτιστής ανθρώπινης γνώσης.¹

Η δημιουργία της κτίσης από τον Θεό συνιστά από μόνη της μια τροπή: «τροπή δὲ ἐστὶν ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή».² Τα δε όντα που αναφύονται καθίστανται, ασφαλώς, κτιστά και τρεπτά, καθότι ως ενδεή και μη αυθύπαρκτα δέονται «έτέρου πρὸς σύστασιν», μη δυνάμενα να υπάρξουν αφ' εαυτού αλλά έχοντα «ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑπαρξιν».³ Πράγματι, ως συνέπεια καταλυτική της εκ του μη όντος δημιουργίας τα κτίσματα δεν διαθέτουν καμμία αυτάρκεια. Ακόμα στερούνται της δυνατότητας του αυτοπροσδιορισμού, αφού η αιτία τόσο της ύπαρξης όσο και της διαμονής τους στο είναι βρίσκεται εκτός των ιδίων. Κατά συνέπεια, τα κτιστά όντα ετεροπροσδιορίζονται ως ετερούσια του όντως όντα Τριαδικού Θεού.⁴

Ο Θεός του Ιωάννου Δαμασκηνού είναι σε τελική ανάλυση ο Θεός των Πατέρων της Εκκλησίας και υπό αυτή την έννοια ο άγιος συνδυάζει στοιχεία από το απόλυτα ενορατικό πρώτο Κινούν Ακίνητο του Αριστοτέλους καθώς και από τον ενεργητικό δημιουργό του Πλάτωνος από τον Τίμαιο. Στο βάθος, όμως, παραμένει ο Θεός της Βίβλου, όπως περιγράφεται στο Βιβλίο της Γένεσης. Ο Δαμασκηνός παραμένει ασυμβίβαστος τόσο με ένα απόμακρο και απρόσωπο Κινούν όσο και με ένα δημιουργό υποκείμενο στην αναγκαιότητα. Το υπερβατικό ον που κινεί τα πάντα με τη βούλησή του ως πηγής του είναι δεν είναι άλλο παρά ο Τριαδικός Θεός της κτίσης και της ιστορίας.⁵ «Θεοῦ βουλομένου ταῦτα γεγένηται, ἐπεὶ θεοῦ θέλοντος δυνατὰ μὲν ἅπαντα, ἀμήχανα δὲ μὴ θέλοντος»,⁶ αποφαίνεται ο ιερός

1. A. LOUTH, *St John Damascene*, σελ. 126. Πρβλ. B. KOTTER, *Die Schriften II*, σελ. XXIX.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περί θελημάτων*, 28, KOTTER IV, σελ. 211.

3. Πρβλ. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά*, ι', KOTTER I, σελ. 77.

4. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Η Κτίσις», σελ. 10.

5. G. ZOGRAFIDIS, «Aristotle and John», σελ. 221.

6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν Κοίμησιν Β'*, 7, KOTTER V, σελ. 525.

Δαμασκηνός. Στη διδασκαλία του Δαμασκηνού, παρατηρεί ο G. Zografidis, η ύπαρξη των όντων δεν είναι αυτονόητη.¹ Εξόχως διαφωτιστικός επί τούτου καθίσταται και ο π. Γ. Φλωρόφσκυ, ο οποίος επισημαίνει ότι «*Η δύναμη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἐλευθερία Του πρέπει νὰ ὀριστοῦν ὄχι μόνο ὡς ἡ δύναμη τοῦ 'δημιουργεῖν καὶ ποιεῖν' ἀλλὰ καὶ ὡς ἡ ἀπόλυτη ἐλευθερία 'τοῦ μὴ δημιουργεῖν'*».²

Η διδασκαλία περί της εκ του μη όντος δημιουργίας της κτίσης από τον όντως όντα Τριαδικό Θεό καθορίζει εν πολλοίς την κτισιολογική σκέψη του αγίου Ιωάννου και συνάμα οριοθετεί τη ριζική διαφορά της διδασκαλίας του από το αρχαιοελληνικό κοσμοείδωλο. Σύμφωνα με την εμβριθή κρίση του Faucon, ο ιερός Δαμασκηνός με την κτισιολογία του κλήθηκε να απαντήσει στη δημιουργοκεντρική προοπτική του Ιουδαϊσμού, κατοχυρώνοντας δογματικά την έννοια της δημιουργίας και αναδεικνύοντας έτσι τις σαφείς βιβλικές της βάσεις.³ Αναμφίβολα, λοιπόν, η διδασκαλία του Δαμασκηνού αποτέλεσε ένα γόνιμο τόπο σύζευξης ιουδαϊσμού και χριστιανισμού.⁴

β. Η διάκριση κτιστού – ακτίστου

Η εκ του μη όντος δημιουργία και η ανάδυση του κόσμου από το μη όν στο είναι φανερώνουν από την μία πλευρά τον άκτιστο, άναρχο, απόλυτως ανενδεή και παντοδύναμο Θεό, και από την άλλη την ετερού-

1. G. ZOGRAFIDIS, *όπ.π.*, σελ. 221.

2. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Δημιουργία», σελ. 65.

3. P. FAUCON, «Théodicée», σελ. 378.

4. P. FAUCON, *όπ.π.*, σελ. 386.

σια προς εκείνον, και ως εκ τούτου κτιστή, τρεπτή, και ενδεή του ακτίστου, δημιουργηθείσα πραγματικότητα. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, αναλύοντας τους τρόπους της λατρευτικής προσκύνησης στο έργο του «Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας», θα αναφερθεί στο σχήμα δεσποτεία – δουλεία, το οποίο λειτουργεί ως γλαφυρή απεικόνιση της διάκρισης κτιστού-ακτίστου. «Πρῶτος τρόπος προσκυνήσεως ὁ κατὰ λατρείαν, ἣν προσάγομεν μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ θεῷ, καὶ οὗτος κατὰ διαφόρους τρόπους. Πρῶτον μὲν κατὰ τὸν τῆς δουλείας· προσκυνοῦσι γὰρ αὐτῷ πάντα τὰ κτίσματα ὡς δοῦλοι δεσπότη, ὅτι τὰ σύμπαντα' γὰρ, φησί, 'δοῦλα σά', καὶ οἱ μὲν ἔκουσίως, οἱ δὲ ἀκουσίως».¹

Ο Δαμασκηνός, προκειμένου να θεολογήσει περί της διάκρισης κτιστού-ακτίστου, αγέννητου-γενητού, έχει ήδη προβεί στην σημαντική διασάφηση της διαφοράς αγέννητου και αγέννητου. Το αγέννητο δια του ενός «ν» υποδηλώνει το άκτιστο, ενώ δια των δύο «ν» σηματοδοτεί αυτό που δεν έχει γεννηθεί. Έτσι, η πρώτη διάκριση αγέννητου-γενητού εμφανίζει τη διαφορά που έχει ουσία από ουσία και είναι σαφέστατα οντολογική: «ἄλλη γὰρ οὐσία ἢ ἄκτιστος ἦτοι ἀγέννητος (διὰ τοῦ ἑνὸς Νῦ), καὶ ἄλλη ἢ γενητὴ ἦτοι κτιστὴ».² Κατά τη δεύτερη διάκριση αγέννητου-γεννητού, ο άγιος επισημαίνει, αναδιφώντας στο δόγμα της δημιουργίας, ότι δύναται η πρώτη υπόσταση ενός είδους να αποβεί αγέννητη, με την έννοια ότι δεν

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, Γ'28, ΚΟΤΤΕΡ III, σελ. 135. ΨΑΛΜ. 118, 91. Πρβλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Κατὰ Ἐννομίον, Γ', 2, SC 305(1983) 152: «Δύο γὰρ λεγομένων πραγμάτων, θεότητός τε καὶ κτίσεως, καὶ δεσποτείας καὶ δουλείας, καὶ ἀγιαστικῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἀγιαζομένης...». ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 34, 8, SC 318(1985) 212: «Δύο διαφοράς ἐν τοῖς οὐσι γινώσκω τὰς ἀνωτάτω δεσποτείαν τε καὶ δουλείαν, οὐχ ἅς παρ' ἡμῖν ἢ τυραννίς ἔτεμεν ἢ πενία διέστησεν, ἀλλ' ἅς φύσις διώρισεν, εἰ τῷ φίλον οὕτω καλεῖν Τὸ γὰρ πρῶτον, καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν. Τούτων δέ, ἢ μὲν ποιητικὴ, τέ ἐστι, καὶ ἀρχικὴ καὶ ἀκίνητος· ἢ δὲ πεποιημένη καὶ ὑπὸ χεῖρα καὶ μεταπίπτουσα. Καὶ ἔτι συντομώτερον εἰπεῖν, ἢ μὲν ὑπὲρ χρόνον, ἢ δὲ ὑπὸ χρόνον».

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβής, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 24.

γεννήθηκε, αφού δεν προϋπήρχε έτερο ομοειδές της είδος, ούτως ώστε να επισυμβεί η διαδικασία της γέννησης, αλλά εκτίσθη και παρήχθη προς γένεση με το δημιουργικό θείο πρόσταγμα.¹ Σύστοιχα, λοιπόν, δημιουργημα δεν καλείται η προβολή ενός όντος «ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας», αλλά η προέλευση και η σύστασή του «ἐκ μὴ ὄντων». ² Το «κτίζειν» εκ του μη όντος ως ίδιον³ της Αγίας Τριάδας δεν συνεπάγεται και πάθος για τη θεότητα, η οποία παραμένει απλή κι ασύνθετη, άρρευση κι απαθής, καθότι το πάθος, αλλά και η ρευστή κίνηση των κτιστών, είναι ξένα στη θεία φύση. Τόσο η γέννηση στη θεότητα ως αΐδια και υπαρκτική θεία πρόοδος όσο και η γένεση ή αλλιώς κτίση ως έργο της θείας βούλησης γίνονται χωρίς καμμία συνέργεια ή διαμεσολάβηση.⁴

Η διάκριση κτιστού-ακτίστου κατανοείται όχι ως αντίθεση, σχάση, διχοτόμηση ή διαίρεση αλλά ως διαφοροποίηση και κατηγοριοποίηση οντολογική δύο πραγματικοτήτων. Η σημασία της διάκρισης κτιστού-ακτίστου έγκειται στο γεγονός ότι αποκλείει την οποιαδήποτε αυθυπαρξία και απολυτοποίηση του κτιστού, καθότι, κατά τον Νύσσης Γρηγόριο, το μεν άκτιστο καθίσταται «αΐτιον τοῦ γεγονότος», το δε κτιστό συνιστά το «ἐκεῖθεν γενόμενον».⁵ Έτσι, κανένας δυαλισμός δεν μπορεί να εμφιλοχωρήσει, αφού η σχέση κτιστού-ακτίστου είναι αμιγώς διαλεκτική, καθώς το κτιστό εξαρτάται απόλυτα από το άκτιστο, προκειμένου να υφίσταται και να υπάρχει.⁶ Η ενιαία πραγματικότητα θεμελιώνεται στην ετερότητα Θεού και κτίσης και όχι στην ταυτότητα: «ὅν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 24.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 42, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 375.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περί θελημάτων*, 6, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 182.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 21.

5. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Εὐνομίου Γ'*, GNO II(1960), VI, 66, σελ. 209.

6. Σ. ΠΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, *Κοινωνία Θεώσεως*, σελ. 51.

καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι ὁ λόγος ἐναντίος ἤγουν αἱ ιδιότητες». ¹ Με την πρωτεύουσα διάκριση του κτιστού με το άκτιστο που πραγματοποιεί η πατερική θεολογία, υποχωρούν οι μέχρι πρότινος πρωτεύουσες διακρίσεις της δυαρχικής φιλοσοφίας, όπως εκείνες του αισθητού με το νοητό, της ύλης και του πνεύματος, του σώματος και της ψυχής, μεταπίπτοντας έτσι σε δευτερεύουσες. ² Ο Τριαδικός Θεός αναδεικνύεται ως μόνη αυθύπαρκτη πραγματικότητα που επιδαψιλεύει διαρκώς την ουσίωση και την προκοπή στα όντα.

Ο P. Faucou, στην προσπάθειά του να ανεύρει τις φιλοσοφικές βάσεις της διάκρισης κτιστού – ακτίστου, προσάγει τη χαρακτηριστική δήλωση του Αριστοτέλους, κατά την οποία καμμία αναλογία δεν υφίσταται μεταξύ του πεπερασμένου και του απείρου. ³ Καταλήγει δε ο Faucou να θεωρεί ότι ο Δαμασκηνός εμπνέεται από την ανωτέρω τοποθέτηση του Σταγειρίτη φιλοσόφου, προκειμένου να θεολογήσει για τη διάκριση κτιστού – ακτίστου. ⁴ Πέρα από τις όποιες εξωτερικές και μορφολογικές ομοιότητες που ενδέχεται να παρουσιάζει η διατύπωση του Αριστοτέλους σε σχέση με την οντολογική διάκριση ανάμεσα στο κτιστό και στο άκτιστο των Πατέρων της Εκκλησίας και εν προκειμένω του ιερού Δαμασκηνού, ένα είναι βέβαιο: ο Αριστοτέλης αφορμάται από τη λογική, ενώ ο Δαμασκηνός προκειμένου να θεολογήσει στηρίζεται πρωτίστως στη θεία αποκάλυψη κι έπειτα στην προφητική, αποστολική και πατερική παράδοση της Εκκλησίας σε μια αδιάσπαστη κι αρραγή συνέχεια.

Η διαφορά Θεού και κτίσης δεν ερείδεται, ασφαλώς, σε τόπο. Δεν εί-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 3, σελ. 11.

2. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κτισσιολογία*, σελ. 203.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περί οὐρανῶν*, Α. 7, 275α: «τὸ γὰρ ἄπειρον πρὸς τὸ πεπερασμένον ἐν οὐδενὶ λόγῳ ἐστίν». Πρβλ. Ρ. FAUCON, «Théodicée», σελ. 380.

4. Ρ. FAUCON, *όπ.π.*, σελ. 380.

ναι τοπική αλλά πρωτίστως και κύρια οντολογική. «Πάντα ἀπέχει θεοῦ, οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει».¹ Ο δημιουργός και συνοχεύς κάθε ορατού και αοράτου, εγκοσμίου και υπερκοσμίου δημιουργήματος δεν περιορίζεται τοπικά αλλά περιέχει τα πάντα και τα καθορίζει ως άκτιστος και απεριόριστος.² Η οντολογική διάκριση κτιστού – ακτίστου δεν παύει ούτε αίρεται ποτέ, αφού είναι παντελώς αδύνατο να εξισωθεί το μεταξύ τους οντολογικό χάσμα. Έτσι, ακόμα και κατά την τελειωτική πορεία των όντων, τα όρια ανάμεσα στο κτιστό και στο άκτιστο παραμένουν αμετακίνητα.³

γ. Χρόνος και κτίση

Η έννοια του χρόνου⁴ δεν υπήρξε αυστηρά καθορισμένη στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, τουλάχιστον μέχρι την εποχή του Πλάτωνα. Με τον Πλάτωνα διαμορφώνεται για πρώτη φορά μια περισσότερο λεπτομερής και συγκροτημένη θεώρηση περί του χρόνου. Πριν από εκείνον, διάφοροι διανοητές όπως ο Παρμενίδης και ο Ηράκλειτος εξέταζαν τον χρόνο σε συνάρτηση με τη μεταβολή που επιτελείται διαρκώς. Ασφαλώς, μια τέτοια θεώρηση έχει τις ρίζες της στη φιλοσοφία του Ηρακλείτου.⁵ Πάντως,

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 13, ΚΟΤΤΕΡ ΙΙ, σελ. 39.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Είς τήν Κοίμησιν Β'*, 2, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 519.

3. Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ (μτφρ.), *Έκδοσις Ακριβής*, σελ. 465, σχόλιο 8: «*Η κοινωνία τῶν ὄντων, ἀκόμη και στην τελική και ὄριμη θεωτική πορεία για τήν τελείωση, διατηρεῖ ἀμετακίνητη τήν ποικιλία τῶν δομῶν τῆς κτιστῆς πραγματικότητας*».

4. Βλ. επί του προκειμένου Α. Λ. ΒΑΛΛΗΝΔΡΑ, «Χρόνος (Φιλοσοφία)», *ΘΗΕ* 12(1968) 380-383. J. M. QUINN, «Time», *NCE*² 14(2003) 77-82. P. ARIOTTI, «Time», σελ. 526-551. Κοινό χαρακτηριστικό των δύο τελευταίων μελετών των Quinn και Ariotti είναι ότι παραγνωρίζουν τη σημαντική συμβολή της ορθόδοξης θεολογίας εν γένει περί της έννοιας του χρόνου, επικεντρώνοντας την προσοχή τους μόνο στον ιερό Αυγουστίνο ή και τον Θωμά Ακινάτη.

5. Βλ. J. M. QUINN, «Time», *NCE*² 14(2003) 77.

είναι γεγονός ότι η αιωνιότητα του κόσμου συμπαρασύρει και τον χρόνο που πλέον θεωρείται κι αυτός ως αιώνιο μέγεθος.¹ Ειδικότερα, το ζήτημα του χρόνου στην προσωκρατική διάνοηση επέχει κεντρική θέση και κατανοείται μέσα στο πλαίσιο των διαρκών ανακυκλήσεων, των αναγεννήσεων ή αλλιώς την αιωνιότητα των αλληλοδιαδοχικών ή παράλληλων κόσμων ή κοσμικών περιόδων.²

Ο Πλάτων θα ορίσει τον χρόνο ως κινούμενη εικόνα της αιωνιότητας: «*Εικών δ' έπενόει κινητόν τινα αιώνας ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν*».³ Αυτή η σύνδεση της εικόνας με τον χρόνο θα προσδώσει για πρώτη φορά οντολογική υφή στην έννοια του χρόνου. Η πλατωνική θεώρηση του χρόνου συνίσταται ακριβώς στην εξάρτηση της έγχρονης από την άχρονη υπερβατική πραγματικότητα, δηλαδή της εικόνας από το αρχέτυπο. Ο χρόνος αποτελεί στοιχείο ομοιότητας προς μια υπερβατική πραγματικότητα.⁴ Στις Κατηγορίες ο Αριστοτέλης θεωρεί τον χρόνο ως συμβεβηκός που παρότι ακίνητος, εντούτοις προϋποθέτει την κίνηση. Η κίνηση με τη σειρά της συνυφαίνεται με τον αριθμό, ώστε ο χρόνος κατά τον Αριστοτέλη να καθίσταται αριθμητική – μετρήσιμη οντότητα: «*Ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ) φανερόν*».⁵

Συχνό είναι το φαινόμενο ,κατά τη διαπραγμάτευση της έννοιας του χρόνου στην ιστορία της φιλοσοφίας, η συμβολή των Στωικών να

-
1. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι*, I, 119, σελ. 146: «*Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ, καὶ χθονίη ἦν*».
 2. P. TZAMALIKOS, *Time*, σελ. 116.
 3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 37d.
 4. P. TZAMALIKOS, «Autonomy», σελ. 367.
 5. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως Δ'*, 11, 220α. Πρβλ. J. ANNAS, «Aristotle, Number and Time», *PQ* 25(1975) 97-113.

παραγνωρίζεται ή και να αποσιωπάται. Έτσι, οι διάφοροι ερευνητές αρκούνται στο να επισημάνουν, ότι η στωική θεωρία περί χρόνου συνιστά στην καλύτερη περίπτωση επανάληψη ή στη χειρότερη ανακριβές κατάλοιπο της αριστοτελικής σκέψης.¹ Στην πραγματικότητα, όμως, η στωική αντίληψη διαφέρει ριζικά από την αντίστοιχη πλατωνική ή αριστοτελική εκδοχή της. Αντιθέτως, διατηρεί απόλυτα την αυτονομία και την πρωτοτυπία της.² Η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στη Στωική και στις υπόλοιπες θεωρίες στηρίζεται στο γεγονός ότι η Στωική φιλοσοφία αναπτύσσει την περί χρόνου θεωρία σε συσχέτιση με την έννοια του διαστήματος. Το πλεονέκτημα αυτής της θεώρησης είναι ότι αποσυνδέει τον χρόνο από την κίνηση αλλά και από οποιαδήποτε αναγκαιότητα.³ Ιδού πώς η σημαντική συμβολή των Στωικών περιγράφεται από τον Διογένη Λαέρτιο: «Ἐτι δὲ καὶ τὸν χρόνον ἀσώματον, διάστημα ὄντα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως».⁴ Την τομή αυτή των Στωικών θα αξιοποιήσουν τόσο ο Ωριγένης όσο και ο Αυγουστίνος.

Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία στερείται ενός εμφανούς προσδιορισμού αρχής και τέλους με αποτέλεσμα ο χρόνος να νοείται σε κυκλική φορά και ο άνθρωπος να εμφανίζεται ως δέσμιος του χρόνου, απόλυτα ανελεύθερος και καταραμένος. Οι αρχαίοι Έλληνες επιζητούν τη λύτρωση από την άσκοπη κυκλική περιφορά του χρόνου και άρα από τον ίδιο τον χρόνο.⁵ Όπως το εκφράζει ο Αριστοτέλης: «Φασὶν γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, καὶ τῶν ἄλλων τῶν κινήσιν ἐχόντων φυσικὴν καὶ γένε-

-
1. Από τον κανόνα αυτό δεν ξεφεύγει ούτε ο J. M. Quinn, ο οποίος σημειώνει: «*The Stoic doctrine of recurrent conflagrations, like every myth of eternal return, is strictly not a theory of time but a cycling conception of cosmic destiny*» (J. M. QUINN, «Time», NCE² 14(2003) 77).
 2. P. TZAMALIKOS, «Autonomy», σελ. 366-367.
 3. P. TZAMALIKOS, *όπ.π.*, σελ. 368.
 4. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΟΥ, *Βίοι*, VII, 141, σελ. 556-557. Πρβλ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ιστορία*, σελ. 380.
 5. O. CULLMAN, *Χριστός και Χρόνος*, σελ. 65.

σιν και φθοράν. Τοῦτο δέ, ὅτι ταῦτα πάντα τῷ χρόνῳ κρίνεται, και λαμβάνει τελευτήν και ἀρχήν ὡσπερ ἂν εἰ κατὰ τινα περίοδον».¹

Σε πλήρη και οξεία αντίθεση με την ανωτέρω θεώρηση βρίσκεται η ορθόδοξη θεολογία, κατὰ την οποία το αδιαμφισβήτητο γεγονός ὅτι ο κόσμος ἔχει αρχή και πορεύεται προς ἕνα σκοπό, καταδεικνύει περίτρανα ὅτι ο πιο ενδεδειγμένος τρόπος αναπαράστασης του χρόνου εἶναι η γραμμική του κίνηση. Η εκ του μη ὄντος δημιουργία σε συνδυασμό με το κοσμοσωτήριο γεγονός της σάρκωσης του Λόγου καθορίζουν ἀφευκτα την ορθόδοξη θεώρηση του χρόνου, προσδίδοντας σε αυτόν εξολοκλήρου νέα διάσταση και δυναμική. Παράλληλα, ερμηνευόμενος ο χρόνος υπό το φως της δευτέρας ἔλευσης του Κυρίου, σηματοδοτεῖ τη σύνδεση των πρώτων με τα ἔσχατα, και προοιωνίζει την ανακαίνιση της κτίσης. Πρωτολογία και εσχατολογία δένονται ἀξεδιάλυτα στο πρόσωπο του Θεανθρώπου. Επιπλέον, ο Μ. Βασίλειος εἶχε καταδείξει με ἐνάργεια την πλήρη συμφυῖα χρόνου και κτίσης και κατὰ συνέπεια την κατηγοριοποίηση και του χρόνου στα κτιστά. Χρόνος και κτίση στοιχούν ως ἔννοιες συναφείς και σε πλήρη ἀλληλουχία. Η δε συμφυῖα των δύο αποκλείει κάθε αυτονομία του χρόνου και κάθε υπαγωγή του σε ἀνεξάρτητη του κτιστού κόσμου διάσταση. Διαβάζουμε στην «Ἐξαήμερον»: «Συμφυῆς ἄρα τῷ κόσμῳ, και τοῖς

1. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως Δ'*, 14, 223b. Ο Ελιάντε προσδίδει ἀρχετυπικό χαρακτήρα στην κυκλικότητα του χρόνου που επεκτείνεται σε ὅλα τα επίπεδα: κοσμικό, βιολογικό, ιστορικό, ἀνθρώπινο. Ο μύθος της αἰώνιας ἐπιστροφῆς, που ἐμφαίνεται στην κυκλικότητα του χρόνου, ἀπετέλεσε σημαντικό εργαλείο στα χέρια των ἀρχαίων Ἑλλήνων, των οποίων η μεταφυσική σκέψη ἔτεινε προς την στατικότητα. Ἔτσι, δινόταν η αἴσθηση ὅτι ο κόσμος στέκεται ἀκίνητος. Ἀναπόφευκτα, λοιπόν, η κυκλικότητα για τους ἀρχαίους λειτουργούσε ως ἀνασταλτική της μη ἀναστρεψιμότητας (Μ. ΕΛΙΑΝΤΕ, *Κόσμος και Ἱστορία*, σελ. 121). Πλειάδα ἐρευνητῶν συσχετίζουν χρόνο και κυκλικότητα στην ἀρχαία ἑλληνική σκέψη. Βλ. ἐνδεικτικά F. CONFORD, *Plato's Cosmology*, σελ. 103-105. R. SORABJI, *Time*, σελ. 182 κ.ε. Η. C. PUECH, «Gnosis and Time», σελ. 60-61. Παρά ταῦτα, για την ἀκρως ἀντίθετη ἀποψη, βλ. P. TZAMALIKOS, «Autonomy», σελ. 365.

ἐν αὐτῷ ζῶοις τε καὶ φυτοῖς, ἢ τοῦ χρόνου διέξοδος ὑπέστη, ἐπειγομένη ἀεὶ καὶ παραρρέουσα, καὶ μηδαμοῦ πανομένη τοῦ δρόμου».¹ Ἡ σύγχρονη γένεση χρόνου καὶ κτίσης υποδηλώνεται δια τοῦ χρονικοῦ επιρρήματος «ἅμα»,² το οποίο σημαίνει τὴν ἴδια χρονικὴ στιγμή, συγχρόνως.

Εἶναι πρόδηλο ὅτι, καθὼς κόσμος καὶ χρόνος ἦρθαν μαζί στην ὑπαρξη καὶ λογίζονται ὡς αλληλοσυμπληρούμενα καὶ αλληλοεξαρτώμενα μεγέθη, ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου δὲν υφίστατο πρὸ τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ὁ Δαμασκηνός, ἀκολουθώντας τοὺς Καππαδόκες Πατέρες καὶ πρωτίστως τὸν Θεολόγο Γρηγόριο,³ θα ἐκφρασθεῖ σχετικῶς: «Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως, ὅτε οὐδὲ ἥλιος ἦν διαιρῶν ἡμέραν ἀπὸ νυκτός, οὐκ ἦν αἰῶν μετρητός, ἀλλὰ τὸ συμπαρακτεϊνόμενον τοῖς αἰδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα· καὶ κατὰ μὲν τοῦτο εἰς αἰὼν ἐστὶ, καθὸ καὶ λέγεται ὁ θεὸς αἰώνιος, ἀλλὰ καὶ προαιώνιος. Καὶ αὐτὸν γὰρ τὸν αἰῶνα αὐτὸς ἐποίησε· μόνος γὰρ ἄναρχος ὢν ὁ θεὸς πάντων αὐτὸς ἐστὶ ποιητής, τῶν τε αἰῶνων καὶ πάντων τῶν ὄντων».⁴ Ἐπομένως, πρὶν ἀπὸ τῆς δημιουργίας εἶναι εὐλόγο ὅτι δὲν υπήρχε χρόνος ἀλλὰ μονάχα ἡ ἀδιάστατη καὶ ἀχρονη πραγματικότητα τῆς Ἁγίας Τριάδας, τὸ ὁποῖο δηλώνεται ἀπὸ τὸν Δαμασκηνό με τὸν ὄρο «αἰών». Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἀπλῶς αἰώνιος, παρατηρεῖ ὁ ἅγιος, ἀλλὰ προαιώνιος· πρόκειται γιὰ ἐπίθετο που σκοπὸ ἔχει νὰ καταδείξει ὅτι ἡ θεία φύση κεῖται πέρα καὶ ἐκτὸς τοῦ χρόνου. Τούτο τὸ ἐπισφραγίζει ἡ δῆλωση

1. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, II.5, GCS NF 2(1997) 9. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, PG 4, 336 A: «χρόνος γὰρ ἀπὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιήσεως ἀριθμεῖται».

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Διαλεκτικά*, ξα', ΚΟΤΤΕΡ I, σελ. 129: «Ἄμα λέγεται κυρίως μὲν, ὡς ἡ γένεσις ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, οἷον δύο τινὲς ἐγεννήθησαν ἐν τῇ αὐτῇ ῥοπῇ».

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 38, 8, SC 358(1990) 118: «Αἰὼν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις, αἰὼν, τὸ συμπαρακτεϊνόμενον τοῖς οὖσιν, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάστημα».

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 15, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 44.

του αγίου ότι ο Θεός στοιχεί ως ποιητής των αιώνων.

Ο ιερός πατέρας αναπτύσσει το «πολύσημον» της έννοιας του αιώ-
νος, εκθέτοντας τις πολλαπλές σημασιοδοτήσεις της. Αιών ονομάζεται τό-
σο η ζωή των ανθρώπων όσο και τα χίλια χρόνια. Ακόμα δια του όρου
αιών σημαίνονται αφενός «ὁ παρῶν βίος» και αφετέρου «ὁ μέλλον ὁ μετὰ
τὴν ἀνάστασιν ὁ ἀτελεύτητος»,¹ όπου ο χρόνος ως μετρήσιμο μέγεθος παύ-
ει να υφίσταται. Έπειτα, άλλοτε γίνεται λόγος για αιώνα κι άλλοτε για αι-
ώνες. Γίνεται αντιληπτό ότι «ὁ αἰὼν ὁ εἷς πάντων τῶν αἰώνων ἐστὶ περιε-
κτικὸς».² Η δε πληθυντική χρήση του όρου αιών μαρτυρεί ότι από την σύ-
σταση του κόσμου μέχρι και την τελική συντέλειά του αριθμούνται επτά
αιώνες. Ενώ ο όγδοος αιώνας προδιαγράφει τη μέλλουσα ζωή, την αιώνια
και ατελεύτητη.³

Είναι χαρακτηριστικό, ότι η έννοια του αιώνας⁴ γνώρισε ποικίλους
μετασχηματισμούς στη σημασία της από την εποχή του Ομήρου μέχρι και
χίλια χρόνια αργότερα. Ατυχώς, ο P. Tzamalikos στην υπέρ το δέον προ-
σπάθειά του να υπερασπισθεί τον Ωριγένη και την πρωτότυπη θεώρησή
του περί χρόνου, ισχυρίζεται ούτε λίγο ούτε πολύ ότι δύο σπουδαία πνευ-
ματικά αναστήματα της Εκκλησίας, ο Γρηγόριος Θεολόγος και ο Ιωάννης
Δαμασκηνός, αντιγράφουν και στη συνέχεια διαστρεβλώνουν τη διδα-
σκαλία του Ωριγένους, υιοθετώντας εν τέλει την πλατωνική θεώρηση της
έννοιας του αιώνας, της οποίας υπήρξαν σφοδροί πολέμιοι.⁵ Πάντως, ο
Lampe περιλαμβάνει στο λεξικό του τη διατύπωση του Γρηγορίου Θεολό-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 15, σελ. 43.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 44.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

4. Βλ. επί τούτου G. CASADIO, «Aion», *ER*² 2(2005) 207-209.

5. Βλ. P. TZAMALIKOS, *Time*, σελ. 176-177. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Cosmology*, σελ. 264-266.

γου περί του αιώνας.¹ Στην προκειμένη περίπτωση ο άριστος θεολόγος της Εκκλησίας δεν κάνει τίποτα άλλο, όπως είδαμε, από το να διαχωρίσει τη δική μας κτιστή χωροχρονική διάσταση από την άχρονη κι αδιάστατη κατάσταση της τριαδικής θεότητας. Κι είναι προφανές ότι το πράττει τούτο, μιλώντας συγκριτικά κι όχι αναλογικά κατά το πλατωνικό πρότυπο παραδείγματος – αρχετύπου, όπως διατείνεται ο Tzamalikos.²

Είναι πράγματι απορίας άξιο το γεγονός ότι ο P. Tzamalikos αποδίδει στους Γρηγόριο Θεολόγο και Ιωάννη Δαμασκηνό πλατωνική εννοιολόγηση στην έννοια του αιώνας, όταν δεν υφίσταται κάτι τέτοιο στη σύνολη διδασκαλία τους. Αλλά και σε άλλο έργο του, ο γρήγορος νους της θεολογίας δεν αφήνει κανένα περιθώριο παρερμηνειών, όταν λέγει: «Αἰὼν, διάστημ' ἀχρόνως ἀεὶ ῥέον».³ Εξάλλου και ο Δαμασκηνός, καθώς φάνηκε, σε μια εκ των πολλών σημασιών του αιώνας συνδέει αυτόν με την αιώνια ζωή της βασιλείας του Θεού, στην οποία καλούνται να μετάσχουν κατά χάρη οι πιστοί. Με αυτόν τον τρόπο η χρήση του όρου αἰὼν στοιχειοθετείται πλήρως στην πατερική γραμματεία, αφού στηρίζεται εκτός των άλλων και σε στέρεες βιβλικές βάσεις. Κατά τη σχετική μαρτυρία του ιερού Δαμασκηνού: «Αὐτὸς [= ο Θεός] τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰῶνων, πρὸς ὃν φησιν ὁ θεῖος Δαβὶδ· “Ἀπὸ τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ” καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος· “Δι’ οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε”».⁴

Είναι βέβαιο, ότι τόσο ο Γρηγόριος Θεολόγος όσο και ο Ιωάννης Δαμασκηνός ουδέποτε υιοθέτησαν μια νεοπλατωνική ερμηνεία της έννοιας του αιώνας στη θεολογία τους. Και τούτο γιατί και οι δύο Πατέρες, όπως

1. G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, σελ. 55-56.

2. P. TZAMALIKOS, *Time*, σελ. 176.

3. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Ἔπη Ἠθικά*, PG 37, 946A.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 15, KOTTER II, σελ. 4. ΨΑΛΜ. 89,2. ΕΒΡ. 1,2. Πρβλ. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, V, 4, σελ. 183.

άλλωστε πράττει σύμπασα η πατερική θεολογία, ποτέ δεν προσλαμβάνουν άκριτα μια έννοια στο θεολογικό τους λεξιλόγιο. Αντιθέτως, ακόμα και αν η λέξη «αίων» είχε φορτισθεί με νεοπλατωνικό εννοιολογικό περιεχόμενο, οι Πατέρες, κατά την προσφιλή τους μέθοδο, αποκαθαίνουν τον όρο από την πρότερη σημασία του κι ακολούθως τον μεταπλάθουν προκειμένου να τον εντάξουν στο ορθόδοξο πλαίσιο του. Το ίδιο συμβαίνει και με τον όρο «αίων». Ασφαλώς, η ένσταση του Tzamalikos αφορά στη σύνδεση του όρου «αίων» με την άχρονη και αδιάστατη θεία πραγματικότητα. Διαφεύγει, ωστόσο, της προσοχής του σεβαστού κατά τα άλλα επιστήμονα, ότι οι Γρηγόριος Θεολόγος και Ιωάννης Δαμασκηνός δύνανται να κάνουν αυτή τη σύνδεση, καθώς έχουν αποσοβήσει κάθε πιθανή ταύτιση της αδιάστατης και άχρονης πραγματικότητας της Αγίας Τριάδας με τη ρέουσα και κτιστή χωροχρονικότητα, διαμέσου της διάκρισης του κτιστού με το άκτιστο.¹ Άλλωστε, καθώς τονίσθηκε σε άλλη συνάφεια, η υπεροχή του ακτίστου εκφεύγει τοπικών αλλά και χρονικών προσδιορισμών ως φυσική, οντολογική. Γι' αυτό, «Πάντων οὖν τῶν αἰώνων εἰς ποιητῆς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ τὰ σύμπαντα δημιουργήσας, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων».²

Σύμφωνα με το λεξικό του Σούδα, μια από τις πολλές σημασίες της

1. Το παράδειγμα που προσκομίζει ο P. Tzamalikos, το οποίο αρύεται από έργο του Φίλωνος, ούτως ώστε να αποδείξει την νεοπλατωνική γραμμή Γρηγορίου Θεολόγου και Δαμασκηνού εγγράφεται σε ένα εντελώς διαφορετικό νοηματικό πλαίσιο και με διαφορετικές ερμηνευτικές προϋποθέσεις. Στηριζόμενος στο χωρίο του Φίλωνος, θα διατυπώσει: «*time, by being an 'imitation' of an 'archetype', is something which constitutes an affinity between God and the World*» (P. TZAMALIKOS, *Time*, σελ. 177). Όμως η διαπίστωση αυτή κρίνεται ως ατυχής με βάση, όσα ήδη αναλύσαμε. Καμμία συνάφεια ή ομοιότητα μεταξύ κτιστού και ακτίστου δεν γίνεται δεκτή από την πατερική θεολογία. Τουναντίον· η διαφορά τους είναι αγεφύρωτη.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 44.

λέξης «αίων» είναι και «χρόνος αἰδιος».¹ Ο P. Plass αντιλαμβάνεται εν προκειμένω την σημασιολογική δυναμική του όρου αίων, όπως την εκθέτει ο Δαμασκηνός, και έτσι αποσαφηνίζει με τον καλύτερο δυνατόν τρόπο την έννοια του χρόνου στον ιερό πατέρα. Παράλληλα, προστρέχει στον Νικηφόρο Βλεμμύδη, του οποίου η σχετική αναφορά είναι άκρως επικουρική και συνάμα ευρισκόμενη στην ίδια συνάφεια με την διδασκαλία του Δαμασκηνού, προεκτείνοντας και επεξηγώντας την.² Συνεπώς, κατά τον Βλεμμύδη, «Αίων δέ ἐστὶν ἠθροισμένη παράτασις τὸ αἰεὶ ἔχουσα πρὸ χρόνου καὶ μετὰ χρόνον».³ Μόλις, λοιπόν, η κτιστή και ρέουσα χρονικότητα παύσει, θα υπάρχει μόνο «αἰεὶ» η αιωνική παράταση.⁴ Ως επίρρωση των όσων κατατέθηκαν, εμπερικλείουμε την αναφορά των I. Ramelli και D. Konstan, οι οποίοι, ύστερα από συστηματική έρευνα και συγκριτική ιστορικοκριτική επισκόπηση των πηγών του ανατολικού χριστιανισμού, καταλήγουν στο ασφαλές συμπέρασμα: η λέξη «αἰώνιος» προσδιορίζει την θεία αἰδιότητα, καθότι η έννοια της αιωνιότητας συμπεριλήφθηκε στην ιδέα περί Θεού. Πέραν τούτου, περιλαμβάνει ποικίλες σημασιοδοτήσεις κι αντίστοιχες ερμηνείες.⁵

-
1. ΣΟΥΔΑ, *Λεξικόν*, λήμμα «αίων», σελ. 48. Πρβλ. J. B. HOFFMAN, *Λεξικόν*, λήμμα «αίων», σελ. 9. R. BEEKES, *Dictionary I*, λήμμα «αίων», σελ. 46.
 2. P. PLASS, «Eternity», σελ. 24-25, υποσ. 10.
 3. ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΟΥ, *Ἐπιτομὴ Φυσικῆς*, Β', 21, PG 142, 1224 C.
 4. Πρβλ. P. PLASS, «Eternity», σελ. 25, υποσ. 10.
 5. I. RAMELLI – D. KONSTAN, *Eternity*, σελ. 238.

2. Οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις της κτισσιολογίας

α. Τρεπτότητα και αυτεξουσιότητα

Ευθύς εξαρχής, ο ιερός Δαμασκηνός θα ορίσει την έννοια της τροπής ως συνέπειας της εκ του μη όντος δημιουργίας: «*Τροπή δὲ ἐστὶ τὸ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι καὶ τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἕτερον τι γενέσθαι*».¹ Από τη δημιουργία εκ του μη όντος, η οποία συνιστά από μόνη της μια τροπή, προκύπτει κάτι που πριν δεν υπήρχε αλλά έγινε ύστερα:² ο κτιστός κόσμος που είναι ετερούσιος του άκτιστου Θεού. Αξίζει να σημειωθεί ότι η τρεπτότητα ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της κτιστότητας προσδιορίζει κυρίως τα έλλογα όντα, τα οποία εκ των πραγμάτων υπόκεινται σε δύο κινήσεις, «*ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἢ ἐξ ὄντων εἰς τὸ μὴ εἶναι ἢ ἐξ ἀρετῆς εἰς κακίαν, ὅπερ ἐστὶν ἐκ τῶν φυσικῶν ἕξεων εἰς τὴν τούτων στέρησιν*».³ Ο Τριαδικός Θεός ως άκτιστος και άτρεπτος δεν υπόκειται στις κατηγορίες της κτιστότητας. Αντίθετα, τα έλλογα κτίσματα ως «*ἐθελότρεπτα*» τρέπονται σύμφωνα με την αυτεξούσια θέλησή τους ενώ στα υπόλοιπα η τροπή διενεργείται κατά τις σωματικές τους αλλοιώσεις.⁴ Τα παρεπόμενα της τροπής συνιστούν την αλλοίωση, την πολύτροπη κίνηση και τη διαρκή μεταβολή.⁵

Επομένως, η κτίση, λογική και άλογη, εξαιτίας της εγγενούς της τρεπτότητας διαθέτει εξουσία, κατά τον Δαμασκηνό, «*καὶ μένειν καὶ προ-*

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 41, KOTTER II, σελ. 98.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 68, KOTTER IV, σελ. 387: «*...τροπή γάρ ἐστὶ τὸ μὴ πρότερον ὄντα ὕστερον γενέσθαι*».

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 43, σελ. 375.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 69, σελ. 388.

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 3, KOTTER II, σελ. 11.

προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χειρὸν τρέπεσθαι».¹ Πρόκειται, με ἄλλα λόγια για την καλή και την κακή αλλοίωση των ὄντων ως ἀπόρροια των δυο ἀντίρροπων κινήσεών τους.² Το γεγονός ὅτι τα κτιστά ὄντα ἔχουν ἀρχή σημαίνει ὅτι χαρακτηρίζονται ἀπὸ τη συνθετότητα του κτιστοῦ, δηλαδή τα διαστήματα στις σχέσεις τους, ὅπως τη σύνθεση και την ἀποσύνθεση, τη διάσπαση ἀλλὰ και τη διάσταση, οὕτως εἰπεῖν τον θάνατο.³ Σε αὐτὸ το πλαίσιο, ἡ διαπίστωση, ὅτι ἡ ἀριστοτελική φυσική τέθηκε στην υπηρεσία της Ἐκκλησίας στην περί δημιουργίας διδασκαλία,⁴ στερεΐται ἀληθείας. Συγκεκριμένα, σε ὅ,τι ἀφορᾷ τον Δαμασκηνό, ἡ ὅποια ἐξάρτησή του κατὰ σημεία ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη εἶναι μόνο ονομαστική. Του λόγου το ἀληθές βεβαιώνουν ἐννοιες ὅπως γένεση, κίνηση, μεταβολή που μπορεῖ να ἀπαντοῦν ἀπὸ κοινού στον Ἀριστοτέλη ὅσο και στον Δαμασκηνό, ἀποκτοῦν ὡστόσο ἐδῶ ἓνα τελείως διαφορετικὸ νοηματικὸ περιγράμμα, ἀφοῦ οὕτως ἢ ἄλλως, καθὼς ἀναδείχθηκε πρωτύτερα, ἡ ἀριστοτελική κοσμολογία διαφέρει ριζικά ἀπὸ την ορθόδοξη κτισιολογία.

Μέσα ἀπὸ τη διδασκαλία του Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ διαφαίνεται κατὰ ἐκδηλο τρόπο ἡ λειτουργικὴ διασύνδεση κτισιολογίας και ἀνθρωπολογίας. Εἶναι δε χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ ἀρμονικὴ σύζευξη των δύο παρέχει το κλειδί για την κατανόηση καίριων θεολογικῶν ζητημάτων ὅπως ἡ ἀμαρτία, το πρόβλημα του κακοῦ, το μυστήριο της ἀνομίας καθὼς και ἄλλα. Συνάλληλα, τούτη ἡ δογματικὴ τους ἀλληλουχία λειτουργεῖ σαν συνέ-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 17, σελ. 46.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατηχητικός*, 6, GNO III.4(1996) 24: «Πάν δὲ τὸ διὰ κτίσεως ὑποστάν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει, διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἢ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θεία δυνάμει μετατεθέντος».

3. Πρβλ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγάμου), «Χριστολογία καὶ Ὑπαρξη», σελ. 16.

4. P. FAUCON, «Théodicée», σελ. 385.

χεια της συμβιωτικής σχέσης ανθρώπου και κτίσης στην δημιουργία.¹ Αυτόν το σκοπό εξυπηρετεί στη θεολογία του αγίου η συναρμογή τρεπτότητας και αυτεξουσιότητας. Αυτή η συνεξέταση από τον Δαμασκηνό της έννοιας της τροπής σε συνδυασμό με την έννοια του αυτεξουσίου υποδηλώνει και τη στενή τους αλληλεξάρτηση. Καθώς παρατηρεί ο άγιος: «Τὰ οὖν λογικὰ δεκτικὰ μὲν ἐστὶ τροπῆς διὰ τὴν ἐξ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγήν, ἀλλ' αὐτεξούσια διὰ τὸ λογικὰ εἶναι».² Η λογικότητα συνυφαίνεται με την αυτεξουσιότητα,³ εντούτοις και οι δύο υπόκεινται στον αδήριτο νόμο της τρεπτότητας. Και αλλού ο ιερός πατέρας θα σημειώσει, ότι οι ἔξεις ανήκουν στα «ἐφ' ἡμῖν» και παρότι «κρατοῦνται γὰρ τῷ λόγῳ» ωστόσο «ἄγονται τρεπόμεναι».⁴

Το αυτεξούσιο αποκτά ξεχωριστή σημασία στη θεολογία του Δαμασκηνού. Ο άνθρωπος δεν παγιδεύεται πλέον από το πεπρωμένο του, το οποίο σύμφωνα με τους αρχαίους Έλληνες ήταν αδύνατο να διαφύγει κανείς, αλλά κερδίζει το προνόμιο του αυτοκαθορισμού έναντι των συνανθρώπων του, του κόσμου και τέλος του Θεού. Η δυνατότητα αυτή του ανθρώπου είναι εύλογο, ότι συνεπάγεται και μια μεγάλη ευθύνη, αλλά και μια αναπόδραστη συνθήκη: εκείνη της τρεπτότητας, την οποία καλείται ο άνθρωπος να υπερβεί προκειμένου με την πολύτιμη αρωγή της θείας χά-

-
1. Πρβλ. Μ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, «Ἠθικὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου», σελ. 417: «Κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία εἰς τὸν χριστιανισμὸν κατανοοῦνται μόνον ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν θεολογίαν». J. F. CALLAHAN, «Cappadocian Cosmology», σελ. 57: «We have therefore, a new anthropocentrism in the field of cosmology, of which the transformed doctrine of time is but one example. Cosmology cannot be considered quite independently of anthropology, since man is the very reason for the existence of the universe, or of a philosophy of history, since the endurance and eventual consummation of the universe will be fitted to the destiny of the human race».
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, KOTTER IV, σελ. 370.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 41, KOTTER II, σελ. 98: «Φαμὲν τοίνυν εὐθέως τῷ λογικῷ συνεισέρχεται τὸ αὐτεξούσιον». Για την ενότητα του λογικού με το αυτεξούσιο στον Δαμασκηνό, βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, «Λογικὸ καὶ αὐτεξούσιο», σελ. 107-126.
 4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὅπ.π.*, σελ. 60.

ριτος να επανακτήσει το αρχέγονο και προπρωτικό κάλλος της κατά θεόν εικόνας του: «...τῆ τροπῆ τῆς εἰκόνοσ τῆ θεϊκῆ συνεργεία πρὸσ λαμπροτέραν κάλλουσ εὐπρέπειαν ἀνασπιλβώσηται».¹ Η τρεπτότητα συμπαρασύρει τόσο τα αισθητά όσο και τα νοητά. Από αυτήν δεν εξαιρούνται ούτε οι άγγελοι. «Τίς οὖν οὐ συνθήσεται πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι; Τὰ μὲν νοητά, ἀγγέλους φημί καὶ ψυχὰς καὶ δαίμονας, κατὰ προαίρεσιν τὴν τε ἐν τῷ καλῷ προκοπὴν καὶ τὴν ἐκ τοῦ καλοῦ ἀποφοίτησιν, ἐπιτεινομένην τε καὶ ὑφιεμένην...».²

Εὐλογα θα παρατηρούσε κανείς, ότι, ενώ το λογικό και το αυτεξούσιο στον άνθρωπο λογίζονται ως προίκα, δεν θα μπορούσε να ειπωθεί το ίδιο για την κτιστότητα που τον κατατρώχει. Έτσι, η κτιστότητα ως τρεπτότητα αποβαίνει η λυδία λίθος της ανθρώπινης αυτεξουσιότητας. Αποτελεί το κριτήριο και το πεδίο, όπου ασκείται η ανθρώπινη ελευθερία, προκειμένου είτε να συστρατευθεί με το καλό είτε να στραφεί προς το μη ον. Γι' αυτό ορθά έχει ειπωθεί, ότι «*Η ελευθερία τοῦ ἀνθρώπου παραμετρεῖται μὲ τὸ λόγο τῆς κτιστότητός του*».³ Συνεπώς, η τρεπτότητα των δημιουργημάτων συμπαρομαρτεῖ της ελευθερίας τους. Τρεπτότητα και αυτεξουσιότητα είναι ὄροι αλληλοσυμπληρούμενοι. Αν το αυτεξούσιο ως σημαντική ανθρωπολογική έννοια του ορθοδόξου δόγματος δεν εξετασθεί σε συνάρτηση με την κτιστότητα των ὄντων καταντά κενό γράμμα, το οποίο δεν μπορεί να απαντήσει με τρόπο πειστικό για την τραγικότητα αλλά και το μεγαλείο των κτιστῶν ὄντων. Η σημαντική αυτή πτυχή συχνά αποσιωπάται ή και αγνοείται πλήρως τόσο από παλαιότερους όσο και από σύγχρο-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν*, 5, KOTTER V, σελ. 329-330.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδόσις Ἀκριβῆς*, 3, KOTTER II, σελ. 11.

3. Δ. ΛΙΑΛΙΟΥ, «*Θεὸς καὶ κόσμος*», σελ. 55.

νους ερευνητές του αγίου, οι οποίοι επιλέγουν να εξετάζουν κτισιολογία και ανθρωπολογία αυτόνομα, σαν να μην είναι τα αυτεξούσια όντα συγχρόνως και τρεπτά ή σαν να μην αναγνωρίζουν το πασίδηλο ότι κτίση και άνθρωπος νοούνται μόνο «*ἐν ἀναφορᾷ*».¹ Κατά ταύτα, ελέγχονται ως έχοντες πλήρη άγνοια για τη φιλοσοφικά θεμελιωμένη και θεολογικά άρτια κτισιολογία του αγίου που παρότι ακολουθεί την προγενέστερη παράδοση εντούτοις αφήνει τη δική του πρωτότυπη παρακαταθήκη.

Η τρεπτική φύση των δημιουργημάτων ενέχει δύο δρόμους ή αλλιώς δύο εκφάνσεις: μια θετική και μια αρνητική. Από τη μια πλευρά μπορεί να οδηγήσει στη σταδιακή εκλάμπρυνση του ανθρωπίνου προσώπου και στην καλή αλλοίωση, κι από την άλλη μπορεί να κατακερματίσει τον άνθρωπο, υποβιβάζοντάς τον στην άβυσσο του μηδενός και στην κακή αλλοίωση. Καθίσταται, συνεπώς, εύλογο, ότι η τρεπτότητα υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις μπορεί να αποτελέσει σύμμαχο του ανθρώπου στην πορεία προς την τελείωση. Σε αυτή την προοπτική, ο Δαμασκηνός θέτει μια κορυφαία αρχή. Το κάλλιστο για τα κτιστά όντα είναι το μέτρο, «*ὁ ἐκάστῳ ὥρισεν ὁ τὸ εἶναι δούς*».² Ασφαλώς, το μέτρο συνίσταται στη γνώση από μέρους του ανθρώπου των ορίων της κτιστότητάς του. Έτσι, για τα αυτεξούσια όντα που είναι αγαθά και δούλα συγχρόνως, όμως, «*ἐπιγνώμονα καὶ ὑπήκοα τοῦ πεποιηκότος*», η αρετή έγκειται στο «*μένειν ἐν τοῖς ὅροις τῆς οἰκείας φύσεως*».³ Κατά συνέπεια, δεν έχουμε εδώ κάποια τιμωρία ως αντίποινο για την προσβολή, δια της ὕβρεως, της θείας δικαϊκής τάξης που επισύρει αναλόγως την Νέμεση, όπως στο αρχαιοελληνικό κοσμοεί-

1. Χ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, *Κάλλος τὸ ἅγιον*, σελ. 225.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 60, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 379.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 31, σελ. 370-371. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 44, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 104.

δωλο, αλλά η συνειδητοποίηση της οριακής κατάστασης της κτιστότητας επέρχεται ραγδαία για τον άνθρωπο ως οντολογική μεταβολή προερχόμενη κυρίως από την αδυναμία του ανθρώπου να παραμείνει στα όρια της ρευστής του φύσης και η οποία, δίκην της τρεπτότητας, δύναται να οδηγήσει κι ως τον οριστικό αυτοεκμηδενισμό του.

Ο Γρηγόριος Νύσσης αντιμετωπίζει με τον πλέον θετικό τρόπο την συνθήκη της τρεπτότητας, βλέποντάς την ως αφορμή για δόξα του ανθρώπου διαμέσου της «πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσεως». Ο πιστός, συνεπώς, παρατηρεί ο επίσκοπος Νυσσαέων, δεν θα πρέπει να κλονίζεται και λυπάται από την αιφνίδια μεταβολή που επιτελείται στην φύση του εξαιτίας της τρεπτότητας αλλά να ενθαρρύνεται μάλλον γιατί η τροπή αυτή είναι απαρχή της μεταμόρφωσής του «ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν» και της διαρκούς επέκτασής του προς το άπειρο της τελειότητας.¹ «Τόσο τὰ ὑψηλά ἐπιτεύγματα, ὅσο καὶ οἱ ἀβυσσαλέες πτώσεις προϋποθέτουν τούτη τὴν τρεπτότητα», θα παρατηρήσει εμπνευσμένα ο Ν. Ματσούκας.²

Η τρεπτότητα δεν είναι ιδίωμα που άρχισε με την εκ του μη όντος δημιουργία κι έπαυσε έπειτα. Δεν έρχεται και παρέρχεται με την πάροδο του χρόνου. Αντίθετα είναι αναπόφευκτη ακολουθία της ανθρώπινης κτι-

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ τελειότητος*, GNO VIII.1(1952) 213-214. Ο Ν. Ξεξάκης θα κάνει λόγο για το «δημιουργικὸν μηδέν» που απορρέει από την τρεπτότητα και αποτελεί κινητήριο δύναμη για τον άνθρωπο. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο πιστός δύναται, κατά μίμηση της εκ τη μη όντος δημιουργίας του Τριαδικού Θεού, να δημιουργήσει κι αυτός με την σειρά του από την ανυπαρξία. Τούτο, ασφαλώς, δεν μπορεί να συμβεί κατά κυριολεξία, δεδομένου ότι ο κτιστός και εμμενής άνθρωπος δεν μπορεί, όπως είδαμε, να δημιουργήσει ουσίες από το μη όν. Ότι δημιουργεί συνίσταται από προϋπάρχουσα ύλη. Εδώ ο Ν. Ξεξάκης εννοεί την υποκειμενική προσοικειώση των θείων δωρεών. Έτσι, μέσα από την πνευματική ζωή, την άσκηση και τα μυστήρια της Εκκλησίας καλείται ο πιστός εκ της ανυπαρξίας του κακού και της αμαρτίας να εδραιώσει την αρετή και να σφυρηλατήσει την κατά Θεόν μέθεξη και κοινωνία (Ν. ΞΕΞΑΚΗΣ, *Δογματική Γ*, σελ. 80).

2. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ο Σατανᾶς*, σελ. 78.

στότητας. Σε καμμία περίπτωση δεν αίρεται η έννοια της τρεπτότητας παρά μόνο μετά θάνατον. «Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι χρή, ὅτι, καθὼς ἐξέλθη ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ σώματος, οὕτως διαμένει ἄτρεπτος τοῦ λοιποῦ εἴτε τὸ ἀγαθὸν ποθοῦσα, εἴτε τὸ πονηρόν».¹ Το ζήτημα της ατρεψίας απασχολεί τον ιερό Δαμασκηνό και στην περίπτωση των αγγέλων. Η αποστασία του διαβόλου και η εκλογή του κακού έναντι του καλού, διαμέσου της προαίρεσής του, τον οδήγησε στην έκπτωση από τη θεωρία του Θεού και στο μη ον. Η κατάσταση αυτή χαρακτηρίζεται από ατρεψία. Καθίσταται, πλέον, αδύνατον ο διάβολος να τραπεί προς το αγαθό δεδομένου ότι έχει κάνει την επιλογή του. Αντίθετα, οι άγγελοι, επιλέγοντας το καλό, εδραιώθηκαν στην αρετή. Έτσι, κατέστησαν άτρεπτοι κατά χάρη, παγιώνοντας την παραμονή τους στο καλό.

Τα ίδια, τηρουμένων των αναλογιών, ισχύουν και στην περίπτωση των ανθρώπων. Οι άνθρωποι μετά τον θάνατο κατέχουν το άτρεπτο, όχι γιατί ο Θεός ο δωροδότης παντός αγαθού αρνείται τον ίδιο του τον εαυτό και αναστέλλει τη θεία χάρη αλλά γιατί η ψυχή, έχοντας ήδη επιλέξει την στάση της, πλέον «οὐκέτι τρέπεται».² Καθοριστικό σημείο, λοιπόν, αποβαίνει η έναντι του Θεού στάση του πιστού κατά τη στιγμή του θανάτου. Από εκεί και ύστερα, ο άνθρωπος βιώνει σε όλο τους το εύρος τις καταλυτικές και δεσμευτικές συνέπειες των αποφάσεών του, της παρούσας ζωής. Πλέον, τον πρώτο λόγο καταλαμβάνουν αφενός η ατρεψία της προαίρεσης κι αφετέρου το άπειρο έλεος του Ζωοδότη Κυρίου: «Μετὰ γὰρ τὸ δοθῆναι τὴν φρικτὴν ἐκείνην ἀπόφασιν πάντα ἄτρεπτα μένουσα καὶ ἀναλλοίωτα, μήτε τῆς τῶν δικαίων φαιδρᾶς διαγωγῆς ἐχούσης ἔστι τέλος, μήτε τῆς τῶν

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 37, KOTTER IV, σελ. 374.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 75, σελ. 391.

ἀμαρτωλῶν ταλαιπωρίας καὶ κολάσεως λαμβανούσης πέρας· οὔτε κριτῆς μετ' ἐκεῖνον ὑψηλότερος, οὔτε ἀπολογία δι' ἔργων δευτέρων, οὐ προθεσμία μεταποιήσεως, οὐκ ἄλλη τις μέθοδος τοῖς κολαζομένοις, συνδιαγωνιζούσης αὐτοῖς τῆς τιμωρίας».¹

β. Σχετικότητα και περατότητα

Ἡ σχετικότητα εἶναι θεμελιώδες καὶ ἀδιαχώριστο χαρακτηριστικό τῆς κτιστότητας καὶ ἐπεκτείνεται σε ὅλες τις ἐκφάνσεις τῆς κτιστῆς πραγματικότητας. Ἐπηρεάζει δε τόσο τὴν χρονικότητα καθὼς καὶ ἄλλα πολλαπλά ἐπίπεδα. Τούτῃ ἡ σχετικότητα ὑπαγορεύεται ρητὰ ἀπὸ τὴν ε-τερουσιότητα μετὰξὺ δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ δημιουργημάτων. Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἐννοια, ἡ θεία τελειότητα ἐπιβάλλει τὴν ἀναθεώρηση τῆς υλικότητας. Ἐτσι, παρότι ὁ ἀγγελοσ εἶναι ἀύλοσ καὶ ἀσώματοσ, ἐντούτοισ συγκρινόμενοσ με τὴν θεία φύση που κατέχει αὐτὰ τα ιδιώματα σε ἀπόλυτο βαθμὸ λογίζεται παχύσ καὶ υλικόσ. «Ἀσώματοσ δὲ λέγεται καὶ ἄύλοσ [= ὁ ἀγγελοσ], ὅσον πρὸσ ἡμᾶσ [= τουσ ἀνθρώπουσ]: πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸσ θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχύ τε καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται, μόνον γὰρ ὄντωσ ἄύλον τὸ θεϊὸν ἐστί καὶ ἀσώματον».² Καὶ διευκρινίζει περαιτέρω ὁ Δαμα-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Βαρλαάμ (νόθο)*, 8, VOLK VI, σελ. 81. Πρὸβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγοσ ΙΣΤ'*, 9, PG 35, 945 B. Ὁ Ν. Ματσούκασ, σχολιάζοντασ θεολογικώτατα τὴν φράση τῆσ νεκρώσιμησ ἀκολουθίασ για ιερεῖσ «Ὁὐ γὰρ ἐστιν εἰσ Ἄδην μετάνοια», σημειώννει: «Ὡστότο ὁ κυρίαρχοσ τόνοσ τῆσ ζωοποίησησ κυριαρχεῖ καὶ ἐδῶ, δίχωσ νά γίνε-ται κανένασ ὑπαινιγμόσ ὅτι ἡ μετάνοια στὸν Ἄδη ἀποκρούεται ὡσ 'ἐκπρόθεσμη'. Καὶ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ἰσχύει ἡ ἀποψη τοῦ Δαμασκηνοῦ ὅτι ὁ Θεόσ δέχεται τὴ μετάνοια, ἀλλά ἡ ψυχὴ δέν μεταβάλλει στάση. Γι' αὐτό σ' ὄλο τὸ σκηνικό τῶν ἀμετανοήτων κυριαρχοῦν τὰ 'ἀνενέργητα δάκρυα' καὶ ὁ 'ἀσυμπάθητοσ κριτήσ'» (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σελ. 207, ὑποσ. 26).

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσισ Ἀκριβήσ*, 17, KOTTER II, σελ. 45.

σκηνός ότι το ασώματο, το αόρατο και το ασχημάτιστο θα πρέπει να κατανοηθεί με δύο τρόπους: 1) τον «κατ' οὐσίαν» και 2) τον «κατὰ χάριν». Επομένως, οι ανωτέρω χαρακτηρισμοί αφορούν τη φύση του Θεού ενώ για τους αγγέλους, τους δαίμονες αλλά και τις ψυχές λειτουργούν χάριτι.¹ Μονάχα ο Θεός, λοιπόν, στοιχεί ως απόλυτα ασώματος και άυλος. Σε σύγκριση με εκείνον όλες οι άυλες οντότητες του κτιστού κόσμου καταδεικνύονται εμφανώς υλικές και σωματικές.

Ο ιερός Δαμασκηνός επανέρχεται ξανά και ξανά στο ζήτημα της σχετικότητας. Σε σύγκριση με το θείο όλα είναι σχετικά και πεπερασμένα. Από αυτή τη συνθήκη δεν εκφεύγει ούτε ο ουρανός. Έτσι, μπορεί ο ουρανός να αποτελεί τον τόπο που περικλείει την ορατή και την αόρατη κτίση, όμως σε σύγκριση με τον Θεό που είναι απεριγράφτος λογίζεται ως κάτι το περιορισμένο και απολύτως περιγραφτό. Μόνο η θεία φύση ως άκτιστη διατελεί απεριγράπτη και απεριορίστη, αφού είναι εκείνη που πληρεί, περιέχει και περιορίζει τα πάντα ως δημιουργός των.²

Η σχετικότητα αυτή αποτελεί ερμηνευτικό κλειδί για την κατανόηση του κοσμολογικού μυστηρίου. Ωστόσο απαραίτητη προϋπόθεση για την προσπέλαση της συμπαντικής πραγματικότητας είναι να αντιληφθεί ο άνθρωπος τη σχετική θέση του εντός των πεπερασμένων διαστάσεων του χώρου και του χρόνου όσο και στην ενιαία και ιεραρχική δομή της κτιστής πραγματικότητας. Σε τούτο το ιεραρχημένο σώμα υφίσταται η διαβάθμιση, η ποικιλομορφία και η λειτουργικότητα των μερών με γνώμονα τη χαρισματική διάσταση. Τα πάντα νοούνται σε σχέσεις χωρίς δυνάμεις καταδυνάστευσης ή υποδούλωσης του ενός από τον άλλο αλλά σε πνεύμα

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 26, σελ. 77.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 20, σελ. 50.

κοινωνίας και αγάπης.¹

Εξαιτίας της σχετικότητας, τίποτα στον χώρο του κτιστού δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως απόλυτα εξιδανικευμένο ή απόλυτα εξαχρειωμένο. Λόγω της εξάρτησης του κτιστού από την ενεργειακή δέσμη της τριαδικής θεότητας, η κτίση πάντα θα αναγνωρίζεται ως ενδεής και ατελής έναντι του ακτίστου. Από αυτή τη ζωτική σχέση εύλογα προκύπτει το ζεύγος σχετικό – απόλυτο² ως συνέχεια της διάκρισης κτιστού – ακτίστου. Από τη νομοτελειακή αυτή σχετικότητα προκύπτει μια βεβαιότητα: τίποτα στην κτίση δεν μπορεί να διεκδικήσει το απόλυτο. «*Ἡ κτιστότητα τῶν ὄντων ἐπιβάλλει τὴν ὀριακὴ καὶ σχετικὴ τελειότητα*».³ Μονάχα στην αδαπάνητη κοιτίδα της ζωής, τον Τριαδικό Θεό της κτίσης και της ιστορίας ανευρίσκει κανείς το απόλυτο, το τέλειο. Αφού τα ανθρώπινα δημιουργήματα υπόκεινται στην χρονικότητα, και καθορίζονται από την φθαρτότητα, είναι σαφές ότι έχουν περατότητα, όπως και ο ίδιος ο άνθρωπος. Η σχετικότητα και η περατότητα, αναμφίβολα, προσδιορίζουν αποφασιστικά τα έργα, τις πράξεις αλλά και τις επιδιώξεις των ανθρώπων.

Η προσωπικακή διάνοηση συμπυκνώνει περίφημα στην επιγραμματική διατύπωση του Αλκμαίονος την εγγενή αδυναμία του ανθρωπίνου γένους να συνάψει την αρχή με το τέλος, ως κύριο αίτιο της απωλείας τους: «*Τοὺς ἀνθρώπους φησιν διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύναται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι*».⁴ Και ο Πίνδαρος είχε διαπιστώσει σοφά την περατότητα της ανθρώπινης φύσης, η οποία, όμως, μπορεί να καταστεί άπειρη και θεοειδώς φωτόμορφη: «*τί δε τις; Τι δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Ἄλ-*

1. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ὁ Σατανᾶς*, σελ. 71-72

2. Πρβλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *ὄπ.π.*, σελ. 67.

3. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σελ. 51.

4. Η. DIELS – W. KRANZ(εκδ.), *Die Fragmente I*, 24, Β. 2, σελ. 215. Πρβλ. ΑΠΟΚ. 1, 8: «*Εγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ᾠ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ*».

λ' ὅταν αἶγλα διόσδοτος ἔλθη, λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰῶν».¹ Αντίστοιχα κι ο Γρηγόριος Νύσσης συμπεραίνει: «...ἀνυπόστατός τε καὶ σκιοειδής ἐστιν ἡ ζωὴ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀραχνίου νήματος».² Τέλος, ο Νικόλαος Καβάσιλας γλαφυρά παρουσιάζει την δίψα του ανθρώπου για τη ζωή, η οποία είναι ακόρεστη και αντιστρόφως ανάλογη με την ανθρώπινη περατότητα: «Ἡ γὰρ τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν δίψα ἀπείρου δεῖται τινος ὕδατος· ὁ δὲ κόσμος οὗτος πεπερασμένος ἀρκέσαι δὴ πῶς δύνατ' ἄν;».³

Ο τίτλος ενός συγκεκριμένου κεφαλαίου των «*Τερῶν Παράλληλων*» του Ιωάννου Δαμασκηνού είναι απολύτως αντιπροσωπευτικός των ὄσων ἐδῶ εξετάζονται: «*Περὶ τῆς ἀστάτου καὶ ἀβεβαίου τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων καταστάσεως· καὶ τινι ἔοικεν ἄνθρωπος, καὶ ὁ βίος αὐτοῦ· καὶ ὅτι μάταια τὰ παρόντα, καὶ σκιᾶς ἀδρανέστερα*».⁴ Η ρέουσα φαινομενολογία των κτιστῶν ὄντων εἶναι ἀψευδῆς μάρτυρας τῆς φθαρτότητας, τῆς παροδικότητας καὶ τῆς ματαιότητος των παρόντων. Τα πάντα στην ἀνθρώπινη ζωὴ καταμετρῶνται ἀπὸ τὴν ἐπιλογὴν που ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος ἐν ἐλευθερίᾳ πραγματοποιεῖ ἀνάμεσα στο ἐνθάδε καὶ στο ἐπέκεινα ἢ ἄλλιως ἀνάμεσα στην «*ῥευστήν καὶ εὐμάραντον φύσιν τῶν παρόντων καὶ τὸ πάγιον καὶ ἄφθαρτον τῆς μελλούσης ζωῆς*».⁵ Η διαρκῶς συμπαρομαρτούσα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς τρεπτότητα καταδεικνύει ὅτι «*Ὁ περίγειος χῶρος τῶν τρεπομένων καὶ ἀλλοιουμένων ἐστίν*».⁶ Δεν χωρᾶ ἀμφιβολία ὅτι σε αὐτὴ τὴν προοπτικὴ τῆς κτιστότητας που καθορίζεται ἀπὸ τις ποικίλες ἀλλοιωτικῆς

1. ΠΙΝΔΑΡΟΥ, *Πυθιονικός*, 8, σελ. 105.

2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν*, VII, GNO V, σελ. 49.

3. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, 90, SC 355(1989) 218.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Τερά Παράλληλα* (νόθο), THUM VIII.4, σελ. 6

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Βαρλαάμ* (νόθο), 1, VOLK VI, σελ. 12.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Τερά Παράλληλα* (νόθο), THUM VIII.4, σελ. 164.

κινήσεις των όντων, τίποτα μόνιμο δεν μπορεί να υπάρξει. Διαβάζουμε στα «*Τερά Παράλληλα*»: «Οὐδὲν μόνιμον τῶν ἀνθρωπίνων· ἀλλὰ τὰ μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πρόεισιν εἰς τὸ τέλειον· τὰ δὲ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀκμὴν φθάσαντα, καὶ τὸ ἀκρότατον μέτρον αὐτῶν ἀυξηθέντα, πάλιν ταῖς κατὰ μικρὸν ὑφαίρεσεσι φθίνει τι καὶ διαλύεται, καὶ μειούμενα καθαιρεῖται».¹ Το μόνιμο, ασάλευτο και αιώνιο θα πρέπει να αναζητηθεί εκτός του κόσμου τούτου, στην άκτιστη και αθάνατη αιτία του: «Αὐτὸς μόνος ὑπάρχεις ἀθάνατος, ὁ ποιήσας καὶ πλάσας τὸν ἄνθρωπον».²

Το γεγονός ότι ο έλλογος άνθρωπος δημιουργήθηκε εκ του μη όντος στο είναι, υπεμφαίνει άδηλα τόσο την αρχή του όσο και το τέλος του.³ Η βεβαιότητα της θνητότητας αναδεικνύει την ματαιότητα των παρόντων, τα οποία δεν υφίστανται μετά τον θάνατο. Ο πλούτος, η δόξα και τα επίγεια αξιώματα εξαφανίζονται με την έλευση του θανάτου.⁴ Παρόλ' αυτά, ο θάνατος δεν παρεισάγει κάποια διάσταση ανάμεσα στο υλικό και στο πνευματικό στοιχείο του ανθρώπου. «*Η αγάπη τῶν χριστιανῶν γιά τήν ὕλη καί τό σῶμα*», παρατηρεῖ ωραία ο Ι. Πλεξίδης, «*αἶρει κάθε ὑπόνοια ἀπαξίωσης τῆς παρούσας ζωῆς. Ὁ κόσμος δέ νοεῖται θεωρητικοπλατωνικά, ὅπου τό ἐπέκεινα ἀφήνει ἀνοηματοδόμητο τό ἐνθάδε. Ὁ πιστός δέ χρειάζεται νά ἐγκαταλείψει τόν ὑλικό κόσμο γιά ἕναν ἄλλο καλύτερο κόσμο, περισσότερο πνευματικό. Ἐκεῖνο πού πρέπει νά ἀλλάξει εἶναι ὁ τρόπος τῆς ζωῆς καί ὄχι*

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, PG 95, 1120 CD.

2. J. GOAR (εκδ.), *Euchologion*, σελ. 427.

3. J. GOAR (εκδ.), *Euchologion*, σελ. 427: «Οἱ βροτοὶ ...ἐκ γῆς διεπλάσθημεν καὶ εἰς γῆν τὴν αὐτὴν πορευσόμεθα, καθὼς ἐκέλευσας ὁ πλάσας με, καὶ εἰπὼν μοι· ὅτι γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση, ὅπου πάντες βροτοὶ πορευσόμεθα...».

4. J. GOAR (εκδ.), *Euchologion*, σελ. 429: «Πάντα ματαιότης τὶ ἀνθρώπινα, ὅσα οὐχ ὑπάρχει μετὰ θάνατον. Οὐ παραμένει ὁ πλοῦτος, οὐ συνοδεύει ἡ δόξα. Ἐπελθὼν γὰρ ὁ θάνατος ταῦτα πάντα ἐξηφάνισται». Πρὸβλ. Ι. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Ὁ ἄνθρωπος*, σελ. 102: «Κανένα ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα ἔργα δέν παραμένει, κανένα δέν διαρκεῖ παντοτινά. Ὅλα χάνονται στὴν ἀσημαντότητά τους, ὅλα σημαίνονται στὴν προσωρινότητά τους».

ὁ τόπος τῆς ἀνθρώπινης παρουσίας».¹

Ἄν ἡ περατότητα καὶ ἡ ροπή πρὸς τὸν θάνατο συνιστοῦν παρακο-
λουθήματα τῆς ἀνθρώπινης βιοτῆς, διερωτάται κανεὶς, ποῖο εἶναι ἐκεῖνο
που μπορεῖ νὰ πράξει ὁ πιστός, προκειμένου νὰ καταστεῖ κοινωνός τῆς
ἀκτιστῆς χάριτος τῆς ζωαρχικῆς Τριάδας ἤδη ἀπὸ τὴν ἐδῶ ζωή; Ἀφοῦ τα
πάντα στὴν ἐδῶ βιοτὴν ὑπόκεινται στὴ ματαιότητα, ἀλλὰ προσδιορίζονται
ἀφευκτὰ ἀπὸ τὴν προαίρεση τοῦ πνεύματος,² τότε τὸ σημεῖο, ὅπου ἡ σχε-
τικότητα καὶ ἡ τρεπτότητα τοῦ κτιστοῦ αἰρῶνται προσωρινά ἢ καὶ ἀδρα-
νοποιοῦνται κατὰ χάριν, εἶναι ἡ δεκτικότητα καὶ ἡ προαίρεση, ἐφόσον,
βέβαια, ὁ πιστός αποφασίσει νὰ συστρατευθεῖ με τὸ θεῖο θέλημα καὶ νὰ
γίνει σκευὸς δεκτικὸς τῆς ἀκτιστῆς θείας χάριτος. Τὶς πτυχές αὐτῆς τῆς ἀρ-
ρητῆς θεανθρώπινης συνέργειας θὰ ἀναλύσουμε εὐθύς ἀμέσως.

γ. Δεκτικότητα καὶ προαίρεση

Ὅπως εἶδαμε σὲ προηγούμενη ἐνότητα, ἡ παροχή τοῦ εἶναι στα ὄν-
τα πραγματοποιεῖται ἀφειδῶς ἀπὸ τὸν πανάγαθο καὶ δωρεοδότη Κύριο. Κι
ἐνῶ τὸ εἶναι στα ὄντα ἀποτελεῖ ἀναφαίρετο θεῖο δῶρημα, ἡ ἐδραίωση στο
ἀγαθὸ καὶ κατ' ἐπέκταση τὸ εὐ εἶναι, εἶναι ἀποτέλεσμα συνεργασίας τοῦ
θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπινου παράγοντα. Εἶναι ἀδύνατον ὁ ἄνθρωπος νὰ τε-
λέσει τὸ ἀγαθὸ δίχως τὴν σύμπραξη τοῦ δοτήρα παντός ἀγαθοῦ: «... ἢ μὲν
ἀρετὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει καὶ αὐτῷ ἐστὶ παντός ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ
αἰτία καὶ ἐκτὸς τῆς αὐτοῦ συνεργίας καὶ βοηθείας ἀδύνατον θελῆσαι ἢ πρά-

1. Ι. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Ὁ ἄνθρωπος*, σελ. 99-100.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Βαρλαάμ (νόθο)*, 2, VOLK VI, σελ. 18. ΕΚΚΛ. 1, 14.

ξαι ἡμᾶς».¹ Ασφαλώς, ο Θεός, σεβόμενος πλήρως την ελευθερία, με την οποία προίκισε το πλάσμα του, ουδέποτε παραβιάζει αυτή, αποβαίνοντας για τον άνθρωπο «βίαιος κλήτωρ»,² αφού «τὸ γὰρ βία γινόμενον οὐ καλὸν οὐδὲ ἀρετή».³

Αναμφίβολα, τον πρωταρχικό ρόλο σε αυτή την άψαυστη και άρρητη αλλά σωτήρια για τον άνθρωπο συνέργεια παίζει η προαίρεσή του. Βέβαια, της προαίρεσης προηγείται η βούληση του ανθρώπου,⁴ η οποία ορίζεται από τον άγιο Ιωάννη ως «φυσική και λογική ὄρεξις τινος πράγματος».⁵ Ο άγιος, ωστόσο, διευκρινίζει ότι η βούληση αφορά στον σκοπό, όχι σε όσα οδηγούν στον σκοπό. Πράγματι, από τη βούληση μέχρι και την πράξη μεσολαβούν διάφορα κρίσιμα στάδια,⁶ με το πιο καθοριστικό, όμως, από αυτά, να αποβαίνει η προαίρεση, η οποία κατ' ουσίαν έγκειται στην επιλογή μεταξύ δύο πραγμάτων: «...προαίρεσις ἤγουν ἐπιλογή· προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προκειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου».⁷ Έτσι, η προαίρεση θα μπορούσε να ορισθεί ως ο γενικός, εσωτερικός προσανατολισμός του ανθρώπου που αποφασίζει εκάστοτε επί του πρακτέου.⁸

Η ανθρώπινη προαίρεση είναι στενά συνυφασμένη με τη γνώμη ή αλλιώς το γνωμικό θέλημα. Συγκεκριμένα, η γνώμη ως συγκατάθεση προηγείται της προαίρεσης. Και η γνώμη προϋποθέτει την διάκριση μεταξύ δύο πραγμάτων. «Εἶτα διατίθεται καὶ ἀγαπᾶ τὸ ἐκ τῆς βουλήs κριθέν,

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβής, 44, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 103.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Εἰς τὴν ἀγίαν Ἀναστασίαν (νόθο), 10, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 293.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Κατὰ Μανιχαίων, 32, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 371.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβής, 38, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 96.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., 36, σελ. 90.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., σελ. 90.

7. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὅπ.π., σελ. 91.

8. Γ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, Λεξικό, λήμμα «προαίρεση», σελ. 1469.

καὶ λέγεται γνώμη· ἔαν γὰρ κρίνη καὶ μὴ διατεθῆ πρὸς τὸ κριθὲν ἤγουν ἀγαπήσῃ αὐτό, οὐ λέγεται γνώμη».¹ Τι εἶναι, λοιπόν, το γνωμικό θέλημα; Εἶναι ἡ υποστατική εκφορά του κατὰ φύσιν κοινού της ἀνθρωπότητος. Ἐτσι, ἡ ιδιότροπη κίνηση της κάθε υπόστασης ξεχωριστά σε συνδυασμό με την διαφορετική ἀνά υπόσταση χρήση των φυσικῶν του Θεοῦ δωρημάτων εἶναι ἐκεῖνα που εἰσάγουν τὴ διαφορὰ μεταξύ των ἀνθρώπων καὶ συχνά διαίρουν τὸ «ταυτὸν τῆς φύσεως».² Παρότι τόσο στην ἀνθρωπότητα ὅσο καὶ στα ἀγγελικά τάγματα ἡ φυσικὴ δύναμη της θέλησης ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τον Θεό με ἀποτέλεσμα κάθε ἀνθρώπος καὶ κάθε ἄγγελος νὰ διαθέτουν αὐτὴν τὴν αὐτόβουλη κίνηση της θέλησης, ἐντούτοις, ἐδῶ δὲν επικρατεῖ ἡ τάξις καὶ κίνηση της Τριάδος, ὅπου ὑπάρχει ἓνα ἕξαλμα στην κίνηση καὶ ἓνα κοινό θεῖο θέλημα που φανερῶναι τρία ομόγνωμα καὶ ομόβουλα πρόσωπα. Ἀντίθετα, ἀνθρώποι καὶ ἄγγελοι παρουσιάζουν σαφὴ διάστασις γνώμων μέσα στην ιδιοτροπία καὶ στο ἰδιοκίνητο των θελήσεών τους.³ Κι ἐνῶ ἡ δύναμη της θέλησης εἶναι μίᾳ καὶ ἐνυπάρχει κατὰ τρόπο φυσικό σε κάθε ἀνθρώπο, τὸ πῶς καὶ τὸ τι θέλει κάθε ἀνθρώπος δηλώνουν τὸ υποστατικό καὶ τὸ γνωμικό του θελήματος.

Εἰδικότερα, λοιπόν γνωμικό θέλημα εἶναι ὁ τρόπος χρήσης του φυσικοῦ θελήματος καὶ γίνεται ἀντιληπτό ἀπὸ τὴ διάκρισις ἀνάμεσα στο θέλειν καὶ τὸ πῶς θέλειν. Το θέλειν ὑπάρχει «φυσικῶς» στον ἀνθρώπο ἀλλὰ τὸ «πῶς θέλειν» συνιστᾷ τὴν προσωπικὴ ἐκδήλωσις της ἐλεύθερης βούλησης του ἀνθρώπου πρὸς τὴ μίᾳ ἢ τὴν ἄλλη κατεύθυνση. Ὁ Blowers σε σχετικὴ μελέτη του ἐπιχειρεῖ νὰ συνθέσει τὶς ἀπόψεις του Μαξίμου Ὁμολογη-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 90. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πρὸς Μαρίνον*, PG 91, 17 C.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ θελημάτων*, 7, KOTTER IV, σελ. 184.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 24, σελ. 207.

τού και του Ιωάννου Δαμασκηνού στο ζήτημα του γνωμικού θελήματος. Ωστόσο, στην προσπάθειά του αυτή παρερμηνεύει τις βασικές θεολογικές έννοιες, οι οποίες λειτουργούν ως αρμοί για την κατανόηση της θεολογίας των δύο κορυφαίων Πατέρων. Αρχικώς, η σύνδεση του γνωμικού θελήματος με την πτώση μοιάζει εξόχως προβληματική.¹ Έπειτα, η απόπειρα ορισμού της γνώμης από τον Blowers ως ελευθερία της συνείδησης ή ελευθερία της αρετής που παλεύει να συμμορφωθεί προς το «ἀληθινὸ» φυσικό θέλημα μοιάζει εξόχως αυθαίρετη και δεν βασίζεται στις πηγές.² Συν τοις άλλοις, ο εν λόγω ερευνητής κρίνει ότι ο Δαμασκηνός αφίσταται τόσο της παρακαταθήκης όσο και της ορολογίας του Μαξίμου, κάτι, όμως, που δεν ευσταθεί.³ Αντίθετα, ο άγιος Ιωάννης διαθέτει τη θεολογική ευελιξία να μετακινείται από την ανθρωπολογία στη χριστολογία και αντίστροφα, παραμένοντας μέχρι κεραίας ακριβής ως προς τις δογματικές του διατυπώσεις. Εξάλλου, η γνώμη στον άνθρωπο συνδέεται άμεσα με την κτιστότητα. Πρόκειται για μια πτυχή που διαφεύγει πλήρως της προσοχής του Blowers.

Ο Α. Βλέτσης ορθά προβληματίζεται σχετικά με το αν «είναι ἡ γνώμη τελικὰ προϊόν τῆς πτώσης ἢ προκαλεῖ αὐτὴ μὲ τὸ διαιρετικὸ τῆς ἔργου τὴν πτώση;».⁴ Για να τονίσει στη συνέχεια ότι συνιστά επακόλουθο της φυσικής τρεπτότητας καθώς και της δυνατότητας για αμαρτία.⁵ Στην παραδείσια κατάσταση ο άνθρωπος ευρισκόταν σε μια κατά χάρη αναμαρτησία.

1. P. BLOWERS, «Gnomic will», σελ. 44.

2. P. BLOWERS, *όπ.π.*, σελ. 44.

3. P. BLOWERS, *όπ.π.*, σελ. 48. Το ότι ο Δαμασκηνός ακολουθεί τον Μάξιμο διαφαίνεται μεταξύ άλλων, και από το σημείο όπου διακρίνει και επισημαίνει είκοσι οκτώ διαφορετικές σημασίες της γνώμης, φανερώνοντας το «πολύτροπον» και «πολυσήμαντον» αυτής. Βλ. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 58, KOTTER II, σελ. 144. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Ζήτησις*, PG 91, 312 C.

4. Α. ΒΛΕΤΣΗ, *Ἀμάρτημα*, σελ. 203.

5. Α. ΒΛΕΤΣΗ, *όπ.π.*, σελ. 206.

Σε καμμία περίπτωση, όμως, δεν είχε φθάσει στην πνευματική εκείνη τελειότητα που θα του επέτρεπε να έχει την τέλεια – για τα μέτρα της κτιστής του φύσης – κοινωνία με τον Θεό. Έτσι, παρότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε λίαν καλός, είχε να επιλέξει μεταξύ δύο κατευθύνσεων. Η επιλογή αυτή προϋποθέτει αφενός τη γνώμη κι αφετέρου την προαίρεση. Αν αντίρρηση, ο διάλογος των πρωτοπλάστων με τον όφι¹ προϋποθέτει ότι, της παράβασης και συνεπώς της πτώσης, προηγήθηκε η ζήτηση, η διαβούλευση και τελικώς η γνώμη που συνδέεται με την κτιστότητα.² Ιδού λοιπόν, πώς ο ιερός Δαμασκηνός περιγράφει αυτή την γνωμική παρεκτροπή του ανθρώπου: «...ούχ ύπετάγη ή τοῦ Ἀδάμ θέλησις τῷ θείῳ θελήματι, ἀλλ’ ή γνώμη αὐτοῦ τὰ ἐναντία ήθέλησε τοῦ θείου θελήματος -καί τοῦτο ήν ή παράβασις...».³ Άρα η γνώμη δεν είναι απόρροια της αμαρτίας και συνακόλουθα της πτώσης αλλά μάλλον η κύρια αιτία της σε συνδυασμό με την προσβολή του μισόκαλου δαίμονα. Υπό αυτή την έννοια, αδικώς στέκεται κριτικά ο π. D. Bathrellos απέναντι στους Ν. Ματσούκα και Α. Βλέτση, οι οποίοι συνδέοντας τη γνώμη με την κτιστότητα⁴ απλώς ακολουθούν την ερμηνευτική γραμμή του Μαξίμου Ομολογητού και του Ιωάννου Δαμασκηνού. Επιπλέον, η διατύπωση του Bathrellos ότι η γνώμη είναι συνέπεια της αμαρτίας,⁵ παραγνωρίζει τις εννοιολογικές διασαφήσεις των δύο αυ-

1. Βλ. ΓΕΝ. 3, 1-7.

2. Βλ. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Έκδοσις Ἀκριβής, 58, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 143: «Ἡ γνώμη γάρ μετὰ τήν περι τοῦ ἀγνωσμένου ζήτησιν καί βούλευσιν ἤτοι βουλήν καί κρίσιν πρὸς τὸ κριθὲν ἔστι διάθεσις. Μεθ’ ἣν ή προαίρεσις ἐκλεγομένη καί αἴρουμένη πρὸ τοῦ ἑτέρου τὸ ἔτερον».

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Περὶ θελημάτων, 40, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 225.

4. D. BATHRELLOS, *Byzantine Christ*, σελ. 156.

5. D. BATHRELLOS, *ὄπ.π.*, σελ. 156. Πρβλ. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ (πρωτ.), *Πνευματικότητα*, σελ. 193: «Τὸ γνωμικὸ θέλημα μπορεῖ νά πραγματώνει, ἂν τὸ θέλει ἐλεύθερα τήν ἄκτιστη λογικότητα τοῦ φυσικοῦ, εἶναι ὁ πιθανὸς ἄκτιστος τρόπος ‘συνεύσεως’ πρὸς τὸν λόγο τῆς φύσεως...».

τών κορυφαίων Πατέρων.

Η συνάρτηση της γνώμης με την κτιστότητα αναδεικνύει συγχρόνως τη σπουδαιότητα της δεκτικότητας στο θεολογικό οικοδόμημα του ιερού Δαμασκηνού. Η δεκτικότητα αποτελεί μια εξίσου οριακή κατάσταση αντίστοιχη της κτιστότητας.¹ «Κτιστότητα, λοιπόν, σημαίνει τρεπτότητα αλλά και δυνατότητα για τελείωση του σύμπαντος κόσμου, ασφαλώς κατά τη δεκτικότητα του κάθε όντος και σύμφωνα με το λόγο της δημιουργίας του», παρατηρεί εύστοχα η Δ. Λιάλιου.² Έτσι, η δεκτικότητα ως έκφανση της κτιστότητας συνίσταται στην αποδοχή ή στην απόρριψη από μέρους του πιστού των θείων ενεργειών επί τη βάσει της προαίρεσής του. Στο σημείο αυτό εφάπτεται η περί θείων ενεργειών διδασκαλία με την κτισσιολογία και ανθρωπολογία της Εκκλησίας. Η προαίρεση του ανθρώπου γίνεται το πεδίο όπου ανθεί η θεανθρώπινη συνέργεια.³ Κατά συνέπεια, ο άνθρωπος, κατά τον Ιωάννη Δαμασκηνό, δεν είχε στη φύση του την αμαρτία, «ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον, ἤτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ τῇ θείᾳ συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον».⁴ Πράγματι, κατά τη διάρκεια της πράξης και καθώς ο άνθρωπος έχει στραφεί προς το καλό, ο Θεός συνεργεί, προκειμένου ακριβώς να εδραιωθεί αυτή η επιτέλεση του καλού. Αντίστοιχα, όταν ο άνθρωπος επιλέξει, διαμέσου της προαίρεσής του, το κακό, ο Θεός τον εγκαταλείπει, α-

1. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Επιστήμη*, σελ. 189.

2. Δ. ΛΙΑΛΙΟΥ, «Θεός και Κόσμος», σελ. 51.

3. Βλ. Θ. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ, *Θελήματα του Χριστού*, σελ. 156-161. Ad hoc περί της συνέργειας θείου και ανθρωπίνου παράγοντα στην σωτηρία, βλ. Ν. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Η Συνέργεια ως Συνενέργεια: Κατά την υποκειμενικήν υπό του ανθρώπου προσοικείωσιν τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας*, εκδ. Παρισιάνος, Αθήνα 1973.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 26, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 77.

φήνοντάς τον έρμαιιο των πράξεών του.¹

Με βάση τα παραπάνω, καταδεικνύεται αφενός ότι «*Εστιν μὲν οὖν τῶν θείων δῶρων οὐδεὶς, ὅστις παντελῶς ἀμέτοχος*».² Ο Θεός ως αδαπάνητη πηγή αγαθότητας αμεταμέλητα παρέχει το είναι στα όντα, ώστε κι εκείνα «*ἐν μετουσίᾳ μερικῇ τοῦ ἀγαθοῦ εἰσι κατ' ἔσχατον ἀπήχημα*».³ Αφετέρου, όμως, η αξιοποίηση των φυσικών δωρεών που εναποθέτει ο Κύριος στον καθένα από εμάς, εξαρτάται από τον βαθμό της δεκτικότητάς μας, ούτως ώστε να προσοικειωθούμε τις φωταυγείς μαρμαρυγές των άκτιστων δωρημάτων. Έτσι, παρατηρεί ο άγιος Ιωάννης, άλλος αποδεικνύεται κατάλληλος για μία αρετή, κι άλλος για άλλη. Οι αρετές και τα χαρίσματα αξιολογούνται σύμφωνα με το μέτρο πίστης του καθενός. Ασφαλώς, όσο υψηλότερη είναι η αρετή κατ' ανάλογο υψηλό βαθμό θα απαιτήσει κι ο Θεός την καρποφορία της, ώστε να αποδώσει τα μέγιστα ο σπόρος που εναπέθεσε ο σπορέας Κύριος.⁴

Στην ίδια συνάφεια, διερμηνεύοντας ο Δαμασκηνός το *Ματθ. 13, 1-23*, επεξηγεί την παραβολή του σπορέα, η οποία δίνει στον άγιο την ευκαιρία να αναδείξει τα βιβλικά θεμέλια της διδασκαλίας περί της δεκτικότητας αλλά και να εμβαθύνει περαιτέρω στη θεολογική της στοιχειώση. Έτσι ο Θεός ως γεωργός «*φυτοκομεί γὰρ ἐκάστῳ τῶν γενομένων μεταδίδους ἐξ ὑπερουσίου ὑπάρξεως τὴν οὐσιώδη καὶ τῇ φύσει ἐκάστου ἀνάλογον καὶ κατάλληλον χάριν καὶ δύναμιν καὶ τῶν φυσικῶν ἕξεων μονήν τε καὶ ἵδρυσιν*».⁵ Κατά συνέπεια, η μετάδοση της θείας φωτοχυσίας σε κάθε άν-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 43, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 102.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 34, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 142.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 35, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 371.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 34, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 142. ΡΩΜ. 5, 20· 12,3. ΣΟΦ. ΣΟΛΩΜ. 6, 6. ΛΟΥΚ. 12, 48.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἁγίαν Ἀναστασίαν (νόθο)*, 4, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 290.

θρωπο ποικίλει «κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν».¹ Τούτο εὐλόγα φανερώνει τις διαφορὲς των προαιρέσεων.² Παραστατικώτατα στο ἔργο «*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*» γίνεται λόγος για το ποικιλόμορφο καὶ ποικιλότροπο των διαφόρων πηγών, ἀπὸ τις οποίες ἄλλες αναβλύζουν ἀπὸ μικρὸ βάθος καὶ εἶναι γλυκὲς στη γεύση, ἐνῶ ἄλλες που προέρχονται ἀπὸ μεγαλύτερο βάθος ἔχουν αλμυρὴ γεύση καὶ οσμὴ ἀπὸ θειάφι. Ἀντίστοιχα, τὸ ἴδιο ἰσχύει, τηρουμένων πάντα των ἀναλογιών, καὶ για τις προαιρέσεις. Ἄλλες παρουσιάζονται ορμητικὲς καὶ θερμότες καὶ ἄλλες αργὲς καὶ κρύες. Ἄλλες διατίθενται θετικὰ πρὸς τὸ καλὸ καὶ ἄλλες ἀφοσιώνονται με ὅλη τους τὴ δύναμη στην ἀπόκλιση ἀπὸ αὐτό.³ Οἱ ποικίλες διαβαθμίσεις καὶ ἀποκλίσεις στην προαιρετικὴ καὶ δεκτικὴ δύναμη του καθενὸς οφείλονται στην κτιστότητα των δημιουργημάτων.

Εἶναι σαφές, ὅτι ἡ τελείωση του ἀνθρώπου⁴ κατορθώνεται διαμέσου τῆς ἐλεύθερης συγκατάβασής του στη θεία κλήση: «...ἦτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ τῇ θείᾳ συνεργούμενον χάριτι...».⁵ Ἡ αὐτονόμηση των ὄντων ἀπολήγει στη σταδιακὴ ἀποκοπή τους ἀπὸ τὴν μετοχὴ στις θείες ἐνέργειες, καὶ στην ἀποτυχία τῆς ἐπίτευξης του ἐνθεου προορισμοῦ τους. Γι' αὐτὸ εἶναι ἀπαραίτητο στο πρῶτο καταλυτικὸ «γεννηθήτω» του Τριαδικοῦ Θεοῦ, ὡς πρῶτου συστατικοῦ ρήματος τῆς δημιουργίας, νὰ ἀκολουθήσει τὸ δυναμικὸ γεννηθήτω τὸ θέλημά σου του κτιστοῦ κόσμου σαν πλήρη κατάφαση τῆς δικῆς του ἐλευθερίας στην

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 13, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 38.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Βαρλαάμ (νόθο)*, 15, VOLK VI, σελ. 152.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ὁπ.π., σελ. 153. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εἰς τὴν Κοίμησιν Β'*, 17, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 536.

4. Βλ. ἐπὶ τούτου του θέματος, Δ. ΤΣΑΜΗ, *Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Σπηθάτον*, ἐκδ. ΠΙΠΜ [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 11], Θεσσαλονίκη 1971.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 26, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 77.

άκτιστη θεία βούληση.¹ Ο Π. Χρήστου, ερμηνεύοντας επί τη βάσει λανθασμένων θεολογικών προϋποθέσεων τη διδασκαλία του Δαμασκηνού, αντιλαμβάνεται τη δεκτικότητα του καθενός στην πορεία προς το καθ' ομοίωσιν ως ηθική και χαρακτηρισιολογική μεταλλαγή, πάντως όχι ως οντολογική μεταστοιχείωση και καλή αλλοίωση που περιλαμβάνει τον όλο άνθρωπο καθώς και ως συνέργεια θείου και ανθρωπίνου διαμέσου της δεκτικής επιτηδειότητας του ανθρώπου στις θεουργικές ενέργειες.² Όμως ο Δαμασκηνός είναι κρυστάλλινος και διαυγής στις διατυπώσεις του, σε τέτοιο σημείο, ώστε αυτές να μην επιδέχονται παρερμηνειών. Προαγωγή, αύξηση και διατήρηση στο «είναι» εξαρτώνται αποκλειστικά από τον όντως όντα Τριαδικό Θεό. Η οντολογική ανέλιξη και κάρπωση-απόκτηση του «εὖ εἶναι» στοιχειοθετείται σύμφωνα με το βαθμό της δεκτικότητας του καθενός. Αυτονοήτως, βέβαια, και σε αυτό το στάδιο δεν παύουν να υφίστανται διαβαθμίσεις σε τούτη την αέναη προοδευτική πορεία προς την θεία μακαριότητα: «...κατὰ τοῦτο ὄντα καὶ λεγόμενα ἀγαθὰ, καθ' ὅσον αὐτοῦ μετέχουσα, καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα συγκρίσει. Ὅπερ γὰρ πλέον μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, πλέον ἀγαθὸν ἔστι τε καὶ λέγεται· ὅπερ δὲ ἔλαττον, ἔλαττον· ὅπερ δὲ οὐδ' ὄλωσ, ἀγαθὸν οὐδ' ὄλωσ».³

-
1. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Ἡ Κτίσις», σελ. 50: «Εἰς τὴν προαιώνιον βουλήν τοῦ Θεοῦ πρέπει ἡ ἐλευθερία τῆς κτίσεως νὰ ἀπαντήσῃ διὰ τῆς ἀποδοχῆς τῆς· καὶ πρέπει νὰ ἀπαντήσῃ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ».
 2. Π. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, «Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός», ΘΗΕ 6(1965) 1229.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 69, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 388. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀγάπης*, ΚΖ', σελ. 156: «Καὶ τὸ μὲν ὑπάρχειν αἰεὶ ἢ μὴ ὑπάρχειν ταῦτα, ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἔστι· τὸ δὲ μετέχειν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἢ μὴ μετέχειν, ἐν τῇ βουλήσει τῶν λογικῶν ὑπάρχει».

3. Η κτιστή πραγματικότητα

α. Οι άγγελοι και οι δαίμονες

Κατά το δημιουργικό θείο σχέδιο, προηγείται η σύσταση της νοερής ουσίας, ενώ έπεται της αισθητής, ούτως ώστε στη συνέχεια να επιτελεσθεί η μίξη και των δύο στοιχείων, νοερού και αισθητού, στον άνθρωπο. Πράγματι, η δημιουργία των αγγέλων ακολουθεί την τάξη που έχει θεσμοθετήσει η Αγία Τριάδα στην κτίση, προκειμένου οι τάξεις των αγγέλων να προϋπαντήσουν τον άνθρωπο, ο οποίος διατελεί το επιστέγασμα και την κορωνίδα σύμπασας της δημιουργίας. Ο Δαμασκηνός στο σημείο αυτό εκφράζει την πλήρη σύμπλευσή του με τον Γρηγόριο Θεολόγο.¹ Η δημιουργία των αγγέλων πραγματοποιείται «πρὸ πάσης κτίσεως», καθώς διαλαμβάνει ο ιερός Δαμασκηνός, στοιχώντας και πάλι στον Γρηγόριο Θεολόγο.² Άλλοι, βέβαια, τοποθετούν την κτίση των νοερών και ασώματων δυνάμεων ύστερα από τη δημιουργία του πρώτου ουρανού. Εξάπαντος, όμως, όλοι κατατείνουν στο ότι η σύσταση των αγγέλων προηγείται της ανθρωπίνης δημιουργίας.³ Ο Μ. Βασίλειος διατείνεται ότι οι υπερκόσμιες δυνάμεις ήρθαν στην ύπαρξη σε μια προγενέστερη, της γένεσης του κόσμου, κατάσταση και πραγματικότητα, την οποία αποκαλεί «πρεσβυτέρα».⁴

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής*, 17, ΚΟΤΤΕΡ ΙΙ, σελ. 48. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Εἰς τὰ Θεοφάνεια*, 9, PG 36, 320 C.
 2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 48.
 3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*
 4. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Εξαήμερον*, I.5, GCS NF 2(1997) 8-9. Ο Ν. Ξεξάκης αντιμετωπίζει με περίσκεψη τη θεολογική θέση του Μ. Βασιλείου περί της πρεσβυτέρας κατάστασης ως χρονικού, τόπον τινά, προσδιορισμού της αγγελικής δημιουργίας, δεδομένου ότι υπό αυτή την έννοια τίθενται, καθώς σημειώνει, εκτός χρόνου οι άγγελοι και παρουσιάζονται συναϊδιοι του Θεού (Ν. ΞΕΞΑΚΗ, *Δογματική Γ'*, σελ. 69). Το ενδεχόμενο, ωστόσο, συναϊδιότητας Θεού και αγγέλων αποκλείεται από την πατερική θεολογία, αφού κι οι άγγελοι αναγνωρίζονται ως κτίσματα εκ του μη όντος.

Παρά ταύτα, η σύσταση των υπερκόσμιων δυνάμεων σε χρονική περίοδο πρότερη της δημιουργίας του ανθρώπου αλλά και της αισθητής κτίσης, δεν αναιρεί σε καμμία περίπτωση την εκ του μη όντος προέλευσή τους στο είναι. Δεν χωρά, επομένως, καμμία αμφιβολία ότι ο Τριαδικός Θεός «*τῶν ἀγγέλων ἐστὶ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν αὐτούς*».¹ Η υπόμνηση αυτού του γεγονότος είναι εξόχως σημαντική καθότι βάζει ένα τέλος στα αιρετικά φληναφήματα γνωστικών κυρίως, παραφυάδων,² οι οποίες θεωρούσαν τους αγγέλους ως δημιουργούς του κόσμου. «*Ὅσοι δέ φασὶ τοὺς ἀγγέλους δημιουργοὺς τῆς οἰασθήποτε οὐσίας, οὗτοι στόμα εἰσὶ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου· κτίσμα γὰρ ὄντες οὐκ εἰσὶ δημιουργοί*».³

Ο Δαμασκηνός εκθέτει με περισσή σαφήνεια και περιεκτικότητα τα περί δημιουργίας του διαβόλου και των δαιμόνων, της αυτεξούσιας εκτροπής και της έκπτωσης του αρχηγέτη του κακού που συμπαρασύρει λεγεῶνα δαιμόνων καθώς και τον ρόλο που διαδραματίζουν εντός της θείας οικονομίας.⁴ Για τον επινοητή της κακίας, διάβολο, αλλά και για τα ομόγνωμά του, έκπτωτα αγγελικά τάγματα, το τέλος δεν είναι ο θάνατος, αφού «*ἀθάνατον γὰρ τὸ δαιμόνιον φύλον ὑπὸ τοῦ κτίστου ἔδεδημιούργηται*».⁵ Αντίθετα, η αναίρεση της εξουσίας τους από τον Θεό διενεργείται ως εκβολή

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 17, KOTTER II, σελ. 45.

2. Πρόκειται για τους Μενανδριανούς και τους Σατορνιλιανούς. Βλ. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Περὶ αἱρέσεων*, 22-23, KOTTER IV, σελ. 26. Πρβλ. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Στρωματεῖς*, II, 8, GCS 15.2(1906) 133. Βλ. και R. VAN DEN BROEK, «Menander», στο: W. J. HANEGRAAFF et al. (επιμ.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, εκδ. Brill, Leiden-Boston 2006, σελ. 786-787. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Satornilus», στο: W. J. HANEGRAAFF et al. (επιμ.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, εκδ. Brill, Leiden-Boston 2006, σελ. 1037-1038.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 48.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβής*, 18, KOTTER II, σελ. 49.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἁγίαν Βαρβάραν*, 5, KOTTER V, σελ. 259.

και έκπτωση.¹ Έτσι, ο διάβολος, όντας πρώτα άγγελος φωτός και «πρωτοστάτης τής περιγείου τάξεως», δεν είχε εξ αρχής πονηρή φύση «ἀλλ' αγαθός ὢν καὶ ἐπ' ἀγαθῶ γενόμενος καὶ μηδ' ὄλωσ ἐν ἑαυτῶ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ κακίας ἐσχηκῶς ἴχνος», επαναστάτησε έναντι του δημιουργού Θεού, απεμπολώντας την τιμή και τον φωτισμό που απλόχερα του εδωρήθησαν από εκείνον, κι επιλέγοντας αντί αυτών την ανταρσία ως διακοπή της κατά φύσιν σχέσης με την πηγή του φωτισμού, και το παρά φύσιν.² Άρα για τον διάβολο και τους δαίμονες, η δυσκινησία προς το καλό απέβη εντέλει ακινησία και ολοκληρωτική ατρεψία προς αυτό. Η άτρεπτος παγιότητά τους στο κακό καθίσταται «ἀμεταμέλητος»,³ καθότι δεν πρόκειται να αλλάξουν τη στάση του έναντι του Θεού και γι' αυτό τον λόγο ο Θεός προγνωρίζοντας αλλά μη προκαθορίζοντας την κίνηση τούτη της αυτεξούσιας θέλησής τους, τους προόρισε για την αιώνια κόλαση: «Διὸ τῶ διαβόλω καὶ τοῖς δαίμοσιν αὐτοῦ ἠτοίμασται τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ἢ κόλασις ἢ αἰώνιος, καὶ τοῖς ἐπομένοις αὐτῶ». ⁴

Ο Χ. Γιανναράς σε πρόσφατη μελέτη του χρησιμοποιεί μεν τη διδασκαλία του ιερού Δαμασκηνού ως ικανό δείγμα της ορθόδοξης αγγελολογίας, καταλήγει δε ωστόσο να τον παρερμηνεύει δεινώς, αντιλαμβάνόμενος προφανώς άλλα, από όσα ευκρινέστατα ο ιερός πατέρας διακηρύττει. Διατυπώνεται, λοιπόν, το ακόλουθο ερώτημα από τον Χ. Γιανναρά: «Γιατί τὸ ἐλεύθερο πρόκριμα τής αυτόνομης, ἄσχετης ὑπαρξης δὲν ἀπέκλεισε τοὺς δαίμονες ἀπὸ τὴν ἀθανασία, ὅπως ἀπέκλεισε τὸν ὑλικῆς φύσης ἄνθρωπο; Γιατί ἡ ἀθανασία τῶν δαιμόνων δὲν συνιστᾶ δεύτερο πόλο ὑπαρκτικοῦ ἀπο-

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 259.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ἀκριβής*, 18, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 49.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 44, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 105.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 18, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 50.

λύτου, σχιζοειδεια τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος; Κρίσιμη γιὰ τὸ ὑπαρκτικό γεγονός εἶναι ἡ διαφορὰ ἄϋλου καὶ ὑλικοῦ ἢ ἡ διαφορὰ ἄκτιστου καὶ κτιστοῦ;».¹ Εἶναι πρόδηλο, εντούτοις, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀπεκλείσθη τῆς ἀθανασίας ὄχι ἐξαιτίας τῆς υλικῆς του φύσης ἀλλὰ ὡς ἀπόρροια τῆς παρακοῆς του. Ἀκόμα, ὁ ἀποκλεισμός του ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀθανασία δὲν εἶναι μόνιμος ἀλλὰ προσωρινός. Ἔτσι, ὁ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἄνθρωπος ἀπλῶς καλεῖται νὰ κερδίσει τὴν κατὰ χάριν ἀθανασία διαμέσου ἄλλης οδοῦ, ἐμφανῶς πιὸ δύσκολης ἀπὸ ἐκείνης ποὺ εἶχε ἀρχικὰ προορισθεῖ. Κατὰ τὴν πατερικὴ θεολογία, δὲν εἶναι ἡ υλικότητα καταδικαστέα ἀλλὰ ἡ ροπή πρὸς τὴν ὕλη καὶ ἡ προσκόλλησις σὲ αὐτὴν ποὺ καθιστᾷ δυσκίνητο τὸ πνεῦμα.

Κατὰ συνέπεια, τὸ ἐρώτημα ποὺ τίθεται ἀπὸ τὸν ἐν λόγῳ ἐπιστήμονα, ὄχι μόνον δὲν διανοίγει διαύλους προβληματισμοῦ ἀλλὰ μάλλον τοὺς κλείνει, συσκοτίζοντας τὰ πράγματα καὶ λειτουργώντας ἐρήμην τῆς πατερικῆς θεολογίας καθὼς καὶ τῶν προϋποθέσεων βάσει τῶν ὁποίων αὐτὴ δομεῖται. Εξάλλου, ἡ ὀρθόδοξη θεολογία προτάσσει τὴν ὄντολογικὴ διάκριση κτιστοῦ – ἀκτίστου ὡς πρωτεύουσα, ἐνῶ οἱ ὑπόλοιπες διακρίσεις ὅπως αἰσθητοῦ – νοητοῦ, ὕλης καὶ πνεύματος, υποχωροῦν ἐναντι αὐτῆς. Δεδομένο πάντως παραμένει ὅτι ἀκριβῶς, ἐξαιτίας τῆς ἐκ τοῦ μη ὄντος παραγωγῆς τῆς κτίσεως, κανένα κτιστό ὄν δὲν ἔχει ὄντολογικὴ ἀυθυπαρξία καὶ ἀθανασία. Ἄγγελοι καὶ δαίμονες σαφῶς ἐμπίπτουν σὲ αὐτὸ τὸν κανόνα: «τὸ γὰρ ἄναρχον ἀτελεύτητον, τὸ δὲ χάριτι ἀτελεύτητον οὐ πάντως ἄναρχον ὥσπερ οἱ ἄγγελοι».²

Ἐπιπρόσθετα, ἡ δράσις τῶν δαιμόνων στὴ δημιουργία γίνεται κατὰ θεία παραχώρησις: «Οὐκ ἔχουσι [= οἱ δαίμονες] τοίνυν ἐξουσίαν κατὰ τινοσ

1. Χ. ΠΙΑΝΝΑΡΑ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σελ. 62.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδόσις Ἀκριβῆς*, 8, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 22.

οὐδὲ ἰσχὺν εἰ μὴ ἐκ Θεοῦ οἰκονομικῶς συγχωρούμενοι, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰώβ, καθάπερ ἐπὶ τῶν χοίρων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται».¹ Σε παρόμοιες ερμηνευτικές διατυπώσεις με τον Χ. Γιανναρά, καταλήγει και ο Α. Louth, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο τρόπος που εκτίθεται η περί δημιουργίας διδασκαλία από τον Δαμασκηνό, αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο της διαστροφής της δημιουργίας από την ανθρώπινη και τη δαιμονική κακία.² Ωστόσο, εδώ αγνοείται ή παραγνωρίζεται το εξής: τόσο οι ἄγγελοι όσο και οι δαίμονες «οὐκ ἐξ ἑαυτῶν» ἔχουν το εἶναι αλλά «ὅσον κινεῖ αὐτοὺς ὁ ποιήσας κινουῦνται· ἂν μέντοι ἐκεῖνος μὴ κινήσῃ, παύονται τῆς κινήσεως».³ Επομένως, ἀπόλυτα τέλειος και οντολογικά ἀθάνατος εἶναι μόνο ο Κτίστης. Η βιβλική και η πατερική θεολογία ρητῶς διερμηνεύουν τόσο την ἀθανασία της σχετικῶς ἀϋλης ψυχῆς και του σώματος, όσο και την ἀθανασία των σχετικῶς ἀσωμάτων ἀγγέλων ως δῶρημα Θεοῦ χάριτι. Δράση και κίνηση των δαιμόνων γίνεται κατὰ θεία παραχώρηση ἀπὸ τον ποιητὴ του κόσμου, την ἀρχὴ της των πάντων ζωῆς και κίνησης. Κανένα περιθώριο δεν ὑπάρχει ἐδῶ για ἓναν δυαλισμό, ὅπου η τάξη των δαιμόνων λειτουργεῖ ως παράλληλος του Θεοῦ ὑπαρκτικός πόλος που ἐπιβουλεύεται τη δημιουργία. Ο Θεός στοιχεῖ ως ἀπόλυτος κυρίαρχος, ως ζωοποιός και ἀγαθοδότης. «Διὸ και δυνάμενος ἀνελεῖν αὐτὸν [= τον διάβολο] οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἀνέχεται τῆς ἀφροσύνης αὐτοῦ εὐεργετικῶς και ἀφθόνως τὸ εἶναι παρέχων αὐτῷ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ».⁴

Ο Ἰωάννης Δαμασκηνός, ἀκολουθώντας τον συγγραφέα των Ἀρεοπαγιτικῶν,⁵ ἀπαριθμεῖ τα ἀγγελικά τάγματα σε τρεῖς τριαδικές διακοσμῆ-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 18, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 49. *ΙΩΒ* 1, 12.

2. Α. LOUTH, *St John Damascene*, σελ. 117.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 21, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 363.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 32, ΚΟΤΤΕΡ IV, σελ. 371.

5. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας*, VI, 2, σελ. 26-27.

σεις: 1) Στην πρώτη τριάδα που είναι πάντοτε εγγύτατα στον Θεό κι είναι έτοιμη να ενωθεί μαζί του δίχως διαμεσολάβηση ανήκουν τα εξαπτέρυγα Σεραφίμ, τα πολυόμματα Χερουβίμ και οι αγιώτατοι Θρόνοι. 2) Η δεύτερη περιλαμβάνει τις Κυριότητες, τις Δυνάμεις και τις Εξουσίες. 3) Η τρίτη και τελευταία είναι οι Αρχές, οι Αρχάγγελοι και οι Άγγελοι.¹ Οι άγγελοι είναι ουσίες πνευματικές, αεικίνητες, αυτεξούσιες, ασώματες, αθάνατες κατά χάριν και υπηρετικές του Θεού.² Έχουν ορισθεί από τον Θεό ως βοηθώντων ανθρώπων και ρυθμιστές της ζωής τους.³ Ονομάζονται και «φῶτα δεύτερα νοερά», αφού αντλούν τον φωτισμό τους από το πρώτο και άναρχο φως, ενώ έχουν τη δυνατότητα να μεταδίδουν αναμεταξύ τους τα προσωπικά διανοήματα και τις αποφάσεις χωρίς τη χρήση του προφορικού λόγου.⁴ Ως πνευματικά όντα δεν περιορίζονται σωματικώς από τις τρεις διαστάσεις αλλά όντας απερίγραπτοι ενεργούν πνευματικώς, αδυνατώντας, ωστόσο, να βρεθούν σε δύο μέρη την ίδια στιγμή.⁵ Η δημιουργία των αγγέλων επιτελείται από τον Θεό Λόγο, ενώ η τελείωσή τους επενεργείται με τον αγιασμό του Αγίου Πνεύματος: «κατ' ἀναλογίαν τῆς ἀξίας καὶ τῆς τάξεως τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς χάριτος μετέχοντες».⁶ Μεταξύ των αγγέλων υφίσταται διαφορά σύμφωνα με τον φωτισμό και τη θέση τους. Με αυτό τον τρόπο, όσοι υπερέχουν είτε κατά τον φωτισμό είτε κατά τη θέση του φωτισμού, αναλόγως μεταδίδουν τη γνώση και τη φωτοδοσία και σε όσους υστερούν.⁷

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 17, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 48.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 45.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 47.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 46.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 47.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 46.

7. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 47.

β. Ο ουρανός και η γη

Αναπτύσσοντας την κτισσιολογία του, ο Δαμασκηνός θα απορρίψει κατηγορηματικά κάθε είδος αισθητοποίησης ή παμψυχισμού της συμπαντικής πραγματικότητας.¹ Άλλωστε, κάτι τέτοιο δεν συνάδει με τη διάκριση ανάμεσα στο κτιστό και στο άκτιστο και τα αυστηρά οντολογικά όρια που αυτή θέτει. Η αναφορά του Δαμασκηνού σχετικά με την αισθητοποίηση του ουρανού δεν είναι διόλου τυχαία. Έχει υπόψιν του τον Πλάτωνα, ο οποίος στον Τίμαιο διαβλέπει συμπλοκή της ψυχής με τον έσχατο ουρανό, ενώ παράλληλα στα άστρα έχουν διανεμηθεί ισάριθμες ψυχές.² Ακολούθως, προσωποποίηση του ουρανού μαρτυρείται και στον Ησίοδο.³ Ο Δαμασκηνός θα παρατηρήσει ότι στη Γραφή εντοπίζεται συχνά το λογοτεχνικό σχήμα της προσωποποίησης, όπου συχνά τα άψυχα παίρνουν ζωή διαμέσου της διαλογικής σχέσης που αναπτύσσεται με κάποιο άλλο πρόσωπο του έργου. Πάντως, ο άγιος σπεύδει να προειδοποιήσει τους πάντες και προς πάσα κατεύθυνση ότι η αισθητοποίηση των άψυχων και αναίσθητων παραγνωρίζει σημαντικά την θεόσδοτη τάξη του κόσμου καθώς και την ιεραρχία από την οποία αυτή διέπεται. Γεγονός αδιαμφισβήτητο παραμένει, ότι η φωνή των άψυχων και αναίσθητων δεν μπορεί να ακουσθεί από αισθητά ώτα. Πολύ περισσότερο πρόκειται για ένα εναρμόνιο συλλεϊτουργό του σύμπαντος κόσμου, όπου η κτίση αργήτως συναι-

-
1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 20, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 53: «Μηδείς δὲ ἐμψυχωμένους τοὺς οὐρανοὺς ἢ τοὺς φωστῆρας ὑπολαμβάνετω· ἄψυχοι γάρ εἰσι καὶ ἀναίσθητοι». Πρβλ. Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, σελ. 113. Α. ΛΟΥΤΗ, *St John Damascene*, σελ. 60-61.
 2. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 41 d-e: «Συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεΐλεν ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἀστροῖς ἐνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν».
 3. R. BEEKES, *Dictionary II*, σελ. 1128.

σθανόμενη το κάλλος της όλης δημιουργίας προβαίνει σε αέναη δοξολογία του Τριαδικού Θεού.

Ο ουρανός είναι η περιοχή που εμπεριέχει τόσο τα ορατά όσο και τα αόρατα κτίσματα. Από τις υπερκόσμιες αγγελικές δυνάμεις μέχρι και καθετί το αισθητό, τα πάντα εγκλείονται και περιορίζονται εντός του.¹ Ως κτίσμα ο ουρανός έχει αρχή και κατά συνέπεια τέλος. Η πορεία του, επομένως, θα είναι σύστοιχη της πορείας και της τελείωσης του κτιστού κόσμου. Υποκείμενος στη ρευστότητα και στη φθαρτότητα ο ουρανός θα αλλάξει και θα παλαιωθεί αλλά δεν θα αφανισθεί εντελώς. Έτσι, ο τελικός ανακαινισμός της κτίσης κατά τα έσχατα θα σημάνει και τον δικό του ανακαινισμό.

Υπάρχουν διάφορες θεωρήσεις γύρω από τη φύση του ουρανού. Επομένως, άλλοι θεώρησαν ότι ο ουρανός περικλείει κυκλικώς τα πάντα κι άλλοι ότι είναι ημισφαίριος.² Ο Δαμασκηνός προσκομίζει την άποψη του Μ. Βασιλείου για τη λεπτοφυή φύση του ουρανού. Ο ουρανοφάντωρ Καππαδόκης Πατέρας, στηριζόμενος στη σχετική διατύπωση του βιβλίου της Γένεσης, θα χαρακτηρίσει τη φύση του ουρανού «λεπτὴν ... ὡσεὶ καπνὸν».³ Τόσο η αρχαία ελληνική φιλοσοφία όσο και η Αγία Γραφή προβάλλουν επιτακτικά το ζήτημα της ύπαρξης ενός ή και πολλών ουρανών. Από τα ψαλμικά χωρία «οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ» και «οὐρανοὺς οὐρανῶν»,⁴ μέχρι και την παύλεια διήγηση περί τρίτου ουρανού,⁵ παρότι υπονοείται η ύπαρξη παραπάνω του ενός ουρανού, εντούτοις ουδέποτε θεοποιείται ο

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 20, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 50.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 20, σελ. 51-52.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 20, σελ. 51. Πρβλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, I. 8, GCS NF 2(1997) 14.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 20, σελ. 50.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 50. Β'. ΚΟΡ. 12, 2.

ουρανός, αλλά αντίθετα διαδηλώνεται ξεκάθαρα η δημιουργία του «ἐν τῇ τοῦ παντός κοσμογενείᾳ».¹ Την ύπαρξη πολλών ουρανών υπονοεί και ο Δαμασκηνός, ακολουθώντας τη διήγηση της Γένεσης, όταν τονίζει ότι ο Θεός δημιούργησε τον ουρανό ανάμεσα στο νερό που βρίσκεται «ἐπάνω τοῦ στερεώματος» και στο νερό «ὑποκάτω τοῦ στερεώματος».² Λίγο πιο κάτω θα παραδεχθεί την ύπαρξη δύο ουρανών: «Ἔστι μὲν οὖν οὐρανός τοῦ οὐρανοῦ ὁ πρῶτος οὐρανός, ἐπάνω ὑπάρχων τοῦ στερεώματος. Ἴδου δύο οὐρανοί· ‘καὶ τὸ στερέωμα γὰρ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς οὐρανόν’».³

Ἡ γη ανήκει στα τέσσερα στοιχεία που δημιουργεί ο Θεός εκ του μη ὄντος και λειτουργούν ως πρώτη ὕλη της μετέπειτα κοσμογονίας. Είναι στοιχείο ξηρό και ψυχρό, βαρὺ και ακίνητο.⁴ Ο ἅγιος παραθέτει τις διαφορές θύραθεν θεωρήσεις σχετικά με την ἔδρα του γήινου στοιχείου. Σύμφωνα με τις κοσμολογικές θεωρίες του Αναξιμένη, του Αναξαγόρα και του Δημοκρίτου η γη στηριζόταν στον αέρα.⁵ Η αναφορά δε του προφητάνακτα Δαυίδ ότι η γη στερεώθηκε σε στύλους ἀπὸ τον Θεό, δεν φανερώνει κάτι ἄλλο παρὰ τη συνεκτική των πάντων θεία ενέργεια.⁶ Παράλληλα, η θεμελίωση της γης στις θάλασσες καταδεικνύει περίτρανα την κυριαρχία του υδάτινου στοιχείου που περιτρέχει ολόκληρη τη γη.⁷ Σε κάθε περίπτωση, οτιδήποτε κι αν δεχθούμε περί της ἔδρας της γης, είτε ότι στηρίζεται στον εαυτό της είτε ότι στηρίζεται στον αέρα ή το ὕδωρ ή τέλος ότι δεν στηρίζεται πουθενά, ἓνα είναι εκείνο που προστάζει ο ἅγιος: «*χρὴ μὴ ἀφίστασθαι τῆς εὐσεβοῦς ἐννοίας, ἀλλὰ πάντα ὁμοῦ συγκρατεῖσθαι, ὁμολογεῖν*

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 20, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 51.

2. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 50-51. ΓΕΝ. 1, 7.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 52-53. ΓΕΝ. 1, 8. Πρβλ. ΣΟΥΔΑ, *Λεξικόν*, σελ. 806.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, 24, σελ. 67. ΓΕΝ. 1, 1.

5. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, 2, 294 b.

6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*, σελ. 67. ΨΑΛΜ. 74, 4.

7. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *ὄπ.π.*

καὶ συνέχεσθαι τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος».¹

Ορισμένοι θεωρούν τη γη σφαιρική και άλλοι κωνική. Κατά την αρχή της δημιουργίας του κόσμου, η γη υπήρξε αδιαμόρφωτη, αφού δεν είχε επενεργήσει ακόμα το δημιουργικό θείο πρόσταγμα επάνω της προκειμένου να την μορφοποιήσει. Παράλληλα, όλη η επιφάνεια της γης σκεπαζόταν από νερά.² Το θείο πρόσταγμα συνετέλεσε στο να δημιουργηθούν οι δεξαμενές των νερών και τα όρη αλλά κι ο σύμπας κόσμος να εξωραϊσθεί διαμέσου της παραγωγής του φυτικού και ζωικού βασιλείου, τα οποία έχουν ως έδρα τους τη γη.³ Ο Δαμασκηνός προοιωνίζει την τελική μεταμόρφωση του κόσμου κατά τα έσχατα διαμέσου της αναφοράς του στην παρέλευση και μεταλλαγή της γης: «Καὶ αὐτὴ δὲ παρελεύσεται καὶ ἀλλαγῆσεται. Μακάριος δὲ ἔστιν ὁ τὴν τῶν πραέων γῆν κληρονομῶν· ἡ γὰρ μέλουσα τοὺς ἀγίους ὑποδέχεσθαι γῆ ἀθάνατος ἔστι».⁴

γ. Το ὕδωρ και ο αήρ

Το ὕδωρ με τη σειρά του ανήκει κι αυτό στα τέσσερα στοιχεία. Ο ιερός πατέρας, εξαιρώντας την σημασία του υγρού στοιχείου για την ανθρωπινή ζωή το αποκαλεί «ποίημα θεοῦ κάλλιστον».⁵ Πρόκειται περί στοιχείου υγρού και ψυχρού, βαρέος και με ροπή προς τα κάτω, το οποίο διαχέεται εύκολα. Έτσι, η άβυσσος, κατά την αναφορά της Γένεσης, δεν συνιστά τίποτα άλλο «εἰ μὴ ὕδωρ πολὺ, οὗ τὸ τέλος ἀκατάληπτον ἀνθρώποις».⁶ Τούτο

1. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*

2. ΓΕΝ. 1, 2· 1, 6-7.

3. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 24, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 68. ΓΕΝ. 1, 1.

4. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 69. Βλ. και ΡΩΜ. 8, 19-22· Β' ΠΕΤΡ. 3, 3.

5. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 23, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 64.

6. I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 64. ΓΕΝ. 1, 2.

δεν αποτελεί, ασφαλώς, έκπληξη, αφού το ύδωρ υπήρξε, όπως είδαμε, το κυρίαρχο στοιχείο στην επιφάνεια της γης.¹ Σε ό,τι αφορά τον λόγο τώρα για τον οποίο ο Θεός εναπόθεσε το ύδωρ άνωθεν του στερεώματος, ο άγιος είναι απόλυτα σαφής: «*Διὰ τὴν τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ αἰθέρος θερμότητα ἐκκαυσιν· εὐθέως γὰρ μετὰ τὸ στερέωμα ὁ αἰθήρ ἐφήπλωται. Καὶ ὁ ἥλιος δὲ σὺν τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄστροις ἐν τῷ στερεώματι εἰσι· καὶ εἰ μὴ ἐπέκειτο ὕδωρ, ἐφλέχθη ἂν ὑπὸ τῆς θερμῆς τὸ στερέωμα*».²

Συνακόλουθα, εξετάζεται από τον άγιο Ιωάννη και το στοιχείο του αέρα, το οποίο είναι εξαιρετικά λεπτό και υγρό, θερμό, βαρύτερο του πυρός αλλά ελαφρύτερο του γεώδους και του υδάτινου στοιχείου.³ Η σπουδαιότητά του είναι αδιαφιλονίκητη ως «*πνοῆς ταμείον καὶ φωτὸς διειδέστατον ὄχημα*».⁴ Πράγματι, το στοιχείο του αέρα είναι στοιχείο διαυγές αλλά και επικουρικό των τριών αισθήσεων, της όρασης, της ακοῆς και της όσφρησης. Ο αήρ δεν κέκτηται το φως αφ' εαυτού αλλά λαμβάνει το φως εκ των άστρων και της σελήνης καθώς και εκ του ηλίου και του πυρός.⁵

δ. Τα ουράνια σώματα

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, μιλώντας για τη δημιουργία του φωτός στέκεται κριτικά στην αντίθεση φωτός και σκότους, καθότι δεν πρόκειται για πραγματική αντίθεση αλλά για καθαρώς τεχνική. Εξάλλου, μόνο το φως συνιστά ουσία, αποτελώντας θείο δημιούργημα. Αντιθέτως, το σκό-

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 64.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 64.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 22, σελ. 63.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 5, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 124.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 22, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 63.

τος ως συμβεβηκός λογίζεται ως στέρηση του φωτός.¹ Απολύτως ενδεικτικό αυτού του πράγματος είναι το γεγονός ότι η ημέρα προηγήθηκε της νύκτας κατά τη δημιουργία.² Η δημιουργία του φωτός θα σημάνει και τα αποκαλυπτήρια της ορατής κτίσης ως δημιουργήματος του Τριαδικού Θεού. Έτσι, το φως δημιουργείται από τον Θεό την πρώτη ημέρα, προκειμένου να λειτουργήσει ως κόσμημα ολόκληρης της ορατής κτίσης. Δίχως τη δραστική παρουσία του φωτός τα θεία δημιουργήματα θα παρέμεναν «*ἀδιάγνωστα*» και «*μη δυνάμενα εὐπρέπειαν ἐπιδείξασθαι*».³

Αναλόγως διερμηνεύει ο ιερός Δαμασκηνός την ύπαρξη των φωστήρων, οι οποίοι δεν αποτελούν σε καμμία περίπτωση πηγές του φωτός αλλά μάλλον στοιχούν ως δοχεία του φωτός που εναποτίθεται το «*πρωτόκτιστον φῶς*» από τον δημιουργό, δηλαδή την μόνη πηγή του φωτός που είναι και ο ίδιος φως.⁴ Η δημιουργία του μεγάλου φωστήρα, του ηλίου, την τέταρτη ημέρα⁵ εξυπηρετεί αυτόν ακριβώς το σκοπό. Στοχεύει δηλαδή στην καταπολέμηση της ηλιολατρίας και στην ανάδειξη του ηλίου όχι ως θείου όντος αλλά ως κτίσματος εκ του μη όντος. Είναι φανερό, υπογραμμίζει ο Δαμασκηνός, ότι η φύση του ηλίου, της σελήνης και των άστρων είναι σύνθετη και ως εκ τούτου υποκείμενη στην φθορά.⁶ Πολλώ δε μάλλον, η έκλειψη τόσο του ήλιου όσο και της σελήνης υπομιμνήσκει άδηλα την τρεπτότητα και τη συνοδή αυτής αλλοίωση και ελέγχει με αυτό τον

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 21, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 54.

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 55. ΓΕΝ. 1, 5.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 54.

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 55.

5. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 55 και 61.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 21, σελ. 61. Πρβλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, ΣΤ'2, GCS NF 2(1997) 89.

τρόπο την ανοησία όσων τα προσκυνούν ως θεούς.¹ Ασφαλώς καμμία σχέση δεν έχει το αισθητό φως του κτιστού ηλίου με το άκτιστο, νοητό και προσκυνητό φως της τρισηλίου θείας εκφαντορίας: «Τὸ γὰρ αἰσθητὸν τοῦτο φῶς τοῦ ἐν τρισὶν ἡλίοις ἐχομένοις ἀλλήλων νοουμένου καὶ προσκυνουμένου φωτός τυγχάνει κτίσμα καὶ δημιούργημα καὶ ἀμυδρότατον καὶ ἀμανρὸν ἐξεικόνισμα καὶ ἀποσκίασμα».²

Η σελήνη φωτίζεται από τον ήλιο, μη έχουσα δικό της φως. Η μη παροχή ιδίου φωτός στη σελήνη από μέρους του Θεού δεν αποτελεί σφάλμα ή αδυναμία του. Γίνεται, προκειμένου να εγκαθιδρυθεί ρυθμός και τάξη στην κτίση, αλλά και για έναν άλλο πρόσθετο λόγο: ώστε ο άνθρωπος ως ζώο κοινωνικό να διαπαιδαγωγηθεί μέσα από την άφραστη τάξη και σοφία της θείας παιδαγωγίας. Έτσι, η σύμπασα κτίση δεν παύει αφενός να εκπλήσσει τον άνθρωπο κι αφετέρου να τον νουθετεί, διαπαιδαγωγώντας τον.³ Η σελήνη ύστερα από την επαφή της με τον ήλιο αναγεννάται και ανανεώνεται, λειτουργώντας ως υπόμνημα της ανάστασής μας.⁴ Τέλος, η θεμελίωση της σελήνης και των άστρων από τον δημιουργό Θεό, καθώς υπαγορεύει η ψαλμική ρήση «Σελήνην καὶ ἀστέρας, ἃ σὺ ἐθεμελίωσας»,⁵ σηματοδοτεί την παγιότητα της θαυμαστής τάξης και του ειρμού, τα οποία έχουν εκ Θεού καθιερωθεί στην κτιστή πραγματικότητα.⁶

1. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 60. Πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, 886α: «Πρῶτον μὲν γῆ καὶ ἥλιος, ἄστρα τε καὶ τὰ τῶν ὥρῶν διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μηνὶν διειλημμένα· καὶ ὅτι πάντες Ἕλληνες τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεοῦς».

2. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν ἁγίαν Βαρβάραν*, 9, ΚΟΤΤΕΡ V, σελ. 263.

3. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, 22, ΚΟΤΤΕΡ II, σελ. 60. Πρβλ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, I, 5, GCS NF 2(1997) 9: «ὅτε δὲ ἔδει λοιπὸν καὶ τὸν κόσμον τοῦτον ἐπεισαχθῆναι τοῖς οὐσί, προηγουμένως μὲν διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν...».

4. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, 22, σελ. 61.

5. ΨΑΛΜ. 8, 4.

6. Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *όπ.π.*, σελ. 56. Για τη θεολογική αντιμετώπιση της αστρολογίας και των αστρικών σωμάτων από τον Δαμασκηνό, βλ. U. RIEDINGER, *Die heilige Schrift im Kampf der Griechischen Kirche gegen die Astrologie, Von Origenis bis Johannes von Damaskos*, εκδ. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1956, σελ. 94-97.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1) Διερμηνεύοντας την τυπολογία του μανιχαϊκού δυαλισμού, σύμφωνα με το επιστημονικό πρότυπο που έθεσε ο U. Bianchi, θα χαρακτηρίσαμε αυτόν ως έναν συνδυασμό του αντικοσμικού με τον εσχατολογικό δυαλισμό. Συγκεκριμένα, η αντικοσμική τυπολογία έγκειται στην πλήρη απαξίωση του κόσμου και της ύλης. Η δε εσχατολογική τυπολογία εδράζεται στην πάγια θέση της μανιχαϊκής εσχατολογίας ότι η ύλη ως έτερη αρχή του μανιχαϊκού δίπολου πρόκειται να καταργηθεί στα έσχατα.

2) Ο δυαλισμός, ως μεταφυσική πρόταση ερμηνείας του κόσμου αλλά και του προβλήματος του κακού, δεν έχει κανένα έρεισμα στη φιλοσοφία αλλά πρωτίστως στη θεολογία, όπως εύλογα διαφαίνεται τούτο στη διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού. Η ορθόδοξη θεολογία δεν μπορεί ούτε στη θεωρία αλλά ακόμα περισσότερο στην πράξη να δεχτεί οποιαδήποτε διχοτόμηση, διάσπαση και σχάση της μίας και ενιαίας πραγματικότητας. Ο προσανατολισμός του Δαμασκηνού αλλά και σύνολης της πατερικής θεολογίας είναι εξόχως αντιδυαρχικός και ως εκ τούτου αντιμανιχαϊκός.

3) Ο Μανιχαϊσμός συνιστά ένα άκρως παράδοξο, υπερφίαλο και συγκρητιστικό θρησκευτικό μόρφωμα, το οποίο οικοδομεί ένα ριζοσπαστικό μεταφυσικό δυαλισμό, προκειμένου να ερμηνεύσει την πραγματικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, αντιπαραβάλλει δύο αιώνιες, ισόκυρες και ισοτίμες αλλά αντίδικες μεταξύ τους αρχές: μία καλή και μία κακή. Τον Θεό και την ύλη.

α) Διαπιστώθηκε με σαφή και κατηγορηματικό τρόπο ότι ο Ιωάννης Δαμασκηνός με την «Κατὰ Μανιχαίων» πραγματεία του στρεφόταν ενάντια σε πραγματικούς Μανιχαίους, οι οποίοι, μάλιστα, ετύχχαναν της άκρως ευνοϊκής μεταχείρισης του αραβικού χαλιφάτου των Ομεϋάδων

στη Συρία, κι όχι σε μια πρώιμη μορφή της αίρεσης των Παυλικιανών, όπως λανθασμένα εκτιμήθηκε από κάποιον ερευνητή.

β) Το έργο «*Κατὰ Μανιχαίων*» είναι καρπός των νεανικών χρόνων του αγίου κι ως εκ τούτου ενέχει έναν περισσότερο προσωπικό τόνο, πράγμα που του επιτρέπει να πρωτοτυπήσει, αποτυπώνοντας ανάγλυφα τη θεολογική του ιδιοφυία.

γ) Σε ό,τι αφορά την αντιδυσαρχική του πολεμική, ο Δαμασκηνός ίσταται επί στέρεων βιβλικών θεμελίων, όταν υπογραμμίζει, ακολουθώντας τον Απόστολο Παύλο, ότι καμμία κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει μεταξύ φωτός και σκότους και άρα μεταξύ Θεού και ύλης. Μια τέτοια κοινωνία θα ήταν παντελώς αδύνατη, αφού το σκότος μονομιάς θα διαλυόταν με την πλήρωσή του εκ του φωτός. Η ακοινωνησία φωτός και σκότους καθιστά ανέφικτη τη σύγκραση ψυχής και σώματος. Παράλληλα, το φως δεν μπορεί να λογισθεί ως το απόλυτο καλό, αφού κι αυτό αυτοπεριορίζεται από το σκότος.

δ) Οι δύο αρχές μερίζονται και διαιρούνται, καταλαμβάνοντας μέρη του όλου κι όχι το όλον, όπως θα άρμοζε στη θεία φύση. Ο ισχυρισμός περί της αρχικής ακοινωνησίας των δύο αρχών στο προκοσμικό επίπεδο καταρρίπτεται, αφού κι οι δύο μετέχουν στο είναι, με άλλα λόγια στην αιδιότητα. Εξάλλου, η κοινωνία των δύο αρχών κατά το είναι αυτομάτως καταρρίπτει τη δυσαρχική λογική. Αν το αγαθό συνιστά την ουσία και το ον, τότε το μόνο ενάντιο στο αγαθό είναι το κακό ή αλλιώς το μη ον ως στέρηση του αγαθού και συγχρόνως ανούσιο ως στέρηση της ουσίας. Κατά την ορθόδοξη διδασκαλία, ο Ων, δηλαδή ο Τριαδικός Θεός συνέχει όλο το είναι στον ίδιο του τον εαυτό. Τούτο σημαίνει, ότι μόνο το όντως ον υπάρχει ως αυθύπαρκτη και συνάμα υπερούσια ουσία και ύπαρξη.

ε) Η υποτιθέμενη κοινωνία των δύο αρχών στο είναι θα μπορούσε να γίνει με τη διάκριση ουσίας και συμβεβηκότος, όπου το ένα, δη-

λαδή το συμβεβηκός, οφείλει την ύπαρξή του στο άλλο, την ουσία. Η σύγχυση των όρων ουσία και συμβεβηκός οφείλεται στην αδυναμία κατανόησης από πλευράς των Μανιχαίων, ότι η διαφορά των όντων δεν έγκειται στην ουσία αλλά στα συμβεβηκότα. Υπό αυτή την έννοια, οι Μανιχαίοι, παρανοώντας αυτή τη διάκριση, αναβιβάζουν τις ποιότητες ή αλλιώς τα συμβεβηκότα της ύλης, δηλαδή τη φθορά και την κακία σε αυθύπαρκτη αρχή. Ωστόσο, κάθε σύνθεση αντίκειται στη θεία απλότητα και γι' αυτό δεν πρέπει να γίνεται λόγος περί συμβεβηκότος στο Θείο, ούτως ώστε να μην εξισώνεται με τα κτιστά όντα, τα οποία σύγκεινται από ουσία και ποιότητες ή συμβεβηκότα.

στ) Η ύπαρξη μεθορίου, μεσότοιχου ή φραγμού μεταξύ των δύο αρχών καταλύει το απερίγραπτο αυτών καθώς και την πανταχού παρουσία που θα άρμοζε σε θεία όντα, οδηγώντας ούτε λίγο ούτε πολύ σε πενταρχία, αφού, κατά τον ιερό Δαμασκηνό, η κάθε αρχή θα έχει και τον δικό της τόπο, και σε συνδυασμό με το διατείχισμα καταλήγουμε όχι σε δύο αλλά σε πέντε αρχές.

ζ) Η οντολογική δυαρχία των Μανιχαίων, κατά τη γλαφυρή έκφραση του Δαμασκηνού, μετατρέπει σε θέατρο τον ουρανό και τη γη και, υποδεικνύοντας τον κόσμο ως δημιούργημα του διαβόλου, αποσκοπεί εν τέλει στο να απομακρύνει τον άνθρωπο από τον Θεό.

4) Για τη μανιχαϊκή κοσμογονία, η έννοια της δημιουργίας και ειδικότερα της εκ του μη όντος δημιουργίας είναι παντελώς άγνωστη. Αντί της γένεσης του κόσμου, η οποία, κατά τους Μανιχαίους, είναι στενά συνδεδεμένη με τη σεξουαλικότητα και τη λαγνεία ως χαρακτηριστικά της ύλης, προκειμένου να εκφρασθεί η προέλευση του κόσμου, προτιμάται η φράση «καλῶ εἰς τὴν ζωὴν», η οποία έχει τη σημασία της απορροής σε κάποια υπόσταση. Παράλληλα, η αδυναμία διάκρισης του μανιχαϊκού συστήματος μεταξύ των εννοιών της θεότητας και της δημιουργίας άφευκτα

εκτρέπεται στον πανθεισμό. Οι δύο αρχές ως ομοούσιες των όντων νοούνται ως πατέρες αυτών, ενώ όλα τα όντα λογίζονται ως τέκνα τους.

5) Ο Δαμασκηνός επιφέρει το καθοριστικό πλήγμα στη μανιχαϊκή δυαρχία με τη χρησιμοποίηση της έννοιας της αρχής, η οποία χαρακτηρίζεται τόσο από πολυσημία όσο κι από ομωνυμία. Το άναρχο γνωρίζεται και είναι άναρχο με όλους τους δυνατούς τρόπους και με όλες τις σημασίες, διαφοροποιούμενο έτσι ριζικά από οτιδήποτε διαθέτει αρχή.

6) Στο πλαίσιο της αντιδυαρχικής πολεμικής του ο Δαμασκηνός, επιχειρηματολογώντας επί τη βάσει των θείων ιδιοτήτων, αποδομεί πλήρως την καλή αρχή των Μανιχαίων, τον αποκαλούμενο πατέρα του μεγαλείου, ο οποίος, ένεκα της τυπικής διατηρητότητας του μανιχαϊκού συστήματος, ατυχώς ταυτίσθηκε με τον Θεό Πατέρα του Χριστιανισμού. Σε αντίθεση με το άτοπο και ασύστατο μανιχαϊκό δίπολο, ο Τριαδικός Θεός είναι αναμφίβολα το μείζον της κτίσης και της ιστορίας και το αποδεικνύει τούτο περίτρανα, παράγοντας ουσίες θεοπρεπώς από το μη ον στο είναι.

7) Ο ιερός Δαμασκηνός μετατοπίζει σταδιακά την προβληματική από τη δυαρχία στη μοναρχία με σκοπό να αναδείξει τον Τριαδικό Θεό ως συστατική αρχή του παντός. Η υπεροχή της μοναρχίας διαφαίνεται κατά την αντιδιαστολή της προς την πολυαρχία. Η πολυαρχία ταυτίζεται με την αναρχία και είναι πρόξενος στάσεων, πολέμων και άλλων δεινών. Απεναντίας, η μοναρχία αποτελεί αιτία ειρήνης, νομιμότητας, δικαιοσύνης, τάξης και επί τα κρείττω προκοπής.

8) Μπορεί εύλογα να γίνει λόγος περί της τριαδικής μονάδας, η οποία βρίσκεται στον αντίποδα κάθε μορφής δυαλισμού, και συνάμα αποτελεί κρηπίδα ενάντια στην πολυθεϊα αλλά και στον υλιστικό ντετερμινισμό που επιβάλλει κάθε δυαρχική οντολογία. Η χρήση του ρηματικού τύπου «ένιζειν» από τον ιερό πατέρα στοχεύει ακριβώς στην ανάδειξη αυτής της τριαδικής μονάδας. Ο εν λόγω μονισμός διαφοροποιείται ριζικά τόσο

από τον αρχαιοελληνικό όσο κι από οποιονδήποτε άλλο μονισμό, αφού εξ ολοκλήρου διαφορετικές είναι οι προϋποθέσεις, οι οποίες δομούν την οντολογία του, όπως εν προκειμένω η εκ του μη όντος δημιουργία, αλλά και η διάκριση ουσίας κι ενεργειών.

9) Ο τρόπος παραγωγής σύμπασας της κτιστής πραγματικότητας είναι η εκ του μη όντος δημιουργία κι όχι η ανακύκλωση από τη γένεση στη φθορά και αντίστροφα. Μονάχα κάτι που έχει μέσα του ζωή μπορεί να καταστεί παρεκτικό της ζωής. Η δημιουργία ενός πράγματος δεν γίνεται από τη φθορά στη γένεση αλλά διαμέσου του θείου προστάγματος που είναι το ίδιο γενεσιουργό και ζωοποιό. Η ύλη ως ουσία έχει την ιδιότητα της φθοράς ως συμβεβηκός. Η ύλη είναι φθαρτή.

10) Και η ύλη κινήθηκε, όχι όμως αφεαυτής, ούσα ακίνητη, παθητική και απροαίρετη ως άλογη, αλλά η αρχή της κίνησής της είναι ο Τριαδικός Θεός που θέτει αυτή σε κίνηση, φέροντάς την στην ύπαρξη. Επομένως, η κίνηση της ύλης είναι η δημιουργία της, με άλλα λόγια η τροπή της από το μη ον στο είναι. Ως εκ τούτου, η ύλη ως δημιούργημα εκ του μη όντος είναι κτιστή και τρεπτή.

11) Αξιοποιώντας τον Αριστοτέλη, ο Δαμασκηνός κατατάσσει την ύλη μεταξύ των έντεκα κατηγοριών εν τινί, κατηγοριοποιώντας την στην όγδοη κατηγορία ως ένα φορέα του είδους. Για παράδειγμα, ο χαλκός είναι η ύλη, ενώ το σχήμα, το χρώμα και η μορφή του χαλκού συνιστούν συμβεβηκότα.

12) Στην κτισσιολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού, η ύλη είναι προϊόν της θείας βουλητικής ενέργειας, αφού ουσιούται χάρη στο δημιουργικό θείο πρόσταγμα. Όπως προκύπτει από διάφορες κειμενικές συνάψεις, στις οποίες ο ιερός πατέρας αντικαθιστά ή και εναλλάσσει τον όρο «ύλη» με τον όρο «κτίση», η ύλη ταυτίζεται με την κτίση. Με άλλα λόγια, η υλικότητα δεν είναι τίποτα άλλο παρά η κτιστότητα με τα παρακολουθήμα-

τά της, δηλαδή την τρεπτότητα, τη φθαρτότητα, την κινητικότητα και τη σωματικότητα. Σύμφωνα με τον ιερό Δαμασκηνό, η ύλη δεν συνιστά κάποιο συστατικό στοιχείο του υπαρκτού κι επομένως κάποιο εμπειρικό μέγεθος. Πιο απλά, η ύλη δεν είναι κάτι το χειροπιαστό. Υποστηρίζοντας κάτι τέτοιο, ο άγιος αποβαίνει σύμπνους των Καππαδοκών Πατέρων. Παράλληλα, ο Δαμασκηνός, πρωτοτυπώντας, θα ισχυρισθεί ότι η υλικότητα είναι γνώρισμα σύμπασας της κτίσης, αισθητής και νοουμένης. Ο άγιος μπορεί και κάνει λόγο για υλικότητα όλης της κτιστής πραγματικότητας, όπως επί παραδείγματι οι Στωικοί, αλλά ταυτόχρονα δεν εκπίπτει στον στωικό πανθεϊσμό, γιατί ακριβώς αποδέχεται τη σχετικότητα των όντων αλλά και τη διάκριση κτιστού – ακτίστου.

13) Ο Δαμασκηνός, βαδίζοντας τη μέση και βασιλική οδό των Πατέρων, δεν απαξιώνει την ύλη υποτιμητικά όπως οι Μανιχαίοι, αλλά ούτε και την αποθεώνει, εξυψώνοντάς την στο θείο επίπεδο, όπως οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι.

14) Σε αντίθεση με την αιρετική μανιχαϊκή λογική, που υποθέτει τροπή στη θεότητα, ένεκα της δημιουργίας του κόσμου, ο Δαμασκηνός ξεκάθαρα τονίζει ότι η άτρεπτη θεία βούληση ήθελε αϊδίως την ύπαρξη του κόσμου και το πραγματοποιεί σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή με τη συνεικουργία των λόγων των όντων. Έτσι, η κτίση αποβαίνει έργο του θείου θελήματος.

15) Οι λόγοι των όντων στοιχούν ως εικόνες, παραδείγματα και προορισμοί της θείας βούλησης. Πρόκειται περί αϊδίων θείων συλλήψεων και εικόνων, οι οποίες συνδέονται άρρηκτα με τον Θεό Λόγο, έχοντας προορισθεί από αυτόν. Συγκαταλέγονται στον δεύτερο τύπο εικόνας, δηλαδή στην προαιώνια θεία βουλή, η οποία και δημιουργεί τον κόσμο σε συγκεκριμένο χρόνο. Η θεώρηση των λόγων των όντων ως εικόνων της θείας βούλησης καταδεικνύει αριδηλα τη θεμελιώδη σημασία τους για την

κτισιολογία του Δαμασκηνού. Ο Τριαδικός Θεός είναι η μοναδική αιτία κάθε όντος, σύμφωνα με τον λόγο του. Σύστοιχα, η φύση είναι η δύναμη με την οποία προικίζεται το κάθετι, διαμέσου του θείου προστάγματος, για την περαιτέρω ανάπτυξη και αύξησή του.

16) Η διάκριση ουσίας και ενεργειών στη θεότητα αποκλείει οποιαδήποτε σύνθεση στη θεία απλότητα ή και εκτροπή στον πανθεισμό, αφού οι θεουργικές ενέργειες, ενώ εκχέονται στη σύμπασα κτίση, συμπύσσονται εν ταυτώ προς την ενοειδή τους πηγή, με αποτέλεσμα η θεότητα να παραμένει αδιαίρετη παρότι χωρίζεται σε μέρη. Οι θείες ενέργειες αποβαίνουν γεφυρωτικές του οντολογικού χάσματος κτιστού – ακτίστου, εμφανίζοντας την ενεργειακή εξάρτηση της κτίσης από τον άκτιστο Θεό. Η θεία ενέργεια δεν αποτελεί άλλη μία θεία ιδιότητα αλλά στοιχείωσ «Θεοῦ ἴδιον», συμποσώνοντας το πλήρωμα όλων των θείων ιδιοτήτων. Η ενέργεια ως ουσιώδης κίνηση της φύσης δεν θα μπορούσε να απουσιάζει από τον Θεό. Κατά τον άγιο δεν νοείται φύση ανενέργητη.

17) Ο ιερός Δαμασκηνός, αντικρούοντας την ακραία ντετερμινιστική και υλιστική θεώρηση του κόσμου από τους Μανιχαίους, συνδέει τη θεία αγαθότητα με τη θεία πρόνοια. Η θεία πρόνοια ως σύστοιχη της θείας βουλής ταυτίζεται εν πολλοίς με τη θεία οικονομία, η οποία συνίσταται στη διαρκή επιμέλεια και προνοιακή διευθέτηση του κτιστού. Η συνοχή και κυβέρνηση της κτίσης αναδεικνύει το θείο προνοιακό έργο.

18) Ο Δαμασκηνός διακρίνει εννοιολογικά γνώση, πρόγνωση, ορισμό και προορισμό, προκειμένου να καθορίσει τη δομή και λειτουργία της θείας πρόγνωσης. Σύμφωνα με τη μανιχαϊκή λογική, ένας προγνώστης θεός θα έθετε εν αμφιβόλω την ανθρώπινη ελευθερία. Μία τέτοια θεώρηση απορρίπτεται από τον Δαμασκηνό, ο οποίος προβάλλει τον Θεό ως μοναδικό και αδαπάνητο χορηγό του είναι των όντων. Εντός του πλαισίου της σχέσης της θείας πρόγνωσης με την ανθρώπινη ελευθερία, ο άγιος

θίγει καίρια ζητήματα όπως εκείνο της ύπαρξης του διαβόλου αλλά και της πραγματικότητας της κόλασης: α) Αν ο Θεός εμπόδιζε τη δημιουργία του διαβόλου, και καθιστούσε έτσι ανενέργητη τη δωρεά του σε εκείνον, καταδικάζοντάς τον ουσιαστικά σε ανυπαρξία, τότε θα ήταν που θα θριάμβευε η λογική της θεοδικίας και το κακό θα νικούσε τη θεία αγαθότητα. β) Η κόλαση δεν είναι δημιούργημα του Θεού, αφού θα ήταν αδιανόητο ο Θεός, δημιουργώντας όντα μεθεκτικά της αγαθότητάς του, να δημιουργεί παράλληλα την κόλαση ως γεγονός πλήρους ακοινωνησίας από τον ίδιο του τον εαυτό. Παρά ταύτα, η κόλαση αποκτά εντός του προνοιακού και σωστικού θείου σχεδίου, εν μέρει, θετική χροιά, αφού απομακρύνει διαπαντός το ενδεχόμενο το κακό να καταστεί αιώνιο.

19) Ο ιερός πατέρας αντιδιαστέλλει τα εφ' ημίν από τα ουκ εφ' ημίν, πάντα υπό το πρίσμα της θείας πρόγνωσης, επεξηγώντας ότι, ενώ ο Θεός γνωρίζει και τα εφ' ημίν, ωστόσο προορίζει προνοητικά και προγνωστικά μόνο τα ουκ εφ' ημίν. Ο Θεός δεν κρίνει από την έκβαση των πραγμάτων αλλά από την πρόγνωση των όσων θα γίνουν. Έτσι, η θεία πρόγνωση δεν ενέχει τίποτα το εξαναγκαστικό, αλλά είναι προθεωρητική των όσων πρόκειται να συμβούν. Όπως ο ιατρός δεν μπορεί να θεωρηθεί αίτιος της νόσου επειδή την προέβλεψε, αντίστοιχα δεν μπορεί κι ο Θεός να θεωρηθεί αίτιος των συμφορών που λαμβάνουν χώρα στον κόσμο, απλά και μόνο επειδή τις προγνωρίζει.

20) Η σχέση ανάμεσα στον προορισμό και στην ανθρώπινη ελευθερία είναι αντινομική και διαλεκτική, και προσδιορίζεται από το στοιχείο της ελευθερίας. Ως εκ τούτου, ο προορισμός που θέτει ο Θεός για τον άνθρωπο δεν είναι απόλυτος αλλά σχετικός, καθώς σέβεται την ελευθερία του πλάσματός του και σύμφωνα με τη χρήση της προορίζει αναλόγως.

21) Σε πλήρη αντίθεση προς τους Μανιχαίους, ο Ιωάννης Δαμασκηνός στοιχεί στη βιβλική διήγηση της Γένεσης και υπογραμμίζει ξεκάθαρα

την αγαθότητα της ύλης και της κτίσης. Ξεδιπλώνοντας μία προς μία τις ιδιότητες της ύλης, ο άγιος αναιρεί σταδιακά τη σύνδεσή της με την κακία. Προς αυτή την κατεύθυνση, το αριστοτελικό σχήμα δυνάμει – ενεργεία καθίσταται εύχρηστο εργαλείο στη φαρέτρα των επιχειρημάτων του αγίου, προκειμένου να φανερωθεί η αγαθότητα της ύλης. Η κίνηση από το δυνάμει στο ενεργεία υποδηλώνει τροπή. Αν λοιπόν η ύλη είχε δυνάμει ζωή και κίνηση είναι πρόδηλο ότι ύστερα τις απέκτησε ενεργεία. Ακολουθως, αν η ζωή και κίνηση της ύλης ήταν κακές, τότε ήταν δυνάμει κακές κι όχι ενεργεία. Κι εξίσου, αν η κίνηση της ύλης λογίζεται ως κάτι το αγαθό, τότε το αγαθό προήλθε από την κακία, διαμέσου της κίνησης από το δυνάμει στο ενεργεία.

22) Κατά τον ιερό Δαμασκηνό, ο κόσμος είναι προϊόν της θείας αγαθότητας και ως εκ τούτου το κακό δεν έχει καμμία θέση εντός του. Ο Θεός, ως αίτιος του είναι των όντων και πηγή του αγαθού, δεν είναι ούτε ο ίδιος κακός, αλλά ούτε κανένα από τα δημιουργήματά του, τα οποία λογίζονται ως καλά και λίαν καλά. Ταυτόχρονα, ο Θεός δεν είναι ποιητής κακών, αφού οτιδήποτε δημιουργείται μετά την πρώτη εβδομάδα της κοσμοποιίας, ακολουθεί το θείο πρόσταγμα.

23) Η έννοια της παραχώρησης παίζει σημαντικό ρόλο στη θεολογία του ιερού Δαμασκηνού, λειτουργώντας ως ερμηνευτικό εργαλείο στα ζητήματα του κακού και της θεοδικίας. Πρόκειται για ενέργεια του Θεού, ο οποίος επιτρέπει ή και εκχωρεί την πραγματοποίηση όσων σχετίζονται με το ανθρώπινο αυτεξούσιο. Ταυτίζεται δε θεολογικά με το επόμενο θέλημα του Θεού. Συγκεκριμένα, τα δύο θελήματα του Θεού, δηλαδή το προηγούμενο και το επόμενο, δεν επιφέρουν κάποια διχογνωμία στην κοινή βούληση της Αγίας Τριάδας, αλλά μαρτυρούν τον διαφορετικό κάθε φορά τρόπο έκφανσης της θείας βουλής, σύμφωνα με τα ανθρώπινα μέτρα κατανόησης του θείου όντος. Κατά συνέπεια, το προηγούμενο θέλημα

δηλώνει την ευδοκία του Θεού και έγκειται σε όσα αφ' εαυτού θέλει, ενώ το επόμενο θέλημα είναι απόρροια της αγαθότητας, της δικαιοσύνης και της μακροθυμίας του.

24) Το αίτιο του κακού ανάγεται στην ανθρώπινη αυτεξουσιότητα και στην εθελότρεπτη φύση των έλλογων όντων. Βέβαια, ως πρωτεργάτης και πρωταίτιος του κακού λογίζεται ο διάβολος. Εκείνος υπήρξε ο επινοητής της κακίας και ο εισηγητής της στην κτίση και στην ιστορία. Ο ρόλος του διαβόλου για την ύπαρξη του κακού αναγνωρίζεται στη θεολογία του Δαμασκηνού.

25) Η εκ του μη όντος δημιουργία επιτελείται με μόνη τη θεία βούληση. Ο δημιουργός Θεός είναι ο μόνος που αναδύει ουσίες από την ανυπαρξία στην ύπαρξη και στο είναι. Το κτίζειν εκ του μη όντος αποτελεί κατεξοχήν ίδιον της Αγίας Τριάδας.

26) Τα κτιστά όντα στερούνται αυτοπροσδιορισμού, αυτάρκειας και αυθυπαρξίας, αφού η αιτία της ύπαρξης και διαμονής τους στο είναι βρίσκεται εκτός των ιδίων. Στη διδασκαλία του Δαμασκηνού η ύπαρξη των όντων δεν είναι αυτονόητη. Όλα τα όντα είναι είτε κτιστά είτε άκτιστα. Με αυτό τον τρόπο προσδιορίζει ο άγιος τη θεμελιώδη διάκριση κτιστού – ακτίστου.

27) Η τροπή είναι η κίνηση που χαρακτηρίζει κυρίως τα κτιστά όντα. Τροπή καλείται τόσο η εκ του μη όντος στο είναι παραγωγή όσο και η «έξ όντων εις τὸ μὴ εἶναι» παλινδρόμηση. Η τρεπτότητα είναι θεμελιώδες χαρακτηριστικό της κτιστότητας. Ο Τριαδικός Θεός ως άκτιστος και άτρεπτος βρίσκεται εκτός των κατηγοριών της κτιστότητας. Στα έλλογα όντα η τροπή ακολουθεί την αυτεξούσια θέληση και γι' αυτό καλούνται εθελότρεπτα. Τα υπόλοιπα όντα τρέπονται κατά τις σωματικές τους αλλοιώσεις.

28) Η υλικότητα, ή αλλιώς η κτιστότητα, είναι το πεδίο, όπου διενεργείται η κάθε αλλαγή που σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ελευθερία οδηγεί είτε προς την καλή είτε προς την κακή αλλοίωση.

29) Η σχετικότητα είναι αδήριτη συνθήκη της κτιστότητας και επηρεάζει όλες τις εκφάνσεις της κτιστής πραγματικότητας, όπως τη χρονικότητα, τη σωματικότητα, τη θνητότητα κ.ά. Ταυτόχρονα, όμως, αποτελεί ερμηνευτικό κλειδί για την κατανόηση του κοσμολογικού μυστηρίου.

30) Η δεκτικότητα ως έκφραση της κτιστότητας έγκειται στην αποδοχή ή απόρριψη του ανθρώπου των θείων ενεργειών στη βάση της προαίρεσής του. Στο σημείο αυτό συναντώνται η περί θείων ενεργειών διδασκαλία με την κτισσιολογία. Έτσι, η ανθρώπινη προαίρεση καθίσταται ο τόπος, όπου ευδοκιμεί η θεανθρώπινη συνέργεια.

Τέλος καὶ τῷ Θεῷ δόξα.