

**ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ
ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ ΚΑΙ ΑΜΜΟΧΩΣΤΟΥ**

**Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟ
ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΝ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΥΠΟΒΛΗΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ**

**ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ ΚΑΙ ΑΜΜΟΧΩΣΤΟΥ
ΠΑΡΑΛΙΜΝΙ – ΚΥΠΡΟΣ 2020**

Δεῖ τοίνυν τὰ τοῦ χοῦ τῷ χοῖ καταλιπόντας καὶ ὑπεραναβεβηκότας τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως πρὸς τὴν ὑψηλοτάτην καὶ θεῖαν τῆς ἀγάπης ἀναχθέντας περιοπὴν οὕτω θεωρεῖν τὰ ἀθέατα. Ὁ γὰρ ἐν τῷ ἄκρῳ τῆς ἀγάπης γενόμενος, τρόπον τινὰ ἑαυτοῦ ἐξιστάμενος κατανοεῖ τὸν ἀόρατον καὶ τὸν ἐπιπροσθοῦντα ζόφον τοῦ σωματικοῦ νέφους ὑπεριπτάμενος, ἐν τῇ τῆς ψυχῆς αἰθρία γενόμενος, ἐνατενίζει τῷ ἡλίῳ τῆς δικαιοσύνης τρανότερον, εἰ καὶ μὴ πάντῃ τῆς θεᾶς ἐμφορηθῆναι δεδύνηται, κατ' ἰδίαν δὲ καὶ προσεύξασθαι· μήτηρ γὰρ τῆς προσευχῆς ἡ ἡσυχία, προσευχὴ δὲ θείας δόξης ἐμφάνεια. Ὅτε γὰρ τὰς αἰσθήσεις μύσωμεν καὶ ἑαυτοῖς καὶ θεῷ συγγενώμεθα καὶ τῆς ἕξωθεν τοῦ κόσμου περιφορᾶς ἐλευθερωθέντες ἐντὸς ἑαυτῶν γενώμεθα, τότε τρανῶς ἐν ἑαυτοῖς τοῦ θεοῦ τὴν βασιλείαν ὀψόμεθα. «Ἡ βασιλεία» γὰρ τῶν οὐρανῶν, ἣτις ἐστὶ «θεοῦ» βασιλεία, «ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν,» Ἰησοῦς ὁ θεὸς ἀπεφθέγγετο. (Ιω. Δαμασκηνοῦ. Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 10, 9-22. **B. KOTTER V**, σ. 448).

ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ

Διὰ τῶν πρεσβειῶν τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἔχουμε ἐγκύψει στὸ θέμα τῆς *Γνώσεως τοῦ Θεοῦ* ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο κατὰ τὸν Δαμασκηνοῦ Πατέρα. Ἡ ὀλοκλήρωση τῆς μελέτης αὐτῆς χρειάσθηκε ἕνα ἀρκετὰ ἐκτεταμένο χρονικὸ διάστημα λόγω τῶν ἀυξημένων ἐκκλησιαστικῶν μας καθηκόντων. Ἡ ἀρχικὴ τριμελὴς ἐπιτροπὴ συνίστατο ἀπὸ τὸν ἀείμνηστο καθηγητὴ Κωνσταντῖνο Σκουτέρη καὶ τοὺς Ὁμότιμους κ.κ. Καθηγητὲς Βλάσιο Φειδᾶ καὶ Βασίλειο Γιαννόπουλλο. Τὸ πρῶτο σχεδίασμα τῶν θεμάτων καὶ κεφαλαίων ἔγινε μὲ τὴν καθοδήγησιν τοῦ κ. Βλασίου Φειδᾶ, ὅταν καὶ οἱ δύο διακονούσαμε στὸ Ὁρθόδοξο Κέντρο τοῦ Οἴκουμενικοῦ Πατριαρχείου στὸ Σαμπεζὺ τῆς Γενεύης, μετὰ τὴν ὑποστήριξιν τῆς Διδακτορικῆς μου Διατριβῆς στὸ Πανεπιστήμιον τοῦ Fribourg Ἑλβετίας (1991). Ἐκτοτε ὅμως, ἡ ἐκκλησιαστικὴ μου διακονία δὲν μοῦ ἐπέτρεψε νὰ ἀσχοληθῶ συστηματικὰ καὶ διεξοδικὰ μὲ τὸ θέμα, παρὰ μόνον εὐκαιριακὰ.

Μεταθανάτιο ἔκφρασις εὐγνωμοσύνης καὶ εὐχὴ αἰωνίου ἀναπαύσεως στὸν ἀλήστου μνήμης Καθηγὴ Κωνσταντῖνο Σκουτέρη, ὁ ὁποῖος, μετὰ τὴν ὑποστήριξιν τῆς πρώτης Διδακτορικῆς μου Διατριβῆς, μὲ παρότρυνε νὰ ἐκπονήσω καὶ ἄλλη σὲ ὀρθόδοξο ἀκαδημαϊκὸ καθίδρυμα.

Θὰ ἤθελα νὰ εὐχαριστήσω τὸν Καθηγητὴ Σεβασμιώτατο Μητροπολίτη Μεσσηνίας κ. Χρυσόστομο, ὁ ὁποῖος, μετὰ τὴν ἐκδημίαν τοῦ Κωνσταντίνου Σκουτέρη, ἀνέλαβε τὴν εὐθύνην τῆς παρακολούθησιν τῆς πορείας ἐκπόνησιν τῆς παρούσης Διδακτορικῆς Διατριβῆς, γιὰ τὴν προτροπὴν καὶ ἐνθάρρυνσίν του νὰ ὀλοκληρώσω τὴν μελέτην, κρίνοντας ὅτι εἶχα κάνει ἀρκετὴ συγγραφικὴν πρόοδον, ὅπως ἐπίσης καὶ τὴν τεχνικὴν στήριξίν του γιὰ νὰ μπορέσω νὰ φέρω εἰς πέρας τὴν ἐργασίαν αὐτὴν σύμφωνα καὶ μὲ τὴν νέα νομοθεσίαν, ἀλλὰ κυρίως καὶ πρωτίστως γιὰ τὴν

ἐπιστημονική παρακολούθηση, τὴν διόρθωση τῶν κειμένων καὶ τὶς καίριες θεολογικὲς καὶ γλωσσικὲς ὑποδείξεις του, πού μὲ βοήθησαν ὥστε νὰ βελτιώσω σημαντικὰ κατὰ τὸ δυνατόν τὰ κείμενά μου.

Τὶς ἐκ μυχίων εὐχαριστίες καὶ εὐγνωμοσύνη μου ὀφείλω στὸν πολὺπειρο καθηγητὴ κ. Βλάσιο Φειδᾶ, ὁ ὁποῖος μὲ «πατρικὴ» ἀγάπη καὶ προσωπικὸ ἐνδιαφέρον, μὲ παρότρυνε καὶ μὲ βοήθησε στὴν ἐκπόνηση τῆς ἐργασίας αὐτῆς. Οἱ θεολογικὲς προτάσεις καὶ ὑποδείξεις του σὲ σημαντικὰ θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιολογικὰ θέματα συνέβαλαν στὴν κατὰ τὶς δικές μου δυνατότητες πλέον ὀλοκληρωμένη ἐπεξεργασία τῶν θεμάτων αὐτῶν πού, ὄντως, ἢ παράλειψή τους θὰ συνιστοῦσε κενὸ στὴν ἔρευνα περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό.

Εὐχαριστῶ ἐπίσης τὸν καθηγητὴ κ. Βασίλειο Γιαννόπουλο, ὁ ὁποῖος διεξῆλθε σχολαστικὰ ὅλες τὶς σελίδες τοῦ παρόντος καὶ χωρὶς ἐνδοιασμὸ προέβη σὲ καίριες παρατηρήσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἔχει ὀφελῆθεῖ τὸ κείμενο, τόσο γλωσσικά, ὅσο καὶ θεολογικά, ἀλλὰ καὶ ἐγὼ προσωπικά γιὰ νὰ προσέξω θεολογικὰ θέματα πού μπορούσαν νὰ δημιουργήσουν παρεξηγήσεις ἢ καὶ παρανοήσεις.

Εὐχαριστῶ, τέλος, ὅλους ἐκείνους πού μὲ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο μὲ βοήθησαν καὶ κατόρθωσα νὰ ὀλοκληρώσω τὴ μελέτη τοῦ θέματός μου.

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ ΚΑΙ ΑΜΜΟΧΩΣΤΟΥ
ΠΑΡΑΛΙΜΝΙ – ΚΥΠΡΟΣ
25 Ἰουνίου 2020

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ ΤΟΝ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΝ

ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ	3
ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ	5
ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ	9
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. Βίος καὶ συγγραφικὸ τοῦ ἔργο	27

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α'.

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

§ 1. Τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα	49
§ 2. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ θεοῦ ὄντος	71
§ 3. Τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα καὶ ἡ περὶ Ἁγίας Τριάδος διδασκαλία	105

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β'.

Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ ΤΟΝ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΝ

ΘΕΟΣ ΓΙΓΝΩΣΚΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΣ ΓΙΓΝΩΣΚΟΜΕΝΟΣ

§ 1. Εἰσαγωγικὰ περὶ τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό	127
§ 2. Ὁ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ δημιουργηθεὶς ἄνθρωπος ἀναζητεῖ τὸν δημιουργό του	141
§ 3. Ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου	175
α) Ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ, τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἡ μεταπτωτικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.	175
β) Ἡ θεραπεία τοῦ «τραύματος» τῆς ἁμαρτίας διὰ τοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ.	204

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'.

Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΕΙ ΤΟΝ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟ ΤΗΣ

§ 1. Συγκλίσεις και ἀποκλίσεις Πλάτωνος, Πλωτίνου, Μ. Βασιλείου καὶ Ἰω. Δαμασκηνῶ	211
§ 2. Ἡ Θεολογία Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνῶ.	
α) Γενικά.	229
β) Ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ κατὰ Πλάτωνα καὶ Ἰω. Δαμασκηνό.	232
γ) Θεολογία Πλάτωνος - Ἰω. Δαμασκηνῶ	235
δ) Ἡ κοσμολογία Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνῶ	236
ε) Ἡ ἀνθρωπολογία Τιμαίου τοῦ Πλάτωνος καὶ τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνῶ	241
§ 3. Διάκριση μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου	245
§ 4. Ἀποδείξεις ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ	261

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'.

Η ΑΥΤΟΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

«Πᾶσα Γραφή θεόπνευστος»

§ 1. Διὰ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν. Οἱ θεῖες θεοφάνειες	295
§ 2. Ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, γενικά	317

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε'.

ΔΥΝΑΤΟΝ ΚΑΙ ΑΔΥΝΑΤΟΝ ΓΝΩΣΕΩΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΥΠΟ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

§ 1. Τὸ καταληπτὸν καὶ τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ. Προϋποθέσεις γνώσεως τοῦ Θεοῦ.	343
§ 2. Τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ	367
§ 3. Οἱ θεολογικοὶ ὅροι: Ἐπόστασις, πρόσωπον, ἄτομον καὶ περιχώρησις	395

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΣΤ'.

ΤΡΙΑΔΙΚΟΣ ΘΕΟΣ

§ 1. Εἰσαγωγικά.	419
§ 2. Ἡ μοναδικότητα καὶ ἡ τελειότητα τοῦ Θεοῦ	425
§ 3. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ	445
§ 4. Πνευματολογία	457

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ζ'.

«ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΕΝ ΤΡΙΣΙΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΣΙΝ»

§ 1. Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων ὑποστάσεων	467
§ 2. Τὰ Πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ τὰ θεῖα ἰδιώματα.	
α) Γενικὲς παρατηρήσεις	475
β) Ἡ ἀγάπη στὸν Θεό	478
γ) Ἡ Τριαδολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ	484
1. Ὁ εἷς Θεός	490
2. Ὁ Πατήρ	493
3. Ὁ Υἱός	496
4. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα	515

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Η'.

ΕΜΠΕΙΡΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝ ΤΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

§ 1. Εἰσαγωγικὲς ἐπισημάνσεις	533
§ 2. Γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν «εἰκόνων»	537
§ 3. Ἡ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ	557
§ 4. Θέωση καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ.	
α) Γενικὰ περὶ θεώσεως στὸν Ἰω. Δαμασκηνό.	569
β) Ἡ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ.	572
γ) Θέωση τοῦ ἀνθρώπου.	584
§ 5. Θέωση τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῶν μυστηρίων	589
§ 6. Ἡ διὰ τοῦ θείου φωτὸς γνώση τοῦ Θεοῦ	601
α) Ἁγία Τριάδα καὶ φῶς.	612
β) Χριστὸς καὶ φῶς.	617
γ) Ἅγιον Πνεῦμα καὶ φῶς.	629
ΣΥΝΘΕΣΗ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	635
ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ	671
ΠΑΤΕΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ	677
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΤ' ΕΠΙΛΟΓΗΝ	
Α'. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	681
Β'. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ	688

ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ

CCSG	Corpus christianorum, Series graeca
GOTR	Greek Orthodox Theological Review
PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, ed. J.-P. Migne, 161 vols. in 166 pts. (Paris, 1857–66)
SC	Sources chrétiennes
TLG	Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California, Irvine. http://www.tlg.uci.edu

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἡ περὶ Θεοῦ ἔννοια στὸν Χριστιανισμό καθορίζει καὶ τὸ εἶδος γνώσεώς Του ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Δεδομένου ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς πιστεύει, ὁμολογεῖ καὶ λατρεύει τὸν Τριαδικὸ Θεό, ἡ ἀναζήτηση γνώσεως τοῦ Θεοῦ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ γνώση ποὺ ἀποκτοῦμε μέσα ἀπὸ τὶς ποικίλες μορφές ἀποκαλύψεως τοῦ ἐν Μονάδι Τριαδικοῦ Θεοῦ, κατ' ἐξοχήν δὲ διὰ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, συνεργοῦντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος (Ἰω. 14:12-26). Ἐπειδὴ δὲ ὁ Χριστός, κατὰ Ἰω. τὸν Χρυσόστομον, «Ἐκκλησίας σάρκα ἀνέλαβε»¹ καὶ τὰ πάντα συμβαίνουν ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία εἶναι σῶμα Χριστοῦ (Κολοσ. 1:24), ἡ ἐμπειρία γνώσεως τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ διὰ τῶν ἱερῶν Μυστηρίων παρεχομένη, ὡς κοινωνία, ὡς μετοχή καὶ ὡς θεώση τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὸ δεδομένο αὐτό, ἡ ὁποιαδήποτε μορφή γνώσεως, τὴν ὁποία θὰ διαπραγματευθοῦμε, σύμφωνα μὲ τὸ γνωσιολογικὸ σύστημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀποκλείει τὴν αὐτονόμησή της, εἴτε πρόκειται γιὰ φιλοσοφικὴ γνωσιολογία εἴτε γιὰ φυσικὴ γνώση ἢ ἀκόμα καὶ αὐτὴ αὕτη ἡ ἀποκάλυψη τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

Αὐτὴ ἡ ἔννοια γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό, ὑπὸ τὶς μορφές ποὺ θὰ ἀναπτυχθοῦν στὴ συνέχεια, ἀποτελεῖ κεντρικὸ θέμα τῆς θεολογίας του. Στὸ σύγγραμμά του *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, τὸ πρῶτο τῆς τριλογίας, ποὺ περιλαμβάνει ἐπίσης τὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως* καὶ τὸ *Περὶ Αἱρέσεων*, διατυπώνει τὸν σκοπὸ τῆς συγγραφῆς: «Σκοπὸς τοίνυν ἡμῖν ἔσται φιλοσοφίας ἀπάρξασθαι καὶ παντοδαπὴν γνῶσιν, ὅση δύναμις, συντετμημένως τῇ παρουσίᾳ ἐναπογράψασθαι δέλτῳ. Διὸ 'Πηγὴ γνώσεως' ὀνομαζέσθω»². Αὐτὴ ἡ στοχοθέτηση ἔχει προκαλέσει ποικιλόμορφα σχόλια ὄχι μόνο στὴ σύγχρονη ἔρευνα καὶ μελέτη τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ ἀπὸ τοὺς χρόνους ποὺ αὐτὰ ἔγιναν γνωστὰ

¹ Ἰω. Χρυσόστομος. Ὁμιλία πρὸ τῆς ἐξορίας β'. PG 52, 429.31.

² *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, β' fus., 6-9. B. KOTTER I, σ. 55.

στή Βυζαντινή Ανατολή καθώς και στή Δύση μέσω τῶν μεταφράσεων τους στὰ Λατινικά.

Στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ παρατηρεῖται συχνή ἀναφορά σὲ πηγὲς γνώσεως, τὶς ὁποῖες ἀξιολογεῖ ἐν τινι τρόπῳ ἀναλόγως τῆς σπουδαιότητος ποὺ ἢ κάθε μία ἔχει γιὰ τὴ χριστιανικὴ πίστη, τὴ διδασκαλία καὶ τὸ περὶ Θεοῦ δόγμα. Ἡ κύρια διαπραγμάτευση τῶν δύο πρώτων πηγῶν γνώσεως γίνεται στὰ δύο ἀντίστοιχα ἔργα του, *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* καὶ *Ἐκδόσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Ὁ σκοπὸς τῶν δύο αὐτῶν ἔργων εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μέσω τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἡ ἀπόδειξη τῆς ἀληθοῦς γνώσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἔναντι τῆς ψευδωνύμου γνώσεως τῶν αἱρέσεων³, ποὺ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ τρίτο ἔργο τῆς «τριλογίας» του *Περὶ τῶν Αἱρέσεων*⁴.

Ἐπειτα ἀπὸ τὴ γενικὴ αὐτὴ ἀναφορὰ περὶ τῆς γνώσεως ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ στὴ συνέχεια τῆς ἀληθοῦς γνώσεως πρὸς ἀπόκρουση τῆς «ψευδωνύμου γνώσεως» τῶν αἱρέσεων, - ἔκφραση ποὺ παραπέμπει στὸ ὁμώνυμο ἔργο τοῦ ἁγίου Εἰρηναίου Λουγδούνου -, ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς προβαίνει σὲ περαιτέρω διευκρινήσεις. Κατ' ἔξοχὴν, στὴν προοίμια Ἐπιστολὴ καὶ στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*, καθὼς ἐπίσης καὶ στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* καθορίζονται εὐκρινέστερα ποῖες εἶναι οἱ «πηγὲς γνώσεως» τοῦ Θεοῦ. Σημαντικὲς ἀναφορὲς παρατηροῦνται καὶ σὲ ἄλλα ἀπὸ τὰ ἔργα του. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐκ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας γνώση, ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς προκαθορίζει ὅτι, «τῶν

³ Εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς δανεῖζεται τὴν ἔκφραση ἀπὸ τὸ ὁμώνυμο ἔργο τοῦ Εἰρηναίου Λουγδούνου, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*.

⁴ Στὶς ἐκδόσεις τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸν Bonifatius KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damascus*, τὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* καὶ ἡ *Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως*, ἐκδίδονται σὲ ξεχωριστοὺς τόμους τὸ καθένα, I καὶ II ἀντίστοιχα, ἐνῶ τὸ *Περὶ αἱρέσεων* ἐκδίδεται μαζί μὲ τὰ ἄλλα πολεμικὰ ἔργα του στὸν τόμο IV. Ὁ τόμος III περιέχει τοὺς *τρεῖς Λόγους περὶ τῶν εἰκόνων*, ὁ δὲ V τόμος περιέχει ἀγιολογικὰ ἔργα καὶ *Λόγους* ποὺ ἐξεφώνησε στὸν Ναὸ τῆς Ἀναστάσεως τῶν Ἱεροσολύμων.

παρ' Ἑλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι εἰδώς, ὡς, εἴ τι μὲν ἀγαθόν, ἄνωθεν παρὰ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις δεδώρηται, ἐπειδὴ ἅπαντα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων»⁵. Ἐπιλέγει ὡς σύστημα συλλογῆς τῶν γνωσιολογικῶν πληροφοριῶν ἐκεῖνο τῆς μέλισσας, ἡ ὁποία συλλέγει τὸ ἄριστο ἀπὸ τοὺς ἀνθούς γιὰ τὴν κατασκευὴ τοῦ μέλιτος. Στὴ συνέχεια, ἡ σύνταξη τῶν πληροφοριῶν γιὰ τὶς αἰρέσεις ἀποσκοπεῖ στὴν ἀποφυγὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως καὶ στὴ σύνταξη μὲ τὴν ἀλήθεια.

Δὲν διαφεύγει τῆς προσοχῆς τῶν μελετητῶν τῶν συγγραμμάτων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἢ ἀναφορὰ του στοῦ παράδειγμα τοῦ Μωυσέως καὶ τῆς ἀναβάσεώς του στοῦ ὄρος γιὰ νὰ συναντήσῃ τὸν Θεό, ὅπως ἔπραξαν πρὸ αὐτοῦ οἱ δύο Καππαδόκες Πατέρες, Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς καὶ Γρηγόριος Νύσσης καὶ ὁ Ἀρεοπαγίτης⁶. Ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ στὸν Μωυσῆ δὲν ἀποτελεῖ ἓνα κενὸ ρητορικὸ σχῆμα ἄνευ σημασίας. Μὲ αὐτὸ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπιθυμεῖ νὰ χαρακτηρίσῃ τὸ ἔργο τῆς ἔρευνάς του γιὰ τὴ θεογνωσία καὶ τὴν ἀνοδικὴ πορεία ποὺ ἀναλαμβάνει ὁ ἴδιος γιὰ τὴ θέα τοῦ Θεοῦ, συγκρίνοντάς τὴν μὲ ἐκείνη τῆς ἀναβάσεως τοῦ Μωυσέως στοῦ ὄρος Σινᾶ⁷.

Γιὰ τὴν ἀνάδειξη τῆς ἀληθοῦς γνώσεως διακρίνει τὴ δικὴ του προσωπικὴ σχέση καὶ συμβολή, δεδομένου ὅτι ὁ θεολόγος

⁵ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 43-46. **B. KOTTER I**, σ. 52.

⁶ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. Λόγος Θεολογικὸς 2. Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἕνεκεν, καὶ αὐθις ἐπανόδου ἐκεῖθεν, μετὰ τὴν τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίαν, ἐν ᾧ τί τὸ τῆς ἱερωσύνης ἐπάγγελμα, 90-91. Ἔκδ. Jean Bernardi. *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3*. (SC 247). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 204-208. **Γρηγορίου Νύσσης**. Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος, 1, 42-48. Ἔκδ. Jean Daniélou. *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. 4^e édition. (SC 1 bis). Les Éditions du Cerf. Paris 1987, σσ. 78-84. **Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. Περὶ μυστικῆς θεολογίας, I-V. Ἔκδ. Günter Heil καὶ Adolf Martin Ritter. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*. (Patristische Texte und Studien 36). Walter De Gruyter. Berlin 1991, σσ. 141-150. Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 8-21. **B. KOTTER I**, σ. 51.

⁷ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 21-42. **B. KOTTER I**, σσ. 51-52.

γίνεται μέτοχος τῆς θεολογικῆς ἐμπειρίας: «ὡσπερ κροσσωτοῖς χρυσοῖς τοῖς τῶν θεοπνεύστων προφητῶν καὶ θεοδιδάκτων ἀλιέων καὶ θεοφόρων ποιμένων τε καὶ διδασκάλων λόγοις κεκαλλωπισμένην καὶ περικεκοσμημένην ἀλήθειαν σὺν θεῷ καὶ τῇ αὐτοῦ ἐκθήσομαι χάριτι, ἥς ἡ δόξα ἔσωθεν ἀπαστρέπτουσα τοὺς ἐντυγχάνοντας μετὰ τῆς δεούσης καθάρσεως καὶ τῶν ταραχῶδων λογισμῶν ἀποθέσεως φωτίζει τοῖς ἀμαρύγμασιν»⁸. Εἶναι σαφῆς ἡ μετάβαση ἀπὸ τῆς χαρακτηριζόμενης ὡς «φυσικῆ θεολογία» στὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια τῆς πίστεως καὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ προοπτικὴ αὐτὴ εἶναι περισσότερο σαφῆς στὸν *Λόγο περὶ τῆς Μεταμορφώσεως*, ὅπου τίθενται οἱ ἀρχές καὶ προϋποθέσεις γιὰ ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος προτίθεται νὰ ἀναλάβει τὴν πορεία ἀναβάσεως στὸ ὄρος τῆς θεογνωσίας. Οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς εἶναι, πρῶτον, ἡ ἔνωση μὲ τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, δεύτερον, ἡ προσευχὴ καὶ τρίτον, ἡ ἡσυχία. Ἔτσι δημιουργοῦνται οἱ ἀναγκαῖες προϋποθέσεις γιὰ τὴν θέα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ὅσο αὐτὸ εἶναι ἐφικτὸ στὸν ἄνθρωπο⁹. Ἡ Δύση ἀνέγνωσε καὶ ἐρμήνευσε τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς σχολαστικῆς θεολογίας, ἀφοῦ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεολογίας αὐτῆς (12^{ος} αἰῶνας καὶ ἐντεῦθεν) ἔγιναν γνωστὰ τὰ ἔργα του στὴ Δύση. Ὅμως, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι συνεχιστὴς τῆς θεολογικῆς παραδόσεως τῆς Ανατολῆς καὶ τῶν Πατέρων της, ὅπου θεολόγος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος, μὲ τὴν θεία ἔμπνευση, ἀναγγέλλει τὴν ἀλήθεια περὶ τοῦ Θεοῦ ἢ καὶ ἀποκτᾶ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας αὐτῆς, ὅπως, ἀντιστοίχως, θεολογία

⁸ Ὁπ. ἀν., 54-60. **B. KOTTER I**, σσ. 52-60. Βλ. *Ἐκθεσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 90, 2-45. **B. KOTTER II**, σσ. 209-210. Γιὰ τὴν ἔννοια καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ἀναφορᾶς κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες στοὺς ὄρους τῆς Γραφῆς, τῶν Ἀποστόλων, τῶν Πατέρων, τῆς Παραδόσεως κ.λπ. βλ. **FLOROVSKY**, Georges. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Aspects of Church History*. (The Collected Works of Georges Florovsky, Volume 1). Nordland Publishing Company. Belmont Massachusetts 1972, σσ. 93-103.

⁹ *Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 10, 9-22. **B. KOTTER V**, σ. 448. Ἡ θέση αὐτῆ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν ἀπέχει ἀπὸ τὴν μετέπειτα ἀναπτυχθεῖσα θεολογία τῶν ἡσυχαστῶν ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ.

εἶναι ἡ ἀναγγελία τῆς ἀλήθειας αὐτῆς¹⁰. Θέλοντας, ἐπομένως, νὰ μιμηθεῖ ἢ ἔχοντας ὡς πρότυπο εἴτε τὸν Μωυσέα, τὸν θεολόγο τοῦ παλαιοῦ Νόμου εἴτε τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό, ἄλλως πως «θεολόγο», καθορίζει τί εἶναι ἡ θεολογία καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος θὰ ἀναδειχθεῖ σὲ θεολόγο, διδάσκοντας περὶ τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως στὸν Θεό. Ἄλλωστε, τὸ Χριστιανικὸ δόγμα εἶναι ἡ ἐξαγγελία τῆς περὶ Θεοῦ ἀληθείας. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτὰ θέτει ἑαυτὸν στὴ διακονία τῆς θεολογίας μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία ἀποκτᾶται ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ.

Οἱ πηγὲς γνώσεως τὶς ὁποῖες προαναγγέλλει ἐδῶ εἶναι, α) τὰ συγγράμματα τῶν «θεοπνεύστων προφητῶν», β) τὰ συγγράμματα «τῶν θεοδιδάκτων ἀλιέων» καὶ γ) τὰ συγγράμματα «τῶν θεοφόρων ποιμένων τε καὶ διδασκάλων». Γιὰ νὰ γίνει κατορθωτὴ ἡ ἀπόκτηση τῆς γνώσεως ἀπὸ τὶς πηγὲς αὐτές, ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ προσέλθει πρὸς τὸν ἕνα καὶ μοναδικὸ διδάσκαλο, τὸν Χριστὸ καὶ νὰ ἀκούσει τὴ φωνὴν του διὰ μέσου τῶν θείων Γραφῶν. «Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοί, ὅς ἐστιν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ πατὴρ σοφία καὶ δύναμις»¹¹.

Στὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως συστηματοποιεῖται καὶ διευκρινίζεται περαιτέρω τὸ κεφάλαιο τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν ἐπικέντρωση στὴ φανέρωση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Στὸ πρῶτο κεφάλαιο, ὅπου εἰσάγεται τὸ περὶ καταληπτοῦ καὶ ἀκαταλήπτου τοῦ Θεοῦ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς

¹⁰ Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ π. χ. ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης, ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς καὶ ὁ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος ἔλαβαν τὴν προσωνυμία τοῦ Θεολόγου. Ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης ἀνήγγειλε τὴν ἀλήθεια περὶ τῆς θεότητος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς ἀνήγγειλε τὴν ἀλήθεια περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος μὲ τοὺς θεολογικοὺς του λόγους, ὁ δὲ Συμεὼν ἔνεκα τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας τῆς «θεωρίας» τοῦ Θεοῦ, προφανοῦς στὰ θεολογικά του συγγράμματα.

¹¹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 20-23. Β. ΚΟΤΤΕΡ I, σ. 53. Βλ. Α' Κορ. 1:24 καὶ Κολ. 2:3. Ὅσακις παρατίθεται κείμενο ἀπὸ κριτικὲς ἐκδόσεις διατηρεῖται ἡ μορφή τοῦ κριτικοῦ κειμένου, π.χ. τὸ θεὸς μὲ θ μικρὸ κ.λπ.

προβάλλει τὴν γενικὴ γνωσιολογικὴ ἀρχὴ τῆς «φυσικῆς θεολογίας»¹², ὅτι ἡ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ «ὑπ’ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται» σὲ ὅλα τὰ δημιουργήματα. Στὸν προηγούμενο κατάλογο τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ προστίθεται ἡ ἐκ τῆς κτίσεως γνώση τοῦ Θεοῦ, γι’ αὐτὸ καὶ δηλώνει ὅτι «καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως»¹³. Πέραν, ὅμως, τῶν ἀνωτέρω πηγῶν γνώσεως μέσῳ τῆς φυσικῆς θεολογίας, προστίθενται καὶ ἐδῶ οἱ ἴδιες πηγές γνώσεως ποὺ προαναφέρθηκαν στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια: α) διὰ νόμου καὶ προφητῶν, β) διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν, κατ’ ἐξοχὴν δὲ «διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»¹⁴.

Μεταξὺ ὅλων τῶν δημιουργημάτων ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ μοναδικὸ προνόμιο τῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ τῆς ἀναζητήσεως γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, τοποθετεῖ τὸν ἄνθρωπο μεταξὺ τῆς αἰσθητῆς καὶ τῆς νοητῆς δημιουργίας¹⁵. Ἡ προνομιοακὴ αὐτὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο τῆς θεογνωσίας. Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος ἀκολουθοῦν μία προοδευτικὴ πορεία. Πρῶτον, ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸς καθ’ ἑαυτόν, εἶναι μέσον ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, δεδομένης τῆς δημιουργίας του «κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’

¹² Ἡ «φυσικὴ θεολογία» στὸν Χριστιανισμὸ στηρίζεται στὴν Παύλεια θεολογία τῆς πρὸς Ρωμ. 1:19-20. Ὁ Wolfhart PANNENBERG παρατηρεῖ: «Si la connaissance de Dieu doit être l’affaire d’une “théologie naturelle”, au sens où elle devrait acquise par une reflexion et des arguments rationnels, alors elle repose ultimement sur les preuves de l’existence de Dieu. Bien sûr, une telle théologie contient plus que ces preuves : une discussion des propriétés qui doivent être reconnues à Dieu, et sur la façon dont celles-ci peuvent être énoncées» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*. [Traduit sous la direction de Olivier Riaudel]. Les Éditions du Cerf. Paris 2008, σ. 109).

¹³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 15-17. **B. KOTTER II**, σ. 7.

¹⁴ Ὁπ. ἀν., 1, 17-19. **B. KOTTER II**, σ. 7.

¹⁵ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. *Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 10-11. Ἐκδ. Claudio Moreschini. *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*. (Traduction par Paul Gallay). (SC 358). Les Éditions du Cerf. Paris 1990, σσ. 122-126. Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 26, 2-15. **B. KOTTER II**, σ. 75.

ὁμοίωσιν» Θεοῦ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, γνώση περὶ τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποκτηθεῖ καὶ μέσω τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας¹⁶. Ὁ δογματολόγος Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν μποροῦσε νὰ παραγνωρίσει τὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία ὡς πηγὴ γνώσεως, γνωρίζοντας ὅτι, παρὰ τὶς προκλήσεις ἀπὸ τὶς αἰρέσεις μὲ τὴν χρῆση ἀπὸ αὐτὲς ἐπίσης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, ἡ Ἐκκλησία χρησιμοποίησε τὴν πηγὴ αὐτὴ γιὰ τὴ διατύπωση καὶ διαμόρφωση τοῦ δόγματός της, μὲ τὸν ἐκλεκτισμὸ πού ἐφάρμοσε. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι ἀρκετὰ εὐαίσθητος καὶ προσεκτικὸς ὅσον ἀφορᾷ τὴν χρῆση τῶν διαφόρων πηγῶν γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ δόγματος τῆς Ἐκκλησίας. Στὸ τρίπτυχο σχῆμα «Θεός - ἄνθρωπος - κόσμος», δηλαδὴ γιὰ τὴν θεολογία, τὴν ἀνθρωπολογία καὶ τὴν κοσμολογία ἔχει ὡς πηγές, γιὰ μὲν τὴν θεολογία, τὴν θεία ἀποκάλυψη καὶ τὴν διδασκαλία τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων, ἐνῶ γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία καὶ τὴν κοσμολογία, ἐπιπρόσθετα, χρησιμοποιεῖ εἴτε ἀμέσως τὶς πηγές τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας εἴτε ἐμμέσως, μέσω τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἀνθρωπολογία καὶ ἡ κοσμολογία του φέρουν

¹⁶ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ τὸ παράδειγμα πού ὁ Μ. Βασίλειος προέβαλε πρὸς τοὺς νέους γιὰ τὴ μελέτη τῶν θύραθεν συγγραφέων (βλ. *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον*, 43-60. **B. KOTTER I**, σσ. 52-53. Γιὰ τὸ κείμενο αὐτὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ θὰ γίνῃ λόγος στὴ συνέχεια). Ὁ Μ. Βασίλειος, στὸν Λόγο του «*Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*», γράφει: «Ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χροᾶς ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις, ταῖς μελίτταις δ' ἄρα καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ' αὐτῶν ὑπάρχει, οὕτω δὴ κἀνταῦθα τοῖς μὴ τὸ ἡδὺν καὶ ἐπίχαρι μόνον τῶν τοιούτων λόγων διώκουσιν ἔστι τινὰ καὶ ὠφέλειαν ἀπ' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι. Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον. Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασι τοῖς ἀνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτῆδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφήκαν· ἡμεῖς τε, ἦν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. Καὶ καθάπερ τῆς ῥοδωνιάς τοῦ ἀνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπωσάμενοι, τὸ βλαβερὸν φυλαξόμεθα» (**Μ. Βασίλειου**. *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*, 4. Ἔκδ. Fernand Boulenger. *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*. 2^e édition. Les Belles Lettres. Paris 1965, σσ. 36-51. βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 39. Εἰς τὰ Φῶτα*, 3. Ἔκδ. Claudio Moreschini. *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*. [Traduction par Paul Gallay]. [SC 358]. Les Éditions du Cerf. Paris 1990, σσ. 152-154).

έντονη τὴ σφραγίδα τῶν ἑννέα Ὁμιλιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου εἰς τὴν Ἑξαήμερον, καθὼς καὶ ἔργα τῶν Γρ. Ναζιανζηνοῦ καὶ Γρ. Νύσσης¹⁷, ὅπως θὰ τονισθεῖ στὸ ἀντίστοιχο κεφάλαιο τῆς παρούσης μελέτης. Ἀντίθετα, δὲν ἦταν δυνατὴ ἡ χρῆση τῶν αἰρετικῶν διδασκαλιῶν, ἀφοῦ ὁ ἀγῶνας γιὰ τὴν ὀρθόδοξη πίστη ἦταν ἀγῶνας κατὰ τῶν αἱρέσεων. Γιὰ τὶς αἱρέσεις ὑπῆρχε διπλὸ σφάλμα: ἡ ἐσφαλμένη χρῆση τῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ θεολογικὴ ἀσυνέπεια. Δεύτερον, δεδομένης τῆς συγγενείας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν αἰσθητὴ φύση, καθίσταται δυνατὴ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς κτίσεως, δηλαδὴ διὰ μέσου τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως. Τόσο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅσο καὶ οἱ λοιποὶ Πατέρες, εἶναι γινῶστες τῶν κινδύνων ποὺ περιέχονται καὶ στὶς δύο περιπτώσεις γνώσεως, ἀπὸ μόνη τὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία καὶ τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη, ἂν αὐτὲς δὲν τεθοῦν ὑπὸ τὸ φῶς τῆς θείας ἀποκαλύψεως τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης. Τρίτον, ἀκολουθεῖ ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν Νόμο καὶ τοὺς Προφῆτες, ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τρόπον προετοιμασίας γιὰ μείζονες ἀποκαλύψεις μὲ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν κάθοδο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τέταρτον, αὐτὴ ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτὴν ἀποτελεῖ τὸ ἀποκορύφωμα τῆς θείας Ἀποκαλύψεως ποὺ ὀδηγεῖ στὴν πλήρη γνώση τῆς ἀλήθειας περὶ τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴ θεραπεία καὶ ἀποκατάσταση τοῦ ἀμαυρωθέντος «κατ' εἰκόνα» στὸν ἀνθρωπο ἕνεκα τῆς πτώσεως καὶ τὴν προσφορὰ τῆς σωτηρίας· τὴ δημιουργία τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Λόγου κατὰ τὸν Εὐαγγελισμὸ τῆς Θεοτόκου μὲ τὴν ἔλευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως στὴ μία ὑπόσταση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἔνωση ἡ ὁποία παραμένει εἰς τὸν αἰῶνα καὶ συνέχει τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ γῆς ὡς «σῶμα Χριστοῦ», καθὼς καὶ μὲ τὸ Εὐχαριστιακὸ Σῶμα καὶ Αἷμα, μὲ τὴν ἀκατάλυτη συνεργία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τέλος δέ, τὴν ἀποκάλυψη καὶ κάθοδο τοῦ Ἁγίου

¹⁷ Μ. Βασιλείου. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον. Ὁμιλίαι Θ'*. Ἐκδ. Stanislas Giet. Basile de Césarée. *Homélie sur l'hexaéméron*. 2^e édition. (SC 26 bis). Les Éditions du Cerf. Paris 1968. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*. PG 44, 124-256.

Πνεύματος για να οδηγήσει τὸν ἄνθρωπο στὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς μετοχῆς του στὴν αἰώνια βασιλεία τοῦ Θεοῦ¹⁸.

Οἱ τρόποι γνώσεως καὶ ἡ πρόοδος ποὺ παρατηρεῖται στὴν Ἀποκάλυψη καὶ στὴ θεογνωσία, ὅπως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὴν καθορίζει, ὀδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο στὴ γνώση καὶ στὴν πραγματοποίηση τοῦ σκοποῦ τῆς ὑπάρξεώς του, ποὺ εἶναι ἡ τελεία καὶ ἄμεση κοινωνία μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεό. Ἡ πρόοδος τῆς Ἀποκαλύψεως ἀποτελεῖ τὴν πραγματοποίηση τοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ σωτηρία μας¹⁹. Αὐτὴ τὴν ἱστορικὴ πρόοδο ὅμως, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὴν υἰοθετεῖ καὶ ὡς σύστημα ἐργασίας τοῦ ὅλου δογματικοῦ του ἔργου. Λαμβανομένης ὑπ' ὄψη τῆς ἐξαγγελίας του, ὅτι θὰ ἀκολουθήσει μία ἀνοδικὴ πορεία στὴ γνωσιολογικὴ του ἔρευνα γιὰ νὰ συναντήσῃ τὸν Θεό, οἱ πηγές γνώσεως καὶ οἱ διάφοροι τρόποι γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀποτελοῦν τὰ στάδια τῆς «ἀνόδου» του, κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Μωυσέως, γιὰ τὴ συνάντησή του μὲ τὸν Θεό. Αὐτὴ ἡ πορεία ἐπιπρόσθετα, καθορίζει καὶ τὶς ἐπιλογές τῶν πηγῶν γνώσεως, τὴν ἀξιολόγησή τους καὶ τὸν καθορισμὸ τοῦ θεολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ συστήματος ἐργασίας του.

Ὅντως, οἱ θεολογικὲς αὐτὲς ἐπιλογές τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀναδεικνύουν ἐν πολλοῖς καὶ τὸ φιλοσοφικὸ, τὸ θεολογικὸ καὶ τὸ δογματικὸ του σύστημα, τὴ δομὴ σκέψεως καὶ τοῦ τρόπου ἐργασίας του. Τὸ φιλοσοφικὸ καὶ θεολογικὸ του σύστημα στὴν οὐσία ἀποτελεῖ «παρακολούθηση» τῆς ἱστορίας καὶ ἀναπτύξεως τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας μέχρι τὴν ἐποχὴ του, τὸ ὁποῖο κινεῖται ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη καὶ θεολογία στὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη, γιὰ νὰ φθάσῃ πρῶτον στὴ βιβλικὴ

¹⁸ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 56. **B. KOTTER II**, σσ. 133-136. Βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. Ἐκκλησιολογία. Μεταξὺ Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας, ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Πατερικῆς Παραδόσεως. Αθήναι 2018.

¹⁹ Βλ. **STANILOAE**, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God.* (Translated and edited by Ioan Ionita and Robert Barringer). Holy Cross Orthodox Press. Brookline, Massachusetts 1994, σσ. 29-36.

ἀποκάλυψη τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ νὰ κορυφωθεῖ μὲ τὴν ἐν Χριστῷ θεία ἀποκάλυψη. Τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν τοποθετεῖ ἔξω ἀπὸ τὸ πλαίσιο τῆς Ἀποκαλύψεως, γι' αὐτὸ καὶ δὲν τὸν ἐνδιαφέρει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἀποκάλυψη τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης προσηγήθηκε χρονικά. Τὸ χριστιανικὸ δόγμα μὲ ὅλα τὰ κεφάλαια τοῦ περιεχομένου του, γιὰ τὴ διαμόρφωσή του περιέλαβε καὶ συνέθεσε ὅλα τὰ ἀνωτέρω στοιχεῖα. Ὁ ἴδιος ὀρίζει τὸ δόγμα ὡς ἀκολουθῶς: «Δόγμα ἐστὶν εὐσεβείας ἀληθοῦς ζήτησις, ἀπλανῆς καὶ ἀψευδῆς διάγνωσις ἢ ἐν λόγοις ἀπαλλαγῆ πλάνης. Δόγμα καθολικόν ἐστὶ γνώμη ἀβιάστως πᾶσι προτιθεμένη καὶ ἀντίρρησις ἐτέρου καὶ ἀνατροπὴ τοῦ χείρονος»²⁰. Εἶναι προφανές, ὅπως θὰ διαφανεῖ καὶ στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπὶ μέρους θεμάτων, ὅτι γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως καὶ γιὰ τοὺς πρὸ αὐτοῦ ἔγκριτους Πατέρες, στὸ τρίπτυχο σχῆμα, Θεὸς-ἄνθρωπος-κόσμος, ὅσον ἀφορᾷ τὴν περὶ Θεοῦ πίστη καὶ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας καὶ γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία, ἡ θεία Ἀποκάλυψη, -Π. καὶ Κ. Διαθήκη, διδασκαλία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας-, ἀποτελεῖ ἀδιαπραγμάτευτη πηγὴ θεολογικῆς ἐμβαθύνσεως καὶ γνώσεως. Ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη χρησιμοποιήθηκε κυρίως γιὰ τὴν κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία, σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴν ἀνθρωπολογικὴ καὶ κοσμολογικὴ διδασκαλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης²¹.

Στὸ πλαίσιο τῆς παρούσης μελέτης καὶ μὲ ζητούμενο τὴν ἀνάδειξη τοῦ φιλοσοφικοῦ, θεολογικοῦ καὶ δογματικοῦ συστήματος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, προτιμήσαμε νὰ ἀκολουθήσουμε τὴ δική του φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ πορεία καὶ μέθοδο, ἔστω καὶ ἂν σὲ πολλά σημεία πιθανὸν νὰ ξενίζει τὴ σύγχρονη συστηματικὴ ἔρευνα. Ἔτσι, αὐτὲς οἱ παράμετροι καθώρισαν ἐν πολλοῖς τὴ δομὴ καὶ τῆς δικῆς μας μελέτης γιὰ νὰ ἀναδείξουμε καὶ τὴν πρωτοτυπία τοῦ συστηματικοῦ δογματικοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

²⁰ Φιλόσοφα. Θ' ὄροι διάφοροι. **B. KOTTER I**, σ. 161.

²¹ Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, οἱ Ἑννέα Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον τοῦ Μ. Βασιλείου, (βλ. ἔκδ. Stanislas Giet. *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*) ὅπως καὶ τὸ *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (PG 44, 124-256) ἔργο τοῦ Γρ. Νύσσης, εἶναι ἐνδεικτικά.

Στὴν **εἰσαγωγή** προσάγονται στοιχεῖα ἀπὸ τὸν βίο καὶ τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπου ἐπίσης καθίσταται φανερὸ ὅτι ἡ μελέτη τῶν ἔργων του μέχρι σήμερα δὲν ἐνδιέτριψε στὸ σημαντικὸ θέμα τῆς γνωσιολογίας.

Τὸ **πρῶτο κεφάλαιο** τῆς ἐργασίας μας, μὲ τὸν γενικὸ τίτλο, *Προλεγόμενα στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ*, ἀποτελεῖ τρόπον τινὰ γενικὴ εἰσαγωγικὴ ἀνάπτυξη τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας. Δεδομένου τοῦ συστηματικοῦ τρόπου ἐργασίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως τὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* ποὺ θέτουν τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα πρὶν ὀδηγηθεῖ στὴν καθ' αὐτὸ «θεολογία» μὲ τὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, καθορίζει καὶ τὸ δικό μας σύστημα μελέτης τῶν ἔργων του καὶ τὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια. Στὰ κεφάλαια τῶν *Προλεγόμενων* ἀναδεικνύεται ἐπίσης καὶ ἡ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ μεθοδολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἔτσι, στὸ μέρος αὐτὸ τῆς ἐργασίας μας πραγματευόμαστε θέματα γενικοῦ γνωσιολογικοῦ περιεχομένου²²: 1. Τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα, 2. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ θείου ὄντος καὶ 3. Τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα καὶ ἡ περὶ Ἀγίας Τριάδος διδασκαλία.

Στὸ **δεύτερο κεφάλαιο** ἔχει ἀκολουθηθεῖ ἡ δομὴ ὅπως προτείνεται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ ἀναδεικνύεται ἔτι περαιτέρω ἡ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ μεθοδολογία του. Ὑπὸ τὸν γενικὸ τίτλο *Θεὸς γινώσκων καὶ Θεὸς γινωσκόμενος*, τοποθετοῦνται τρεῖς σχετικὲς παράγραφοι, ὡς εἰσαγωγικὰ τῆς γνωσιολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ: § 1. *Εἰσαγωγικὰ περὶ τῶν πηγῶν γνώσεως κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ*, § 2. *Ὁ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ δημιουργηθεὶς ἄνθρωπος ἀναζητεῖ τὸν δημιουργό του καὶ* § 3. *Ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ ἀντεξοῦσιον*

²² Ο G. L. PRESTIGE, στὸ ἔργο του *God in Partistic Thought*, προτάσσει τῶν θεμάτων τῆς πατερικῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας τὸ κεφάλαιο ὑπὸ τὸν τίτλο: *Elements of Theism*, θέλοντας νὰ εἰσαγάγει τίς γενικὲς περὶ Θεοῦ ἔννοιες, προτοῦ προχωρήσει στὰ ἐπὶ μέρους κεφάλαια τῆς περὶ Θεοῦ πατερικῆς θεολογίας. PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*. New edition. Wipf and Stock Publishers. Eugene, Oregon 2008, σσ. 1-24.

τοῦ ἀνθρώπου: α) Ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ, τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἡ μεταπτωτικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, β) Ἡ θεραπεία τοῦ «τραύματος» τῆς ἁμαρτίας διὰ τοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ..

Δεδομένων τῶν πηγῶν γνώσεως, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καὶ τὸν συστηματικὸ τρόπο ἀνάπτυξης τους, ἔχουμε δομήσει τὰ κεφάλαια ποὺ ἀκολουθοῦν, μὲ τὴν ἱστορικὴ συνέχεια ποὺ ἐμφανίζονται στὴν «οἰκονομία» τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ συστηματικὴ αὐτὴ παρουσίαση ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ καταδείξει τὸ πῶς τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ διαπερνᾷ ὅλα τὰ στάδια τῆς φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς του σκέψεως καὶ καταδεικνύει τὴν ἱστορικὴ «πρόοδο» τῆς θείας Ἀποκαλύψεως.

Στὸ **τρίτο κεφάλαιο**, μὲ γενικὸ τίτλο: *Ἡ δημιουργία ἀποκαλύπτει τὸν Δημιουργό της*, γίνεται διαπραγμάτευση τῆς συναντήσεως τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη. Ἡ διαπραγμάτευση τοῦ θέματος γίνεται στὶς ἐξῆς παραγράφους: § 1. *Συγκλίσεις καὶ ἀποκλίσεις Πλάτωνος, Πλωτίνου, Μ. Βασιλείου καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ*. Στὴν παράγραφο αὐτὴ γίνεται σύγκριση τῆς δομῆς καὶ τοῦ περιεχομένου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως μὲ τὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα, γιὰ νὰ φανοῦν οἱ ὁμοιότητες ἢ καὶ οἱ διαφορὲς μεταξὺ τῶν δύο. Μέσα ἀπὸ τὴ συγκριτικὴ μελέτη καὶ παρουσίαση ἀναδεικνύεται τὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, παραβάλλοντας τὴ Χριστιανικὴ θεολογία, τὴν κοσμολογία καὶ τὴν ἀνθρωπολογία μὲ τὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια τοῦ *Τίμαιου*, πρῶτον, «τεχνικά», μὲ τὴν ὁμοιότητα περιεχομένου τῶν διαφόρων κεφαλαίων, δομεῖ τὰ κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως σύμφωνα μὲ τὴν δομὴν τοῦ *Τίμαιου* καί, δεύτερον, «ἐκχριστιανίζει» τὴ θεολογία, τὴν κοσμολογία καὶ τὴν ἀνθρωπολογία τοῦ *Τίμαιου*. Μὲ βάση τὰ δεδομένα αὐτὰ εἰσάγονται καὶ οἱ ἀκόλουθες παράγραφοι: § 2. *Ἡ θεολογία Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ: α) Γενικά, β) Ἡ ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ κατὰ Πλάτωνα καὶ Ἰω. Δαμασκηνό, γ) Θεολογία Πλάτωνος καὶ*

Ἰω. Δαμασκηνοῦ. δ) Ἡ κοσμολογία Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ε) Ἡ ἀνθρωπολογία Τιμαίου τοῦ Πλάτωνος καὶ τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Στις ἐνότητες αὐτὲς παρατίθενται συγκριτικοὶ πίνακες κειμένων τοῦ Τιμαίου καὶ τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. § 3. Διάκριση μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου καὶ § 4. Ἀποδείξεις ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ἔχουμε ἐπικεντρωθεῖ στὴ σύγκριση Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι ἡ μόνη πηγὴ ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία εἶναι ὁ Πλάτων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει εὐρύτερη γνώση τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ γνώση ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ πρώτη τὴν ὁποία ἀναδεικνύει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, γι' αὐτὸ καὶ γίνεται πρώτη ἢ διαπραγματεύσῃ της. Ἀσφαλῶς, ἡ πηγὴ αὐτὴ γνώσεως ἀνήκει στοὺς «ἔξω», ὅμως κρίνεται ἀναγκαία γιὰ ὅσους χρῆζονται «γάλακτος» καὶ ὄχι στερεᾶς τροφῆς²³. Στὴ συνέχεια εἰσέρχεται τὸ κοσμολογικὸ ἐρώτημα μὲ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν αἰσθητῶν καὶ νοητῶν κτιστῶν ὄντων. Τὸ κεφάλαιο τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ κρίναμε ὅτι ἔπρεπε νὰ ἀνήκει στὸν χώρο τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως, δεδομένου ὅτι τὰ χρησιμοποιούμενα ἐπιχειρήματα ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀνήκουν οὐσιαστικὰ στὰ κοσμολογικὰ ἐπιχειρήματα καὶ στὴ φυσικὴ θεολογία. Ἄλλωστε, αὐτὴ τὴ σειρά ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός.

Ἡ ἐπόμενη ἐνότητα θεμάτων ἀνήκει στὶς γνωσιολογικὲς πηγὲς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, οἱ ὁποῖες ἔχουν ἄμεση σχέση, πρῶτον, μὲ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί, δεύτερον, τὴν ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καί, κατὰ συνέπεια, ὑπὸ τῆς Καινῆς Διαθήκης. Τὸ **τέταρτο κεφάλαιο** μὲ γενικὸ τίτλο: Ἡ αὐτοἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἀναφέρεται στὴν ἀποκτώμενη γνώση μέσω τῆς θείας ἀποκαλύψεως στὴν Παλαιὰ Διαθήκη (§ 1. *Διὰ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν*). Στὴν ἐπόμενη παράγραφο γίνεται διαπραγματεύση τῆς διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ (§ 2. *Ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ*

²³ Βλ. *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον*, 66-70. **B. KOTTER I**, σ. 52.

διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ἐὰν βεβαίως τὸ κεφάλαιο περὶ τῆς φυσικῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ τεθεῖ παράλληλα μὲ τὰ παρόντα δύο κεφάλαια, τότε, κατὰ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, σχηματίζεται τὸ τρίπτυχο σχῆμα τῶν τριῶν νόμων, ὁ φυσικὸς νόμος, ὁ γραπτὸς νόμος καὶ ὁ νόμος τῆς χάριτος²⁴, τὸν ὁποῖο ἀκολουθεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός καὶ μὲ τὸν ὁποῖο εἰσάγει τὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως.

Στὸ **πέμπτο κεφάλαιο** ἐντάσσουμε ἀκόμα τρεῖς παραγράφους: § 1. Προϋποθέσεις γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Τὸ καταληπτὸν καὶ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ. § 2. Τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. καὶ § 3. Οἱ θεολογικοὶ ὅροι: Ὑπόσταση, πρόσωπον, ἄτομον καὶ περιχώρηση, ὅπου γίνεται διευκρίνιση τῶν διαφόρων ὄρων μὲ δογματικὸ περιεχόμενο.

Τὸ περιεχόμενο τῆς σειρᾶς τῶν ὑπολοίπων κεφαλαίων ἀναφέρεται στὴ **γνωσιολογικὴ συνέπεια τῆς ἐν Χριστῶ ἀποκαλύψεως τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ**. Εἶναι ἡ αὐθεντικὴ περὶ Θεοῦ Χριστιανικὴ διδασκαλία. Στὴν ἱστορία διαμορφώσεως τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος ὅπως καὶ τοῦ δόγματος γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἔχουν χρησιμοποιηθεῖ ὅλες οἱ ἀναφερόμενες ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ θύραθεν καὶ χριστιανικὲς πηγὲς γνώσεως. Τὸ Χριστιανικὸ περὶ Θεοῦ δόγμα περιέχει, ὅπως εἶναι αὐτονόητο, τὸν θεολογικὸ καὶ φιλοσοφικὸ προβληματισμό, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀπασχολήσει τὴν Ἐκκλησία καὶ τὴ θεολογία τῆς ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μέχρι καὶ τὴν ἐποχὴ πού ἐζήση καὶ ἔγραψε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, χρησιμοποιοῦνται δέ, τόσο ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ φυσικὴ θεολογία, ὅσο καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς θείας ἀποκαλύψεως καὶ περιλαμβάνει τὰ ἀκόλουθα κεφάλαια: Στὸ **ἕκτο κεφάλαιο** μὲ γενικὸ τίτλο: **Ὁ Τριαδικὸς Θεός**, περιλαμβάνονται οἱ ἀκόλουθες παράγραφοι: § 1. Εἰσαγωγικά, § 2. *Ἡ μοναδικότητα καὶ ἡ τελειότητα τοῦ Θεοῦ*, § 3. *Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ*, § 4. *Πνευματολογία* καὶ στὸ **ἕβδομο κεφάλαιο**, μὲ γενικὸ τίτλο: *«Εἰς Θεὸς ἐν τρισὶν*

²⁴ Βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios (Metropolitan of Constantia and Ammochostos). *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu.* (Théologie Historique 93). Éditions Beauchesne. Paris 1993, σσ. 333-393.

ύποστάσεσιν», περιέχονται οί παράγραφοι: § 1. Ο τρόπος τῆς ύπάρξεως τῶν θείων ύποστάσεων. § 2. Τὰ Πρόσωπα τῆς Αγίας Τριάδος καί τὰ θεία ιδιώματα: α) γενικές παρατηρήσεις, β) Ἡ ἀγάπη στὸν Θεό, γ) Ἡ Τριαδολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, 1. Ὁ εἷς Θεός, 2. Ὁ Πατήρ, 3. Ὁ Υἱός, 4. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα.

Τὸ ὄγδοο καί τελευταῖο κεφάλαιο τῆς μελέτης μας περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὸ ὁποῖο φέρει τὸν γενικὸ τίτλο, *ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ*, συντίθεται ἀπὸ τὶς ἀκόλουθες παραγράφους: § 1. Εἰσαγωγικὲς ἐπισημάνσεις. § 2. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν εἰκόνων, κατὰ τοὺς διάφορους ὁρισμοὺς τῶν εἰκόνων ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. § 3. Ἡ κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ. § 4. Θέωση καί γνώση τοῦ Θεοῦ: α) Γενικὰ περὶ θεώσεως στὸν Ἰω. Δαμασκηνό. β) Ἡ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ. γ) Ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου. § 5. Θέωση διὰ τῶν μυστηρίων. § 6. Ἡ διὰ τοῦ θείου φωτὸς γνώση τοῦ Θεοῦ, α) Ἁγία Τριάδα καί φῶς, β) Χριστὸς καί φῶς, γ) Ἅγιον Πνεῦμα καί φῶς.

Ὅπως γίνεται ἀντιληπτό, αὐτὸ τὸ εἶδος γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μὲ τοὺς ἄλλους τρόπους ποὺ προτείνονται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἔχουμε χαρακτηρίσει τὸ εἶδος αὐτὸ γνώσεως *ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ*, δεδομένου ὅτι αὐτὴ ἀποκτᾶται μὲ τὴν πνευματικὴ καί ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία ἀπὸ τοὺς πιστοὺς (*l'être ecclésiale*), ὅπου ὑπάρχει «ἡ ἄρρηκτη καί ἀλληλέγγυα συνεργία τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἀγίου Πνεύματος»²⁵ εἴτε μέσω τῶν ποικίλων μορφῶν τῶν εἰκόνων ἐκ τῆς φύσεως, ποὺ ἀποκαλύπτουν καί καθιστοῦν, κατὰ τὸ δυνατὸ στὸν ἄνθρωπο, γνωστὸ τὸν Θεό, εἴτε ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι, ἕνεκεν τῆς κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν κατασκευῆς του, ὁ ἄνθρωπος γίνεται ὁ ἴδιος πηγὴ καί τρόπος γνώσεως τοῦ Θεοῦ, εἴτε ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει κληθεῖ νὰ ὀδηγηθεῖ στὴ θέωση

²⁵ Βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. *Ἐκκλησιολογία. Μεταξὺ Χριστολογίας καί Πνευματολογίας ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Πατερικῆς Παραδόσεως*.

μέσα στήν Ἐκκλησία διὰ τῶν Μυστηρίων καὶ διὰ τῆς ἐλλάμψεως τοῦ Θείου φωτὸς μέσω τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ.

Ἡ τελικὴ Σύνθεση ἀποσκοπεῖ σὲ μία συνοπτικὴ παρουσίαση τῆς γνωσιολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπου συνοψίζονται καὶ τὰ κύρια θεολογικὰ καὶ γνωσιολογικὰ ζητήματα, τὰ ὁποῖα διαπραγματεύεται ὁ Δαμασκηνὸς Πατέρας.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. Βίος καὶ συγγραφικὸ τοῦ ἔργο.

Ὁ χρόνος κατὰ τὸν ὁποῖο ἔζησε καὶ ἔδρασε ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός συνιστᾷ μία κρίσιμη καμπὴ τῆς ἱστορίας τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας καὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἔνεκα τῶν ποικίλων μεγάλων καὶ σοβαρῶν θεολογικῶν, ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν προβλημάτων, καθὼς καὶ τῆς δεδομένης πλέον συγκρούσεως, τόσο ἐπὶ πολιτικοῦ, ἰδεολογικοῦ καὶ θρησκευτικοῦ, ὅσον καὶ ἐπὶ στρατιωτικοῦ πεδίου κυρίως δὲ μεταξὺ τῆς χριστιανικῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας καὶ τοῦ Ἰσλάμ²⁶. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός συνιστᾷ ἴσως τὸ πλέον ἀντιπροσωπευτικὸ παράδειγμα τῆς συμβιώσεως μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ Ἰσλάμ, διότι, ἐνῶ εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς ἀξιολογώτερους θεολόγους τῆς βυζαντινῆς ἐκείνης περιόδου, ἐν τούτοις ζεῖ καὶ δρᾷ ἐντὸς ἰσλαμικοῦ περιβάλλοντος, ὁ ἴδιος δέ, ὅπως, τόσο ὁ πατέρας του, ὅσο καὶ ὁ παππούς του, κατεῖχε ὑψηλὴ διοικητικὴ θέση στὸ ἀραβικὸ Χαλιφάτο τῆς Δαμασκοῦ. Πράγματι, τὸ πρόβλημα τῆς εἰκονομαχίας, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἔθεσε ἀντιμέτωπο τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ μὲ τὴ βυζαντινὴ αὐτοκρατορικὴ πολιτικὴ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὸν κατέστησε ὡς τὸν πλέον ἀντιπροσωπευτικὸ θεωρητικὸ θεολόγο τῆς εἰκόνας, ἔστω καὶ ἂν βρισκόταν ἐκτὸς τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας καὶ ἐντὸς ἰσλαμικοῦ

²⁶ **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'.* Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχία. Δ' ἔκδοσις. Ἀθήνα 2015, σσ. 764-803. **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works.* (Variorum Collected Studies Series CS 1053). Ashgate Variorum. Farnham – Burlington, Vermont 2015. **VASILIEV**, Alexander A. *History of the Byzantine Empire. Volume 1. From Constantine the Great to the Epoch of the Crusades (A.D. 1081).* (Translated from Russian by Sarra Mironovna Ragozin). University of Wisconsin Press. Madison, Wisconsin 1928, σσ. 235-363. **RHODES**, Bryan D. «*John Damascene in Context. An Examination of "The Heresy of the Ishmaelites" with Special Consideration Given to the Religious, Political, and Social Contexts during the Seventh and Eighth Century Arab Conquests*». St Francis Magazine 7 (2011), σσ. 96-173.

περιβάλλοντος, τὸ ὁποῖο μᾶλλον εὐνοοῦσε τὶς εἰκονομαχικὰς τάσεις²⁷.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καταγόταν ἀπὸ ἀριστοκρατικὴ οἰκογένεια τῆς Δαμασκουῦ, πρωτεύουσας πλέον τοῦ ἀραβικοῦ Χαλιφάτου. Ὁ πατέρας του Σέργιος κατεῖχε μεγάλη διοικητικὴ θέση κατὰ τὴν περίοδο τοῦ χαλίφη Ἄμπντ-ελ-Μαλέκ (685-705). Ὁ χρονογράφος Θεοφάνης ἀναφέρει ὅτι ὁ Σέργιος ἦταν «λογοθέτης» τοῦ χαλιφάτου, ἐνῶ στὸν βίον τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀναφέρεται ὡς «πραγμάτων ἐπίτροπος»²⁸. Ἡ οἰκογένεια τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἔφερε τὸ ἐπώνυμο «Μανσοῦρ»²⁹. Σύμφωνα μὲ

²⁷ Βλ. **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*. Ἐκδόσεις Ἑλληνικὰ Γράμματα. Αθήνα 1997. Εἶναι γνωστὴ ἡ ὑποστηριζόμενη ἄποψη, ὅτι ἡ αἰτία τῆς κηρύξεως τῆς εἰκονομαχίας (727) ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα Λέοντα Γ' τὸν Ἰσαυρο (717-740) εἶναι ἡ ἐπίδραση, τὴν ὁποία δέχθηκε ἀπὸ τὸ Ἰσλάμ ὡς στρατηγὸς τοῦ θέματος τῶν Ἀνατολικῶν διοικήσεων τῆς αὐτοκρατορίας, ἐκτεθειμένων πλέον στὶς ἰσλαμικὰς ἐπιδράσεις ἐξ αἰτίας τῆς γειτνιασεως μὲ τοὺς μουσουλμανικοὺς λαοὺς. Ὁ Βλάσιος ΦΕΙΔΑΣ ἐν τούτοις θεωρεῖ ὅτι ἡ πραγματικὴ αἰτία τῆς εἰκονομαχικῆς πολιτικῆς τοῦ Λέοντα ὀφειλόταν ἀφ' ἑνὸς μὲν στὴ συντηρητικὴ χρῆση τῶν εἰκόνων στὶς ἀνατολικὰς ἐπαρχίες ἐναντι τῶν ὑπερβολῶν τὶς ὁποῖες διαπίστωσε στὴν Κωνσταντινούπολη ἀπὸ μέρους τῶν μοναχῶν, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἔνεκα τῶν εἰκονομαχικῶν τάσεων τῶν Παυλικιανῶν καὶ τῶν Μονοφυσιτῶν καθὼς καὶ τῆς διαλεκτικῆς, ἡ ὁποία εἶχε ἀναπτυχθεῖ μεταξὺ αὐτῶν καὶ τῶν Ὁρθοδόξων τῶν ἀνατολικῶν ἐπαρχιῶν. Οἱ διαπιστώσεις αὐτὲς ὁδήγησαν τὸν Λέοντα στὴν ἀρχικὴ του ἠπια εἰκονομαχικὴ πολιτικὴ (βλ. **ΦΕΙΔΑΣ**, Βλασίου. *Βυζάντιο: Βίος-Θεσμοί-Κοινωνία-Ἐκκλησία-Παιδεία-Τέχνη*. Γ' ἔκδοση. Αθήναι 1991, σσ. 84-87. **Τοῦ ἰδίου**. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σσ. 764-773).

²⁸ Βλ. *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*. PG 94, 437A: «Τοὺς τοῦ Ἰωάννου προπάτορας πραγμάτων καθίστησιν ἐπιτρόπους ἐν αὐτοῖς τοῖς Σαρακινοῖς». Ὁ Adel – Théodore KHOURY συγκεκριμενοποιεῖ ὅτι ἡ θέση ποὺ κατεῖχαν ὁ παππὸς καὶ ὁ πατέρας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως καὶ ὁ ἴδιος, ἦταν τὸ ὑπουργεῖο τῶν οικονομικῶν. (**KHOURY**, Adel – Théodore. *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles.)*. Nauwelaerts. Louvain - Paris 1969, σ. 47).

²⁹ Στὴ *Χρονογραφία* τοῦ Θεοφάνους ἀναφέρονται τὰ ἐξῆς σχετικὰ μὲ τὸ ὄνομα Μανσοῦρ. «... ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Ἰωάννης, ὁ καλῶς ἐπικληθεὶς Χρυσορρόας διὰ τὴν ἐπανθοῦσαν αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἐν τε λόγῳ καὶ βίῳ χρυσαυγῇ χάριν, ὃν Κωνσταντῖνος ὁ δυσσεβὴς βασιλεὺς ἐτησίῳ καθυπέβαλεν ἀναθέματι διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἐν αὐτῷ ὀρθοδοξίαν, καὶ ἀντὶ τοῦ παππικοῦ αὐτοῦ ὀνόματος Μανσοῦρ, ὃ ἐρμηνεύεται λελυτρωμένος, Μάνζηρον Ἰουδαϊκῶ φρονήματι μετωνόμασε τὸν νέον τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλον» (**Θεοφάνους**. *Χρονογραφία*. Ἐκδ. Carl De Boor. *Theophanis chronographia*. Volume 1. Teubner. Lipsiae 1883 [repr.

πληροφορία του «Χρονικοῦ» τοῦ Εὐτυχοῦς Ἀλεξανδρείας (2,5), ὁ πάππος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ Μανσοῦρ Μπέν Σαγκούμ, εἶχε ἀνοίξει τὶς πύλες τῆς Δαμασκοῦ στὰ Ἀραβικὰ Μουσουλμανικὰ στρατεύματα (635)³⁰, διορίσθηκε δὲ στὴ συνέχεια «Μεγάλος Λογοθέτης» τοῦ Χαλιφάτου³¹. Στὴ διοικητικὴ αὐτὴ θέση τὸν

Olms. Hildesheim 1963], σ. 417). Ὑπὸ τὸ ὄνομα Μανσοῦρ εἶχε ἀναθεματισθεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπὸ τὴν εἰκονομαχικὴ σύνοδο τῆς Ἱερείας τὸ 753. Βλ. **MANSI**, Johannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat et absoluta. Tomus 13.* Parisiis 1767, σ. 356.

³⁰ Παρόμοια παράδοση τῆς πόλεως τῶν Ἱερουσαλύμων θὰ ἀκολουθήσει δύο ἔτη ἀργότερα (637), ἀπὸ τὸν Πατριάρχη αὐτὴ τῆ φορὰ Σωφρόνιο Ἱεροσολύμων, ὁ ὁποῖος καταγόταν ἐπίσης ἀπὸ τὴ Δαμασκὸ. Βλ. **SCHÖNBORN**, Christoph von. *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique.* (Theologie Historique 20). Éditions Beauchesne. Paris 1972, σσ. 95-98.

³¹ **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «I. John of Damascus (c. 665-c. 745)»*, σ. 3. Γιὰ τὴν κατάληψη τῆς Δαμασκοῦ ἀπὸ τοὺς Ἰσραηλίτες, τὸ ρόλο τοῦ παπποῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴν παράδοση τῆς πόλης καὶ τὶς ὑψηλὲς θέσεις ποὺ κατεῖχαν κατὰ σειρὰ ὁ παππὸς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ Mansur, ὁ γιὸς τοῦ ibn Mansur καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, βλ. **SAHAS**, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Brill. Leiden 1972, σσ. 17-48. Ὁ ἴδιος συγγραφέας ἐξετάζει καὶ τὸ ἐρώτημα τῶν σχέσεων τῶν Ἀράβων μὲ τοὺς Βυζαντινοὺς καὶ τὸ γιατί παρέδωσαν τὴ Δαμασκὸ στοὺς Ἰσραηλίτες (ὅπ. ἀν.). Τὸ θέμα αὐτὸ εἶναι σημαντικὸ γιὰ νὰ γίνῃ κατανοητὸ ἔν τινι μέτρῳ γιατί ἡ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία εἶχε ἀπολέσει τὶς κτήσεις τῆς στὴ Συρία, τὴν Παλαιστίνη καὶ τὴν Αἴγυπτο τῆ μία μετὰ τὴν ἄλλη ὄχι μόνο ἔνεκα τῆς στρατιωτικῆς τῆς ἀποδυναμώσεως, τῆς ἐπιθετικῆς δυνάμεως τῶν Ἀράβων Μουσουλμάνων, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι οἱ Κόπτες τῆς Αἰγύπτου καὶ οἱ Ἀραβικοὶ πληθυσμοὶ τῆς Μέσης Ἀνατολῆς ἀντιμετώπιζαν τοὺς Βυζαντινοὺς ὡς κατακτητὲς, καθὼς καὶ ἔνεκα τοῦ διωγμοῦ ποὺ ὑφίσταντο οἱ Μονοφυστικοὶ πληθυσμοί. Ἡ θέση αὐτὴ ἀμφισβητεῖται ἀπὸ μερικοὺς ἐρευνητὲς, οἱ ὁποῖοι ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ Χριστιανοὶ δὲν δέχθηκαν τοὺς Μουσουλμάνους ὡς ἐλευθερωτὲς ἀλλὰ περισσότερο ὡς σημεῖο τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας (βλ. **RHODES**, Bryan D. «*John Damascene in Context*», σσ. 109-111). Δεδομένων τῶν θρησκευτικῶν ἐρίδων ἔνεκα τῶν διαφόρων αἰρέσεων, τῶν σκληρῶν μέτρων τῶν Αὐτοκρατόρων ἐναντίον τῶν θρησκευτικῶν ἀποσχιστικῶν τάσεων, καθὼς καὶ τῆς ἐκτιμῆσεως ὅτι αὐτὸ ποὺ πρέσβευαν οἱ Ἰσραηλίτες ἐπρόκειτο γιὰ νέα χριστιανικὴ αἵρεση καὶ ὄχι ἄλλη θρησκεία, προτιμοῦσαν τὴν Ἀραβικὴ παρὰ τὴ Βυζαντινὴ διοίκηση, ὄντας οἱ ἴδιοι Ἀραβες. Ο Α. Α. **VASILIEV** γράφει ὅτι «John Damascene, a member of a Saracen family, who lived at the Muhammedan court in the eighth century, did not regard Islam as a new religion, but considered it only an instance of secession from the true Christian faith similar in nature to other earlier heresies». **VASILIEV**, Alexander A. *History of the Byzantine Empire. Volume 1*, σ. 252.

διαδέχθηκε ὁ υἱὸς τοῦ Σέργιος, πατέρας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀκολουθῶς δὲ ὁ ἴδιος ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Ὁ βιογράφος τοῦ ἀγίου, ἐξ αἰτίας τῶν κατηγοριῶν ἐναντίον τοῦ ὅτι ἦταν «ἀγαρηνός», εἶτε μὲ τὴ χρήση τοῦ οἰκογενειακοῦ ἐπωνύμου «Μανσοῦρ» μὲ ἀρνητικὴ φόρτιση, εἶτε καὶ μὲ ἄλλες κατηγορίες ποὺ ὀδήγησαν στὸν ἀναθεματισμὸ του, αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ σημειώσῃ, ὅτι οἱ πρόγονοι τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, παρὰ τὴν ὑψηλὴ διοικητικὴ θέση τους στὸ μουσουλμανικὸ Χαλιφάτο, διατήρησαν ἀνόθευτη τὴ χριστιανικὴ πίστη καὶ εὐσέβεια τους³².

Γιὰ τοὺς λόγους τῶν ἐπιτυχιῶν τῶν ὀπαδῶν τοῦ Μωάμεθ στὶς κατακτήσεις βυζαντινῶν ἐπαρχιῶν βλ. ὅπ. ἀν., σσ. 253-257. Παρὰ ταῦτα, τόσο οἱ Ἰουδαῖοι, ὅσο καὶ οἱ Χριστιανοὶ εἶχαν ἀπορρίψει τὴν κλήση τοῦ ἰδίου τοῦ Μωάμεθ νὰ ἀκολουθήσουν τὴ διδασκαλία του καὶ νὰ γίνουν Μουσουλμάνοι, γιατί, ἀφ' ἐνὸς μὲν δὲν ἔγινε ἀποδεκτὴ ἡ προβολὴ του ὡς προφήτη ἀπεσταλμένου ἀπὸ τὸν Θεό, ἀφ' ἑτέρου δέ, κυρίως ἀπὸ πλευρᾶς Χριστιανῶν, ἡ ὁμολογία του γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς Λόγο τοῦ Θεοῦ δὲν ἀνταποκρινόταν στὴν ἀκρίβεια τῆς Χριστιανικῆς πίστεως καὶ διδασκαλίας. Εἶχε καταστῆ φανερό, τουλάχιστον πρὸς τὸ τέλος τῆς ζωῆς τοῦ Μωάμεθ, ὅτι ἐπιδίωξή του μέσα ἀπὸ συναντήσεις ποὺ εἶχε μὲ Χριστιανούς, ἦταν ἡ δημιουργία μιᾶς θρησκείας Μουσουλμανικῆς στὴν ὁποία ἔπρεπε νὰ ὑπαχθοῦν Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί. Ἔτσι, παρατηρήθηκε ἀλλαγὴ τῆς ἀρχικῆς φιλικῆς στάσεώς του ἀπέναντι στοὺς Χριστιανούς ποὺ δὲν δέχθηκαν τὴν πρόταση ὑπαγωγῆς στὸ Ἰσλάμ. (βλ. **KHOURY**, Adel – Théodore. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles.)*, σσ. 17-30).

³² βλ. *Βίος Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. PG 94, 437A. «Καὶ κρατοῦσι κανταῦθα οἱ εὐσεβεῖς αἰχμάλωτοι τῶν αἰχμαλωτισάντων αὐτοὺς ἀσεβῶν». Δὲν θὰ συμφωνήσουμε μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ Bryan Rhodes σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ σχέσεις μεταξὺ Μουσουλμάνων καὶ Χριστιανῶν κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες τῶν Μουσουλμανικῶν κατακτήσεων ἦσαν ἰδανικές (βλ. **RHODES**, Bryan. «*John Damascene in Context*», σσ. 130-145). Κατ' ἀρχὴν παρατηρεῖται μία ἀμφίρροπη ἐρμηνεία τῶν πηγῶν ἀπὸ τὸν συγγραφέα ποὺ προσπαθεῖ νὰ δικαιολογήσῃ γεγονότα ἀντίθετα μὲ τὶς ἐρμηνευτικὲς ἐπιλογές του. Ἐξ ἄλλου, δὲν μᾶς ἀναφέρει καθόλου τὴν ἐθνικὴ καταγωγὴ τῶν συγγραφέων τῶν πηγῶν αὐτῶν πού, ὅπως εἶναι προφανές, εἶναι ἀραβικῆς καταγωγῆς. Ἐπομένως, πρέπει νὰ θεωρεῖται δεδομένη ἡ ἰδανικοποίησις τῆς καταστάσεως τῶν Χριστιανῶν μέσα στὸ νέο Ἀραβικὸ περιβάλλον σὲ σύγκριση μὲ τὸ προηγούμενο τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, ἐφ' ὅσον οἱ λαοὶ αὐτοί, ἔνεκα τῶν δογματικῶν τους ἐπιλογῶν δέχονταν ἀκόμα καὶ διωγμοὺς ἀπὸ τοὺς Βυζαντινοὺς αὐτοκράτορες. Μέσα στὸ νέο πολιτικὸ περιβάλλον ἦσαν ἐλεύθεροι νὰ ἐπιλέξουν τὸ δόγμα ποὺ ἠθελαν γιατί αὐτὴ τὴν περίοδο δὲν ἐνδιέφερε τοὺς Ἀραβες κυβερνήτες. Βεβαίως, ὁ ἴδιος συγγραφέας δέχεται ὅτι ἡ πολιτικὴ τῆς ἀνοχῆς εἶχε ἐκλείψει πλέον ὅταν οἱ ἴδιοι οἱ Μουσουλμάνοι ἀπέκτησαν θρησκευτικὴ συνείδηση καὶ ἄρχισαν νὰ προβάλλουν τὴν μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰσλάμ καὶ τὴ μοναδικότητα τῆς θρησκείας τους εἶτε μὲ τὴν ἀνέγερση τοῦ Τεμένους Dome of the Rock στὰ

Ἄλλωστε, ἡ κατοχὴ ὑψηλῶν διοικητικῶν θέσεων ἀπὸ μέλη τῆς οἰκογένειας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶχε ἀποβῆ εὐεργετικὴ γιὰ τοὺς χριστιανοὺς τῆς περιοχῆς, διότι προφανῶς ἠθικὰ εἶχαν ἐπωμισθεῖ καὶ τὴν εὐθύνη ὑποστηρίξεως τῶν συμφερόντων τῶν χριστιανῶν τοῦ Χαλιφάτου.

Ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἡμερομηνία γεννήσεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ παρατηρεῖται σύγχυση στὶς πηγές καὶ ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἀδύνατος ὁ ἀκριβὴς προσδιορισμὸς τῆς. Τὸ συναξάριο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ³³ ἀναβιβάζει τὴν ἡλικία του στὰ 104 ἔτη³⁴, ἐνῶ ἄλλη πληροφορία στὸν σύντομο Βίο τοῦ Μαρκιανοῦ χειρογράφου ἀναφέρει ὅτι ἔζησε 70 ἔτη. Οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς δέχονται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπέθανε πρὶν τὴ σύγκληση τῆς εἰκονομαχικῆς συνόδου τῆς Ἱερειᾶς (753)³⁵. Ὁ Siméon VAILHÉ ἐξάγει τὸ συμπέρασμα ἀπὸ τὸν βίο Στεφάνου τοῦ Σαββαΐτου, ἀνεψιοῦ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπέθανε τὸ 749³⁶. Ἐὰν τὸ συμπέρασμα αὐτὸ εἶναι ὀρθὸ καὶ δεχθοῦμε τὴν πρώτη πληροφορία περὶ τῆς ἡλικίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, τότε ἡ γέννησή του τοποθετεῖται περὶ τὸ 645, ἐὰν ὅμως δεχθοῦμε τὴ δεύτερη ἐκδοχὴ τότε ἡ γέννησή του τοποθετεῖται τὸ ἔτος 679-

Ἱεροσόλυμα, εἴτε μὲ τὴν ἐκδοση νομίματος μὲ ὁμολογία πίστεως στὸν ἕνα καὶ μοναδικὸ Θεὸ τοῦ Ἰσλάμ (ὅπ. ἀν., σσ. 144-145). Ἡ περίπτωση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, κατὰ τὴ δική μας ἀποψη, πρέπει νὰ θεωρεῖται πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν περίπτωση τῶν ἀντιχαλκηδονίων Ἀράβων Χριστιανῶν, δεδομένου ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἦταν ὑπέρμαχος τοῦ δόγματος τῆς Χαλκηδόνος.

³³ Γιὰ τὸν Ἑλληνικὸ καὶ Ἀραβικὸ βίο καθὼς καὶ ἄλλους βίους τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ τὰ προβλήματα ποὺ ἀναφύονται βλ. SAHAS, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*, σσ. 32-41. Ὁ σύντομος βίος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ποὺ ἀνάγεται στὸν 9ο αἰῶνα καὶ στηρίζεται στὴν παράδοση τῆς Κωνσταντινουπόλεως, δὲν ἀναφέρει ἡμερομηνίες οὔτε τῆς γεννήσεως οὔτε τοῦ θανάτου του, παρὰ μόνο ὅτι ἔζησε κατὰ τοὺς χρόνους τῆς βασιλείας τοῦ Λέοντος καὶ τοῦ υἱοῦ του Κωνσταντίνου. (βλ. ΓΚΕΝΑΚΟΥ – ΜΠΟΡΟΒΙΛΟΥ, Ρόδης. «Βίος σύντομος τοῦ Δαμασκηνοῦ (BHG 885b)». Βυζαντινὰ 22 (2001), σσ. 67-73).

³⁴ Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἐκ τοῦ Μηηνολογίου. PG 94, 501C.

³⁵ KONTOUMA, Vassa. «Jean Damascène: l'homme et son œuvre dogmatique». *Connaissance des Pères de l'Église* 118. Jean Damascène—(juin 2010), σσ. 1-20.

³⁶ VAILHÉ, Siméon. «Date de la mort de saint Jean Damascène». *Échos d'Orient* IX (1906), σσ. 28-30.

680. Τὸ 680 δέχεται καὶ ὁ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ ὡς ἔτος γεννήσεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ³⁷. Ὁ NASRALLAH συνδυάζοντας ἄλλες πληροφορίες γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ σὲ σχέση μετὰ τὴν οἰκογένειά του καὶ μετὰ πρόσωπα μετὰ τὰ ὅποια εἶχε σχέση, ὅπως ὁ χριστιανὸς ποιητὴς Akhtal, τοποθετεῖ τὴν γέννησή του νωρίτερα, μεταξὺ τῶν ἐτῶν 655-660. Ἡ Vassa KONTOUMA δέχεται ἐπίσης ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γεννήθηκε περὶ τὸ 655 καὶ ἀπέθανε πρὶν ἀπὸ τὸ 745³⁸.

Τὴ μόρφωση τοῦ Ἰωάννη, καθὼς καὶ τοῦ θετοῦ ἀδελφοῦ του Κοσμᾶ, ὁ πατέρας του ἀνέθεσε στὸν μοναχὸ Κοσμᾶ ἀπὸ τὴν Ἰταλία, τὸν ὁποῖο ἐξαγόρασε μεταξὺ τῶν αἰχμαλώτων. Πράγματι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔτυχε ἐπιμελοῦς καὶ εὐρείας μορφώσεως, ἀνταποκρινομένης πλήρως στὴν εὐγενῆ καταγωγή του, γεγονός τὸ ὁποῖο ἐπιβεβαιώνει τὴν πληροφορία τοῦ βιογράφου τοῦ ὅτι ὁ Κοσμᾶς ἦταν κάτοχος εὐρείας μορφώσεως. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διδάχθηκε φιλοσοφία, δηλαδὴ ἀριθμητική, γεωμετρία, ἀστρονομία, μουσική, ρητορική, διαλεκτική καὶ ἠθική κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, καθὼς καὶ θεολογία μέσα ἀπὸ συγγράμματα πολλῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια. Κατὰ τὸν SAHAS, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπιπρόσθετα ἔλαβε καὶ ἀραβικὴ μόρφωση καθὼς καὶ ἰσλαμική, δεδομένων τῶν σχέσεων τῆς οἰκογένειάς του μετὰ τὴν ἰσλαμικὴ διοίκηση τῆς Δαμασκοῦ καὶ μετὰ τὴν ὑψηλὴ διοικητικὴ θέσις πού κατεῖχε. Ἡ μόρφωσή του αὐτὴ εἶναι ἀποτυπωμένη στὰ ποικίλα συγγράμματά του, στὰ ὅποια διαφαίνεται ἡ εὐρεία ἐπιμελὴς καὶ συστηματικὴ παιδεία του.

Μετὰ τὴν κήρυξη τῆς εἰκονομαχίας (726) ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα Λέοντα Γ' τὸν Ἰσαυρο (714-740) καὶ τὴν ἐξ αἰτίας αὐτῆς συγγραφή τῶν περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων λόγων του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὑποστηρίζεται ὅτι περιέπεσε ὑπὸ τὴν δυσμένεια τοῦ χαλίφη Οὐαλίντ (705-715) καὶ ἐγκατέλειψε τὸ διοικητικὸ

³⁷ Βλ. ΦΕΙΔΑ, Βλασίου. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α', σ. 775.

³⁸ KONTOUMA, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «I. John of Damascus (c. 665-c. 745)»*, σ. 28.

ἀξιώματά του, εἰσῆλθε δὲ ὡς μοναχὸς στὴ μονὴ Ἁγίου Σάββα τῶν Ἱεροσολύμων. Ὁ Adel – Théodore KHOURY γράφει ὅτι ἡ παραίτηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸ ἀξίωμα ποὺ κατεῖχε μᾶλλον ὀφειλόταν στὸν νέο νόμο τοῦ χαλίφη ἸUmar II (717-720) μὲ τὸν ὁποῖο ἀπαγορευόταν πλέον στοὺς μὴ Μουσουλμάνους (dhimmi)³⁹ νὰ κατέχουν ὑψηλὰ κυβερνητικὰ ἀξιώματα, ἐκτὸς ἐὰν ἐξωμοτοῦσαν⁴⁰. Ὁ βιογράφος τοῦ ἀναφέρει, ὅτι, μετὰ ἀπὸ ὑπόδειξη τοῦ αὐτοκράτορα Λέοντα, μὲ σκοπὸ νὰ ἐκδικηθεῖ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐξ αἰτίας τῆς ἀρνητικῆς τοποθετήσεώς του ἔναντι τῆς εἰκονομαχικῆς πολιτικῆς του, πλαστογραφήθηκε ἐπιστολὴ μὲ τὴν ὑπογραφή τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, στὴν ὁποία

³⁹ Μεταξὺ τῶν dhimmi ἀρχικὰ περιλαμβάνονταν οἱ Χριστιανοί, οἱ Ἰνδουιστὲς καὶ ὁμάδα Γνωστικῶν (Sabians). Ἀργότερα τὸ μέτρο ἐπεκτάθηκε καὶ περιέλαβε τοὺς Ζωροάστρες, τοὺς Ἰουδαίους, τοὺς Βουδιστὲς κ.λπ. Γιὰ τοὺς Μουσουλμάνους οἱ Χριστιανοὶ ἦταν ἀδιανόητο νὰ παραμείνουν Χριστιανοί, δεδομένου ὅτι ὁ Μωάμεθ ἤθελε τὸν Μουσουλμανισμό ὡς παναραβικὴ θρησκεία. Οἱ Βυζαντινοὶ καὶ Σύριοι Χριστιανοὶ ὑποβιβάζονταν θρησκευτικά, κοινωνικά καὶ πολιτικά σὲ δευτέρη κατηγορία πολιτῶν, μὲ τὴν ἐπιπρόσθετη ὑποχρέωση βαρύτερων φόρων ἀπὸ αὐτοὺς τῶν Μουσουλμάνων. Μόνο ὁ Χαλίφης τῆς Δαμασκού Μωαβιᾶ (661-680), ὁ ἰδρυτὴς τῆς δυναστείας τῶν Umayyades εἶχε ἐπιδείξει ἀξιοθαύμαστη ἀνοχὴ καὶ χρησιμοποιοῦσε Χριστιανούς στὴ διοίκηση, διατηρώντας καὶ φιλικὲς σχέσεις μὲ διακεκριμένους Χριστιανούς. Ἡ ἐξέλιξη ὅμως τῆς νομικῆς θέσεως τῶν Χριστιανῶν κάτω ἀπὸ ἄλλους Μουσουλμάνους διοικητὲς κατέληγε σὲ διωγμοὺς τῶν Χριστιανῶν καὶ σὲ ἐξισλαμισμούς. (βλ. **KHOURY**, Adel – Théodore. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles.)*, σσ. 32-38).

⁴⁰ **KHOURY**, Adel – Théodore. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles.)*, σ. 47. Ἡ Vassa KONTOUMA σημειώνει: «Plusieurs événements importants s'y produisent: mort du calife 'Abd-al-Malik (647-705), qui trouve un successeur en la personne de Walid Ier (668-715), un homme beaucoup moins tolérant que lui a l'égard des Chrétiens du califat; confiscation et transformation en mosquée de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Damas, ou est vénéré le tombeau du Précurseur, et qui constitue le haut lieu de l'orthodoxie syrienne; rétablissement du siège patriarcal de Jérusalem, après soixante-sept ans de vacance; enfin, arrivée de Jean V, un proche de Jean Damascène, au siège de Jérusalem. Il est fort probable qu'à ce moment crucial, un homme de l'envergure de notre Père ait préféré s'installer en Palestine, près du Saint-Sépulcre ou s'opérerait la reconstruction du chalcédonisme, plutôt que de rester à la cour du calife, ou les Chrétiens occupaient une place de plus en plus insignifiante. Comme le montre son oeuvre homilétique et hymnographique, Jean Damascène a d'ailleurs été un acteur important dans ce mouvement de reconstruction, pour ne pas dire de renaissance, de l'orthodoxie chalcédonienne à l'extérieur de Byzance» (**KONTOUMA**, Vassa. «*Jean Damascène: l'homme et son oeuvre dogmatique*», σσ. 3-4).

έζητείτο δήθεν ή στρατιωτική επέμβαση του Λέοντα κατά του άραβικού χαλιφάτου της Δαμασκου. Η πλαστογραφημένη αυτή έπιστολή είχε σταλει στον άραβα χαλίφη, ο οποίος τιμώρησε τον Ίω. Δαμασκηνο με άποκοπή της δεξιās χειρός του, έφ' όσον ουτε ο ίδιος μπόρεσε να άποδείξει το νόθον του περιεχομένου της έπιστολής, του γραφικού χαρακτήρα και της ύπογραφής του. Η χειρα του όμως κατά την παράδοση έπανακολλήθηκε με τη θαυματουργική παρέμβαση της Θεοτόκου, έπειτα από έντονη όλονύκτια προσευχή του ένώπιον της εικόνας της Θεοτόκου. Είναι βέβαιο ότι το περιστατικό αυτό φανερώνει την άμεση σχέση με το έργο, το οποίο είχε αναλάβει ο Ίω. Δαμασκηнос, αυτό δηλαδή της ύποστηρίξεως και θεολογικής θεμελιώσεως της τιμής των ιερών εικόνων με τη συγγραφή των περι των εικόνων άπολογητικων λόγων του⁴¹. Ίσως άντανεκλα και την άποψη του βιογράφου του, ότι ο Λέων είχε άμεσες έπαφές με Μουσουλμάνους, οι οποίοι τον έπηρέασαν δυσμενώς έναντι των ιερών εικόνων. Ο Γιώργος ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ θέτει έν άμφιβόλω την επίδραση αυτή στην εικονομαχική πολιτική του βυζαντινού αυτοκράτορα⁴².

Στη Μονή του Αγίου Σάββα, όπου ο Ίω. Δαμασκηнос ένδύθηκε το μοναχικό σχήμα, είχαν ήδη από πριν έγκαταβιώσει ο διδάσκαλος του Κοσμάς και ο θετός άδελφός του Κοσμάς. Κατά τα πρώτα έτη της μοναστικής του πολιτείας, ο Ίω. Δαμασκηнос άφοσιώθηκε κατά άξιοθαύμαστο τρόπο στην άρετή της ύπακοής, ή οποία του ύπαγόρευε άκόμα και την μη άσκηση του συγγραφικού του ταλάντου, ένω άρχισε τη συγγραφή των θεολογικων έργων και τη σύνθεση των ύμνων μετά την ώριμανσή του στην άρετή της ύπακοής. Κατά τον

⁴¹ Βίος Ιωάννου Δαμασκηνοϋ. PG 94, 457A. Πρβλ. και την παράδοση περι της εικόνας της «Παναγίας της Τριχερούσας» στη Μονή Χιλανδαρίου Αγίου Όρους, ή οποία, κατά την παράδοση, θεράπευσε το άποκομμένο χέρι του Ίω. Δαμασκηνοϋ. Βλ. ΓΙΕΒΤΙΣ, Άθανασίου (Ιερομονάχου).«Είσαγωγή. Ο άγ. Ιωάννης Δαμασκηнос περι της Παναγίας Θεοτόκου». Στό: Αγ. Ιωάννου Δαμασκηνοϋ, Η Θεοτόκος. Τέσσερις θεομητορικές όμιλίες. Β' έκδοση. Εκδόσεις Άποστολική Διακονία. Άθηναι 1990, σσ. 17-18.

⁴² ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Γεωργίου. Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας. Μια άνάγνωση του Ιωάννη Δαμασκηνοϋ.

βιογράφο του, ο Ίω. Δαμασκηνός έλαβε την έντολή να ασχοληθεί με τὸ συγγραφικὸ ἔργο ἀπὸ τὸν πνευματικὸ του γέροντα ἔπειτα ἀπὸ ὑπόδειξη τῆς ἴδιας τῆς Θεοτόκου⁴³.

Ὁ Ίω. Δαμασκηνός χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπὸ τὸν πατριάρχη Ἱεροσολύμων Ἰωάννη τὸν Ε' (706-735), ὁ ὁποῖος χειροτόνησε ἐπίσης τὸν θετὸ ἀδελφὸ του σὲ ἐπίσκοπο Μαΐουμᾶ. Φαίνεται ὅτι ὁ Ίω. Δαμασκηνός, μετὰ τὴ χειροτονία του σὲ πρεσβύτερο, ὑπηρέτησε γιὰ κάποιον διάστημα ὡς ἱερέας στὸν Ναὸ τῆς Ἀναστάσεως τῶν Ἱεροσολύμων, ὅπου εἶχε ἐκφωνήσει καὶ τοὺς διάφορους πανηγυρικοὺς καὶ ἐγκωμιαστικοὺς του λόγους⁴⁴. Ἡ χειροτονία τῶν δύο ἀδελφῶν Κοσμᾶ καὶ Ἰωάννη ἀπὸ τὸν πατριάρχη Ἱεροσολύμων πρέπει νὰ ἐνταχθεῖ στὴ γενικότερη ποιμαντικὴ φροντίδα του ὥστε νὰ χρησιμοποιήσει τοὺς δύο διακεκριμένους λόγιους ἀδελφοὺς μοναχοὺς γιὰ τὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ὁ Ίω. Δαμασκηνός, κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ ἰδίου, εἶχε καταστεῖ ὁ θεολογικὸς σύμβουλος τοῦ πατριάρχη Ἱεροσολύμων Ἰωάννη Ε', γιὰ τὸν ὁποῖο ἐκφράζεται μὲ ἀπόλυτο σεβασμὸ καὶ ὑποστηρίζει τὰ ὀρθόδοξα φρονήματά του⁴⁵. Εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ παρουσία καὶ

⁴³ Βίος Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. PG 94, 472CD-473A. Φαίνεται ὅτι τὰ πλεῖστα ἔργα του ὁ Ίω. Δαμασκηνός συνέγραψε κατὰ τὸ διάστημα τῆς παραμονῆς του στὴ Μονὴ Ἁγίου Σάββα.

⁴⁴ Βλ. *Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, 20, 20-25. **B. KOTTER V**, σσ. 458-459.

⁴⁵ Ὅταν κατηγορήθηκε ὁ Ίω. Δαμασκηνός ὅτι ἀπέδιδε τὸν «Τρισάγιον» ὕμνον μόνο στὸν Υἱὸ καὶ ὄχι στὴν Τριάδα, ἔγραψε ὑπὸ τύπον Ἐπιστολῆς πραγματεία περὶ τοῦ «Τρισαγίου», στὴν ὁποία ὑπεραμύνεται τοῦ ἤδη ἀποθανόντος πατριάρχου: «...μήτε ἡμῶν κατηγορεῖν μήτε τοῦ τρισμάκαρος Ἰωάννου τοῦ πατριάρχου ὡς πεπεισμένων ἐπὶ μιᾶς τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων λέγειν τὸν τρισάγιον ὕμνον. Πᾶς γάρ, ὅστις οὕτω φρονεῖ ἢ λέγει, κοινωνός ἐστι τῆς τοῦ κναφέως τοῦ βαναύσου σκαιότητος. Τίς γὰρ οἶδε τοῦ μακαριωτάτου Ἰωάννου τοῦ πατριάρχου νόημα ἐμοῦ πλέον; Οὐδεὶς. Ὅς, ἵνα τάληθές εἶπω, οὐκ ἀνέπνευσε πνοὴν δογματικὴν πώποτε, ἦν ἐμοὶ ὡς μαθητῇ οὐκ ἀνέθετο. Τί μὴ ζῶντος καὶ φθεγγομένου τοῦ ἱεροῦ ἀνδρὸς ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέλεκτο; Οὐκ ἔστι ταῦτα ἀλλ' ἢ σκήψεις τινές πλεῖστον ὅτι τὸ βέβαιον οὐκ ἔχουσαι. Μὴ δυσφημείωσαν τὸν ζηλωτὴν καὶ πῦρ ὀρθοδοξίας πνεύσαντα, μόσχον φημί τὸν αἰοίδιμον, τὸν πάσης κενοφωνίας ἐξοριστὴν καὶ ἀναιρέτην, ὡς τῆς θεολογίας τοῖς ἱεροῖς κεκοινωνηκότα πατράσιν, ἀλλὰ τοῦτον τοῦ ζήλου ἀποδεχέσθωσαν καὶ ὡς ἱερὸν καὶ αἰοίδιμον εὐφημείωσαν» (*Περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου*, 26, 9-22. **B. KOTTER IV**, σ. 329).

διακονία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στήν Ἱερουσαλήμ τὸν εἶχε φέρει σὲ ἄμεση ἐπαφή μὲ τὰ σημαντικὰ θεολογικὰ ζητήματα τῆς ἐποχῆς, τὰ ὁποῖα διαπραγματεύεται στὰ συγγράμματά του⁴⁶.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μετὰ τὴν ἔκδοση τοῦ πρώτου εἰκονομαχικοῦ διατάγματος (726) ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα Λέοντα, ἔγραψε τὸν πρῶτο ἀπολογητικό του λόγο *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, ὑπὸ τύπο δὲ ἐπιστολῆς τὸν ἀπέστειλε σὲ γνωστούς του εἰκονόφιλους στήν Κωνσταντινούπολη, μὲ τὴν προτροπή νὰ τὸν διαδώσουν εὐρύτερα. Τὸ ἔτος 730, μετὰ τὴν ἐξορία τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ⁴⁷ καὶ τὴν ἔκδοση τοῦ δευτέρου εἰκονομαχικοῦ διατάγματος, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἔγραψε τὸν δεύτερο ἀπολογητικό λόγο, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ἀπλοποιημένη σύνοψη τοῦ πρώτου λόγου. Τὸν τρίτο λόγο ἔγραψε ἀργότερα τὸ ἴδιο ἔτος 730, ἀποτελεῖ δὲ τὴν πλέον οὐσιαστικὴ συστηματικὴ θεολογικὴ θεμελίωση τῆς τιμῆς τῶν εἰκόνων⁴⁸. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀναδεικνύεται ὡς ὁ θεμελιωτὴς τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας τῆς εἰκόνας. Ἀξίζει ἐν προκειμένῳ νὰ παρατηρηθεῖ γιὰ τὴν εἰκονομαχία, ὅτι ἐνῶ φαίνεται οἱ βαθύτερες ρίζες τῆς νὰ ἐντοπίζονται στὰ ἀνατολικά «θέματα» τῆς Αὐτοκρατορίας ὡς ἀντίδραση ἐναντίον τῶν ὑπερβάσεων τῶν πιστῶν τῶν ἄλλων «θεμάτων», ἡ θεολογικὴ τῆς θεμελίωση προῆλθε καὶ πάλιν ἀπὸ τὴν Ἀνατολή. Βεβαίως, ἡ ἀντίθεση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πρὸς τὴν εἰκονομαχικὴ αὐτοκρατορικὴ πολιτικὴ εἶχε προκαλέσει τὴ μὴνὴ τῶν αὐτοκρατόρων τόσο τοῦ

⁴⁶ «Jean a été moine, mais il a aussi été prêtre de l'Anastasis, c'est-à-dire du Saint-Sépulcre. En cette qualité, il a vécu en contact permanent avec les Lieux Saints, au coeur d'un pèlerinage qui se perpétuait depuis le 5e siècle, mais aussi au centre d'un monde où les controverses théologiques — notamment entre chalcédoniens et monophysites — restaient d'autant plus vivaces que l'autorité de l'empereur byzantin et de ses lois contre l'hérésie n'avaient pas prise. Il est important de ne pas ignorer cette réalité pour appréhender correctement son oeuvre d'homme d'Eglise et de théologien. Il faut aussi la prendre en compte pour comprendre que son séjour en Palestine, et plus particulièrement à Jérusalem, fut particulièrement riche en tracas» (KONTOUMA, Vassa. *Jean Damascène: l'homme et son oeuvre dogmatique*», σ. 4).

⁴⁷ Θεοφάνους. *Χρονογραφία*, σ. 416 κ. ἐξ.

⁴⁸ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*.

Λέοντος, ὅσο καὶ τοῦ Κωνσταντίνου τοῦ Ε' (740-775). Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ εἰκονομαχικὴ σύνοδος τῆς Ἱερείας (754) εἶχε ἀναθεματίσει μὲ σκληροὺς χαρακτηρισμοὺς τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ καθὼς καὶ τὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανὸ ὅπως καὶ τὸν Γεώργιο Κωνσταντίας τὸν Κύπριο⁴⁹. Ἡ ἀποκατάσταση τῆς τιμῆς τῶν εἰκόνων καὶ ἡ καταδίκη τῆς εἰκονομαχίας ἀπὸ τὴν Ζ' Οἰκουμενικὴ σύνοδο (787) εἶχε ὡς συνέπεια καὶ τὴν ἀποκατάσταση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὑπερμάχων τῶν ἱερῶν εἰκόνων, οἱ ὅποιοι εἶχαν καταδικασθεῖ στὴν εἰκονομαχικὴ σύνοδο τῆς Ἱερείας.

Ἡ ἴδια ἀβεβαιότητα, ἡ ὁποία ἐπικρατεῖ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἡμερομηνία γεννήσεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐπικρατεῖ καὶ γιὰ τὴν ἡμερομηνία θανάτου του. Σύμφωνα μὲ τοὺς συναξαριστές, ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς ἀπέθανε σὲ βαθὺ γῆρας, σὲ ἡλικία 104 ἐτῶν⁵⁰, ἴσως τὸ ἔτος 749 ἢ 750, πρὶν δηλαδὴ τὸν ἀναθεματισμὸ τοῦ ἀπὸ τὴν εἰκονομαχικὴ σύνοδο τῆς Ἱερείας (754)⁵¹, ἐνῶ κατὰ ἄλλους ἐρευνητὲς ὁ θάνατός του τοποθετεῖται πολὺ ἀργότερα, πρὶν τὴν Ζ' Οἰκουμενικὴ σύνοδο, δηλαδὴ τὸ ἔτος 780.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς κατέλειπε πλούσιο καὶ πολὺπλευρο συγγραφικὸ ἔργο, τὸ ὁποῖο τὸν καθιέρωσε ὡς «στύλο καὶ ἐδραῖωμα» τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ὑπὸ τὴν προσωνομία τοῦ «Χρυσορροά». Ἡ συνθετικὴ του σκέψη καὶ ὁ συστηματικὸς τρόπος ἐπεξεργασίας τῶν διαφόρων θεμάτων, τὰ ὁποῖα διαπραγματεύεται στὰ ἔργα του, συνέβαλαν ὥστε νὰ ὑπερβεῖ τὰ ὅρια τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ νὰ ἐπιδράσει στὴ θεολογικὴ σκέψη ἀκόμα καὶ τῶν δυτικῶν θεολόγων, ὅπως τῶν

⁴⁹ MANSI, Johannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum. Tomus 13*, σ. 356. «Μανσοῦρ τῷ κακονύμῳ καὶ σαρακηνόφρονι, ἀνάθεμα· τῷ εἰκονολάτρῃ καὶ φασογράφῳ Μανσοῦρ, ἀνάθεμα· τῷ τοῦ Χριστοῦ ὑβριστῇ καὶ ἐπιβούλῳ τῆς βασιλείας Μανσοῦρ, ἀνάθεμα· τῷ τῆς ἀσεβείας διδασκάλῳ καὶ παρερμηνευτῇ τῆς θείας Γραφῆς Μανσοῦρ, ἀνάθεμα».

⁵⁰ Ἐκ τοῦ *Μηνολογίου*. PG 94, 501C.

⁵¹ Βλ. VAILHÉ, Siméon. «Date de la mort de saint Jean Damascène», σσ. 28-30. NASRALLAH, Joseph, Mgr. *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*. Office des Éditions Universitaires. Paris 1950. SAHAS, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*.

Peter LOMBARD καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτη⁵². Ἡ θεματολογία τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀντανακλᾷ τὰ θεολογικὰ ζητήματα τῆς ἐποχῆς του καθὼς καὶ τὴ δεινότητά του νὰ ἐπεξεργαστεῖ τὰ θέματα αὐτὰ καὶ νὰ δώσει ἀπαντήσεις μὲ καθαρότητα σκέψεως⁵³. Συνειδητὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπιλέγει ὡς μέθοδο ἐργασίας τὴ συστηματικὴ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τῶν προηγούμενων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας⁵⁴. Ἡ

⁵² Βλ. GAUTHIER, R. A. «*Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*». *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), σσ. 51-100. Ὁ Peter LOMBARD στὸ ἔργο του *The Sentences*, προβαίνει σὲ σχολιασμὸ τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἐξέφρασε δὲ τὴν ἀμφιβολία του γιὰ τὴν ὄντολογία του, θέτοντας ὡς κριτήριον ὁρθότητος τὴν ὄντολογία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου. Βλ. LOMBARD, Peter. *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity*. (Translation Giulio Silano). (Mediaeval Sources in Translation 42). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto - Ontario 2010, σσ. 112-113.

⁵³ Σύμφωνα μὲ τὸν Bryan RHODES στὴ βυζαντινὴ πολιτικὴ, τὴ θεολογία καὶ τὴν κοινωνία δὲν εἶχε συνειδητοποιηθεῖ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι τὸ Ἰσλὰμ ἀποτελοῦσε νέα θρησκεία καὶ γι' αὐτὸ δὲν θεωρήθηκε ὡς ἀπειλή κατὰ τῆς πίστεως. Τὴν πολιτικὴ τῆς θριαμβολογίας ποὺ ἐπικρατοῦσε στὴ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία, ἀπὸ τὸν 8ο αἰῶνα καὶ ἐξῆς εἶχε διαδεχθεῖ ἡ ἀπολογητικὴ ὅταν πλέον τὸ Ἰσλὰμ ἔθεσε θεολογικοὺς προβληματισμοὺς στὴ Χριστιανικὴ πίστι. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο τῶν ποικίλων διαμορφώσεων ἀναπτύχθηκε ἡ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ποὺ φανερῶνει δύο κατευθύνσεις: ἡ πρώτη ἀποδεικνύει τὴ στρόφῃ πρὸς τὴ χριστιανικὴ ἀπολογητικὴ ἔναντι τοῦ Ἰσλὰμ, ἡ δὲ δευτέρη ἀφορᾷ τὴν καθαρότητα τῆς χριστιανικῆς πίστεως. «People fled the Arab invaders to avoid hard-ship. However, it was not until the eighth century that the Arabs were universally perceived by the Christian community to be competition for religious truth, ... This growth in apologetics and polemics, because of competing religious truth claims, is significant because John Damascene's work reflects the trends, questions, and debates that were unique and important in the context of the eighth century Arab Empire in Byzantium» (RHODES, Bryan. «*John Damascene in Context*», σσ. 120-127).

⁵⁴ «Ἐρῶ δὲ ἐμὸν μὲν, ὡς ἔφην, οὐδέν, τὰ δὲ τοῖς ἐγκρίτοις τῶν διδασκάλων πεπονημένα εἰς ἓν συλλεξάμενος, ὄση δύναμις, συντετμημένον τὸν λόγον ποιήσομαι» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 60-62. Β. KOTTER I, σ. 53). «The doctrines taught by this dogmatist became final in the Greek Church, the later Symbols being substantially at one with them, because he combined the conceptions of the Cappadocians with the Antiochene tradition, in the modified form assumed by the latter in Chrysostom, and at the same time did justice to the constantly increasing tendency to refrain as much as possible from allegorising Gen. I. ff» (HARNACK, Adolf, van. *History of Dogma. Complete in Seven Volumes Bound as Four. Volume 3*. [Translated from German by Neil Buchanan]. Dover Publications. New York 1961, σ. 283). Ὁ Βλάσιος ΦΕΙΔΑΣ σημειώνει ὅτι, «ἡ ὑπεροχὴ τοῦ συστηματικοῦ στοιχείου ἔναντι τοῦ πρωτοτύπου στὸ συγγραφικὸ ἔργο του ὑπῆρξε αὐστηρὴ του ἐπιλογή,

ἐπιλογή αὐτὴ φανερῶνει δύναμη διακρίσεως τοῦ οὐσιώδους ἀπὸ τὸ ἐπουσιῶδες. Διὰ τοῦ τρόπου δὲ τῆς ἐπιλογῆς καὶ τῆς ἐμβριθοῦς μελέτης τῆς πατερικῆς θεολογικῆς σκέψεως κατόρθωσε νὰ ὀρίσει μὲ ἀξιοθαύμαστη ἀκρίβεια τὴ θεολογία καὶ τὸ δόγμα πίστεως τῆς Ἐκκλησίας μέσα ἀπὸ τοὺς ποικίλους προβληματισμοὺς τῆς ἐποχῆς, ἡ δὲ θεολογικὴ του ἐμβάθυνση ἀποκτᾶ νόημα καὶ ἀξία διαχρονικὴ. Μέσα στὴν ὅλη ἐπεξεργασία τῶν θεμάτων ἀφήνει νὰ διαφανεῖ καὶ ἡ δική του θεολογικὴ σφραγίδα σὲ πολλὰ θέματα. Ἡ θεολογία π.χ. περὶ τῆς εἰκόνας ὀφείλεται στὴ θεολογικὴ δεινότητα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὸς συμπληρῆτης πατερικῶν κειμένων καὶ θεολογικῶν θέσεων, ἀλλὰ ὡς δημιουργικὴ θεολογικὴ παρουσία, γιατί μὲ τὸν φωτισμὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὅπως ὁ ἴδιος λέγει⁵⁵, ἔθεσε τὸ συγγραφικὸ καὶ θεολογικὸ του τάλαντο στὴν ὑπηρεσία τῆς δοκιμαζομένης Ἐκκλησίας. Αὐτὸ καθίσταται φανερὸ ἀπὸ τὴν πλούσια θεματολογία τῶν ἔργων του, τὰ ὁποῖα, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἄπτονται ζητημάτων τῆς ἐποχῆς του, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὑπερβαίνουν αὐτὴν καὶ καθίστανται ἔργα θεολογικῆς ἐμβαθύνσεως γιὰ τὴν καθ' ὅλου ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Τὰ ἔργα του καλύπτουν πλείστους ὅσους τομεῖς: φιλοσοφικοῦ, δογματικοῦ, ἀντιαιρετικοῦ, ἐρμηνευτικοῦ, ἀσκητικοῦ, ἀγιολογικοῦ καὶ ἱστορικοῦ ἐνδιαφέροντος καθὼς καὶ ὁμιλίες καὶ ὕμνους.

ἡ ὁποία ἐναρμονιζόταν ἄριστα καὶ πρὸς τὴν ἀντίστοιχη ἀξίωση τῆς Ἐκκλησίας» (ΦΕΙΔΑ, Βλασίου. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α', σ. 776).

⁵⁵ «Ἄλλ' ἐπειδὴ τῆς παρακοῆς ὁ καρπὸς θάνατος, ὁ δὲ ταπεινὸς καὶ ὑπήκοος Χριστοῦ μαθητῆς καθιστάμενος πρὸς ὕψος ἀνάγεται καὶ χάριν παρὰ θεοῦ τὴν φωταγωγὸν κομίζεται καὶ ἀνοίγων τὸ στόμα πληροῦται τοῦ πνεύματος καὶ καρδίαν καθαίρεται διάνοιάν τε φωτίζεται καὶ λαμβάνει λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος, οὐ μεριμνῶν τί λαλήσει, ὄργανον δὲ χρηματίζων ἐν αὐτῷ λαλοῦντος τοῦ πνεύματος, δι' ὑμῶν τῶ ἐν ὑμῖν ἱεραρχοῦντι Χριστῷ πειθόμενος ὑποκύπτω τῷ ἐπιτάγματι καὶ ἀνοίγω τὸ στόμα θαρρόων ταῖς ὑμετέραις εὐχαῖς, ὡς πληρωθήσεται πνεύματος, καὶ λαλήσω λόγια οὐ τῆς διανοίας καρπὸν τῆς ἐμῆς ἀλλὰ καρπὸν τοῦ τοῦ τυφλοῦ φωτίζοντος πνεύματος, ὅσα δώσει, λαμβάνων καὶ ταῦτα φθεγγόμενος» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 32-42. **B. KOTTER I**, σ. 52).

Από τὰ πλέον ἀξιόλογα ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πού ἔχουν προκαλέσει τὸ ζωηρὸ ἐνδιαφέρον ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς συγγραφῆς τους, στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση, εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὰ δογματικῶ περιεχομένου, ἀφ' ἑτέρου δὲ οἱ *Λόγοι περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων* καὶ τὸ *Κατὰ τῶν Αἱρέσεων*. Αὐτὸ δὲν συνεπάγεται ὅτι τὰ ἄλλα ἐκ τῶν ἔργων του ὑπολείπονται ἀξίας καὶ σημασίας. Τὸ βασικὸ δογματικὸ ἔργο του εἶναι τὸ «*Πηγὴ Γνώσεως*»⁵⁶, φιλοσοφικῶ καὶ θεολογικῶ περιεχομένου, ἀφιερωμένο στὸν θετὸ ἀδελφὸ του Κοσμᾶ ἐπίσκοπο Μαΐουμᾶ. Τὸν τίτλο τὸν χρησιμοποιεῖ ὁ ἴδιος ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν Προοίμια ἐπιστολῆ τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*, φαίνεται ὅμως νὰ τὸν καθιστᾶ γενικὸ τίτλο τῆς τριλογίας τοῦ ἔργου τοῦ πού περιλαμβάνει α) τὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, β) τὸ *Κατὰ Αἱρέσεων* καὶ γ) τὴν *Ἐκδοσιν ἀκριβῆ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Τὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* σώζονται σὲ δύο μορφές, τὴν ἐκτενῆ μορφή καὶ τὴ βραχεία, ὅπου καὶ ἀναπτύσσονται κατὰ τρόπο ἐκλεκτικὸ καὶ συστηματικὸ φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ προβλήματα συμφώνως πρὸς τοὺς Ἕλληνας φιλοσόφους⁵⁷. Τὸ δεῦτερο μέρος, ὑπὸ τὸν εἰδικὸ τίτλο «*Περὶ Αἱρέσεων*»⁵⁸, περιγράφει ἐν συνόλῳ ἑκατὸν τρεῖς αἱρέσεις. Τὶς ὀγδόντα πρῶτες λαμβάνει ἀπὸ τὸ *Πανάριον* τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κωνσταντίας τῆς Κύπρου, τὶς εἴκοσι ἐπόμενες ἀπὸ διάφορους ἄλλους συγγραφεῖς, ὡς ὁ Θεοδώρητος Κύρου, ὁ Τιμόθεος

⁵⁶ «John of Damascus wrote his major theological work, the Fount of Knowledge, in the late years of his life, and in response to a request of his adopted brother Cosmas, the "most saintly and honored of God . . . most holy bishop of Maiuma". Cosmas succeeded in the throne of Maiuma near Gaza its bishop Peter, who became a martyr at the hands of the Muslims in 743 because he repeatedly condemned «Muhammad, his mythography and all who believe in it». Therefore, the Found of knowledge must have been written during, or immediately after, 743. It seems most likely that what Cosmas requested was a manual of Christian doctrines in which the teaching of the Church would be stated clearly, supported by Biblical references and the traditional Patristic interpretation» (SAHAS, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*, σ. 54. Βλ. RHODES, Bryan. «*John Damascene in Context*», σ. 159).

⁵⁷ Βλ. B. KOTTER I, σ. 22 καὶ PG 94, 524C: «Τῶν παρ' Ἑλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι». Κριτικὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*, ὅπου καὶ θὰ γίνονται καὶ οἱ σχετικὲς παραπομπές, βλ. B. KOTTER I, σσ. 47-146.

⁵⁸ Κριτικὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου βλ. B. KOTTER IV, σσ. 19-67.

Κωνσταντινουπόλεως, ὁ Λεόντιος Βυζάντιος καὶ ὁ Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων, τὶς δὲ τρεῖς τελευταῖες συντάσσει καὶ προσθέτει ὁ ἴδιος διότι εἶναι αἰρέσεις, οἱ ὁποῖες γεννήθηκαν μεταγενεστέρως, δηλαδή τὸ Ἰσλάμ, ἡ Εἰκονομαχία καὶ ὁ «Ἀποσχισμός»⁵⁹. Ἐνδιαφέρον προκαλεῖ ἡ εὐρεία ἔννοια τοῦ ὄρου «αἵρεσις» ποῦ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ⁶⁰. Τὸ τρίτον μέρος τῆς τριλογίας, ὑπὸ τὸν εἰδικὸ τίτλο «Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως»⁶¹ ἀποτελεῖ σύνοψη τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἀντλεῖ δὲ τὸ περιεχόμενον ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀπὸ τῆς διδασκαλίας τῆς Ἁγίας Γραφῆς, τὴν ὁποία ἐρμηνεύει μὲ λεπτότητα καὶ διεισδυτικότητα, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὰ ἔργα καὶ τὴ θεολογία τῶν μεγάλων πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, ὅπως τῶν Μ. Ἀθανασίου, Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Θεολόγου, Γρηγορίου Νύσσης, Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Νεμεσίου Ἐμέσης, Σεβηριανοῦ Γαβάλων, Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου κ.ἄ. Μὲ τὴν τριλογία αὐτή, ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦ θέτει τὴν ὑγιῆ βάση τῆς ἀληθοῦς χριστιανικῆς γνώσεως ἔναντι τῆς αἰρετικῆς ψευδωνύμου γνώσεως καὶ συστηματοποιεῖ τὸ περιεχόμενον τοῦ δόγματος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ὁ Β. ΚΟΤΤΕΡ, στὶς κριτικὲς ἐκδόσεις τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, περιέλαβε στὸν πρῶτο τόμο τὰ Φιλοσοφικά του ἔργα, στὸν δεύτερο τὴν Ἐκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως, στὸν τρίτο τοὺς τρεῖς Λόγους περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων, στὸν τέταρτο Ἀπολογητικὰ καὶ πολεμικὰ ἔργα καὶ στὸν πέμπτο τόμο κείμενα ἀγιολογικὰ καὶ λόγους ποῦ ἐξεφώνησε στὸν ναὸ τῆς Ἀναστάσεως⁶².

Ἀπὸ τοὺς δυτικούς θεολόγους ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦ θεωρεῖται:
α) ὁ τελευταῖος τῆς σειρᾶς τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολικῆς

⁵⁹ Βλ. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV. «*Einleitung. 1. Der Liber de Haeresibus und sein Ort in der Pege*», σσ. 2-3. Βλ. ΔΡΑΓΑ, Γεωργίου (Πρωτοπρεσβυτέρου). «Ἐπίτομον τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκδόσεως». PG 94. Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων. Ἀθῆναι 1989, σ. ιδ'.

⁶⁰ Βλ. *Περὶ αἰρέσεων*. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σσ. 19-67.

⁶¹ Κριτικὴ ἔκδοσις τοῦ κειμένου βλ. Β. ΚΟΤΤΕΡ II.

⁶² Βλ. καταλογο τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν παρατιθέμενη βιβλιογραφία.

Ἐκκλησίας τῆς κλασσικῆς περιόδου, δεδομένου ὅτι, μετὰ τὸν Δαμασκηνό, κατὰ τὴν ἀποψη αὐτῆ, δὲν ὑπάρχει κάτι νεότερο νὰ λεχθεῖ καὶ ὁ, τι ἔχει γραφεῖ στὴ συνέχεια ἀποτελεῖ ἐπανάληψη τῶν ὅσων ἔχουν λεχθεῖ ἀπὸ τοὺς προηγούμενους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, κατὰ τὴν ἐκτίμησιν τῶν δυτικῶν μελετητῶν τοῦ ἔργου του, συνέβαλε μὲ ἓνα ἰδιάζοντα τρόπο στὴν πρόοδο τῆς θεολογίας μὲ τὴ συστηματικὴ τῆς παρουσίαση καὶ ὄχι μὲ τὴν πρωτοτυπία τῆς σκέψεώς του καί, β) ὑπῆρξε ἐξαίρετος γνώστης καὶ συμπληθῆς τῆς πρὸ αὐτοῦ πατερικῆς σκέψεως καὶ θεολογίας. Ἡ σύγχρονη Ἱστορία τοῦ δόγματος στὴ Δύση κατατάσσει τὸν Ἰω. Δαμασκηνό μεταξὺ τῶν σημαντικότερων ἱστορικῶν τοῦ δόγματος, μὲ τὸν ὁποῖο κλείνει ἡ πατερικὴ περίοδος ἐρμηνείας καὶ διατυπώσεως τοῦ δόγματος στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή⁶³. Ὅμως, τὸ ὅλο συστηματικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀποτελεῖ μία πρωτότυπη σύλληψη, γιατί, χρησιμοποιώντας τὸ ὑλικὸ πού τοῦ πρόσφερε ἡ θεολογικὴ παράδοση τῆς Ἀνατολῆς, τὸ συστηματοποίησε μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε νὰ δίδει ἀπαντήσεις στὶς προκλήσεις πού δεχόταν συνεχῶς, εἴτε θεολογικῆς εἴτε ἀπὸ διωγμούς, ἀπὸ τὸ Ἰσλάμ. Ὄντως, μείζονα δογματικὰ καὶ θεολογικὰ θέματα, τὰ ὁποῖα διαπραγματεύεται καὶ συστηματοποιεῖ στὴν *Ἐκδοσιν Ὀρθοδόξου Πίστεως*, ὅπως ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἡ μοναδικότης καὶ τριαδικότης τοῦ Θεοῦ, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐνσάρκωσις τοῦ Λόγου, οἱ ιδιότητες τοῦ Θεοῦ κ.ἄ., ἀποτελοῦν, ἀφ' ἑνὸς μὲν οὐσιώδη κεφάλαια τῆς Ἱστορίας τοῦ Δόγματος τῆς Ἐκκλησίας, ἀφ' ἑτέρου δὲ εἶναι ἀπὸ τὰ θέματα πού συζητοῦσε τὸ Ἰσλάμ καὶ ἔθετε ἐν ἀμφιβόλῳ τὴ Χριστιανικὴ πίστι. Ἄλλωστε οἱ ἀπαντήσεις στοὺς θεολογικοὺς αὐτοὺς προβληματισμοὺς εἶναι ἐγγενεῖς στὴ Χριστιανικὴ θεολογία καὶ δὲν ὑπῆρχε ἀνάγκη νέων θεολογικῶν ἀκροβατισμῶν.

Ὄντως, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἔχει καθιερωθεῖ ὡς συστηματικὸς θεολόγος γιὰ μία σειρὰ ἀπὸ λόγους. Πρῶτον, γιὰ τὴ συστηματικὴ παρουσίαση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, τῆς

⁶³ HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vols. 2 and 3.

ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας, γί' αὐτὸ καὶ ἔχει θεωρηθεῖ ὡς ὁ «σχολαστικὸς» θεολόγος τῆς Ἀνατολῆς σὲ σύγκριση μὲ τὸν δυτικὸν σχολαστικὸν θεολόγο καὶ φιλόσοφο Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη⁶⁴. Ἐδῶ τίθεται ἓνα σημαντικὸ ζήτημα ὅσον ἀφορᾷ τὶς θεολογικὲς ἐπιλογὲς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Βεβαίως δὲν κάνει διάκριση ὡς πρὸς τὴν χρῆση τῆς θεολογίας τῶν προηγούμενων πατέρων, ὅπως θὰ διαφανεῖ στὰ ἐπὶ μέρους κεφάλαια⁶⁵. Δεύτερον, γιὰ τὴν περὶ τῶν εἰκόνων θεολογία του μὲ τοὺς τρεῖς περὶ τῶν εἰκόνων ἀπολογητικούς του λόγους. Τρίτον, ἐπειδὴ εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς ἐλάχιστους βυζαντινοὺς θεολόγους ποὺ ἀσχολήθηκε μὲ τὸ Ἰσλάμ⁶⁶. Τέταρτον, στὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία εἶναι περισσότερο γνωστὸς γιὰ τὸ τεράστιο ὑμνολογικὸ του ἔργο. Οἱ ὑμνολογικὲς συνθέσεις τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ εὐρίσκονται σὲ εὐρεία χρῆση ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Πέμπτον, ἔνεκα τοῦ συστηματικοῦ τρόπου ἐργασίας του, ἔχει ἀσκήσει σημαντικὴ ἐπίδραση σὲ πολλοὺς δυτικούς θεολόγους, ὅπως στοὺς Θωμᾶ Ἀκινάτη, Dun Scotus Erigenus, Peter LOMBARD κ.λπ. Γιὰ τὰ θέματα αὐτὰ ὅπως καὶ γιὰ ἄλλα

⁶⁴ Ὁ Adolph HARNACK κατατάσσει τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ μεταξὺ τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, τοῦ ὁποῖου τὸ συγγραφικὸ ἔργο ἔχει καθαρὰ δογματικὴ χρειά, μὲ τὴν ἔννοια τοῦ σημερινοῦ τεχνικοῦ ὅρου, καὶ διατυπώνει τὴν ἀκόλουθη κάθετη ἀποψη γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ: «Origen's was the only one that the Greek Church had produced. After its rejection there existed, besides dogma, a vast sum of incongruous fragments, bound artificially together by quotations from Scripture and tradition and from Aristotelian scholasticism. The great dogmatic work of John of Damascus only appears to be a logically connected system; it is in reality far from that». HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 148. Κατὰ τὸν ἴδιο συγγραφέα: «The doctrines taught by this dogmatist became final in the Greek Church, the later Symbols being substantially at one with them, because he combined the conceptions of the Cappadocians with the Antiochene tradition, in the modified form assumed by the latter in Chrysostom, and at the same time did justice to the constantly increasing tendency to refrain as much as possible from allegorising Gen. I. ff» (Ὁπ. ἀν. σ. 283).

⁶⁵ Βλ. τὴ συγκριτικὴ μελέτη μεταξὺ τῆς θεολογίας τοῦ Βλαδιμήρου Λόσκυ καὶ τοῦ Περγάμου Ἰωάννη (Ζηζιούλα) τοῦ PAPANIKOLAOU, Aristotle. «*Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God*». *Modern Theology* 19 (2003), σσ. 357-385.

⁶⁶ SAHAS, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*.

ἐπὶ μέρους θέματα τοῦ θεολογικοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὑπάρχει πλούσια βιβλιογραφία⁶⁷.

Ὅσον ἀφορᾷ στὴ σύγχρονη βιβλιογραφία, ὡς πρῶτο σταθμὸ γιὰ τὴν ἔναρξη τῆς ἔρευνας καὶ μελέτης τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὸν ἑλληνικὸ ὀρθόδοξο χῶρο μποροῦμε νὰ τοποθετήσουμε τὸ ἔτος ἐκδόσεως τῆς Διδακτορικῆς ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ Διατριβῆς τοῦ Κωνσταντίνου Δυοβουνιώτη, *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός* (1903), χαρακτηριστικὸ τῆς ὁποίας ἦταν ἡ διαπραγμάτευση ὅλων τῶν θεμάτων τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἔργων του. Ἡ ἑλληνικὴ, ὅσο καὶ ἡ ξενόγλωσση βιβλιογραφία ποὺ ἔπεται χρονικὰ, καταπιάνεται μὲ ἐξειδικευμένα θέματα τῆς θεολογίας τοῦ Δαμασκηνοῦ Πατέρα, ὅπως περὶ τῶν εἰκόνων, περὶ αἱρέσεων κ.λπ. Δεύτερο σημαντικὸ σταθμὸ ἀναμφιβόλως ἀποτελεῖ ἡ μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1969 καὶ 1988 κριτικὴ ἔκδοση ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ σὲ πέντε τόμους ἀπὸ τὸν Bonifatius KOTTER. Ἡ ἔκδοση αὐτὴ ὡς ἦταν ἀναμενόμενο, ἔδωσε ὠθηση στὴ μελέτη τῶν ἔργων καὶ τῆς θεολογίας τοῦ μεγάλου συστηματικοῦ Πατέρα τῆς Ἐκκλησίας.

Ἐντὸς τοῦ πλαισίου αὐτοῦ, ὅπως ἀποδεικνύεται μέσα ἀπὸ τὴ βιβλιογραφία, σημαντικὴ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἡ συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς θεολογίας, ἡ ἐνασχόληση μὲ τὰ κείμενα μὲ μεταγλωττίσεις στὴ Νεοελληνικὴ καὶ σχολιασμοὺς ὡς καὶ ἡ ἔκδοση ἀξιόλογων μελετῶν ἀπὸ τὸν Νικόλαο ΜΑΤΣΟΥΚΑ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Μετὰ τὴν ἔναρξη τῆς κριτικῆς ἐκδόσεως τῶν συγγραμμάτων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸν Β. KOTTER (1969), ὁ Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ δημοσίευσε (1969) ἐκτεταμένη μελέτη γιὰ τὴν «Φιλοσοφία καὶ Δογματικὴ Διδασκαλία τοῦ

⁶⁷ Βλ. ΔΡΑΓΑ, Γεωργίου (Πρωτοπρεσβυτέρου). «B. *Bibliography in Chronological Progression*». PG 95. Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων. Ἀθῆναι 1989, σσ. ιε'-ριθ'. Ἡ βιβλιογραφία αὐτὴ, ποὺ περιλαμβάνεται στὴν ἐπαναπαραγωγή τῆς Ἑλληνικῆς Πατρολογίας J. P. Migne, εἶναι κατὰ τὴ σημείωση τοῦ συγγραφέως ἡ συστηματικότερα καὶ ἡ πληρεστέρα διεθνῶς. Ἀρχίζει ἀπὸ τὸ ἔτος 1472 μ. Χ. καὶ τελειώνει τὸ ἔτος 1988.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ»⁶⁸ καὶ ἐξέδωσε (1976) τὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως σὲ κείμενο – μετάφραση – εἰσαγωγή – σχόλια⁶⁹, ὅπως καὶ ἄλλες μελέτες.

Ἄξια μνείας εἶναι ἡ ἀπόδειξη τῆς ἀυθεντικότητος τῆς Ἑκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ὡς ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὴν Vassa CONTICELLO⁷⁰. Ἡ ἀυθεντικότητά του εἶχε ἀμφισβητηθεῖ, εἶχε θεωρηθεῖ ὡς ἀντιγραφή τοῦ ψευδεπίγραφου ἔργου τοῦ Κυρίλλου περὶ Ἁγίας Τριάδος. Ἄν καὶ οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς μελετητὲς τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ τὸ θεωροῦσαν ὡς ἀντιγραφή τοῦ ψευδοεπίγραφου ἔργου τοῦ Κυρίλλου, ἐν τούτοις, ἡ συμπεριφορὰ τους ἀπέναντι στὸ κείμενο ἦταν ὡς νὰ ἐπρόκειτο γιὰ ἓνα ἀυθεντικὸ κείμενο. Ἡ ἀπόδειξη τῆς ἀυθεντικότητος τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἔχει εὐρύτερες ἐπιπτώσεις, δεδομένου ὅτι αἶρει τὴ δημιουργηθεῖσα ἀντίληψη γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὡς ἀπλὸ ἐρανοιστὴ καὶ ἀποδεικνύει τὴ θεολογικὴ καὶ συνθετικὴ του δεινότητα.

Ὁ Andrew LOUTH (2004) στὴ σημαντικὴ του μελέτη κάνει μίαν ἀνασκόπηση τῶν θεμάτων τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μέσα ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν συγγραμμάτων του⁷¹, θέλοντας νὰ ἀποδείξει τὴ συνέχεια τῆς θεολογικῆς παραδόσεως στὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν τίτλο τῆς θεολογικῆς του συμβολῆς. Ἀπὸ τὴν παρατιθέμενη

⁶⁸ ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νικολάου. «Φιλοσοφία καὶ Δογματικὴ Διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ». Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 14 (1969), σσ. 251-324.

⁶⁹ ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νικολάου. Ἑκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια. Ἑκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 1976.

⁷⁰ CONTICELLO, Vassa. «Pseudo-Cyril's 'De SS. Trinitate': A Compilation of Joseph the Philosopher». *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995), σσ. 117-129. Στὴν κριτικὴ ἔκδοση τοῦ B. KOTTER II, θεωρεῖται ὡς ἀντιγραφή τοῦ ψευδο-Κυρίλλου. Βλ. ΣΑΒΒΑΤΟΥ, Χρυσόστομος (Μητροπολίτου Μεσσηνίας). «Περὶ τῆς πατρότητος τοῦ ψευδοκυρίλλειου ἔργου 'De Sacrosancta Trinitate' (CPG 5432)». Στό: Γηθόσυνον Σέβασμα. Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην (†2007). Ἐπιμ. Παναγιώτης Σκαλτσῆς καὶ Ἀρχιμ. Νικόδημος Σκρέττας. Ἑκδόσεις Κυριακίδη. Θεσσαλονίκη 2013, σ. 1696.

⁷¹ LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press. Oxford 2004.

στην παρούσα μελέτη βιβλιογραφία φαίνεται ότι υπάρχουν και άλλες πολλές αξιολογικές συμβολές στη μελέτη των θεμάτων της θεολογίας του Ἰω. Δαμασκηνού, τόσο στον ἑλληνικό, ὅσο και στον ξενόγλωσσο χῶρο.

Ἐκεῖνο πού διαπιστώσαμε μέσα ἀπό τόν βιβλιογραφικό πλοῦτο εἶναι ὅτι σέ ἓνα ἀπό τὰ σημαντικότερα θέματα τῆς θεολογικῆς του σκέψεως καί θεολογικῆς του ἐνασχολήσεως, τὸ θέμα τῆς γνώσεως, δέν ὑπάρχει μία αὐτοτελῆς σύγχρονη μελέτη πού νά ἀναφέρεται εἰδικά καί συστηματικά στό θέμα αὐτό. Στις διάφορες περὶ γνώσεως μελέτες καί ἔρευνες γίνεται σύντομη ἀναφορὰ στή γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τόν Ἰω. Δαμασκηνό, χωρίς, ἐν τούτοις, νά καλύπτεται τὸ θέμα⁷². Τὸ ἐκπληκτικὸ ἀπὸ τὴν ἀπουσία μιᾶς αὐτοτελοῦς μελέτης γιὰ τὴ γνωσιολογία τὸν Ἰω. Δαμασκηνό εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἴδιος ἱερός Πατέρας προἰδεάζει καί προαναγγέλλει ὅτι ἡ τριλογία τοῦ ἔργου του, γιὰ τὴ γνώση πού προέρχεται ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, γιὰ τὴ ψευδῶνυμη γνώση, πού πηγάζει ἀπὸ τὶς αἱρέσεις καί γιὰ τὴν ἀληθῆ γνώση, πού συστηματοποιεῖται στό πλέον σημαντικό του ἔργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, φέρει τὸν τίτλο «πηγὴ γνώσεως». Τὰ τρία αὐτὰ θέματα διατρέχουν τὴ θεολογία τῶν συγγραμμάτων του. Ἴσως ἡ γενικότερη ἀποψη ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δέν ἔχει τίποτα τὸ νέο νά προτείνει καί αὐτὰ πού ἀναφέρονται στό συγγραφικὸ του ἔργο ἀποτελοῦν ἀκατέργαστη ὕλη ἢ καί ἐπανάληψη τῆς διδασκαλίας προηγούμενων Πατέρων νά συνέβαλε σὲ αὐτὴ τὴν παραγνώριση τοῦ ἔργου του καί εἰδικότερα τῆς περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας του. Σὲ τελευταῖες σύγχρονες μελέτες

⁷² Βλ. **ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, Ανδρέα. *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*. Ἀθῆναι 1956. Ἡ σημαντικὴ αὐτὴ μελέτη ἀναφέρεται, ὅπως δεικνύεται καί ἀπὸ τὸν τίτλο, στή θεώση τοῦ ἀνθρώπου. Πολλὰ ἀπὸ τὰ θέματα τῆς θεώσεως εἶναι παρόμοια μὲ ἐκεῖνα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ διαπραγματεύση, ἐν τούτοις, ἀφορᾷ τὸ σύνολο τῶν Πατέρων μέχρι τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἀντίθετα ὁ Maurice HIMMERICH διαπραγματεύεται τὸ θέμα τῆς θεώσεως μόνο τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. (Βλ. **HIMMERICH**, Maurice Fred. *Deification in John of Damascus*. [Διατριβή, Marquette University]. Milwaukee, Wisconsin 1985).

κάνει τὴν ἐμφάνισή της πλέον ἔμμονη ἀναφορὰ στὴ γνωσιολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ καλύπτεται τὸ θέμα στὴν ὁλότητά του.

Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα, γιατί ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, σὲ μία ἐποχή, ποὺ πολλὰ ἀπὸ τὰ σημαντικότερα θεολογικὰ ζητήματα ἔτυχαν ἐπεξεργασίας καὶ ἀπαντήσεως, εἴτε μὲ ἀποφάσεις Οἰκουμενικῶν συνόδων εἴτε μὲ τὴ θεολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἀσχολήθηκε τόσο διεξοδικὰ καὶ συστηματικὰ μὲ τὸ θέμα τῆς θεογνωσίας, ἴσως συμβάλει στὸ νὰ ἀλλάξει καὶ ἡ ἐντύπωση ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός εἶναι ἓνας ἀπλὸς συμπλητῆς τῆς θεολογίας τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός κρίνει μέσα ἀπὸ τὸ συγγραφικὸ του ἔργο ὅτι ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ δόγματος τῆς Ἐκκλησίας ὀδηγεῖ στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ.

**ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΓΝΩΣΙΟΛΩΓΙΑ
ΤΟΥ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ**

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α'.

§ 1. ΤΟ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ

Υπενθυμίζεται ότι στο μέρος αυτό της εργασίας μας πραγματευόμαστε κεφάλαια γενικοῦ γνωσιολογικοῦ περιεχομένου: § 1. Τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα, § 2. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ θείου ὄντος καὶ § 3. Τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα καὶ ἡ περὶ Ἀγίας Τριάδος διδασκαλία. Δυνατὸν νὰ δημιουργηθῆ ἡ ἐντύπωση ὅτι πρόκειται περὶ καθαρᾶς φιλοσοφικῆς ἐνασχολήσεως, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπουσιάζει ἡ θεολογικὴ προοπτικὴ. Ὅμως, ὅταν ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαπραγματεύεται φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα ἀποσκοπεῖ στὴ θεολογικὴ καὶ δογματικὴ θεμελίωση τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας καὶ πίστεως. Ὄντως, στὴν παρούσα παράγραφο περὶ τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος, ὁ τελικὸς στόχος εἶναι νὰ διαφανεῖ τὸ πῶς ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ ἔρευνα περὶ τοῦ ὄντος ἡ Χριστιανικὴ θεολογία ἐρμηνεύει τοὺς φιλοσοφικοὺς ὅρους, τὸ περὶ τῆς Τριάδος δόγμα καὶ τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο φύσεων στὸν ἐνσαρκωθέντα Χριστό. Περὶ ὅλων αὐτῶν θὰ γίνῃ διαπραγμάτευση στὰ οἰκεία κεφάλαια.

Συνεπῆς πρὸς τὶς ἀρχὲς καὶ τὴν ἐξαγγελθεῖσα μεθοδολογία, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς, κυρίως στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, προβαίνει στὶς ἀναλύσεις ὄρων καὶ ἐννοιῶν, οἱ ὁποῖες εἶναι σημαντικὲς γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ γνώση. Πράγματι, ἀναλύονται ἐννοιολογικὰ καὶ μὲ τρόπο συστηματικὸ οἱ διάφοροι φιλοσοφικοὶ ὅροι, οἱ ὁποῖοι ἀργότερα θὰ ἀποβοῦν χρήσιμοι γιὰ τὴ θεολογικὴ θεμελίωση τῆς γνώσεως. Γιὰ παράδειγμα γίνεται ἀνάλυση τῶν ὄρων «ὄν», «οὐσία», «συμβεβηκός», «γένος», «εἶδος» κ.λπ.⁷³, ὅροι τοὺς ὁποῖους ἡ θεολογία υἰοθέτησε ἀπὸ τὴ φιλοσοφία γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος. Ἡ μεθοδολογικὴ αὐτὴ ἀνάλυση ἔχει ὡς βάση, ὅπως θὰ διαφανεῖ στὴ συνέχεια, τὸ

⁷³ Βλ. ΠΛΕΞΙΔΑΣ, Ἰωάννης Γρ. Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ. Ἐκδόσεις Νησιδές. Σκόπελος 2001.

γνωστό ὡς «δένδρο» τοῦ Πορφυρίου, ἀλλὰ καὶ συγχρόνως διαφοροποιεῖται σὲ καίρια σημεῖα γιὰ νὰ καλύψει τὶς ἀναζητήσεις τῆς χριστιανικῆς θεολογικῆς ὄντολογίας. Ἡ υἰοθέτηση τοῦ συστήματος αὐτοῦ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ σημαίνει τὸν συνδυασμὸ τῆς γνώσεως ποὺ παρέχεται ἀπὸ τὴ «φυσικὴ θεολογία»⁷⁴ καὶ τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη μὲ τὴ γνώση μέσω τῆς θείας Ἀποκαλύψεως ὑπὸ ὁποιαδήποτε μορφή.

Γιὰ τὴ διερεύνηση ὄλων τῶν φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν ἐννοιῶν ἀκολουθεῖται ἡ μέθοδος τῆς ὑποβολῆς τῶν φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν ἐρωτημάτων, ἡ ἀπάντηση τῶν ὁποίων ὀδηγεῖ σὲ γνώση τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος ὑποκειμένου. Αὐτὴ ἡ μέθοδος εἶναι διακριτὴ σὲ ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Παραθέτουμε δειγματοληπτικὰ κείμενο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο φαίνεται τὸ πῶς οἰκοδομεῖ τοὺς συλλογισμοὺς γιὰ νὰ καταλήξει σὲ ἀπόδειξη τοῦ ζητουμένου. Ἡ ὑποβαλλόμενη ἐρώτηση ἀφορᾷ στὸ «ὄν».

*Α' 1. Ὅν ἐστι πρᾶγμα ἀνθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἐτέρου πρὸς σύστασιν ἢ τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν*⁷⁵.

⁷⁴ Ὁ Emile BRUNNER δέχεται ὅτι ὑπάρχει φυσικὴ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ὅπως δέχεται καὶ τὴ φυσικὴ θεολογία, ἡ ὁποία ἐν τούτοις ἀφορᾷ μόνο τὸν ἄνθρωπο καὶ ὄχι τὸν Θεό. Βλ. BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1.* (English translation Olive Wyon). Westminster Press. Philadelphia 1950, σ. 133.

⁷⁵ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, β' brev., ἰ fus., 100-104. B. KOTTER I, σ. 77. Παρέλκει ἡ ὑπενθύμιση ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει δανεισθεῖ τοὺς ὅρους καὶ τοὺς ὀρισμοὺς αὐτοὺς ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν πρὸ αὐτοῦ θεολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Ἄλλωστε, κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν παρατήρηση τῆς ἱστορίας τοῦ δόγματος, ὑπεχώρησε ἡ Πλατωνικὴ καὶ Νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία καὶ ἐπανῆλθε ὁ Ἀριστοτελισμὸς. Ἐκεῖνο ποὺ ἔχει σημασία εἶναι ὁ τρόπος καὶ ἡ μέθοδος ἐπεξεργασίας τῶν ὄρων αὐτῶν ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Θὰ συμφωνήσουμε μὲ τὸν Christophe ERISMANN, ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ βάση τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη δομεῖ τὴν ὄντολογία του, δίδοντας περισσότερη ἐμφαση στὴν ὑπόσταση, ὅπως ἔκαναν οἱ Καππαδόκες, ὁ Λεόντιος Βυζάντιος, ὁ Ἀρεοπαγίτης, ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος κ. ἄ. (ERISMANN, Christophe. «A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology». In: *Studia Patristica 50. Including Papers presented at the National Conference on Patristic Studies held at*

Παρατηρείται ότι τὸ «ὄν» ὀρίζεται κατὰ δύο τρόπους ἀντιθέτους μεταξύ τους, συμφώνως δὲ πρὸς τὴν λογικὴν συνέπεια ὁ ἓνας εἶναι ἀναιρετικὸς τοῦ ἄλλου, γιατί ἂν ἰσχύει ὁ πρῶτος, τότε ὁ δεύτερος ἐκπίπτει. Πῶς εἶναι δυνατὸν τὸ «ὄν» νὰ εἶναι συγχρόνως «πρᾶγμα αὐθύπαρκτον» καὶ συγχρόνως, «μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι»; Γιὰ τὴν ἐπίλυση τοῦ ζητήματος καὶ τὴν ἄρση τῆς ἀντιθέσεως καὶ τῆς λογικῆς ἀσυνέπειας παρατίθενται δύο ἄλλοι ὅροι, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς «οὐσίας», ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ «συμβεβηκότος».

Α' 2. Οὐσία δὲ ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν μόνον⁷⁶.

Σύμφωνα μὲ τὸν ὀρισμὸ αὐτό, ἢ «οὐσία», στὴν πραγματικότητα, εἶναι ταυτόσημη μὲ τὸ ὄν. Ἐν τούτοις, ὁ ὀρισμὸς τῆς οὐσίας ἢ εἶναι τελειότερος τοῦ ὄντος, γιατί δὲν περιέχει τὴν ἀντίθεση καὶ τὴν λογικὴν ἀσυνέπεια, ἢ ἂν ὁ ὀρισμὸς τοῦ ὄντος ἀποδειχθεῖ ὀρθὸς ὡς ἔχει διατυπωθεῖ, τότε τὸ ὄν εἶναι συγχρόνως καὶ ταυτὸν καὶ διάφορον τῆς οὐσίας. Μεταξὺ τῶν φιλοσοφικῶν ὀρισμῶν ἐκεῖνος τοῦ «συμβεβηκότος» φαίνεται νὰ ἔχει σχέση μὲ τὸ ὑπὸ ἐξέταση πρόβλημα.

Α' 3. Συμβεβηκὸς γάρ ἐστὶ πρᾶγμα τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν μόνον⁷⁷.

Κατὰ τὸν ὀρισμὸ αὐτό, τὸ «συμβεβηκός», ὅπως καὶ ἢ «οὐσία» εἶναι συγχρόνως καὶ ταυτὸν καὶ διάφορον τοῦ ὄντος, καθὼς ἐπίσης ἢ «οὐσία» καὶ τὸ «συμβεβηκός» εἶναι διάφορα

Cambridge in the Faculty of Divinity in 2009. Eds. Allen Brent, Markus Vinzent, Thomas Graumann, and Judith Lieu. Peeters. Leuven – Paris – Walpole, Massachusetts 2011, σσ. 251-269). Ὁ λόγος εἶναι προφανής. Ἐπρεπε νὰ διευκρινισθοῦν, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸ τριαδολογικὸ δόγμα «εἷς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν» καὶ τὸ χριστολογικὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας περὶ τῆς ἐνώσεως ἐν Χριστῷ τῶν δύο φύσεων «ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει» τοῦ Λόγου.

⁷⁶ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ι' fus., 104-107. B. KOTTER I, σ. 77.*

⁷⁷ *Ὅπ. ἀν., ι' fus., 117-120. B. KOTTER I, σ. 77.*

μεταξύ τους. Ἡ ταυτότητα καὶ ἡ διαφορότητα, ἐπομένως, μεταξὺ τοῦ «ὄντος» ἀφ' ἑνός, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς «οὐσίας» καὶ τοῦ «συμβεβηκότος», ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ «ὄν» καθ' ἑαυτὸ εἶναι περιεκτικὸ συνάμα τῆς «οὐσίας» καὶ τοῦ «συμβεβηκότος». Ὁ ἀνωτέρω ὀρισμὸς τοῦ ὄντος εἶναι δυνατὸ νὰ παρασταθεῖ μὲ τὴν ἀκόλουθη ἐξίσωση:

A'4 ὄν = οὐσία + συμβεβηκός

Τὰ μέρη τῆς ἐξισώσεως εἶναι ἀδύνατο νὰ μετατεθοῦν γιατί οὔτε ἡ «οὐσία» δέχεται πλήρη τὸν ὀρισμὸ τοῦ «ὄντος», οὔτε ἐπίσης τὸ «συμβεβηκός» δέχεται πλήρη τὸν ὀρισμὸ τοῦ «ὄντος». Ἐξ ἄλλου «οὐσία» καὶ «συμβεβηκός» εἶναι διάφορα μεταξύ τους. Κατὰ συνέπεια, «τὸ ὄν διαιρεῖται εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός»⁷⁸.

Ἡ ταυτότητα, ἡ διαφορότητα καὶ ἡ σχέση μεταξὺ τῶν διαφόρων συνθετικῶν, ὅπως ἐπεξήγησε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός⁷⁹, ἐπὶ τῆ βάσει τοῦ δένδρου τοῦ Πορφυρίου⁸⁰, ἀποτελεῖ τὸ πρωταρχικὸ φιλοσοφικὸ – θεολογικὸ βῆμα μὲ γραμματικὴ ἀνάλυση καὶ διευκρίνηση τῶν ἐννοιῶν. Τὸ δεῦτερο βῆμα εἶναι ἡ λογικὴ βάσανος γιὰ νὰ διαφανεῖ κατὰ πόσον ὑπάρχει λογικὴ συνέπεια τῶν ἐπιχειρημάτων καὶ συμπερασμάτων. Αὐτὰ τὰ δύο βήματα ἐξυπηρετοῦν τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἔρευνας καὶ τῆς γνώσεως κατὰ πόσον ὑπάρχει ἀρμονικὴ λειτουργικὴ σχέση μεταξὺ τῶν διαφόρων ὄντων καὶ τῶν μερῶν πού τὰ συνθέτουν. Ἐνα παράδειγμα θὰ διαφωτίσει τὸ σημεῖο αὐτό. Στὰ ὄντα παρατηρεῖται ἡ κίνηση, ἡ ὁποία ὀρίζεται ὡς ἀκολουθῶς.

⁷⁸ Ὁπ. ἀν., μζ' fus., 2. **B. KOTTER I**, σ. 110. Βλ. ὅπ. ἀν., ιβ' fus., 125-126. **B. KOTTER I**, σ. 78.

⁷⁹ Ὁπ. ἀν., β' brev., ι' fus., 56-76. **B. KOTTER I**, σσ. 75-76.

⁸⁰ Βλ. στὴ συνέχεια ἐκτενὴ ἀνάλυση τῆς φιλοσοφικῆς ἐννοίας τοῦ «δένδρου» τοῦ Πορφυρίου καὶ τοῦ τρόπου χρήσεώς του ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό.

1. *Κίνησις ἐστὶν ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει, καθὸ τοιοῦτόν ἐστιν*⁸¹.

Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς διευκρινίζεται μὲ τὸ παράδειγμα τοῦ χαλκοῦ, ὁ ὁποῖος δυνάμει εἶναι ἀνδριάντας. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἐν δυνάμει κατάσταση στὴν ἐν ἐνεργείᾳ εἶναι ἡ κίνησις. Ἐπομένως, «ἐν ὅσαις οὖν κατηγορίαις θεωρεῖται τὸ δυνάμει, ἐν ταύταις θεωρηθῆσεται ἡ κίνησις· ἐν ὅσαις δὲ οὐ θεωρεῖται τὸ δυνάμει οὐδὲ ἡ κίνησις θεωρηθῆσεται»⁸². Κατὰ τοῦτο, ὑπάρχει μία «φυσικὴ συνέπεια» στὶς σχέσεις τῶν διαφόρων φυσικῶν κατηγοριῶν καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὑπάρχει ἡ ἀρμονία καὶ ἡ τάξη τοῦ «κόσμου».

Αὐτὰ τὰ παραδείγματα καταδεικνύουν τὸν τρόπο, τὸ σύστημα καὶ τὸν σκοπὸ ἐργασίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἡ ἐνδελεχὴς ἐνασχόλησή του μὲ τοὺς διαφόρους κοινούς ὅρους μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ θεολογίας στὸ ἔργο του *Φιλοσοφικὰ Κεφάλαια* ἀποσκοπεῖ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, στὸ νὰ ἀναδείξει τὴ διαφορὰ τῆς ἔννοιας ποὺ ἔχουν στὴ χριστιανικὴ θεολογία ἀπὸ ἐκείνη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὸν καθορισμὸ τῆς γνώσεως ποὺ παρέχεται μέσα ἀπὸ τοὺς ὅρους αὐτούς⁸³.

Ἐνα ἀπὸ τὰ ὀξύτερα φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ ζητήματα εἶναι αὐτὸ τῆς «ὄντολογίας», δεδομένου ὅτι αὐτὸ ἄπτεται τοῦ θέματος τῆς φαινομενολογίας καὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων καθὼς καὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ τούτου τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὄντολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν κλασσικὴ φιλοσοφικὴ καὶ τὴ χριστιανικὴ ὄντολογία. Διαπιστώθηκε ἀπὸ

⁸¹ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, ξβ' fus., 2. **B. KOTTER I**, σ. 129.

⁸² Ὁπ. ἀν, ξβ' fus., 6-8. **B. KOTTER I**, σ. 129.

⁸³ Ὁ Ἰωάννης ΠΛΕΞΙΔΑΣ ὀνόμασε τὸ σύστημα αὐτὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ «πατερικὴ ἀλλαγὴ παραδείγματος», δεδομένου ὅτι, χωρὶς νὰ χάνουν οἱ ὅροι τὴν ἑλληνικὴ καὶ λεπτοτάτη διάκριση, κατατάσσονται σὲ κατηγορίες ὁμωνύμων, ὅπως ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις νὰ σημαίνουν τὸ ἴδιο πράγμα. **ΠΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύσις. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 59-91.

τις προηγούμενες τοποθετήσεις του Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι τὸ πρῶτο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας καθὼς καὶ τῆς θεολογίας εἶναι, τόσο τὸ περὶ τοῦ ὄντος μὲ σκοπὸ τὴ γνῶση τῶν κτιστῶν, ὑλικῶν καὶ πνευματικῶν ὄντων, ὅσο καὶ τὸ τοῦ ἄκτιστου ὄντος τοῦ Θεοῦ, τοῦ «ὄντως ὄντος».

Ἡ πορεία πρὸς γνῶση τοῦ ὄντος εἶναι πολυεπίπεδη. Ὑπενθυμίζουμε τὴν προηγούμενη κατὰ βήματα φιλοσοφικὴ – θεολογικὴ ἀνάλυση τῶν ὄρων καὶ ἐννοιῶν, πρῶτον ὡς γλωσσικὴ, δηλαδή μὲ τὴ μέθοδο τῆς λογικῆς βασάνου καὶ ἀκολουθῶς τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ γλωσσικὴ ἀνάλυση στὴ σχέση τῶν ὄρων καὶ ἐννοιῶν στὰ ὄντα καθ’ ἑαυτά, γεγονός τὸ ὁποῖο τὰ τοποθετεῖ ἐντὸς ἐνὸς ἀρμονικοῦ συνόλου. Στους προηγούμενους ὀρισμοὺς τοῦ «ὄντος», τῆς «οὐσίας» καὶ τοῦ «συμβεβηκότος», ἐξ ἄλλου, ἔχει διαφανεῖ ἡ μεταξύ τους σχέση, ἐξάρτηση καὶ ἀλληλουχία.

Τὸ «ὄν», ἀπὸ καθαρῶς φιλοσοφικῆς καὶ λογικῆς ἐπισημάνσεως ἀποτελεῖ συνάφεια μεταξύ τῶν ὄρων καὶ ἐννοιῶν, πού χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴν περιγραφή τῆς ὑπάρξεως τῶν συγκεκριμένων ὄντων. Ὁ ἀνωτέρω ὀρισμὸς Α1. τοῦ ὄντος δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ καλύψει νοηματικὰ καὶ πραγματιστικὰ τὴν πλήρη ἐννοια τὸ ὄντος, γιατί ἂν ὁ ὀρισμὸς παρέμενε μέχρι αὐτοῦ τοῦ ἐπιπέδου, τότε τὸ ὄν θὰ ἀποτελοῦσε μία ἀφηρημένη φιλοσοφικὰ ἐννοια, ἡ ὁποία θὰ ἀπείχε τῆς πραγματικῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων. Ἐκτὸς ἀπὸ ἀφηρημένη ἐννοια, θὰ ἀποτελοῦσε τὸ οὕτως ὀρισθὲν «ὄν» στατικὴ ὄντοτητα ἄσχετη πρὸς τὴ δυναμικὴ τῆς ὄντικῆς ὑπάρξεως. Ἡ πλήρης διαλεύκανση καὶ κατανόηση, φιλοσοφικὴ, θεολογικὴ, λογικὴ καὶ ἀναλυτικὴ, τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος ἀπαιτεῖ τὴ συνεξέταση τῶν ἐννοιῶν οἱ ὁποῖες παρέχουν πληρότητα, τόσο στὴν ἐννοια, ὅσο καὶ στὴν ὑπαρξη τοῦ ὁποιοῦδήποτε ὄντος. Ὑπ’ αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις οἰκοδομεῖται μὲ λογικὴ συνέπεια τὸ σύνολο τῶν ἐννοιῶν οἱ ὁποῖες εἶναι «ὄντολογικά» συνδεδεμένες μὲ τὸ «ὄν». Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ σχηματίζεται σειρὰ ὄρων, οἱ ὁποῖοι συνδέονται μεταξύ τους κατὰ ἀνοδικὸ ἢ

καθοδικὸ τρόπο, ἀνάλογο πρὸς τὸ σημεῖο ἐκκινήσεως. Θὰ ἐξετασθοῦν ὅπως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τοὺς παραθέτει, δηλαδὴ κατὰ τρόπο καθοδικό.

B 1. *Τὸ ὄν κοινὸν ὄνομά ἐστι πάντων τῶν ὄντων. Τοῦτο οὖν τὸ ὄν τέμνεται εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός⁸⁴.*

Κατὰ τι διαφοροποιημένος λεκτικὰ εἶναι ὁ ὀρισμὸς τοῦ ὄντος στὸ μθ' Ἔτερον Κεφάλαιον:

«Κοινὸν ὄνομα πάντων τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ὄν. Ὅν ἐστὶν ἢ πρᾶγμα ἀυθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἐτέρου πρὸς σύστασιν ἀλλ' ἐαυτῷ ἔχον τὸ εἶναι, οἷον σῶμα, ἢ πρᾶγμα μὴ δυνάμενον ἐν ἐαυτῷ εἶναι ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν, οἷον χρῶμα»⁸⁵.

Μὲ τὸν ὀρισμὸ αὐτό, ἐπιπρόσθετα πρὸς τὸν προηγούμενο **A1**, ὅπου τὸ «ὄν» ὀρίζεται, ἀφ' ἑνὸς μὲν ὡς «πρᾶγμα ἀυθύπαρκτον», ἀφ' ἑτέρου δὲ ὡς «τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι» εἰσάγεται μία ἄλλη διάσταση τοῦ ὄντος. Τὸ ὄν εἶναι κοινὸν ὄνομα γιὰ ὅλα τὰ ὄντα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τίθεται ἡ γενικὴ ἀρχὴ περὶ τῆς ὄντολογίας. Ὅποιο πρᾶγμα συγκεφαλαιώνει τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ περιγράφουν, αὐτὸ ποὺ ἡ φιλοσοφία ἢ ἡ θεολογία ἀποκαλοῦν «ὄν», εἶναι τὸ ἴδιο ὄν. Αὐτὸ μπορεῖ, μὲ τὴ συλλογιστικὴ μέθοδο νὰ ὀδηγήσει στὸν ὀρισμὸ τοῦ μὴ ὄντος. Κάθε ζήτησι καὶ ἔρευνα γνώσεως τῶν «πραγμάτων» συνιστᾷ, ἐπομένως, ὄντολογία. Τὰ «πράγματα» ἢ τὰ ὄντα, θὰ διαπιστώσουμε, εἶναι τὰ πνευματικὰ καὶ τὰ ὑλικά ὄντα. Τὸ «ὄν» εἶναι περιεκτικὸς ὀρος, γιὰτὶ περιέχει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ συμβεβηκός καί, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὸ ὄν «τέμνεται» ἢ «διαίρεται ἢ «διακρίνεται» εἰς οὐσίαν καὶ

⁸⁴ Φιλοσοφικά κεφάλαια, α' brev., 3-6, δ' fus., 3-6. **B. KOTTER I**, σ. 57. Γιὰ τὴ φύση, τὴ μορφή καὶ τὸ περιεχόμενον τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ βλ. **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 38-53.

⁸⁵ Φιλοσοφικά κεφάλαια. Ἔτερον Κεφάλαιον, μθ', 10-13. **B. KOTTER I**, σ. 143.

συμβεβηκός»⁸⁶. Τὸ «ὄν» ἀποτελεῖ τὴν πρώτη ἀπὸ ἄνω πρὸς τὰ κάτω ἔννοια, οἱ δὲ ἀμέσως ἐπόμενες ἔννοιες εἶναι ἡ «οὐσία» καὶ τὸ «συμβεβηκός». Ὅπως τὸ ὄν ὀρίζεται καθ' ἑαυτὸ καὶ ἐν σχέσει μὲ τις ἐπόμενες ἔννοιες, μὲ τὴν ἴδια φιλοσοφικὴ μεθοδολογία ὀρίζονται ὅλοι οἱ ἀκολουθοῦντες ὅροι οἱ συνδεόμενοι μὲ τὸ ὄν. Λαμβανομένου ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὑπ' ὄψη τοῦ νέου δεδομένου περὶ τοῦ ὄντος, ὅτι αὐτὸ εἶναι κοινὸν ὄνομα ὅλων τῶν ὄντων, τότε ἡ ἐξίσωση A4 εἶναι δυνατὸν νὰ διαμορφωθεῖ ὡς ἀκολούθως:

$$A^*4: \omega = A = B + \Gamma \quad \eta \quad \omega(A = B + \Gamma)$$

Ὅπου ω = ὅλα τὰ ὄντα, A = τὸ ὄν, B = οὐσία καὶ Γ = συμβεβηκός. Αὐτὴ εἶναι μία πρώτη ὄντολογικὴ ἐξίσωση. Θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε, μὲ ἀφορμὴ τὴν ἐξίσωση αὐτή, ὅτι, ἐκτὸς τῆς δομῆς τοῦ ὄντος, ὅπως τὴν ἐμφανίζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, παραλλήλως καὶ ἡ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ του σκέψη ἔχει αὐτὴ τὴ μαθηματικὴ καὶ λογικὴ δομὴ, συνέπεια καὶ συνοχή. Ὅμως, ὁ πρῶτος αὐτὸς ὄντολογικὸς ὀρισμὸς, ὅπως θὰ διαπιστώσουμε στὴ συνέχεια, θὰ διερευνηθεῖ ὥστε νὰ γίνει περιεκτικὸς τῆς πλήρους ἐννοίας τοῦ ὄντος, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ σημαίνει ὅτι καλύπτει καὶ τὴ χριστιανικὴ ἀναζήτησι τοῦ ὄντος. Ἡ πορεία τῆς θεολογικῆς ἔρευνας γιὰ τὴ γνώσι τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ θὰ καταδείξει ὅτι τὸ «ὄντως ὄν» δὲν εἶναι τὸ ἀντικείμενο ἔρευνας τῆς φιλοσοφίας (*adaequatio rei et intellectus*), ἀλλὰ ὁ τριαδικὸς Θεὸς τῆς ἀποκαλύψεως. Παρὰ ταῦτα, δὲν παύει νὰ θεωρεῖ ἀναγκαίᾳ τὴ φιλοσοφικὴ αὐτὴ ἐνασχόλησι.

Ἐπειτα ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ ὄντος αὐτοῦ καθ' ἑαυτοῦ, ἀκολουθεῖ ὁ ὀρισμὸς τῶν παρεπομένων τοῦ ὄντος ἐνοιῶν. Ὡς

⁸⁶ Ὁπ. ἀν. Προφανῶς, ἐδῶ πρόκειται περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, δηλαδὴ τοῦ ὄντος τοῦ ποσοῦ, τοῦ πρὸς τι, τοῦ ποιοῦ, τοῦ ποῦ, τοῦ πότε, τοῦ κεῖσθαι, τοῦ ἔχειν, τοῦ ποιεῖν, τοῦ πάσχειν. Οἱ κατηγορίαι αὐτὲς δέχονται τὴν ἀνάλογη ἐπεξεργασίαν ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ νὰ καλύψουν τὴ χριστιανικὴ ὄντολογία. Βλ. ΠΛΕΞΙΔΑ, Ἰωάννη. Πρόσωπο καὶ φύσι. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψι τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, σσ. 41-49.

τοιαύτη πρώτη έννοια είναι ή ουσία. Ανωτέρω, με τόν όρισμό A2, ή ουσία όρίσθηκε ως «πράγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν μόνον»⁸⁷. Σὲ ἄλλο σημεῖο τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων ἐπαναλαμβάνεται ὁ ἴδιος όρισμός, ἀλλὰ καὶ με σχετικὴ διευκρίνηση:

B2: Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεομένου ἑτέρου πρὸς σύστασιν ἡγουν τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν⁸⁸.

Στὸν όρισμό A2 περὶ τῆς οὐσίας, διαπιστώθηκε ὅτι ή οὐσία εἶναι στενότερη έννοια ἀπὸ τὸ ὄν, ὅμως, ὅπως καὶ στὸν παρόντα όρισμό καταδεικνύεται, ή οὐσία εἶναι, ὅπως καὶ τὸ ὄν, «πράγματα αὐθύπαρκτα». Γιὰ νὰ καταστεῖ πλήρης ή κατανόηση τῆς «οὐσίας» εἶναι ἀναγκαῖος καὶ δεύτερος όρισμός:

B3: Ἡ μὲν γὰρ οὐσία ὑποκείμενόν ἐστὶν ὡσπερ ὕλη τῶν πραγμάτων⁸⁹.

Ὁ όρισμός αὐτὸς τῆς οὐσίας διευκρινίζει τὸ «αὐθύπαρκτον» τοῦ πρώτου όρισμοῦ, γιατί ή οὐσία ὑπόκειται τῶν πραγμάτων, δὲν εἶναι κατηγορημα. Ἀντιθέτως πρὸς τὴν οὐσία, τὸ «συμβεβηκός» όρίζεται διαφοροτρόπως.

B4: Συμβεβηκός (ἐστὶ) τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν⁹⁰.

Ἡ σύγκριση οὐσίας καὶ συμβεβηκότητος καθιστᾶ κατανοητὴ τὴ διαφορὰ μεταξύ τους. Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τοὺς όρισμούς A1,2,3, ή οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός εἶναι βασικὰ συνθετικὰ τοῦ ὄντος. Ἡ πρώτη διαφορὰ μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν συνθετικῶν ἔγκειται στὸ ὅτι ή μὲν οὐσία εἶναι «πρᾶγμα αὐθύπαρκτον», ἐνῶ τὸ συμβεβηκός «μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι». Ἐπιπρόσθετα,

⁸⁷ Φιλοσοφικά κεφάλαια, ι' fus., 104-107. B. KOTTER I, σ. 77.

⁸⁸ Ὅπ. ἀν., α' brev., δ' fus., 6-10. B. KOTTER I, σ. 57.

⁸⁹ Ὅπ. ἀν., α' brev., 14-16. B. KOTTER I, σ. 58.

⁹⁰ Ὅπ. ἀν., α' brev., 11-13. B. KOTTER I, σ. 58.

μία δεύτερη διαφορά μεταξύ ουσίας και συμβεβηκός είναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἢ ὀριζόμενη στὸν Β3 ὀρισμὸ, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο, ἢ οὐσία «ὑπόκειται» τῶν πραγμάτων, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὸ συμβεβηκός εἶναι «τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ θεωρούμενον οἶον τὸ σῶμα καὶ τὸ χρῶμα»⁹¹. Φαίνεται δὲ ὅτι τὸ «συμβεβηκός» ὄντος τινὸς δὲν περιλαμβάνεται στὸν ὀρισμὸ του. Ἐπὶ παραδείγματι: «ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν»⁹². Ἐνῶ σὲ ἄλλο ὀρισμὸ λέγεται ὅτι ἄλλο κατηγορημα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ «γελαστικόν» καὶ ὅ, τι δὲν εἶναι «γελαστικόν» δὲν εἶναι ἄνθρωπος⁹³, στὸν ὀρισμὸ αὐτὸ δὲν ἔχει περιληφθεῖ οὔτε τὸ χρῶμα, οὔτε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «γελαστικό», καθὼς καὶ ἄλλα χαρακτηριστικὰ ποὺ ἀποτελοῦν συμβεβηκότα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τοῦτο διότι ὁ ἐν λόγῳ ὀρισμὸς πληροῖ τις ἀπαιτήσεις καὶ τὰ κριτήρια ποὺ θέτει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸν ὀρισμὸ αὐτὸ καθ' ἑαυτόν. Τρίτη διαφορά μεταξύ οὐσίας καὶ συμβεβηκός εἶναι ὅτι ἢ μὲν οὐσία, εἶναι ἀμετάβλητη ἐνῶ τὸ συμβεβηκός μεταβαλλόμενον. Ἐπὶ παραδείγματι, τὸ μελαμψὸν τῆς κόμης μεταβάλλεται εἰς λευκόν, ἐνῶ ἢ οὐσία παραμένει ἢ αὐτή.

Τὸ ὄν, ὅπως διερευνᾶται στὴν ἐνότητα αὐτὴ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, εἶναι χωρὶς ἀμφιβολία τὸ κτιστὸ ὄν, δεδομένου ὅτι μὲ τὴν οὐσία συνεξετάζεται καὶ συνδέεται τὸ συμβεβηκός. Τὸ συμβεβηκός, ὅμως, δεδομένου ὅτι εἶναι μεταβαλλόμενον, δὲν δύναται νὰ ἀποδίδεται στὸν Θεό. Ἡ «αἰωνιότητα» γιὰ παράδειγμα, εἶναι θεία ιδιότητα, ἀλλὰ ὄχι συμβεβηκός, γιατί ἢ αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ δὲν μεταβάλλεται. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ

⁹¹ Ὁπ. ἀν, α' brev., 16-19. **B. KOTTER I**, σ. 58.

⁹² Ὁπ. ἀν., η' fus., 5-6. **B. KOTTER I**, σ. 69.

⁹³ «Καὶ αὐτὴ μὲν ἐστὶν ἢ ἐπὶ πλέον κατηγορία· ἢ δὲ ἐπίσης κατηγορία, ὅτε ἀντιστρέφει. Κατηγοροῦνται γὰρ τὰ ἴδια τῶν εἰδῶν, ὧν ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ καὶ τὰ εἶδη κατηγοροῦνται τῶν ἰδίων αὐτῶν· πᾶς γὰρ ἄνθρωπος γελαστικός, καὶ πᾶς γελαστικός ἄνθρωπος. Εἰ γὰρ καὶ γελᾶν λέγεται πίθηκος, οὐ γελᾶ τῇ καρδίᾳ ἀλλὰ τοῖς στήμασι· μιμητικὸν γὰρ ζῷον ἐστὶν. Ὡστε ἢ μὲν τῶν γενῶν κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορία καὶ ἢ τῶν διαφορῶν κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ ἢ τῶν εἰδῶν κατὰ τῶν ἀτόμων ἐπὶ πλέον λέγεται, ἢ δὲ τῶν ἰδίων ἐπίσης. Ταῦτα δὲ τὰ ἐπίσης ἀντιστρέφοντα καὶ ἀντικατηγορούμενα λέγονται» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ιε' fus., 27-35. **B. KOTTER I**, σ. 85). (Πλάγια δικά μας).

τις υπόλοιπες έννοιες που ακολουθοῦν καὶ συμπληρώνουν τὴν έννοια τοῦ ὄντος.

Μέσα στὰ πλαίσια αὐτὰ ἐξετάζεται περαιτέρω ἡ έννοια τῆς οὐσίας. Ἐπιπρόσθετα ἀπὸ τοὺς ἀνωτέρω ὀρισμοὺς B2,3, ἕνας ἄλλος ὀρισμὸς παρέχεται γιὰ τὴν οὐσία.

B5: *Ἡ οὐσία γενικώτατον γένος ἐστίν*⁹⁴.

Οἱ ὀρισμοὶ περὶ τῆς οὐσίας μέχρι τώρα εἶναι τρεῖς: α) εἶναι «πραῖγμα αὐθύπαρκτον», β) εἶναι «ὑποκείμενον» τῶν πραγμάτων καὶ γ) εἶναι «γενικώτατον γένος». Στὸ σημεῖο αὐτὸ εἰσέρχεται, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση μεταξὺ πρώτων καὶ δευτέρων οὐσιῶν, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἡ περὶ τοῦ ὄντος ἔρευνα τοῦ Πορφυρίου μὲ τὸ γνωστὸ «δένδρο τοῦ Πορφυρίου», τὸ ὁποῖο ἔχει στὴν κορυφή του τὴν οὐσία ὡς τὸ γενικώτατον γένος. Ὅλες αὐτὲς οἱ διευκρινήσεις τῶν ὄρων εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ τὴ θεολογία καὶ ἔχουν σκοπὸ τὸν καθορισμὸ τῆς έννοιας τοῦ μοναδικοῦ Θεοῦ καὶ τῶν τριῶν Ὑποστάσεων. Ἐξ ἄλλου, γύρω ἀπὸ τὸ θέμα αὐτὸ ἔχει ἀναπτυχθεῖ καὶ ἡ περὶ Θεοῦ χριστιανικὴ γνωσιολογία περὶ τοῦ ἀγνώστου τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Μὲ τὸν τρίτο ὀρισμὸ εἰσάγεται μία ἄλλη ὄντολογικὴ διάσταση, ἐκείνη τῆς διακρίσεως καὶ διαφορᾶς μεταξὺ «γένους» καὶ «εἶδους». Ἡ σύνδεση μεταξὺ γένους καὶ εἶδους εἶναι τέτοια ὥστε, «ἀδύνατον περὶ τοῦ γένους διαλαβεῖν ἐκτὸς τοῦ εἶδους ἢ περὶ τοῦ εἶδους ἐκτὸς τοῦ γένους»⁹⁵. Τὸ γένος δέχεται τὸν ἀκόλουθο ὀρισμὸ:

B6: *Γένος οὖν ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῶν εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον*⁹⁶.

Ἡ οὐσία, ἐπομένως, εἶναι «γενικώτατον γένος» γιὰ τὸ «δένδρο τοῦ Πορφυρίου», γιατί ἀποδίδεται σὲ ὅλα τὰ ὄντα, χωρὶς, ἐν

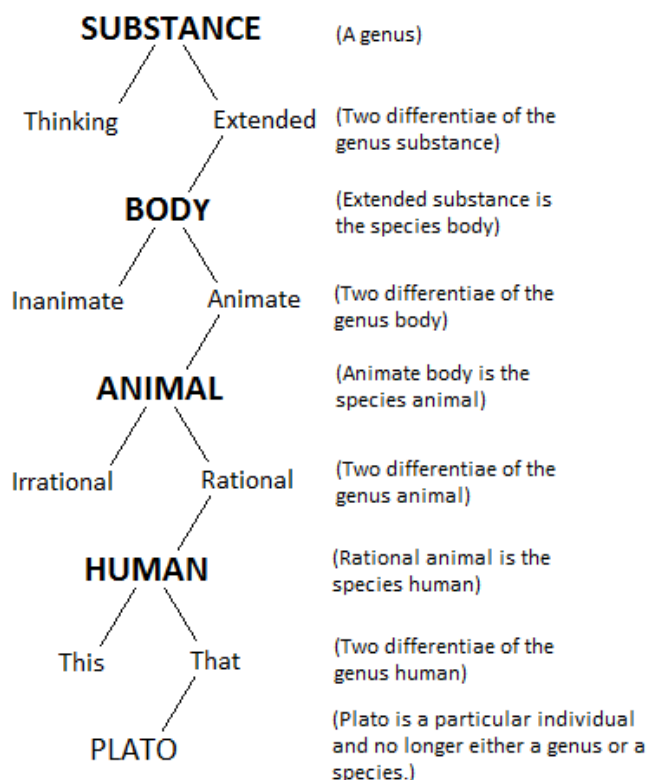
⁹⁴ Ὁπ. ἀν., μζ' fus., 4. B. KOTTER I, σ. 111.

⁹⁵ Ὁπ. ἀν., β' brev., ι' fus., 51-53. B. KOTTER I, σ. 75.

⁹⁶ Ὁπ. ἀν., θ' fus., 24-25. B. KOTTER I, σ. 73.

τούτοις, νὰ ταυτίζεται ἢ μεταξύ τους οὐσία. Ἡ ἀνιούσα ἢ ἡ κατιούσα διερεύνηση τῶν ἐννοιῶν τῶν συνδεδεμένων μὲ τὸ ὄν ἐξηγεῖται ὡς ἑξῆς: ἂν εἶναι κατιούσα σημαίνει ὅτι ἀρχόμεθα ἀπὸ τὸ γενικώτατον γένος γιὰ νὰ καταλήξουμε στὸ εἰδικώτατον εἶδος, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἂν εἶναι ἀνιούσα σημαίνει ὅτι ἀρχόμεθα ἀπὸ τὸ εἰδικώτατον εἶδος γιὰ νὰ φθάσουμε στὸ ἀνώτατο γενικώτατον γένος. Ὁ Ἴω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ ὡς πηγὲς γιὰ τὴ δομὴ τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων* τὶς *Κατηγορίες* τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὴν *Εἰσαγωγὴ* στὶς *Κατηγορίες* τοῦ Πορφυρίου. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀκολουθεῖ τὸ γνωστὸ ὡς «δένδρο τοῦ Πορφυρίου» στὸ ἔργο του *Εἰσαγωγὴ* στὶς *Κατηγορίες* τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ λατινικὴ μετάφραση τῆς *Εἰσαγωγῆς* ἀπὸ τὸν φιλόσοφο Βοήθιο (480-525 μ.Χ.) χρησιμοποιήθηκε ὡς διδακτικὸ ἐγχειρίδιο ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα μέχρι τὸν 19^ο αἰῶνα καὶ διεδόθη ἔτσι τὸ γνωστὸ ὡς «δένδρο» τοῦ Πορφυρίου. Ὁ Ἴω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴν κατιούσα αὐτὴ κλίμακα τοῦ «δένδρου» τοῦ Πορφυρίου⁹⁷. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, πρὶν ἀπὸ τὸν Ἴω. Δαμασκηνό, χρησιμοποιώντας τὴν ἴδια φιλοσοφικὴ βάση, μὲ μία ἐξέχουσα σύλληψη ἔχει οἰκοδομήσει τὴν κοσμολογία του

⁹⁷ «Δένδρο» τοῦ Πορφυρίου:



μέ μία κατιούσα καί μία άνιούσα φορά, συνδέοντας τὰ πάντα μέ τόν Θεό. Ὀντως, στήν κορυφή τοποθετεῖται ὁ Θεός. Ὁ Θεός δημιούργησε τὰ γενικότατα γένη, τὰ ὁποῖα προοδευτικά καταλήγουν στὰ εἰδικώτατα εἶδη διὰ τῆς διαστολῆς καί στή συνέχεια, διὰ τῆς συστολῆς ἐπανέρχονται στήν ἀρχική αἰτία τῆς ὑπάρξεώς τους, τόν Θεό⁹⁸.

Μία περαιτέρω διευκρίνηση ἐπὶ τοῦ προκειμένου κρίνεται ἀναγκαία, ἔστω καί ἂν κάνουμε εὐρύτερη ἀναφορά σέ μεταγενέστερο στάδιο. Για νὰ γίνουν κατανοητές οἱ φιλοσοφικές ἐπιλογές τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πρέπει νὰ τονισθεῖ ὁ σκοπὸς τῆς συνθέσεως τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*. Ἄλλωστε, ὁ ἴδιος ἐντάσσει τὰ *Φιλοσοφικά κεφάλαια* στή γνωσιολογική τριλογία του, δηλαδή τὰ *Φιλοσοφικά κεφάλαια*, τὴν *Ψευδῆ γνώση*, πού προέρχεται ἀπὸ τίς αἱρέσεις, καί τὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως*. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ διαπραγματεύση τῶν ὄρων καί ἐννοιῶν τῆς φιλοσοφίας στὰ *Φιλοσοφικά κεφάλαια* στοχεύει πρωτίστως στήν ἀπόκτηση τῆς γνώσεως πού προσφέρεται μέσα ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, ὅπως διαπιστώνουμε μέσα ἀπὸ πολλές βεβαιώσεις στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Αὐτὸ ἐπέβαλλε ἐξ ἄλλου καί τὸ σύστημα παιδείας τῶν χρόνων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καί ὄχι μόνο⁹⁹. Δεύτερος στόχος, συνδεδεμένος καί μέ τόν πρῶτο, εἶναι ἡ προετοιμασία τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐδάφους γιὰ τὸν ὀρθὸ ὀρισμὸ τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος, εἰδικότερα δὲ γιὰ τὸν καθορισμὸ τῶν ἐννοιῶν, οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον κ.λπ..

Σύμφωνα, λοιπόν, μέ τὸν ἀνωτέρω ὀρισμὸ Β6, τὸ γένος κατηγοριοποιεῖται σὲ πολλὰ ὄντα, τὰ ὁποῖα διαφέρουν μεταξύ τους ὡς πρὸς τὸ εἶδος. Ὁ ὅρος «ζῶον» εἶναι γένος τὸ ὁποῖο περιέχει τὸν ἄνθρωπο, τὸν ἵππο, τὸν κύνα. Ὡς κατηγορημα, τὸ γένος ἀποδίδεται ὡς ἀπάντηση στὸ κατηγορημα «τί ἐστι». Ὄταν, δηλαδή, ἐρωτᾶται «τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος;» τότε παρέχεται

⁹⁸ Ἀντίστοιχο σχῆμα γιὰ τὴν ὄντολογία καί κοσμολογία τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σ. 106.

⁹⁹ Βλ. **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 40-42.

ἡ ἀπάντηση: «ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν»¹⁰⁰. Ὅπως ἐξάγεται ἀπὸ τὴν περὶ τοῦ ὄντος ἔρευνα, ὑπάρχει τὸ «γενικώτατον» ἢ «καθολικώτερον» γένος. Ὑπάρχουν, ἐν τούτοις, καὶ τὰ ἐνδιάμεσα γένη, τὰ ὁποῖα εἶναι μερικά, γιατί ἀποτελοῦν μὲν γένος γιὰ τὸ ἀμέσως ὑπ' αὐτὰ εἶδος, εἶναι ὅμως εἶδη τῶν ἀμέσως ἀνωτέρων μερικῶν γενῶν. Ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς ἔρευνας γιὰ τὴν ἔννοια γένους – εἶδους καὶ σὲ σύγκριση μὲ τις ἔννοιες τοῦ ὄντος καὶ τῆς οὐσίας, ἐξάγεται ὡς λογικὴ συνέπεια ὅτι τὸ ὄν δὲν εἶναι γένος τῆς οὐσίας, ὅπως ἡ οὐσία, ἐνῶ τὸ συμβεβηκὸς δὲν εἶναι εἶδος τοῦ ὄντος, γιατί οἱ ὀρισμοὶ ὄντος, οὐσίας καὶ συμβεβηκός δὲν εἶναι ταυτόσημοι. Τὸ εἶδος, ἐξ ἄλλου, δέχεται τὸν ἀκόλουθο ὀρισμό.

*B7: Εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῶ ἀριθμῶ ἐν τῶ τί ἐστι κατηγορούμενον*¹⁰¹.

Ἡ οὐσιώδης διαφορὰ μεταξὺ γένους καὶ εἶδους εἶναι ὅτι τὸ μὲν γένος εἶναι κατηγορηματὸ πολλῶν καὶ διαφορετικῶν μεταξὺ τους εἰδῶν, - ἄλλο ἄνθρωπος, ἄλλο ἄγγελος, ἄλλο ἀστέρες, - τὸ δὲ εἶδος εἶναι κατηγορηματὸ πολλῶν ὡς πρὸς τὸν ἀριθμὸ πραγμάτων – τὸ ἀνθρώπινο εἶδος περιλαμβάνει ἀριθμὸ ἀνθρώπων, τὸ εἶδος τῶν δένδρων περιλαμβάνει ἀριθμὸ δένδρων διαφορετικῶν μεταξὺ τους.

Ἐφ' ὅσον, λοιπόν, τὸ ὄν δὲν δύναται νὰ εἶναι γενικώτατον γένος, δεδομένου ὅτι οἱ ὀρισμοὶ ὄντος, οὐσίας καὶ συμβεβηκός δὲν εἶναι ταυτόσημοι, ἡ οὐσία εἶναι τὸ γενικώτατον ἢ καθολικώτατον γένος. Ὡς γενικώτατον γένος, ἡ οὐσία εἶναι κατηγορηματὸ εἰδῶν. Ἐπομένως, ἡ οὐσία διαιρεῖται σὲ σῶμα καὶ ἀσώματο¹⁰², τὸ δὲ σῶμα καὶ τὸ ἀσώματο εἶναι εἶδη τῆς οὐσίας ὡς γενικώτατου γένους.

¹⁰⁰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, η' fus., 5-6. **B. KOTTER I**, σ. 69. Γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας τῶν διαφόρων ὄρων, βλ. **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 68-74.

¹⁰¹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ι' fus., 183-185. **B. KOTTER I**, σ. 79.

¹⁰² Ὅπ. ἀν., β' brev., 140-141. **B. KOTTER I**, σ. 78.

Θὰ πρέπει νὰ διευκρινισθεῖ ὅτι ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς διερευνήσεως τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ἐπιλέξει ὡς παράδειγμα τὸ ἀνθρώπινο ὄν, ὅπως συμβαίνει βέβαια καὶ στὸ «δένδρο» τοῦ Πορφυρίου. Ἡ ἐπιλογὴ αὐτὴ προκαθορίζει καὶ τὶς ἐπιλογές τῶν συσχετισμῶν μεταξὺ τῶν ὄντολογικῶν ὄρων οἱ ὁποῖοι ἐξετάζονται. Διαπιστώνουμε ὅτι σὲ κάθε περίπτωση, ἀφοῦ τεθεῖ στὴν κορυφὴ τὸ ὄν, ἀκολουθοῦν κατὰ τὴν κατιοῦσα μέθοδο ζεύγη ἐννοιῶν. Τὸ ὄν διαιρεῖται σὲ οὐσία καὶ συμβεβηκός, ἢ οὐσία διαιρεῖται σὲ σῶμα καὶ ἀσῶματο κ.ο.κ. Ἐὰν στὴν τελευταία αὐτὴ περίπτωση, γιὰ τὴν περαιτέρω ἔρευνα τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος ἐπιλέξουμε τὸν ὄρο «ἀσῶματο» ἀντὶ τοῦ «σῶμα», τότε θὰ ὀδηγηθοῦμε εἴτε στὰ πνευματικὰ κτιστά, εἴτε στὸ θεῖο ὄν. Ἡ ἔρευνα ὁμῶς τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος ἐπιβάλλει τὴν ἐπιλογὴ τοῦ ὄρου «σῶμα», ἐφ' ὅσον τὸ ἀνθρώπινο ὄν εἶναι ἐνσῶματο. Ἐχοντας ἤδη προκαθορίσει ὡς σκοπὸ τὴ διερεύνηση τῆς ἐννοίας τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, ἔνεκα τούτου, ἢ ἐπόμενη ἐπιλογὴ μας εἶναι ἡ διερεύνηση τῆς ἐννοίας «σῶμα». Τὸ σῶμα ἔχει διάφορους ὁρισμούς. Ἐὰν θεωρεῖται καθ' ἑαυτό, τότε γίνεται ἀναφορὰ στὸ τρισδιάστατο τοῦ σώματος, τὸ μῆκος, τὸ πλάτος καὶ τὸ βάθος πὺ ἰσοδυναμοῦνται μὲ τὸ πάχος¹⁰³. Ἐὰν συνδέεται πρὸς τὸ ποσόν, τότε εἶναι μαθηματικὸς ὄρος, ὁ ὁποῖος φανερῶνει τὸ πλήθος, τὸν ἀριθμὸ τῶν σωμάτων¹⁰⁴. Ἐκεῖνο πὺ ἐνδιαφέρει ἄμεσα στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι ὁ τρίτος ὁρισμὸς τοῦ σώματος. Τὸ σῶμα, «καθὸ μὲν φυσικόν ἐστίν, ὑπὸ τὴν οὐσίαν ἀνάγεται»¹⁰⁵. Ἡ οὐσία ἔχει διαιρεθεῖ σὲ σῶμα καὶ ἀσῶματο. Τὸ σῶμα, ὅπως καὶ τὸ ἀσῶματο, εἶναι εἶδη τῆς οὐσίας. Τὸ σῶμα τὸ ἴδιο εἶναι διαιρούμενο σὲ ἔμψυχο καὶ ἄψυχο. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ ἔχουμε μία δυάδα, ἢ ὁποῖα εἶναι καθοριστικὴ γιὰ τὴν ὄντολογικὴ ἔρευνα καὶ γνωσιολογία.

¹⁰³ Ὁπ. ἀν., ν' fus., 48. **B. KOTTER I**, σ. 116.

¹⁰⁴ Ὁπ. ἀν., ν' fus., 77-80. **B. KOTTER I**, σ. 116.

¹⁰⁵ Ὁπ. ἀν., ν' fus., 76-77. **B. KOTTER I**, σ. 116.

Εἶναι προφανές ὅτι ὡς ἄψυχα ὀρίζονται τὰ ὄντα τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν αὐξητική καὶ γεννητική δύναμη καὶ κίνηση. Ἀντιθέτως, ὡς ἔμψυχα ὀρίζονται ὅλα τὰ ὄντα τὰ ὁποῖα ἔχουν θρεπτική, αὐξητική καὶ γεννητική δύναμη καὶ ἐνέργεια. Ἐπομένως, στὸν ὅρο «ἔμψυχα σώματα» περιλαμβάνονται ὄχι μόνο τὰ ζῶα ἀλλ' ἀκόμη καὶ τὰ φυτά. Γιὰ νὰ ὀδηγηθοῦμε στὴν ὄντολογία τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, μεταξὺ τῶν ἐμψύχων καὶ ἀψύχων ὄντων ἐπιλέγουμε τὴν κατηγορία τῶν ἐμψύχων γιὰ τὴν περαιτέρω διευκρίνηση τοῦ ὅρου. Τὸ ἄψυχον, ὅπως καὶ οἱ ὑπόλοιπες ὄντολογικὲς ἔννοιες διακρίνεται σὲ δύο ζεύγη, τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἀναίσθητον. Αἰσθητικὰ καλοῦνται τὰ ὄντα τὰ ὁποῖα ἔχουν ζωὴν καὶ αἴσθησιν, δηλαδή τὸ ζῶον, ἐνῶ ἀναίσθητα καλοῦνται τὰ ὄντα τὰ ὁποῖα στεροῦνται αἰσθήσεως. Ἡ αἴσθησις στὴν προκειμένη περίπτωση πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς ἀνθρωπολογίας καὶ τῆς φυσιολογίας τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Τὰ φυτά π.χ., τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν τὴν αἴσθησις ὅπως ὁ ἄνθρωπος, ἔχουν «θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ γεννητικὴν δύναμιν»¹⁰⁶.

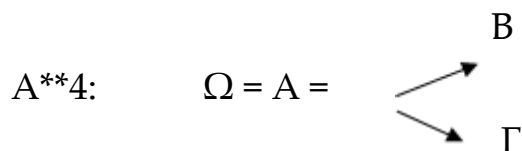
Μὲ βάση τις ἴδιες ἀρχὲς τῆς ὄντολογικῆς καὶ γνωσιολογικῆς μεθοδολογίας γίνεται καὶ ἡ διαίρεση τῆς ἔννομιας τοῦ «αἰσθητικοῦ» στὴν ἐπόμενη δυάδα, ὡς πρὸς τὸ «λογικόν» καὶ τὸ «ἄλογον»¹⁰⁷. Τὸ λογικόν καὶ τὸ ἄλογον εἶναι εἶδη τοῦ αἰσθητικοῦ. Τὸ αἰσθητικόν, ἐπομένως εἶναι γένος τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ ἀλόγου, ἂν καὶ εἶναι συγχρόνως, μαζὶ μὲ τὸ ἀναίσθητον, εἶδος τοῦ ἐμψύχου. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο στὴ συνέχεια, ἐπιλέγοντες γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ὄντολογία τὸ λογικό, τὸ διαιροῦμε σὲ δύο ἄλλες ἔννοιες, τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι θνητός, ἐνῶ ὁ ἄγγελος εἶναι ἀθάνατος¹⁰⁸. Τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον εἶναι εἶδη τοῦ λογικοῦ. Τὸ θνητὸν, ὅμως, εἶναι συγχρόνως καὶ γένος γιὰ τὰ ἄτομα ποὺ ἀνήκουν στὸ ἀνθρώπινο γένος. Μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτὴ ὀλοκληρῶνεται ἡ μελέτη τοῦ ὄντος μὲ τὴν ὁποῖα σχηματίζεται ἓνα ὄντολογικὸ

¹⁰⁶ Ὅπ. ἀν., β' brev., ι' fus., 148-149. **B. KOTTER I**, σ. 78.

¹⁰⁷ Ὅπ. ἀν., β' brev., ι' fus., 149-150. **B. KOTTER I**, σ. 78. Ὅπ. ἀν., λ' brev., μζ' fus. 10-14. **B. KOTTER I**, σ. 111. Ἐτερον Κεφάλαιον, ν', 65-67. **B. KOTTER I**, σ. 144.

¹⁰⁸ Ἐτερον Κεφάλαιον, ν', 65-67. **B. KOTTER I**, σ. 144.

δένδρο αρχίζοντας με τὸ ὄν καὶ τὴν οὐσία ὡς γενικώτατο καὶ καθολικώτατο γένος γιὰ νὰ καταλήξουμε στὸ εἰδικώτατον γένος. Κατόπιν τούτου, ἀντὶ τοῦ «δένδρου» τοῦ Πορφυρίου, ἡ ἀνωτέρω ἐξίσωση A*4 ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ μετὰ τὸ ἀκόλουθο σχῆμα:



Ὅπως εἶναι φανερό, ἡ ἐξίσωση αὐτὴ ἢ ὁποῖα καταλήγει στὸν ἄνθρωπο λαμβάνει ὑπ' ὄψη μόνον τὰ ὄντολογικὰ δεδομένα τὰ σχετικὰ μετὰ τὸ ἀνθρώπινο ὄν, ἐνῶ τὰ δεδομένα καὶ οἱ συσχετισμοὶ εἶναι ποικίλοι ποιοτικὰ καὶ πολλοὶ ποσοτικά. Ἐὰν λάβουμε ὡς παράδειγμα τὸ «συμβεβηκός», γίνεται κατανοητὸ ὅτι τὰ συμβεβηκῶτα τὰ ὁποῖα ὑπάρχουν στὰ ὄντα μπορεῖ νὰ εἶναι ἄπειρα. Στὴ δευτέρη ὑποδιαίρεση τῆς οὐσίας σὲ σῶμα καὶ ἀσῶμα, ὁ ὀρισμὸς ἀσχολήθηκε μόνον μετὰ τὴν οὐσία ὡς σῶμα, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐνσώματος. Ὅμως, εἶναι δυνατὸν ἢ ἐξέταση τοῦ ὄντος νὰ χωρήσει μέσω τοῦ ἀσωμάτου καὶ νὰ ὀδηγηθεῖ εἴτε στὸ θεῖο ὄν, εἴτε στὰ κτιστὰ ἀσώματα ὄντα, ὅπως οἱ ἄγγελοι.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προσέβη στὴν ἀνάλυση τῆς φιλοσοφικῆς ὄντολογίας στὴ βάση τοῦ δένδρου τοῦ Πορφυρίου. Ἐν τούτοις, δὲν τὴν ἐπιβάλλει στὴ χριστιανικὴ ὄντολογία, γιὰ τὸν λόγο τῆς φιλοσοφίας ὑπάρχει ὁ θεολογικὸς ἀντίλογος, πὺ ἐκπηγάζει ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν Πατέρων καὶ τοὺς ὁποίους ἐπικαλεῖται σὲ καίρια σημεία τῆς θεολογικῆς τοῦ ἐπιχειρηματολογίας. Ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων τότε μόνον ἀποκτᾶ σημασία καὶ ἀξία ἐφ' ὅσον φωτίζεται ἀπὸ τὴ Χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία καὶ διδασκαλία. Στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ὅπου γίνεται ἡ φιλοσοφικὴ ἐξέταση τῆς ὄντολογίας, ἀντιπροτείνει τὴν ὄντολογία, πὺ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καθορίζουν ὡς τὴ

βασική συνισταμένη για τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ χριστιανικὴ θεολογία, ὡς ἄνθρωπος κάνει λόγο γιὰ τὸν κόσμον, τὰ ὄντα, τὸν Θεὸ καὶ τὰ περὶ τὸν Θεό, εἰσάγει ἄνευ προϋποθέσεων τὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀκτίστου Τριαδικοῦ Θεοῦ. Οἱ συγκρίσεις στὸ δένδρο τοῦ Πορφυρίου μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, μεταξὺ σώματος καὶ ἀσωμάτου, μεταξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, διαφορετικὰ ἐρμηνεύονται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία καὶ διαφορετικὰ ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θεολογία καὶ σκέψη. Ἡ ἐρευνα αὐτὴ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὁδηγεῖ στὴ φυσικὴ γνώση καί, ἐπομένως, ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἐντοπίζεται ἡ ἀπάντηση τῆς χρήσεως τῆς Φιλοσοφίας ὡς πηγῆς γνώσεως. Ἄντι τοῦ ἀνωτέρου δένδρου τοῦ Πορφυρίου, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀντιπροτείνει ἕνα ἄλλο «δένδρο», ποὺ ὄντως πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ σὲ εἰσαγωγικά, γιὰτὶ δὲν πρόκειται γιὰ κάτι ἀνάλογο. Ἡ πρώτη ἀρχὴ τῆς μεθοδολογίας τῶν Πατέρων εἶναι ἡ ἀπλοποίηση τῶν σύνθετων σχημάτων καὶ ἐννοιῶν. Συνέπεια αὐτῆς τῆς ἀπλοποιήσεως εἶναι ἡ ἐπιλογή δύο βασικῶν ἀξόνων τῆς Χριστιανικῆς ὄντολογίας· ὁ πρῶτος ἀξὸνας εἶναι τὸ «εἰδικώτατον εἶδος», δηλαδὴ τὸ γενικώτατον γένος, στὸ ὁποῖο συνδέονται ὡς «ὁμώνυμοι» ὄροι, οὐσία, φύσις καὶ μορφή, ὁ δὲ δεῦτερος ἀξὸνας εἶναι τὸ *μερικόν*, μὲ τὸ ὁποῖο συνδέονται καὶ πάλιν ὡς ὁμώνυμοι ὄροι, τὸ ἄτομον, τὸ πρόσωπον καὶ ἡ ὑπόστασις¹⁰⁹. Ἀντιστοίχως πρὸς τὸ ἀνωτέρω σχῆμα τοῦ δένδρου τοῦ Πορφυρίου, θὰ ἦταν δυνατὴ ἡ κάτωθι σχηματικὴ παράσταση αὐτῆς τῆς ταξινομήσεως στὴν ὁποία προβαίνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός.

1. *Εἰδικώτατον εἶδος*: οὐσία, φύσις, μορφή
2. *Μερικόν*: ἄτομον, πρόσωπον, ὑπόστασις

Πέριξ τοῦ σχήματος αὐτοῦ διεξάγεται ὅλη ἡ θεολογικὴ συζήτηση περὶ τοῦ καθορισμοῦ τῆς ἐννοίας τῶν ὄρων αὐτῶν, ὄχι μόνο ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀλλὰ ἀπὸ πολλοὺς Πατέρες

¹⁰⁹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, λα' fus., 23-34. Β. KOTTER I, σσ. 94-95.

τῆς Ἐκκλησίας¹¹⁰, περὶ τῆς Τριάδος καὶ τῶν σχέσεων τῶν Προσώπων μὲ τὴν οὐσία καὶ μεταξύ τους, καθὼς καὶ περὶ τῶν θείων Αὐτῶν ἐνεργειῶν¹¹¹, περὶ τῆς Χριστολογίας καὶ τῶν

¹¹⁰ Ὁ Μ. Βασιλείος, καθορίζοντας τὴν ἔννοια τῆς κοινῆς οὐσίας διαφορετικῶν ὑποστάσεων, γράφει: «Καίτοι τίς ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ σωφρονῶν πρόσθοιτο, ὅτι ὧν τὰ ὀνόματά ἐστι διάφορα, τούτων παρηλλάχθαι καὶ τὰς οὐσίας ἀνάγκη; Πέτρου γὰρ καὶ Παύλου, καὶ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώπων πάντων προσηγορίαὶ μὲν διάφοροι, οὐσία δὲ πάντων μία. Διόπερ ἐν τοῖς πλείστοις οἱ αὐτοὶ ἀλλήλοις ἐσμέν· τοῖς δὲ ἰδιώμασι μόνοις τοῖς περὶ ἕκαστον θεωρουμένοις ἕτερος ἕτερου διενηνόχαμεν. Ὅθεν καὶ αἱ προσηγορίαὶ οὐχὶ τῶν οὐσιῶν εἰσι σημαντικαὶ, ἀλλὰ τῶν ἰδιοτήτων, αἱ τὸν καθ' ἓνα χαρακτηρίζουσιν. Ὅταν οὖν ἀκούωμεν Πέτρον, οὐ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ νοοῦμεν ἐκ τοῦ ὀνόματος (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον, ὅπερ οὐδαμῶς σημαίνει τὸ ὄνομα), ἀλλὰ τῶν ἰδιωμάτων ἃ περὶ αὐτὸν θεωρεῖται τὴν ἔννοιαν ἐντυπούμεθα. Εὐθύς γὰρ ἐκ τῆς φωνῆς ταύτης νοοῦμεν τὸν τοῦ Ἰωνᾶ, τὸν ἐκ τῆς Βηθσαϊδᾶ, τὸν ἀδελφὸν Ἀνδρέου, τὸν ἀπὸ ἀλιέων εἰς τὴν διακονίαν τῆς ἀποστολῆς προσκληθέντα, τὸν διὰ πίστεως ὑπεροχὴν ἐφ' ἑαυτὸν τὴν οἰκοδομὴν τῆς Ἐκκλησίας δεξάμενον· ὧν οὐδὲν ἐστὶν οὐσία, ὡς ἡ ὑπόστασις νοουμένη. Ὅστε τὸ ὄνομα τὸν χαρακτηρὰ μὲν ἡμῖν ἀφορίζει τὸν Πέτρον· αὐτὴν δὲ οὐδαμοῦ παρίστησι τὴν οὐσίαν. (...) Καίτοιγε, εἴπερ ἀληθὲς ἦν, ὅτι ὧν τὰ ὀνόματα διενήνοχεν, ἐναντίως ἔχουσιν αἱ οὐσῖαι, ἐχρῆν δήπου καὶ Παῦλον καὶ Πέτρον καὶ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώπους ἅπαντας ἑτερουσίους ἀλλήλοις εἶναι. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐδεὶς οὕτως ἀμαθῆς καὶ τῆς κοινῆς φύσεως ἀνεπίσκεπτος, ὥστ' ἂν εἰπεῖν προαχθῆναι· Ἐκ πληοῦ γὰρ, φησί, διήρτισαι σὺ, ὡς κἀγώ· οὐδὲν ἕτερον τοῦ λόγου ἢ τὸ ὁμοούσιον πάντων ἀνθρώπων ἀποσημαίνοντος· ψευδῆς ὁ τῆ διαφορᾶ τῶν ὀνομάτων τὸ τῆς οὐσίας διάφορον ἔπεσθαι σοφιζόμενος. Οὐ γὰρ τοῖς ὀνόμασιν ἢ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὔρηται τὰ ὀνόματα. Εἰ γὰρ τοῦτο ἦν ἀληθές, ἔδει καὶ ὧν προσηγορίαὶ εἰσὶν αἱ αὐταί, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν εἶναι. Οὐκοῦν ἐπειδὴ οἱ κατ' ἀρετὴν τέλειοι τῆς τοῦ Θεοῦ προσηγορίας ἠξίωσιν, ὁμοούσιοι ἂν εἶεν τῷ Θεῷ τῶν ὄλων οἱ ἄνθρωποι. Ἀλλ' ὥσπερ τοῦτο λέγειν μανία σαφῆς, οὕτω κἀκεῖνος ὁ λόγος τῆς ἴσης ἔχεται παρανοίας». Φανερὸν τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι καὶ ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οὐχὶ οὐσίαν παρίστησι τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τῶν ἰδιωμάτων ἐστὶ δηλωτικά· ὥστε μηδεμίαν εἶναι χώραν τῷ λόγῳ, ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων παραλλαγῆς τὴν τῶν οὐσιῶν ἐναντίωσιν παρεισάγοντι» (Μ. Βασιλείου. *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγος Β'*. PG 29, 577-580).

¹¹¹ «"Τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; " "οὐκ ἐψεύσασθε ἀνθρώποις, ἀλλὰ Θεῷ". δείκνυσιν ὅτι τὰ αὐτὰ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς Θεόν ἐστὶν τὰ ἁμαρτήματα. Καὶ οὕτω δ' ἂν τὸ συναφές καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν, ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τοῦ Πνεύματος διδαχθείης. Ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ τὰς διαιρέσεις τῶν ἐνεργημάτων καὶ τοῦ Κυρίου τὰς διαιρέσεις τῶν διακονιῶν, συμπάρεστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν διανομὴν τῶν χαρισμάτων πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκάστου αὐτεξουσίως οἰκονομοῦν. "Διαιρέσεις γὰρ, φησί, χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα. Καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Κύριος. Καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι." "Ταῦτα δὲ πάντα, φησὶν, ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα,

σχέσεων τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καθὼς καὶ τῶν φυσικῶν τους ιδιωμάτων, κατὰ τὸν ὄρο τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου καί, τέλος, περὶ τῆς ἀνθρωπολογίας, δηλαδή τῆς συνθέσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ ψυχῆ καὶ σῶμα καὶ τοῦ τρόπου τῆς συνθέσεως αὐτῆς. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας κατόρθωσαν νὰ λύσουν καὶ πολλὰ προβλήματα καὶ προκλήσεις ἀπὸ τὶς αἰρέσεις¹¹². Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπὶ τοῦ προκειμένου παραθέτει καὶ σχολιάζει τὴν πρόταση τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, μὲ τὴν ὁποία κάνει τὴν διάκριση τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό: «Τὸ ἄλλος καὶ ἄλλος ὑποστάσεων ἀντωνυμῖαι, φύσεων δὲ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον. Εἰ οὖν αἰεὶ τὸ ἄλλος καὶ ἄλλος ἐπὶ τῆς θεολογίας τὰς ὑποστάσεις δηλοῖ, ἄρα καὶ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο ἐπὶ τῆς οἰκονομίας αἰεὶ τὰς φύσεις δηλώσειεν. Τὸ ἄλλο τῇ φύσει εἰπεῖν καὶ τὸ ἄλλην φύσιν ταυτὸν. Εἰ οὖν τὸ πρῶτον αἰεὶ ἐπὶ τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, αἰεὶ καὶ τὸ δεύτερον. Ἄλλη δὲ καὶ ἄλλη φύσις οὐκ ἔσται μία»¹¹³.

διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ, καθὼς βούλεται.” Οὐ μὴν ἐπειδὴ πρῶτον ἐνταῦθα τοῦ Πνεύματος ὁ ἀπόστολος ἐπεμνήσθη, καὶ δεύτερον τοῦ Υἱοῦ, καὶ τρίτον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ἤδη χρῆ καθόλου νομίζειν ἀντεστράφθαι τὴν τάξιν. Ἀπὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας σχέσεως τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν· ἐπειδὴ ὑποδεχόμενοι τὰ δῶρα, πρῶτον ἐντυγχάνομεν τῷ διανέμοντι· εἶτα ἐννοοῦμεν τὸν ἀποστείλαντα· εἶτα ἀνάγομεν τὴν ἐνθύμησιν ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν» (**Μ. Βασιλείου**. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 16, 37. Ἔκδ. Benoît Pruche. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. 2^e édition. [SC 17 bis]. Les Éditions du Cerf. Paris 1968, σσ. 173-174).

¹¹² **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la philosophie byzantine du concile de Chalcédoine à Jean Damascène»*, σσ. 35-42.

¹¹³ Κατὰ Ἰακωβιτῶν, 64-65. **B. KOTTER IV**, σ. 131. Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Ἐπιστολὴ 101. Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον ἐπιστολὴ πρώτη*, 20-21: «Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ – εἴτε μὴ ταυτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον – , οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειε. Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι». (Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques*. 2^e édition. [SC 208]. Les Éditions du Cerf. Paris 1974, σσ. 44-46). (Πλάγια δικά μας).

Ἡ περὶ τοῦ ὄντος ἔρευνα δὲν περατώνεται ἐδῶ. Μέχρι τοῦ σημείου αὐτοῦ καλύφθηκε τὸ ἐρώτημα τί εἶναι τὸ ὄν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ καὶ ἔχουν διαφανεῖ ποιες προϋποθέσεις πρέπει νὰ ἐκπληροῦνται γιὰ νὰ δύναται ἡ φιλοσοφία ἢ ἡ θεολογία νὰ ὁμιλεῖ περὶ ὄντος τινός. Τὰ ὄντα, ὅμως, δὲν εἶναι ταυτόσημα μεταξύ τους, ὅπως μᾶς διδάσκει ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ ἔρευνα. Ἐπομένως, τὰ ἀνοικτὰ ἀκόμη ἐρωτήματα εἶναι δύο: α) τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ θείου ὄντος καί, β) ποία ἡ σχέση καὶ διάκριση μεταξύ τῶν ὄντων.

§ 2. ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΟΝΤΟΣ

Πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι μεθοδολογικὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὸ πρῶτο ἔργο τῆς τριλογίας του, τὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, δὲν ἀναπτύσσει τὴν ἔννοια τοῦ ὄντος γιὰ τὸν Θεό, ἂν καί, ὅπως δήλωσε στὴν ἀρχὴ αὐτοῦ τοῦ ἔργου, ὁ σκοπὸς τῆς ἔρευνας τῆς γνωσιολογίας εἶναι ἡ γνώση τοῦ «ὄντως ὄντος», ὅρος μὲ τὸν ὁποῖο προσδιορίζεται ὁ Θεός, ὅπως ἀποκαλύφθηκε στὸν Μωυσῆ στὸ Σινᾶ¹¹⁴. Αὐτὸ ὀφείλεται πιθανῶς, ἀφ' ἑνὸς μὲν στὸ γεγονὸς τῆς ἐπιλογῆς τῶν πηγῶν του γιὰ τὴ σύνθεση τοῦ

¹¹⁴ Τὸν ὄρο «ὄντως ὄν», τὸν ὁποῖο υἰοθετήσαμε ὡς βασικὸ καὶ καθοριστικὸ, τόσο τῆς ὄντολογίας, ὅσο καὶ τῆς γνωσιολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, λάβαμε ἀπὸ τὸ *Προοίμιον τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*, στ. 16-17 (**B. KOTTER I**, σ. 51), ὅπου ὁ Μωυσῆς εἶναι «ὁ πρῶτος τὸ τοῦ ὄντος καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ οὐσίαν ὄντος μεμνημένος ὄνομα», δεδομένου τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς συγκρίνει τὴ δικὴ του πορεία καὶ ἀνάβαση στὸ ὕψος τῆς θεογνωσίας μὲ ἐκείνη τοῦ Μωυσέως, ἔστω καὶ ἂν ἐπὶ τοῦ προκειμένου δὲν χρησιμοποιεῖται ὁ ἐπισημαστικὸς τύπος «ὄντως», ὁ ὁποῖος ἀντικαθίσταται μὲ τὸ «ἀληθῶς». Τὴ διατύπωση αὐτὴ ἢ καὶ παρόμοια τὴ συναντοῦμε σὲ ἄλλα ἀπὸ τὰ συγγράμματα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Βλ.: «Ἡ μὲν εἰς θεὸν τὸν ὄντως ὄντα τιμῆ, πάντως που καὶ αὐτοῦ τοῦ τιμῶντός ἐστι τιμῆ» (*Ἐρὰ παράλληλα*. PG 96, 225D-226A, 520B καὶ 528A). «Δικαίως οὖν καὶ ἀξίως κληθεῖη θεοτόκος ἡ μόνη τὸν ὄντως ὄντα θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ σεσαρκωμένον κυήσασα» (*Κατὰ Νεστοριανῶν*, 31, 6-7. **B. KOTTER IV**, σ. 248). «τὰ λῖαν ἀληθῆ καὶ σεβάσμια καὶ ὄντως ὄντα καὶ πᾶσιν εὐλογίας ἀπάσης καὶ σωτηρίας» (*Εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου, Λόγος Α'*, 4, 29. **B. KOTTER V**, σ. 488). «... μὴ ἂν ἐλέσθαι τοῦ ὄντως ὄντος ἀποστάντα θεοῦ ψευδωνύμοις ὀλετῆρσι δαίμοσι θύειν» (*Μαρτύριον τοῦ μάρτυρος Ἀρτεμίου* 54, 15-16. **B. KOTTER V**, σ. 233). «Τοῦ παναγάθου καὶ φιλοκτίρμονος θεοῦ λόγου τὸ ἴδιον πλαστούργημα, ὅπερ κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ ἀρχῆθεν πεποίηκεν καὶ τῶν ἐπιγείων τὴν ἡγεμονίαν ἐγκεχειρίκεν, ὑπὸ τῆς τοῦ νοητοῦ δὲ διὰ τοῦ αἰσθητοῦ ὄψεως ἀπάτης ἐκ τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἐξενηνεγμένον ἑωρακότος καὶ λοιπὸν δεδουλωμένον καὶ παγγενεὶ οὐ μόνον τῆ φθορᾶ ὑποβεβλημένον, ἀλλὰ καὶ εἰς πολυσχεδεῖς πλάνας καὶ πάθη ἀτιμίας ὑπηγμένον καὶ τοσοῦτον τῷ ζόφῳ τῆς ἀσεβείας τοὺς ψυχικοὺς ὀφθαλμοὺς ἐσκοτισμένον, ὡς καὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν καταλελοιπένας, ξύλοις δὲ καὶ λίθοις καὶ ἀναισθήτῳ ὕλη τὴν προσκύνησιν προσενηνοχένας, καὶ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ ἀποστατικοῦ δαίμονος εἰς ἔσχατον ἄδου καὶ ἀσεβείας ἐξεωσμένον καὶ κατερριμμένον, οὐκ ἤνεγκεν τὴν τοσαύτην τοῦ ἀλάστορος τυράννου ὕβριν καὶ τοῦ πεπλανημένου ἀνθρώπου ἀπηλπισμένην ἀπώλειαν» (*Ἐγκώμιον εἰς τὴν μάρτυρα Βαρβάραν*, 4, 1-13. **B. KOTTER V**, σ. 258). Γιὰ τὶς διακρίσεις καὶ διαβαθμίσεις τῶν κτιστῶν ὄντων βλ. **ΠΑΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 53-58.

συγκεκριμένου έργου, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὸν σκοπὸ πού ἐξυπηρετεῖ τὸ συγκεκριμένο ἔργο του. Σύμφωνα μὲ τις ἔρευνες γιὰ τὸ ἀπὸ ποῦ ἀντλεῖ τὸ ὑλικό του ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γιὰ τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ἔχει διαμορφωθεῖ ἡ πεποίθηση ὅτι τὸ φιλολογικὸ αὐτὸ εἶδος προϋπῆρχε τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Μία ἀποψη ὑποστηρίζει ὅτι πρόκειται γιὰ ἀνθολόγιο κειμένων ἢ καὶ ἀπλῶς θεμάτων ἀπὸ Ἕλληνες φιλοσόφους, τὸ ὁποῖο προοριζόταν γιὰ χρῆση ἀπὸ ἐκείνους πού ἐπιθυμοῦσαν νὰ ἔχουν μία βασικὴ γνώση γιὰ τὴν ἔννοια τῶν ποικίλων φιλοσοφικῶν ὄρων. Τὸ θέμα, ἐν τούτοις, δὲν εἶναι τόσο ἀπλὸ ἀνληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ἢ συσχέτιση πού κάνει ὁ ἴδιος ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς, ἀν ὄχι στὰ δύο ἄλλα ἔργα του, τὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τὸ *Περὶ Αἱρέσεων*, τὸ εὐχρηστον σὺν πρῶτο¹¹⁵. Φαίνεται, ἐπομένως, ὅτι τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια ἀποτελοῦν προοίμιον τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ἢ ἓνα ἐνιαῖο ἔργο μὲ σύνολο ἑκατὸν πενήντα κεφάλαια. Στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ἐκεῖνο πού κατὰ πᾶσαν πιθανότητα ἀνήκει ἐξ ὀλοκλήρου στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὸσον ὅσο ἀφορᾷ τὴν ἐπεξεργασία προϋπάρχοντος φιλοσοφικοῦ ὑλικοῦ, ὅσο καὶ τὴν παρεμβολὴν θεμάτων χριστιανικῆς θεολογίας, εἶναι ὁπωσδήποτε ἡ ταξινόμηση σὲ πενήντα κεφάλαια, ἢ εἰσαγωγὴ, τὸ πρῶτον κεφάλαιον καὶ τὸ κεφάλαιον περὶ τῆς ὑποστάσεως, πού ὡς ἔννοια μὲ Χριστιανικὸ περιεχόμενον δὲν συναντᾶται στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία. Τὸ περὶ ὑποστάσεως καὶ ὁμωνυμίας τῶν ὄρων οὐσία, φύσις, μορφή, ἢ ὑπόστασις, πρόσωπον, ἄτομον κ.λπ. εἶναι τὸ οὐσιαστικὸ σημεῖον πού διαχωρίζει τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν ἀπὸ τὴν Χριστιανικὴν θεολογίαν, δεδομένης τῆς καθιερώσεως τῶν ὄρων αὐτῶν μὲ ἐξειδικευμένον περιεχόμενον σὲ σχέσιν μὲ ἐκεῖνο τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας κατὰ τοὺς χρόνους τῶν Τριαδολογικῶν, τῶν Χριστολογικῶν καὶ Πνευματολογικῶν ἀντιπαραθέσεων πού προηγήθησαν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, μὲ κορύφωσιν βέβαια τὴν χρῆσιν τους ὡς πρὸς τὴν διατύπωσιν τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος ἀπὸ τις Οἰκουμενικὰς

¹¹⁵ KONTOMA, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «V. The Fount of Knowledge Between Conservation and Creation»*, σσ. 2-5.

Συνόδους¹¹⁶.

Κρίνουμε ὅτι, ἡ μὴ ἀναφορὰ στὴν ὄντολογία τοῦ Θεοῦ, ἐκτὸς τοῦ γεγονότος τῆς φιλολογικῆς ἐπεξεργασίας τοῦ φιλοσοφικοῦ ὑλικοῦ, ἀποτελεῖ καὶ ἠθελημένη μεθοδολογικὴ ἐπιλογή τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ ἄλλα ἔργα τῆς τριλογίας του, γιατί δὲν θέλει νὰ ταυτίσει τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ τῆς Χριστιανικῆς ἀποκαλύψεως μὲ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ τῆς φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖο στηρίζεται στὴ λογικὴ παρατήρηση καὶ ἔρευνα ἐνῶ ἀποτελεῖ πηγὴ βασικῆς ἐνδοκοσμικῆς γνώσεως, ἡ ὁποία βασιζέται στὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ¹¹⁷, ὡς πρὸς τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ τὸ κάνει στὸ τρίτο ἔργο τῆς «τριλογίας» του, στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως. Τὸ ἐπὶ τοῦ προκειμένου συμπέρασμα μας εἶναι, ὅτι ἡ ἐπιλογή αὐτὴ τῆς συστηματικῆς θεολογικῆς μεθοδολογίας φανερῶνει ὄχι μόνον τὸ σύστημα ἐρεύνης γιὰ τὴ γνώση τοῦ ὄντως ὄντος, ἀλλὰ καὶ τὴ διάκριση μεταξὺ τῆς ἐνδοκοσμικῆς ὄντολογίας ποὺ ἐφαρμόζεται στὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ ἐκείνη τῆς ὄντολογίας περὶ Θεοῦ κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἀφορᾶ τὸ περιεχόμενο τῆς χριστιανικῆς πίστεως¹¹⁸. Βεβαίως, ὅπως θὰ

¹¹⁶ Πιστεύουμε ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀνεξαρτήτως τῆς ἐπιδράσεως τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, κληρονόμησε τὴν περὶ ὁμωνυμίας θεολογία ἀπὸ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο. Στὰ *Opuscula Theologica et Polemica*, «ὄροι διάφοροι» (ἐγγραφή περὶ τὸ 640), δίδει τὸν ἐξῆς ὄρισμό: «Οὐσία καὶ φύσις, ταυτόν, ἄμφω γὰρ κοινὸν καὶ καθόλου, ὡς κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων τῶ ἀριθμῶ κατηγορούμενα, καὶ μήτε καθοτιοῦν ἐνὶ προσώπῳ περιοριζόμενα» (PG 91, 260D-261A).

¹¹⁷ Βλ. ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Ὁρθόδοξη θεολογία. Μία εἰσαγωγή*. (Μετάφραση Ἰωσήφ Ροηλίδης). Κέντρο Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου. Λευκωσία 2002, σσ. 20-26.

¹¹⁸ «Εἴρηται δὲ καὶ τί φύσις καὶ τί μορφή καὶ ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον, πῶς τε οἱ ἔξω περὶ τούτων ἐδόξασαν, καὶ πῶς οἱ ἅγιοι πατέρες, οἱ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ὄντως φιλοσοφίας μαθηταὶ καὶ διδάσκαλοι, ὠρθοτόμησαν» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, μη' fus., 8-11. Β. KOTTER I, σ. 112). Ὁ Karl BARTH, ἀσκώντας σοβαρὴ κριτικὴ κατὰ τῆς Δυτικῆς Θεολογίας τοῦ 19ου καὶ τοῦ 20ου αἰῶνα ἀναφορικὰ μὲ τὴν κατανόηση τοῦ Θεοῦ, γράφει: «We have already mentioned the common practice in this doctrine of placing the doctrine of the Trinity after the development of a concept of the nature and attributes of God in general. This arrangement led to the temptation of speaking of God apart from his revelation and therefor apart from His being as on who loves, on the basis of a free appraisal of what can be called divine. The result was an involuntary movement away from the school of scripture into that

διαπιστωθεῖ, ὑπάρχουν συνεχεῖς συγκρίσεις γιὰ νὰ διαφανεῖ ἡ διαφορὰ τοῦ κτιστοῦ ὄντος τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ ἄκτιστο ὄν τοῦ Θεοῦ.

Ἐπιπροσθέτως πρὸς τὸ βασικὸ ἔργο του Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, ἡ περὶ Θεοῦ ὄντολογία ἐξετάζεται καὶ στὸ Κατὰ Μανιχαίων¹¹⁹ δοκίμιο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καθὼς καὶ μὲ ἰδιαίτερο τρόπο στὴν Διάλεξιν Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ, χωρὶς νὰ ἀπουσιάζουν σημαντικὲς ἀναφορὲς στὰ ἄλλα ἔργα του. Στὰ δύο τελευταῖα αὐτὰ θεολογικὰ δοκίμια ἡ ἐξέταση τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ καθίσταται ἀναγκαία γιατί, τόσο ἡ μανιχαϊκὴ, ὅσο καὶ ἡ ἰσλαμικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία διαφοροποιοῦνται σημαντικὰ ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία¹²⁰. Στὸ Κατὰ Μανιχαίων διευκρινίζεται ὅτι ὁ σκοπὸς

of hesthen antiquity. The nature of God was defined as a neuter furnished with every conceivable superlative, as the *ens perfectissimum* and the *summum bonum*, which as such, as the *actus purus* of the spirit, is also the *primum movens*. And it was no easy matter to bring together the concept of the existence of this *Deus unus* and that of the biblical *Deus Triunus*» (BARTH, Karl. *Church Dogmatics. II.1. The Doctrine of God*. T & T Clark. Edinburgh 1957, σ. 288). Ἡ κριτικὴ αὐτὴ τοῦ Karl BARTH εἶναι κατὰ τὸ ἓνα μέρος σωστὴ. Θέλει νὰ διαφύγει ἀπὸ τὴν οὐσιοκρατικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία καὶ νὰ τὴν καταστήσει ἀπολύτως βιβλιοκρατικὴ, ὅπως εἶναι ἡ προεσταντικὴ θεώρηση. Ὅμως, ἐδῶ διακριβώνεται ἡ διαφορὰ τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας, τόσο ἀπὸ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν Προεσταντικὴ, γιατί ἡ περὶ Θεοῦ ὄντολογία τῶν Πατέρων καὶ γενικῶς τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου θεολογίας διδάσκει μίαν ἰσορροπία μεταξὺ τοῦ ὁμοουσίου καὶ τῆς ἰσότητος τῶν προσώπων τῆς Τριάδος γιὰ νὰ ἀποφύγει τόσο τὸν πολυθεϊσμό, ὅσο καὶ τὴν ὑποταγὴ τοῦ ἑνὸς προσώπου πρὸς τὸ ἄλλο (subordination).

¹¹⁹ Γιὰ τὸν Μανιχαϊσμό ὡς γνωστικὴ θρησκεία, γιὰ τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία του, γιὰ τὴν ἠθικὴ του, τὴν ἱστορία καὶ τὶς ἐπιδράσεις στὴ διαμόρφωση τοῦ δόγματός του, σύμφωνα καὶ μὲ νέα εὐρήματα, βλ. OORT, Johannes van. «*I: Mani & Manichaeism. Lecture One: Mani and Manichaeism*». (Academia.edu).

¹²⁰ Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ Andrew LOUTH ὑποστηρίζει τὴ θέση ὅτι ἡ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὸ σύνολό της, ἀποσκοπεῖ στὴν ἀπολογητικὴ ὑποστήριξη τῆς Χριστιανικῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας καὶ πίστεως ἐντὸς τοῦ ἀνερχομένου Μουσουλμανικοῦ περιβάλλοντος, στὸ ὁποῖο ὁ ἴδιος ἐδραστηριοποιεῖτο ὡς Χριστιανὸς θεολόγος. Μεταξὺ ἄλλων γράφει: «If this perception is right, then the concern of *On the Orthodox Faith* seems clear: it is a century of chapters setting out the Christian world-view, including doctrines about God and his attributes, about the Trinity, about the universe he has created and, withing the world, the constitution of human kind, followed by a careful exposition of the nature of the Incarnation, concluding with a clarification of the points, both practical and

τῆς συζητήσεως μεταξύ τοῦ Ὁρθοδόξου καὶ τοῦ Μανιχαίου εἶναι «ἡ τοῦ ὄντος διάγνωσις καὶ ὁμολογία»¹²¹, γεγονός πού συνιστᾷ τὴν ἀλήθεια, γιατί ἡ ἀλήθεια εἶναι ἡ γνώση τῶν ὄντων. Ἐπιπρόσθετα, ἀπὸ τὴν προσθήκη τῆς «ὁμολογίας» δίπλα ἀπὸ τὴ «διάγνωση», τεκμαίρεται ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς γνώσεως ἐπεκτείνεται καὶ στὴν ὁμολογία τοῦ Θεοῦ, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς γνώσεως δὲν περιορίζεται σὲ μία ἀπλὴ αὔξηση τῆς γνώσεως, ἀλλὰ ἡ γνώση γιὰ τὸ ὄντως ὄν ὁδηγεῖ στὴν ὁμολογία καὶ βίωση τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία ἔχει καὶ σωτηριολογικὲς συνέπειες. Ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες συγκρίσεις φαίνεται ὅτι ἡ γνώση στὸν Μανιχαϊσμό κατανοεῖται πολὺ διαφορετικὰ ἀπ' ὅ,τι στὸν Χριστιανισμό¹²².

Στὴν ἀρχὴ τοῦ διαλόγου μὲ τὸν Μανιχαῖο διευκρινίζονται δύο βασικοὶ ὅροι, ἡ γνώση καὶ ἡ ἄγνοια. Ἡ ἀνάγκη τῆς διευκρινήσεως τῶν δύο αὐτῶν ὅρων ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι μὲ τοὺς ὅρους αὐτοὺς ὀριοθετεῖται ἡ διδασκαλία, τόσο ἀπὸ ὀρθοδόξου, ὅσον καὶ ἀπὸ μανιχαϊκῆς ἀπόψεως, ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ ὄντος, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς ὑπάρξεως ἢ μὴ τοῦ «μὴ ὄντος». Ἔτσι, ὅταν ὁ Μανιχαῖος ὅρισε πῶς, «ἡ μὲν ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶ γνώσις, τὸ δὲ ψεῦδος τοῦ μὴ ὄντος», ὁ Ὁρθόδοξος δέχεται μὲν τὸν περὶ ἀληθείας ὀρισμὸν, δὲν ἀποδέχεται ὅμως τὸν περὶ ψεύδους. «Οὐ καλῶς ἀπεκρίθης· ἡ μὲν ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶ γνώσις, τὸ δὲ ψεῦδος μὴ ὄντος γνώσις· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐ γινώσκεται»¹²³. Οἱ θεμελιώδεις αὐτὲς ἔννοιες καὶ ἀρχὲς ἀναπτύσσονται στὴ συνέχεια τοῦ *Κατὰ Μανιχαίων* ἔργου, ὅπου διευκρινίζεται ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς δὲν γνωρίζει οὔτε

theoretical, on which Christians differed from their religious neighbours» (LOUTH, Andrew. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 85-86).

¹²¹ *Κατὰ Μανιχαίων*, 1, 4-5. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σ. 351. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ, Θεοχάρη Σωτηρίου. *Ἡ περὶ ὕλης διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ: τὸ κτισιολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀντιμανιχαϊκῆς του θεολογίας*. (Διδακτορικὴ διατριβή). Ἀθήνα 2018.

¹²² OORT, Johannes van. «I: Mani & Manichaeism. Lecture One: Mani and Manichaeism», σ. 10. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, Κωνσταντίνου Β. *Ἱστορία Δογμάτων*. Τόμος 1^{ος}. Ἡ Ὁρθόδοξη δογματικὴ παράδοση καὶ οἱ παραχάραξεις τῆς κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες. Ἀθήνα 1998, σσ. 329-334.

¹²³ *Κατὰ Μανιχαίων*, 1, 6-9. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σ. 351.

προγνωρίζει το «μὴ ὄν», ἀλλὰ τὰ ὄντα, ὄχι γιατί ὁ Θεός ἔχει τὸ πάθος τῆς ἀγνωσίας, ἀλλὰ γιατί ἡ γνώση ἢ ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ ὄντα σημαίνει καὶ τὴν ὑπαρξή τους. Ἡ σύνδεση τῶν ὄρων αὐτῶν ὀδηγεῖ σὲ μία συνοχή μεταξύ τῆς ἀλήθειας, τῆς γνώσεως καὶ τῆς ὑπάρξεως. Τὸ τελικὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ μὲν «γνώση» εἶναι «ἔξις», δεδομένου ὅτι καὶ ἡ ἀλήθεια εἶναι «ἔξις», τὸ δὲ «ψευδος» εἶναι «στέρησις». «Οὐκοῦν εἰ ἡ ἀγνοια τὸ μὴ ἔχειν γνῶσιν ἐστὶ, τὸ δὲ μὴ στέρητικόν, ἡ ἀγνοια ἄρα στέρησις καὶ οὐχ ἔξις»¹²⁴. Ἀπὸ τῆ διευκρίνηση τῶν ὄρων καὶ τῆς πραγματικῆς θεολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς κατανοήσεως καὶ χρήσεώς τους γίνεται μετάβαση στὴν οὐσία τῶν θεμάτων, γιατί ἂν ἡ γνώση εἶναι ἡ ἔξις ποὺ ὀδηγεῖ στὴ γνώση τοῦ ὄντος, τὸ γνωριζόμενον ὄν εἶναι πραγματικό. Ἀντίθετα, ἂν τὸ ψεῦδος εἶναι στέρηση καὶ ἄρα μὴ γνώση, ἄρα τὸ ψεῦδος εἶναι «μὴ ὄν». Μὲ αὐτὸ τὸν συλλογισμό «οὐκ ὄν ἄρα ἡ κακία, ἀλλ' ὄντος στέρησις καὶ μὴ ὄν καὶ ὡς στέρησις ἔξει ἀντίκειται τῷ ἀγαθῷ»¹²⁵. Ἡ διαπίστωση τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, δὲν συνιστᾶ γνώση, ἀλλὰ ἀπουσία ὑπάρξεως ὄντος τινός¹²⁶. Ὁ Θεός γνωρίζει τὴν ἀλλοίωση τῆς φυσικῆς δομῆς τοῦ ἀνθρώπου ἔνεκα τῆς ἁμαρτίας, γι' αὐτὸ καὶ ἐφάρμοσε τὸ σχέδιο οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου του γιὰ νὰ ἀπαλλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν κατάσταση ποὺ τὸν ὀδηγεῖ στὴν «ψευδῆ γνώση». Ἡ ἀλήθεια, ἐπομένως, εἶναι ἡ ἀληθὴς γνώση. Ἡ ψευδὴς γνώση συνιστᾶ διαταραχὴ καὶ ἀλλοίωση τῆς φυσικῆς καταστάσεως τῶν κτιστῶν ὄντων, εἰδικὰ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ὅλη συζήτηση θέτει ἓνα καίριο ζήτημα, τὴ συσχέτιση τῆς ἀλήθειας μὲ τὴ γνώση. Τὸ ερώτημα ποὺ τίθεται ἐν προκειμένῳ εἶναι τὸ πῶς διαπιστώνεται ἡ «ἀλήθεια» τῶν ὄντων, περὶ ποίας ἀληθείας πρόκειται καὶ γιατί ἡ ἀλήθεια αὐτὴ νὰ εἶναι γνώση; Αὐτὰ εἶναι τὰ γνωσιολογικὰ ἐρωτήματα ποὺ τίθενται κατὰ τὴ διαδικασία γνώσεως τῆς ἀληθείας τῶν ὄντων.

Στὸ *Κατὰ Μανιχαίων*, ἡ καθ' αὐτὸ συζήτηση περὶ τῆς

¹²⁴ Ὁπ. ἀν., 1, 18-19. **B. KOTTER IV**, σ. 351.

¹²⁵ Ὁπ. ἀν., 1, 19 – 21. **B. KOTTER IV**, σ. 351.

¹²⁶ Βλ. **ΜΑΤΣΟΥΚΑ**, Νικολάου. *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμιον πατερικῆς θεολογίας*. Θεσσαλονίκη 1976.

όντολογίας τοῦ Θεοῦ, ἀρχίζει μὲ τὴν παράθεση τῆς μανιχαϊκῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας, ἢ ὁποῖα δυνατὸν νὰ συνοψισθεῖ στὰ ἀκόλουθα. α) Ὁ Μανιχαϊσμός εἰσάγει τὸ ὄντολογικὸ σύστημα τῶν **δύο ἀρχῶν**, μιᾶς ἀγαθῆς καὶ μιᾶς πονηρᾶς. Στὴν οὐσία, ἡ περὶ Θεοῦ ὄντολογία τοῦ Μανιχαϊσμοῦ στερεῖται τῆς ὑπερβατικότητας ποὺ χαρακτηρίζει τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία καὶ καθιστᾶ «ὑπερβατικὴ» ὄντολογία τὴν ἐνδοκοσμικὴ παρατήρηση τῆς ἀντιθέσεως μεταξὺ καλοῦ καὶ κακοῦ. β) Οἱ δύο ἀντιμαχόμενες ἀρχές δὲν ἔχουν μεταξὺ τους καμμία σχέση καὶ κοινωνία. Ἐξ ἀρχῆς ἦσαν διακεκριμένες μεταξὺ τους, «*ἐκάστη ἐν τοῖς ἰδίοις ὅροις*»¹²⁷. γ) Ἡ πρώτη συνάντηση καὶ ἐπαφὴ μεταξὺ τῶν δύο ἀντιθέτων ἀρχῶν ἔγινε μετὰ ἀπὸ τὸν στασιασμό τῆς ὕλης πρὸς ἑαυτὴν – τῆς ἀρχῆς τοῦ κακοῦ -. Διαρκούσης αὐτῆς τῆς στάσεως τὰ στοιχεῖα τῆς κακῆς ὕλης ἐφθασαν στὰ ὅρια τοῦ φωτός, τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀγαθοῦ. Τότε γεννήθηκε ἡ ἐπιθυμία τοῦ κάλλους τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀντὶ τῆς μεταξὺ τους μάχης ἐστράφησαν ἐναντίον τῆς ἀγαθῆς ἀρχῆς. δ) Ἡ ἀγαθὴ ἀρχή, ἀμυνόμενη, συγκρούσθηκε μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ κακοῦ. Κατὰ τὴ σύγκρουση, ὅμως, τὰ στοιχεῖα τῆς κακῆς ἀρχῆς, «*οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους*», «*ἔφαγον μέρος τοῦ φωτός*»¹²⁸. ε) Ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀγαθοῦ, φοβούμενη μήπως καταληφθεῖ ὁ τόπος τῆς ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ κακοῦ παρεχώρησε τὴν ἀρπαγὴ μέρους τῆς δυνάμεώς της. στ) Αὐτὴ εἶναι ἡ σύμμιξη τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ σύμμιξη προῆλθαν οἱ ψυχές ὡς μέρος τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὰ σώματα ὡς μέρος τοῦ πονηροῦ.

Ὁ Μανιχαϊσμός δηλαδὴ προσπαθεῖ νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ὑπερφυσικὸ, θεολογικὸ καὶ φιλοσοφικὸ ἐρώτημα περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο. Ὁ Μανιχαϊσμός κατατάσσεται μεταξὺ τῶν φιλοσοφικῶν ἐκείνων συστημάτων, τὰ ὁποῖα κρίνουν ὡς ἀσυμβίβαστη τὴν πίστη στὸν ἕνα ἀπολύτως ἀγαθὸ καὶ παντοδύναμο Θεὸ καὶ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ. Γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς περὶ δύο ἀρχῶν διδασκαλίας του ἀποδέχεται τὴ Νεοπλατωνικὴ φιλοσοφικὴ ἀρχὴ περὶ τῆς ὕλης

¹²⁷ Κατὰ Μανιχαίων, 2, 9–10. **B. KOTTER IV**, σ. 352.

¹²⁸ Ὅπ. ἀν., 2, 19. **B. KOTTER IV**, σ. 351.

ώς κακῆς. Ὅλες οἱ ἀνωτέρω θέσεις προσφέρουν ἀρκετὴ βάση, ἀφ' ἑνὸς μὲν γιὰ τὴν ἀνατροπὴ τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας τῶν Μανιχαίων, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς ἀναπτύξεως τῆς χριστιανικῆς ὀρθοδόξου ὄντολογίας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὸ γνωστὸ σύστημα τῆς λογικῆς ἀνατροπῆς τῶν θέσεων τοῦ Μανιχαϊσμοῦ. Θὰ παρακολουθήσουμε αὐτὸ τὸ ἀποδεικτικὸ, ἐπαγωγικὸ καὶ ἀνατρεπτικὸ σύστημα μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀναδεικνύεται ἡ ὀρθόδοξη χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ διδασκαλία.

Ἡ ὀρθόδοξη χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία καθορίζει ὡς βασικὴ ὄντολογικὴ ἀρχὴ τὴ **μοναρχία**, δηλαδή τὴν ὄντολογικὴ προτεραιότητα (ὄχι χρονικὴ οὔτε καὶ ἀνωτερότητας) τῆς μιᾶς καὶ μοναδικῆς οὐσίας τῶν τριῶν Ὑποστάσεων (ὁμοούσιον, ἢ μοναδικότητα καὶ ἐνότητα τῆς θεότητος), καθὼς καὶ τῆς Ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ Πατέρα, ἀρχῆς καὶ αἰτίας τῆς ὑπάρξεως (τρόπος ὑπάρξεως) τῶν ἄλλων δύο Ὑποστάσεων. Κατὰ συνέπειαν, ἡ μανιχαϊκὴ ὄντολογικὴ ἀρχὴ τῆς **διαρχίας** δὲν συμβιβάζεται πρὸς αὐτὴ τὴν ὄντολογικὴ ἀρχή. Ὁ πρῶτος στόχος γιὰ τὴ διευκρίνηση ἢ καὶ τὴν ἀνατροπὴ τῆς μανιχαϊκῆς διαρχίας εἶναι ἡ ὀρθὴ κατανόηση τοῦ ὅρου «ἀρχή». Ἔτσι, τὸ ἐρώτημα εἶναι πόσες ἔννοιες ἔχει ὁ ὅρος «ἀρχή» καὶ πῶς χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ σημάνει διάφορες καταστάσεις. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἀποψη, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, «ἀρχή» σημαίνει: α) τὴν ἕναρξὴ μιᾶς ὁποιασδήποτε χρονικῆς περιόδου, ἡμέρας, νύκτας, ἔτους κ.λπ. β) τὴν ἀρχὴ ἑνὸς ὁποιοῦδήποτε τόπου προσδιοριζομένου, ὅπως ἀρχὴ τῆς ὁδοῦ, γ) ἀρχή, ἐπιπρόσθετα, σημαίνει τὸ ἀξίωμα καὶ τὴν ἐξουσία πού κατέχει κάποιος, ὅπως ἡ βασιλεία, δ) ἀρχὴ στὴ φυσικὴ τάξη εἶναι αὐτὸ πού προηγεῖται καὶ οὐσιαστικὰ ἀποτελεῖ τὴ βάση γιὰ τὴν οἰκοδόμησιν τῶν ἄλλων ποιότητων. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸ «ἕνα» γιὰ παράδειγμα εἶναι ἡ ἀρχὴ γιὰ τὴ σύνθεσιν τοῦ «δύο», ε) στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς ἀναφέρεται στὰ διάφορα ἀξιώματα, τοῦ διακόνου, τοῦ πρεσβυτέρου, τοῦ ἐπισκόπου ἢ καὶ τῶν κατωτέρων τάξεων, στ) ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς χρησιμοποιεῖται ἐπιπρόσθετα γιὰ νὰ δηλώσει τὴ σχέση αἰτίου - αἰτιατοῦ σὲ διάφορα ἐπίπεδα: σὲ

φυσικὸ ἐπίπεδο ὁ πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ υἱοῦ, σὲ ποιητικὸ ἐπίπεδο ὁ δημιουργὸς εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως καὶ σὲ ἐπίπεδο μιμητικὸ ὁ εἰκονιζόμενος ἀποτελεῖ ἀρχὴ τῆς εἰκόνας¹²⁹. Οἱ

¹²⁹ Βλ. ὅπ. ἀν., 3, 1-15. **B. KOTTER IV**, σ. 353. Ὁ Μ. Βασίλειος τὴ συζήτηση περὶ τῆς ἀρχῆς κατ' ἀρχὴν τὴν ἐντάσσει στὴν ἐρμηνευτικὴ τοῦ «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» (Γεν. 1:1). Κατὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου. Συνεπῶς, ἡ βιβλικὴ ἀναφορὰ στὴν «ἀρχὴ» σημαίνει τὴν ἀρχὴ τῆς ὑπάρξεως τῶν αἰσθητῶν ὄντων. Ἐπιπρόσθετα, ἡ ἔννοια τῆς «ἀρχῆς» λαμβάνει ἠθικὸ νόημα καὶ σημαίνει τὴν πρώτη κίνηση, ὅπως «ἀρχὴ τῆς ἀγαθῆς ὁδοῦ». Ἀρχὴ σημαίνει ἐπίσης καὶ τὴ βάση ἐπὶ τῆς ὁποίας στηρίζεται κάτι, ὅπως ὁ θεμέλιος λίθος τῆς οἰκίας. Ἐξ ἄλλου καὶ πάλιν ἐπὶ ἠθικοῦ ἐπιπέδου, ἀρχὴ σημαίνει τὴ βάση γιὰ πνευματικὴ πρόοδο, ὅπως τὸ «ἀρχὴ σοφίας, φόβος Κυρίου» (Παροιμ. 1:7). Μία ἄλλη «τεχνικὴ» ἔννοια τοῦ ὅρου εἶναι αὐτὴ ποὺ σημαίνει τὴ βάση γιὰ τὰ συντελούμενα ἔργα, ὅπως ἡ «τέχνη» εἶναι ἡ ἀρχὴ τῶν τεχνικῶν ἔργων. Ὅμως, καὶ αὐτὴ ἡ τεχνικὴ ἔννοια τῆς ἀρχῆς εἶναι δυνατὸν νὰ ὀδηγεῖ «πρὸς τὸ εὐχρηστον τέλος τῶν γινομένων». Οἱ διάφορες ἔννοιες τοῦ ὅρου «ἀρχὴ» πρέπει νὰ ληφθοῦν ὑπ' ὄψη γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ βιβλικοῦ «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν». Διερωτᾶται ὁ Μ. Βασίλειος κατὰ πόσον οἱ ἀνωτέρω ἔννοιες τῆς ἀρχῆς πρέπει νὰ ληφθοῦν συλλήβδην ὑπ' ὄψη γιὰ τὴν ὀρθὴ κατανόηση τῆς βιβλικῆς ἀναφορᾶς. «Τοσαυταῶς οὖν λεγομένης τῆς ἀρχῆς, σκόπει εἰ μὴ πᾶσι τοῖς σημειομένοις ἡ παρούσα φωνὴ ἐφαρμόσει. Καὶ γὰρ ἀφ' οὗ χρόνου ἤρξατο ἡ τοῦ κόσμου τούτου σύστασις, δυνατὸν σοι μαθεῖν, ἐάν γε ἐκ τοῦ παρόντος εἰς τὸ κατόπιν ἀναποδίξων, φιλονεικῆσης εὐρεῖν τὴν πρώτην ἡμέραν τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως. Εὐρήσεις γὰρ οὕτως, πόθεν τῷ χρόνῳ ἡ πρώτη κίνησις, ἔπειτα, ὅτι καὶ οἰονεῖ θεμέλιοι τινες καὶ κρηπίδες προκατεβλήθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ· εἶτα, ὅτι ἐστὶ τις τεχνικὸς λόγος ὁ καθηγησάμενος τῆς τῶν ὀρωμένων διακοσμήσεως, ὡς ἐνδείκνυται σοι ἡ φωνὴ τῆς ἀρχῆς· καὶ τὸ μὴ εἰκῆ μηδὲ μάτην, ἀλλὰ πρὸς τι τέλος ὠφέλιμον καὶ μεγάλην χρεῖαν τοῖς οὖσι συνεισφερόμενον ἐπινενοῆσθαι τὸν κόσμον, εἴπερ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον, διὰ τῶν ὀρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῶ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀοράτων, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθοράται. Ἡ τάχα διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον τῆς δημιουργίας εἴρηται τὸ, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν, ἐπειδὴ ἀμερές τι καὶ ἀδιάστατον ἡ ἀρχὴ. Ὡς γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁδοῦ οὕτω ὁδὸς, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς οἰκίας οὐκ οἰκία, οὕτω καὶ ἡ τοῦ χρόνου ἀρχὴ οὕτω χρόνος, ἀλλ' οὐδὲ μέρος αὐτοῦ τὸ ἐλάχιστον. Εἰ δὲ φιλονεικῶν τις χρόνον εἶναι λέγοι τὴν ἀρχὴν, γινωσκέτω ὅτι διαιρήσει αὐτὴν εἰς τὰ τοῦ χρόνου μέρη. Ταῦτα δὲ ἐστίν, ἀρχὴ, καὶ μέσα, καὶ τελευτῆ. Ἀρχὴν δὲ ἀρχῆς ἐπινοεῖν παντελῶς καταγέλαστον. Καὶ ὁ διχοτομῶν τὴν ἀρχὴν, δύο ποιήσει ἀντὶ μιᾶς, μᾶλλον δὲ πολλὰς καὶ ἀπείρους, τοῦ διαιρεθέντος ἀεὶ εἰς ἕτερα τεμνομένου. Ἴνα τοίνυν διδαχθῶμεν ὁμοῦ τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως συνυφεστάναι τὸν κόσμον, εἴρηται τὸ, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν. Ὅπερ ἕτεροι τῶν ἐρμηνευτῶν, σαφέστερον τὸν νοῦν ἐκδιδόντες, εἰρήκασιν, Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεός, τουτέστιν, ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ. Τὰ

διάφορες αὐτὲς ἔννοιες τοῦ ὅρου «ἀρχή», κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, δὲν ἀποτελοῦν ἀυθαίρετη ἐπιλογή. Ἡ πρώτη ἔννοια ὀρίζει τὸν χρόνον, ὁ χρόνος ὅμως ἀναφέρεται στὰ κτιστὰ ὄντα σὲ σύγκριση μὲ τὴν αἰωνιότητα καὶ τὸ ἄχρονον τοῦ Θεοῦ. Ἡ δεύτερη, ἡ ὁποία περιγράφει τὴν τοπικότητα τῶν κτιστῶν, τίθεται σὲ σύγκριση μὲ τὸν «τόπον Θεοῦ» ποῦ δὲν προσδιορίζεται οὔτε ἀπὸ ἀρχὴ οὔτε ἀπὸ τέλος¹³⁰. Ἡ περὶ βασιλείας ἔννοια τοῦ ὅρου ἀρχὴ βεβαίως καὶ ἔχει τὴν ἀναφορὰ τῆς στὸν Βασιλέα Θεὸ καὶ στὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς ὡς Βασιλέας ἄρχει τῆς κτίσεως τὴν ὁποία δημιούργησε. Ἡ τέταρτη ἔννοια τῆς ἀρχῆς, ὅπως ὁ ἀριθμὸς «ἕνα» ἀποτελεῖ ἀρχὴ τοῦ δύο κ.λπ., ἀπετέλεσε τὴ βάση γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ δόγματος περὶ τῆς μοναρχίας στὴν Τριάδα. Ἡ πέμπτη ἔννοια τῆς ἀρχῆς μὲ ἀναφορὰ στὶς ἱερατικὲς τάξεις σχετίζεται μὲ τὴ διδασκαλία περὶ τοῦ Χριστοῦ ὡς τοῦ Ἀρχιερέως, καθὼς βέβαια καὶ στὴν ἐκκλησιαστικὴ δομὴ τοῦ «σώματος Χριστοῦ», πιθανὸν δὲ νὰ παραπέμπει καὶ στὴν Ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία τοῦ Ἀρεοπαγίτη. Ἡ ἕκτη, τέλος ἔννοια τῆς ἀρχῆς ποῦ σημαίνει τὸ αἷτιο καὶ αἰτιατό, συνιστᾷ τὸ κέντρο τῆς δογματικῆς διδασκαλίας περὶ

μὲν οὖν περὶ ἀρχῆς, ὡς ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν εἰπεῖν, ἐπὶ τοσοῦτον» (**Μ. Βασιλείου**. *Ὁμιλία Α΄. Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, σσ. 110-112).

¹³⁰ «Ἔστι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔστιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθα πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ καὶ οὐ σωματικῶς περιέχεται ἀλλὰ νοητῶς· οὐ γὰρ ἔχει σχῆμα, ἵνα σωματικῶς περισχεθῆ. Ὁ μὲν οὖν θεὸς ἄυλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν· αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστὶ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ὢν καὶ αὐτὸς συνεχῶν τὰ πάντα. Λέγεται δὲ ἐν τόπῳ εἶναι. Καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γένηται. Αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμιγῶς διήκει καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν, φημὶ δὴ τὴν τε φυσικὴν καὶ προαιρετικὴν καθαρότητα· καθαρῶτερα γὰρ τὰ ἄυλα τῶν ὑλικῶν καὶ τὰ ἐνάρετα τῶν κακία συνεζευγμένων. Λέγεται τοιγαροῦν θεοῦ τόπος ὁ πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο ὁ οὐρανὸς αὐτοῦ θρόνος (ἐν αὐτῷ γὰρ εἰσὶν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ ἄγγελοι καὶ αἰεὶ δοξάζοντες αὐτόν· αὕτη γὰρ αὐτῷ ἀνάπαυσις) καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ (ἐν αὐτῇ γὰρ διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη). Πούς δὲ θεοῦ ἡ ἀγία σὰρξ αὐτοῦ διαφόρως ὠνόμασται. Λέγεται καὶ ἡ ἐκκλησία τόπος θεοῦ· τοῦτον γὰρ εἰς δοξολογίαν αὐτοῦ ὡσπερ τι τέμενος ἀφωρίσαμεν, ἐν ᾧ καὶ τὰς πρὸς αὐτόν ἐντεύξεις ποιούμεθα. Ὁμοίως καὶ οἱ τόποι, ἐν οἷς ἔκδηλος ἡμῖν ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια εἴτε διὰ σαρκὸς εἴτε ἄνευ σώματος γέγονε, τόποι θεοῦ λέγονται» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 13, 7-26. **Β. ΚΟΤΤΕΡ II**, σσ. 37-38).

τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ὡς αἰτίου καὶ τῶν αἰτιατῶν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ τοῦ Θεοῦ Πατέρα δημιουργοῦ (αἴτιον) τῆς δημιουργίας (αἰτιατόν), «δί' Υἱοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι». Τέλος, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν περὶ τῶν εἰκόνων θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ Υἱὸς ὡς «εἰκόνα» τοῦ Πατέρα, ὅπως καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ, ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἡ θεολογικὴ βάση τῆς σχέσεως εἰκόνας καὶ πρωτοτύπου, ὅπως ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὸν Μ. Βασίλειο¹³¹ καὶ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὴν Ζ' Οἰκουμενικὴ σύνοδο¹³².

Ὁ προβληματισμὸς περὶ τῆς ἀρχῆς ἔχει μακρὰ θεολογικὴ ἱστορία καὶ συζήτηση. Ἦδη, ὁ Ὠριγένης, στὴν *Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Ευαγγελίου*, διαπραγματεύεται ἐν ἐκτάσει τὴν ἔννοια τῆς «ἀρχῆς»¹³³. Δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἡ θεολογικὴ θέση τοῦ Ὠριγένη περὶ ὑποταγῆς τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος στὸν Πατέρα, ἀλλὰ ἡ χρῆση τοῦ ὄρου «ἀρχή», πού στη συνέχεια ἀπετέλεσε ἀναπόσπαστο μέρος τῆς περὶ Τριάδος Θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, μὲ στόχο τὴ στήριξη τῆς μοναδικότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ καθὼς καὶ τῆς

¹³¹ Μ. Βασίλειο. *Περὶ τοῦ ἀγίου Πνεύματος*, 18, 45, σ. 194. «Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία, καὶ οὐ πολλαί· διότι ἡ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Ὁ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἡ εἰκὼν, τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός. Καὶ ὡσπερ ἐπὶ τῶν τεχνικῶν κατὰ τὴν μορφήν ἢ ὁμοίωσιν, οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως, ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἔνωσις».

¹³² Βλ. Ὁρος τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς συνόδου. MANSI, Johannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum. Tomus 13*, σσ. 377-380. ΦΕΙΔΑ, Βλασίου. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σσ. 791-792. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Βασιλείου. *Ἱστορία καὶ θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν συνόδων*. Ἐκδόσεις Ἑννοια. Αθήνα 2012, σσ. 443-448.

¹³³ Ὠριγένους. *Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν*, 1, 16-20, §§ 90-124. Ἔκδ. Cécile Blanc. *Origène. Commentaire sur saint Jean. Volume 1 (livres i-v)*. (SC 120). Les Éditions du Cerf. Paris 1966, σσ. 110-124. Ὁ Ἀριστοτέλης εἰς τὸ περὶ Ἠθικῶν *Ἐυδημίων* 1222β κ. ἐξ. συζητᾷ τὸ περὶ ἀρχῶν ζήτημα μὲ τὴν ἔννοια τοῦ τι ἀποτελεῖ ἀρχὴν ἑνὸς πράγματος, μιᾶς πράξεως κ.λπ. Στὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος δύναται νὰ ἀποτελεῖ ἀρχὴν, οἱ πράξεις καὶ ἐνεργειές του ἐνίοτε συνδέονται μὲ τὴν προαίρεσή του ἐνίοτε δὲ ὄχι. Βεβαίως, στὸν Ἀριστοτέλη τὸ ζήτημα τῶν ἀρχῶν εἶναι ἀρκετὰ σύνθετο. Πρβλ. HARDIE, William Francis Ross. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd Edition. Clarendon Press. Oxford 1980.

τάξεως καὶ ἀρμονίας τῶν σχέσεων τῶν θείων προσώπων¹³⁴. Ἡ μοναρχία στὸν Ὡριγένη ὀδήγησε στὴν ὑποταγὴ (subordinatio) τῶν δύο προσώπων τῆς Τριάδος, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, στὸν Πατέρα. Στους Καππαδόκες ἀντίθετα ἀπέβη ἡ βάση τῆς ἰσότητος καὶ ὁμοτιμίας τῶν θείων Ὑποστάσεων – Προσώπων. Στὴ Δύση καταλύθηκε ἡ μοναρχία καὶ μὲ τὴν εἰσαγωγή τῶν δύο ἀρχῶν στὴν ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος οὐσιαστικὰ ἔγινε ὑποταγὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὸν Πατέρα καὶ στὸν Υἱό.

Ἡ ὁποιαδήποτε ἔννοια τῆς «ἀρχῆς», ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ, πρέπει νὰ εἶναι ἀπαραιτήτως «ἀναρχος», δηλαδή χωρὶς ἄλλη προηγούμενη ὄντολογική, ἐννοιολογική, χρονική, ποιοτική καὶ αἰτιολογική ἀρχή. «Κατὰ τοσοῦτους οὖν τρόπους λεγομένης τῆς ἀρχῆς ἐκεῖνό ἐστι τὸ ὄντως ἀναρχον λεγόμενον· τὸ κατὰ πάντα τοὺς τρόπους ἀναρχον λεγόμενον»¹³⁵. Ἡ κατηγορηματικὴ αὐτὴ βεβαίωση, ὅπως θὰ διαφανεῖ καὶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις, ἀποτελεῖ βασικὸ ὀρθόδοξο χριστιανικὸ δόγμα περὶ τῆς «μοναρχίας» στὴν Τριάδα, τόσο σὲ ἐπίπεδο θεολογίας, ὅσο καὶ σὲ ἐπίπεδο οἰκονομίας. Ὁ Πατέρας εἶναι «πηγὴ» (αἴτιον) καὶ «ἀρχή» (μοναρχία) τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καθὼς καὶ «ἀρχή» τῆς δημιουργίας, ἡ ὁποία δημιουργεῖται διὰ τοῦ Υἱοῦ, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. Πρὶν φθάσουμε στὴν ἐξέταση τοῦ ζητήματος αὐτοῦ πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ ὄντολογικὴ θέση τῶν Μανιχαίων περὶ δύο ἀρχῶν κρίνεται φιλοσοφικὰ ἐσφαλμένη: «Δύο εἰπὼν ἀπὸ ἀριθμοῦ ἤρξω, τὰ δὲ δύο οὐκ ἀρχή· ἄλλη γὰρ ἀρχὴ τῶν δύο, ἡ μονάς. Περὶ ἀρχῆς οὖν διαλεγόμενος μίαν ἀρχὴν εἶπέ, ἵνα ἡ τελεία ἢ ἀρχὴ· φύσει γὰρ μονάς ἀρχὴ δυνάδος. Εἰ οὖν δύο ἀρχαί, ποῦ ἢ φύσει προτέρα ἀρχὴ, τουτέστιν ἢ μονάς»¹³⁶. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν

¹³⁴ Βλ. **Γρηγορίου Νύσσης**. *Περὶ τοῦ μὴ οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς*. Πρὸς Ἀβλάβιον. Ἔκδ. Friedrich Müller. *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 3.1. Brill. Leiden 1958, σσ. 47-48. **ΤΣΑΜΗ**, Δημητρίου Γ. *Εἰσαγωγή στὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 20-30.

¹³⁵ *Κατὰ Μανιχαίων*, 3, 15-17. **B. KOTTER IV**, σ. 353.

¹³⁶ Ὅπ. ἀν., 3, 21-24. **B. KOTTER IV**, σσ. 353-354.

δέχεται τὴν ἀριθμητικὴ ἐρμηνεία στὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία. Ἡ ἀνατροπὴ τῆς μανιχαϊκῆς ὄντολογικῆς ἀρχῆς τῆς διαρχίας γίνεται μὲ τὴ συλλογιστικὴ ἐπαγωγικὴ μέθοδο. Μέσα στὸ πλαίσιο αὐτὸ τίθενται βασικὲς φιλοσοφικὲς καὶ λογικὲς ἀρχές, οἱ ὁποῖες θεωροῦνται ἀνταπόδεικτες καὶ ἀποδεκτὲς ἐκατέρωθεν. Ἡ ἀνωτέρω θεμελιώδης πρόταση δύναται νὰ διακριθεῖ σὲ δύο ἀλληλένδετα μέρη: πρῶτον, ἐξετάζεται ἡ χρῆση τοῦ ὄρου «δύο». Ἡ χρῆση τοῦ ὄρου αὐτοῦ ὡς μαθηματικοῦ ὄρου εἰσάγει τὸν ἀριθμὸ. Κατὰ τὴν κρατοῦσα μαθηματικὴ ἀντίληψη τὸ «δύο» δὲν δύναται νὰ ἀποτελεῖ μαθηματικὴ, ἀλλὰ οὔτε καὶ φιλοσοφικὴ ἀρχή, δεδομένου ὅτι ἀρχὴ τοῦ «δύο» εἶναι ἡ μονάδα. Ἐπομένως, ἀποτελεῖ μαθηματικὸ καὶ φιλοσοφικὸ σφάλμα ἡ ἔναρξη τῆς θεμελιώσεως τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς δυάδος. Ἐνῶ τὸ πρῶτο μέρος τῆς προτάσεως διευκρινίζει γιατί δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ μαθηματικὴ καὶ φιλοσοφικὴ θεμελίωση τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς δυάδος, τὸ δεύτερο μέρος διευκρινίζει γιατί ἡ ὄντολογία περὶ τοῦ Θεοῦ ἔχει ὡς βάση τὴ μοναρχία. Ἡ τελειότητα τῆς ἀνάρχου ἀρχῆς ἔγκειται στὴ μοναρχία. Ἄλλωστε, κατὰ τὴν κοινὰ ἀποδεκτὴ λογικὴ γνώση, ἡ μονάδα ἀποτελεῖ τὴ φυσικὴ ἀρχὴ τῆς δυάδος. Σύμφωνα μὲ αὐτὰ τὰ γνωσιολογικὰ πλαίσια, ἡ προβολὴ τῆς δυαδικῆς ἀρχῆς δὲν εἶναι συνεπὴς καὶ πρὸς μία ἄλλη γνωσιολογικὴ ἀρχὴ τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὑστέρου, τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ αἰτιατοῦ¹³⁷.

¹³⁷ Τὸ ζήτημα τῆς μονάδος καὶ τῆς δυάδος ἀναπτύσσει ἐν ἐκτάσει καὶ ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς. Βλέπε ἀνάλυση: **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 55-56. **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Περὶ διαφόρων ἀποριῶν II**, 10. PG 91, 1184CD. Τὴ διαφορετικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ εἰδωλολατρικῆς πολυθεΐας διαπιστώνει κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνός: «Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ Θεοῦ, ἀναρχία καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία. Αἱ μὲν οὖν δύο παισὶν Ἑλλήνων ἐπαίχθησαν, καὶ παιζέσθωσαν. Τό τε γὰρ ἀναρχον ἄτακτον· τό τε πολυαρχον στασιῶδες, καὶ οὕτως ἀναρχον, καὶ οὕτως ἄτακτον· εἰς ταῦτον γὰρ ἀμφότερα φέρει, τὴν ἀταξίαν, ἢ δὲ εἰς λύσιν· ἀταξία γὰρ μελέτη λύσεως. Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγραφῇ πρόσωπον – ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίσταται – ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. Διὰ τοῦτο μονὰς “ἀπ' ἀρχῆς” εἰς δυάδα κινήθεισα,

Στὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία εἰσέρχονται καὶ ἄλλες ἀρχές. Ἡ ἔννοια τοῦ «ἀνάρχου» δὲν ἐκλαμβάνεται μόνον ὡς τὸ μὴ ἔχον ἄλλην ἀρχήν, ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ ἔχον χρονικὴν ἀρχήν. Ἔτσι, «τὸ μὴ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι ἀτρέπτον ἐστίν· εἰ γὰρ ἐτράπη, οὐ παντελῶς ἐστὶν ἀναρχον»¹³⁸. Θὰ διαπιστωθεῖ καὶ στὴ συνέχεια ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπορρίπτει τὶς Ἀριστοτελικὲς κατηγορίες τοῦ χρόνου, τοῦ τόπου, τοῦ «κεῖσθαι», τοῦ «πάσχειν» καὶ τῆς ποιότητος, ἐνῶ θὰ ἀποδεχθεῖ ὑπὸ προϋποθέσεις τὶς κατηγορίες τῆς οὐσίας, τοῦ ποιεῖν, τοῦ ἔχειν, τοῦ ποσοῦ καὶ τοῦ πρὸς τι. Οἱ κατηγορίες τοῦ Ἀριστοτελικοῦ ὄντολογικοῦ συστήματος ἐφαρμόζονται στὰ κτιστὰ ὄντα, δὲν μποροῦν ὅμως νὰ ἐφαρμοσθοῦν στὸ σύνολό τους καὶ ἄκριτα γιὰ τὸ ἀκτιστὸ ὄν τοῦ Θεοῦ. Τὰ θέματα τὰ ὁποῖα εἰσάγονται ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι ποικίλα. Ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς ἀνατροπῆς τῆς Μανιχαϊκῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας, εἰς τὸ σημεῖον αὐτὸ ἀποδεικνύεται ἡ κατάργησις βασικῶν φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν ἀρχῶν ποὺ καθορίζουν τὸ χριστιανικὸ δόγμα διὰ τῆς ἀποδοχῆς ἀπὸ τοὺς Μανιχαίους ὅτι μεταξὺ τῶν δύο ὑπ' αὐτῶν προβαλλομένων ἀρχῶν ὑπῆρξεν ἐπαφή, μάχη καὶ ἐκατέρωθεν τροπὴ καὶ ἀλλοίωσις. Ἡ ἔννοια τῆς τροπῆς ἢ τοῦ ἀτρέπτου ἀποτελοῦν βασικὰ στοιχεῖα τοῦ καθορισμοῦ τῶν ὄντολογικῶν ἀρχῶν, τόσο τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ, ὅσο καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ αὐτὴ ἀρχὴ καθὼς καὶ ἡ σαφὴς διάκρισις μεταξὺ ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ ἀκτίστου καὶ ἀτρέπτου εἶναι τοῦ Θεοῦ,

μέχρι τριάδος ἔστι. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως· τῶν δέ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελὼν πάντη τῶν ὀρωμένων» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 29. Περὶ Υἱοῦ λόγος α', 2. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques. [SC 250]. Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 178-180). Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος (Περὶ διαφόρων ἀποριῶν II, 10. PG 91, 1184B-1188C) σχολιάζει τὸ παρὸν κείμενο τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Φαίνεται πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ὑπ' ὄψην τοὺς δύο αὐτοὺς Πατέρες γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς δικῆς του περὶ Θεοῦ ὄντολογίας, κυρίως ὅσον ἀφορᾷ τὴν περὶ μονάδος καὶ дуάδος συζήτησι.

¹³⁸ Κατὰ Μανιχαίων, 5, 2-3. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σ. 354. Βλ. ΠΛΕΞΙΔΑ, Ἰωάννη. Πρόσωπο καὶ φύσις. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, σσ. 128-142.

ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ κτιστοῦ καὶ τρεπτοῦ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων διατυπῶνται κατὰ τρόπον κατηγορηματικὸν καὶ στὴν Ἑκδοσιν Ὁρθοδόξου Πίστεως. Τὰ ὄντα διακρίνονται σὲ κτιστὰ καὶ ἄκτιστα. Ἡ πρώτη ἀρχὴ γιὰ τὸν καθορισμὸν ἑνὸς ὄντος ὡς κτιστοῦ εἶναι ἡ τρεπτότητα. Κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον ἡ βασικὴ ἀρχὴ γιὰ νὰ κριθεῖ τὸ ὄν ὡς ἄκτιστο εἶναι τὸ ἄτρεπτον.

«Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστὰ ἐστὶν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστὰ, πάντως καὶ τρεπτὰ· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος ἤγουν αἱ ιδιότητες»¹³⁹.

Στὴν κατηγορίαν τῶν κτιστῶν, κατὰ συνέπειαν παρατηροῦνται οἱ ἀκόλουθοι συσχετισμοί:

- εἶναι: δημιουργία ἐκ τοῦ μὴ ὄντος + ἀπὸ ἀρχῆς + τρεπτό = κτιστό.

Στὴν κατηγορίαν τῶν ἀκτίστων:

- εἶναι: ἀναρχο + ἄχρονο + ἄτρεπτο = ἄκτιστο.

Ἡ ἔννοια τῆς τροπῆς ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὸν καθορισμὸν, ἀπὸ τὸ χριστιανικὸ δόγμα πίστεως, τόσο τῆς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν ὄντων, ὅσο καὶ τῆς ὄντολογίας τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ. «Μόνον οὖν φύσει ἄτρεπτον τὸ θεῖον ὡς ἄκτιστον καὶ αἰεὶ ὄν. Τὰ δὲ κτίσματα, ὅσα μὲν λογικά, ἐθελότροπα, τῷ θελήματι τρεπόμενα, τὰ δὲ λοιπὰ κατὰ σῶμα»¹⁴⁰. Ἡ πρώτη ἔννοια τῆς τροπῆς εἶναι ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τῶν ὄντων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὑποβάλλει τὸ ἐρώτημα ἐπιβεβαίωση: «ἢ οὐ τροπὴ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή;»¹⁴¹. Ἀποτελεῖ τροπὴν ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τῶν ὄντων, γιατί αὐτὰ καθίστανται ὄντα ἔχοντα ἀρχὴν τῆς

¹³⁹ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 22-27. **B. KOTTER II**, σ. 11.

¹⁴⁰ Κατὰ Μανιχαίων, 69, 14-16. **B. KOTTER IV**, σ. 389.

¹⁴¹ Ὁπ. ἀν., 69, 14. **B. KOTTER IV**, σ. 389.

δημιουργίας αὐτῶν τὸν Θεὸ καὶ χρονικὴ ἀρχή¹⁴². Εἶναι ἐπίσης τροπὰ τὰ ὄντα γιατί μετὰ τὴ δημιουργία τὸ εἶναι τους ἐπιδέχεται τροπήν. Ἐδῶ, ὅπως εἶναι φανερό, γίνεται διαβάθμιση τῶν κτιστῶν ὄντων σὲ λογικὰ καὶ μὴ λογικὰ ὄντα. Ἡ τροπὴ τοῦ εἶναι τῶν λογικῶν ὄντων συνιστᾷ συνέπεια τῆς θεληματικῆς ἐπιλογῆς τους, γιατί εἶναι αὐτεξούσια ὄντα. Τὰ αὐτεξούσια λογικὰ ὄντα εἶναι οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄνθρωποι. Ἔνεκα τῆς αὐτεξουσίου ἐπιλογῆς οἱ ἄγγελοι, οἱ ὅποιοι ἐξέπεσαν μεταβλήθηκαν σὲ δαίμονες καὶ οἱ ἄνθρωποι ὀδηγήθηκαν στὴν ἁμαρτία καὶ στὸ κακό. Τὰ ὑπόλοιπα δημιουργήματα δέχονται σωματικὴ τροπή¹⁴³. Περὶ τῶν θεμάτων αὐτῶν ἔχουμε διαλάβει ἐκτενέστερα στὴν ὄντολογία τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἡ διακρίβωση τῆς ἔννοιας τῆς τροπῆς εἶναι ἱκανὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀντίθετης ἔννοιας τοῦ ἀτρέπτου πού ἀποτελεῖ κατηγορηματὴ τῆς ὄντολογίας περὶ τοῦ Θεοῦ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν τροπότητα τῶν κτιστῶν ὄντων.

Περαιτέρω σημειώνεται ὅτι τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν καὶ τὸ εἶναι τῶν ἀκτίστων ὄντων κρίνονται ὡς ἐνάντια ἀλλήλων καθὼς ἐπίσης καὶ «ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος» ἀντιστοίχως εἶναι ἐνάντιος. Ἄλλωστε, ἐὰν θελήσουμε νὰ συμπυκνώσουμε τὰ ἀνωτέρω

¹⁴² Ἡ σύγχρονη γνωσιολογικὴ ἔρευνα ἀπὸ πλευρᾶς τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας ὑποβάλλει τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ὁ Θεὸς θὰ ἠθελε νὰ ἐπιλέξει ἄλλο τρόπο τῆς δημιουργίας καὶ ὑπάρξεως τῶν δημιουργημάτων ἀπὸ αὐτὸν πού γνωρίζουμε. (Βλ. **INWAGEN**, Peter van. *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. Cornell University Press. Ithaca, New York 1995). Ἡ θεολογία, βέβαια, δὲν προσεγγίζει μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ συγκεκριμένο ἐρώτημα. Ἡ βιβλικὴ διδασκαλία περὶ τῆς δημιουργίας ὀδήγησε τοὺς Πατέρες νὰ διατυπώσουν τὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας ἀπὸ τὸν Πατέρα, διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας δὲν ἀπασχολεῖ τοὺς Πατέρες, δεδομένου ὅτι τὰ δημιουργήματα εἶναι παράγωγα τοῦ θελήματος καὶ τῆς ἐνέργειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ ὄντολογικὰ νὰ παρέμβει καὶ νὰ γνωρίζει μὴ ὑπάρχουσες «δυστάμενες» ὄψεις τοῦ θεοῦ θελήματος γιὰ τὴ δημιουργία.

¹⁴³ «Τροπόμενον γὰρ ἐξ ἀσωμάτου εἰς σῶμα ἢ ἐξ ἀνειδέου εἰς εἶδος ἢ ἐξ ἀκινήτου εἰς κίνησιν ἢ ἐξ ἡσυχίας καὶ ἡρεμίας εἰς στάσιν ἄρχεται τοῦ γίνεσθαι, ὅπερ οὐκ ἦν πρότερον. Καὶ οὐκ ἔστιν ἀναρχον τροπόμενον ἐξ ἀνάρχου εἰς ἀρχόμενον· τὸ γὰρ ἀρχὴν λαμβάνον καὶ ἡργμένον οὐκ ἀναρχον» (*Κατὰ Μανιχαίων*, 5, 3–7. **B. KOTTER IV**, σ. 354).

σχήματα περὶ τοῦ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου μπορούμε νὰ τὸ ἐπιχειρήσουμε μὲ τὶς ἀκόλουθες ἐξισώσεις: $E(\mu+\chi+\tau) = \text{κτιστό}$, $E'(\alpha+\alpha'+\alpha'') = \text{ἀκτιστο}$, μὲ τὶς ὁποῖες θὰ διαφανεῖ ἀφ' ἑνὸς μὲν ἢ μεταξὺ τους ἀντίθεση, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἢ διαφορετικὴ μεθοδολογία ἢ ὁποῖα ἐφαρμόζεται γιὰ τὴ γνώση τοῦ ὄντος, καταφατικὴ γιὰ τὸ κτιστὸ εἶναι τῶν ὄντων καὶ ἀποφατικὴ γιὰ τὸ ἀκτιστο εἶναι τοῦ Θεοῦ. Τὰ τρία ἄλφα, τὰ ὁποῖα φανερώνουν τὸ ἀκτιστο τοῦ Θεοῦ εἶναι E' , εἶναι τὸ στερητικὸ μόριο α : ἄ-χρονο, ἄ-ναρχο, ἄ-τρεπτο, ὅπως βεβαίως καὶ τὸ ἄ-κτιστο. Ἐπομένως τὸ θεῖον εἶναι, δεδομένου ὅτι εἶναι ἄναρχο καὶ ἄχρονο, εἶναι καὶ ἄτρεπτο. Βεβαίως, στὴν ὄντολογία τοῦ Θεοῦ ὄντος ἀπὸ χριστιανικῆς ὀρθοδόξου ἀπόψεως πρέπει νὰ δοθοῦν δύο ἀπαντήσεις σὲ ἰσάριθμα ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὸ ἄτρεπτον τοῦ Θεοῦ ὄντος. Τὸ πρῶτον ἀφορᾷ στὶς ἐνδοτριαδικὲς σχέσεις καὶ εἰδικότερα ἐρωτᾶται κατὰ πόσον ἢ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ ἢ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν Πατέρα δὲν συνιστᾷ τροπὴν. Τὸ ἐρώτημα, ἴσως, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ εἶχε ὑποβληθεῖ γιατί ἢ ἀπάντηση εἶναι αὐτονόητη καὶ προφανῆς. Ὅμως, ἢ διευκρίνηση τοῦ ζητήματος ἀνατρέπει τὶς ὁποιοσδήποτε ἀλλοιώσεις τῆς χριστιανικῆς ὀρθοδόξου θείας ὄντολογίας καὶ γιατί εἶχε ταλαιπωρήσει τὴν Ἐκκλησίαν μὲ τὶς διάφορες αἱρέσεις τῶν πρώτων αἰώνων (π.χ. Ἀρειανισμός). Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα εἶναι προφανῆς καὶ αὐτονόητη, γιατί, ἤδη στὴ σύγκριση μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου ὄντος, ἔχει διευκρινισθεῖ ὅτι τὸ κτιστὸ ὄν ἔχει ὡς κατηγορήματα αὐτὰ τὰ ὁποῖα φανερώνουν τὴν τρεπτότητά του καὶ τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία του ἐν χρόνῳ. Γιὰ τὸ θεῖο ὄν τὰ κατηγορήματα αὐτὰ δὲν ἐφαρμόζονται: «Μὴ ὦν πρότερον Πατὴρ ὕστερον γέγονε Πατὴρ, ἀλλ' αἰεὶ ἦν ἔχων ἐξ αὐτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον»¹⁴⁴. Ὅπως διαφαίνεται ἀπὸ τὰ δύο κείμενα τοῦ

¹⁴⁴ Κατὰ Μανιχαίων, 5, 9-11. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σ. 354. Ὁ Υἱὸς «αἰεὶ ἦν σὺν τῷ Πατρὶ καὶ ἐν αὐτῷ αἰδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· οὐ γὰρ ἦν ποτε ὁ Πατὴρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ἀλλ' ἅμα Πατὴρ, ἅμα Υἱὸς ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· Πατὴρ γὰρ ἐκτὸς Υἱοῦ οὐκ ἂν κληθεῖν. Εἰ δὲ ἦν μὴ ἔχων Υἱόν, οὐκ ἦν Πατὴρ, καὶ εἰ μετὰ ταῦτα ἔσχεν Υἱόν, μετὰ ταῦτα ἐγένετο Πατὴρ μὴ ὦν πρὸ τούτου Πατὴρ καὶ ἐτράπη ἐκ τοῦ μὴ εἶναι Πατὴρ εἰς τὸ γενέσθαι Πατὴρ, ὅπερ πάσης

Κατὰ Μανιχαίων καὶ τὸ ὑποσημειούμενο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, οἱ σχέσεις καὶ οἱ διακρίσεις ἐντὸς τῆς Τριάδος εὐρίσκονται ἐκτὸς τῆς κατηγορίας τοῦ χρόνου. Ἀποκλειομένου οὕτω τοῦ χρόνου ἀποκλείεται καὶ ἡ κατηγορία τῆς τρεπτότητος. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ θεμελιώνεται ἡ ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ εἶναι τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκτίστου εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ἐξ ἄλλου, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα προέρχονται ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα καὶ ὅ, τι προέρχεται ἀπὸ τὴν οὐσία εἶναι ὁμοούσιο καὶ δὲν προκαλεῖ ὅποιαδήποτε ἀλλοίωση.

Τὸ δεύτερο ἐρώτημα ἀφορᾷ τὶς σχέσεις τοῦ θείου εἶναι μὲ τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων. Εἰδικότερα, ἐρωτᾶται κατὰ πόσον ἡ ἐν χρόνῳ δημιουργία τῶν κτιστῶν ὄντων δὲν φανερώνει τροπὴν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ. «Εἶτα οὐδὲ κτίσας ὕστερον τὴν κτίσιν ἐτράπη δημιουργὸς γενόμενος;»¹⁴⁵. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἔχει διπλὴ λειτουργία: πρῶτον, ἀνατρέπει τὴ Μανιχαϊστικὴ ὄντολογικὴ ἀρχὴ τῆς τρεπτότητος τῶν δύο ἀρχῶν καὶ δεύτερον, ὀριοθετεῖ τὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ ὄντολογία τῆς δημιουργίας τῆς κτίσεως ὑπὸ τοῦ Θεοῦ¹⁴⁶. Στὴν ἀπάντηση τοῦ ἐρωτήματος

βλασφημίας ἐστὶ χαλεπώτερον. Ἀδύνατον γὰρ τὸν Θεὸν εἶπειν ἔρημον τῆς φυσικῆς γονιμότητος· ἡ δὲ γονιμότης τὸ ἐξ αὐτοῦ ἤγουν ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ὁμοιον κατὰ φύσιν γεννᾶν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 42-50. **B. KOTTER II**, σ. 20). Ὁ Εὐνόμιος ἔθετε αὐτὴ τὴν ἀρχή, δηλαδὴ τῆς χρονικῆς προτεραιότητος τοῦ Πατέρα ἔναντι τοῦ Υἱοῦ, μὲ σκοπὸ τὴν ἀπόδειξη τῆς διαφορᾶς τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα, μὲ τελικὸ σκοπὸ τὴν ἀμφισβήτηση τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ. (βλ. **M. Βασιλείου**. *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγος Α'*. PG 29, 517-520.

¹⁴⁵ Κατὰ Μανιχαίων, 6, 1-2. **B. KOTTER IV**, σ. 354)

¹⁴⁶ Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐνυπάρχει καὶ τὸ σύγχρονο φιλοσοφικὸ ἐρώτημα τοῦ κατὰ πόσον ἡ ἐν χρόνῳ δημιουργία εἰσάγει τὴ χρονικότητα στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καθὼς καὶ τὸ εὐρύτερο θέμα τῆς θείας προγνώσεως. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως θὰ γνωρίσουμε στὸ περὶ θείας προγνώσεως κεφάλαιο, δίδει ἀπάντηση στὸ παρὸν ἐρώτημα διευκρινίζοντας ὅτι ὁ Θεὸς προγινώσκει τὰ ὄντα ἀνεξαρτήτως τοῦ χρόνου. Ὁ Ἀρεοπαγίτης δίδει ἀπάντηση μὲ τὴν ἔννοια τῶν «προβολῶν», ἐνῶ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος μὲ τὴν ἔννοια τῶν «λόγων τῶν ὄντων» οἱ ὅποιοι, χωρὶς νὰ εἶναι οἱ ἴδιοι ἀκτιστοί, εὐρίσκονται αἰωνίως στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ. βλ. **HASKER**, William. *God, Time, and Knowledge*. Cornell University Press. Ithaca - London 1989. **INWAGEN**, Peter van. *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. **FRAME**, John M. *The Doctrine of the Knowledge of God*. Presbyterian and Reformed Publishing Company. Phillipsburg, New Jersey 1987.

διαχωρίζεται και διακρίνεται ή έννοια της δημιουργίας από την έννοια της γεννήσεως και της προαγωγής εκ της ουσίας. Λαμβάνεται ως σταθερή και αμετάβλητη θέση, ότι ή ουσία του Θεού είναι άνευ άλλης αρχής και άνευ χρονικής αρχής, είναι δέ άτρεπτη και αναλλοίωτη. Αντιθέτως, ή κτιστή φύση έχει χρονική αρχή και είναι τρεπτή και επιδέχεται αλλοίωση. Η τρεπτότητα και ή αλλοίωση που επιδέχεται ή κτίση, σημαίνει ότι δεν προέρχεται από την ουσία του Θεού, αλλά από το θέλημα και τη δύναμη του Θεού. Η θεολογική αυτή θέση αποτελεί θεμελιώδη αρχή του χριστιανικού δόγματος και έχει ποικίλες συνέπειες· ό, τι προέρχεται από την ουσία του Θεού έχει τα αυτά χαρακτηριστικά της ουσίας. Αυτό θα διαφανεί στη θεολογική αναφορά των σχέσεων των Προσώπων της Τριάδος. Το γεγονός ότι τα κτιστά όντα είναι προϊόντα του θελήματος και της δυνάμεως του Θεού και όχι της ουσίας, σημαίνει, αφ' ενός μόν, τη διάκριση ουσίας και ενεργείας του Θεού, αφ' ετέρου δέ την όντολογική διαφορά μεταξύ άκτίστου Θεού και κτιστής δημιουργίας¹⁴⁷. Έννοιολογικά, στη θεολογία «κτίσις», ως τεχνικός όρος, σημαίνει: α) την εκ του μη όντος δημιουργία, β) την εν χρόνω δημιουργία, γ) την τρεπτότητα του δημιουργημένου όντος, δ) την έξω της ουσίας του δημιουργού Θεού δημιουργία του κτιστού όντος, ε) το κτιστό όν είναι το αποτέλεσμα της έλευθέρως βουλήσεως και της δυνάμεως του δημιουργού Θεού¹⁴⁸. Αντιθέτως, «γέννησις» έννοιολογικά

¹⁴⁷ «Η γάρ κτίσις, ει και μετά ταυτα γέγονεν, άλλ' ούκ εκ της του Θεού ουσίας, εκ δέ του μη όντος εις το είναι βουλήσει και δυνάμει αυτου παρήχθη, και ούχ άπτεται τροπή της του Θεού φύσεως. Γέννησις μόν γάρ εστι το εκ της ουσίας του γεννώντος προάγεσθαι το γεννώμενον όμοιον κατ' ουσίαν, κτίσις δέ και ποιήσις το έξωθεν και ούκ εκ της ουσίας του κτίζοντος και ποιούντος γίνεσθαι το κτιζόμενον και ποιούμενον άνόμοιον παντελώς» (Έκδοσις όρθοδόξου πίστεως, 8, 56-62. **B. KOTTER II**, σσ. 20-21).

¹⁴⁸ Ο Μ. Βασίλειος διατυπώνει τη διδασκαλία αυτή κατά τον ακόλουθο τρόπο: «Όν τοίνυν εν τοις καθ' ήμας έγνωσ διαφοράς λόγον επί τε της ουσίας και της ύποστάσεως τουτον μετατιθείς και επί των θείων δογμάτων ούχ άμαρτήσει. Πώς το είναι του Πατρός, ό τι ποτε ύποτίθεται σου ή έννοια (πρός ουδέν γάρ εστιν άποτεταγμένον νόημα την ψυχήν επερείδειν, δια το πεπεισθαι αυτό ύπερ πάν είναι νόημα) τουτο και επί του Υίου νοήσεις, τουτο ώσαύτως και επί του Πνεύματος του Αγίου. Ό γάρ του άκτίστου και του άκαταλήπτου λόγος εις και ό αυτός επί τε του Πατρός και του Υίου και του Αγίου Πνεύματος εστιν. Ού γάρ το

σημαίνει τὴν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος προαγωγήν, ἢ ὁποῖα εἶναι ἄχρονος καὶ αἰδίου καί, ἐπομένως, τὸ γεννώμενον, ὅπως καὶ τὸ ἐκπορευόμενον, εἶναι ὅμοιον κατὰ τὴν οὐσία μὲ τὸν γεννῶντα. Τὸ κτιστὸ ὄν, ἀντιθέτως, ἐπειδὴ ἔχει τὸ εἶναι «ἔξωθεν» τῆς οὐσίας τοῦ δημιουργοῦ, εἶναι «ἀνόμοιον παντελῶς» μὲ τὸ ἄκτιστον εἶναι τοῦ Θεοῦ. Οἱ ὄντολογικὲς αὐτὲς ἀρχὲς καὶ διαφορὲς μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κτιστοῦ εἶναι τῶν ὄντων φανερώουν ὅτι διὰ τῆς ἐν χρόνῳ δημιουργίας τῶν κτιστῶν ὄντων δὲν ἐπῆλθε ἀλλοίωση ἢ τροπὴ τοῦ ἀκτίστου εἶναι τοῦ Θεοῦ.

Τὸ ἐρώτημα τὸ ὁποῖον ἀκολουθεῖ ὡς συνέπεια τῶν ἀνωτέρω εἶναι, τὸ γιατί τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ δὲν ἐπιδέχεται τροπὴ καὶ ἀλλοίωση ἔνεκα τῆς ἐκ τῆς βουλήσεως καὶ δυνάμεως τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ δημιουργίας τῶν κτιστῶν ὄντων; Ἡ ἀπάντηση ἔγκειται στὸ ὅτι «οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὑστερον ἠθέλησεν, ἀλλ' αἰεὶ ἠθέλεν ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὠρισμένῳ καιρῷ γενέσθαι τὴν κτίσιν»¹⁴⁹. Ἡ ἐν χρόνῳ δημιουργία τῆς κτίσεως δὲν συνεπάγεται τὴν εἰσαγωγή τοῦ χρόνου καί, ἐπομένως, τῆς τροπῆς στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ἡ τροπὴ καὶ ἡ ἀλλοίωση, ἐξ ἴσου,

μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτόν τε καὶ ἄκτιστον, τὸ δὲ ἦττον. Ἐπεὶ δὲ χρὴ διὰ τῶν ἰδιαζόντων σημείων ἀσύγχυτον ἐπὶ τῆς Τριάδος τὴν διάκρισιν ἔχειν, τὸ μὲν κοινῶς ἐπιθεωρούμενον, οἷον τὸ ἄκτιστον λέγω, ἢ τὸ ὑπὲρ πᾶσαν κατάληψιν ἢ εἴ τι τοιοῦτο οὐ συμπαραληψόμεθα εἰς τὴν τοῦ ἰδιαζόντος κρίσιν, ἐπιζητήσομεν δὲ μόνον δι' ὧν ἢ περὶ ἐκάστου ἔννοια τηλαυγῶς καὶ ἀμίκτως τῆς συνθεωρουμένης ἀφορισθήσεται» (Μ. Βασιλείου. *Ἐπιστολαί*, 38, 3. Ἔκδ. Yves Courtonne. *Saint Basile. Lettres*. Vol. 1. Les Belles Lettres. Paris 1957, σσ. 83-84).

¹⁴⁹ Κατὰ Μανιχαίων, 6, 6-7. Β. KOTTER IV, σ. 355) Ἡ σύγχρονη θεολογία ἐξετάζει τὸ ζήτημα τῆς χρονικότητας ἢ τῆς μὴ χρονικότητας τοῦ Θεοῦ. Τὸ θεολογικὸ ἐρώτημα ὅπως τίθεται εἶναι τὸ κατὰ πόσον ὁ Θεὸς, ὁ ὁποῖος ἐδημιούργησε τὸν χρόνο, ἐνεργεῖ μὲ τὴ δημιουργία τῶν κτιστῶν ὄντων ἐντὸς τοῦ χρόνου, φανερώνεται καὶ ἀποκαλύπτεται ἐντὸς τοῦ χρόνου, εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι ξένος πρὸς τὸν χρόνο; Βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology*. Volume 2. (Translated by Geoffrey W. Bromiley). William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 1994, σσ. 38-39, 92-95. Βεβαίως, ὅπως διαπιστώνεται, τὸ ἐρώτημα αὐτὸ δὲν ἀνήκει μόνο στὴ σύγχρονη θεολογικὴ σκέψη, γιατί οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τόσο τῆς Ἀνατολῆς, ὅσο καὶ τῆς Δύσεως, ἐνέσκηψαν στὸ ἐρώτημα αὐτὸ καθορίζοντας τὴ σχέση τοῦ χρόνου μὲ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ. CIRAULO, Jonathan. «Divinization as Christification in Erich Przywara and John Zizioulas». *Modern Theology* 32 (2016), σσ. 479-503.

ἀποκλείονται ἀπὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ γιατί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ δημιουργία τῆς κτίσεως εἶναι αἰώνιο. Δηλαδή δὲν χωρεῖ ἢ ὅποιαδήποτε ἀλλαγὴ τοῦ περιεχομένου τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ σὲ «πρὶν» καὶ «μετά» ἢ καὶ τοῦ «πῶς» τῆς δημιουργίας τῶν ὄντων, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς αἰδίως ἤθελε τὴ δημιουργία τῶν κτιστῶν ὄντων, σὲ χρόνο, ὅμως, πού ἐκεῖνος καθόρισε¹⁵⁰. Ἔτσι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μαζί μὲ τὸν προσηγηθέντα Ὁμολογητὴ Μαξιμο, ἀκολουθώντας καὶ τὴ θεολογικὴ παράδοση τῶν Καππαδοκῶν, ἐντάσσεται στοὺς προάγγελους τῆς περὶ τῶν αἰωνίων καὶ ἀκτίστων θείων ἐνεργειῶν θεολογίας τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ¹⁵¹.

Ὑπενθυμίζεται στὴ συνέχεια ἡ Μανιχαϊκὴ ὄντολογικὴ ἀρχὴ ὅτι οἱ δύο ἀρχές τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ βρίσκονται χωρισμένες ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη σὲ διακεκριμένο γιὰ τὴν κάθε μία **τόπο**. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, λαμβάνοντας ἀφορμὴ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀρχές τῆς μανιχαϊστικῆς ὄντολογίας καὶ ἀνατρέποντας αὐτὲς, ἀναπτύσσει τὶς σημαντικὲς ἀρχές τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς ὄντολογίας μὲ σκοπὸ νὰ προχωρήσει περαιτέρω στὴ διευκρίνηση τῆς περὶ τοῦ θείου ὄντος θεολογίας¹⁵².

Ὅσάκις γίνεται λόγος περὶ τοῦ θείου εἶναι, δηλαδή περὶ τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ, οἱ χρησιμοποιούμενοι ὄροι καὶ ἔννοιες δὲν εἶναι ψιλοὶ ὄροι, ἀλλὰ λαμβάνουν ὄντολογικὸ περιεχόμενο. Ἔτσι, οἱ ἔννοιες, ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ «τόπου», ἀφ' ἑτέρου δὲ τῶν «δύο ἀρχῶν», κατὰ τὴ Μανιχαϊκὴ ὄντολογικὴ ἀντίληψη εἶναι ἀσυμβίβαστοι μεταξὺ τους. Ἄλλωστε, ἡ ἀσυνέπεια (incoherence) τῆς Μανιχαϊκῆς ὄντολογίας εἶναι προφανῆς σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα, γεγονός πού θέλει νὰ ἀναδείξει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος ἢ τὸ καλὸν καὶ τὸ κακὸν εἶναι οἱ δύο ἀρχές κατὰ τὴ Μανιχαϊκὴ ὄντολογία τοῦ Θεοῦ. Σὲ

¹⁵⁰ Μὲ τὴν ἔννοια τοῦ αἰώνιου θελήματος τοῦ Θεοῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός προσεγγίζει τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀρεοπαγίτη καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου περὶ τῶν «αἰωνίων προόδων» καὶ τῶν «λόγων τῶν ὄντων» ἀντιστοίχως.

¹⁵¹ Βλ. **ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*. (Μετάφραση Μ. Γ. Μιχαηλίδης). Ἐκδόσεις Βασ. Ρηγοπούλου. Θεσσαλονίκη 1974, σσ. 23-62.

¹⁵² *Κατὰ Μανιχαίων*, 7, 1-10. **B. KOTTER IV**, σ. 355.

προηγούμενο στάδιο αποδείχθηκε τὸ ἀσυμβίβαστο τῆς ἀποδοχῆς ὑπάρξεως «δύο» ἀρχῶν ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀρχῆς τῆς «μονάδος», ἢ ὅποια ἀποτελεῖ τὴν ἀρχή. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἢ ἀποδοχῆ τῆς ὄντολογικῆς μανιχαϊκῆς ἀρχῆς ὅτι οἱ δύο ἀρχές (φωτὸς - σκότους ἢ καλοῦ - κακοῦ), ὀριοθετοῦνται ἢ κάθε μία στὸν δικό της συγκεκριμένο «τόπο», καθιστᾷ καὶ τὸν τόπο μία νέα ὄντολογικὴ ἀρχὴ συνδεδεμένη μὲ τὸ εἶναι τῶν δύο ἀρχῶν τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως σημειώσαμε πρὶν, ἀπορρίπτει τὴν Ἀριστοτελικὴ κατηγορία τοῦ τόπου γιὰ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, ἀκολουθεῖ τὴ λογικὴ ἀπόδειξη γιὰ νὰ ἀνατρέψει τὴ Μανιχαϊκὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία. Τὸ θεολογικὸ καὶ φιλοσοφικὸ κέντρο πέριξ τοῦ ὁποίου περιστρέφεται ἢ ὅλη ἐπιχειρηματολογία εἶναι ὅτι ἡ συσχέτιση τῆς ἔννοιας τῶν δύο ἀρχῶν μὲ τὸν «τόπο» ἀποδεικνύει τὸ ἀδύνατον τῶν δύο ἀρχῶν νὰ εἶναι ἀναρχες. Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα ἐπικεντρώνεται στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῶν δύο ἀρχῶν καθ' ἑαυτὲς¹⁵³. Οἱ λογικὲς πιθανότητες εἶναι δύο: οἱ δύο ἀρχές ἢ θὰ συνυπάρχουν ἢ θὰ εἶναι ἀπολύτως διακεκριμένες μεταξὺ τους. Ἐπειδὴ εἶναι ἀδύνατη ἢ συνύπαρξη γιὰ παράδειγμα τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους, ἀφοῦ τὸ φῶς διαλύει τὸ σκοτάδι, κατὰ συνέπειαν, ἢ πρώτη πιθανότητα τῆς συνυπάρξεως ἀποκλείεται. Ἐπομένως, παραμένει ἰσχύουσα ἢ δεύτερη δυνατότητα, αὐτὴ τῆς ἀπόλυτης διακρίσεως μεταξὺ τῶν δύο ἀρχῶν. Τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀπόλυτης διακρίσεως μεταξὺ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους. Πῶς εἶναι δυνατό νὰ ἐπιτευχθεῖ ἢ ἀπόλυτη διάκριση μεταξὺ τους χωρὶς σύγχυση καὶ διάχυση; Γιὰ τὴν ἐπιτυχία τῆς ἀπόλυτης διακρίσεως εἶναι ἀναγκαία ἢ εἰσαγωγή μιᾶς ἄλλης ὄντολογικῆς ἀρχῆς, αὐτῆς τοῦ «διαφράγματος», τὸ ὁποῖο θὰ διαχωρίζει τὸ φῶς καὶ τὸν τόπο τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸ σκοτάδι καὶ τὸν τόπο τοῦ σκότους. Χωρὶς τὸ διάφραγμα αὐτὸ θὰ ἐπέλθει μείξη, διάχυση καὶ σύγχυση μεταξὺ φωτὸς καὶ σκότους. Σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιχειρηματολογία αὐτή, ὁ Μανιχαϊσμός εἰσάγει ὄχι μόνο δύο ἀρχές ἀλλὰ πέντε: «τὸ φῶς καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ τὸ σκότος καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ τὸ

¹⁵³ Ὁπ. ἀν., 7, 2-4. B. KOTTER IV, σ. 355.

διάφραγμα τὸ διατειχίζον καὶ διορίζον ἑκάστου αὐτῶν τὸν τόπον»¹⁵⁴. Σὲ παρόμοια ἐπιχειρηματολογία στήν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως μόνο τὸ διαχωριστικὸ μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ «διάφραγμα» ἀνάγεται σὲ ὄντολογικὴ ἀρχή, ὅχι δὲ καὶ οἱ διακεκριμένοι τόποι τῶν δύο ἀρχῶν. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο «οὐκέτι δύο, ἀλλὰ τρεῖς ἀρχαὶ ἔσονται»¹⁵⁵. Κατὰ συνέπειαν, ὁ Μανιχαϊσμός ὀδηγεῖται πρὸς μία ἐσφαλμένη ὄντολογία περὶ Θεοῦ, ἢ ὁποῖα εἶναι ἀσυνεπῆς καὶ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀντίθετη πρὸς τὴ λογικὴ βάσανο.

Στὸ κεφάλαιο 93 τῆς Ἑκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως μὲ τίτλο «ὅτι οὐ δύο ἀρχαί», ἀναπτύσσεται παρόμοια ἐπιχειρηματολογία. Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα ἀνατροπῆς τῆς ἔννοιας τῶν «δύο» ἀρχῶν στηρίζεται στήν ἀντίθεση μεταξὺ τους, ἢ ὁποῖα εἶναι ἀναιρετική ἢ μία τῆς ἄλλης: «ἐναντία γὰρ ἀλλήλοις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ πονηρὸν καὶ ἀλλήλων φθαρτικὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις ἢ σὺν ἀλλήλοις οὐχ ὑφιστάμενα»¹⁵⁶. Ἡ ἀντίθεση δὲν ἔγκειται μόνο στήν πραγματικὴ, ἐννοιολογικὴ ἢ ὄντολογικὴ ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ – ἢ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκοτόυ -, ἀλλὰ ἐπιπρόσθετα καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀποδεχόμενοι τὸν περιορισμὸ τῶν δύο ἀρχῶν σὲ ἀπολύτως διακεκριμένο τόπο γιὰ τὴν κάθε μία ἀπὸ τὶς δύο ἀρχές, αὐτὸ σημαίνει ὅτι α) οἱ δύο ἀρχές εἶναι μέρος τοῦ ὅλου, β) τὸ ὅλον εἶναι πληρέστερη ἔννοια τοῦ μέρους, γ) οἱ δύο ἀρχές περιγράφονται ἀφ' ἑνὸς μὲν ὑπὸ τοῦ μέρους ἐντὸς τοῦ ὁποῖου περιορίζονται, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὑπὸ τοῦ ὅλου ἐντὸς τοῦ ὁποῖου καὶ οἱ δύο περιέχονται. Ἐπομένως, καὶ ὑπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη δὲν στηρίζεται λογικὰ ἢ ὑπαρξὴ δύο ἀρχῶν. Ἡ ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὴν ἀναίρεση τῆς ὄντολογίας περὶ δύο ἀρχῶν ἀναπτύσσεται καὶ σὲ ἄλλα θέματα. Ἐνα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι ἡ ὄντολογικὴ ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ἢ ὁποῖα ἐκδηλώνεται στὸν τρόπο συμπεριφορᾶς τῶν δύο. Ἡ λογικὴ ἀνάγκη ἐπιβάλλει νὰ δεχθοῦμε ὅτι οἱ δύο ἀρχές ἢ

¹⁵⁴ Ὁπ. ἀν., 7, 8–9. **B. KOTTER IV**, σ. 355.

¹⁵⁵ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 93, 14–15. **B. KOTTER II**, σ. 220.

¹⁵⁶ Ὁπ. ἀν., 93, 2–4. **B. KOTTER II**, σ. 220.

εἰρηνεύουν ἢ ἀντιμάχονται μεταξύ τους. Ἡ γνωστικὴ ἐμπειρία ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ιδιότητα τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι νὰ εἰρηνεύει, ἀντίθετα πρὸς τὸ πονηρὸν τὸ ὁποῖο μάχεται ἐναντίον τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐὰν δεχθοῦμε ὅτι τὸ κακὸ μάχεται ἐνῶ τὸ ἀγαθὸ δὲν ἀντιμάχεται, τότε τὸ ἀγαθὸ φθείρεται ὑπὸ τοῦ κακοῦ. Ἐὰν ἀντιμάχεται τὸ ἀγαθὸ, τότε δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀγαθὸ. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἀποδεικνύεται ἡ ἀσυνέπεια καὶ τὸ παράλογο τῆς Μανιχαϊκῆς ὄντολογίας περὶ δύο ἀρχῶν, τῆς ἀγαθῆς καὶ τῆς πονηρᾶς. Τὸ συμπέρασμα τῶν ἐπιχειρημάτων αὐτῶν εἶναι, α) τυγχάνει ἀδύνατη ἡ ὑπαρξη δύο ἀντιθέτων μεταξύ τους ὄντολογικᾶ ἀρχῶν καί, β) ὑπάρχει μία ἀρχή, ἡ ὁποία εἶναι ἀγαθὴ καὶ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε μορφῆς κακία¹⁵⁷.

Ὁ μέχρι τοῦδε καθορισμὸς τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας, κυρίως ὅσον ἀφορᾷ στὴ σχέση μὲ τὴν κατηγορία τοῦ «τόπου» εἶχε ἀπολογητικὸ χαρακτῆρα μὲ σκοπὸ τὴν ἀνατροπὴ τῆς Μανιχαϊκῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας. Ἐκτὸς ἀπολογητικοῦ πλαισίου καὶ γιὰ περαιτέρω καθορισμὸ τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς ὄντολογίας ἐπανεξετάζεται τὸ ἴδιο ζήτημα τῆς σχέσεως τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν μὲ τὸν τόπο, ἀφ' ἑτέρου δὲ μὲ τὴ σύγκριση μεταξύ τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς ὄντολογίας περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Μανιχαϊκοῦ δυϊσμοῦ καὶ ὑποβάλλεται τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον τὰ τρία πρόσωπα ὀδηγοῦν σὲ τρεῖς ἀρχές ἢ καὶ σὲ ἀντιθέσεις μεταξύ τους.

Ἡ πρώτη ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὄντολογικῆ ἀρχῆ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ Μανιχαϊκὴ ὄντολογία περὶ Θεοῦ εἶναι ὅτι, «οὐκ ἐν τόπῳ φημὶ εἶναι τὸ θεῖον – ἄποσον γὰρ καὶ ἀπερίληπτὸν ἐστίν»¹⁵⁸. Ὑπενθυμίζεται ἡ Μανιχαϊκὴ ὄντολογικὴ ἀρχὴ ὅτι οἱ

¹⁵⁷ Ὁπ. ἀν., 93, 16–21. **B. KOTTER II**, σ. 220. «The continued fight (of the Fathers) with dualism—Manichæism—constantly made it necessary to demonstrate that power, goodness, wisdom, and justice were combined in the Deity» (**HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 246).

¹⁵⁸ *Κατὰ Μανιχαίων*, 8, 3–4. **B. KOTTER IV**, σ. 355. «Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ θεὸς ἀναρχος, ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ αἰδῖος, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀπλούς, ἀσύνθετος, ἀσώματος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίγραφτος, ἀπειρος,

δύο αντίθετες μεταξύ τους ἀρχές, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, περιγράφονται ἢ κάθε μία στὸν δικό της «τόπο». Αὐτόματα, ἡ εἰσαγωγή τῆς κατηγορίας τοῦ τόπου εἰσάγει καὶ τὴν κατηγορία τοῦ ποσοῦ, γιατί ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο περιγράφεται ἐντὸς ἐνὸς τόπου φανερώνει ποσότητα. Ἡ ὀρθόδοξη χριστιανικὴ ὄντολογία ὀρίζει ὅτι τὸ θεῖον ἀφ' ἐνὸς μὲν εἶναι ἄποσον, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπερίληπτον ὡς μὴ περιλαμβανόμενον ἐντὸς περιγραφομένου τόπου. Μὲ τὴν ὄντολογία αὐτή, ἡ θεολογία καθιερώνει δύο ἔννοιες «τόπων», τὸν κτιστὸ «τόπο» στὸν ὁποῖο περιέχονται ὅλα τὰ κτιστὰ ὄντα καὶ τὸν «πνευματικὸ τόπο», τὸν «τόπο» τοῦ Θεοῦ, πὺ δὲν ὀρίζεται οὔτε περιορίζεται ἀπὸ τις κτιστὲς κατηγορίες. Ὑπενθυμίζεται ἐπιπροσθέτως ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν ἀποδέχεται τὴν ἀπόδοση τῶν συγκεκριμένων Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ μία σειρά ἄλλων κατηγοριῶν. Ὅπως καὶ σὲ προηγούμενη περίπτωση, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἐδῶ, διαπιστώνεται ἡ ἀποφατικὴ μέθοδος καθορισμοῦ τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ τρόπου γνώσεως τοῦ ὄντως ὄντος. Βεβαίως, ἐξετάζοντας τις πολλαπλὲς ιδιότητες τοῦ θείου, ὅπως αὐτὲς ἀπαριθμοῦνται στὸ ὑποσημειούμενο κείμενο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, δὲν περιλαμβάνονται μόνο ἀποφάσεις ἀλλὰ καὶ καταφάσεις. Περὶ τοῦ θέματος θὰ ἀναφέρουμε σὲ ἄλλο κεφάλαιο. Ἐπανερχόμεθα στὴν ὑπὸ διαπραγμάτευση ἔννοια τοῦ «τόπου», γιὰ νὰ διευκρινίσουμε, ὅτι ἐφ' ὅσον τὸ θεῖον εἶναι καὶ ἄποσον καὶ ἀπερίληπτον, ἄρα δὲν περιλαμβάνεται σὲ περιορισμένο τόπο, τὸ θεῖον δηλαδὴ περιέχει τὰ πάντα χωρὶς αὐτὸ νὰ περιέχεται ὑπὸ τινος.

Ἐπειτα ἀπὸ τὴ διευκρίνηση αὐτὴ περὶ τῆς σχέσεως τοῦ θείου μὲ τὴν κατηγορία τοῦ τόπου ἢ καὶ τοῦ ποσοῦ, ἀκολουθεῖ μία ἄλλη σημαντικὴ διευκρίνηση καθοριστικὴ τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς ὄντολογίας. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀφορμὴ παρέχεται καὶ πάλιν ἀπὸ τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν δύο ἀρχῶν

ἀπερίληπτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀγαθός, δίκαιος, παντοδύναμος, πάντων κτισμάτων δημιουργός, παντοκράτωρ, παντεπόπτης, πάντων προνοητής, ἐξουσιαστής, κριτής, καὶ γινώσκωμεν καὶ ὁμολογοῦμεν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 2, 10–15. **B. KOTTER II**, σσ. 8-9).

του Μανιχαϊσμοῦ. Ἡ χριστιανικὴ ὄντολογία περὶ τοῦ Θεοῦ καθορίζει ὅτι «οὐδὲ κεχωρισμένας ἀλλήλων φημί τὰς τρεῖς ὑποστάσεις»¹⁵⁹. Ἡ θέση αὐτὴ ἀποτελεῖ βασικὴ δογματικὴ θέση στὸ χριστιανικὸ περὶ Τριάδος δόγμα. Ἡ περὶ τῶν τριῶν θείων Ὑποστάσεων διδασκαλία εἶναι διάχυτη στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, δεδομένου ἐν τούτοις τοῦ πλαισίου ἐντὸς τοῦ ὁποίου τοποθετεῖται στὸ *Κατὰ Μανιχαίων*, ἔχει τὴ δική της ἰδιαιτερότητα. Γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀρχῆς αὐτῆς θὰ πρέπει νὰ γίνῃ ὑπενθύμιση τῆς Μανιχαϊκῆς τοποθετήσεως σὲ ἰδιαίτερο τόπο τῶν δύο κατὰ Μανιχαίους ἀρχῶν. Ἡ χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία οὔτε καθ' ἑαυτὲς διαχωρίζει τὶς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις οὔτε κατὰ τόπον. Ἄλλωστε, ἤδη ἀποκλείσθηκε ἀπὸ τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία τόσο ὁ τόπος, ὅσο καὶ ἡ ποσότητα. Γιὰ τὴ διευκρίνηση τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς ἀρχῆς προσάγονται δύο παραδείγματα. Τὸ πρῶτον ἀπὸ τὴ φυσιολογία τοῦ ἀνθρώπου ὅπου ὁ λόγος θεωρεῖται γέννημα τοῦ νοῦ: «Ὡσπερ ὁ λόγος ἐκ τοῦ νοῦ γεννώμενος οὐκ ἐκφοιτᾷ ἐξ αὐτοῦ οὐδὲ χωρίζεται, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται καὶ ἐν αὐτῷ ἐστίν, οὕτως ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς εἰσι καὶ ἐν αὐτῷ»¹⁶⁰. Ὅπως εἶναι φανερό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ τὸ παράδειγμα αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἔχει ἀποβεῖ κλασσικὸ γιὰ τὴν πρὸ αὐτοῦ πατερικὴ σκέψη καὶ θεολογία περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος¹⁶¹. Ἡ αὐτὴ διδασκαλία ἀναπτύσσεται καὶ ἐκτὸς τοῦ πλαισίου τῆς πολεμικῆς κατὰ τοῦ Μανιχαϊσμοῦ, ὅπως στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως (κεφ. 1-13), ὅπου καθορίζεται ἡ περὶ μοναδικότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ διδασκαλία. Ἐντασσόμενο, ἐν τούτοις, στὸ ὅλο συλλογιστικὸ καὶ ἀποδεικτικὸ του σύστημα ἀποκτᾷ τὴν

¹⁵⁹ *Κατὰ Μανιχαίων*, 8, 4. **B. KOTTER IV**, σ. 355.

¹⁶⁰ Ὅπ. ἀν., 8, 5-7. **B. KOTTER IV**, σ. 355. Τὸ δεύτερο παράδειγμα ἐπὶ τοῦ προκειμένου προέρχεται ἀπὸ τὴ φύση. «Ὁ γὰρ νοῦς καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς νοῦς καὶ οὐ τρεῖς νόες, ὡς τὸ φυτὸν τοῦ ρόδου καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ εὐωδία ἐκάστου αὐτῶν ρόδον λέγεται καὶ ἐστὶ καὶ οὐ τρία ρόδα λέγονται ἐν τῇ συναριθμῆσει, ἀλλ' ἐν ρόδον ἢ ρίζα καὶ ὁ κλάδος καὶ τὸ ἄνθος» (*Κατὰ Μανιχαίων*, 8, 12-15. **B. KOTTER IV**, σ. 355).

¹⁶¹ Βλ. **Γρηγορίου Νύσσης**. *Λόγος Κατηχητικὸς*, 1, 81-95 καὶ 3, 1-5. Ἔκδ. Ekkehard Mühlenberg. *Grégoire de Nysse. Discours Catéchétique*. (Introduction, traduction et notes par Raymond Winling). (SC 453). Les Éditions du Cerf. Paris 2000, σσ. 150-152 καὶ 154-156. Βλ. καὶ κατωτέρω, κεφάλαιο Ἐβδομο, § 3, περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ.

ιδιαιτερότητά του.

Τὸ παράδειγμα τοῦ νοῦ, σὲ σχέσηη μὲ τὸν λόγο καὶ τὸ πνεῦμα, χρησιμοποιεῖται ἐντὸς τοῦ μηχανισμοῦ τῆς λογικῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας ὄχι γιὰ νὰ λεχθῆι ὅτι εἶναι ἀπολύτως παράλληλο ἢ παρόμοιο τὸ σχῆμα τῶν σχέσεων Πατρὸς – Υἱοῦ – ἁγίου Πνεύματος μὲ ἐκεῖνο τοῦ νοῦ – λόγου - πνεύματος, ἀλλ' ὡς σχῆμα ἀναγωγικό. Ὁ σύνδεσμος «ὥσπερ» μὲ τὸν ὁποῖο εἰσάγεται τὸ παράδειγμα ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη φυσιολογία τὸ καθιστᾷ μέρος τῆς λογικῆς ἀποδείξεως.

1. ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου γεννᾶται ἐκ τοῦ νοῦ.

ὁ Υἱὸς γεννᾶται ἐκ τοῦ Πατρὸς.

Στὴν πλήρη του μορφή ἢ συλλογιστικὴ αὐτὴ συμπληρώνεται μὲ τὸ ἐπόμενο σκέλος:

2. τὸ πνεῦμα στὸν ἄνθρωπο γεννᾶται ἀπὸ τὸν νοῦ διὰ τοῦ λόγου

Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ.

Κατὰ συνέπεια:

1α. ὁ λόγος δὲν ἀποχωρίζεται (οὐκ ἐκφοιτᾷ) οὔτε χωρίζεται ἀπὸ τὸν νοῦ, ἀλλὰ γεννᾶται ἀπὸ αὐτὸν καὶ παραμένει συνδεδεμένος μὲ αὐτὸν (ἐν αὐτῷ ἐστίν).

2α. «οὕτως ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς εἰσι καὶ ἐν αὐτῷ»¹⁶².

¹⁶² Ἴσως προκαλεῖ ἐκπληξη ἢ ἀυστηρὴ καὶ συνεχῆς ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ θέσει ὑπὸ τὴ λογικὴ συνέπεια τὴν κατανόησιν τῆς ὄντολογίας τοῦ θεοῦ ὄντος. Βεβαίως, τὴν ἀποδεικτικὴν αὐτὴν μεθοδολογίαν τὴν κληρονόμησε ἀπὸ τὸν Γρηγόριον Ναζιανζηνό. Ὅπως ἔχει διαφανεῖ στὴν ἐξέτασιν τῆς ὄντολογίας τοῦ κτιστοῦ ὄντος, ἡ μεθοδολογία αὐτὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ τῶν ἄλλων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ὀφείλεται στὸ Ἀριστοτελικὸ φιλοσοφικὸν τοῦ ὑπόβαθρου. Αὐτὴ ἡ ἐντύπωση διασκεδάζεται μὲ τὴν ἐξέτασιν, ἐξ ἄλλου, τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Πιθανόν, στὴν περίπτωσιν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἕνεκα τοῦ φιλοσοφικοῦ Ἀριστοτελικοῦ ὑποβάθρου του, νὰ ἰσχύουν μερικῶς οἱ παρατηρήσεις τοῦ Nicholas WOLTERSTORFF, ὅτι μέχρι τῆς δεκαετίας τοῦ 1970 ἐπικρατοῦσε στὴν δυτικὴν χριστιανικὴν σκέψιν ὁ κλασσικὸς συστηματικὸς τρόπος ἀποδείξεως τῆς πίστεως (classical foundationalism). «All foundationalists agree on yet one or two more things. They hold that for all at least some of the beliefs which we hold on the basis of other beliefs, what makes it rational to hold the former is that

Οί δύο πρώτες προτάσεις του πρώτου σκέλους αποτελούν θέσεις γνωσιολογικές χωρίς εξάρτηση τῆς μιᾶς ἀπὸ τὴν ἄλλη δεδομένου ὅτι ἐπὶ τοῦ παρόντος δὲν ἀπασχολεῖ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ συσχέτιση ἢ ὁποῖα γίνεται ἀπὸ ἄλλους Πατέρες μεταξὺ τῆς τριαδικότητος νοῦ – λόγου – πνεύματος ἀφ' ἑνός, καὶ Πατρὸς – Υἱοῦ – Πνεύματος ἀφ' ἑτέρου, γιὰ νὰ ἀποδειχθεῖ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡ ὄντολογία τῆς ὑπάρξεως νοῦ, λόγου, πνεύματος. Τὸ μόνο πὺν μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση εἶναι τὸ ἐρώτημα γιὰ νὰ χρησιμοποιεῖται αὐτὸ τὸ παράδειγμα καὶ ὄχι ἄλλο. Ἡ σύγκριση καὶ ἡ συσχέτιση μεταξὺ νοῦ – λόγου – πνεύματος καὶ Πατρὸς – Υἱοῦ – Πνεύματος ἀγίου συναντᾶται στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως.

Ὁ δεῦτερος συσχετισμὸς τῶν ἀποδεικτικῶν προτάσεων 1α καὶ 2α στηρίζονται στὴ γνώση πὺν προσφέρεται ἀπὸ τὶς δύο πρώτες προτάσεις. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο χρήζει ἀποδείξεως εἶναι ἡ πρόταση 2α. Ἡ 1α κρίνεται ὡς βέβαιη γνώση χωρὶς ἀνάγκη τῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας, ὅτι ὁ λόγος ὁ ὁποῖος γεννᾶται ἀπὸ τὸν νοῦ οὔτε αὐτονομεῖται οὔτε καὶ ἀποκόπτεται ἀπὸ τὸν γεννῶντα νοῦ, ἀλλὰ παραμένει ἀπόλυτα συνδεδεμένος μὲ τὸν νοῦ. Προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ γνωσιολογία. Στὴ λογικὴ

those latter *support* them. The latter provide adequate evidence for the former – strictly, the propositions believed in the latter provide adequate evidence for the propositions believed in the former. Now suppose one starts from a belief Bp which it is rational for the person to hold because he holds it on the basis of another belief Bq such that q adequately supports p. And suppose he holds Bq on the basis of yet another belief Br such that r adequately support q. And so on» (WOLTERSTORFF, Nicholas. «Introduction». In: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. University of Notre Dame Press. Notre Dame – London 1983, σσ. 2-3). Πρώτη παρατήρηση εἶναι ἡ σημείωση τοῦ Nicholas WOLTERSTORFF, ὅτι ἡ μεθοδολογία αὐτὴ κυριαρχοῦσε στὴ δυτικὴ χριστιανικὴ σκέψη (ὄπ. ἀν., σ. 4). Δεύτερη παρατήρηση εἶναι ὅτι στὴ δυτικὴ χριστιανικὴ σκέψη κυριάρχησε ἡ σχολαστικὴ μέθοδος. Τρίτη παρατήρηση εἶναι ἡ ἀποδοχὴ ὅτι στὴν Ἀνατολή ὁ Ἀριστοτελισμὸς δὲν κατέστη αὐστηρὸ σύστημα συλλογισμοῦ, ἀλλὰ ἡ μεθοδολογία του συνδυάσθηκε μὲ τὸν Πλατωνικὸ μυστικισμό. Εἰδικὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀξιοποιεῖ τὶς φιλοσοφικὲς καὶ θεολογικὲς του πηγὲς γιὰ τὴ διευκρίνιση ἐρωτημάτων πίστεως.

ἀποδεικτική διαδικασία ή σύγκριση γίνεται μεταξύ ὁμοιογενῶν ποιοτήτων καὶ ποσοτήτων. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὑπάρχει δεδομένη ἢ ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξύ τοῦ κτιστοῦ νοῦ – λόγου – πνεύματος καὶ τοῦ ἀκτίστου ὄντος τοῦ Θεοῦ, Πατὴρ – Υἱὸς – Πνεῦμα. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν ὑπάρχει ταύτιση τῆς προτάσεως 1α μὲ τὴν πρόταση 2α, ἀλλὰ ἀντίστοιχα μὲ τὸ «ὥσπερ» μὲ τὸ ὁποῖο εἰσάγεται τὸ παράδειγμα, ἐνῶ ἡ συμπερασματικὴ πρόταση εἰσάγεται μὲ τὸ «οὕτως».

Αὐτὰ ἰσχύουν στὸ ἐπίπεδο τῆς λογικῆς συγκρίσεως καὶ τῆς λογικῆς ἀποδεικτικῆς μεθόδου. Χρῆζει, ἐπομένως, θεολογικῆς ἐπεξεργασίας τὸ ἐρώτημα γιατί γίνεται κατ' ἀρχὴν ἢ σύγκριση μεταξύ νοῦ – λόγου – πνεύματος καὶ Πατρὸς – Υἱοῦ – Πνεύματος καὶ ἐπιπρόσθετα ποία ἢ ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξύ τῶν σχημάτων αὐτῶν. Ἡ ἐπεξεργασία τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ γίνεται σὲ πολλὰ σημεῖα τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ¹⁶³. Ἐχοντας ὡς βάση τὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως θὰ ἀναφερθοῦμε καὶ σὲ ἄλλα σημαντικὰ συμπληρωματικὰ κείμενα. Τὴ σχέση καὶ σημασία ποὺ προσλαμβάνει ἢ σύγκριση αὐτὴ ἀπὸ καθαρῶς θεολογικῆς πλευρᾶς θὰ ἐξετάσουμε ἐκτεταμένως στὸ περὶ Τριάδος κεφάλαιο γιὰ νὰ ἀποφύγουμε ἐπαναλήψεις.

Τὸ σημεῖον ἐκκινήσεως τῆς ὄντολογικῆς σχέσεως μεταξύ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου στὴν χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία, ὅπως θὰ διαφανεῖ στὴ συνέχεια καὶ γιὰ τὴ σχέση μεταξύ Θεοῦ καὶ Πνεύματος, δὲν βασιζέται ἐπὶ τῆς ἀπόλυτης διακρίσεως ἢ καὶ ἀντιθέσεως, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς ἐνώσεως καὶ τῆς διακρίσεως¹⁶⁴.

¹⁶³ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, *Περὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ*. **B. KOTTER II**, σσ. 15–16. Ὅπ. ἀν., 7, *Περὶ Πνεύματος ἁγίου*. **B. KOTTER II**, σσ. 16–17. *Κατὰ Μανιχαίων*, 8. **B. KOTTER IV**, σ. 355. *Κατὰ Ἰακωβιτῶν*, 78, 16–42. **B. KOTTER IV**, σσ. 135–136.

¹⁶⁴ «Ἡμεῖς γὰρ ἐν τῷ λιμένι τῆς εὐσεβείας ἰστάμενοι καὶ πᾶσαν αἰρετικῆς κακονοίας ἀποκρουόμενοι καταγιγίδα ταῖς αὔραις τοῦ πνεύματος ἐπὶ μὲν τῆς ἁγίας καὶ ὑπερυμνήτου τριάδος μίαν οὐσίαν, μίαν φύσιν θεότητος, τρεῖς δὲ τελείας τὰς ὑποστάσεις σέβομεν μηδεμίαν αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας οὐσιώδη κεκτῆσθαι διαφορὰν ὁμολογοῦντες, πᾶσας δὲ κοινῶς καὶ ἐνιαίως καὶ ταυτῶς καὶ ἀπλῶς καὶ ἀμερῶς καὶ ὀλικῶς τὰς θεωνυμίας ἐπὶ πάσης τῆς θεότητος ἐκλαμβάνομεν ἤτοι τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὴν οὐσίαν εἴτ' οὖν φύσιν, τὴν

Καὶ στήν προκειμένη περίπτωση ἀκολουθεῖται ἡ λογικὴ θεμελίωση τῆς ἀλήθειας τῆς ὑπάρξεως, τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ ὄντος. «Οὗτος τοίνυν ὁ εἷς καὶ μόνος Θεὸς οὐκ ἄλογός ἐστι. Λόγον δὲ ἔχων οὐκ ἀνυπόστατον ἔξει, οὐκ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι οὐδὲ παυσόμενον· οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἦν ποτε Θεὸς ἄλογος»¹⁶⁵. Ἡ βάση τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας καὶ γνώσεως εἶναι ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ. Ἡ μοναδικότητα αὐτὴ δὲν νοεῖται, ἐν τούτοις, ὡς ὄντολογικὴ ψυχολογικὴ καὶ ὑπαρξιακὴ ἀπομόνωση τοῦ θεοῦ ὄντος. Ἡ γνώση καὶ ἡ παρατήρηση αὐτὴ στηρίζεται τόσον ἐπὶ τῆς λογικῆς, ὅσον καὶ ἐπὶ τῆς ἀποκαλύψεως. Ἡ λογικὴ θεμελίωση τῆς γνώσεως ὅτι τὸ θεῖον ὄν δὲν δύναται νὰ στερεῖται λόγου ἢ πνεύματος ἐξάγεται ἀπὸ τὴ σύγκριση τοῦ παραδείγματος τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἡ πηγὴ τοῦ λόγου¹⁶⁶.

κυριότητα καὶ τὴν ἀγιότητα, τὴν βασιλείαν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐνέργειαν, τὴν θέλησιν, τὴν ἐξουσίαν, διακεκριμένως δὲ τὸ πατὴρ, τὸ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα γινώσκουμεν, τὸ ἀγέννητόν φημι καὶ τὸ γεννητόν καὶ τὸ ἐκπορευτόν, μόνον ἀγέννητον τὸν πατέρα εἰδότες, μόνον γεννητόν τὸν υἱόν, μόνον ἐκπορευτόν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μὴ μεταπιπτούσης ἢ κινουμένης τῆς ἐκάστου ιδιότητος οὐ συμβεβηκότα ταῦτα γινώσκοντες – οὐδὲν γὰρ ἐπισυμβαίνει θεῶ, ἀλλὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐκάστου ὑποστάσεως ιδιώματα -, θεὸν τέλειον τὸν πατέρα, θεὸν τέλειον τὸν υἱόν, θεὸν τέλειον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεὸν καὶ θεὸν καὶ θεόν, ἀλλ’ ἓνα τὰ τρία θεὸν σὺν ἀλλήλοις νοούμενά τε καὶ γινωσκόμενα, οὐ συναλειφόμενα εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν – ἅπαγε -, ἀλλ’ εἰς ἓν αἴτιον τὸν πατέρα ἀναφερομένου υἱοῦ τε καὶ πνεύματος. Εἷς γὰρ θεός, ἐπειδὴ μία θεότης, οὐ τρεῖς δὲ θεοὶ ὡσπερ τρεῖς ἄνθρωποι· οὐδὲ γὰρ οὐσία τέμνονται, οὐ δυνάμει χωρίζονται, οὐ τόπω, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ βουλήσει μερίζονται, ἀνεκφοίτητον ἔχοντες τὴν ἐν ἀλλήλοις ἴδρυσίν τε καὶ περιχώρησιν. Ποῦ γὰρ ἔσσονται μὴ ἐν ἀλλήλοις μένοντα; Περιγραπτὸν γὰρ ἂν εἴη οὕτως ἐκάτερον. Εἷς οὖν θεὸς ἐκ τριῶν τελείων ὑποστάσεων, ἵνα μὴ σύνθετος ἐξ ἀτελῶν φύσις νομίζοιτο, μία δὲ ἐκ τριῶν τελείων ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ὑπερτελής καὶ προτέλειος» (Κατὰ Ἰακωβιτῶν, 78, 16–42. **B. KOTTER IV**, σσ. 135–136).

¹⁶⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, 2–4. **KOTTER II**, σ. 15.

¹⁶⁶ Βλ. **Πλωτίνου**. Ἐννεάδες. Ἐκδ. Paul Henry καὶ Hans-Rudolf Schwyzer. *Plotini opera*. 3 Volumes. (Museum Lessianum. Series philosophica 33-35). Brill. Leiden 1951, 1959, 1973. **Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, I, 1. «Ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπῳ, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἢ τῶν ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρεκται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νοῶν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης. Καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστὶ τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἓν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἓνας ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία

Ὅπως ἔχει διαφανεῖ σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς διαπραγματεύσεως τῶν κειμένων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ λόγος εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ τῶν αὐτεξουσίων ὄντων. Αὐτεξούσια ὄντα μεταξὺ τῶν κτιστῶν εἶναι οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄνθρωποι. Ἐξαιρέτως, ὁ Θεὸς εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν αὐτεξούσιος καί, ἐπομένως μὴ στερούμενος Λόγου. Ὁ Θεὸς εἶναι πάντοτε αὐτεξούσιος καὶ ἕλλογος¹⁶⁷.

Ὅπως ἔχει λεχθεῖ, ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ μεταξὺ τοῦ προσαγομένου παραδείγματος τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου. «Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐπικηρὸς ἐστὶ καὶ εὐδιάλυτος, διὰ τοῦτο καὶ ὁ λόγος ἡμῶν ἐστὶν ἀνυπόστατος»¹⁶⁸. Ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἐνυπόστατος, καὶ αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση καὶ χρονικὰ εἶναι περιορισμένη καὶ ὑπαρξιακά, γι' αὐτὸ καὶ διαλύεται ἡ σύνθεσή της. Ὁ λόγος τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ἐπομένως, εἶναι ἀνάλογος τῆς ἰδίας τῆς φύσεως. Ἀντιθέτως, ὁ Θεὸς «ἀεὶ [δὲ] ἔχει τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐξ αὐτοῦ γεννώμενον, οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον ἀνυπόστατον καὶ εἰς ἀέρα χεόμενον, ἀλλ' ἐνυπόστατον, ζῶντα, τέλειον, οὐκ ἔξω αὐτοῦ χωροῦντα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἀεὶ ὄντα· ποῦ γὰρ ἔσται ἔξω αὐτοῦ γινόμενος;»¹⁶⁹. Ἡ διαφορὰ ἀπὸ τῆ σύγκριση μεταξὺ τοῦ ἀνθρωπίνου ἀνυποστάτου λόγου καὶ τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου τοῦ Θεοῦ δὲν ἔγκειται μόνο στὸ γεγονός ὅτι ὁ ἐνυπόστατος Λόγος τοῦ Θεοῦ γεννᾶται ἀπὸ τὸν Θεό, ἄλλωστε αὐτὸ εἶναι τὸ σημεῖο τὸ ὁποῖον

καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὔσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο» (Ἐκδ. Beate Regina Suchla. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. [Patristische Texte und Studien 33]. Walter De Gruyter. Berlin 1990, σ. 109).

¹⁶⁷ Ἡ διατύπωση «οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἦν ποτε θεὸς ἄλογος» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, 3-4. **B. KOTTER II**, σ. 15) ὑπενθυμίζει τὴ διατύπωση τοῦ Ἀρειοῦ περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ὅτι «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», τὴν ὁποία ἀναιρεῖ ἡ διατύπωση Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

¹⁶⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, 7-9. **B. KOTTER II**, σ. 15.

¹⁶⁹ Ὁπ. ἀν., 6, 4-7. **B. KOTTER II**, σ. 15.

ὀδηγεῖ στὸν παραλληλισμὸ μεταξὺ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Οἱ συγκρίσεις συνεχίζονται γιὰ νὰ καταδειχθεῖ ἡ ὄντολογικὴ τους διαφορὰ. Ἐτσι, ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴ γέννησή του ἀπὸ τὸν νοῦ διαχέεται στὸν ἀέρα καὶ ὁ ἀέρας (πνεῦμα) καθίσταται τὸ μέσο μεταφορᾶς του πρὸς τοὺς ἀποδέκτες του, ἐνῶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ εἶναι ἐνυπόστατος, δὲν διαχέεται στὸν ἀέρα, ἀλλὰ παραμένει πάντοτε ἐνωμένος μὲ τὸν Πατέρα Θεό, εἶναι δὲ ζῶν Λόγος καὶ τέλειος. Ἡ μὴ διάχυση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ φανερῶνει ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεώς Του, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι στὸν Θεὸ δὲν ἀποδίδεται ἡ Ἀριστοτελικὴ κατηγορία τοῦ «ποῦ», τοῦ τόπου.

Τὸ γιὰτί τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου καὶ τοῦ θείου Λόγου εἶναι τὸ ἐρώτημα πού μας ἀπασχολεῖ στὴ συνέχεια. «Ὁ [δέ] Θεὸς αἰεὶ ὢν καὶ τέλειος ὢν τέλειον καὶ ἐνυπόστατον ἔξει τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αἰεὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ πάντα ἔχοντα, ὅσα ὁ γεννήτωρ ἔχει»¹⁷⁰. Τὸ αἰώνιον τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ τελειότητα τῆς ὑπάρξεώς Του εἶναι τὰ δύο ιδιώματα ἐπὶ τῶν ὁποίων στηρίζεται καὶ θεμελιώνεται ὄντολογικὰ τόσο τὸ ἐνυπόστατο καὶ τὸ τέλειο, ὅσο καὶ ἡ αἰωνιότητα καὶ τὸ ζῶν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἐπιπρόσθετα, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ὑποτάσσεται στὶς κτιστὲς καὶ πεπερασμένες κατηγορίες καὶ ὅτι ὁ αἰώνιος Λόγος του γεννᾶται ἀπὸ τὸν Θεό, συνεπάγεται ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἔχει «ὅσα καὶ ὁ γεννήτωρ». Ἡ γνώση αὐτὴ προέρχεται καὶ πάλιν ἀπὸ δύο γνωσιολογικὲς πηγές, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀπὸ τὴ συλλογιστικὴ σύγκριση μεταξὺ τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου μὲ τὸν θεῖο Λόγο, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ καθαρὰ θεολογικοὺς ὄντολογικοὺς λόγους. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἐξετάζεται ἡ περαιτέρω φυσιολογία καὶ ἡ σχέση νοῦ – λόγου στὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ ἐξαχθοῦν τὰ ἀναγκαῖα συλλογιστικὰ συμπεράσματα γιὰ τὴ σχέση Πατρὸς Θεοῦ – Λόγου. Ἡ θέση ὅτι ὁ λόγος προέρχεται ἀπὸ τὸν νοῦ ἔχει ἐξετασθεῖ ἤδη προηγουμένως. Ἡ προέλευση τοῦ λόγου ἀπὸ τὸν νοῦ δημιουργεῖ καὶ τὴν

¹⁷⁰ Ὅπ. ἀν., 6, 9–11. **B. KOTTER II**, σ. 15.

ομοιότητα καὶ τὴ διαφορά. Ὁ ἀνθρώπινος λόγος, ἔνεκα τῆς προελεύσεώς του ἀπὸ τὸν νοῦ, οὔτε εἶναι κατὰ πάντα ὁ ἴδιος οὔτε τελείως διάφορος ἀπὸ τὸν νοῦ, γιατί ἡ διάκριση τοῦ λόγου ἀπὸ τὸν νοῦ ἔγκειται στὸ γεγονός τῆς προελεύσεώς του ἀπὸ ἐκεῖνον. Τὸ γεγονός, ὅμως, ὅτι ὁ λόγος καθιστᾶ φανερὸ τὸν νοῦ δὲν εἶναι ἀπολύτως διάφορος ἀπὸ ἐκεῖνον. Ἡ ομοιότητα μεταξὺ νοῦ καὶ λόγου εἶναι ὡς πρὸς τὴ φύση, γιατί νοῦς καὶ λόγος ἔχουν τὴν ἴδια φύση. Ἡ διαφορά μεταξὺ νοῦ καὶ λόγου ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ὁ νοῦς εἶναι «ὑποκειμένος» τοῦ λόγου¹⁷¹. Τὸ ἴδιο ὅμως δὲν ἰσχύει καὶ μεταξὺ Θεοῦ Πατρὸς καὶ Λόγου. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τοποθετήθηκε ἡ βάση συλλογισμοῦ καὶ γνώσεως γιὰ τὴ διευκρίνιση τῆς σχέσεως καὶ διαφορᾶς μεταξὺ Θεοῦ – Λόγου. Ὁ Λόγος ἔχει τὴν προέλευσή του ἀπὸ τὸν Θεό, ὅπως ὁ λόγος ἀπὸ τὸν νοῦ. Ὁ Λόγος ἔχει, ἐπομένως, τὴν ὑπόστασή του ἀπὸ τὸν Θεό. Τὸ γεγονός αὐτό, ἀλλὰ καὶ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι ὑποστατοποιημένος, ἐνῶ ὁ ἀνθρώπινος λόγος δὲν εἶναι ὑποστατοποιημένος, συνιστοῦν τὰ δύο σημαντικὰ ὄντολογικὰ δεδομένα τὰ ὁποῖα καθιστοῦν τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ διακεκριμένον ἀπὸ τὸν Θεό, ὥστε νὰ «διήρηται πρὸς ἐκεῖνον». Ἀντιθέτως, τὸ γεγονός ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ φανερώνει ὅτι ἔχει ὅλα «ἅ περὶ τὸν Θεὸν καθορᾶται» εἶναι τὸ ὄντολογικὸ δεδομένο σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Λόγος ἔχει τὴν αὐτὴ φύση μὲ τὸν Θεό. Καὶ ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἰσχύει ἡ ὄντολογικὴ ἀρχὴ γιὰ τὴν ὄντολογία περὶ τοῦ Θεοῦ ὅτι ὁ Θεὸς Πατὴρ, ἐπειδὴ εἶναι τέλειος, τὸ ἴδιο τέλειος εἶναι ὁ Λόγος, ὁ ὁποῖος γεννᾶται ἀπὸ τὸν Πατέρα¹⁷². Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπάρχουν συμβεβηκότα. Ἐπὶ τοῦ θέματος θὰ ἐπανέλθουμε στὴ

¹⁷¹ Περὶ τῆς ἔννοιας τοῦ «ὑποκειμένου» βλ. *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, ιζ' fus. **B. KOTTER I**, σ. 86.

¹⁷² «Ὡσπερ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος οὔτε δι' ὅλου ὁ αὐτὸς ἐστὶ τῷ νῷ οὔτε παντάπασιν ἕτερος – ἐκ τοῦ νοῦ μὲν γὰρ ὧν ἄλλος ἐστὶ παρ' αὐτόν, αὐτόν δὲ τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων οὐκέτι παντάπασιν ἕτερος παρὰ τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ὧν ἕτερόν ἐστὶ τῷ ὑποκειμένῳ – οὕτως καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκεῖνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἅ περὶ τὸν θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτὸς ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν ἐκεῖνῳ ὡσπερ γὰρ τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον ἐπὶ τοῦ πατρὸς θεωρεῖται, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεννημένου λόγου θεωρηθήσεται» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 6, 11–20. **B. KOTTER II**, σσ. 1–16).

μελέτη της Τριαδολογίας του Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Τὰ ὅσα ἔχουν λεχθεῖ μέχρι τώρα περὶ τοῦ Λόγου καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος εἶναι ἱκανὰ νὰ ἀποδείξουν τὴ διαφορὰ τῆς χριστιανικῆς ὄντολογίας περὶ τοῦ θείου ὄντος ἀπὸ τὴν περὶ τοῦ θείου ὄντος ὄντολογία, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς πολυθεΐας τῶν εἰδωλολατρῶν, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς μονοθεΐας τῶν Ἰουδαίων, ἢ ἀκόμα καὶ τοῦ Ἰσλάμ. «Οὕτως διὰ μὲν τῆς κατὰ φύσιν ἐνότητος ἢ πολύθεος τῶν Ἑλλήνων ἐξαφανίζεται πλάνη, διὰ δὲ τῆς τοῦ Λόγου παραδοχῆς καὶ τοῦ Πνεύματος τῶν Ἰουδαίων καθαιρεῖται τὸ δόγμα, ἐκατέρας τε αἰρέσεως παραμένει τὸ χρήσιμον, ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἢ τῆς φύσεως ἐνότητος, ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἢ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη»¹⁷³.

¹⁷³ Ὁπ. ἀν., 7, 28–32. **B. KOTTER II**, σ. 17.

§ 3. ΤΟ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΚΑΙ Η ΠΕΡΙ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ

Ἡ περὶ Θεοῦ ὄντολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ εἶναι πολὺ διαφορετική, τόσο ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴ μονοθεΐα, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ Μανιχαϊκὴ¹⁷⁴ καὶ τὴν Ἰσλαμικὴ ὄντολογία¹⁷⁵. Ἡ Ἑλληνικὴ ὄντολογία στηρίζεται ἀφ' ἑνὸς μὲν ἐπὶ τῆς πολυθεΐας, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐπὶ τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν (speculations), ἡ Ἰουδαϊκὴ μονοθεΐα ἐπὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ ἀποκλειστικά, ὅπως καὶ ὁ Ἰσλαμισμὸς, ὁ δὲ Μανιχαϊσμὸς εἰσάγει τὴν ὄντολογία τῶν δύο ἀρχῶν. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέλει νὰ διατηρήσῃ ἀπὸ μὲν τὸν Ἰουδαϊσμὸν τὴν «ἐνότητα τῆς φύσεως», ἀπὸ δὲ τὸν Ἑλληνισμὸν τὴ διάκριση τῶν ὑποστάσεων. Ποία εἶναι ἡ χριστιανικὴ ὄντολογία; Εἶναι τὸ ἐρώτημα ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ στὴ συνέχεια σύμφωνα μὲ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Βεβαίως, συγχρόνως πρὸς τὸ ἐρώτημα αὐτὸ συνυποβάλλεται καὶ τὸ ἐρώτημα τῆς πηγῆς τῆς γνώσεως τῆς χριστιανικῆς ὄντολογίας, πηγῆ, ἡ ὁποία καθιστᾷ ποιοτικὰ ὀρθὴ τὴν ὄντολογία αὐτή. Στὸ παρὸν κεφάλαιο θὰ ἀναφερθοῦμε στὴν τριαδολογικὴ ὄντολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ ὅπως τὴν παραδίδει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός.

Ὁ Χριστιανισμὸς, ὅπως οἱ ἄλλες δύο μονοθεϊστικὲς θρησκείες, ὁ Ἰουδαϊσμὸς καὶ τὸ Ἰσλάμ, δέχεται τὴν ὄντολογικὴ ἀρχὴ τῆς μοναρχίας. Ὅμως, ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία περὶ τῆς μόνης ἀρχῆς διαφέρει κατὰ πολὺ ἀπὸ τὶς δύο ἀντιλήψεις περὶ μονοθεϊσμοῦ, ἐπειδὴ ἐκλαμβάνεται διαφορετικὰ ἡ ἔννοια τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ. Στὰ πρῶτα δεκαπέντε τουλάχιστον κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως συναντῶμεν μεταξὺ ἄλλων καὶ αὐτὸ τὸ θέμα¹⁷⁶. Διαπραγμάτευση περὶ τῶν

¹⁷⁴ Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σσ. 351–398. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπολογητικὰ ἀνατρέπει τὴ Μανιχαϊκὴ ὄντολογία περὶ τῶν δύο ἀρχῶν.

¹⁷⁵ Βλ. *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*. Β. ΚΟΤΤΕΡ IV, σσ. 427–438.

¹⁷⁶ Γιὰ νὰ δοθεῖ ἡ εἰκόνα τῶν θεμάτων τῶν ὁποίων γίνεται διαπραγμάτευση στὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀναφέρουμε τοὺς τίτλους τῶν κεφαλαίων αὐτῶν: α) Ὅτι ἀκατάληπτον τὸ θεῖον καὶ ὅτι οὐ δεῖ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι τὰ

ιδίων αὐτῶν θεμάτων, ὅπως εἶναι φυσικό, γίνεται καὶ σὸ σύνολο τῶν ὑπολοίπων ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Στὸ κεφάλαιο 8 τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ἡ μοναδικότητα ἢ καὶ ἡ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ ὀρίζονται μὲ τὰ ποικίλα ιδιώματα ποὺ ἀποδίδονται στὸν Θεό. Ἡ παράθεση ὅλων τῶν ιδιωμάτων συνιστᾷ ἀφ' ἑνὸς μὲν ὁμολογία πίστεως, ἀφ' ἑτέρου δὲ θεμελίωση τῆς ὄντολογίας τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ ὄντος ὄντος¹⁷⁷. Μέσω τῶν ιδιωμάτων τοῦ

μὴ παραδεδομένα ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν. β) Περὶ ρητῶν καὶ ἀρρήτων καὶ γνωστῶν καὶ ἀγνώστων. γ) Ἀπόδειξις, ὅτι ἔστι Θεός. δ) Περὶ τοῦ τί ἔστι Θεός; ὅτι ἀκατάληπτον. ε) Ἀπόδειξις, ὅτι εἷς ἔστι Θεός καὶ οὐ πολλοί. στ) Περὶ Λόγου Θεοῦ. ζ) Περὶ Πνεύματος ἁγίου. η) Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος. θ) Περὶ τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων. ι) Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. ια) Περὶ τῶν σωματικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων. ιβ) Ἐτι περὶ τῶν αὐτῶν. ιγ) Ἐτι περὶ τῶν θείων ὀνομάτων ἀκριβέστερον. ιδ) Περὶ τόπου Θεοῦ καὶ ὅτι μόνον τὸ θεῖον ἀπερίγραπτον. ιδ) Τὰ ιδιώματα τῆς θείας φύσεως. (**B. KOTTER II**, σσ. 7–43).

¹⁷⁷ «Πιστεύομεν τοιγαροῦν εἰς ἓνα θεόν, μίαν ἀρχήν, ἀναρχον, ἄκτιστον, ἀγέννητον ἀνόλεθρον τε καὶ ἀθάνατον, αἰώνιον, ἄπειρον, ἀπερίγραπτον, ἀπεριόριστον, ἀπειροδύναμον, ἀπλήν, ἀσύνθετον, ἀσώματον, ἀρευστον, ἀπαθῆ, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀόρατον, πηγὴν ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης, φῶς νοερὸν, ἀπρόσιτον, δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ δὲ τῷ οικείῳ βουλήματι μετρομένην –πάντα γὰρ, ὅσα θέλει, δύναται-, πάντων κτισμάτων ὀρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητικὴν, πάντων συνεκτικὴν καὶ συντηρητικὴν, πάντων προνοητικὴν, πάντων κρατοῦσαν καὶ ἄρχουσαν καὶ βασιλεύουσαν ἀτελευτήτῳ καὶ ἀθανάτῳ βασιλείᾳ, μηδὲν ἐναντίον ἔχουσαν, πάντα πληροῦσαν, ὑπ' οὐδενὸς περιεχομένην, αὐτὴν δὲ μᾶλλον περιέχουσαν τὰ σύμπαντα καὶ συνέχουσαν καὶ προέχουσαν, ἀχράντως ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἐπιβατεύουσαν καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ πάσης οὐσίας ἐξηρημένην ὡς ὑπερούσιον καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα οὔσαν, ὑπέρθρον, ὑπεράγαθον, ὑπερπλήρη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσαν καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένην ὑπὲρ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ λόγον καὶ ἐννοίαν, αὐτοφῶς, αὐτοαγαθότητα, αὐτοζωὴν, αὐτοουσίαν ὡς μὴ παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσαν ἢ τι τῶν ὅσα ἐστίν, αὐτὴν δὲ πηγὴν οὔσαν τοῦ εἶναι τοῖς οὔσι, τοῖς ζῶσι τῆς ζωῆς, τοῖς λόγου μετέχουσι τοῦ λόγου, τοῖς πᾶσι πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν, πάντα εἰδυῖαν πρὶν γενέσεως αὐτῶν, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θέλησιν, μίαν ἐνέργειαν, μίαν ἀρχήν, μίαν ἐξουσίαν, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, ἐν τρισὶ τελείας ὑποστάσει γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην μιᾷ προσκυνήσει πιστευομένην τε καὶ λατρευομένην ὑπὸ πάσης λογικῆς κτίσεως ἀσυγχύτως ἡνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαιρουμέναις, ὃ καὶ παράδοξον. Εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, εἰς ἃ καὶ βεβαπτίσαμεθα· οὕτω γὰρ ὁ κύριος τοῖς ἀποστόλοις βαπτίζειν ἐνετείλατο· “Βαπτίζοντες αὐτοὺς”,

Θεοῦ μπορεῖ νὰ δομηθεῖ τὸ δόγμα πίστεως περὶ Θεοῦ στὸν Χριστιανισμό καὶ διαφαίνεται ἡ ἱστορία τῶν ποικίλων ἀντιπαραθέσεων γιὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ δόγματος. Τὰ θεῖα ἰδιώματα φανερώνουν τὸν τρόπο κοινωνίας τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ δημιουργία, καθὼς καὶ τῆς ἴδιας τῆς δημιουργίας μὲ τὸν Θεό. Ἐν πρώτοις, διευκρινίζουμε ὅτι ἡ περαιτέρω ἐπεξεργασία τῶν ιδιωμάτων αὐτῶν θὰ γίνεῖ στὸ περὶ Τριάδος κεφάλαιο καί, δεύτερον, ἡ περὶ ιδιωμάτων διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ συνοψίζει τὴ διδασκαλία τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ἰδιαίτερος Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, ὅπως καὶ τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων¹⁷⁸.

Ἡ θεμελίωση τῆς ὄντολογίας τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ «ὄντως ὄντος», - σὲ αὐτὸ ἄλλωστε συνίσταται τὸ ἔργο τῆς γνωσιολογικῆς ἔρευνας -, εἰσάγεται ὑπὸ μορφήν ὁμολογίας πίστεως. Δὲν μποροῦσε νὰ εἶναι διαφορετικά, γιατί ὁ σκοπὸς τῆς γνώσεως τοῦ «ὄντως ὄντος» δὲν εἶναι ἡ ἀπλή ἱκανοποίηση τῆς γνωσιολογικῆς ἔρευνας καὶ τῆς ἀπαντήσεως ἀπὸ φιλοσοφικῆς ἀπόψεως στὸ γνωσιολογικὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ «τί ἐστίν» ἢ «ποῖόν ἐστι» τὸ «ὄντως ὄν», ἀλλὰ, πρῶτον, ἀποσκοπεῖ στὴν ἀπάντηση ἀπὸ ἀπόψεως χριστιανικοῦ δόγματος περὶ τοῦ πιστευομένου Τριαδικοῦ Θεοῦ, περιλαμβανομένων τῆς Χριστολογίας, τῆς Πνευματολογίας καὶ τῆς Ἐκκλησιολογίας, δεύτερον, στὴν ἀπόκτηση τῆς γνώσεως αὐτῆς ποὺ ἔχει σωτηριολογικὲς προεκτάσεις καὶ ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἀναγκαία ἡ ἀληθῆς καὶ ὄχι ἡ ψευδῆς γνώση, καὶ τρίτον,

φάσκων, “εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος”» (Ἐκδόσις ὀρθόδοξου πίστεως, 8, 2–29. **B. KOTTER II**, σσ. 18–19).

¹⁷⁸ Ὁ Adolph HARNACK σημειώνει τὰ ἀκόλουθα ὅσον ἀφορᾷ τὰ θεῖα ἰδιώματα στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας: «As regards the divine attributes, the Fathers sought, while speaking of such, to keep clear of the idea of a plurality in God, or conceptions of anything accidental. It is only for human thought that the absolute, perfect, homogeneous Being has attributes assigned to him, as varied representations of him in relation to the finite. The elevation above time and space presented itself as eternity and omnipresence; the latter attribute at the same time was the root of omniscience and omnipotence. Omnipotence was limited by the Fathers by two thoughts: it was circumscribed by the good will of God, and it left scope for human liberty.1 Origen's thesis of the limitation of omniscience found no supporters in later times» (**HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 244-245).

ἐπεκτείνεται στοῦ ἐπίπεδο τῶν σχέσεων τοῦ γινώσκοντος μετὰ τοῦ γινωσκομένου, γιατί ἡ γνώση τοῦ «ὄντως ὄντος» σημαίνει μετοχή σ' αὐτό. Ἔτσι, τὸ «πιστεύομεν», μὲ τὸ ὁποῖο εἰσάγεται τὸ κείμενο, εἶναι μὲν παράθεμα ἀπὸ τὸ Σύμβολο πίστεως τῆς Νικαίας, ἀναφέρεται, ὅμως, σὲ ὅλα τὰ ἀκολουθοῦντα ιδιώματα τοῦ ἑνὸς Θεοῦ, καθὼς καὶ γιὰ κάθε τί τὸ ὁποῖο θὰ λεχθεῖ εἴτε περὶ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ εἴτε περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων.

Μορφολογικὰ καὶ μεθοδολογικά, τὸ σύνολο τῶν ἀποδιδόμενων στὸν ἕνα Θεὸ ιδιοτήτων, ὅπως εἶναι προφανές, διακρίνονται σὲ καταφατικές καὶ ἀποφατικές. Ἡ μεθοδολογία αὐτή, ἡ ὁποία ἐφαρμόζεται ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν Πατέρων καὶ θεολόγων τῆς Ἐκκλησίας, ἀποσκοπεῖ, ἀφ' ἑνὸς μὲν στὴ διάκριση τοῦ θείου καὶ ἀκτίστου ὄντος ἀπὸ τὰ κτιστὰ ὄντα, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴ διατύπωση τῆς ἔννοιας τῆς τελειότητας τῆς ὑπάρξεως τοῦ θείου ὄντος. Βεβαίως, ἡ σύγχρονη φιλοσοφία τῆς θρησκείας θέτει τὰ ιδιώματα αὐτὰ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς κριτικῆς ἐρεύνης γιὰ νὰ διαπιστωθεῖ ἡ συνέπεια τῶν ἀποδιδόμενων στὸν Θεὸ ιδιωμάτων, τόσο μεταξύ τους, ὅσο καὶ μὲ ὅτι εἰσάγεται μὲ τὰ ιδιώματα αὐτά¹⁷⁹. Ἡ ὁποιαδήποτε κριτική, εἴτε περὶ τῶν ἀποδιδόμενων στὸν Θεὸ ιδιωμάτων, εἴτε περὶ τῆς θεολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς ἐπιχειρηματολογίας ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἢ ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο Πατέρα τῆς Ἐκκλησίας, πρέπει νὰ ἔχει κατὰ νοῦν τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἀναπτύχθηκε ἡ θεολογία καὶ ἡ μεθοδολογία αὐτή¹⁸⁰.

¹⁷⁹ **HASKER**, William. *God, Time, and Knowledge*. Cornell University Press, Ithaca and London 1989, σσ. 144-205. Ὁ Emil BRUNNER ἀσκεῖ ὀξεῖα κριτικὴ ὅσον ἀφορᾷ τὰ ἀποδιδόμενα στὸν Θεὸ ιδιώματα καθὼς καὶ τὴν ἐρμηνεία τους ἀπὸ τὴ θεολογία. Κατὰ τὴν ἀποψή του, ἐξ ἐπιδράσεως τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ τοῦ Ἀρεοπαγίτου, ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ εἶναι ξένη πρὸς τὴν ἔννοια τους κατὰ τὴν Ἁγία Γραφή. **BRUNNER**, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*, σσ. 241-302.

¹⁸⁰ Ὁ Emil BRUNNER π.χ. ἐπεξεργάζεται κυρίως τὰ ἀκόλουθα ιδιώματα τοῦ Θεοῦ: παντοδυναμία, πανταχοῦ παρουσία, παγκωσία, αἰωνιότητα, ἀναλλοίωτον, πιστότητα, δικαιοσύνη, σοφία καὶ δόξα, τὰ ὁποῖα ἀποκαλύπτονται ἀπὸ τὶς θεῖες Γραφές (ὅπ. ἀν.). Εἶναι προφανές ὅτι ἡ προτεσταντικὴ του ταυτότητα τοῦ ἐπιβάλλει νὰ ἀπορρίψει ὅσα ἐκ τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὴν ἀποψή του, δὲν ἔχουν ἀγιογραφικὴ θεμελίωση, ἀλλὰ προέρχονται ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη, ἢ ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν σύγχρονο φιλοσοφικὸ στοχασμὸ περὶ τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ. Ὁ Dumitru STANILOAE στὴ *Δογματικὴ του*, σὲ σχέση

Μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ. Ὅπως εἶναι προφανές, ὁ Χριστιανισμὸς ὁμολογεῖ, διδάσκει καὶ ἀποδέχεται τὴν ὑπαρξὴ ἑνὸς θεοῦ ὄντος, κατατάσσεται δηλαδὴ θρησκευτικὰ μεταξὺ τῶν μονοθεϊστικῶν θρησκειῶν. Ἡ περὶ ἑνὸς θεοῦ ὄντος ὄντολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἐν τούτοις, διαφέρει ἀπὸ τὴν ἀποκλειστικὴ (exclusive) περὶ ἑνὸς θεοῦ ὄντος ὑπαρξὴ καὶ πίστη τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ. Δὲν ἀποσκοποῦμε σὲ μία συγκριτικὴ παρουσίαση τῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας τῶν τριῶν θρησκειῶν, θὰ ἀναπτύξουμε μόνο τὴν περὶ ἑνὸς Θεοῦ ὄντολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ ὅπως τὴ διδάσκει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὰ συγγράμματά του. Ἡ οὐσιαστικὴ διαφορὰ τῆς χριστιανικῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας ἀπὸ τις δύο ἄλλες ὄντολογίες, Ἰουδαϊσμοῦ καὶ Ἰσλάμ, εἶναι ἡ ἀποδοχὴ ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ ἑνὸς Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἢ προσώπων. Τὸ ἐρώτημα, ἐπομένως, εἶναι ὑπὸ ποίαν ἔννοιαν κατανοεῖται ἡ μοναδικότητα τοῦ θεοῦ ὄντος καὶ συγχρόνως ἡ τριαδικότητα τῶν θείων ὑποστάσεων.

μὲ τὰ θεῖα ιδιώματα, ἔπειτα ἀπὸ τὸ ἕκτο κεφάλαιο περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἐπεξεργάζεται τὰ ἀκόλουθα κεφάλαια κατὰ σειρὰ: Chapter Seven: *The Being of God and His Uncreated Operations*. Chapter Eight: *The Super-Essential Attributes of God*. Chapter Nine: *The Spiritual Attributes of God*. Chapter Ten: *The Holy Trinity: The Structure of Supreme Love*. Βλ. **STANILOAE**, Dimitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*, σσ. 125-280. Δὲν εἶναι προφανές ἂν ὁ π. Dumitru STANILOAE ἔχει λάβει ὑπ' ὄψη του τὴν Δυτικὴ Προτεσταντικὴ κριτικὴ γιὰ τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία τῶν Πατέρων καὶ ιδιαίτερα περὶ τῶν θείων ιδιωμάτων. Ἡ βιβλιογραφία του ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι πολὺ περιορισμένη γιὰ νὰ μπορέσουμε νὰ ἐξαγάγουμε ὁποιοδήποτε ἀσφαλὲς συμπέρασμα. Τὸ βέβαιο ὅμως εἶναι ὅτι γνωρίζει τὴν ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀσκούμενη κριτικὴ. Βλ. ἐπίσης: **PANNENBERG**, Wolfarht. *Théologie systématique*, σσ. 465-478. Ὁ PANNENBERG ἀναφέρεται στὴ διάκριση τῶν ιδιωμάτων (α) σὲ ἀποφατικά, ὅπως τὸ ἄπειρον καὶ ἡ αἰωνιότητα (ἄχρονον), τὰ ὁποῖα ἀναφέρονται μὲ τρόπο ἀποφατικὸ σὲ ὅτι ἀφορᾷ τὸ πεπερασμένο καὶ τὸ χρονικό, (β) τὰ καταφατικά, ὅπως ἡ παντοδυναμία, ἡ παγγνωσία, καὶ ἡ πανταχοῦ παρουσία σὲ σχέση καὶ ἀναφορὰ μὲ τὸν διακεκριμένο ἀπὸ τὸν Θεὸ κόσμον, τὸν ὁποῖο ὅμως γνωρίζει καὶ εἶναι Κύριος τοῦ κόσμου καὶ (γ) τὰ ἐπίσης καταφατικά ιδιώματα, ὅπως τὸ ἔλεος, ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀγάπη, τὰ ὁποῖα, ὡς ιδιώματα τοῦ θεοῦ θελήματος, συνδέονται μὲ μία πραγματικὴ διακεκριμένη ἀπὸ τὸν Θεό, ἐνώπιον τῆς ὁποίας ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ (agit) μὲ ἔλεος, δικαιοσύνη καὶ ἀγάπη (ὅπ. ἀν., σ. 471).

Στή συζήτηση μεταξύ Χριστιανού και Μανιχαίου περι-
 μιᾶς ἢ δύο ἀρχῶν ἔχουμε ἀναλύσει τὴν ἔννοια καὶ τὴν
 ἐπιχειρηματολογία περὶ τῆς λογικῆς ἀποδοχῆς τῆς ὑπάρξεως
 μιᾶς καὶ ὄχι δύο ἀρχῶν, ὅπως δέχεται ἡ μανιχαϊκὴ περὶ Θεοῦ
 ὄντολογία¹⁸¹. Χωρὶς νὰ ἐπαναλάβουμε τὰ ὅσα ἀναπτύχθηκαν
 σὲ προηγούμενη ἐνότητα τῆς ἐργασίας μας, παραθέτουμε
 μικρὸ ἀπόσπασμα κειμένου ἐκ τοῦ *Κατὰ Μανιχαίων* τὸ ὁποῖο
 συνοψίζει τὴ λογικὴ καὶ τὴν ὄντολογικὴ ἐπιχειρηματολογία καὶ
 θεμελιώνει τὴ διδασκαλία περὶ τῆς μιᾶς ἀρχῆς: «Περὶ ἀρχῆς
 οὗν διαλεγόμενος μίαν ἀρχὴν εἶπέ, ἵνα ἡ τελεία ἢ ἀρχή· φύσει
 γὰρ μονὰς ἀρχὴ δυάδος. Εἰ οὖν δύο ἀρχαί, ποῦ ἢ φύσει προτέρα
 ἀρχή, τουτέστιν ἢ μονάς;»¹⁸². Ἐνεκα τοῦ ἀπολογητικοῦ
 χαρακτήρα τοῦ κειμένου, αὐτὸ ἀνταντακλᾶ τὴ συζήτηση γύρω
 ἀπὸ τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα καὶ τὴ διαφορὰ μεταξύ δύο
 ἀρχῶν τοῦ Μανιχαϊσμοῦ καὶ μιᾶς ἀρχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ.
 Φαίνεται μάλιστα ὅτι, τόσο ὁ Χριστιανισμὸς, ὅσο καὶ ὁ
 Μανιχαϊσμὸς ἀποδέχονται ὡς βάση τῆς λογικῆς καὶ
 ὄντολογικῆς ἐπιχειρηματολογίας τὸ «φύσει πρότερον» καὶ τὸ
 «φύσει ὕστερον», ὅπως ἡ μονάδα εἶναι φύσει προτέρα τῆς
 δυάδος, ἐνῶ ἡ δυάδα εἶναι «φύσει ὕστερα» τῆς μονάδος. Ἡ
 ἀποδοχὴ τῆς ἔννοιας τῆς «μιᾶς ἀρχῆς» προέρχεται ἀπὸ τὴ
 λογικὴ συνέπεια ὅτι ἡ «ἀρχή» γιὰ νὰ εἶναι τέλεια πρέπει νὰ
 εἶναι μία, διαφορετικὰ ἡ τελειότητα καταλύεται, ἐπειδὴ ἡ
 δυάδα εἰσάγει, τόσο τὴ σύνθεση, ὅσο καὶ τὴν τροπή. Ἐπὶ τῆς
 ἀρχῆς αὐτῆς θὰ δομηθεῖ καὶ ἡ τριαδολογικὴ ὄντολογία τοῦ
 Χριστιανισμοῦ¹⁸³.

¹⁸¹ Ὑπενθυμίζουμε τὰ βασικὰ κείμενα ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ
 μιᾶς καὶ μόνον ἀρχῆς καὶ ὄχι τοῦ μανιχαϊκοῦ δυϊσμοῦ: *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου
 πίστεως*, 93. **B. KOTTER II**, σσ. 220–221. *Κατὰ Μανιχαίων*, 2–4. **B. KOTTER IV**, σσ.
 352–354.

¹⁸² *Κατὰ Μανιχαίων*, 3, 22–24. **B. KOTTER IV**, σ. 354.

¹⁸³ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 29. Περὶ Υἱοῦ λόγος α΄*, 2, σσ.
 178–180. «Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ Θεοῦ, ἀναρχία, καὶ πολυαρχία, καὶ
 μοναρχία. Αἱ μὲν οὖν δύο παισὶν Ἑλλήνων ἐπαίχθησαν, καὶ παιζέσθωσαν. Τό τε
 γὰρ ἀναρχον ἄτακτον· τό τε πολυαρχον στασιῶδες, καὶ οὕτως ἀναρχον, καὶ
 οὕτως ἄτακτον· εἰς ταῦτον γὰρ ἀμφοτέρω φέρει, τὴν ἀταξίαν, ἢ δὲ εἰς λύσιν·
 ἀταξία γὰρ μελέτη λύσεως. Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δέ, οὐχ

Στὸ 5ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἀπόδειξις, ὅτι εἷς ἐστὶ Θεὸς καὶ οὐ πολλοί», ἀκολουθεῖται μία ἀποδεικτικὴ μέθοδος καὶ ἐπιχειρηματολογία, ἡ ὁποία ἀνεξαρτητοποιεῖται ἀπὸ τὴν ἀπολογητικὴν προδιάθεσιν, ὅπως συμβαίνει γιὰ παράδειγμα στὸ *Κατὰ Μανιχαίων*. Τὰ ἐπιχειρήματα τῆς ἀποδείξεως περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ ἀντλοῦνται, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή¹⁸⁴, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὴν λογικὴ ἀποδεικτικὴ διαδικασία. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι ἀπόλυτος γνώστης ὅτι ἄλλοι μὲν ἀποδέχονται τὴν ἐκ τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἀποδεικτικὴν διαδικασία γιὰ τὴν μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἔνεκα τῆς ἀποδιδομένης αὐθεντίας στὴν Ἁγία Γραφή, ὅπως τὴν ἀποδέχεται καὶ ὁ ἴδιος, ἄλλοι δὲ τὴν ἀπορρίπτουν. Ἡ διαπραγματεύσιμος τῆς ζητήματος αὐτοῦ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο καταδεικνύει ἐπίσης αὐτὸ πού ὑπογραμμίσθηκε ἐπανειλημμένως στὴ θεολογικὴ μεθοδολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τῶν κατ' ἀρχὴν δύο πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τῆς θείας ἀποκαλύψεως μέσα ἀπὸ τὴν Γραφὴν, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. Γιὰ ὅσους ἀποδέχονται τὴν αὐθεντία τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἡ ἀπόδειξις τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ εἶναι εὐκόλη. «Ὅτι δὲ εἷς ἐστὶ καὶ οὐ πολλοί, τοῖς μὲν τῇ θείᾳ πειθομένους γραφῇ οὐκ

ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον – ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι. – ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπτωσις, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. Διὰ τοῦτο μονὰς “ἀπ' ἀρχῆς” εἰς δυάδα κινήθησιν, μέχρι τριάδος ἔστι. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως· τῶν δέ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελῶν πάντη τῶν ὀρωμένων. Οὐ γὰρ δὴ ὑπέρχουσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὃ τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, οἷον κρατῆρ τις ὑπερρῦν, σαφῶς οὕτως λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ μήποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περιίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον. Διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὄρων ἰστάμενοι τὸ ἀγέννητον εἰσάγομεν, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ὡς πού φησιν αὐτὸς ὁ Θεὸς καὶ Λόγος».

¹⁸⁴ Στὸ σημεῖο αὐτὸ διαπιστώνεται τὸ πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀποδέχεται τὴν αὐθεντία τῆς Ἁγίας Γραφῆς ὡς ἀποκεκαλυμμένης ἀλήθειας, καὶ ὡς πηγὴν γνώσεως τοῦ Θεοῦ.

ἀμφιβάλλεται»¹⁸⁵. Για τὸν λόγο αὐτό, ἄλλωστε, ἡ ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή στὸ κεφάλαιο αὐτὸ τῆς Ἐκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως περιορίζεται σὲ λίγα παραδείγματα παραθέσεως χωρίων τῆς Π. Διαθήκης καὶ ἓνα μόνο ἀπὸ τὴν Κ. Διαθήκη. Τὰ παρατιθέμενα χωρία ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη, Ἔξ. 20:2 ἔξ. Δευτ. 6:4. Ἡσ. 44:6. Ἡσ. 43:10, εἶναι ἀφ' ἑνὸς μὲν ἐπανάληψη τῆς πρώτης ἐντολῆς τοῦ Δεκαλόγου, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὸν προφήτη Ἡσαΐα. Ὅπως εἶναι προφανές, τὰ παλαιοδιαθηκικὰ αὐτὰ χωρία, ὅπως καὶ πολλὰ ἄλλα, θεμελιώνουν τὴν πίστη περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ στὸν Ἰσραὴλ ἔναντι τῆς πολυθεΐας τῶν εἰδωλολατρικῶν θρησκειῶν. Τὴν ὄντολογία περὶ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ υἰοθετεῖ καὶ ὁ Χριστιανισμός. Ἔτσι, ἡ ὄντολογία τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ στὴν Παλαιὰ καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη δὲν διαχωρίζεται, ἀλλὰ συνεξετάζεται ὡς μία καὶ ταυτόσημη. Μέσα σ' αὐτὰ τὰ πλαίσια παρατίθεται καὶ τὸ λόγιον τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴν Ἀρχιερατικὴ προσευχή: «Αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν» (Ἰω. 17:3)¹⁸⁶. Για τὸν Ἰω. Δαμασκηνό κρίνεται ἱκανοποιητικὸ τὸ λόγιον αὐτὸ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐντὸς τοῦ ἐννοιολογικοῦ πλαισίου στὸ ὁποῖο χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ καὶ εἶναι ἀπολύτως βέβαιος ὅτι ἡ διδασκαλία καὶ πίστη τοῦ Χριστιανισμοῦ περὶ Θεοῦ ἔχει τὴν ἄμεση ἀναφορὰ καὶ θεμελίωσή της στὴν Ἁγία Γραφή.

Περισσότερο σύνθετη εἶναι ἡ ἐπιχειρηματολογία του γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ γιὰ ὅσους δὲν πείθονται ἀπὸ τὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια τῆς Ἁγίας Γραφῆς, γι' αὐτὸ καὶ καταφεύγει στὴ φυσικὴ θεολογία, ἡ ὁποία εἶναι κοινῶς ἀποδεκτὴ, τόσο ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θεολογία, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ θύραθεν φιλοσοφία¹⁸⁷. Βασικὴ γνωσιολογικὴ ἀρχὴ περὶ

¹⁸⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 5, 3–4. **B. KOTTER II**, σσ. 13–14.

¹⁸⁶ Βλ. ὅπ. ἀν., 5, 11–12. **B. KOTTER II**, σ. 14.

¹⁸⁷ «Τοῖς δὲ τῇ θεῖα γραφῇ μὴ πειθομένοις οὕτω διαλεξόμεθα. Τὸ θεῖον τέλειόν ἐστι καὶ ἀνελλιπές, κατὰ τε ἀγαθότητα κατὰ τε σοφίαν κατὰ τε δύναμιν, ἀναρχον, ἀτελεύτητον, αἰδίων, ἀπερίγραπτον καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν κατὰ πάντα τέλειον. Εἰ οὖν πολλοὺς ἐροῦμεν θεοὺς, ἀνάγκη διαφορὰν ἐν τοῖς πολλοῖς

τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ τελειότητα. Εἶναι μία γνωσιολογική καὶ ὄντολογική ἀρχὴ ἡ ὁποία εἶναι μὲν δυνατόν νὰ τύχει ἀποδείξεως μὲ τὴν προσαγωγὴ τῶν ἀναγκαίων ἐπιχειρημάτων¹⁸⁸, ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὅμως ἐκλαμβάνεται a priori ὡς ἀποδεκτή, γιατί καὶ ὅσοι ἀποδέχονται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ὅσοι δὲν τὴν ἀποδέχονται παρὰ μόνο μὲ τὴν ἀποδεικτικὴ διαδικασίαν τῆς φυσικῆς θεολογίας, συμφωνοῦν ὅτι τὸ θεῖον εἶναι ἢ πρέπει νὰ εἶναι τέλειον σὲ ὅλες τὶς μορφές ἐκδηλώσεών του κατὰ τὶς ὁποῖες καθίσταται γνωστὴ ἡ ὑπαρξὴ του. Πράγματι, ἡ βεβαιωτικὴ πρότασις, ὡς βάση γνώσεως τοῦ Θεοῦ, «τὸ θεῖον τέλειον ἐστὶ», ἐμπεριέχει τὸ ἐρώτημα: πῶς εἶναι γνωστὸ σὲ μᾶς ὅτι «τὸ θεῖον τέλειον ἐστὶ»; Εἶναι γνωστὸ κατόπιν λογικῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας καὶ ἐπιχειρημάτων; Εἶναι γνωστὸ ὡς αὐταπόδεικτη ἀλήθεια; Ἡ τέλος εἶναι γνωστὸ μέσω τῆς διαδικασίας τῆς πίστεως ἢ καὶ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ; Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, θὰ ἦταν δυνατόν νὰ λεχθεῖ ὅτι

θεωρεῖσθαι. Εἰ γὰρ οὐδεμία διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, εἷς μᾶλλον ἐστὶ καὶ οὐ πολλοί. Εἰ δὲ διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, ποῦ ἡ τελειότης; Εἴτε γὰρ κατὰ ἀγαθότητα, εἴτε κατὰ δύναμιν, εἴτε κατὰ σοφίαν, εἴτε κατὰ χρόνον, εἴτε κατὰ τόπον ὑστερήσει τοῦ τελείου, οὐκ ἂν εἴη θεός. Ἡ δὲ διὰ πάντων ταυτότης ἓνα μᾶλλον δείκνυσι καὶ οὐ πολλούς. Πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὔσι τὸ ἀπερίγραφτον φυλαχθήσεται; Ἐνθα γὰρ ἂν εἴη ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος. Πῶς δὲ ὑπὸ πολλῶν κυβερνηθήσεται ὁ κόσμος καὶ οὐ διαλυθήσεται καὶ διαφθαρήσεται μάχης ἐν τοῖς κυβερνώσι θεωρουμένης; Ἡ γὰρ διαφορὰ ἐναντίωσιν εἰσάγει. Εἰ δὲ εἴποι τις, ὅτι ἕκαστος μέρος ἀρχεῖ, τί τὸ τάξαν καὶ τὴν διανομὴν αὐτοῖς ποιησάμενον; Ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη μᾶλλον θεός. Εἷς τοίνυν ἐστὶ θεός, τέλειος, ἀπερίγραφτος, τοῦ παντός ποιητὴς συνοχεύς τε καὶ κυβερνήτης, ὑπερτελής καὶ προτέλειος. Πρὸς δε καὶ φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 5, 13–29. **B. KOTTER II**, σ. 14).

¹⁸⁸ Κατὰ τὸν Alvin PLANTINGA μερικὲς προτάσεις εἶναι προφανεῖς καὶ αὐταπόδεικτες χωρὶς τὴν ἀνάγκη προηγουμένων ἀληθειῶν ἐπὶ τῶν ὁποίων νὰ βασίζεται ἡ ἀπόδειξις, ὅπως $2 + 1 = 3$, ἢ ἀκόμα τὸ παράδειγμα: «κανένας ἄνθρωπος εἶναι συγχρόνως νυμφευμένος καὶ μὴ νυμφευμένος». Ἄλλες, ἐν τούτοις, σύνθετες προτάσεις χρήζουν προηγουμένων βασικῶν ἀληθειῶν γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ἀληθείας τους, ὅπως $17 + 18 = 35$ δὲν εἶναι αὐτονόητη γιὰ ὅλους καὶ αὐταπόδεικτη μαθηματικὴ πρότασις, γιατί ἔχει ἀνάγκη προηγουμένων βασικῶν ἀληθειῶν ἐπὶ τῶν ὁποίων νὰ βασίζεται ἡ ἀπόδειξίς της. (PLANTINGA, Alvin. «Reason and Belief in God». In: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. University of Notre Dame Press. Notre Dame – London 1983, σσ. 55 κ. ἐξ. Ἡ ἔννοια τῆς «τελειότητος» τοῦ θεοῦ ὄντος δύναται μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια νὰ καταταγεῖ μεταξὺ τῶν ἀληθειῶν ποὺ χρήζουν ἀποδείξεως μὲ προηγουμένη ἢ μὲ ἄλλη ἀλήθεια.

ισχύουν όλες οι ανωτέρω προτάσεις, δεδομένου ότι δέχεται ως πηγές γνώσεως, αφ' ενός μὲν τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη καὶ φιλοσοφία, αφ' ἑτέρου δὲ τὴ θεία ἀποκάλυψη ἔστω καὶ ἂν ἡ ἀπάντηση εἶναι ταυτόσημη καὶ θετική. Γιὰ ἐκείνους ὅμως στοὺς ὁποίους ἀπευθύνεται, «τοὺς τῆ θεία γραφῆ μὴ πειθομένους», δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποτελεῖ αὐταπόδεικτη ἀλήθεια ἢ τελειότητα κατὰ πάντα τοῦ θείου ὄντος, ἀλλὰ ἡ ἀλήθεια ἢ ὁποία ἀποδεικνύεται μέσα ἀπὸ τὴ λογικὴ ἀποδεικτικὴ διαδικασία καὶ μὲ ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιεῖ ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ φυσικὴ θεολογία, ἐφ' ὅσον ὁ σκοπὸς εἶναι ἡ ἀπόδειξη, τόσο τῆς ὑπάρξεως, ὅσο καὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ θείου ὄντος. Δὲν νομίζουμε ὅτι, μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ διαβάθμιση, κατώτερη ἢ ἀνώτερη, τῆς γνώσεως πού ἀποκτᾶται εἴτε μέσω τῆς φυσικῆς καὶ φιλοσοφικῆς μεθόδου, εἴτε διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως, ὅπως εἶχε προτείνει ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος διὰ τῶν τριῶν νόμων, τοῦ φυσικοῦ, τοῦ γραπτοῦ καὶ τῆς χάριτος¹⁸⁹.

Ἡ πρώτη πρόταση τοῦ ἀνωτέρω κειμένου γραμματικὰ ἀποτελεῖ μία θέση, μὲ τὴν ὁποία προβάλλεται ἡ ἔννοια τῆς τελειότητος τοῦ θείου ὄντος. Εἶναι μία ἀλήθεια ἀποδεκτὴ λογικὰ ἢ καὶ ὡς ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια ἀπὸ ὅλους ἐκείνους πού προβάλλουν εἴτε τὴν ὄντολογία περὶ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ εἴτε περὶ τῆς πολυθεΐας. Ἔτσι, λοιπόν, τὸ θεῖον, γιὰ ὁποιασδήποτε μορφῆς ὄντολογία εἶναι «τέλειον» καὶ «ἀνελλιπές» κατὰ πάντα, καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀγαθότητα καὶ ὡς πρὸς τὴ σοφία καὶ ὡς πρὸς τὴ δύναμη. Εἶναι «τέλειο» γιατί εἶναι ἄναρχο, ἀτελεύτητο, αἰδίο, ἀπερίγραπτο. Αὐτὴ εἶναι μία σύντομη περιγραφή καὶ ἐπεξήγηση τῆς ἔννοιας τῆς τελειότητος τοῦ θείου, περιγραφή καὶ θέση ἢ ὁποία θὰ χρησιμοποιηθεῖ στὴ συνέχεια στὴν ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος τοῦ θείου ὄντος.

Ἡ συνέχεια τοῦ κειμένου ἀποτελεῖ παράδειγμα σειρᾶς

¹⁸⁹ Βλ. KARAYIANNIS, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 333-393.

ἐπιχειρημάτων, τὰ ὁποῖα ἀποσκοποῦν, ὅπως ἔχει λεχθεῖ, στήν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητας τοῦ θείου ὄντος. Τὸ πρῶτον ἐπιχείρημα θέτει ὑπὸ τὴν βάσανο τῆς λογικῆς τὴν πολυθεϊστικὴ ὄντολογία: «Εἰ οὖν πολλοὺς ἐροῦμεν θεοὺς, ἀνάγκη διαφορὰν ἐν τοῖς πολλοῖς θεωρεῖσθαι». Βεβαίως, ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἢ ἀλήθεια αὐτὴ ὡς πρόταση γνώσεως στηρίζεται ἐπὶ δεδομένων τῆς προτέρας γνωσιολογικῆς ἐμπειρίας τοῦ γνωρίζοντος ὑποκειμένου. Γνωρίζουμε, ἐπὶ παραδείγματι, ὅτι ἡ ποσοτικὴ πολλαπλότητα σημαίνει καὶ τὴν εἰσαγωγή τῆς διαφορᾶς. Οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους, τὰ πολλὰ δένδρα κατὰ τὸν ἴδιο λόγο διαφέρουν μεταξύ τους. Τὸ γνωσιολογικὸ αὐτὸ σχῆμα δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι διαφορετικὸ γιὰ τὸ θεῖο ὄν ἢ γιὰ τὰ θεῖα ὄντα. Ἔτσι λοιπόν, ἡ ἀποδοχὴ μιᾶς πολυθεϊστικῆς ὄντολογίας σημαίνει, ὡς λογικὴ συνέπεια, τὴν ταυτόχρονη ἀποδοχὴ τῆς διαφορότητας. Αὐτό, ὅπως καθίσταται ἀντιληπτό, γιὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀποτελεῖ παραλογισμό καὶ παραβίαση τῆς γνωσιολογικῆς προτέρας καὶ παραδειγματικῆς ἐμπειρίας τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου, ἐν προκειμένῳ τοῦ ἀνθρώπου. Ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ θὰ δοθεῖ ἀπάντηση, ὅπως θὰ διαπιστώσουμε σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο, ἀφοῦ ἡ τριαδικότητα τοῦ χριστιανικοῦ Θεοῦ δὲν σημαίνει πολυθεΐα, ἀλλὰ ἐνότητα οὐσίας καὶ διάκριση προσώπων. Τὸ ἐπιχείρημα ποὺ ἀκολουθεῖ συνδέεται μὲ τὸ πρῶτο, ὅπου θέτει μίαν ἀρχὴν καὶ στὴ συνέχεια τὸ συμπέρασμα: «Εἰ γὰρ οὐδεμία διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, εἷς μᾶλλον ἐστὶ καὶ οὐ πολλοί». Τὸ πρῶτο μέρος τῆς προτάσεως θὰ μπορούσε νὰ κατανοηθεῖ κατὰ δύο τρόπους: Ἡ εἰσάγει τὴ βεβαιότητα ὅτι καὶ οἱ ἀποδεχόμενοι τὴν πολυθεϊστικὴ ὄντολογία δέχονται ὅτι μεταξύ τῶν πολλῶν θεῶν οὐδεμία διαφορὰ ὑπάρχει, ἢ τὴν πρόταση πρὸς ἀπόδειξη. Νομίζουμε ὅτι, ὅπως ἐξάγεται μέσα ἀπὸ τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο καὶ περιεχόμενο, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προτιμᾷ τὴν πρώτη ἐκδοχή. Ἐὰν μεταφέρουμε τὸν συλλογισμό αὐτὸ σὲ ἓνα παράδειγμα γιὰ καλύτερη κατανόηση θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ διατυπωθεῖ ὡς ἀκολούθως.

Ἐὰν A =ἀντικείμενο, τότε μεταξύ $A1, A2, A3, A4$ κ.λπ. ὑπάρχει διαφορά. Ἐὰν ὅμως μεταξύ $A1, A2, A3, A4$ κ.λπ. δὲν ὑπάρχει οὐδεμία διαφορά, τότε δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γράφεται τὸ σχῆμα $A1, A2, A3, A4$ κ.λπ., γιατί, ἐξαιρουμένων τῶν ἀριθμῶν 1, 2, 3, 4 κ.λπ., ποὺ ἀποτελοῦν τὴ διαφορά μεταξύ τῶν πολλῶν A , τότε ὅλα τα A συμπίπτουν καὶ ἐπομένως ὑπάρχει ἓνα μόνον A . Ὅπως γίνεται κατανοητό, ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ ὑπερβαίνει τὰ ὅρια μιᾶς ἀπλῆς λογικῆς ἐπιχειρηματολογίας καὶ ἀποδεικτικῆς διαδικασίας καὶ εἰσέρχεται στὴ συζήτηση τῆς ὄντολογίας τοῦ θεοῦ ὄντος, γιατί οἱ ἔννοιες τῆς «ταυτότητας» καὶ τῆς «διαφορᾶς» στὴ θεία ὄντολογία κατανοοῦνται διαφοροτρόπως ἀπὸ τὴν ὄντολογία τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἄλλη ἡ ἔννοια τῆς ταυτότητας ἢ τῆς διαφορᾶς μεταξύ Πέτρου, Παύλου, Βαρνάβα κ.ο.κ. καὶ ἄλλη ἡ ἐδῶ προβαλλομένη ἔννοια τῆς ταυτότητας ἢ τῆς διαφορᾶς γιὰ τὸ ἄκτιστο θεῖο ὄν. Ὑπενθυμίζεται ὅτι κατὰ τὶς τριαδολογικῆς ἔριδες, ἓνα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ ζητήματα τῶν συζητήσεων ἦταν κατὰ πόσο τὸ ὁμοούσιο τῶν προσώπων σήμαινε ταυτότητα οὐσίας ἢ ὁμοιότητα. Ὁ Ἀρειανισμὸς καὶ κυρίως στὴν ἀκραία τοποθέτησή του σύμφωνα μὲ τοὺς Ἀνόμοιους, γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴ διαφορά τῆς οὐσίας μεταξύ τῶν τριῶν Ὑποστάσεων τοῦ Θεοῦ, ταύτιζε τὴν οὐσία μὲ τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα, ἀγέννητο, γεννητό, ἐκπορευτό¹⁹⁰.

Ἡ λεπτομερῆς ἐξέταση τοῦ παρόντος κειμένου ἀποσκοπεῖ ἀφ' ἑνὸς μὲν στὸ νὰ ἀναδειχθεῖ ἢ μὲ μαθηματικὴ ἀκρίβεια ἐπιχειρηματολογία καὶ ἀποδεικτικὴ μέθοδος τὴν ὁποία ἀκολουθεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἡ μεθοδολογία ἐξετάσεως τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸ ἀνωτέρω κείμενο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως (5, 16 ἐξ.) δύναται νὰ γραφεῖ ὑπὸ τύπο διακεκριμένων προτάσεων (propositions) γιὰ νὰ ἀναδειχθεῖ, τόσο ἡ μεταξύ τους σχέση, ὅσο καὶ ἡ ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενό τους.

(α) Εἰ οὖν πολλοὺς ἐροῦμεν θεοὺς, ἀνάγκη διαφορὰν ἐν τοῖς

¹⁹⁰ PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 146-156.

πολλοῖς θεωρεῖσθαι

(β) Εἰ γὰρ οὐδεμία διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, εἷς μᾶλλον ἐστι καὶ οὐ πολλοὶ

(γ) Εἰ δὲ διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, ποῦ ἢ τελειότης¹⁹¹;

Ἡ (α) πρόταση κρίνει ὡς ὀρθὴ λογικὴ συνέπεια τὴ διαφορὰ ποῦ εἶναι ἀναγκαῖα σὲ περίπτωση ἀποδοχῆς τῆς πολυθεϊστικῆς ὄντολογίας μεταξὺ τῶν προτεινομένων πολλῶν θεῶν. Ἡ (β) πρόταση τοποθετεῖ μία ἄλλη γνωσιολογικὴ ἀρχὴ καὶ ὑπόθεση. Ἐὰν τὸ πρῶτο σχῆμα τῆς (α) προτάσεως, πολλοὶ θεοὶ = διαφορὰ, δὲν γίνεται ἀποδεκτὸ καὶ ἡ πολυθεϊστικὴ ὄντολογία προτείνει τὸ σχῆμα: πολλοὶ θεοὶ = οὐδεμία διαφορὰ, τότε ἡ ἀκολουθία εἶναι: οὐδεμία διαφορὰ = ἕνας θεός. Βεβαίως, ἡ πρόταση περὶ τῆς μὴ ὑπάρξεως διαφορᾶς, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα τῆς μοναδικότητος τοῦ θείου ὄντος εἶναι ἡ πρόταση κλειδί, γιατί: 1. ἂν ὑπάρχει διαφορὰ τότε ὑπάρχουν πολλοὶ θεοί. 2. ἂν δὲν ὑπάρχει διαφορὰ, τότε ὑπάρχει ἕνας θεός καί, 3. ἂν ὑπάρχει διαφορὰ, τότε οἱ προτεινόμενοι πολλοὶ θεοὶ δὲν εἶναι τέλειοι, πρᾶγμα ποῦ διατυπώνεται στὴν πρόταση (γ). Ὅταν θὰ συζητηθεῖ ἡ περὶ Τριάδος χριστιανικὴ θεολογία καὶ δόγμα, τότε οἱ ὅροι τελειότητα, ἕνας Θεός, διαφορὰ κ.λπ., λαμβάνουν ἰδιάζουσα σημασία. Ἡ ὅλη αὐτὴ ἀποδεικτικὴ ἐπιχειρηματολογία ἀκολουθεῖ τὴν ἐπαγωγικὴ μέθοδο, μία μέθοδο ποῦ κατὰ κανόνα χρησιμοποιοῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός.

Στὴν ἀκολουθούμενη ἐπιχειρηματολογία, ἐπιπρόσθετα ἀπὸ τὶς ἀνωτέρω σχέσεις, οἱ ἔννοιες διαφορὰ καὶ τελειότητα κρίνονται ἀντίθετες μεταξὺ τους καὶ ἀναιρετικὲς ἢ μία τῆς ἄλλης. Ἐάν, κατὰ συνέπεια, στὴν πολυθεϊστικὴ ὄντολογία παρατηρεῖται διαφορὰ μεταξὺ τῶν «πολλῶν θεῶν» εἴτε ὡς

¹⁹¹ Θὰ μπορούσε, ἐπιπρόσθετα, οἱ τρεῖς προτάσεις νὰ ἐξετασθοῦν καὶ ὡς πρὸς τὴ φιλολογικὴ τους δομὴ καὶ σχέση, γιατί, ὅπως διαπιστώνουμε, α) τὸ «πολλοὶ θεοὶ» τίθεται σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὸ «εἷς θεός», β) ἡ «διαφορὰ» τίθεται σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὸ «οὐδεμία διαφορὰ». Μεταξὺ τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν ὑπάρχει τὸ χιαστὸ σχῆμα στὶς προτάσεις. Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς ἀποτελοῦν καὶ θρησκευολογικὲς διαπιστώσεις μεταξὺ πολυθεϊστικῶν καὶ μονοθεϊστικῶν θρησκείων.

πρὸς τὴν ἀγαθότητα, ὁ ἕνας θεὸς περισσότερο ἢ λιγότερο ἀγαθὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο, εἴτε ὡς πρὸς τὴ δύναμη, ὁ ἕνας περισσότερο ἢ λιγότερο δυνατὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο, εἴτε ὡς πρὸς τὴ σοφία, ὁ ἕνας περισσότερο ἢ λιγότερο σοφὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο, εἴτε ὡς πρὸς τὸν χρόνον, ὁ ἕνας ἄχρονος, ὁ ἄλλος ἐν χρόνῳ, εἴτε ὡς πρὸς τὸν τόπον, ὁ ἕνας ἀτελεύτητος, αἰδιος, ἀπερίγραπτος καὶ ὁ ἄλλος περιγραφόμενος ἐντὸς τόπου – ὅπως ἡ Μανιχαϊκὴ ὄντολογία – τότε ὄχι μόνον καταργεῖται ἡ τελειότητα, ἀλλὰ καὶ τὸ ὅποιοδήποτε ὄν τὸ στερούμενο καὶ ὑπολοιπόμενον τῶν ἀνωτέρω ἰδιωμάτων δὲν εἶναι κἄν θεός, «ἢ δὲ διὰ πάντων ταυτότης ἕνα μᾶλλον δείκνυσι καὶ οὐ πολλούς»¹⁹². Ἀντίθετες μεταξὺ τους κρίνονται καὶ οἱ ἔννοιες τῆς πολλότητος καὶ τοῦ ἀπερίγραπτου καὶ ἀναιρετικῆς ἢ μίας τῆς ἄλλης. «Πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὕσι τὸ ἀπερίγραπτον φυλαχθήσεται; Ἐνθα γὰρ ἂν εἴη ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος». Ἡ ἔννοια τοῦ ἀπεριγράπτου ἀναφέρεται στὴ θεία ιδιότητα κατὰ τὴν ὁποία, τὸ θεῖον αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ δὲν περιγράφεται οὔτε περιορίζεται ἐντὸς ὀρισμένου χώρου, ἐνῶ ἀντίθετα ἐκεῖνο «περιέχει» τὰ πάντα. Ὅπως ἀναφέρθηκε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἂν καὶ χρησιμοποιεῖ περισσότερο τὴν Ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, ἐν τούτοις, δὲν ἀποδέχεται τὴν ἐφαρμογὴ τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν στὸν Θεό, ὅπως αὐτὴ τοῦ τόπου, ἢ διαφοροποιεῖ τὴν ἔννοια τοῦ τόπου χρησιμοποιώντας τὴ διατύπωση «τόπος Θεοῦ». Ἀποτελεῖ, ἐπομένως, ὄντολογικὴ ἀσυνέπεια καὶ ὄντολογικὸ σφάλμα ἢ ὑποστήριξη μιᾶς πολυθεϊστικῆς ὄντολογίας, δεδομένου ὅτι ἢ ὁ ἕνας εἶναι ἀπερίγραπτος καὶ περιέχει ὅλους τοὺς ἄλλους «θεούς», ὅποτε οἱ «ἄλλοι» δὲν εἶναι θεοί, ἢ κανένας ἀπὸ αὐτοὺς δὲν εἶναι ἀπερίγραπτος, ὅποτε κανένας δὲν εἶναι θεός.

Στὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐξετάζεται καὶ μία ἄλλη διάσταση τῆς ἔννοιας τῆς διαφορᾶς, αὐτὴ τῆς ἐναντιώσεως. «Ἡ γὰρ διαφορὰ ἐναντίωσιν εἰσάγει»¹⁹³. Ἐὰν ὑπάρχει διαφορὰ ὡς πρὸς τὴν

¹⁹² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 5, 20-21. **B. KOTTER II**, σ. 14.

¹⁹³ Ὅπ. ἀν., 5, 24-25. **B. KOTTER II**, σ. 14.

ἀγαθότητα καὶ ἓνας ἐκ τῶν θεῶν εἶναι περισσότερο ἀγαθὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο, τότε δημιουργεῖται ἀντίθεση. Ἡ ἀντίθεση αὐτή, ἐκτὸς τῶν ὄντολογικῶν διαστάσεων, εἶναι προφανές ὅτι θὰ ἐκδηλωθεῖ κατὰ τὴ διακυβέρνηση τοῦ κόσμου. Διακυβέρνηση, ἢ ὁποῖα διέπεται ἀπὸ τις μεταξὺ τῶν θεῶν ἀντιθέσεις, θὰ ὀδηγήσει στὴ διάλυση καὶ ὄχι στὴ συνοχὴ τοῦ κόσμου. Στὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ εἶναι δυνατὸ νὰ προβληθεῖ τὸ ἀντεπιχείρημα ὅτι δὲν ὑφίσταται ἐναντίωση καὶ διαμάχη μεταξὺ τῶν πολλῶν θεῶν, γιατί ὁ κάθε ἓνας ἀπὸ τοὺς πολλοὺς «μέρους ἄρχει». Τὸ ἀντεπιχείρημα αὐτὸ ἔχει ἤδη ἐκ τῶν προτέρων ἀναιρεθεῖ, γιατί καταργεῖται τὸ ἀπερίγραπτον τοῦ θεοῦ ὄντος. Ἐπιπρόσθετα, τὸ ἀντεπιχείρημα θέτει ἓνα ἄλλο ἐρώτημα: ἐὰν δεχθοῦμε τὴ θέση αὐτὴ ὅτι ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς πολλοὺς θεοὺς «μέρους ἄρχει», τότε ποῖος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος, ὑπεράνω ὅλων τῶν ἄλλων θεῶν, ὅρισε τὴν τάξη αὐτὴ καὶ τὴν κατανομὴ τῆς ἀρχῆς καὶ ἄρχει τοῦ ὅλου; Ἡ λογικὴ ἐπιχειρηματολογία καὶ συνέπεια τῶν ἐπιχειρημάτων ὀδηγεῖ στὴν ἀποδοχὴ τοῦ συμπεράσματος ὅτι, ἂν συμβαίνει αὐτὴ ἢ κατάστασις, ὅπως προβάλλεται ἀπὸ τὴν ἀναπτυσσόμενη ὑπόθεσις, τότε ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος καθόρισε τὰ ὅρια καὶ τὸν βαθμὸ ἀρχῆς τοῦ καθενὸς ἀπὸ τοὺς «θεοὺς», ἐκεῖνος εἶναι καὶ ὁ μοναδικὸς καὶ πραγματικὸς θεός. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ εἶναι σύμφωνο καὶ μὲ τὴν περὶ ἑνὸς Θεοῦ διδασκαλία καὶ πίστις, ὅτι «εἷς τοίνυν ἐστὶ Θεός, τέλειος, ἀπερίγραπτος τοῦ παντός ποιητὴς συνοχεύς τε καὶ κυβερνήτης, ὑπερτελής καὶ προτέλειος». Τὸ ἴδιο συμπέρασμα εἶναι ἐπιπρόσθετα συνεπὲς καὶ σύμφωνο πρὸς τὴ γνωσιολογικὴ ἀρχὴ ὅπως ἀναπτύχθηκε πρὶν, σύμφωνο μὲ τὴν ὁποῖα ἢ μονάδα προηγεῖται τῆς δυάδος καὶ ἢ δυάδα ἔχει ὡς ἀρχὴ τὴ μονάδα¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Σημειώνεται στὸ σημεῖο αὐτό, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἢ ἀπόρριψη τῆς φυσικῆς θεολογίας ἀπὸ τὴν προτεσταντικὴ Καλβινιστικὴ θεολογία, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἢ θέσις τοῦ Alvin PLANTINGA, ὁ ὁποῖος σχολιάζει καὶ παρουσιάζει καὶ τις ἀπόψεις σειρᾶς Προτεσταντῶν θεολόγων, ὅτι ὁ Χριστιανὸς δὲν ἔχει ἀνάγκη ἐπιχειρημάτων γιὰ νὰ ἀποδείξει ἢ καὶ νὰ πεισθεῖ γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Σχολιάζοντας τὸν Καλβίνο, ὁ Alvin PLANTINGA γράφει: «The Christian does not need natural theology, either as the source of his confidence or to justify his belief. Furthermore, the Christian ought not to believe on the basis of argument; if he does,

«Ἀπειρον τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον». Πρὶν τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπὶ μέρος ἰδιωμάτων εἶναι χρήσιμη ἡ ἐξέταση τῆς γενικῆς ἔννοιας καθὼς καὶ τῆς σχέσεώς τους μὲ τὴ θεία φύση ἢ οὐσία¹⁹⁵. Ἡ γενικὴ θεώρηση τῶν ἰδιωμάτων τῆς θείας φύσεως καθορίζεται ὡς ἀκολουθῶς: «πάντα ταῦτα καὶ τοιαῦτα φύσει ἔχει (ἢ θεία φύσις) οὐκ ἄλλοθεν εἰληφυῖα, ἀλλ’ αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οἰκείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν»¹⁹⁶. Ὡς πρῶτος λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο τὰ ἰδιώματα συνδέονται μὲ τὴ θεία φύση εἶναι ἀφ’ ἑνὸς μὲν τὸ γεγονός ὅτι ἡ θεία φύση εἶναι ἀναίτιος καὶ ἐπομένως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἔχει ἀπὸ ἄλλῃ αἰτία τὰ ἰδιώματα, ἀφ’ ἑτέρου δὲ τὸ γεγονός ὅτι ὡς αἰτία ἀναίτιος ὁ Θεὸς εἶναι ἡ πηγὴ καὶ αἰτία παντὸς ἀγαθοῦ¹⁹⁷. Κατὰ συνέπειαν, τὰ ἰδιώματα τῆς θείας

his faith is likely to be ‘unstable and wavering’, the ‘subject of perpetual doubt’» (PLANTINGA, Alvin. «Reason and Belief in God», σ. 67).

¹⁹⁵ Στὸ 14ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως περιέχεται συντομώτερη ἀπαρίθμηση τῶν θείων ἰδιωμάτων παρὰ ἐκείνη τοῦ 8ου κεφαλαίου. Βλέπε ἀνωτέρω. «Τὸ ἄκτιστον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἀθάνατον καὶ ἀπέραντον καὶ αἰώνιον, τὸ ἄυλον, τὸ ἀγαθόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ δίκαιον, τὸ φωτιστικόν, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀπαθές, τὸ ἀπερίγραπτον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀπεριόριστον, τὸ ἀόριστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀνευδές, τὸ αὐτοκρατές καὶ αὐτεξούσιον, τὸ παντοκρατορικόν, τὸ ζωοδοτικόν, τὸ παντοδύναμον, τὸ ἀπειροδύναμον, τὸ ἀγιαστικόν καὶ μεταδοτικόν, τὸ περιέχειν καὶ συνέχειν τὰ σύμπαντα καὶ πάντων προνοεῖσθαι· πάντα ταῦτα καὶ τοιαῦτα φύσει ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφυῖα, ἀλλ’ αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οἰκείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 14, 2-10. **B. KOTTER II**, σ. 42). Τὰ θεία ἰδιώματα δὲν ἐξαντλοῦνται μόνο στὰ ἀνωτέρω ἀριθμούμενα. Στὸ ἴδιο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἀναλύονται καὶ ἄλλα γιὰ τὰ ὁποῖα θὰ γίνῃ λόγος στὴ συνέχεια. Βλ. ἐπίσης παρόμοια ἀρίθμηση: Ἐκδοσις Ὄρθοδόξου πίστεως, 2, 10-14. **B. KOTTER II**, σσ. 8-9: «Ὅτι μὲν οὖν ἔστι θεὸς ἀναρχος, ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ αἰδῖος, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀπλοῦς, ἀσύνθετος, ἀσώματος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίγραπτος, ἀπειρος, ἀπερίληπτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀγαθός, δίκαιος, παντοδύναμος, πάντων κτισμάτων δημιουργός, παντοκράτωρ, παντεπόπτης, πάντων προνοητής, ἐξουσιαστής, κριτής, καὶ γινώσκομεν καὶ ὁμολογοῦμεν». Βλ. ἐπίσης ὅπ. ἀν., 8, 63-65. 79-86. 177-180. 9, 3-6. 22-25. 13-43. 14, 2-8. 45, 29. 51, 2-4. 77, 16. 84, 11-13.

¹⁹⁶ Ὅπ. ἀν., 14, 8-10. **B. KOTTER II**, σ. 42. Βλ. **HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 244-247.

¹⁹⁷ Ὑπενθυμίζεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαβεβαίωσε μὲ κατηγορηματικὸ τρόπο στὸ Προοίμιον τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων, χρησιμοποιώντας τὴν ἐκ τῆς

φύσεως εἶναι ὄντολογικὰ συνδεδεμένα με τὴ θεία φύση, δὲν εἶναι δὲ συμβεβηκότα, ἐνῶ, ἀντιθέτως, τὰ κτιστὰ ὄντα λαμβάνουν ἀπὸ τὸν Θεὸ τὰ ιδιώματα, ὅπως ἄλλωστε λαμβάνουν καὶ τὸ εἶναι, ἀνήκουν δηλαδὴ στὰ «οὐκ ἐφ’ ἡμῖν». Δεύτερος λόγος γιὰ τὸν ὅποιο τὰ θεῖα ιδιώματα συνδέονται ὄντολογικὰ με τὴ θεία φύση εἶναι γιὰτὶ αὐτὰ εἶναι κοινὰ τῶν τριῶν θείων προσώπων. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ διακριθοῦν τὰ φυσικὰ ιδιώματα, τὰ κοινὰ τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἀπὸ τὰ ὑποστατικά, τὰ ὅποια εἶναι διακριτὰ καὶ ἀνήκουν στὰ θεῖα πρόσωπα ξεχωριστά· «Πάντα ταῦτα οὐχ ὑποστάσεως εἰσιν, ἀλλὰ φύσεως· ὁμοίως γὰρ θεωροῦνται ἐν τε τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Τὰ δὲ ὁμοίως θεωρούμενα ἐν πάσαις ταῖς ὁμοουσίῳις ὑποστάσεσι φυσικὰ εἰσι, ὑποστατικὰ δὲ τὰ χωρίζοντα ὑπόστασιν ἀπὸ ὁμοουσίῳις ὑποστάσεως, οἷον τὸ ἀγέννητον τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ γεννητὸν τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος»¹⁹⁸. Ἡ

Ἐπιστολῆς Ἰακώβου ρῆση, ὅτι «πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθὲν ἐστὶ καταβαῖνον παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων» (Ἰακ. 1:17). (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 45-46. **B. KOTTER I**, σ. 52).

¹⁹⁸ Κατὰ Νεστοριανῶν, 18, 15-20. **B. KOTTER IV**, σ. 242. Τὰ συνδεδεμένα με τὴ θεία φύση ιδιώματα εἶναι, κατὰ τὸ Κατὰ Μανιχαίων, τὰ ἀκόλουθα: «Τὸ εἰπεῖν θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον τὴν τῶν φύσεων δηλοῖ τελειότητα, οὐχ ὑποστάσεις σημαίνει. Τὸ δὲ θεὸς φύσεως ἐστὶ δηλωτικόν, ὁμοίως καὶ τὸ ἄνθρωπος. Οἶδαμεν τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, ὅτι ὑπόστασις ἐστὶ τελεία καὶ ὅτι ἄχρονος καὶ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀψηλάφητος καὶ ἀπερίγραπτος καὶ ἀπαθὴς καὶ οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ πάθος οὐδὲ ὕβρις. Καθὸ μὲν οὖν ὑπόστασις ἐστὶ τελεία, ἄλλος ἐστὶ παρὰ τὸν πατέρα· ἄλλος γὰρ ὁ πατήρ καὶ ἄλλος ὁ υἱὸς καὶ ἄλλος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστιν ἄλλη καὶ ἄλλη ὑπόστασις, καθὼς λέγει ὁ θεολόγος Γρηγόριος· “Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο· ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι”, τουτέστι τῇ φύσει. Θεότης γὰρ φύσεως ὄνομα καὶ οὐχ ὑποστάσεως. Τὸ δὲ προαιώνιον ἔχει ὑπαρξιν καὶ τὸ ἀόρατον καὶ τὸ ἀκατάληπτον καὶ τὸ ἀψηλάφητον καὶ τὸ ἀπερίγραπτον καὶ τὸ ἀπαθές, τὸ δημιουργικόν, τὸ θεῖον καὶ παντοδύναμον θέλημα, ἢ παντοδύναμος ἐνέργεια, πάντα ταῦτα οὐχ ὑποστάσεως εἰσιν, ἀλλὰ φύσεως· ὁμοίως γὰρ θεωροῦνται ἐν τε τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι» (Κατὰ Μανιχαίων, 18, 1-16. **B. KOTTER IV**, σ. 242). Ἡ θεολογικὴ αὐτὴ συζήτηση καὶ ὁ καθορισμὸς τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος ἐγένετο μετὰ ἀφορμὴν τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀρείου. Εἶναι ἐπομένως προφανές ὅτι ἡ ἀνωτέρω διαπραγματεύση εἴτε τῶν φυσικῶν εἴτε τῶν ὑποστατικῶν ιδιωμάτων ἐντάσσεται ἐντὸς χριστολογικῶν πλαισίων, χωρὶς, ἐν τούτοις, νὰ μειοῦται ἢ ἀξία καὶ σημασία τῶν θείων ιδιωμάτων, γιὰτὶ, ἐκτὸς τῶν χριστολογικῶν διαστάσεων,

διάκριση τῶν φυσικῶν ἀπὸ τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα θὰ ἐξυπηρετήσῃ ἐπίσης γιὰ τὸν μετέπειτα καθορισμὸ τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν θείων προσώπων. Κατ' ἐπέκταση τὰ θεῖα ιδιώματα, τὰ μὲν φυσικὰ φανερώνουν τὴν ἐνότητα τῆς θείας φύσεως, τὰ δὲ ὑποστατικὰ τῆ διάκριση τῶν θείων ὑποστάσεων¹⁹⁹. Ἐπιπρόσθετα, ἡ διαπίστωση γιὰ τὸ θέμα τῶν θείων ιδιωμάτων εἶναι ὅτι τὰ μὲν θεῖα ιδιώματα εἶναι αὐτὸ πού ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς σὲ πλεῖστες περιπτώσεις ἀποκαλεῖ «τὸ γνωστόν» ἢ τὸ «καταληπτόν» τοῦ Θεοῦ ἢ τὰ περὶ τὸν Θεόν, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ θεῖα φύση, τὸ «ἄγνωστον» καὶ «ἀκατάληπτον» τοῦ Θεοῦ²⁰⁰. Ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ γίνεται ιδιαίτερη διαπραγμάτευση σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο.

Θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ λεχθεῖ ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐφαρμόζοντας μία γνωσιολογικὴ μεθοδολογία μὲ τὴν ἔρευνα καὶ μελέτη τῶν πηγῶν γνώσεως, προδιαγράφει τὸ πλαίσιο τῆς «ἐρεῦνης» περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ὄντως ὄντος. Ἄλλωστε αὐτὸ εἶναι τὸ «τέλος» τῆς πραγματικῆς γνώσεως, ὅπως ὀρίζεται πλειστάκις στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Μέσα ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα καὶ τὰ θέματα, τὰ ὁποῖα ἐξετάζονται στὰ πρῶτα δεκατέσσερα κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως εἶναι δυνατὸ νὰ σχηματίσουμε τὴν εἰκόνα τῶν γνωσιολογικῶν πλαισίων καὶ δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου ὥστε νὰ γνωρίσει τὸ ὄντως ὄν. ἔχοντας ὡς βάση τὸ προσφερόμενο ὑλικὸ θὰ ἐξετάσουμε τὰ προβλήματα πού τίθενται γιὰ τὴ γνώση τοῦ ὄντως ὄντος. Ἡ χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία συνοψίζεται στὴ δογματικὴ πρόταση πού περιέχει τὸ παράδοξον: «Μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν Μονάδι».

ἐμπεριέχει καὶ τὴν ἀποδεικτικὴ διαδικασία τῆς μοναδικότητος τῆς οὐσίας καὶ τῆς τριαδικότητος τῶν ὑποστάσεων. (Βλ. *Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ καὶ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 10-13. **B. KOTTER IV**, σσ. 196-198).

¹⁹⁹ Γιὰ τὴν χριστολογία, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ θεῖα φύση τοῦ Χριστοῦ ἔχει ὅλα τὰ θεῖα ιδιώματα ἀποτελεῖ ἀπόδειξη ὅτι ἡ θεῖα φύση εἶναι τέλεια. Κατὰ τὸν ἴδιο λόγο καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ ἔχει ὅλα τὰ ἀνθρώπινα ιδιώματα, ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς τελειότητος καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς του.

²⁰⁰ Βλ. *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 2, 10-14. **B. KOTTER II**, σσ. 8-9.

Στὸ ἀνωτέρω ὑποσημειωθὲν κείμενο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως (8, 2-29) παρατίθεται σειρὰ ὅλη τῶν θείων ιδιωμάτων. Ἡ ἀπαρίθμηση δὲν εἶναι τυχαία. Ἐχει μία ἐσωτερικὴ δομὴ καὶ ἐξυπηρετεῖ ἓνα σκοπὸ²⁰¹. Ὁ σκοπὸς εἶναι ἢ μέσω τῶν θείων ιδιωμάτων περιγραφή τῆς χριστιανικῆς πίστεως περὶ Θεοῦ. Ἄλλωστε, τὰ θεῖα αὐτὰ ιδιώματα κατὰ καιροὺς χρησιμοποιήθηκαν, μέρος ἢ στὸ σύνολό τους, γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ δόγματος καὶ τῆς πίστεως τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας πρὸς ἀντιμετώπιση τῶν αἰρετικῶν διδασκαλιῶν. Ἡ δομὴ καὶ ἐσωτερικὴ συνοχὴ τοῦ κειμένου ἐντοπίζεται στὸ γεγονὸς ὅτι ἀρχίζει μὲ τὴν ὁμολογία πίστεως τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ καὶ καταλήγει στὴν πίστη στὸν Τριαδικὸ Θεό, στὸ ὄνομα τοῦ ὁποῖου ὁ κάθε χριστιανὸς λαμβάνει τὸ Βάπτισμα.

Ἡ περὶ Θεοῦ χριστιανικὴ διδασκαλία κατ' ἀρχὴν καθορίζεται ὡς ἡ πίστη στὸν ἓνα Θεό. Ἀνωτέρω ἀναφερθήκαμε στὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποῖα στηρίζεται, κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴ μέθοδο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, στὴν θεῖα ἀποκάλυψη καὶ στὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ περιλαμβάνεται στὸ πρῶτο καὶ βασικὸ ἄρθρο τῶν συμβόλων Νικαίας καὶ Κωνσταντινουπόλεως, τὰ ὁποῖα ἐρμηνεύει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Τὸ Χριστιανικὸ δόγμα, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ καθορισμοῦ του, ἔχει ὡς βάση τὴν πίστη στὴν μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ καὶ στὴν τριαδικότητα τῶν προσώπων, διδασκαλία τὴν ὁποῖα μεταφέρει στὴ δική του θεολογία²⁰². Εἶναι τὸ σημεῖο τὸ ὁποῖο ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀποκαλεῖ ὡς

²⁰¹ Ὁ Dumitru STANILOAE, στὴν ταξινόμηση τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ, περιλαμβάνει α) στὰ «*ὑπέρ – οὐσίαν*», τὸ ἄπειρον, τὴν ἀπλότητα, τὴν αἰωνιότητα, τὴν ὑπερχωρητικότητα (*supraspaciality*) καὶ τὴν παντοδυναμία, β) στὰ *πνευματικὰ ιδιώματα*, τὴν παγγνωσία, τὴ δικαιοσύνη καὶ τὸ ἔλεος, τὴν ἀγιότητα, ὅπως καὶ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν ἀγάπη. Βλ. STANILOAE, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*, σσ. 125-244.

²⁰² Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8. Β. KOTTER II, σσ. 18-31. «Ἐνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ιδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως κατὰ τε τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν» (ὅπ. ἀν., σ. 29).

«παράδοξον» καὶ τὸ ὁποῖον εἶναι ταυτόσημο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «μυστηρίου» τοῦ ἑνὸς καὶ τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἡ πίστις καὶ ἡ ὁμολογία τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ συνεπάγεται ἀριθμὸ πραγμάτων, δεδομένου ὅτι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ὁ ἕνας Θεὸς ὡς πρὸς τὸν «τρόπο τῆς ὑπάρξεως» εἶναι τριαδικός, ἀφ' ἑτέρου δέ, ὑπάρχει δεδομένη σχέση καὶ διαφορὰ μὲ τὸν αἰσθητὸ κόσμον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β'.

ΘΕΟΣ ΓΙΓΝΩΣΚΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΣ ΓΙΓΝΩΣΚΟΜΕΝΟΣ

**Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΝ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ**

§ 1. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΗΓΩΝ ΓΝΩΣΕΩΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ.

Τὸ θεολογικόν, τὸ φιλοσοφικὸν καὶ τὸ γνωσιολογικὸν σύστημα καθὼς καὶ τὸ περιεχόμενόν του, εἶναι εὐδιάκριτον, τόσο σὸ συγγραφικὸ ἔργον, ὅσο καὶ στὴ θεολογικὴ δομὴ τῆς σκέψεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἔχει ὡς στόχον τὴ θεολογικὴ σύνθεσιν τὴν ὁποία ἀνέλαβε νὰ πραγματοποιήσῃ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς προηγούμενης θεολογικῆς καὶ δογματικῆς παραδόσεως τὴν ὁποία παρέλαβε καὶ συνεχίζει, παραδίδοντάς τιν με συστηματοποιημένον τρόπο²⁰³. Ὅπως ὁ ἴδιος δέχεται καὶ ἀναπτύσσει, φαίνεται ὅτι ἢ πρὸ αὐτοῦ θεολογικὴ, φιλοσοφικὴ καὶ γνωσιολογικὴ παράδοσις εἶχε ὡς συνθετικὰ στοιχεῖα, τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψιν καὶ γνῶσιν καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ποὺ παραδίδεται ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφήν, σὲ διάλογον μετὰ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. Ἡ διαμόρφωσις τῆς θεολογίας καὶ θεολογικῆς γνωσιολογίας²⁰⁴ διήλθε μέσα ἀπὸ ποικίλους ἀτραπούς, κυρίως

²⁰³ Ὁ Adolf HARNACK προβαίνει στὴν κάτωθι ἀξιολόγησιν: «So far, however, as the Greek Church has not changed since John of Damascus, the Greek has at present a perfectly definite sense of the foundation of religion. Besides Holy Scripture, tradition is the source of knowledge of, the authority for, the truth; and tradition is the Church itself, not, as in the West, governed by Rome, as a sovereign, living power, but in its immovable, thousand-year-old doctrines and orders. Even Scripture is to be explained by the tradition which transmits it, although Scripture is itself to some extent the *caput et origo traditionis*. But tradition still really presents itself in two forms as it did among the earliest Alexandrians: there is a perfectly official form--now that of the Councils, and one more profound and indefinite--corresponding to the 'scientific tradition' (παράδοσις γνωστικὴ) of the ancient Alexandrians» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 232-233).

²⁰⁴ Στὴ σύγχρονη γνωσιολογικὴ ἔρευνα ὁ ὅρος «γνῶσις» στὴν Ἀγγλικὴ (gnosis), ὅπως καὶ ὁ «γνωστικισμὸς» (gnosticism), εἶναι τεχνικοὶ ὅροι καὶ ἀναφέρονται σὲ ποικίλους ἐκφράσεις αἰρετικῶν ομάδων, ὅπως αὐτὸ ἄλλωστε φαίνεται καὶ ἀπὸ συγγράμματα Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (Εἰρηναῖος, Ἐπιφάνιος, Ἰω. Δαμασκηνός). (βλ. EARNEY, Tim. «*What is Gnosis? A Critical Appraisal of a Vague Category*». [Academia.edu]). Τὸ γνωσιολογικὸν σύστημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀναφέρεται στὴ γνῶσιν ποὺ καλεῖται ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀποκτήσῃ γιὰ τὸν Θεόν, ἀπαλλαγμένη ὁμως ἀπὸ τὸν γνωστικισμὸν τῶν ποικίλων γνωστικῶν αἰρέσεων. Ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ, ὄχι μόνον στὸν Ἰω. Δαμασκηνόν, ἀλλὰ σὲ ὅλην τὴν γνωσιολογίαν τῶν Πατέρων ἔχει ἐκκλησιολογικὸν σωτηριολογικὸν χαρακτήρα καὶ στηρίζεται στὴν παντὸς εἶδους ἀποκάλυψιν τοῦ Θεοῦ, ὄχι στὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν ἔστω καὶ ἂν γίνετο χρῆσις τῆς φιλοσοφίας ἢ καὶ τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως. βλ. HANEGRAAFF, Wouter J.

ὅμως αὐτὲς τοῦ καθορισμοῦ καὶ τῆς κατοχυρώσεως τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος ἔναντι τῶν αἱρέσεων, ὅπως αὐτὸ παραδόθηκε διὰ τῶν ἁγίων Γραφῶν καὶ ὀρίσθηκε εἴτε ἀπὸ τῆς Οἰκουμενικῆς συνόδου, εἴτε ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Τὸ σύνθετο ἐρώτημα ποῦ τίθεται ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι τὸ ποῖες ἐπιλογές κάνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γιὰ νὰ διαμορφώσει τὴ δική του θεολογικὴ σύνθεση; Ποῖο ρόλο ἀποδίδει στὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία σὲ σχέση μὲ τὴν Ἀποκάλυψη καὶ γιὰτὶ ἐπικεντρώνεται στὸ θέμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ; Στὴ συνέχεια θὰ διαφανεῖ ἡ θέση τὴν ὁποία λαμβάνει ἀπέναντι στὴ «φυσικὴ ἀποκάλυψη», τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν θεία Ἀποκάλυψη, διὰ μέσου τῶν δύο Διαθηκῶν, τῆς ὁποῖας καθιστᾶ ὡς τῆς κατ' ἐξοχὴν πηγὲς γνώσεως. Ἐκεῖνο ποῦ λειτουργεῖ ὡς ἀρχὴ γιὰ τὴν ἔρευνα αὐτὴ καθορίζεται στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως· «Πάντα τοῖνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διὰ τε νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σέβομεν οὐδὲν περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες»²⁰⁵. Ὅπως εἶναι προφανές, οἱ πηγὲς αὐτὲς τῆς

«Gnosis». In: *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Ed. Glenn Alexander Magee. Cambridge University Press. Cambridge 2016, σσ. 381-392. «Gnosis is Greek for “knowledge,” and in the Hellenistic milieu of Late Antiquity, it was understood more specifically as a special kind of salvific knowledge by which the soul could be liberated from its material entanglement and regain its unity with the divine Mind. The search for such salvation was by no means limited to gnostics; rather, it seems to have been the central preoccupation of a kind of “trans-confessional” cultic milieu that flourished particularly in Egypt, and whose adherents – whether they were pagans, Jews, or Christians – all interpreted (Middle) Platonic metaphysics in such a way as to transform it into religious worldviews with their own mythologies and ritual practices. This does not mean, however, that they themselves considered their religious beliefs as something new: On the contrary, the common assumption in this period was that the oldest was always best, and therefore the most ancient sages had been closest to divine truth. Accordingly, even Plato himself was not supposed to have been an original thinker, but merely an important link in the chain of transmission of the ancient and universal spiritual wisdom, the origins of which could be traced back to the most ancient “barbarian” peoples of the Orient and their legendary sages: notably Hermes Trismegistus in Egypt and Zoroaster in Persia» (ὅπ. ἀν., σ. 381).

²⁰⁵ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 19-22. **B. KOTTER II**, σ. 7. Ὁ Adolph HARNACK, ὡς ἀκραιφνὴς Λουθηρανὸς Θεολόγος, προβαίνει σὲ συγκριτικὴ παρουσίαση τῆς συστηματικῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, Ἀθανασίου τοῦ Μεγάλου, Γρηγορίου Νύσσης, τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας καὶ τοῦ Ἰω.

παραδόσεως τῆς Χριστιανικῆς θεολογίας εἶχαν ἀναπτυχθεῖ κατὰ τὴ διάρκεια τῶν Τριαδολογικῶν, τῶν Χριστολογικῶν καὶ τῶν Πνευματολογικῶν συζητήσεων μέχρι τὴ διαμόρφωση τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος. Αὐτὴ τὴν παράδοση ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θεωρεῖ ὡς βάση ἀσφάλειας γιὰ τὴ γνωσιολογικὴ ἀναζήτηση καὶ ἔτσι οἰκοδομεῖ τὸ δικό του γνωσιολογικὸ σύστημα ἐρεῦνης. «Ταῦτα ἡμεῖς στέρξωμεν καὶ ἐν αὐτοῖς μείνωμεν μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν»²⁰⁶. Βεβαίως, μὲ τὴν πρόοδο τῆς μελέτης τῆς γνωσιολογικῆς θεολογίας, θὰ διαφανεῖ τὸ πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κατανοεῖ καὶ ἐφαρμόζει τὶς κατευθυντήριες αὐτὲς θέσεις, πὺν ὁ ἴδιος θέτει ἐξ ἀρχῆς, στὸ συστηματικὸ του ἔργο Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τὸ λοιπὸ συγγραφικὸ του ἔργο.

Μέσα ἀπὸ τοὺς προβληματισμοὺς αὐτοὺς διαφαίνεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπιλέγει συνειδητὰ ἓνα σύστημα θεολογικῆς ἐργασίας μὲ τὸ ὁποῖο θέλει νὰ κατοχυρώσει τὴν ὀρθόδοξη πίστη καὶ τὸ ὀρθόδοξο δόγμα καὶ νὰ ὀρίσει, ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατὸ στὸν ἄνθρωπο, τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ ἔννοια. Ὁ ὅρος «θεολογία» ἔχει τὴν ἔννοια τὴν ὁποία δίδουν οἱ πρὸ αὐτοῦ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας

Δαμασκηνοῦ. Σκοπὸς τῆς συγκρίσεως εἶναι ἡ ἀπόδειξη ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως καὶ τῆς Δύσεως, χρησιμοποιοῦν σὲ ὑψιστὸ βαθμὸ τὴ «φυσικὴ θεολογία», ἡ ὁποία συμπληρώνεται μὲ τὴ χάρις διὰ τοῦ Χριστοῦ. (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 272-287). «It has been pointed out above (p. 240) that natural theology underwent no development in the Greek Church. We must premise, however, that the course of the history of philosophy is of greater moment for the development of the system, or for systematic monographs. Without anticipating we may here make the following remark. The Fathers of orthodox dogma in the fourth and fifth centuries were Platonists. Aristotelianism always led in this period to a heterodox form of dogma — Lucian, the Arians, the Antiochenes, etc. But a theological system constructed by the aid of Platonism could not fail at that time to become equally heterodox. After Platonism had done its work on dogma, and certain notions and conceptions were generally fixed, an orthodox system could only be created by means of Aristotelianism. Any further use of Platonism led to questionable propositions. (Ὅπ. ἀν., σ. 287). Ἐπίσης, ὁ Emil BRUNNER κρίνει ὅτι ἡ χρῆση τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς Πατέρες ἐπέφερε ἀνεπανόρθωτη βλάβη στὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ὅλη ἐπιχειρηματολογία του στηρίζεται στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῆς Ἀποκαλύψεως καὶ τῆς ἀφηρημένης σκέψεως τῆς φιλοσοφίας. Βλ. BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*.²⁰⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 26-28. B. KOTTER II, σ. 8.

καὶ δὲν ἔχει τὴν ἔννοια τοῦ τεχνικοῦ ὄρου ὅπως χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὴ σύγχρονη θεολογικὴ ἐπιστῆμη, οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ χαρακτηρησθεῖ μὲ διάφορες ἔννοιες, ὅπως ἱστορικὴ θεολογία, βιβλική, ἀποδεικτικὴ, κ.λπ., παρὰ τὸν συστηματικὸ τρόπο ἐργασίας του²⁰⁷. Ἡ θεολογία του διαλαμβάνει ὅλες αὐτὲς τὶς διαστάσεις. Ἡ πεποίθησις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ὅτι ἡ θεολογικὴ ἐνασχόλησις ἐνισχύει τὴν προσπάθειαν τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσῃ τὴν ἀλήθειαν τῆς θείας ἀποκαλύψεως πού θὰ τὸν ὀδηγήσῃ στὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς σωτηρίας. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι ἀναλλοίωτος, ἡ θεολογία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει μίαν συνέχειαν. Ἡ συνέχεια αὐτὴ ἐξασφαλίζεται μὲ τὴν χρῆσιν καὶ ἀναφορὰν εἰς τὴν θεολογικὴν παράδοσιν.

Οἱ τρεῖς ἀρχικὲς πηγὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀντλεῖται ἡ γνώσις κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ, εἶναι, πρῶτον, ἡ θύραθεν σοφία τῶν Ἑλλήνων, δεύτερον, ἡ μέσῳ τῆς ἀποδείξεως τῆς «ψευδωνύμου γνώσεως» τῶν αἱρέσεων καὶ, τρίτον, ἡ γνώσις μέσῳ τῆς ἐντροφήσεως καὶ γνώσεως τοῦ πνεύματος τῶν Γραφῶν. Αὐτὲς οἱ πηγὲς γνώσεως ἀναγνωρίζονται στὸ κατωτέρω τρίπτυχο ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ: (α) *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, σὲ ἀνεπτυγμένη καὶ συνεπτυγμένη μορφή, ἀντιστοιχεῖ δὲ πρὸς τὴν ἔρευνα περὶ τῆς γνώσεως σύμφωνα μὲ τοὺς Ἑλληνας φιλοσόφους, κυρίως τὸν Ἀριστοτέλη. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν συστηματικὴν μορφήν τοῦ ὅλου ἔργου καὶ τῆς σκέψεώς του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς ἀδοκίμως χαρακτηρίσθηκε ὡς ὁ πρὸ τοῦ Σχολαστικισμοῦ Σχολαστικὸς θεολόγος. Ὅμως, μίαν ἀπλὴν σύγκρισιν τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μὲ τὴν σχολαστικὴν θεολογίαν τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη καταδεικνύει τὴ θεμελιώδη διαφορὰ μεταξὺ

²⁰⁷ Γιὰ τὴν ἐξέλιξιν τοῦ ὄρου «θεολογία» βλ. **ΣΚΟΥΤΕΡΗ**, Κωνσταντίνου Β. *Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος», ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν*. Ἀθῆναι 1972. Ἐξ ἄλλου, γιὰ τὶς διάφορες σύγχρονες μορφὰς θεολογίας βλ. **BYRNE**, Peter and **HOULDEN**, Leslie (eds.). *Companion Encyclopedia of Theology*. Routledge. London – New York 2014. **ΣΑΧΙΝΙΔΟΥ**, Ἰωάννα (= **SAHINIDOU**, Ioanna). «Θεολογία. Γλῶσσα γιὰ νὰ μιλάμε γιὰ τὸ Θεό». (Academia.edu). Ὅρίζονται μὲ συντομίαν οἱ θεολογίαι: Ἀποφατικὴ, Ἀναλογικὴ, Μεταφορικὴ, Συναφειακὴ.

τους²⁰⁸. Πρὶν ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ ἄλλοι Ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς καὶ Πατέρες συστηματοποίησαν μὲ συγκεκριμένα ἔργα τους τὴν πίστη καὶ δογματικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Ὠριγένης μὲ τὸ *Περὶ ἀρχῶν* ἔργο του, ὁ Γρ. Νύσσης μὲ τὸν *Κατηχητικό* του λόγου, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ καὶ πρωτογενὴ πηγή γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ Κύριλλος Ἱεροσολύμων μὲ τὶς *Κατηχήσεις* καὶ ὁ Θεοδώρητος μὲ τὸ ἔργο του *Αἰρετικῆς κακοθυμίας ἐπιτομή*²⁰⁹. (β) *Τὰ Περὶ Αἱρέσεων Κεφάλαια*, τὰ ὁποῖα ἀντιστοιχοῦν πρὸς τὴν ἀπόδειξη τῆς ψευδωνύμου γνώσεως στὶς αἱρέσεις. Στὴ διατύπωση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν εἶναι εὐκρινές κατὰ πόσο στὴν ἀναφορά του αὐτὴ περιλαμβάνει μόνο τὰ *Περὶ τῶν Αἱρέσεων* ἑκατὸν κεφάλαια, σὰ ὁποῖα διαπραγματεύεται μὲ συντομία ἰσάριθμες αἱρέσεις ἢ ἐντάσσει καὶ τὰ διάφορα ἄλλα ἐκτεταμένα κατὰ διαφόρων αἱρέσεων πολεμικά του ἔργα, ὅπως, τὸ *Πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραία τὸν Ἰακωβίτην*, τὸ *Περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, τὸν λόγο *Περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν*, τὸ *Περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου*, τὸ *Κατὰ Μανιχαίων*, τὸ *Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων*, τὴν *Διάλεξιν Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*²¹⁰. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦ προαναγγέλλει στὸ *Προοίμιον τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων* ὅτι «εἶτα τούτων ἐχόμενα τῶν θεοστυγῶν αἱρέσεων συντάξω τὰ φληναφήματα» (στ. 51-52). Ἐὰν κρίνουμε, ὅμως, ἀπὸ τὴ συστηματοποίησιν τοῦ τρίπτυχου ἔργου του καὶ τὴν ἐπιμονή του γιὰ σαφεῖς ὀρισμούς, τότε τὸ δεύτερο αὐτὸ μέρος περιλαμβάνει μόνο τὰ ἑκατὸν περὶ τῶν Αἱρέσεων κεφάλαια, σὲ ἀντιστοιχία ἐπίσης μὲ τὴν δομὴ τῆς Ἐκδόσεως ἀκριβοῦς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως, ἐπίσης σὲ ἑκατὸ κεφάλαια²¹¹. (γ) Ἡ τρίτη πτυχὴ τῆς γνωσιολογικῆς ἔρευνας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ

²⁰⁸ MARTIN, Christopher. F. J. *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh University Press. Edinburgh. 1997.

²⁰⁹ Βλ. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νικολάου. *Ἐκδοσις ἀκριβοῦς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια*, σσ. 15-16.

²¹⁰ Βλ. B. KOTTER IV, σσ. 427-438.

²¹¹ Γιὰ τὸ περὶ τῶν Ἰσσηλιτῶν κεφάλαιον στὸ ἐν λόγω ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ βλ. KHOURY, Adel – Théodore. *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles.)*. Στὴν κριτικὴ ἔκδοσιν τοῦ *Περὶ αἱρέσεων* ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸν B. KOTTER IV, σσ. 19-67, ἐντάσσεται πλήρως τὸ περὶ Ἰσσηλιτῶν κεφάλαιον στὴν ὅλη πραγματεία ὡς τὸ ἑκατοστὸ κεφάλαιον.

σημαντικώτερο, τὸ πλέον συστηματικὸ καὶ θεολογικὸ ἔργο του, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως²¹². Ἡ δομὴ τοῦ ἔργου καὶ ἡ διάκρισή του σὲ ἑκατὸ κεφάλαια ἀνταποκρίνεται πλήρως πρὸς τὸ σύστημα τῆς συντάξεως κειμένων τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως ἄλλωστε καὶ τῶν προηγούμενων ἐποχῶν²¹³.

²¹² Βλ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κωνσταντίνου Ἰ. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. (Διατριβὴ ἐπὶ Ὑφηγεσίᾳ). Ἐν Ἀθήναις 1903, σσ. 42-53.

²¹³ LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 31-35. Ὁ συγγραφέας κάνει ἐκτενὴ ἀνάλυση τῆς δομῆς τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ νὰ διαφανεῖ ἡ φύση τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου, τὸ σύστημα ἐργασίας καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ ἔργου τοῦ Δαμασκηνοῦ Πατέρα (ὅπ. ἀν., σσ. 3-14). Ὁ Νικόλαος ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, ἀκολουθώντας τὸν Β. ΚΟΤΤΕΡ, ἀμφισβητεῖ τὴν ἀπόδοση τοῦ τίτλου «Πηγὴ Γνώσεως» στὰ τρία αὐτὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ τὸν περιορίζει σὲ μόνο τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια. ΚΟΤΤΕΡ, Β. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. (Patristische Texte und Studien 7). Walter De Gruyter. Berlin 1969, σ. 29. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νικολάου. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. *Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια*, σ. 14. Βεβαίως εἶναι προφανές ὅτι τὸ συγγραφικὸ αἰσθητήριο ἀπὸ τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια στὸ *Περὶ αἰρέσεων* καὶ κυρίως στὴν Ἐκδοσιν ἀκριβῆ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως διαφοροποιεῖται θεμελιωδῶς καὶ ἴσως γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ κριθῆκε ἀπὸ τοὺς δύο αὐτοὺς ἔγκριτους μελετητὲς τοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι δὲν ἀποτελοῦν τρίπτυχο ἐνότητα. Ἐὰν δεχθοῦμε καὶ τὴν ἀμφισβήτηση τῆς αὐθεντικότητος τῆς Ἐπιστολῆς-Προοιμίου τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων, ὅπου ἐκτίθεται ὁ προγραμματισμὸς τοῦ τί προτίθεται νὰ συντάξει ὁ συγγραφέας, (βλ. Β. ΚΟΤΤΕΡ I, σσ. 52-53, στ. 43-65), δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ α) ἡ κατηγορηματικὴ θεολογικὴ γνωσιολογικὴ του θέση στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ἀκριβοῦς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ποὺ ὀδηγεῖ στὸ κλίμα τῆς Χριστιανικῆς γνωσιολογίας σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν φιλοσοφικὴ γνωσιολογία καὶ β) οἱ πλεῖστες ὅσες ἀναφορὲς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὸ ζήτημα τῆς γνώσεως σὲ ὅλα ἀνεξαιρέτως τὰ ἔργα του. «Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ· πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ’ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 14-15. Β. ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 7). Ἐκεῖνο γιὰ τὸ ὁποῖο εἴμαστε πεπεισμένοι εἶναι ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὴν ἀνωτέρω τριλογία του, προτείνει ἓνα σύστημα καὶ ἓνα πρόγραμμα μελέτης τῆς Χριστιανικῆς γνωσιολογίας. Αὐτὸ ἀναδεικνύουμε μὲ τὴν παρούσα μελέτη. Ἡ Vassa KONTOUMA γράφει ἐπὶ τοῦ προκειμένου. «Dans une introduction qui couvre environ les trois premiers chapitres, Jean Damascène pose le problème de la connaissance de Dieu. C’est Dieu lui-même qui est la «Source de Connaissance». Même si l’expression ne s’y trouve pas, le premier paragraphe de l’Ekdosis, et les versets qu’il réunit (Jn 1, 18; Mt 11, 27; 1 Co 2, 11), renvoient directement au titre annoncé au début de la Dialectica. Il y a deux voies dans la connaissance de Dieu: la connaissance naturelle et la connaissance traditionnelle. Par contraste avec ce qui est annoncé dans le titre du ch. 1 — dû à l’éditeur byzantin —, Jean accorde une certaine importance à la connaissance naturelle. Il constate qu’elle a été corrompue, mais

Οί τρεῖς αὐτὲς πηγὲς γνώσεως δὲν καλύπτουν τὸ σύνολο τῶν πηγῶν γνώσεως, ὅπως θὰ διαφανεῖ σὲ ἄλλη ἐνότητα. Ἀπὸ Χριστιανικῆς ἀπόψεως, ὅλες οἱ πηγὲς γνώσεως, εἴτε τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως καὶ θεολογίας εἴτε τῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως, εἶναι ἔγκυρες ἐφ’ ὅσον δέχονται τὸ φῶς τῆς ἐν Χριστῶ ἀποκαλύψεως καὶ βεβαιώνονται ἀπὸ αὐτήν, ἄλλως δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελοῦν αὐτονομημένες πηγὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ²¹⁴. Ἡ ἐν Χριστῶ ἀποκάλυψη, ἐξ ἄλλου, ἀποδεικνύει τὴν πλάνη τῶν αἰρέσεων, γι’ αὐτὸ καὶ τὸ σύστημά τους ἀποτελεῖ «ψευδώνυμον γνώσιν». Δὲν ἀποτελεῖ ἐκπληξη τὸ γεγονὸς ὅτι ἀποδέχεται τὴ γνώση ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία, ἐνῶ ἀπορρίπτει ὡς ψευδῆ καὶ ὡς πλάνη τὴν προτεινόμενη γνώση ἀπὸ τὶς αἰρέσεις, πολλὰ τῶν ὁποίων προέρχονταν ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό. Ἡ ἐν Χριστῶ ἀποκάλυψη, ἐπιπρόσθετα, φωτίζει καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσεως ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Σύμφωνα μὲ τὴν προσέγγιση αὐτὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἡ Παλαιὰ Διαθήκη μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ σὲ τὶς πηγὲς γνώσεως καὶ ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ ἐφ’ ὅσον ἐρμηνεύεται Χριστολογικὰ, δεδομένου ὅτι ἡ Παλαιὰ Διαθήκη εἶναι τύπος καὶ ἀπασκίασμα τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἡ θεογνωσία, κατὰ ταῦτα, στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι πολυδιάστατη, γιὰτὶ πρέπει νὰ ἀναδείξει τὶς ἀνθρώπινες ἱκανότητες γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς φιλοσοφίας, νὰ ἀποδείξει τὴν ἀληθῆ θεογνωσία σὲ σύγκριση μὲ τὴν ψευδῆ

aussi qu'elle peut être rénovée par la grâce illuminatrice de l'Esprit. Il lui consacre ainsi une longue partie couvrant les ch. 3 à 7. Par la connaissance naturelle, on peut arriver à saisir certaines propriétés divines: par exemple, que Dieu est créateur, providence, ordonnateur; qu'il est incorporel et immobile; qu'il est infini et incompréhensible; qu'il est un. Cependant, on peut également parvenir, bien qu'avec peu d'exactitude, à la connaissance naturelle des processions hypostatiques. Tel est le sens des ch. 6 et 7, sur le Verbe et l'Esprit» (KONTOUMA, Vassa. «*Jean Damascène: l'homme et son œuvre dogmatique*», σσ. 12-13).

²¹⁴ Ὁ Βλαδίμηρος ΛΟΣΚΥ ὑποστηρίζει ὅτι «Τὸ θέμα τῶν σχέσεων μεταξὺ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας οὐδέποτε ἐτέθη εἰς τὴν Ἀνατολήν: ἡ ἀποφατικὴ στάσις ἔδιδεν εἰς τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας αὐτὴν τὴν ἐλευθερίαν, διὰ τῆς ὁποίας ἐχρησιμοποιοῦν τοὺς φιλοσοφικοὺς ὄρους, χωρὶς νὰ διατρέχουν τὸν κίνδυνον νὰ παρεξηγηθοῦν ἢ νὰ ἐμπέσουν εἰς τὴν “θεολογίαν τῶν ἰδεῶν”» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. [Μετάφραση Πρεσβυτέρα Στέλλα Κ. Πλευράκη]. Β' ἔκδοσις. Θεσσαλονίκη 1973, σ. 44).

θεογνωσία και να οδηγηθεῖ στη μετοχή μέσω τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ δὲν περιορίζει τὴν περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ πορεία μόνο μέσα ἀπὸ τὰ βήματα τῆς λογικῆς καὶ τῆς φιλοσοφίας. Ἡ πορεία αὐτὴ θέλει τὸν ἄνθρωπο νὰ προσπελάσει τὰ ὅρια τῆς ὕλης καὶ νὰ ἀναχθεῖ μυστικῶς πρὸς τὸ θεῖον, γιατί ἔτσι θὰ ὑπερβεῖ καὶ τὴν πτωτικὴ του κατάσταση. Ὅταν λοιπὸν γράφει τὶς σειρὲς αὐτές, ἔχει ὡς προοπτικὴ τὴν κατανόηση καὶ κατοχὴ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, στὸ Προοίμιο τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων ἀναγγέλλει τὸ πρόγραμμά του, τὸ ὁποῖο συνίσταται, ἐν πρώτοις, στὴν ἐξέταση τοῦ περιεχομένου τῆς προσφερομένης γνώσεως σύμφωνα μὲ τὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία. Ἡ ἔρευνα αὐτὴ καθίσταται δυνατὴ καὶ θεμιτὴ γιὰ τὸν Χριστιανὸ θεολόγο, δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ πηγὴ καὶ ἡ αἰτία κάθε καλοῦ²¹⁵. Ἐπιβεβαιώνεται ἡ θέση αὐτὴ μὲ τὴ βιβλικὴ παράθεση τοῦ Ἰακ. 1:17: «Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων»²¹⁶. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὄχι μόνο καθίσταται θεμιτὴ ἡ ἔρευνα τῶν ἐξωχριστιανικῶν πηγῶν, ἀλλὰ δίδεται καὶ ἡ δυνατότητα ἐντάξεως τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἔρευνας στὴ συστηματικὴ δομὴ τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός προβαίνει σὲ ἐξίσωση τῆς γνώσεως καὶ τοῦ φωτός, ἡ ὁποία ταυτίζεται μὲ τὴ διδασκαλία αὐτὴ τοῦ Ἰακώβου. Ἐξ ἄλλου, σύμφωνα καὶ μὲ τὸ ἀποστολικό, «πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε» (Α' Θεσσ. 5:21), εἶναι δυνατὴ καὶ ἐπιτρεπτὴ ἡ ἔρευνα τῶν θύραθεν φιλοσόφων. «Ἐρευνήσωμεν καὶ τῶν ἕξω σοφῶν τοὺς λόγους. Ἴσως τί καὶ παρ' αὐτοῖς τῶν ἀγωγίμων

²¹⁵ Κατὰ τὸν Γεώργιο ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός χρησιμοποιεῖ ἀρκετοὺς τρόπους πραγμάτευσης ἀνάλογα μὲ τὸ θέμα καὶ τὴ στόχευσή του. Ἔτσι, παρατηροῦνται βασικὲς πτυχὲς τῆς μεθόδου ἐργασίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως, ἐμπιστοσύνη στὴν ἐμπειρία, ἐπίκληση τῆς παραδόσεως καὶ ἐπιλεκτικὴ καὶ συμπληρωματικὴ χρῆση τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν καὶ ἐπιστημονικῶν δεδομένων τῆς ἐποχῆς του. (ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σ. 34).

²¹⁶ Στὶς βιβλικὲς παραπομπὲς χρησιμοποιεῖται τὸ κριτικὸ κείμενο. Ἄλλωστε καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δὲν χρησιμοποιεῖ τὸν λειτουργικὸ τύπο.

εύρησομεν καὶ τι ψυχοφελές καρπωσόμεθα»²¹⁷. Δὲν τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτηση, ὅτι στή θύραθεν σκέψη ὑπάρχει μέρος τῆς ἀληθοῦς γνώσεως, ἢ ὁποῖα καθίσταται ὑποβοηθητικὴ γιὰ τὴ γνώση καὶ τὴ θεωρία τοῦ ὄντως ὄντος, γιὰ τὴν ἀληθῆ γνώση. «Εἰ δέ τι καὶ παρὰ τῶν ἕξωθεν χρήσιμον καρπώσασθαι δυνηθῆμεν, οὐ τῶν ἀπηγορευμένων ἐστὶ. Γενώμεθα δόκιμοι τραπεζῖται τὸ μὲν γνήσιον καὶ καθαρὸν χρυσίον σωρεύοντες, τὸ δὲ κίβδηλον παραιτούμενοι. Λάβωμεν λόγους καλλίστους, θεοὺς δὲ γελοίους καὶ μύθους ἀλλοτρίους τοῖς κυσὶν ἀπορρίψωμεν· πλείστην γὰρ ἐξ αὐτῶν ἰσχὺν κτήσασθαι δυνηθῆμεν»²¹⁸. Ἡ αὐτὴ γνωσιολογικὴ θέση διατυπώνεται καὶ στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια μὲ τὴν εἰκόνα τῆς μέλισσας· «Τὸν τῆς μελίσης οὖν τρόπον μιμούμενος τοῖς οἰκείοις τῆς ἀληθείας συνθήσομαι καὶ παρ' ἐχθρῶν σωτηρίαν καρπώσομαι, ἀποπέμψομαι δὲ πᾶν, ὃ τι φαῦλον καὶ τῆς ψευδωνύμου ἐχόμενον γνώσεως»²¹⁹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ καθορίζει τὰ πλαίσια καὶ τὰ ὄρια χρήσεως τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας²²⁰. Γιὰ τὴ χριστιανικὴ

²¹⁷ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 53-55. **B. KOTTER I**, σ. 54. Ἡ Vassa KONTOUMA θέτει δύο ζητήματα· πρῶτον κατὰ πόσον μεταξὺ βου καὶ δου αἰῶνος, στὰ πλαίσια τῆς Νεοχαλκηδόνιας θεολογίας, εἶχε ἀναπτυχθεῖ διακεκριμένη «βυζαντινὴ φιλοσοφία» καί, δεύτερον, κατὰ πόσον ἡ φιλοσοφία αὐτὴ εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴ θεολογία. Τὸ ἐρώτημα, κατὰ συνέπεια εἶναι τὸ κατὰ πόσον ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴ Μεταχαλκηδόνια θεολογία τῶν προηγούμενων Πατέρων καὶ κατὰ πόσον δέχεται τὴν ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴ θεολογία λειτουργία ἐντὸς τοῦ δόγματος τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας. **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la Philosophie byzantine du concile de Chalcedoine à Jean Damascène»*, σσ. 1-48.

²¹⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 90, 40-45. **B. KOTTER II**, σ. 210. Στὴν ἱστορία τῆς θεολογίας τὸ θέμα αὐτὸ εἶχε ἀποτελέσει ἀντικείμενο συζητήσεων ἢ καὶ διενέξεων γιὰτὶ ἄλλοι μὲν ἐδέχοντο τὴν ἀναγκαιότητα τῆς χρήσεως τῆς ἑλληνικῆς γνωσιολογίας, ἄλλοι δὲ τὴν ἀπέρριπταν. (βλ. **ΧΡΗΣΤΟΥ**, Παναγιώτου Κ. «Ἡ ἔννοια τῆς διπλῆς γνώσεως κατὰ τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶν». Ἀνάπτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 7, Θεσσαλονίκη 1962, σσ. 119-130).

²¹⁹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 48-51. **B. KOTTER I**, σ. 52.

²²⁰ Γιὰ τὸν τρόπο καὶ τὸν σκοπὸν χρήσεως τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸν βλ. **ΠΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 13-29. Θὰ συμφωνήσουμε μὲ τὸν συγγραφέα γιὰ τὴ μεθοδολογία «κάθαρσης» τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅμως, ὅπως θὰ διαφανεῖ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καθιστᾶ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, κάτω ἀπὸ τὶς

γνωσιολογία καὶ διατύπωση τῆς διδασκαλίας τῆς πίστεως καὶ τοῦ δόγματος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄκριτη ἢ χρήση τῆς θύραθεν σοφίας. Ἔτσι, διακρίνεται ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ διδασκαλία καὶ πρακτικὴ τοῦ ειδωλολατρικοῦ κόσμου. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ συνεχίζει τὴν παράδοση ποὺ εἶχε ἀρχίσει μὲ τοὺς Ἀπολογητὲς καὶ μέσω τῶν Καππαδοκῶν συνέχισε καὶ ἔφθασε μέχρι τὸν ἴδιο²²¹. Καθορίζεται ἡ σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ θεολογία, δεδομένου ὅτι ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει τὸ χαρακτῆρα τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ. Ὅπως θὰ τονίσει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, τὸ κέντρο τῆς θεογνωσίας εἶναι ὁ Χριστὸς καί, ἐπομένως, ἡ θεία Ἀποκάλυψη ποὺ περιέχεται στὶς Γραφές. Ἐπειδὴ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός θὰ ἀναφερθεῖ κατὰ κόρον στὸν ρόλο τῆς φιλοσοφίας ἢ καὶ τὴν καθιστᾶ πηγὴ γνώσεως, καθορίζει ὅτι αὐτὴ εἶναι τὸ ἀντίστοιχο τῶν θεραπειῶν τῆς βασίλισσας. «Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι»²²².

Τὸ καίριο ζήτημα τῆς φυσικῆς καὶ τῆς ἐξ ἀποκαλύψεως γνώσεως θὰ ἐπανέλθει γιὰ νὰ διαφανεῖ κατὰ πόσον, ἔπειτα ἀπὸ τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει ἄλλου εἴδους ἀποκάλυψη, παράλληλη, συμπληρωματικὴ καὶ σώζουσα. Οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ὀδηγήθηκαν στὶς ἐπὶ μέρους ἀλήθειες περὶ τοῦ «ὄντως ὄντος» διὰ τῆς φυσικῆς γνώσεως καὶ ἀποκαλύψεως.

διαγραφόμενες προϋποθέσεις, πηγὴ γνώσεως. Ὁ Christophe ERISMANN σημειώνει τὸ γεγονός ὅτι μία σειρά ἀπὸ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, ὁ Λεόντιος ὁ Βυζάντιος, ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος καὶ ὁ Ἰωάννης Φιλόππος, ἀρχισαν νὰ χρησιμοποιοῦν τὴν Ἀριστοτελικὴ λογικὴ στὴ δογματικὴ τους διδασκαλία καὶ τοὺς ὁποίους ἀκολούθησαν κατὰ τὴν μεσοβυζαντινὴ περίοδο μετὰ ἀλλων ὁ Ἀναστάσιος Σιναΐτης, ὁ Θεόδωρος Ραΐθου καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. ERISMANN, Christophe. «A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology», σσ. 251-269. KONTOUMA, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la Philosophie byzantine du concile de Chalcedoine à Jean Damascène»*.

²²¹ Γιὰ τὸ σύνθετο ζήτημα τῆς σχέσεως καὶ τῆς διαφορᾶς μετὰ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ Χριστιανικὴ διδασκαλία στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ βλ. ΠΛΕΞΙΔΑ, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*.

²²² *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, α' fus., 57-58. B. KOTTER I, σ. 54.

Εἶναι ἀναγκαία καὶ σώζουσα αὐτὴ ἡ γνῶσις; Τὸ ἐρώτημα θὰ τύχει ἐξετάσεως κυρίως στὸ κεφάλαιο περὶ τῆς σχέσεως τῆς γνῶσεως πρὸς τὴν Χριστολογία.

Ἐὰν στοὺς Ἕλληνες φιλοσόφους ὑπάρχει ἀληθὴς γνῶσις, στὶς αἱρέσεις δὲν ὑπάρχει παρὰ μόνον ψεῦδος, δηλαδή ἀπουσία τῆς πραγματικῆς γνῶσεως καὶ τῆς ἀλήθειας. Τοῦτο ἀποτελεῖ τὸ δεύτερο στάδιο τῆς ἔρευνας καὶ τοῦ γνωσιολογικοῦ προγράμματος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἡ διαλεκτικὴ σχέση τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς γνῶσεως αὐτῆς στὴν ὀρθόδοξη πίστι ἀφ' ἑνός, ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ἄγνοιας τῆς ἀλήθειας εἶναι ζωτικῆς σημασίας. Οὐσιαστικὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐνῶ δέχεται τὴν ἀπόκτηση κάποιας γνῶσεως ἀπὸ τὴ θύραθεν σοφία, ἀπορρίπτει τὴν ὁποιαδήποτε δυνατότητα ἀποκτήσεως γνῶσεως ποὺ μπορεῖ νὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν αἴρεση, ἐπειδὴ εἶναι «ψευδῶνυμος γνῶσις». Στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* ἔργο του ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ὀρίζει ὡς ἀκολουθῶς τὴ διαλεκτικὴ αὐτὴ σχέση. «Οὐκοῦν εἰ ἡ ἄγνοια τὸ μὴ ἔχειν γνῶσιν ἐστὶ, τὸ δὲ μὴ στερητικόν, ἡ ἄγνοια ἄρα στέρησις καὶ οὐχ ἕξις»²²³. Ἐξ αὐτῆς τῆς στέρησεως ὑποφέρουν οἱ αἱρέσεις, οἱ ὁποῖες ἐγκαταλείπουν τὴν ἀλήθεια τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Αὐτὴ προαναγγέλλεται καὶ στὸ *Προοίμιο τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*. «Εἶτα τούτων ἐχόμενα τῶν θεοστυγῶν αἱρέσεων συντάξω τὰ φληναφήματα, ὡς ἂν τὸ ψεῦδος ἐπιγινώσκοντες πλέον τῆς ἀληθείας ἐξώμεθα»²²⁴. Ἡ γνῶσις δηλαδή τῶν αἱρέσεων ἀποσκοπεῖ στὴν ἀνατροπὴ τῆς ψευδοῦς γνῶσεως καὶ ἀποτελεῖ τρόπον ἀποφυγῆς τοῦ διδασκομένου ψεύδους.

Τὸ τρίτο στάδιο τῆς ἀναπτύξεως τοῦ γνωσιολογικοῦ προγράμματος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀποσκοπεῖ στὴν ἔρευνα καὶ γνῶσις τῆς ἀληθείας, ὅπως αὐτὴ διατυπώθηκε στὰ συγγράμματα «τῶν θεοπνεύστων προφητῶν καὶ θεοδιδάκτων ἀλιέων καὶ θεοφόρων ποιμένων τε καὶ διδασκάλων»²²⁵. Ἐπομένως, πηγὲς τῆς

²²³ *Κατὰ Μανιχαίων*, 1, 18-19. **B. KOTTER IV**, σ. 351.

²²⁴ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον*, 51-53. **B. KOTTER I**, σ. 52.

²²⁵ *Ὅπ. ἀν.*, 55-56. **B. KOTTER I**, σ. 52.

ἀληθείας καὶ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως καὶ πίστεως εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἡ Ἁγία Γραφή, Παλαιὰ καὶ Καινὴ Διαθήκη, ἀφ' ἑτέρου δέ, τὰ συγγράμματα τῶν Μεγάλων Πατέρων. Τόσο ἀπὸ τῆν Ἁγία Γραφή, ὅσο καὶ ἀπὸ τὰ συγγράμματα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας διδασκόμεθα «τὴν κεκαλλωπισμένην καὶ περικεκοσμημένην ἀλήθειαν»²²⁶. Ἡ χρῆση τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ὡς πηγῆς τῆς ἀληθοῦς γνώσεως, ἀπαιτεῖ τὴ διείσδυση στὸ πνεῦμα κάτω ἀπὸ τὸ γράμμα. Ἡ παραμονὴ μόνο στὸ γράμμα συμβολίζεται μὲ τὴν παραμονὴ μέχρι τὴν πύλη, ἐνῶ εἶναι ἀναγκαία ἡ εἴσοδος στὸν νυμφῶνα, ὅπου βρίσκεται «κεκρυσμένον ὑπ' αὐτὸ τῶν νοημάτων κάλλος ἦτοι τῆς ἀληθείας πνεῦμα»²²⁷. Ἐπομένως, ἡ προσφυγὴ στὶς πηγές αὐτὲς γνώσεως ἀποτελεῖ καὶ τὸν τρόπο ἐλέγχου κατὰ πόσον ἡ γνώση εἶναι ἀληθῆς ἢ ψευδῆς γνώση. Ἡ εἴσοδος στὸν νυμφῶνα τοῦ πνεύματος τῆς Γραφῆς ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴ συνεχῆ καὶ ἐπίμονη μελέτη, ἡ ὁποία ἐξασφαλίζει τὴ γνώση τῆς ἀληθείας. «Εὐτόνως κρούσωμεν, ἀναγνώμεν ἅπαξ, δὶς, πολλάκις, καὶ οὕτως ὀρύσσοντες τὸν θησαυρὸν τῆς γνώσεως εὐρήσομεν καὶ τοῦ πλούτου κατατρύψομεν. Ζητήσωμεν, ἐρευνήσωμεν, ἀνακρίνωμεν, ἐρωτήσωμεν· ἵπᾳς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται» (Μτ. 7:8). Καὶ ἔπερώτησον τὸν πατέρα σου καὶ ἀναγγελεῖ σοι, τοὺς πρεσβυτέρους σου ἐν γνώσει καὶ ἐροῦσι σοι' (Δευτ. 32:7). «Ἐὰν οὖν ὦμεν φιλομαθεῖς, ἐσόμεθα καὶ πολυμαθεῖς· ἀλωτὰ γὰρ ἐπιμελεία καὶ πόνω γίνεσθαι πέφυκεν ἅπαντα καὶ πρὸ πάντων καὶ μετὰ πάντα τῆ τοῦ δίδόντος Θεοῦ χάριτι»²²⁸. Ἡ σταθερὴ αὐτὴ τοποθέτηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἔναντι τῆς ἀναγκαιότητος τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἐρεῦνης τῶν νοημάτων τῆς Γραφῆς, εἶναι ἀντίθετη πρὸς τὴ Δυτικὴ τοποθέτηση, ἡ ὁποία συνοψίσθηκε στὸ

²²⁶ Ὁπ. ἀν., 56-57. **B. KOTTER I**, σ. 52. Αὐτὲς εἶναι καὶ οἱ πηγές τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, γιατί ἔχει ἐργασθεῖ μὲ ὅλα τὰ ἀναφερόμενα κείμενα, τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τῶν Γραφῶν καὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Δὲν πρέπει νὰ διαφεύγει τῆς προσοχῆς μας ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὴν ἐνασχόλησή του μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, τὴν Ἁγία Γραφή καὶ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἀναδεικνύεται γνώστης τῆς φιλοσοφίας, δεινὸς ἐρμηνευτῆς τῶν Γραφῶν καὶ εἰσηγητῆς τῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας.

²²⁷ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 39-41. **B. KOTTER I**, σ. 54.

²²⁸ Ὁπ. ἀν., α' fus., 41-51. **B. KOTTER I**, σ. 54.

γνωστὸ «πίστευε καὶ μὴ ἐρεῦνα». Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ παράθεση τῶν ῥημάτων: «ζητήσωμεν, ἐρευνήσωμεν, ἀνακρίνωμεν, ἐρωτήσωμεν». Ἡ θέση αὐτὴ ἐπαναλαμβάνεται καὶ στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως. «Ἐὰν ἀναγνῶμεν ἅπαξ καὶ δις καὶ μὴ διαγνῶμεν, ἃ ἀναγινώσκουμεν, μὴ ἐκκακήσωμεν, ἀλλ' ἐπιμείνωμεν, ἀδολεσχήσωμεν, ἐρωτήσωμεν· 'ἐπερώτησον' γάρ, φησὶν, 'τον πατέρα σου, καὶ ἀναγγελεῖ σοι, τοὺς πρεσβυτέρους σου, καὶ ἐροῦσι σοί' (Δευτ. 32:7). Οὐ γὰρ πάντων ἡ γνῶσις. Ἀρυσώμεθα ἐκ τῆς τούτου τοῦ παραδείσου πηγῆς ἀέννα καὶ καθαρῶτατα νάματα ἀλλόμενα εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἐντροφήσωμεν, ἀπλήστως κατατροφήσωμεν· τὴν γὰρ χάριν ἀδάπανον κέκτηνται»²²⁹. Πράγματι, σὲ ὅλη τὴν ἔκταση τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ παρατηρεῖται προνομιοικὴ χρῆση καὶ παράθεση χωρίων τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ὡς πηγῆς τῆς θείας Ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τῆς ἀληθείας, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται καὶ ὡς πηγὴ ἐκ τοῦ παραδείσου. Εἶναι ἀναγκαῖον, ἐν τούτοις, νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι καὶ ἡ χρῆση τῶν πηγῶν τῆς γνώσεως πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἐνδεδειγμένη, γιατί παράχρησις τῶν πηγῶν ὀδηγεῖ σὲ ψευδώνυμη γνώση. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δίδει ἀπάντησι καὶ σὲ ἓνα ἄλλο καίριον ζήτημα τῆς γνωσιολογίας. Ὅποια μορφή γνώσεως καὶ ἂν ἀκολουθήσουμε γιὰ τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ, αὐτὴ παρέχεται ἀπὸ τὸν ἴδιον Θεόν, διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως αὐτοῦ ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Σύμφωνα, ἐξ ἄλλου, μὲ τὴν κοσμολογία, τὴν ἀνθρωπολογία καὶ τὴν Χριστολογία καὶ Πνευματολογία, ὅχι μόνον ἡ Χριστολογία καὶ ἡ Πνευματολογία, ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν ἀποκάλυψις καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ, οὔτε μόνον ὁ κόσμος ὡς δημιούργημα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ποὺ ἀποκαλύπτει τὸν Δημιουργό του, ἀποτελοῦν πηγὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος, δημιουργηθεὶς κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, εὐρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο τῆς ἀναζητήσεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Περὶ ὅλων τῶν ἀνωτέρω πηγῶν γνώσεως θὰ γίνῃ στὴ συνέχεια ἐκτενέστερη ἀναφορὰ.

²²⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 90, 32-39. **B. KOTTER II**, σ. 210.

§ 2. Ο «ΚΑΤ' ΕΙΚΟΝΑ ΚΑΙ ΚΑΘ' ΟΜΟΙΩΣΙΝ» ΘΕΟΥ ΔΗΜΙΟΥΡΓΗΘΕΙΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΑΝΑΖΗΤΕΙ ΤΟΝ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟ ΤΟΥ.

Ο Ίω. Δαμασκηνός ἔχει ἀρκετὰ ἀνεπτυγμένη τὴν παραδοσιακὴ ἀνθρωπολογία, γι' αὐτὸ καὶ τοῦ παρέχεται ἡ δυνατότητα νὰ τὴν ἐντάξει στὸ γνωσιολογικὸ του σύστημα²³⁰. Δὲν θὰ προβοῦμε σὲ ἐκτενῆ ἀνάλυση τῆς ἀνθρωπολογίας αὐτῆς, ἀλλὰ ἐπὶ τῇ βάσει τῶν κυρίων ἀρχῶν θὰ διευκρινήσουμε τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν περὶ Θεοῦ γνώση²³¹. Στὸ κύριο ἔργο του, *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, ὁ Ίω. Δαμασκηνός, μετὰ τὴ θεολογία καὶ τὴν κοσμολογία, ἀλλὰ καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν οἰκονομία τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἐντάσσει τὴν περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία του. Στὴν κοσμολογία δὲν παραμένει μόνο στὸν κόσμον τῶν αἰσθητῶν ὄντων, ἀλλὰ θεωρεῖ τὸ σύνολο τῆς δημιουργίας, ποὺ περιλαμβάνει, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὰ αἰσθητὰ ὄντα, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὰ νοητὰ, σὲ ὅλες τὶς διαβαθμίσεις καὶ κατηγορίες. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὁ ἀνθρώπος ἐξετάζεται ὡς μέτοχος τῆς νοητῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς φύσεως²³². Ἡ θέση αὐτή, ἡ ὁποία ἀνήκει καὶ σὲ προηγούμενους Πατέρες, παρέχει στὸν Ίω. Δαμασκηνὸ τὴ δυνατότητα νὰ ἐξετάσει τὸ διφυῆς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, τὸ θνητὸν καὶ ἀθάνατον τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ὄντολογία του, καθὼς καὶ τὴν σχέση τοῦ νοῦ - λόγου - πνεύματος καὶ τὴ σύγκρισή του μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα, τὸν Λόγον καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ τὶς σχέσεις τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, τὴν σχέση τῶν δύο φύσεων, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, μὲ τὴν ἔνωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ δόγμα τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου κ.λπ²³³. Τόσο γιὰ τὶς σχέσεις τῶν τριῶν θείων

²³⁰ Βλ. ΠΛΕΞΙΔΑ, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 153-179.

²³¹ Περὶ τῆς «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου βλ. κεφ. Θ', §3.

²³² Βλ. ΠΛΕΞΙΔΑ, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 153-154. Βλ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 159-170.

²³³ Ὅσον ἀφορᾷ τὴν δημιουργία καὶ τὸ δόγμα περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τοῦ Θεοῦ σύμφωνα μὲ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὸν Adolph HARNACK, ὑποβάλλονται τὰ ἀκόλουθα ἐρωτήματα: «It was asked, first, what

ὑποστάσεων καὶ τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό, ὅσο καὶ γιὰ τὶς σχέσεις ψυχῆς καὶ σώματος στὸν ἄνθρωπο, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποίησε συστηματικὰ τὸν ὄρο τῆς «περιχώρησεως»²³⁴ γιὰ

was original endowment, and what destiny, in the case of man; secondly, in connection with this, how much was to be claimed as human nature, and how much as a gift of grace originally bestowed; and thirdly, in keeping with the above, how far and how deep the consequences of sin extended. The question was put, in the fourth place, whether bare freedom constituted man's character, or whether it did not correspond to his nature to be good. Fifthly, the philosophical question as to the constitution of man was here introduced and answered in various ways [dichotomically, trichotomically, the extent and scope of the flesh (σάρξ) in human nature, in its relation to the spirit (πνεῦμα) and to sin]. Sixthly, the relation of the creaturely spirit (πνεῦμα) to the divine, in other words, the origin of the human spirit, was discussed. Seventhly, lastly, and above all, men possessed two sources of knowledge: the account in Genesis with a realistic exposition, which seemed to pour scorn on all "spiritual" conceptions, but had nevertheless to be respected; and the relative section from Origen's theology, which was felt to an increasing extent to be intolerable to the Church, and which yet expressed the scientific, religious conviction of the Fathers, in so far as their thought was scientific. Under such circumstances different conceptions, compromises of all sorts, necessarily arose; but hardly anywhere was an advance made in the end on the views already presented by Irenæus. In the latest results, as they are to be found in the Dogmatics of John of Damascus, there is much that is more realistic than in Irenæus, but on the whole a type of doctrine is obtained which is more inadequate and confused, and less valuable.» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 256).

²³⁴ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὀρίζει ὡς ἐξῆς τὴν περιχώρηση: «Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἔνωσις ἐστὶν ἢ εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν χωρὶς ἀφανισμοῦ περιχώρησις, ὡς ἐπὶ ψυχῆς ἔχει καὶ σώματος, ἦντινα ἔνωσίν τινες σύγκρασιν ἐκάλεσαν ἢ συμφυΐαν· τὰ γὰρ συνόντα τοιαύτην ἔχει φύσιν, ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι ὡς τὰ συνεφθαρμένα καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα καὶ ἀναλλοίωτα ὡς τὰ παρακείμενα. Οὐκ ἔστιν οὖν ἡ ψυχὴ ἐν σώματι, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ» (Φιλόσοφα, 6, 8-14. **B. KOTTER I**, σ. 158). Γιὰ τὴν «περιχώρηση» στὴν Τριάδα βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 14. **B. KOTTER II**, σσ. 42-43. Γιὰ τὴν Χριστολογικὴ διάσταση τοῦ ὄρου βλ. ὄπ. ἀν., 51, 57-63. **B. KOTTER II**, σ. 126. Γιὰ τὴν περιγραφή τῶν σχέσεων ψυχῆς καὶ σώματος βλ. *Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 15. **B. KOTTER IV**, σσ. 198-199. Περὶ αὐτῶν διαλαμβάνουμε στὰ οἰκεία περὶ Τριάδος καὶ Χριστολογίας κεφάλαια. Ὁ C. TWOMBLY ἐξετάζει τὸ θέμα τῆς περιχώρησεως σὲ τρία κεφάλαια, α) στὴν Τριαδολογία, β) στὴ Χριστολογία καὶ γ) στὴ Σωτηριολογία. Ἄν καὶ στὸ τελευταῖο κεφάλαιο δὲν χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἀμεσα ὁ ὄρος «περιχώρησις», ὁ συγγραφέας θεωρεῖ ἀπόλυτη τὴ σχέση μεταξὺ τῆς περιχώρησεως, τῆς θεώσεως καὶ τῆς κοινωνίας καὶ ἔτσι ἡ περιχώρηση ἐπεκτείνεται καὶ στὴ Σωτηριολογία. Βλ. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*. (Princeton Theological

Monograph Series 216). Pickwick Publications. Eugen, Oregon 2015. Ἐπίσης, ὁ Βασίλειος ΤΣΙΓΚΟΣ ἐξετάζει τὴν περὶ «περιχωρήσεως» διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν Τριαδολογία, στὴ Χριστολογία καὶ στὴν Ἀνθρωπολογία, σὲ συσχετισμὸ κυρίως μὲ τὴ διδασκαλία τῶν Καππαδοκῶν τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου ἢ καὶ ἄλλων Πατέρων. (ΤΣΙΓΚΟΥ, Βασιλείου. *Περιχώρησις: Θεολογικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου καὶ οἱ ἐφαρμογές του κατὰ τὴ Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἐκδόσεις Ostrakon. Θεσσαλονίκη 2015). Θεωροῦμε καὶ ἐμεῖς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς παρέλαβε τὸν ὄρο ὡς Χριστολογικόν, κυρίως ἀπὸ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο καὶ τὸν ἐφάρμοσε μὲ συστηματικὸ τρόπο στὴν Τριαδολογία. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος σὲ κείμενό του καθοριστικὸ γιὰ τὴ σωτηριολογικὴ διάστασι τῆς περιχωρήσεως, ὀρίζει αὐτὴν ὡς ἀκολουθῶς: «Ὡς γὰρ οὐκ ἔστι χωρὶς ἡλιακοῦ φωτὸς ὀφθαλμὸν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν, οὕτω δίχα πνευματικοῦ φωτὸς νοῦς ἀνθρώπινος οὐποτ' ἂν δέξαιτο θεωρίαν πνευματικὴν· τὸ μὲν γὰρ φωτίζει κατὰ φύσιν τὴν αἴσθησιν πρὸς τὴν τῶν σωμάτων ἀντίληψιν, τὸ δὲ πρὸς τὴν θεωρίαν τὸν νοῦν καταυγάζει πρὸς κατανόησιν τῶν ὑπὲρ αἴσθησιν. Σωτηρία δὲ τῶν ψυχῶν κυρίως ἐστὶ τὸ τέλος τῆς πίστεως· τέλος δὲ πίστεως ἐστὶν ἢ τοῦ πιστευθέντος ἀληθῆς ἀποκάλυψις· ἀληθῆς δὲ τοῦ πιστευθέντος ἐστὶν ἀποκάλυψις ἢ κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐν ἐκάστω πίστεως ἄρρητος τοῦ πεπιστευμένου περιχώρησις· περιχώρησις δὲ τοῦ πεπιστευμένου καθέστηκεν ἢ πρὸς τὴν ἀρχὴν κατὰ τὸ τέλος τῶν πεπιστευκῶν ἐπάνοδος· ἢ δὲ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν κατὰ τὸ τέλος τῶν πεπιστευκῶν ἐπάνοδος ἐστὶν ἢ τῆς ἐφέσεως πλήρωσις· ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιεμένων ἀεικίνητος στάσις· ἀεικίνητος δὲ στάσις ἐστὶν ἢ τοῦ ἐφετοῦ διηνεκῆς τε καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις· ἀπόλαυσις δὲ διηνεκῆς καὶ ἀδιάστατος ἢ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων καθέστηκε μέθεξις· μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις· ἢ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι' ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης· ἢ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ' ἐνέργειαν δι' ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστὶν ἢ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως· ἢ δὲ θέωσις ἐστὶ καθ' ὑπογραφῆς λόγον πάντων τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων καὶ τῶν ἐν χρόνῳ καὶ αἰῶνι περιοχῆ καὶ πέρας· περιοχῆ δὲ καὶ πέρας τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων ἐστὶ καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς ἢ τῆς ἀκραιφνοῦς καὶ κυρίως ἀρχῆς πρὸς τὸ κυρίως τέλος καὶ ἀκραιφνὲς ἐν τοῖς σωζομένοις ἀδιάστατος ἐνότης· ἀδιάστατος δὲ τῆς ἀκραιφνοῦς ἀρχῆς τε καὶ τέλους ἐνότης ἐν τοῖς σωζομένοις ἐστὶν ἢ κρείττων τῶν οὐσιωδῶς ἀρχῆς τε καὶ τέλει μεμετρημένων τῶν κατὰ φύσιν ἔκβασις· ἔκβασις δὲ τῶν κατ' ἀρχὴν καὶ τέλος περιγεγραμμένων ἐστὶν ἢ ἄμεσος καὶ ἄπειρος καὶ ἐπ' ἄπειρον ἐν τοῖς ἀξιωθεῖσι τῆς κατὰ τὸ κρεῖττον νοουμένης τῶν κατὰ φύσιν ἐκβάσεως ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ πανσθενῆς καὶ ὑπερδύναμος· ἄμεσος δὲ καὶ ἄπειρος καὶ ἐπ' ἄπειρον ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ πανσθενῆς ἐστὶ καὶ ὑπερδύναμος ἢ κατὰ τὴν ἀφθεγκτον καὶ ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν ἄρρητος τε καὶ ὑπεράρρητος ἡδονῆ καὶ χαρᾶ τῶν ἐνεργουμένων, ἧς οὐκ ἔστι νοῦν ἢ λόγον παντάπασιν ἢ νόησιν ἢ ῥῆσιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων εὐρεῖν» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Ἐρωτήσεις πρὸς Θαλάσσιον*, 59, 116-159. Ἔκδ. Carl Laga καὶ Carlos Steel. *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium LVI-LXV*. Volume 2. [CCSG 22]. Brepols 1990, σσ. 51-55). (Πλάγια δικά μας). Ἐν τούτοις, στὸν ἀνωτέρω ὀρισμὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς

νά θεμελιώσει τὴν ἐνότητα, τὴ διάκριση καὶ τὴν τελειότητα τῶν διακεκριμένων καὶ ἐνωμένων μεταξύ τους ὑποστάσεων στὸν Θεό, ἢ τῶν φύσεων στὸν Χριστὸ καὶ στὸν διφυῆ ἄνθρωπο. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο ἐξετάζεται ὁ ἄνθρωπος, δὲν εἶναι ἀπλῆ ἀνθρωπολογικὴ διακήρυξη ἢ διφυῆς ὑπόστασή του, ἀλλὰ ἐντάσσεται στὴν εὐρύτερη σχέση του μὲ τὸν Θεὸ δημιουργὸ καὶ μὲ τὴν οἰκονομία τῆς σωτηρίας²³⁵.

Ἡ βασικὴ ἀνθρωπολογικὴ ἀρχὴ πάνω στὴν ὁποία δομεῖται τὸ ἀνθρωπολογικὸ οἰκοδόμημα, ὄχι μόνο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ ὅλων τῶν Πατέρων, εἶναι ἡ Βιβλικὴ διδασκαλία περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση τοῦ Θεοῦ» (Γεν. 1:26)²³⁶. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ πολλοὶ Πατέρες, διακρίνει ἐννοιολογικὰ καὶ πραγματικὰ τὸ «κατ' εἰκόνα» ἀπὸ τὸ «καθ' ὁμοίωσιν». Τὸ πρῶτον σημαίνει τὴ δομὴ τοῦ ἀνθρώπου, δεδομένου ὅτι, κατὰ τὴν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ ἀπὸ τὴν ὕλη τοῦ σώματος καὶ τὴ νοερὰ ψυχὴ, μὲ τὸ «ἐμφύσημα» τοῦ Θεοῦ, αὐτὸ ταυτίζεται μὲ τὸ κατ' εἰκόνα, «τὸ μὲν γὰρ «κατ' εἰκόνα» τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον»²³⁷. Ἐξ ἄλλου, τὸ «καθ' ὁμοίωσιν» λαμβάνει ἠθικὴ διάσταση συνδεόμενο μὲ τὴν ἀρετὴ, γιατί τὸ «καθ' ὁμοίωσιν» δηλώνει «τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ

περιχωρήσεως ἔχει παραγνωρισθεῖ ἢ ἀναφορὰ του στὸ παράδειγμα τῆς περιχωρητικῆς ἐνότητας ψυχῆς καὶ σώματος στὸν ἄνθρωπο. Τὸ παράδειγμα τὸ παρέλαβε καὶ πάλιν ἀπὸ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο. (KARAYIANNIS, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 233-246). Ἐχει χρησιμοποιηθεῖ κατὰ κόρον κατὰ τὴν περίοδο τῆς Μεταχαλκηδόνιας θεολογίας γιὰ νὰ καταδειχθεῖ ὁ ἐνυπόστατος τρόπος ἐνώσεως τῶν δύο ἐν Χριστῶ φύσεων. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἐπομένως, ἡ περιχώρηση ἔχει καὶ αὐτὴ τὴν ἀνθρωπολογικὴ κατάσταση καὶ ἐφαρμογὴ. Καθίσταται φανερόν, κυρίως ἀπὸ τὴ διδασκαλίαν τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου, ὅτι ἡ κατάσταση τῆς περιχωρήσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θεῖον ἔχει καὶ γνωσιολογικὴ διάσταση.

²³⁵ Τὰ ζητήματα αὐτὰ πού εἰσάγονται στὸ παρὸν κεφάλαιο θὰ τύχουν ἐπεξεργασίας στὰ κεφάλαια πού ἀκολουθοῦν. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι εἰσάγει τὸ σχολαστικὸ σχῆμα τῆς *analogia entis*, οὔτε καὶ τὸν περὶ Τριάδος ἢ ἀνθρώπου ψυχολογικὸ ἀυγουστινισμό. Εἶναι ἀκραιφνῆς ἀνατολικὸς Πατέρας καὶ θεολόγος καὶ αὐτὴ τὴ θεολογικὴ παράδοση μεταφέρει καὶ ἐπεξεργάζεται.

²³⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 26, 17. **B. KOTTER II**, σ. 76.

²³⁷ Ὁπ. ἀν., 26, 19-20. **B. KOTTER II**, σ. 76.

δυνατὸν ὁμοίωσιν»²³⁸. Ὁ Θεὸς πρόσφερε στὸν ἄνθρωπο ὅλα τὰ ἐχέγγυα γιὰ νὰ ὀλοκληρώσει τὸν σκοπὸ τῆς δημιουργίας του. Ὁ σκοπὸς αὐτὸς ἀποτελεῖ, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, τὸ «πέρας τοῦ μυστηρίου» τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ πέρας τοῦ μυστηρίου εἶναι, «τῇ πρὸς θεὸν νεύσει θεούμενον, θεούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν»²³⁹. Τίθενται δύο καίρια θέματα, τὰ ὁποῖα διευκρινίζουν τὸ «μυστήριον» τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἡ θέωση, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἡ μέθεξη στὴ θεία ἔλλαμψη καὶ ὄχι στὴ θεία οὐσία, μία θέση ἀκριβῶς ἀντίθετη πρὸς τὴ θεολογία περὶ θεώσεως τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη²⁴⁰. Ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος σημαίνει τὸν προικισμό του μὲ πολλὰ χαρίσματα, τὰ ὁποῖα τὸν καθιστοῦν ἱκανὸ νὰ ἐπιτύχει τὴ θέωσή του. Ὁ προπρωτικός ἄνθρωπος ἦταν ἄκακος, εὐθύς, ἐνάρετος, ἄλυπος, ἀμέριμος, κεκοσμημένος μὲ παντοειδεῖς ἀρετὲς καὶ κάθε εἶδους ἀγαθό. Δεδομένου ὅτι μετέχει τῆς αἰσθητῆς καὶ τῆς νοητῆς φύσεως, εἶναι τρόπον τινὰ δεύτερος κόσμος, μικρόκοσμος μέσα στὸν μακρόκοσμο ἢ ἀκόμα καὶ ἄλλος ἄγγελος. Αὐτὰ τὰ χαρίσματα τοῦ παρεῖχαν τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι «μικτὸς προσκυνητής», ἔκφραση τὴν ὁποῖα ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διερμηνεύει μὲ ἀξιοπρόσεκτες συνεχόμενες συγκρίσεις. Δηλαδή νὰ εἶναι ἐπόπτης τῆς ὀρατῆς κτίσεως καὶ μύστης τῆς νοητῆς, βασιλέας τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀλλὰ καὶ βασιλευόμενος ἀπὸ τὸν οὐρανό· νὰ εἶναι συγχρόνως ἐπίγειος καὶ οὐράνιος, πρόσκαιρος καὶ ἀθάνατος, ὀρατὸς καὶ νοητὸς, πνεῦμα καὶ σάρκα²⁴¹. Ἡ σύνθεση αὐτὴ ἀποσκοπεῖ στὴν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὴν ἡ σάρκα ἀποτελεῖ τρόπον τινὰ «παιδεία»²⁴² γιὰ

²³⁸ Ὁπ. ἀν., 26, 20. **B. KOTTER II**, σ. 76.

²³⁹ Ὁπ. ἀν., 26, 34-36. **B. KOTTER II**, σ. 76.

²⁴⁰ **CIRAULO**, Jonathan. «*Divinization as Christification in Erich Przywara and John Zizioulas*», σσ. 479-503.

²⁴¹ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 28. Περί Θεολογίας*, 9. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques*. (SC 250). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 116-120.

²⁴² « ... τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα, σάρκα διὰ τὴν ἔπαρσιν, πνεῦμα διὰ τὴν χάριν, τὸ μὲν ἵνα πάσχη καὶ πάσχων ὑπομιμνήσκηται καὶ παιδεύηται, τὸ δὲ ἵνα μένη καὶ δοξάζη τὸν εὐεργέτην, τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενον, ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον τουτέστιν ἐν τῷ παρόντι βίῳ, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον ἐν τῷ

τὸν ἄνθρωπο μὲ στόχο νὰ ἔχει συνεχῆ μνήμη τῆς παθητῆς φύσεώς του, ἐνῶ μὲ τὸ πνεῦμα του καλεῖται νὰ δοξάζει τὸν εὐεργέτη του Θεό²⁴³. Βεβαίως, ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου δημιουργήθηκε αὐτεξούσια καὶ ἀναμάρτητη, ὄχι γιατί δὲν ἐπιδέχεται τὴν ἁμαρτία, ἐπειδὴ μόνο ὁ Θεὸς εἶναι κατ' ἀπόλυτη ἔννοια ἀναμάρτητος. Τὰ δύο αὐτὰ χαρακτηριστικὰ εἶναι σημαντικὰ γιὰ τὸ σύνολο τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, γιατί εἶναι αὐτὰ ποὺ θὰ καθορίσουν τὴν περαιτέρω πορεία τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ καθοριστικὲς ἔννοιες τῆς περὶ ἀνθρώπου χριστιανικῆς διδασκαλίας. Ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε ἔχοντας τὴ δυνατότητα νὰ παραμείνει ἀναμάρτητος, ὅμως ἡ προαίρεσή του καὶ τὸ αὐτεξούσιο τὸν ὀδήγησε στὴν ἁμαρτία. Ἡ ἁμαρτία εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς του.

Ἡ ψυχὴ, τὸ ἄλλο συνθετικὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εἶναι οὐσία ζῶσα καὶ ἀπλῆ, ἀσώματη, ἀόρατη στοὺς σωματικούς ὀφθαλμούς, λογικὴ, νοερὰ καὶ ἀσχημάτιστη. Αὐτὴ τὴν περιγραφή τῆς ψυχῆς κάνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γιὰ νὰ διευκρινίσει τὴ σχέση της μὲ τὸ σῶμα. Ἡ ψυχὴ χρησιμοποιεῖ ὡς ὄργανο τὸ σῶμα, ἀλλὰ ἡ χρῆση της δὲν εἶναι ὠφελιμιστικὴ γιατί παρέχει στὸ σῶμα τὴ ζωὴ καὶ τὴ δύναμη τῆς ἀυξήσεως, τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς γεννήσεως. Τὸ κέντρον «περιχωρήσεως» τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα εἶναι ὁ νοῦς, δεδομένου ὅτι ὁ νοῦς εἶναι κοινὸς γιὰ τὴ ψυχὴ καὶ γιὰ τὸ σῶμα, καὶ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν

αἰῶνι τῶ μέλλοντι, καί—πέρας τοῦ μυστηρίου—τῇ πρὸς θεὸν νεύσει θεούμενον, θεούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 26, 30-36. **B. KOTTER II**, σ. 76). (Πλάγια δικά μας).

²⁴³ Ὁπ. ἀν., 26, 24-36. **B. KOTTER II**, σ. 76. Στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* ὀρίζεται ἐπίσης ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου: «Ἴδιον μὲν θεοῦ ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ ὡς δημιουργῶ πρέπουσα, ἴδιον δὲ τῶν κτισμάτων τὸ μέτρον, ὃ ἐκάστῳ ὥρισεν ὁ τὸ εἶναι δούς. Ἐφ' ἡμῖν δὲ ἐστὶν ἡ χρῆσασθαι τοῖς δοθεισὶν ἡμῖν ὑπὸ θεοῦ, ἐφ' ᾧ δέδωκεν ἡμῖν αὐτά, καὶ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ χρῆσασθαι οὐκ ἐφ' ᾧ δέδωκεν, οἷον ἔδωκεν ἡμῖν τὸ ἐπιθυμητικόν, ἵνα ἐπιθυμῶμεν αὐτοῦ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ. Ἐὰν ἐπὶ τούτῳ χρῆσώμεθα τῇ ἐπιθυμίᾳ ἀρετῇ καὶ καλόν· εἰ δὲ ἕτερόν τι παρ' αὐτὸν ἀγαπήσωμεν, οὐκ ἐστὶ χρῆσις, ἀλλὰ παράχρησις. Εἰς αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἐποίησεν ἡμᾶς, ἵνα μετέχωμεν αὐτοῦ ἐπιθυμοῦντες» (*Κατὰ Μανιχαίων*, 60, 12-20. **B. KOTTER IV**, σσ. 377-378).

«κοινωνία» τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὑλικά ὄντα· «ὡσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς»²⁴⁴. Ἔχει ἤδη καθορίσει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε αὐτεξούσιος, ὅπως ἰδιαίτερος δὲ γιὰ τὴν ψυχὴ ὅτι εἶναι αὐτεξούσια, θελητική, ἐνεργητικὴ καὶ τρεπτή, δεδομένου ὅτι εἶναι ἢ ἴδια ἢ ψυχὴ κτιστή. «Πάντα ταῦτα κατὰ φύσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργήσαντος αὐτὴν χάριτος εἰληφυῖα, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ φύσει οὕτως εἶναι εἴληφεν»²⁴⁵.

Ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ, ἢ λογικὴ φύση του καὶ τὸ πνεῦμα ζωῆς ποῦ ἔλαβε ἀπὸ τὸν δημιουργό, τὸν κατέστησε «κοινωνόν» τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ καὶ πολιοῦχον τοῦ Παραδείσου μὲ ὅλα τὰ προπρωτικά προνόμια. Ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος ἦταν ἕνας ἄλλος ἄγγελος ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑμνοῦσε ἀκαταπαύστως τὸν δημιουργό του. Δεδομένης τῆς διφυοῦς ὑποστάσεώς του ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, «θειῶν ἐννοιῶν ἐμφορούμενος, διὰ πάσης τῆς κτίσεως πρὸς τὸν γενεσιουργὸν ἀναγόμενος, ἐφ' ᾧ καὶ πεπλαστούργητο»²⁴⁶. Ἡ γνωσιολογικὴ αὐτὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι σημαντικὴ, γιὰτὶ δίδει ἀπάντηση, ἀφ' ἑνὸς μὲν γιὰ τὸν σκοπὸ τῆς δημιουργίας τοῦ

²⁴⁴ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 26, 48-49. **B. KOTTER II**, σ. 77. Βλ. *Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 15. **B. KOTTER IV**, σσ. 198-199. «Ὁ ἄνθρωπος τοίνυν μικρὸς κόσμος ἐστίν. Ἔχει γὰρ ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ μέσος ἔστηκε νοῦ καὶ ὕλης· σύνδεσμος γὰρ ἐστὶν ὄρατῆς καὶ ἀοράτου ἢ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κτίσεως. Ὁφθαλμὸς γὰρ καὶ τὸ καθαρώτατον τῆς ψυχῆς ἐστὶν ὁ νοῦς. Κοινωνεῖ οὖν τοῖς μὲν ἀψύχοις σώμασι κατὰ τὴν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν, τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε ταῦτα καὶ κατὰ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν δύναμιν, ἔτι δὲ καὶ τὴν σπερματικὴν, τοῖς δὲ ἀλόγοις ζώοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ζωτικὸν καὶ κατὰ τὴν ἄλογον ὄρεξιν ἡγουν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, κατὰ τε τὸ φανταστικὸν καὶ μνημονευτικὸν καὶ κατὰ τὴν αἰσθησὶν καὶ τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν—καθ' ὁρμὴν δὲ κίνησις ἐστὶν ἢ κίνησις ὅλου τοῦ σώματος—καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ ἀναπνευστικὸν καὶ ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβατικόν. Συνάπτεται δὲ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς δυνάμεσι διὰ τοῦ λογικοῦ καὶ τῆς λογικῆς τοῦ νοῦ ὀρέξεως, ἣτις ἐστὶ θέλησις, ἢ πρώτη τοῦ νοῦ κίνησις· ὀρεγόμενος γὰρ κινεῖται πρὸς νόησιν καὶ ὀρεγόμενος λογίζεται καὶ ὀρεγόμενος κρίνει. Αὕτη δὲ ἡ ὄρεξις αὐτεξουσίως ἐστίν· αὐτεξουσίως γὰρ ὀρεγόμενος νοεῖ καὶ λογίζεται καὶ κρίνει».

²⁴⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 26, 50-53. **B. KOTTER II**, σ. 77.

²⁴⁶ *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 7, 7-10. **B. KOTTER V**, σ. 125.

ἀνθρώπου, ἀφ' ἑτέρου δὲ γιὰ τὴ δυνατότητά του νὰ ἀναχθεῖ στὸν δημιουργό του μέσῳ ὀλοκλήρου τῆς νοητῆς καὶ αἰσθητῆς κτίσεως. Ἄρα, ἡ κτίση δὲν ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸν Θεό, ἀλλὰ καθίσταται πηγὴ γνώσεως τοῦ Θεοῦ.

Ἡ διφυῆς ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου τοῦ παρέχει τὴ δυνατότητα γνώσεως, τόσο τῶν αἰσθητῶν, ὅσο καὶ τῶν νοητῶν ὄντων. Ἡ σχέση, ἡ ἐπαφὴ καὶ ἡ γνώση τῶν αἰσθητῶν ὄντων γίνεται μὲ τὶς πέντε αἰσθήσεις, πού ἀποτελοῦν γνωστικὲς ἰκανότητες τοῦ ἀνθρώπου στοὺς τομεῖς πού ἡ κάθε αἴσθηση ἀναφέρεται ἢ καὶ εὐαίσθητοποιεῖται²⁴⁷. Ἐξ ἄλλου, τὸ λογικὸ εἶναι ἡ γνωστικὴ δύναμη καὶ ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίζει τὰ ἀσώματα καὶ νοερὰ ὄντα²⁴⁸. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἔπειτα ἀπὸ τὸ 26^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, «περὶ τοῦ ἀνθρώπου», πού ἀναφέρεται στὴ δημιουργία του καὶ στὴ ψυχοσωματικὴ του δομὴ, σὲ σχετικὰ μικρὰ σὲ ἕκταση κεφάλαια διαπραγματεύεται διάφορα θέματα πού χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸν ἴδιο ὡς «γνωστικὲς, ζωτικὲς, φυσικὲς καὶ τεχνικὲς ἐνέργειες» τοῦ ἀνθρώπου, δεδομένου ὅτι «ἐνέργεια γάρ ἐστὶν ἡ φυσικὴ ἐκάστης οὐσίας δύναμις τε καὶ κίνησις»²⁴⁹. Ὄντως, ὅλες αὐτὲς οἱ «ἐνέργειες» ἀφοροῦν τὶς ποικίλες ψυχολογικὲς διαθέσεις καὶ ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου ὅταν βρίσκεται σὲ κοινωνία μὲ τὸ αἰσθητὸ καὶ νοητὸ περιβάλλον του²⁵⁰.

²⁴⁷ Περισσότερο συστηματοποιημένη θεολογία περὶ τῶν πέντε αἰσθήσεων, ὅπως καὶ περὶ τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ νοῦ, σὲ σχέση μὲ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ κάνει ὁ Ὁμολογητῆς Μάξιμος. Βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 283-332.

²⁴⁸ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 26, 82-85. **B. KOTTER II**, σ. 79. «Συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι λογιζόμενος καὶ νοῶν καὶ κρίνων ἕκαστα καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα, τὴν εὐσέβειαν, ἀσπαζόμενος· διὸ καὶ μικρὸς κόσμος ὁ ἀνθρωπὸς ἐστίν».

²⁴⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 37, 3-4. **B. KOTTER II**, σ. 93.

²⁵⁰ Ὁπ. ἀν., 26-45. **B. KOTTER II**, σσ. 75-108. Τὰ ἀνθρωπολογικὰ κεφάλαια ἀπὸ τὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως μὲ τὰ θέματα πού διαπραγματεύονται εἶναι τὰ ἀκόλουθα: περὶ ἡδονῶν (27), περὶ λύπης (28), περὶ φόβου (29), περὶ θυμοῦ (30), περὶ φανταστικοῦ (31), περὶ αἰσθήσεως (32), περὶ τοῦ διανοητικοῦ (33), περὶ τοῦ μνημονευτικοῦ (34), περὶ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ προφορικοῦ (35), περὶ πάθους καὶ ἐνεργείας (36), περὶ ἐνεργείας (37), περὶ ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου (38), περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτεξουσίου (39), περὶ τῶν γινομένων (40), διὰ ποίαν αἰτίαν

Ένα από τὰ θεμελιώδη ἐρωτήματα πού τίθενται εἶναι αὐτὸ τῆς γνωστικῆς ἰκανότητος τοῦ ἀνθρώπου, δεδομένου ὅτι ἡ γνώση ἀφορᾷ τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ἀναζητεῖ τὴ γνώση εἴτε αὐτὴ εἶναι ἐμμενῆς εἴτε ὑπερβατικῆ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατέχει γνωστικὲς λειτουργίες καὶ ἰκανότητες, φυσικὲς ἢ ἐπίκτητες, πού τὸν ὀδηγοῦν πρὸς τὴ γνώση. Ἡ γνώση αὐτὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ εἶδος τὸ ὁποῖο θέλει νὰ ἀποκτήσει ὁ ἄνθρωπος, εἶναι δὲ διπλῆ, εἴτε αἰσθητὴ εἴτε νοητὴ, ἀναλόγως τῶν ὄντων πρὸς γνώση. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ χρησιμοποιοῦνται διαφορετικὲς γνωστικὲς λειτουργίες καὶ ἰκανότητες. Γιὰ μὲν τὰ αἰσθητὰ ὄντα χρησιμοποιοῦνται οἱ αἰσθήσεις, γιὰ δὲ τὰ νοητὰ ὀνοῦς.

Οἱ αἰσθήσεις, παρὰ τὸ ὅτι λειτουργοῦν μὲ σωματικὰ ὄργανα, εἶναι δυνάμεις τῆς ψυχῆς. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θεωρεῖ ὡς κέντρο ὅπου συσσωρεύεται ἡ γνώση, τόσο γιὰ τὰ αἰσθητὰ, ὅσο καὶ γιὰ τὰ νοητὰ, τὴν ψυχὴ. «Ἡ γὰρ ψυχὴ τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἀντιλαμβάνεται ἡγουν αἰσθάνεται, καὶ γίνεται δόξα, τῶν δὲ νοητῶν διὰ τοῦ νοῦ, καὶ γίνεται νόησις»²⁵¹. Ὁ λόγος εἶναι προφανῆς, δεδομένου ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι τὸ «θεῖον ἐμφύσημα» στὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἐπαφὴ τῶν αἰσθήσεων γίνεται μὲ ἐξωτερικὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα, τὰ ὁποῖα καὶ ἀντιλαμβάνονται καὶ γνωρίζουν. Ἡ κάθε αἴσθησις χρησιμοποιεῖ τὰ ἀντίστοιχα

αὐτεξούσιοι γεγόναμεν (41), περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν (42), περὶ προνοίας (43), περὶ προγνώσεως καὶ προορισμοῦ (44), περὶ τῆς θείας οἰκονομίας καὶ περὶ τῆς δι' ἡμᾶς κηδεμονίας καὶ τῆς ἡμῶν σωτηρίας (45). Πολλὰ τῶν θεμάτων αὐτῶν ἀποτελοῦσαν κοινὸς τόπους γιὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὸν Νεμέσιο Ἐμέσης καὶ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο. Τὰ θέματα αὐτὰ ἔχουν τὴν ἀρχὴ τους στὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως ἔχουμε παρατηρήσει, ἀκολουθεῖ τὴν ἴδια «τεχνικὴ» δομὴ ὅπως ὁ Πλάτων στὸν *Τίμαιο*.

²⁵¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 34, 4-6. **B. KOTTER II**, σ. 86. Τὴν ἴδια ἀνθρωπολογία ἐπὶ τοῦ συγκεκριμένου θέματος ἀναπτύσσει καὶ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος. Βλ. **KARAYIANNIS, Vasilios**. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 283-332.

αισθητήρια ὄργανα²⁵². Ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μέσω τῶν αισθήσεων μεταφέρεται στὴν ψυχὴ καὶ ἔτσι ἡ ψυχὴ μπορεῖ νὰ διακρίνει τὰ διάφορα ἀντικείμενα ἢ τίς διάφορες ἐπιδράσεις ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχουν στὸν ἄνθρωπο. Ἀντιλαμβάνεται τὸ εἶδος τοῦ ἀντικειμένου, ἂν εἶναι ἄνθρωπος, ζῶον, δένδρον κ.λπ., ἢ ἂν εἶναι γλυκὸ ἢ πικρὸ στὴ γεύση. Οἱ γνώσεις αὐτὲς δὲν λαμβάνονται ἀκριτῶς. Τὸ «διανοητικὸν» προβαίνει σὲ κρίσεις καὶ συγκαταθέσεις στὸ ἂν θὰ γίνεῖ μία προσφερόμενη πρόταση γνώσεως ἀποδεκτὴ ἢ ὄχι²⁵³. Ἡ λειτουργία τοῦ διανοητικοῦ ἀποτελεῖ τὴ βάση γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἀρετῶν, δεδομένου ὅτι κρίνεται ἢ ἐπιτέλεση μιᾶς ὠφελίμου πράξεως, ἢ ἡ ἀποφυγὴ μιᾶς ἐπιβλαβοῦς. Ἐπίσης εἶναι ἡ βάση γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιστημῶν, ἐφ' ὅσον ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται δέχεται τὴν ἐπεξεργασία μὲ τὸ βουλευτικὸ καὶ προαιρετικὸ τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ «μνημονευτικὸν», ἔξ ἄλλου, ἀποτελεῖ σημαντικὴ γνωστικὴ λειτουργία. Τὸ μνημονευτικὸ εἶναι τὸ αἴτιο ἢ καὶ τὸ ταμειῶν διατηρήσεως μιᾶς μνήμης καὶ ἀναμνήσεως. Ἡ μνήμη, σὲ σχέση μὲ τὸ μνημονευτικὸ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα θεώρησης ποὺ ἔγινε ἀπὸ κάποια αἴσθηση ἢ ἡ ἀποθήκευση γνώσεως ποὺ προῆλθε ἀπὸ κάποια αἴσθηση ἢ κάποια νόηση²⁵⁴. Θὰ μπορούσε ἐν προκειμένῳ νὰ προστεθεῖ ὀλόκληρη ἢ σειρὰ τῶν γνωστικῶν ἱκανοτήτων τοῦ ἀνθρώπου, τίς ὁποῖες ἀναπτύσσει ὁ Ἴω. Δαμασκηνός στὰ ἀνθρωπολογικὰ κεφάλαια ποὺ ἀκολουθοῦν (35-45), ἢ καὶ αὐτῶν ποὺ ἀφοροῦν τὴ φυσικὴ δομὴ του²⁵⁵. Πάντοτε, ὅμως, πρέπει νὰ λαμβάνεται ὑπ' ὄψη ὅτι ἡ γνωστικὴ

²⁵² «Αἴσθησις ἐστὶ δύναμις τῆς ψυχῆς ἀντιληπτικὴ τῶν ὑλῶν ἡγουν διαγνωστικὴ· αισθητήρια δὲ τὰ ὄργανα ἡγουν τὰ μέλη, δι' ὧν αισθανόμεθα» (*Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 32, 2-6. **B. KOTTER II**, σ. 83).

²⁵³ Ὅπ. ἀν., 33. **B. KOTTER II**, σ. 86.

²⁵⁴ «Τὸ δὲ μνημονευτικὸν ἐστὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἰτιὸν τε καὶ ταμειῶν· μνήμη γάρ ἐστὶ φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπὸ τινος αισθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινομένης ἢ σωτηρία αισθήσεως τε καὶ νοήσεως» (Ὅπ. ἀν., 34, 2-4. **B. KOTTER II**, σ. 86).

²⁵⁵ Ὁ Ἰωάννης ΠΛΕΞΙΔΑΣ ἔχει καταρτίσει διάγραμμα μὲ τὸ ὁποῖο ἐμφανίζει τὸ σύνολο τῶν γνωστικῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς καὶ τῶν μεταξὺ τους σχέσεων. Βλ. **ΠΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σ. 168.

αὐτὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τὰ περιοριστικά της ὅρια. Ἐξ ἄλλου, ὅποιαδήποτε γνώση ἢ ὁποία ἀποκτᾶται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο δημιουργεῖ ἐσωτερικὲς καταστάσεις ποὺ φανερώνουν τὴν «ἀλλοίωση» εἴτε πρὸς τὸ βέλτιον εἴτε πρὸς τὸ χεῖρον.

Ἡ γνώση τῶν νοητῶν ὄντων γίνεται διὰ τοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος ὀρίζεται ὡς ἀκολούθως: «Τί δὲ τὸ κατ' εἰκόνα εἰ μὴ ὁ νοῦς; ... Νοῦς γὰρ ἐν μεταίχμιῳ ἐστὶ θεοῦ καὶ σαρκός, τῆς μὲν ὡς σύννοικος, τοῦ θεοῦ δὲ ὡς εἰκῶν»²⁵⁶. Ὑπενθυμίζουμε δύο θέματα στὰ ὁποῖα ἔγινε ἀναφορά. Τὸ πρῶτο εἶναι ἡ ταύτιση τοῦ «κατ' εἰκόνα» μὲ τὸν νοῦ καὶ τὸ δεύτερο ὅτι ὁ νοῦς, μαζὶ μὲ τὸν λόγο του καὶ τὸ πνεῦμα²⁵⁷ εἶναι εἰκόνα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν τριῶν θείων Ὑποστάσεων. Παρόμοιες τριαδικὲς εἰκόνες χρησιμοποιοῦνται καὶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις, ὅπως θὰ διαπιστωθεῖ στὴ συνέχεια. Ὁ νοῦς, στὸ συγκεκριμένο παράδειγμα, δὲν ἐνεργεῖ ἀπὸ μόνος του. Ὑπάρχει ἄλλη σειρά γνωστικῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ποὺ δραστηριοποιοῦνται συγχρόνως: ἡ αἴσθησις, ἡ φαντασία, ἡ δόξα, ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς. «Διὰ τῆς αἰσθήσεως τοίνυν ἐν τῇ ψυχῇ συνίσταται πάθος, ὃ καλεῖται φαντασία· ἐκ δὲ τῆς φαντασίας γίνεται δόξα. Εἶτα ἡ διάνοια ἀνακρίνασα τὴν δόξαν, εἴτε ἀληθῆς ἐστὶν εἴτε ψευδῆς, κρίνει τὸ ἀληθές· ὅθεν καὶ διάνοια λέγεται ἀπὸ τοῦ διανοεῖν καὶ διακρίνειν. Τὸ οὖν κριθὲν καὶ ὀρισθὲν ἀληθές νοῦς λέγεται»²⁵⁸. Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ πρώτη κίνηση τοῦ νοῦ ὀνομάζεται νόησις. Ἡ κίνηση τῆς νοήσεως γιὰ κάτι ὀνομάζεται ἔννοια. Αὐτὸ ποὺ μεταφέρεται στὴν ψυχὴ ἀπὸ τὴν ἔννοια ὀνομάζεται ἐνθύμησις. Ἡ ἐνθύμησις ἀφοῦ κρίνει τὴν ἔννοια ποὺ ἔλαβε τότε αὐτὴ ἀποκαλεῖται φρόνησις. Ἡ φρόνησις στὴ συνέχεια, μὲ τὴν κατάλληλη ἐπεξεργασία καὶ διεύρυνση, καταρτίζει τὸν διαλογισμό, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ ἀποκαλούμενος ἐνδιάθετος λόγος.

²⁵⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 62, 20-22. **B. KOTTER II**, σσ. 157-158.

²⁵⁷ Διαπιστώνουμε ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται ἄλλοτε τὴν διχοτομικὴν, ψυχὴ σῶμα, καὶ ἄλλοτε τὴν τριχοτομικὴν δομὴν τοῦ ἀνθρώπου, νοῦς, λόγος, πνεῦμα.

²⁵⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 36, 36-40. **B. KOTTER II**, σ. 89. Γιὰ τὶς γνωστικὲς αὐτὲς δυνάμεις τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαλαμβάνει γιὰ τὴν κάθε μία μικρὴ ἀνάλυση σὲ ἰδιαίτερο κεφάλαιο στὴν Ἐκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως (31-35). **B. KOTTER II**, σσ. 83-87.

Ὁ ἐνδιάθετος λόγος ὀρίζεται ὡς κίνημα ψυχῆς καὶ βρίσκεται στὸ διαλογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς χωρὶς τὴν προφορικὴ ἐκφώνησή του. Ἐπιπρόσθετα πρὸς τὸν ἐνδιάθετο, ὑπάρχει καὶ ὁ προφορικὸς λόγος²⁵⁹.

Τὰ νοητὰ ὄντα εἶναι ὁ Θεός, οἱ ἄγγελοι καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἐφ' ὅσον ἡ γνώση τῶν νοητῶν ὄντων δὲν γίνεται διὰ μέσου τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ διὰ τοῦ νοῦ, τότε ἡ ἀκολουθούμενη γνωσιολογικὴ διαδικασία διαφέρει ἐκείνης διὰ τῶν αἰσθήσεων. Προηγουμένως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς περιέγραψε τὴ λειτουργία τοῦ νοῦ καὶ τὴν κίνησή του πρὸς γνώση. Στὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* ὁ νοῦς καὶ πάλιν ὀρίζεται ὡς ὄρων καὶ γνωστικὸς γιὰ τὴ ψυχὴ ἐν εἴδει ὀφθαλμοῦ, «δεκτικὸν τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καὶ ἐπιστήμης, οὐκ οἴκοθεν δὲ τὴν γνώσιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχει, ἀλλὰ δεῖται τοῦ διδάξοντος»²⁶⁰. Ἐπομένως, ἡ πηγὴ γνώσεως διὰ τοῦ νοῦ εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀφοῦ ἡ γνώση ἀποκτᾶται μὲ τὴ διδασκαλίαν καὶ δὲν εἶναι ἀπὸ τὸν νοῦ καθ' ἑαυτόν.

Ἐχομε ἤδη ἐπισημάνει τὶς πηγὲς γνώσεως, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Καθίσταται, ἐν τούτοις, φανερὸ τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος, μὲ τὸ σύνολο τῶν σωματικῶν, τῶν ψυχικῶν καὶ τῶν πνευματικῶν λειτουργιῶν του, καθίσταται ὁ ἴδιος πηγὴ γνώσεως τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Θεοῦ. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*, ὅπου ὀρίζεται πῶς ὁ νοῦς ἀποκτᾶ τὴ γνώση, γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό ἡ μοναδικὴ αὐθεντικὴ πηγὴ, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ διδάξει τὸν νοῦ εἶναι ὁ Χριστός, «ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι, ὅς ἐστιν ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις»²⁶¹. Εἶναι προφανὲς ὅτι μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ εἰσάγεται ἡ Χριστολογικὴ διάσταση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου μὲ ὅλα ὅσα συνεπάγεται ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Χριστό. Ἄλλωστε, ἡ πρόσληψη καὶ ἡ ἔνωση τῆς ἀνθρωπίνης

²⁵⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 36, 41-50. **B. KOTTER II**, σ. 89.

²⁶⁰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, α' fus., 17-19. **B. KOTTER I**, σ. 53.

²⁶¹ Ὀπ. ἀν., α' fus., *Περὶ γνώσεως*, 20-23. **B. KOTTER I**, σ. 53

φύσεως τοῦ Χριστοῦ στήν Ὑπόσταση τοῦ ἐνσαρκωθέντος Λόγου τοῦ Θεοῦ, διαφοροποιεῖ ριζικά καί τή σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Τριαδικό Θεό, ὅπως θά καταδειχθεῖ στή συνέχεια.

Σέ σύγκριση μέ τίς ἄλλες πνευματικές λειτουργίες καί ικανότητες τοῦ ἀνθρώπου, ἡ γνώση κατέχει τήν ὑψιστή θέση, γιατί «οὐδέν τῆς γνώσεώς ἐστι τιμιώτερον»²⁶². Ἡ γνωστική αὐτή λειτουργία τοποθετεῖται μεταξύ τῆς ψυχῆς καί τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ψυχὴ εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία ἀποκτᾶ τή γνώση, χρησιμοποιεῖ δέ ὡς ὄργανο τὸ νοῦ: «Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ γυμνῆ τῆ ψυχῆ ζῶμεν, ἀλλ' ὥσπερ ὑπὸ παραπετάσματι τῷ σαρκίῳ καλυπτομένη ἡμῶν ἡ ψυχὴ, νοῦν μὲν ὀρῶντα καί γνωστικὸν οἶον ὀφθαλμὸν κέκτηται καί δεκτικὸν τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καί ἐπιστήμης, οὐκ οἴκοθεν δὲ τὴν γνῶσιν καί τὴν ἐπιστήμην ἔχει, ἀλλὰ δεῖται τοῦ διδάξαντος»²⁶³. Διαπιστώσαμε ἀνωτέρω τή

²⁶² Ὁπ. ἀν., α' fus., *Περὶ γνώσεως*. **B. KOTTER I**, σ. 53. Ὁ Πλάτων στὸν *Τίμαιο* λέγει περὶ τῆς φιλοσοφίας: «Ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. Λέγω δὴ τοῦτο ὁμμάτων μέγιστον ἀγαθόν» (**Πλάτωνος**, *Τίμαιος* 47b). Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος ἔχει παρόμοια διατύπωση: «Σοφίας δὲ κάλλος ἐστὶν γνῶσις ἔμπρακτος, ἢ πρᾶξις ἔνσοφος, ὧν ἐστὶ χαρακτήρ ὡς δι' ἀμφοῖν συμπληρούμενος, ὁ τῆς θείας προνοίας καί κρίσεως λόγος» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου, πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον*, Πρόλογος, 9-11. Ἐκδ. Bart Janssens. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. [CCSG 48]. Brepols. Turnhout 2002, σ. 3). Παρόμοια διατύπωση συναντᾶται καί σὲ ἄλλους συγγραφεῖς, κυρίως ἀσκητικούς· «Φέγγος ψυχῆς, ἡ ἀγία γνῶσις ἐστὶν, οὗ στερηθεὶς ὁ ἄφρων, ὡς ἐν σκότει διαπορεύεται. Ἄφρων ἐστὶν ὁ ἐν σκότει διάγων, ὃν διαδέχεται τὸ σκότος τῆς ἀγνωσίας» (**Ὁσίου Θαλασσίου τοῦ Λιβύου**, *Περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας*, Ἐκατοντὰς πρώτη, 51-52. *Φιλοκαλία*, τομ. Β', σ. 208). Ὁ Διάδοχος Φωτικῆς στὸν *Ἀσκητικό* τοῦ Λόγου (§§ 71-74), διαπραγματεύεται τὸ πῶς ἡ ψυχὴ, ἀφοῦ καθαρθεῖ, ὀδηγεῖται στή γνώση τοῦ Θεοῦ (*Φιλοκαλία*, τομ. Α', σσ. 256-257). Ὁ Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά* (982a), θεωρεῖ ὅτι ἡ γνώση ἐνὸς πράγματος κρίνεται πλέον σημαντικὴ ἀπὸ τὴν ἔμπρακτὴ ἐφαρμογὴ τῆς. Ἡ γνώση τοῦ ἀρχιτέκτονα εἶναι σημαντικώτερη ἀπὸ ἐκείνη τοῦ οἰκοδόμου. Ὁ πρῶτος γνωρίζει τὸ ἀποτέλεσμα ἐνὸς οἰκοδομήματος, ἐνῶ ὁ δεῦτερος στερεῖται τῆς γνώσεως αὐτῆς.

²⁶³ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, α' fus., *Περὶ γνώσεως*, 13-19. **B. KOTTER I**, σ. 53. Ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴ γνωσιολογικὴ θέση, ὅτι ὁ νοῦς εἶναι ἡ γνωστικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου, διδασκαλία τὴν ὁποία ἀρχικὰ εἶχαν διατυπώσει ὁ Ὠριγένης καί ὁ Εὐάγγελος, στηριζόμενοι στήν ἀρχὴ τοῦ Ἰουστίνου. Τὸ συσχετισμὸ αὐτὸ ἐπισημαίνει καί ὁ Περγάμου Ἰωάννης: «Ὑπῆρχε, πρῶτα μία γραμμὴ, ἡ ὁποία ξεκινοῦσε μέ τὴν ἔννοια τοῦ Λόγου, πού εἰσήγαγε ὁ Ἰουστίνος

σχέση ψυχῆς καὶ σώματος καθὼς καὶ τὴν κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ' ἑνὸς μὲν μὲ τὰ αἰσθητά, ἀφ' ἑτέρου δὲ μὲ τὰ νοητὰ ὄντα, ἔνεκα τῆς διφυοῦς ὑπάρξεώς του. Στὸ ἀνωτέρω παρατιθέμενο κείμενο, ὅπως καὶ στὴν προγενέστερη ἀνάλυση ἄλλων κειμένων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, συνυπάρχουν, τόσο οἱ γνωστικὲς ἰκανότητες τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο καὶ τὰ ὅρια τῶν ἰκανοτήτων του²⁶⁴. Ναὶ μὲν ἡ διατύπωση μπορεῖ νὰ

στὰ μέσα τοῦ Β' αἰῶνα μ.Χ. Αὐτὴ ἀνέπτυξε ὡς ὄργανο γνωστικὸ τὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐξέλιξη ποὺ εἶχε αὐτὴ ἢ τοποθέτηση μετὰ τὸν Ὠριγένη ἦταν κυρίως ἡ μορφή ποὺ ἔδωσε στὴν ὅλη γνωσιολογία ὁ Εὐάγριος καὶ ἡ κίνηση τοῦ Εὐαγρίου στοὺς μοναχοὺς, ποὺ συνίστατο κυρίως, σύμφωνα μὲ ἀρχὲς ποὺ εἶχε θέσει ἤδη ὁ Ἰουστίνος, στὴν κάθαρση τοῦ νοῦ ἀπὸ τὰ αἰσθητά. Ὁ Θεὸς καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, ἔχουν, γιὰ τὴν ἀντίληψη αὐτῆ, κάτι τὸ κοινό. Θὰ ἔλεγε κανεὶς κάτι τὸ ὄντολογικὰ κοινὸ καὶ διάφορο καὶ ἀντίθετο πρὸς κάθε τι τὸ ὑλικό. Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς εἶναι πνευματικὴ ὑπαρξη, ἄυλος, ἀσώματος καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἴδιο. Συνεπῶς ὁ κρίκος μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου καὶ ἐπομένως ἡ ὁδὸς ἢ τὸ ὄργανο τῆς γνώσεως εἶναι ὁ νοῦς» (**ZHZIOYΛA**, Ἰωάννη [Μητροπολίτου Περγάμου]. *Δογματικὴ καὶ Θεολογία. [Σημειώσεις παραδόσεων 1984-85]*. Κεφ. Β' - Περὶ γνώσεως καὶ πίστεως). Βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 112-128. Ὁ ΠΕΡΓΑΜΟΥ Ἰωάννης, στὴν ἀποδεικτικὴ ἐπιχειρηματολογία του γιὰ τὴ διαφοροποίηση τοῦ κέντρου βάρους ἀπὸ τὸν νοῦ, ποὺ ἦταν στὸν Εὐάγριο, στὴν «καρδιά», κατὰ τὸν Μακάριο καὶ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητῆ, στὴ συνέχεια μεταβαίνει στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, χωρὶς ἀναφορὰ στὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ ὁποῖος, ὅπως διαπιστώθηκε ἀνωτέρω, θέτει τὸ κέντρο γνώσεως στὸν νοῦ. Ὅμως, οὔτε καὶ ὁ Ὁμολογητῆς Μάξιμος ἐγκατέλειψε τὴν παράδοση τοῦ νοῦ καὶ λόγου γιὰ νὰ περιορίσει τὴν ἀπόκτηση γνώσεως ἀπὸ μόνη τὴν καρδιά μέσω τῆς ἀγάπης. «1.94. Διὰ μὲν τῆς ἐργασίας τῶν ἐντολῶν τὰ πάθη ὁ νοῦς ἀποδύεται· διὰ δὲ τῆς τῶν ὀρατῶν πνευματικῆς θεωρίας, τὰ ἐμπαθῆ τῶν πραγμάτων νοήματα· διὰ δὲ τῆς τῶν ἀοράτων γνώσεως, τὴν τῶν ὀρατῶν θεωρίαν ταύτην δέ, διὰ τῆς γνώσεως τῆς ἀγίας Τριάδος. 1.95 Ὡσπερ ὁ ἥλιος ἀνατέλλων καὶ τὸν κόσμον φωτίζων δείκνυσι τε ἑαυτὸν καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ φωτιζόμενα πράγματα· οὕτω καὶ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος τῶ καθαρῶ νῶ ἀνατέλλων καὶ ἑαυτὸν δείκνυσι καὶ πάντων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων καὶ γενησομένων τοὺς λόγους» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, ἑκατοντὰς πρώτη. PG 90, 981).

²⁶⁴ Στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία πολλῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας δίδεται ἔμφαση στὴ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μέσω τῆς ψυχῆς. Εἶναι ἐνδιαφέρον τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ σύγχρονη φιλοσοφία ἐπειμένει στὴ ψυχολογικὴ γνώση ὡς τὴ βάση τῆς γνώσεως ποὺ προέρχεται ἀπὸ τίς ψυχολογικὲς γνωστικὲς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπου. **LADD**, George Trumbull. *Philosophy of Knowledge: An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty*. Charles Scribner's Sons. New York 1897, σσ. 94-227. Γιὰ τὴν ψυχολογικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ θεολογικῆς ἀπόψεως βλ. **ΝΗΣΙΩΤΗ**, Νίκου Α. *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν. Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ*. Γ' ἔκδοσις. Ἐκδόσεις Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι 1984, σσ. 108-119.

παραπέμπει σὲ Νεοπλατωνισμό ὅσον ἀφορᾷ τὴ σχέση ἀυτῆ, ἀλλὰ δὲν ἀπορρίπτεται τὸ σῶμα ὡς ὕλη κακὴ, ὅπως γίνεται στὸν Νεοπλατωνισμό, ἀντιθέτως ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ συλλειτουργία μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς²⁶⁵. Ὁ νοῦς εἶναι δεκτικὸς τῆς γνώσεως, τὴν ὁποία μεταβιβάζει πρὸς τὴν ψυχὴ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ συσχετίζει καὶ συνδέει τοὺς δύο τρόπους γνώσεως τοῦ Θεοῦ ποὺ εἶχαν ἀναπτυχθεῖ ὡς διακεκριμένοι τρόποι στὴν ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας τῆς γνώσεως. Ἡ γνώση αὐτὴ δὲν εἶναι φυσικὴ γνώση ἀλλ' ἐπίκτητος. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς συνδέει δύο χωρία ἀπὸ Ἐπιστολὲς τοῦ ἀπ. Παύλου (Κολ. 2:3 καὶ

²⁶⁵ Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔλαβε πολλὰ στοιχεῖα τῆς ἀνθρωπολογίας του, στὸν 38ο Θεολογικὸ Λόγο του περιγράφει τὴ σχέση τῶν πνευματικῶν ιδιοτήτων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ σῶμα κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο. «Νοῦς μὲν οὖν ἤδη καὶ αἴσθησις, οὕτως ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα, τῶν ἰδίων ὄρων ἐντὸς εἰστήκεισαν καὶ τὸ τοῦ δημιουργοῦ Λόγου μεγαλεῖον ἐν ἑαυτοῖς ἔφερον, σιγῶντες ἐπαινέται τῆς μεγαλοουρίας, καὶ διαπρύσιοι κήρυκες. Οὕτω δὲ ἦν κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων οὐδέ τις μίξις τῶν ἐναντίων, σοφίας μείζονος γνώρισμα καὶ τῆς περὶ τὰς φύσεις πολυτελείας, οὐδὲ ὁ πᾶς πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος γνώριμος. Τοῦτο δὲ βουληθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος καὶ ζῶον ἐν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἀνθρώπον· καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἤδη προϋποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς – ὁ δὲ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος –, οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἴστησιν, ἄγγελον ἄλλον, προσκνητὴν μικτόν, ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὁρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος· τὸν αὐτὸν, πνεῦμα καὶ σάρκα, πνεῦμα διὰ τὴν χάριν, σάρκα διὰ τὴν ἔπαρσιν· τὸ μὲν, ἵνα μένη καὶ δοξάζῃ τὸν εὐεργέτην· τὸ δέ, ἵνα πάσχη, καὶ πάσχω ὑπομιμνήσκηται καὶ παιδεύηται τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενος· ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον. Εἰς τοῦτο γὰρ ἐμοὶ φέρει τὸ μέτριον ἐνταῦθα φέγγος τῆς ἀληθείας, λαμπρότητα Θεοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ παθεῖν, ἀξίαν τοῦ καὶ συνδήσαντος καὶ λύσοντος καὶ αὐθις συνδήσαντος ὑψηλότερον» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια**, 11, σσ. 124-126). Ἡ φυσιολογία αὐτὴ τῆς συνθέσεως τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως περιγράφεται ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνό, ἀποτελεῖ ἀπάντηση στὴν διδασκαλία τοῦ Εὐνομίου ὅτι ὁ ἀνθρώπος γνωρίζει τὴ φύση καὶ οὐσία τοῦ Θεοῦ ὅπως ὁ Θεὸς γνωρίζει τὴν δική Του οὐσία. Δεδομένης, ἐν τούτοις, τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ ἐκείνῃ τοῦ Θεοῦ, ἡ γνώση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο εἶναι ἀδύνατη. Δεδομένου τοῦ ἰσχυρισμοῦ τοῦ Εὐνομίου ὅτι ὁ ἀνθρώπος γνωρίζει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἔγινε ἡ διάκριση ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνό καὶ τοὺς ἄλλους Καππαδόκες Πατέρες μεταξὺ τοῦ γνωστοῦ καὶ τοῦ ἀγνωστοῦ στὸν Θεό, τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτὸν καὶ τῶν περὶ τὸν Θεόν.

Α' Κορ. 1:24), για να βεβαιώσει ότι μόνον ο Θεός έχει φυσική τή γνώση, είναι ο ίδιος αὐτογνωσία: «Χριστός δέ ἐστίν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοί, ὡς ἐστίν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις»²⁶⁶, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ προσφύγει πρὸς τὴν καθ' αὐτὸ πηγὴ τῆς γνώσεως καὶ τῆς σοφίας, ἀπ' ὅπου θὰ ἀντλήσει τὴν ἐπίκτητη γνώση. Μὲ τὰ κείμενα αὐτὰ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, γίνεται μετάβαση στὴ Χριστολογία καὶ στὴ γνώση πού ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῆς ἐν Χριστῷ Ἀποκαλύψεως. Ὁ Χριστός εἶναι ἡ ἀπόλυτος πηγὴ τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς γνώσεως, ἀφ' ἑνὸς μὲν, γιατί στὸν Χριστὸ ὡς Λόγο τοῦ Θεοῦ ὑπάρχουν ὅλοι οἱ «ἀπόκρυφοί» θησαυροὶ τῆς γνώσεως, ἀφ' ἑτέρου δέ, γιατί ὁ Χριστός καὶ πάλιν εἶναι ἡ σοφία καὶ ἡ δύναμη τοῦ Πατέρα. Ἐπειδὴ δέ, ὄχι μόνο κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀλλὰ κατὰ πολλοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὑπάρχει πάντοτε στὴν οἰκονομία ἡ συνεργεία μεταξὺ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἡ γνώση ἀπὸ τὸν Χριστὸ μεταδίδεται στὸν ἄνθρωπο διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, «οὔτε γὰρ ἐνέλειπέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος, οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα»²⁶⁷.

Ἡ γνωσιολογικὴ λειτουργία ἀποτελεῖ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ καὶ διάκριση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ ἄλογα ζῶα: «ἀλόγων μὲν γὰρ ἡ ἄγνοια ἴδιον, λογικῶν δὲ ἡ γνῶσις»²⁶⁸. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται αὐτὸ πού καὶ ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἐπιστημολογία δέχονται, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὴ γνωστικὴ λειτουργία καὶ ἐνέργεια. Εἶναι ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συνειδητοποιεῖ τὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο ζεῖ γνωρίζοντάς το. Ἡ γνώση συγκρίνεται πρὸς τὸ φῶς, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ἄγνοια πρὸς τὸ σκότος²⁶⁹. Ἡ ταύτιση, ἀφ' ἑνὸς μὲν,

²⁶⁶ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., Περὶ γνώσεως, στ', 20-23. **B. KOTTER I**, σ. 53.

²⁶⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 7, 26-27. **B. KOTTER II**, σ. 17.

²⁶⁸ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, 6. **B. KOTTER I**, σ. 53.

²⁶⁹ «Οὐδὲν τῆς γνώσεως ἐστὶ τιμιώτερον· εἰ γὰρ ἡ γνῶσις φῶς ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς, τοῦμπαλιν ἡ ἄγνοια σκότος. Ὡς γὰρ ἡ τοῦ φωτὸς στέρησις σκότος ἐστίν, οὕτω καὶ ἡ τῆς γνώσεως στέρησις λογισμοῦ σκότος ἐστίν· ἀλόγων μὲν γὰρ ἡ ἄγνοια ἴδιον, λογικῶν δὲ ἡ γνῶσις. Ὡς τοίνυν μὴ πάρεστι γνῶσις, γνωστικῶ κατὰ φύσιν ὄντι καὶ ἐπιστημονικῶ, οὕτως κατὰ φύσιν ὄν λογικὸς ἐξ ἀμελοῦς καὶ ῥαθύμου ψυχῆς ἀλόγων ἐστὶ χείρων· γνῶσιν δὲ φημι τὴν ἀληθῆ τῶν ὄντων

μεταξὺ φωτὸς καὶ γνώσεως, ἀφ' ἑτέρου δέ, μεταξὺ σκότους καὶ ἀγνοίας συναντᾶται καὶ στὸν Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, ὁποῖος ὀρίζει ὡς «τέλος» τῆς γνώσεως τὴν «ἀνάπαυσιν» ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἔσχατον ὄρεκτόν²⁷⁰. Κατὰ τὸν Ἀλεξανδρινὸ

γνώσιν. Εἰ δὲ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, ἢ ψευδῆς γνώσις ὡς τοῦ μὴ ὄντος οὕσα γνώσις ἀγνοία μᾶλλον ἢ περὶ γνώσις ἐστὶ· τὸ γὰρ ψεῦδος ἕτερον οὐδὲν ἢ τὸ μὴ ὄν καθέστηκεν. Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ γυμνῆ τῆ ψυχῇ ζῶμεν, ἀλλ' ὥσπερ ὑπὸ παραπετάσματι τῷ σαρκίῳ καλυπτομένη ἡμῶν ἢ ψυχῇ, νοῦν μὲν ὀρῶντα καὶ γνωστικὸν οἶον ὀφθαλμὸν κέκτηται καὶ δεκτικὸν τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καὶ ἐπιστήμης, οὐκ οἴκοθεν δὲ τὴν γνώσιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχει, ἀλλὰ δεῖται τοῦ διδάξοντος, προσέλθωμεν τῷ ἀψευδεῖ διδασκάλῳ τῆ ἀληθείᾳ—Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἢ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι, ὅς ἐστιν ἢ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις—καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ διὰ τῶν θείων γραφῶν ἀκούσωμεν καὶ μάθωμεν τὴν πάντων τῶν ὄντων γνώσιν τὴν ἀληθῆ. Προσερχόμενοι δὲ ἐπιμελῶς καὶ εἰλικρινῶς προσίωμεν, μὴ ἀμβλύοντες ἡμῶν τὸ νοερόν τῆς ψυχῆς ὄμμα τοῖς πάθεσι· μόλις γὰρ ἂν καθαρωτάτῳ καὶ διειδεστάτῳ ὀφθαλμῷ τρανῶς ἐνατενίσαι τις τῆ ἀληθείᾳ δυνησεται. Εἰ δὲ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς ἦτοι ὁ νοῦς σκότος, τὸ σκότος πόσον; Ὁλη οὖν ψυχῇ καὶ πάσῃ διανοίᾳ προσέλθωμεν. Ὡς γὰρ ἀδύνατον ὀφθαλμὸν συχνῶς περιστρεφόμενον καὶ περιηγόμενον τρανῶς ἐνατενίσαι τῷ ὀρατῷ, ἀλλὰ δεῖ προσεχῆς τὸ ὄμμα ἐνεργεῖσαι τῷ βλεπομένῳ, οὕτω πᾶσαν λογισμοῦ ζάλην ἀποσεισάμενοι ἀύλως προσέλθωμεν τῆ ἀληθείᾳ. Προσερχόμενοι δὲ καὶ μέχρι τῆς πύλης φθάνοντες μὴ ἀρκεσθῶμεν, ἀλλ' εὐτόνως κρούσωμεν, ὡς ἂν ἀνοιχθείσης ἡμῖν τῆς τοῦ νυμφῶνος θύρας ἴδωμεν τὰ ἐν αὐτῷ κάλλη. Πύλη μὲν οὖν ἐστὶ τὸ γράμμα, ὃ δὲ ἐντὸς τῆς πύλης νυμφῶν τὸ κεκρυμμένον ὑπ' αὐτὸ τῶν νοημάτων κάλλος ἦτοι τῆς ἀληθείας πνεῦμα. Εὐτόνως κρούσωμεν, ἀναγνώμεν ἅπαξ, δίς, πολλάκις, καὶ οὕτως ὀρύσσοντες τὸν θησαυρὸν τῆς γνώσεως εὐρήσομεν καὶ τοῦ πλοῦτου κατατροφήσομεν. Ζητήσωμεν, ἐρευνήσωμεν, ἀνακρίνωμεν, ἐρωτήσωμεν· «πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται». Καὶ «ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου καὶ ἀναγγελεῖ σοι, τοὺς πρεσβυτέρους σου ἐν γνώσει καὶ ἐροῦσί σοι». Ἐὰν οὖν ὦμεν φιλομαθεῖς, ἐσόμεθα καὶ πολυμαθεῖς· ἀλωτὰ γὰρ ἐπιμελεία καὶ πόνῳ γίνεσθαι πέφυκεν ἅπαντα καὶ πρὸ πάντων καὶ μετὰ πάντα τῆ τοῦ διδόντος θεοῦ χάριτι» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus. **B. KOTTER I**, σσ. 53-54). Πρβλ. *Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 32, 5. **B. KOTTER IV**, σ. 216.

²⁷⁰ «Ὡστε ἢ μὲν γνώσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἢ ἀνάπαυσις, ὃ δὴ ἔσχατον νοεῖται ὄρεκτόν. Καθάπερ οὖν τῆ πείρα ἢ ἀπειρία καταλύεται καὶ τῷ πόρῳ ἢ ἀπορία, οὕτως ἀνάγκη τῷ φωτισμῷ ἐξαφανίζεσθαι τὸ σκότος· ἢ ἀγνοία δὲ τὸ σκότος, καθ' ἣν περιπίπτωμεν τοῖς ἀμαρτήμασιν, ἀμβλυωποῦντες περὶ τὴν ἀλήθειαν. Φωτισμὸς ἄρα ἢ γνώσις ἐστὶν, ὃ ἐξαφανίζων τὴν ἀγνοίαν καὶ τὸ διορατικὸν ἐντιθεῖς. Ἀλλὰ καὶ ἢ τῶν χειρόνων ἀποβολὴ τῶν κρειπτόνων ἐστὶν ἀποκάλυψις. Ἄ γὰρ ἢ ἀγνοία συνέδησεν κακῶς, ταῦτα διὰ τῆς ἐπιγνώσεως ἀναλύεται καλῶς» (**Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως. Παιδαγωγός**, 1, 6, 29, 3-5. Ἐκδ.

συγγραφέα, ὁ «φωτισμός» συνδέεται μὲ τὸ Βάπτισμα, κατὰ τὸ ὅποιο, ἀφ' ἑνὸς μὲν γίνεται ὁμολογία τῆς πίστεως, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐπέρχεται κάθαρση ἀπὸ ὅλα τὰ ἁμαρτήματα μὲ τὴν βαπτισματικὴν πράξιν²⁷¹.

Ἡ διάκριση μεταξὺ τῆς γνώσεως ποὺ ἰσοδυναμεῖ πρὸς τὸ φῶς καὶ τῆς ἄγνοιας ἢ τῆς ψευδοῦς γνώσεως ποὺ ἰσοδυναμεῖ πρὸς τὸ σκότος, ἀποβαίνει οὐσιαστικὴ γιὰ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, γιατί μὲ βάση τὴ διάκριση αὐτὴ θὰ οἰκοδομήσει τὸ ὅλο γνωσιολογικὸ τοῦ σύστημα καὶ τὴ μέθοδο, ὅπως διαφάνηκε καὶ στὶς ἀναφορὲς μας στὸ Μανιχαϊσμό²⁷². Ἡ γνώση αὐτὴ ὀρίζεται ὡς ἡ ἀληθῆς γνώση τῶν ὄντων. «Γνωσιν δέ φημι τὴν ἀληθῆ τῶν ὄντων γνωσιν»²⁷³. Ὁ

Henri Irénéé Marrou, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue. Livre 1*. [Traduction Marguerite Harl]. [SC 70]. Les Éditions du Cerf. Paris 1960, σσ. 164-166).

²⁷¹ Ὁπ. ἀν., 1, 6, 30, 1-3, σ. 166.

²⁷² Κατὰ ἀριθμὸ Πατέρων, ἡ ἁμαρτία ὀδήγησε στὸν σκοτασμὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ἄγνοια τοῦ Θεοῦ. Ὁ Adolph HARNACK σημειώνει τὰ ἀκόλουθα γιὰ τὸ ζήτημα αὐτό: «The consequences of sin were held to be the following: First, by the majority, the universal mortality which had prevailed from Adam, or the loss of the true life; secondly, the obscuration of the knowledge of God, and with it of religion in general. This darkening made it possible for the demons to seduce man from the true God, to gain him to their own service, and the idolatry of the creature, in the form of polytheism, and so even to exercise an almost complete dominion over him, and the earth associated with humanity. A third consequence of sin was found in a certain weakening of freedom, which, though still existing, yet only in rare cases succeeded, without new divine influences, in reaching a morally good, perfect life» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 264).

²⁷³ *Φιλοσοφικὰ Κεφάλαια*, α' fus., 9-10. **B. KOTTER I**, σ. 53. Ἀπὸ φιλοσοφικῆς ἐπόψεως, ὁ George Trumbull LADD ὑποστηρίζει, ὅτι «The fundamental problem of the philosophy of knowledge is, then, an inquiry into the relations between certain states of consciousness and what we conceive of as "the really existent." But at this point a reflective study of human knowledge reveals the fact that its problem is already inextricably interwoven with the ontological problem, -- the metaphysical inquiry, in the more restricted meaning of the much-abused word "metaphysics." For suppose that the two spheres be distinguished as follows: Epistemology, or the philosophy of knowledge, deals with the concept of the True; and Metaphysics, or the philosophy of being, deals with the concept of the Real. We find ourselves, however, quite unable to form any concept, or even to hold in consciousness the most shadowy mental picture, of what men affirm, with genuine conviction, to be true, without implicating the *for-us-real* in this concept, this mental image. On the other hand, no meaning can be given to the word "real" without stating a judgment

όρισμός αυτός τῆς γνώσεως εἶναι καθοριστικός γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό καὶ γιὰ τὸ γνωσιολογικό του σύστημα, δεδομένου ὅτι ἡ ὅλη γνωσιολογικὴ πορεία καὶ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου στρέφεται πρὸς τὴ γνώση τῶν ὄντων. Φαίνεται ὅτι, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ «ἀληθῆς γνῶσις», ὅπως καὶ ἡ «ψευδῆς γνῶσις», εἶναι ἀποδεικτέες, ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ διακρίνει μεταξὺ ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς γνώσεως. Ἡ ἐπὶ τοῦ παρόντος βεβαιότητα στηρίζεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀληθῆς γνώση ὁδηγεῖ πρὸς τὸ ὄν. Ἀντιθέτως, ἡ ψευδῆς γνώση, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ πρὸς τὸ μὴ ὄν, εἶναι ἄγνοια καὶ ὄχι γνώση²⁷⁴. Ἡ ἀπόδειξη, βεβαίως, ἀρκετὰ περίπλοκη, γίνεται μὲ τὴ γνώση πού ἀποκτᾶται μέσα ἀπὸ τὶς ποικίλες πηγές γνώσεως, ὅπως εἶδαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο καὶ θὰ διαφανεῖ ἐπιπρόσθετα καὶ στὴ συνέχεια τῆς ἐξετάσεως τῆς θεολογικῆς σκέψεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Τὴν ἀναγκαιότητα τῆς γνώσεως ἀπέριπταν οἱ «Γνωσιμάχοι». Τὴν αἴρεση αὐτὴ περιγράφει εὐσυνόπτως ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ὡς ἀκολουθῶς: «Γνωσιμάχοι, οἱ πάση γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες ἐν τῷ λέγειν αὐτοῦς, ὅτι περισσόν τι ποιούσιν αἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θεαῖς Γραφαῖς· οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ Θεὸς παρὰ χριστιανοῦ εἰ μὴ πράξεις καλὰς. Ἀγαθὸν οὖν ἐστὶ μᾶλλον ἀπλουστερώς τινὰ

as to what is considered true. Yet the two words are by no means precisely identical. For the more correct usage speaks of presentations of sense, of images of recognitive memory, and of certified thoughts about things, as true; and they are thus distinguished from images of fancy or from unverifiable thoughts. But men speak of minds and things as real -- meaning thus to imply a sort of existence which belongs neither to the true nor to the false mental representations» (LADD, George Trumbull. *Philosophy of Knowledge: An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty*, σσ. 10-11).

²⁷⁴ Ὁ Ἰωάννης Φιλόπονος, στὰ σχόλιά του ἐπὶ τῶν *Κατηγοριῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη, ὀρίζει τὴ γνώση ἀφ' ἑνὸς μὲν ὡς ἀληθῆ, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὡς ψευδῆ· «Καὶ ἡ γνῶσις δὲ διττὴ, ὡς φησι καὶ ὁ Πλάτων, ἢ μὲν νοερά, ἢ τις μόνως τὸ ἀληθὲς οἶδεν, οὐκ ἔχει δὲ τὸ ψεῦδος ἀντικείμενον, ἢ δὲ διανοητικὴ καὶ ἔτι ἡ δόξα, αἴτινες ἔχουσιν ἀντικείμενον τὸ ψεῦδος· ἔστι γὰρ καὶ διανοεῖσθαι καὶ δοξάζειν ψευδῆ, νοεῖν μὲντοι ψευδῆ οὐκ ἔστιν· εἴη γὰρ ἂν ὁ νοῦς ἀνόητος» (**Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου**. *Σχόλια εἰς τὰς Κατηγορίας*, 13, 1, 7-12. Ἔκδ. Adolfus Busse. *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium*. [Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1]. Reimer. Berlin 1898, σ. 171). Ὅπως ὅμως καθίσταται ἀντιληπτό, στὴ Χριστιανικὴ θεολογία, τόσο ἡ ἀληθῆς, ὅσο καὶ ἡ ψευδῆς γνώση, ἔχουν διαφορετικὸ νόημα καὶ περιεχόμενο, ἀπὸ αὐτὸ τῆς φιλοσοφίας.

πορεύεσθαι καὶ μηδὲν δόγμα γνωστικῆς πραγματείας πολυπραγμονεῖν»²⁷⁵. Ἀπὸ τὴν παράθεση τῆς θέσεως αὐτῆς τῶν γνωσιμάχων καθίσταται προφανές τὸ γνωσιολογικὸ πρόγραμμα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο τῆς ἐμμενοῦς καὶ τῆς ὑπερβατῆς γνώσεως καθὼς καὶ τῆς προθέσεώς του νὰ ἀποδείξει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς γνώσεως.

Ἡ ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως δὲν εἶναι ἀπροϋπόθετη. Οὐσιαστικά, ἡ γνωσιολογικὴ ἔρευνα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἓνα νοητικὸ, φιλοσοφικὸ ἢ θεολογικὸ δοκίμιον, ἀλλὰ ἐμπειρικὴ ἀναζήτηση καὶ ἀναγωγή πρὸς τὸ ὄντως ὄν, τὸν Θεό. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ στὸ Προίμιον τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων* προβάλλεται ὡς παράδειγμα ὁ Μωϋσῆς, ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ ἦταν ὁ θεῖος νομοθέτης, ὁ ὁποῖος ἐγκατέλειψε τὰ τοῦ κόσμου, ἂν καὶ ὑποτάχθηκε στὸ θεῖο θέλημα καὶ καθάρθηκε ψυχικὰ καὶ σωματικὰ, γιὰ νὰ δυνηθεῖ νὰ γίνῃ θεόπτης καὶ «ὁ πρῶτος τὸ τοῦ ὄντος καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ οὐσίαν ὄντος μεμνημένος ὄνομα»²⁷⁶, ἐν τούτοις ἐμφανίζει τὸν ἑαυτό του ὡς ἰσχνόφωνο, βραδύγλωσσο καὶ ἀδύναμο νὰ ὑπηρετήσῃ τὸ θεῖο θέλημα. Ὁ Μωϋσῆς, τότε μόνον πέτυχε τὴ θεοπτία «τὸ τῆς ψυχῆς ὀπτικὸν καθηράμενος κἀντεῦθεν πρὸς θεωρίαν γενόμενος ἐπιτήδειος»²⁷⁷. Ἡ γνώση τοῦ ὄντως ὄντος, ἐπομένως,

²⁷⁵ *Περὶ αἰρέσεων*, 88. **B. KOTTER V**, σ. 57.

²⁷⁶ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προίμιον*, 16-17. **B. KOTTER I**, σ. 51. Ὑπενθυμίζεται ἡ χρῆσις τοῦ παραδείγματος τοῦ Μωϋσέως ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνὸ στὸν 28ο Θεολογικὸ Λόγον μὲ στόχον νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον εἶναι περιορισμένη. **BEELEY**, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford University Press. New York 2008.

²⁷⁷ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προίμιον*, 11-12. **B. KOTTER I**, σ. 51. Τὸ ἴδιον παράδειγμα τοῦ Μωϋσέως ἐπανέρχεται στὸν Λόγον γιὰ τὸ ἅγιο Σάββατο, ὅπου καὶ ἐκεῖ λέγεται κατηγορηματικὰ ὅτι μόνον οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ μποροῦν νὰ ἔχουν θέαν τοῦ Θεοῦ. «Ἀπρόσιτον γὰρ τοῖς βεβήλοις τὸ θεῖον—μόνοι δὲ καθαροὶ τὴν καρδίαν τὸν θεὸν ὄψονται, ἢ φησι Χριστός, ἡ ὄντως ἀλήθεια—, ἐπεὶ καὶ ἐν τῇ πάλαι γεγεννημένη τῷ Μωσῇ ἐπὶ τῆς βάτου θεοφανείᾳ ἀποδύσασθαι πρότερον προστάττεται τὸ ὑπόδημα καὶ οὕτω τῷ φαινομένῳ προσιέναι συμβόλῳ· ἡ δὲ τῶν ὑποδημάτων ἄρσις τῶν νεκρῶν καὶ χαμαιζήλων ἐννοιῶν δηλοῖ τὴν ἀπόθεσιν. Καὶ αὐθις· Καπνίζομένου τοῦ ὄρους Σινᾶ ἐπὶ τῆς θείας νομοδοσίας οὐ πάντες ἀνίεσαν, τοῖς δ' ἀνιούσι τῇ καθάρσει ἐμετρεῖτο ἡ ἄνοδος. Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῶν συμβόλων ἀπάσης κηλίδος ῥύψις νενομοθέτητο, πόσω δέον εἰλικρινεῖς καὶ

δὲν εἶναι ἀντικειμενικὴ καταστάσις, ἢ ὁποῖα εἶναι δυνατὸν νὰ πραγματοποιηθεῖ ἀνεξαρτήτως τοῦ γινώσκοντος, ἀλλὰ μετοχὴ τοῦ γινωσκομένου ὄντος. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ μίαν γνωσιολογικὴν «ἀνάβαση» τῆς ὅλης ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως περιγράφεται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ εἶναι πρωτίστως ἀναγκαία ἡ κάθαρσις τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἐμπειρίας τῆς γνώσεως - θεᾶς τοῦ Θεοῦ. Τὸ ὅτι ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπόκειται στὶς λογικὰς ἀποδείξεις ἀλλὰ στὴ σχέση τοῦ γινώσκοντος μὲ τὸ ἀγαθόν, δηλαδὴ τὸν Θεόν, τὸ βεβαιώνει μὲ κατηγορηματικὸν τρόπον ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὸν *Κατὰ Μανιχαίων* λόγο του. «Οἱ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι μόνου τοῦ θεοῦ, ἐπιθυμοῦντες, τοῦ ὄντος καὶ αἰεὶ ὄντος, καὶ τυγχάνοντες εὐφραίνονται κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν, καθ' ἣν τυγχάνουσι τοῦ ἐπιθυμουμένου. Τὸ μὲν οὖν ὄντως ἀγαθὸν τὸ φύσει ἐστὶν ἀγαθόν, καὶ ποσῶς μετέχειν κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ»²⁷⁸. Ἡ ταύτισις τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ ἀγαθόν ἔχει κληρονομηθεῖ ἀπὸ προηγούμενους Πατέρες καὶ διαπιστώνουμε ὅτι ἐπαναλαμβάνεται στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Διευκρινίζεται ἐν προκειμένῳ ὅτι τὸ ὄντως ἀγαθόν εἶναι τὸ φύσει ἀγαθόν. Ἡ ἀναζήτησις τῆς γνώσεως τοῦ ὄντος ἐπαφίεται στὴν ἐπιθυμία τοῦ ὄντος, ὅσο δὲ μεγάλη εἶναι ἡ

θεοειδεῖς ἑαυτοὺς ἀπεργάσασθαι τοῖς ἀληθινοῖς καὶ πρωτοτύποις προσφοιτᾶν μέλλοντας;

Καθάρωμεν τοιγαροῦν ἑαυτοὺς, ἀδελφοί, παντὸς γηϊνοῦ φρονήματος καὶ τύρβης ἀπάσης καὶ βιωτικῆς θολώσεως, ἵνα τηλαυγῶς τὰς φωτοειδεῖς μαρμαρυγὰς τοῦ λόγου δεξώμεθα καὶ τραφῶμεν τὰς ψυχὰς τῷ πνευματικῷ ἄρτῳ, τῇ τῶν ἀγγέλων τροφῇ, καὶ ἐντὸς τῶν ἀδύτων γενόμενοι γινώμεν ἐναργῶς τὰ θεῖα πάθη τοῦ ἀπαθοῦς καὶ παντὸς τοῦ κόσμου σωτήρια» (*Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 1, 14-23. **B. KOTTER V**, σσ. 121-122).

²⁷⁸ *Κατὰ Μανιχαίων*, 36, 15-19. **B. KOTTER IV**, σ. 373. Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*, 60, 14-20. **B. KOTTER IV**, σσ. 379-380. Στὸν *Κατὰ Μανιχαίων* λόγο ἢ συζήτησις περὶ τοῦ ἀγαθοῦ προκύπτει ἀπὸ τὴν περὶ Θεοῦ δυαρχικὴ ὄντολογία τῶν Μανιχαίων, τὸν ἀγαθὸν Θεὸν καὶ τὸν κακὸν Θεόν. Ἡ θεολογικὴ λύσις ποὺ δίδει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὸ διλημμα τοῦ Μανιχαίου εἶναι ὅτι τὰ πάντα δημιουργοῦνται ἀγαθὰ ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ. Τὸ κακὸν εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιλογῆς τῆς προαιρέσεως τῶν δημιουργημάτων καὶ ὄχι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ἢ ἐνὸς κακοῦ Θεοῦ.

ἐπιθυμία τόσο μεγάλη εἶναι καὶ ἡ μετοχή στὸ ὄν, τὸ δὲ μέγεθος τῆς μετοχῆς προκαλεῖ καὶ τὴν ἀνάλογη εὐφροσύνη²⁷⁹.

Ἐπὶ τοῦ προκειμένου τίθεται τὸ θέμα κατὰ πόσον ὁ Θεὸς προσφέρεται ἐξ ἀντικειμένου πρὸς γνώση (object-subject)²⁸⁰. Ἡ ἐπιστήμη ἀντικειμενοποιεῖ τὴ γνώση. Ὁ ἰατρὸς γιὰ παράδειγμα δὲν μπορεῖ νὰ μετέχει στὴν ἀσθένεια τοῦ ἀσθενοῦς γιὰ νὰ τὸν θεραπεύσει. Στὴ θεολογικὴ ὅμως γνωσιολογία, ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ γίνῃ μέτοχος τοῦ θείου ὄντος. Ἡ μετοχή στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ σημαίνει τὴν «ἐπὶ τὰ κρείττω» ἀλλοίωση τοῦ ἀνθρώπου. Μόνον ὁ Θεὸς παραμένει ἀναλλοίωτος σὲ ὅποιαδήποτε περίπτωση ἐπαφῆς καὶ σχέσεώς του μὲ τὸν κόσμον. Βεβαίως, ἡ γνώση δὲν περιορίζεται σὲ μόνη τὴ γνώση τοῦ ὄντως ὄντος, τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐπεκτείνεται καὶ πρὸς τὰ λοιπὰ ὄντα. Ἄρα, γιὰ τὴ θεολογία, ἡ γνωσιολογία ἀποσκοπεῖ, ἀφ' ἑνὸς μὲν στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴ γνώση τῶν κτιστῶν ὄντων. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ «ὄντως ὄν», τὸ πραγματικῶς ὑπάρχον, ἐνῶ τὰ λοιπὰ ὄντα ἔχουν τὸ εἶναι κατὰ μετοχή, σύμφωνα μὲ τὸν λόγο δημιουργίας τους ἀπὸ τὸν Θεό²⁸¹. Ἡ διαφορὰ γνώσεως τοῦ θείου ὄντος ἀπὸ ἐκείνη τῶν κτιστῶν ὄντων ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ

²⁷⁹ Περὶ τῆς ὄντολογίας στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἔχουμε ἤδη διαλάβει στὰ πρῶτα τρία κεφάλαια τοῦ παρόντος.

²⁸⁰ Ὁ Μάξιμος ΑΓΙΟΡΓΟΥΣΗΣ, στὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα μελέτη του περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὸν Μέγα Βασίλειο χρησιμοποιοῖ κατ' ἐπανάληψη τοὺς ὅρους τῆς «ἀντικειμενικῆς» καὶ «ὑποκειμενικῆς» γνώσεως. (AGHIORGOUSSIS, Maximos. «Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil». GOTR 21 [1976], σσ. 19-54). Ἔχουμε τὴν πεποίθηση ὅτι γίνεται βιασμός τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας τοῦ Μεγάλου Βασιλείου μὲ τὴν εἰσαγωγή καὶ χρῆση τῶν ὄρων αὐτῶν, γιὰ τὴν ἀνάγκη τῶν κείμενων τοῦ Μεγάλου Βασιλείου δὲν παρέχουν τὴ δυνατότητα χρῆσεως τους. Κατὰ τὸν Μέγα Βασίλειο, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ συστηματοποίηση τῆς ἐννοίας τῆς θεογνωσίας, τὸ ἀποκορύφωμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἔνωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν γνωσκόμενο Θεό. Βλ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, Γεωργίου Δ. Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγα Βασίλειον. Θεσσαλονίκη 1982. ΕΙΩΝΗ, Νικολάου Ρ. Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Νύσσης. Ἐκδόσεις Γρηγόρη. Ἀθήνα 1999.

²⁸¹ Στὴ διαφορὰ αὐτῆ, μεταξὺ τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Δημιουργίας, ὑπεισέρχεται τὸ ζήτημα τῆς analogia entis, ὅπως τὸ ἔθεσε ἡ Σχολαστικὴ Θεολογία, μὲ κύριο ἐκπρόσωπό της τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη καὶ ἀναπτύχθηκε γενικότερα, εἴτε θετικὰ εἴτε ἀρνητικὰ, ἀπὸ τὴ Δυτικὴ Θεολογία. (Βλ. BARTH, Karl. Church Dogmatics. II.1. The Doctrin of God, σσ. 204-254).

πρώτη συνίσταται στὰ «πάσης λογικῆς φύσεως ὑπερβαίνοντα τὴν κατάληψιν»²⁸². Ὡς ἐκ τούτου, ἡ γνώση εἶναι δυνατὸ νὰ διακριθεῖ σὲ δύο ἐπίπεδα, στὴν διὰ τῆς λογικῆς γνώση καὶ κατάληψη τῶν κτιστῶν ὄντων καὶ στὴν πέραν πάσης ἀνθρωπίνης λογικῆς γνώση καὶ κατάληψη τοῦ θεοῦ ὄντος²⁸³. Ἄλλωστε, σύμφωνα καὶ μὲ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ τοῦ συνόλου τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, ἡ γνώση τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἡ γνώση τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως εἶναι ἀδύνατος. Αὐτὸ ποὺ καθίσταται γνωστὸ εἶναι ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως καὶ ὄχι τὸ εἶναι αὐτὸ καθ' ἑαυτό.

Γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀληθοῦς γνώσεως εἶναι ἀναγκαία ἡ καθολικὴ κινητοποίηση τῆς γνωστικῆς λειτουργίας τοῦ ἀνθρώπου. «Ὅλη οὖν ψυχῇ καὶ πάσῃ διανοίᾳ προσέλθωμεν. Ὡς γὰρ ἀδύνατον ὀφθαλμὸν συχνῶς περιστρεφόμενον καὶ περιηγόμενον τρανῶς ἐνατενίσαι τῷ ὄρατῷ, ἀλλὰ δεῖ προσεχῆς τὸ ὄμμα ἐνερεῖσαι τῷ βλεπομένῳ, οὕτω πᾶσαν λογισμοῦ ζάλην ἀποσεισάμενοι ἀϋλως προσέλθωμεν τῇ ἀληθείᾳ»²⁸⁴. Ὁ νοῦς, ὡς ὁ νοητὸς ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς, δύναται νὰ ἀποκτήσει καὶ νὰ μεταβιβάσει πρὸς τὴν ψυχὴ τὴ γνώση τῆς ἀληθείας ἐφ' ὅσον

²⁸² Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 25-26. **B. KOTTER I**, σ. 51.

²⁸³ Ὁ Κάντ, διὰ τῆς κριτικῆς τῆς καθαρᾶς λογικῆς, ἀπορρίπτει κάθε ἔννοια ὑπερβατικῆς γνωσιολογικῆς ἐρεῦνης ἢ ὁποία δὲν στηρίζεται στὴ λογικὴ. Ἔτσι, τὴν ἀναφορὰ τῆς θεολογίας στὸ ὑπερβατὸ τὴν ἀπορρίπτει καὶ τὴν τοποθετεῖ μεταξὺ τῶν «νεκρῶν μεταφυσικῶν διαλογισμῶν τῆς θεολογίας» (βλ. **LADD**, George Trumbull. *Philosophy of Knowledge: An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty*, σ. 25). Ὁ Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ τοποθέτηση αὐτὴ τοῦ Κάντ ὀφείλεται στὴν ἐκ διαμέτρου ἀντίθετη θεολογία καὶ φιλοσοφία τῆς Δύσεως ἀπὸ αὐτὴ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας· ἡ τελευταία στηρίζει τὴ γνωσιολογικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ στὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ εἶναι καὶ τῆς ἀλήθειας. Ὁ Κάντ, τέκνο τοῦ Δυτικοῦ Εὐσεβισμοῦ, «ἀντιτάσσει τὴν κριτικὴ δυνατότητα τῆς καθαρῆς λογικῆς στὴ δογματικὴ ἐννοιοκρατικὴ λογικότητα τῆς σχολαστικῆς μεταφυσικῆς. Οἱ κατηγορίες τῆς γνώσης εἶναι καταρχὴν ἐμπειρικῆς, ὡστόσο, μὲ ἀφετηρία τὴν ἐμπειρικὴ γνώση ὁ νοῦς ὀδηγεῖται σὲ συνθετικὰ κρίσεις, δηλαδὴ σὲ a priori ἀλήθειες, οἱ ὁποῖες ἀναφέρονται στὴν ἐμπειρία, χωρὶς νὰ προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. (Τέτοιες ἀλήθειες εἶναι π.χ.: τὸ ὅλον, τὸ πρῶτο, ὁ χῶρος, ὁ χρόνος, ἡ ψυχὴ, ὁ Θεός)» (**ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ**, Χρήστου. *Χαίντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης ἢ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*. Β' ἔκδοση. Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 1988, σ. 37).

²⁸⁴ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 30-35. **B. KOTTER I**, σ. 54.

πληροῦνται οἱ κατάλληλες πρὸς τοῦτο προϋποθέσεις. Απαιτεῖται πλήρης καὶ ἀπερίσπαστη προσήλωση καὶ κινητοποίηση τοῦ νοῦ καὶ τῆς ψυχῆς. Αὐτὴ ἢ καθολικὴ κινητοποίηση εἶναι ἀναγκαία πρὸς ἀποφυγὴ τῆς διασπάσεως καὶ διαχύσεως τῶν γνωστικῶν ἰκανοτήτων τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀποφυγὴ τῆς διασπάσεως τοῦ νοῦ ποὺ προκαλεῖται ἀπὸ τὴν ἔλξη τῆς ὕλης. Ἀναγκαία προϋπόθεση γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἢ καθολικὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴ γνωστικὴ διαδικασία. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ καταστήσει ἑαυτὸν σκεῦος τὸ ὁποῖο θὰ δεχθεῖ τὴν καθ' αὐτὸ παρουσία τοῦ θεοῦ ὄντος. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ γνωστικὲς λειτουργίες πρέπει νὰ ἔχουν ἀπόλυτη συμμετοχὴ στὴν πορεία γνώσεως.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διακρίνει τὴ γνώση τὴν ὁποία ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴ γνώση τὴν ὁποία ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ τὰ ὄντα. Ὅπως ἔχει λεχθεῖ, ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι γνώση τοῦ ὄντως ὄντος, τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων. Μὲ τὸν σπόρο τῆς παραβολῆς τοῦ Εὐαγγελίου ἐπισημαίνει, ὅτι «σπείρεται τοίνυν λόγος καὶ πίστις σωτήριος· πᾶσι γὰρ ἐπίσης ἐφήσι τὰς ἀκτίνας τῆς γνώσεως, ἀλλ' οὐκ ἐπίσης τῶν μετεχόντων ἢ μέθεξις γινεται»²⁸⁵. Ἡ ἀναλογία τῆς μεθέξεως καὶ τῆς γνώσεως παρέχεται μέ τις παραβολικὲς εἰκόνες τοῦ δρόμου, τῆς πέτρας, τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς καλῆς γῆς. Ἡ πρώτη ἔννοια τῆς μετοχῆς εἶναι ἢ μετοχὴ τοῦ εἶναι, τὸ ὁποῖον ἀποτελεῖ δῶρον τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς, γιὰ τὴ θεμελίωση αὐτῆς τῆς γνωσιολογικῆς ἀρχῆς, δηλαδὴ τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸ εἶναι, χρησιμοποιεῖ γνωστὲς θεολογικὲς ἀρχές τῶν προηγούμενων Πατέρων. Σύμφωνα μὲ τὰ δεδομένα αὐτά καὶ δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ Δημιουργὸς τῶν ὄντων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀποδίδει στὸν Θεὸ ὄχι μόνο τὸ εἶναι ἀλλὰ καὶ τὸ εὔ εἶναι τῶν ὄντων. Μὲ τὴ διαφορὰ, ἐν τούτοις, ὅτι τὸ μὲν εἶναι δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἐνῶ τὸ «εὔ εἶναι ἐφ' ἡμῖν ἐστι». Τὸ «ἐφ' ἡμῖν» καὶ τὸ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» ἔχουν βαθιεῖς τις ρίζες στὴ

²⁸⁵ *Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν*, 5, 1-3. **B. KOTTER V**, σ. 291.

θεολογία τῶν Πατέρων, οἱ ὅποιοι συσχετίζουν τὸ σχῆμα αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου²⁸⁶. Εἶναι προφανές ὅτι οἱ Πατέρες δανείσθηκαν τὸ σχῆμα αὐτὸ ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ὅμως τὸ ἐκχριστιανίζουν καὶ συνδέουν μὲ αὐτὸ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Ὠριγένης ἀπορρίπτει ἐντελῶς τὴν εἰμαρμένη τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας²⁸⁷, ὑπογραμμίζοντας

²⁸⁶ Ὁ Ὠριγένης σχολιάζει τὸ τοῦ Παύλου πρὸς Ῥωμαίους 9:21 «ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκευῶς ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;» καὶ γράφει. «Ἐπεὶ δὲ ὅπου μὲν ὁ ἀπόστολος οὐ προσποιεῖται τὸ ἐπὶ τῷ θεῷ εἰς τὸ γενέσθαι “σκευῶς εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν”, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἐφ’ ἡμᾶς ἀναφέρει λέγων· “ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτόν, ἔσται σκευῶς εἰς τιμὴν, ἡγιασμένον καὶ εὐχρηστον τῷ δεσπότη, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον”», ὅπου δὲ οὐ προσποιεῖται τὸ ἐφ’ ἡμῖν, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ φάσκων· “ἐξουσίαν ἔχει ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκευῶς ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν”, καὶ οὐκ ἔστιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπ’ αὐτοῦ, συνακτέον ἀμφοτέρω καὶ ἓνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον· οὔτε τὸ ἐφ’ ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τι συνεισαγάγωμεν, οὔτε τοῦ ἐφ’ ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ’ ἀξίαν τοῦ ἐφ’ ἡμῖν ποιούντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν γενέσθαι τινά, οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινά, ἐὰν μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῆ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν, κλίνουσιν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χεῖρονα. καὶ ταῦτα μὲν αὐτάρκως ἡμῖν κατεσκευάσθω περὶ τοῦ αὐτεξουσίου» (Ὠριγένους. *Περὶ Ἀρχῶν*. 3.1, 24. Ἔκδ. Herwig Gorgemanns καὶ Heinrich Karpp. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1976, σσ. 558-560).

²⁸⁷ Ὁ Πλούταρχος συζητᾷ τὴν σχέση μετὰ τὴν πρόνοιαν, εἰμαρμένης, τύχης καὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν: «Ἐξῆς δὲ σκεπτέον καὶ τὰ κατὰ τὸ πρὸς τι, πῶς μὲν πρὸς τὴν πρόνοιαν ἢ εἰμαρμένη ἔχει, πῶς δὲ πρὸς τὴν τύχην καὶ τὸ γ’ ἐφ’ ἡμῖν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ὅσα τοιαῦτα· πρὸς δὲ τούτῳ διωρίσθω, πῆ μὲν ἀληθές πῆ δὲ ψεῦδος τὸ “πάντα καθ’ εἰμαρμένην.” εἰ μὲν οὖν τὸ ἐν τῇ εἰμαρμένη πάντα περιέχεσθαι δηλοῖ, συγχωρητέον εἶναι ἀληθές· εἰ θ’ ὅσα περὶ ἀνθρώπους εἴτε κατὰ γῆν ἅπαντα εἴτε κατ’ οὐρανὸν γινόμενα βούλεται τις ἐν τῇ εἰμαρμένη τίθεσθαι, καὶ ταῦθ’ ὡς πρὸς τὸ παρὸν συγκεχωρήσθω· εἰ δ’ ὅπερ καὶ μᾶλλον ἐμφαίνει, τὸ καθ’ εἰμαρμένην οὐχ ἅπαντα, ἀλλ’ αὐτὸ μόνον τὸ ἐπόμενον αὐτῇ σημαίνει, οὐ πάντα ῥητέον καθ’ εἰμαρμένην, οὐδ’ εἰ καθ’ εἰμαρμένην πάντα. οὐδὲ γὰρ νόμιμα οὐδὲ κατὰ νόμον πάνθ’ ὅποσα περιείληφεν ὁ νόμος· καὶ γὰρ προδοσίαν καὶ λιποταξίαν καὶ μοιχείαν καὶ πολλὰ ἕτερα τοιαῦτα περιλαμβάνει, ὧν οὐδὲν ἂν τις εἴποι νόμιμον, ὁπότε οὐδὲ τὸ ἀριστεύσαι ἢ τυραννοκτονῆσαι ἢ τι ἄλλο κατορθῶσαι φαίην ἂν ἔγωγε νόμιμον. τὸ μὲν γὰρ δὴ νόμιμον πρόσταγμα νόμου ἐστὶ· τὰ δ’ εἴπερ ὁ νόμος προστάττει, πῶς οὐκ ἂν ἀπειθοῖεν καὶ παρανομοῖεν οἱ γε μὴ ἀριστεύοντες καὶ τυραννοκτονούντες καὶ ὅσοι τὰ τοιαῦτα μὴ κατορθοῦσιν; ἢ πῶς, εἰ παράνομοι οἶδε, οὐ δίκαιον κολάζειν τοὺς τοιούτους; εἰ γε μὴν ταῦτα λόγον οὐκ ἔχει, μόνον ῥητέον νόμιμά τε καὶ κατὰ νόμον τὰ ὑπὸ τοῦ νόμου

τὴ δυνατότητα ἐπιλογῆς ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου. «Ὅτι δὲ ἡμέτερον ἔργον τὸ βῶσαι καλῶς ἐστι, καὶ αἰτεῖ ἡμᾶς τοῦτο ὁ Θεὸς ὡς οὐκ αὐτοῦ ὄν οὐδὲ ἐξ ἑτέρου τινὸς παραγινόμενον ἢ, ὡς οἴονται τινες, ἀπὸ εἰμαρμένης, ἀλλ' ἢ ὡς ἡμέτερον ἔργον»²⁸⁸. Ἡ ἔννοια τοῦ «ἐφ' ἡμῖν» ἔχει χρησιμοποιηθεῖ σε συσχετισμὸ μὲ τὸ αὐτεξούσιο ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες²⁸⁹, ἀπὸ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο²⁹⁰ κ.λπ.

ὀρισθέντ' ἐπὶ τοῖς ὀπωσοῦν πραττομένοις· μόνα δ' εἰμαρμένα καὶ καθ' εἰμαρμένην τὰ ἀκόλουθα τοῖς ἐν τῇ θείᾳ διατάξει προηγησαμένοις. ὥστε πάντα μὲν τὰ γινόμεν' ἢ εἰμαρμένη περιλαμβάνει, πολλὰ δὲ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ σχεδὸν ὅσα προηγεῖται οὐκ ὀρθὸν λέγειν καθ' εἰμαρμένην.

Τούτων δ' οὕτως ἐχόντων ἐξῆς ῥητέον, ὡς τό γ' ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡ τύχη τό τε δυνατόν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ τὰ τούτων συγγενῆ ταχθέντα ἐν τοῖς προηγουμένοις αὐτὰ τε σώζοιτ' ἂν καὶ τὴν εἰμαρμένην σώζοι. ἢ μὲν γὰρ εἰμαρμένη πάντα περιέχει καθάπερ καὶ δοκεῖ· τὰ δ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης γενήσεται, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν οἶον καὶ πέφυκεν εἶναι. πέφυκε δὲ τὸ δυνατόν ὡς γένος προϋφεισταναι τοῦ ἐνδεχομένου, τὸ <δ'> ἐνδεχόμενον ὡς ὕλη τῶν ἐφ' ἡμῖν προϋποκεισθαι, τὸ δ' ἐφ' ἡμῖν ὡς κύριον χρῆσθαι τῷ ἐνδεχομένῳ· ἢ δὲ τύχη παρεμπίπτει τῷ ἐφ' ἡμῖν διὰ τὴν ἐφ' ἑκάτερα ῥοπήν τοῦ ἐνδεχομένου. ... γενικώτερον δὲ μᾶλλον τὸ ἐφ' ἡμῖν· δύο γὰρ ἔχει εἶδη, τό τ' ἐκ πάθους καὶ θυμοῦ ἢ ἐπιθυμίας τό τ' ἐξ ἐπιλογισμοῦ ἢ διανοίας, ὅπερ ἤδη κατὰ προαίρεσιν <ἂν> τις εἴποι. ἔχει δὲ λόγον μὴ τὸ δυνατόν καὶ ἐνδεχόμενον τοῦτο, ὅπερ καθ' ὄρμην καὶ ἐφ' ἡμῖν εἴρηται, [μὴ] τὸ αὐτὸ κατ' ἄλλο λέγεται· κατὰ μὲν γὰρ τὸ μέλλον δυνατόν τε καὶ ἐνδεχόμενον, κατὰ δὲ τὸ παρὸν ἐφ' ἡμῖν τε καὶ καθ' ὄρμην. ἀφορίζοιτο δ' ἂν ὧδε· τὸ μὲν ἐνδεχόμενον ὅπερ αὐτὸ τε καὶ τὸ ἀντικείμενον, τὸ δ' ἐφ' ἡμῖν θάτερον μέρος τοῦ ἐνδεχομένου τὸ κατὰ τὴν ἡμετέραν ὄρμην ἤδη γινόμενον. ὅτι μὲν οὖν τὸ δυνατόν τοῦ ἐνδεχομένου πρότερον τῇ φύσει τὸ δ' ἐνδεχόμενον τοῦ ἐφ' ἡμῖν προϋφίσταται, καὶ οἶον αὐτῶν τυγχάνει ὄν ἕκαστον καὶ πόθεν ὀνομάζεται καὶ τὰ γε παρακείμενα αὐτοῖς, σχεδὸν εἴρηται» (Πλουτάρχου. *Περὶ Εἰμαρμένης* 570B-F καὶ 571D).

²⁸⁸ Ὁριγένους. *Περὶ Ἀρχῶν*, 3,5, 1, σ. 474.

²⁸⁹ «Ἀρχὴ γὰρ καὶ ρίζα τῆς ἀμαρτίας τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ αὐτεξούσιον» (Μ. Βασιλείου. *Οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*. PG 31, 332). «Καὶ Θεῷ τοίνυν οὐ τὸ ἠναγκασμένον φίλον, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀρετῆς κατορθούμενον. Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαιρέσεως, καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Προαίρεσις δὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἤρηται. Τὸ δὲ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον» (Ὁπ. ἀν., PG 31, 315). «Πάντων ἀγαθῶν τὰς ἀφορμὰς ὁ κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον, τῇ φύσει τοῦ πλάσματος ἐναπέθετο, ὡς μηδὲν ἡμῖν τῶν καλῶν ἐξῶθεν ἐπεισκρίνεσθαι, ἀλλ' ἐφ' ἡμῖν εἶναι ὅπερ βουλόμεθα, οἶον ἐκ ταμείου τινὸς προχειριζομένους τὸ ἀγαθὸν ἐκ τῆς φύσεως· ἀπὸ μέρους γὰρ περὶ τοῦ παντὸς διδασκόμεθα, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλως τινὰ τῶν κατ' ἐπιθυμίαν τυχεῖν, μὴ αὐτὸν ἑαυτῷ τὸ ἀγαθὸν χαριζόμενον» (Γρηγορίου Νύσσης. *Εἰς τοὺς Μακαρισμούς*. Λόγος Ε'. PG 44, 1256).

²⁹⁰ Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος διευκρινίζει ἐννοιολογικὰ τὸ «ἐφ' ἡμῖν» μὲ τὴν προαίρεση καὶ τὸ αὐτεξούσιο. «Θέλημά φασι εἶναι, ὄρεξιν λογικὴν τε καὶ

Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ μετοχή στήν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ ἐξαρτᾶται ἀπολύτως ἀπὸ τὴ θέληση καὶ τὸν πόθο τοῦ ἀνθρώπου. Ἄν ὁ ἄνθρωπος θελήσει καὶ ἐπιδιώξει μὲ πόθο τὴ μετοχή του στήν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, τότε λαμπρύνεται μὲ τὸ θεῖο φῶς αἰωνίως. Εἶναι σημαντικό νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι ἡ μετοχή τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο εἶναι μετοχή στήν ἀγαθότητά του καὶ ἡ μετοχή αὐτὴ εἶναι ἐμπειρία τοῦ θείου φωτός καὶ καθίσταται αἰώνια. Ἄν ὁ ἄνθρωπος, ἀντιθέτως δὲν θελήσει νὰ κινητοποιήσῃ τὴ θέλησή του, τότε δὲν μπορεῖ νὰ μετέχει τῆς ἀγαθότητας τοῦ Θεοῦ. Ἡ πρώτη παρεχομένη δωρεὰ ἀπὸ τὴ μετοχή στήν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι «τὸ εἶναι», ἡ ὕπαρξη, τὴν ὁποία μπορεῖ νὰ στερηθεῖ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν ἄρνηση μετοχῆς στὴ θεία ἀγαθότητα²⁹¹. Ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ὄντως πολὺ ἰσχυρὴ καὶ φανερῶνει τὴ δύναμη τῆς ἀποδοχῆς ἢ τὴ δύναμη τῆς ἀρνήσεως ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ μετοχή του στήν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ μὲ τὰ ἀντίστοιχα ἀποτελέσματα. Ἐδῶ φαίνεται νὰ ἀποδέχεται καὶ βαθμὸ συμβολῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀκόμα καὶ στὸ εἶναι, τὸ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» καὶ ὄχι μόνο στὸ «εὖ εἶναι», δηλαδή στὸ «ἐφ' ἡμῖν». Ἐπεκτείνει τὸ δυνατὸν τῆς ἐλευθερίας ἐπιλογῆς τῆς μετοχῆς τοῦ

ζωτικῆν· τὴν δὲ προαίρεσιν, ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν. Οὐκ ἔστιν οὖν προαίρεσις ἢ θέλησις· εἴπερ ἢ μὲν θέλησις ἀπλή τις ὄρεξις ἔστι, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ· ἢ δὲ προαίρεσις, ὄρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνδοδος. Ὁρεγόμενοι γὰρ πρότερον βουλευόμεθα· καὶ βουλευσάμενοι κρίνομεν· καὶ κρίναντες, προαιρούμεθα τοῦ χείρονος τὸ δειχθὲν ἐκ τῆς κρίσεως κρεῖττον· καὶ ἢ μὲν, μόνον ἤρτηται τῶν φυσικῶν· ἢ δὲ μόνον τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων. Οὐκ ἔστιν οὖν θέλησις ἢ προαίρεσις» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91, 13A). Περισσότερα περὶ τοῦ θέματος στὸν Μάξιμο βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 143-151.

²⁹¹ «Αὐτὸς μὲν οὖν τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι πᾶσι παρέχει ὡσπερ ἥλιος ἐφαπλῶν τὰς ἀκτῖνας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Καὶ τὸ μὲν εἶναι οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν λαβεῖν, τὸ δὲ εὖ εἶναι ἐφ' ἡμῖν ἔστιν. Ἄν τοίνυν θελήσωμεν καὶ ποθήσωμεν, μετέχομεν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἐν φωτὶ εἰς αἰῶνας ἐσόμεθα. Ἐὰν δε ῥαθυμήσωμεν καὶ ἑαυτοὺς τυφλώσωμεν καὶ μὴ ποθήσωμεν αὐτὸν ἀμέτοχοι αὐτοῦ ἐσόμεθα. Οὐκ ἔδει οὖν διὰ τὴν ὑμετέραν ῥαθυμίαν αὐτὸν ἀμετάδοτον γενέσθαι τῶν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ δωρεῶν, ὧν πρώτη ἔστι τὸ εἶναι, οὐδὲ ἔδει τὴν ἡμετέραν κακίαν νικῆσαι καὶ ἀνενέργητον ποιῆσαι τὴν ἀγαθότητα αὐτοῦ» (Κατὰ Μανιχαίων, 72, 14-23. **B. KOTTER IV**, σ. 390).

ἀνθρώπου πέραν τῶν ὁρίων τοῦ εὖ εἶναι. Ἴσως ἡ εἰκόνα τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ φωτός πού χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ παραστήσει τὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, νὰ τὸν ὀδήγησε σὲ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα. Ἐξ ἄλλου, τὸ «εἶναι» καὶ τὸ «εὖ εἶναι» δὲν εἶναι ξένα μεταξύ τους. Ἡ σημαντικὴ αὐτὴ θεολογικὴ καὶ γνωσιολογικὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καθορίζει τὴ φύση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ πού εἶναι ἡ μετοχὴ στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ἀφορᾶ, τόσο τὸ εἶναι, ὅσο καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ἔννοια καὶ ἡ ἐμπειρία τῆς γνώσεως στηρίζεται ἐπὶ τῆς Γραφῆς, ἀναγομένη στὴν ἀρχέγονη κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, στὸν Παραδείσο. Ὑπενθυμίζεται ὅτι ἡ Γραφή εἶναι κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ οὐσιαστικὴ πηγὴ γνώσεως, δεδομένου ὅτι αὐτὴ περιέχει τὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, φανερώνει τὸ θέλημά Του, καθιστᾷ γνωστὸ τὸν σκοπὸ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ περιγράφει τὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἐντὸς τοῦ πλαισίου αὐτοῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χωρεῖ σὲ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ Γεν. 2:9, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο ὁ Θεὸς τοποθέτησε στὸ μέσο τοῦ Παραδείσου τὸ δένδρον τῆς ζωῆς καὶ τὸ δένδρον τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ²⁹². Ἔτσι, σύμφωνα μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ, τὸ «ξύλον τῆς γνώσεως» φυτεύθηκε ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ὄχι γιὰ νὰ ὀδηγήσει τὸν ἄνθρωπο στὸ κακό, ἀλλὰ γιὰ νὰ δοκιμάσει τὴν ὑπακοή ἢ τὴν παρακοή του στὸν Θεό. Ἡ δοκιμὴ αὐτὴ ἀπὸ τὸ «ξύλον τῆς γνώσεως» εἶχε ἓνα τέλος, ἓνα σκοπὸ· ἀφ' ἑνὸς μὲν παρειχε τὴ δυνατότητα γνώσεως τῆς ἰδίας φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ' ἑτέρου δὲ προσέφερε τὴ δυνατότητα ὠριμάνσεως τοῦ ἀνθρώπου. Δύο ἐπιπρόσθετες παρατηρήσεις δύνανται νὰ

²⁹² «Ἐν μέσῳ τούτου ξύλον ζωῆς ὁ Θεὸς ἐφύτευσεν καὶ ξύλον τῆς γνώσεως. Τὸ μὲν ξύλον τῆς γνώσεως ἀπόπειράν τινα καὶ δοκιμὴν καὶ γυμνάσιον τῆς τοῦ ἀνθρώπου ὑπακοῆς καὶ παρακοῆς. Διὸ καὶ ξύλον τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν κέκληται, ἢ ὅτι δύναμιν ἐδίδου γνωστικὴν τοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς οἰκειᾶς φύσεως, ὅπερ καλὸν μὲν τοῖς τελείοις, κακὸν δὲ τοῖς ἀτελεστέροις, ἔτι καὶ τὴν αἴσθησιν λιχνοτέροις, ὡσπερ στερεὰ τροφὴ τοῖς ἔτι δεομένοις γάλακτος· οὐκ ἐβούλετο γὰρ ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεὸς μεριμνᾶν καὶ περὶ πολλὰ τυρβάζεσθαι οὐδὲ φροντιστὰς καὶ προνοητὰς τῆς ἰδίας ζωῆς γενέσθαι» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 14-22. **B. KOTTER II**, σσ. 71-72. Βλ. ἐπίσης, *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 9. **B. KOTTER V**, σσ. 125-126).

γίνουν ἐπὶ τοῦ προκειμένου, πού φανερώνουν τὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ δύο σημαντικὰ θεολογικὰ ζητήματα. α) Μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ τοῦ συγκεκριμένου βιβλικοῦ κειμένου (Γεν. 2:9) θέτει ὡς κέντρο τὴ γνώση καὶ β) Ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος, μετὰ τὴ δημιουργία, πρέπει νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν τελειότητα. Ἡ ἔννοια τῆς γνώσεως στὴ βιβλικὴ αὐτὴ διάσταση ὑπερβαίνει τὰ ἠθικὰ ὅρια καὶ καθίσταται ὄντολογικὴ, αὐτὴ δηλαδὴ τῆς μετοχῆς στὸ εἶναι, δεδομένου ὅτι ἡ πρώτη δωρεὰ ἀπὸ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ ἀφορᾷ τὸ εἶναι. Ἐπειδὴ ὅμως ὁ ἄνθρωπος ἀπέτυχε τοῦ σκοποῦ αὐτοῦ, ὁ αἰώνιος Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἔλαβε τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ μὲ τὸν ἄρτο τῆς Εὐχαριστίας, ἀντὶ τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς τοῦ παραδείσου, προσφέρει καὶ πάλιν τὴ ζωὴ στὸν ἄνθρωπο, ὅπως θὰ ἀναπτύξουμε στὸ περὶ μυστηρίων κεφάλαιο.

Προηγουμένως διαπιστώσαμε, ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ὀρίζει οὔτε δύναται νὰ ἐλέγξει τὴ μετοχὴ του στὸ εἶναι, αὐτὸ ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὸ ἔργο τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ. Ἡ αὐτεξουσιότητα τοῦ ἀνθρώπου δύναται, ἐν τούτοις, νὰ ὀρίσει καὶ νὰ ἐπιλέξει τὸ «εἶναι». Ὅσοι εἶναι μέτοχοι τοῦ εἶναι ἔχουν γνωστικὴ δύναμη: «ὅτι δύναμιν ἐδίδου γνωστικὴν τοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς οἰκειᾶς φύσεως». Πρῶτη, ἐπομένως, γνώση τὴν ὁποία ἀποκτᾷ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ μετοχὴ του στὸ εἶναι. Τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι «αὐτεξούσιο», δηλαδὴ δὲν εἶναι αὐτοεἶναι, οὔτε αὐτονομεῖται, ἀλλὰ κατὰ μετοχὴ, δεδομένης ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργίας του, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς ἀπόλυτης κυριότητος τοῦ εἶναι του ἀπὸ τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος εἶναι αὐτοζωή. Διὰ τῆς ἀγαθότητός του ὅμως ὁ Θεὸς παρέχει τὸ εἶναι στὰ ὄντα. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀποκόπτεται ἀπὸ τὴν πηγὴ τῆς ζωῆς τότε ὀδηγεῖται πρὸς τὸ μὴ ὄν, πρὸς τὸν θάνατο: «Ζωῆς γὰρ θανάτω μὴ διακοπτομένης ἢ γλυκύτης τῆς θείας μεθέξεως τοῖς μεταλαμβάνουσι μεταδίδωσιν»²⁹³. Στὴν πρόταση αὐτὴ περιέχονται πλεῖστα ὅσα στοιχεῖα τῆς ὄντολογίας τοῦ ἀνθρώπου σὲ σχέση μὲ τὸν Θεό. Ἡ

²⁹³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 50-51. **B. KOTTER II**, σ. 73.

ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου καθίσταται δυνατὴ ἔνεκα τῆς ὄντολογικῆς σχέσεώς του μὲ τὸν Θεό. Ἐκεῖνο ποὺ παρεμβαίνει, ὡς κατάστασις ἐκτὸς τῶν πλαισίων τῆς φύσεως καὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ὁ θάνατος, ὁ ὁποῖος, ὅταν συμβαίνει, καὶ ἀναπόφευκτα συμβαίνει, τότε ἐπιφέρει τὴ διακοπὴ τῆς ὄντολογικῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ἡλίου ποὺ πάντοτε παρέχει τὸ φῶς, ἢ τύφλωσις ὅμως τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐπιτρέπει τὴ θέασις τοῦ φωτός. Στὴν κατάστασις αὐτῆ, ἢ ἀνάστασις εἶναι ἐκεῖνη ποὺ θὰ ἐπιφέρει τὴν ἀποκατάστασις τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, δηλαδὴ διὰ τῆς Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας, διὰ τῆς Ἐκκλησίας δίδεται ἀπάντησις στὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου.

Ὅπως ἀναφέρθηκε ἀνωτέρω, στὴν ἀγία Γραφή ἢ πρώτη ἀναφορὰ γιὰ τὴ γνώσις εἶναι αὐτὴ τῆς «φύτευσις» ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸ μέσο τοῦ Παραδείσου τοῦ δένδρου τῆς «γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ» (Γεν. 2:9)²⁹⁴. Ἐπειδὴ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἢ ἀναφορὰ αὐτῆ ἀποτελεῖ κλειδί γιὰ τὴν πορεία τῆς χριστιανικῆς γνώσεως, εἴτε γιὰ τὴ θεογνωσία εἴτε γιὰ τὴ γνώσις τῆς ἰδίας φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἔτσι προβαίνει σὲ ἐρμηνεία αὐτοῦ τοῦ κειμένου. Ἡ βούλησις τοῦ δημιουργοῦ μὲ τὴν ὑπαρξη τοῦ δένδρου τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ἀποσκοποῦσε στὴ χαλύβδωσις τῆς ἐλευθέρας βουλήσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴ σταθεροποίησίν του στὴν ἐπιλογὴ τοῦ καλοῦ, διότι «δύναμιν ἐδίδου γνωστικὴν τοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς οἰκείας φύσεως, ὅπερ καλὸν τοῖς τελείοις, κακὸν δὲ τοῖς ἀτελεστέροις, ἔτι καὶ τὴν αἴσθησιν λιχνοτέροις»²⁹⁵. Ἡ γνώσις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ συνιστᾷ αὐτὸ ποὺ ὁ ἴδιος ὀνομάζει «πολυσχεδῆ θεωρία»²⁹⁶. Αὐτὴ

²⁹⁴ «Καὶ ἐξανέτειλεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ» (Γεν. 2:9). Τὸ παρατιθέμενο κείμενο, ὅπως καὶ ὅλα τὰ παραθέματα ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, εἶναι ἀπὸ τὴν κριτικὴ ἔκδοσις τοῦ κειμένου τῶν Ἑβδομήκοντα – SEPTUAGINTA. Ἐπιστημονικὴ ἐπιμέλεια Prof. D. Dr. Alfred Rahlfs. Ἐκδόσις Ἑλληνικῆς Βιβλικῆς Ἐταιρίας. Αθήνα.

²⁹⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 17-19, **B. KOTTER II**, σ. 72.

²⁹⁶ Ὅπ. ἀν., 25, 54-55. **B. KOTTER II**, σ. 73.

ἀποτελεῖ τὴν ὅλη γνωστικὴ διαδικασία γιὰ τὴν ἐπίγνωση τῆς ἴδιας τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ γνώση αὐτὴ ποὺ κατέχει ὁ ἄνθρωπος διακρίνεται ὡς «καλὴ μὲν τοῖς τελείοις καὶ ἐν τῇ θεῖα θεωρίᾳ βεβιωκόσιν»²⁹⁷. Οἱ τέλειοι καὶ κάτοχοι αὐτῆς τῆς γνώσεως, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀποκτοῦν γνώση τῆς δικῆς τους φύσεως, ἀφ' ἑτέρου δέ, μέσω αὐτῆς φανερώνεται ἡ μεγαλοουργία τοῦ δημιουργοῦ. Οἱ «τέλειοι» προφανῶς γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι ὅσοι δὲν ὑφίστανται ὅποιεσδήποτε μεταπτώσεις ἀπὸ τῆ θεωρία τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, αὐτοὶ τῶν ὁποίων δὲν ἔχει φθαρεῖ ἡ ὄραση, δεδομένου ὅτι μὲ τὸν χρόνον ἔχουν κάνει κτῆμα τους τῆ θεωρία τῆς γνώσεως καὶ ἔχει καταστρεῖ γι' αὐτοὺς ἔξη ἢ ἀναζήτηση τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ. Ἀντιθέτως, ἡ θεωρία τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ «οὐ καλὴ δὲ τοῖς νέοις ἔτι καὶ τὴν ἔφεσιν λιχνοτέροις»²⁹⁸, γιὰ τὸν ὡς «νέοι», ὄχι ὡς πρὸς τὴν ἡλικία, ἀλλὰ πνευματικά, στεροῦνται ἀκόμα τῆς ἔξεως πρὸς τὴ γνώση τοῦ καλοῦ καὶ δὲν ἀπέκτησαν τὴν πνευματικὴ ὠρίμανση γιὰ νὰ ὀδηγηθοῦν στὴ γνώση ὡς θεῖα τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπειχειρεῖ ἔτσι νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ «πῶς» τῆς ὄντολογικῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Ἡ γνώση ἀποτελεῖ τὴ θεωρία τοῦ Θεοῦ, ὅπως οἱ πρωτόπλαστοι εἶχαν τὴ συνεχῆ καὶ ἀδιάκοπη κοινωνία καὶ θεωρία τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἡ θεωρία καὶ γνώση φανερώνει τὴ μετοχὴ στὸ εἶναι καὶ τὴ σταθερὴ πορεία καὶ φορὰ πρὸς τὸ εἶναι. Ἀντιθέτως, ἡ διακοπὴ τῆς θεωρίας σημαίνει τὴ διακοπὴ τῆς φορᾶς πρὸς τὸ εἶναι καὶ τὴν ἀντίθετη φορὰ πρὸς τὸ μὴ εἶναι, πρὸς τὸν θάνατον. Ἡ ἐπιθυμία, ἐπομένως, γνώσεως τοῦ ὄντως ὄντος, τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἔμφυτος ἔξις, ἡ ὁποία φανερώνει τὴν ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ μετοχὴ στὸ εἶναι. «Φύσει μὲν γὰρ πᾶν σύνθετον διαλύεται, ἀλλ' ὅσον Θεῷ διὰ θεωρίας ἤνωτο ὁ Ἀδάμ, ἐν ἑαυτῷ εἶχε τὴν ζωὴν ὑπὲρ φύσιν ζωοποιούσαν τὴν θνητὴν αὐτοῦ φύσιν. Ὅτε δὲ ἀπέστη τῆς πρὸς τὴν ζωὴν ἡγουν τὸν Θεὸν ἐνώσεως, ἦλθεν ἐκ τῆς ὑπὲρ φύσιν ἀφθαρσίας εἰς τὴν κατὰ φύσιν τοῦ συνθέτου

²⁹⁷ Ὁπ. ἀν., 25, 56. **B. KOTTER II**, σ. 73.

²⁹⁸ Ὁπ. ἀν., 25, 58-59. **B. KOTTER II**, σ. 73.

διάλυσιν, ὅπερ ἐστὶ θάνατος»²⁹⁹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θίγει στὸ παρὸν κείμενο ἓνα καίριο ζήτημα, αὐτὸ τῆς θνητότητας ἢ τῆς ἀθανασίας τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ὁποῖο συσχετίζει μὲ τὸ γεγονός τῆς γνώσεως. Ὁ ἄνθρωπος, ἔνεκα τῆς σύνθετης φύσεώς του, εἶναι θνητός. Θὰ μπορούσε νὰ ὑπερβεῖ τὴ θνητότητά του ἐὰν καὶ ἐφ' ὅσον παρέμενε συνδεδεμένος μὲ τὸν Θεό, τὴν πηγὴ τῆς ζωῆς. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἀπέκοψε ἑαυτὸν ἀπὸ τὸν Θεό, ὁδηγήθηκε στὸν θάνατο.

Ὅπως θὰ διαφανεῖ καὶ στὴ συνέχεια, ἡ γνώση τὴν ὁποία ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ τὰ ὄντα εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ γνώση πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεό. Περί Θεοῦ ὁμιλοῦντες καὶ τῆς γνώσεως τὴν ὁποία ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ τὰ ὄντα, ἐφαρμόζονται διαφορετικὰ κριτήρια. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θεμελιώνει τὴ διαφορὰ αὐτὴ στὸ Α' Βασ. 16:7, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο, ὁ «ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ Θεὸς ὄψεται εἰς τὴν καρδίαν»³⁰⁰. Ὁ Θεὸς γνωρίζει καὶ τὸ εἶναι τῶν ὄντων καθὼς καὶ ὅλες τὶς πράξεις τους, προγνωρίζει αὐτὰ πού θὰ γίνουν καὶ «προνοεῖται ὁ Θεὸς κατὰ τὴν αὐτοῦ πρόγνωσιν τῶν ἀπάντων»³⁰¹. Ἔτσι, «ἄλλο γάρ ἐστι γνῶσις καὶ ἄλλο πρόγνωσις καὶ ἄλλο ἐπίγνωσις καὶ ἄλλο ὄρισμός καὶ ἄλλο προορισμός. Γνῶσις μὲν ἐστὶ τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα, πρόγνωσις δὲ τὸ εἰδέναι τὰ ἐσόμενα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἐπίγνωσις δὲ ἐστὶν ἢ μετὰ ψευδῆ γνῶσιν ἐπιγινομένη ἀληθῆς γνῶσις· καὶ ὄρισμός μὲν ἐστὶ κρίσις καὶ ἀπόφασις ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις, προορισμός δὲ κρίσις καὶ ἀπόφασις ἐπὶ τοῖς ἐσομένοις»³⁰².

Τὸ ζήτημα αὐτὸ τῆς γνώσεως ἢ τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ, τὸ ὁποῖο θὰ ἐξετασθεῖ στὴν ἐπόμενη παράγραφο, ἐντάσσεται στὴν προβληματικὴ τῆς διακρίσεως μεταξὺ τοῦ «ἐφ' ἡμῖν», δηλαδὴ τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν», δηλαδὴ τῶν ὄσων δὲν ὑπάγονται στὴ δύναμη καὶ τὸν καθορισμό τους ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο, σύμφωνα καὶ

²⁹⁹ Κατὰ Μανιχαίων, 71, 11-15. **B. KOTTER IV**, σ. 389.

³⁰⁰ Βλ. ὅπ. ἀν., 75, 6-7. **B. KOTTER IV**, σ. 393.

³⁰¹ Ὅπ. ἀν., 78,1. **B. KOTTER IV**, σ. 393.

³⁰² Ὅπ. ἀν., 78, 13-16. **B. KOTTER IV**, σσ. 393-394.

μέ προηγούμενη αναφορά μας. «Τῶν γινομένων τὰ μὲν εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ἐφ' ἡμῖν μὲν οὖν εἰσιν, ὧν ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτεξούσιοι ποιεῖν τε καὶ μὴ ποιεῖν, τουτέστι πάντα τὰ δι' ἡμῶν ἐκουσίως πραττόμενα (οὐ γὰρ ἐκουσίως ἐλέγετο πράττεσθαι τῆς πράξεως οὐκ οὔσης ἐφ' ἡμῖν) καὶ ἀπλῶς, οἷς ἔπεται ψόγος ἢ ἔπαινος καὶ ἐφ' οἷς ἐστι προτροπὴ καὶ νόμος. Κυρίως δὲ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τὰ ψυχικὰ πάντα καὶ περὶ ὧν βουλευόμεθα· ἡ δὲ βουλή τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων ἐστίν»³⁰³. Ἔτσι, χαράσσονται τὰ ὅρια τοῦ αὐτεξουσίου, τοῦ «ἐφ' ἡμῖν», ἐντὸς τοῦ ὁποίου ὁ ἄνθρωπος δύναται νὰ ὀρίζει τὶς πράξεις του ἐλεύθερα. Ἀντιθέτως, «τῶν δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὰ μὲν ἐκ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἔχει τὰς ἀρχὰς ἢ τοὶ τὰς αἰτίαις, τουτέστιν αἱ ἀμοιβαὶ τῶν πράξεων ἡμῶν ἐν τε τῷ παρόντι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα τῆς θείας βουλῆς ἐξήρτηται. Ἡ μὲν γὰρ γένεσις πάντων ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἡ δὲ φθορὰ διὰ τὴν ἡμετέραν κακίαν ἐπήχθη πρὸς τιμωρίαν καὶ ὠφέλειαν... Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα τῷ Θεῷ ἀναθετέον· ἢ τε γὰρ γένεσις ἡμῶν τῆς δημιουργικῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἐστὶ, καὶ ἡ διαμονὴ τῆς συνεκτικῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ ἡ κυβέρνησις τῆς προνοητικῆς αὐτοῦ δυνάμεως»³⁰⁴. Εἶναι προφανές, ὅτι τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου δὲν δύναται νὰ καθορίζεται ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ αὐτεξουσίου του, δεδομένου ὅτι ἐδημιουργήθη ἐκ τοῦ μὴ ὄντος διὰ τῆς ἀπολύτου ἐλευθέρως δυνάμεως καὶ δημιουργικῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ἡ συνεκτικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία διατηρεῖ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ὥστε νὰ μὴ ὀδηγηθεῖ πρὸς τὸ μὴ εἶναι, καὶ ἡ προνοητικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ δὲν καθορίζονται ἀπὸ τὸ «ἐφ' ἡμῖν» τοῦ ἀνθρώπου.

³⁰³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 40, 2-8. **B. KOTTER II**, σ. 97.

³⁰⁴ Ὅπ. ἀν., 42, 2-11. **B. KOTTER II**, σ. 99.

§ 3. Η ΠΡΟΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΟΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

α) Η πρόγνωση του Θεού, τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἡ μεταπτωτικὴ κατάστασις τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.

Στὸ κεφάλαιο τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ τίθενται βασικὰ ζητήματα, τὰ ὁποῖα ἀπασχολοῦν τὴ φιλοσοφικὴ σκέψις καὶ τὴ θεολογία. Μερικὰ ἀπὸ τὰ θέματα αὐτὰ εἶναι: α) Τὸ ἐρώτημα, ποῖα ἡ γνώσις πού ὁ Θεὸς ἔχει γιὰ τὸν κόσμον καὶ γιὰ τὰ ὄντα; β) Ποῖες ἐπιπτώσεις ὑπάρχουν ὅταν ἀποδεχόμεθα ὅτι ὁ Θεὸς προγινώσκει; Προκαθορίζει τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων; Αἰφαιρεῖ τὴν ἐλευθερίαν, τὸ αὐτεξούσιον τῶν ὄντων; Ἐφ' ὅσον γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων, προλαμβάνει ἢ ἐπιτρέπει τὴν ὑπάρξιν τοῦ κακοῦ; Αὐτὰ καὶ ἄλλα συναφῆ ζητήματα συζητοῦνται σὲ σχέσιν μὲ τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ. Ὅμως, ἡ ἐνανθρώπιση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ διαφοροποιεῖ ἐξ ὀλοκλήρου τὸν προβληματισμὸ αὐτό, γιὰ τὴν προσφέρει τὴν διέξοδο στὴν ἀντίθεση μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἀντίθεση ἢ ὁποῖα προῆλθε ἀπὸ τὴν παρακοὴν στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ στὴν πτῶσιν τοῦ ἀνθρώπου.

Πρὶν ἐκθέσουμε τὴν διδασκαλίαν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ, κρίνουμε ἀναγκαίαν τὴ σύντομην εἰσαγωγικὴν ἀναφορὰν στὴ φιλοσοφικὴ θεωρίαν περὶ τῆς «μεσαίας γνώσεως» (middle knowledge), ἢ ὁποῖα ἀναπτύχθηκε στὸ τέλος τοῦ 16ου αἰῶνος ἀπὸ τὸν Luis de Molina (1535 – 1600). Ὁ Molina ἔχει ἀποκαλέσει ὡς «μεσαία γνώσις», τὴ γνώσιν ἐκείνην τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποῖα εὐρίσκεται μεταξὺ, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς «φυσικῆς γνώσεως», διὰ τῆς ὁποίας ἀπὸ προηγουμένως γνωρίζει ὅλες τὶς δυνατότητες, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς «ἐλευθέρας γνώσεως» διὰ τῆς ὁποίας, μετὰ τὴν ἐλεύθερον ἐνέργειαν τοῦ θελήματός του, ὁ Θεὸς ἔχει ἀπόλυτη καὶ καθοριστικὴν γνώσιν, χωρὶς καμμία προϋπόθεσις ἢ ὑπόθεσις ὡς πρὸς τὸ ποῖες ἀπὸ τὶς ὑποτιθέμενες καταστάσεις πραγμάτων στὴν πραγματικότητά θά ἦταν δυνατόν νὰ ὑλοποιηθῶν καὶ, κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο, ποῖες

ἀπὸ αὐτὲς δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ὑλοποιηθοῦν³⁰⁵. Ὅπως διαπιστώνουμε, ὁ προβληματισμὸς στὴ θεωρία αὐτὴ εἶναι ἡ «πρόγνωση τοῦ Θεοῦ», γιατί καὶ στὰ τρία στάδια τῆς γνώσεως, κατὰ τὸν Molina, πρόκειται γιὰ διαφορετικὲς ὄψεις τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ³⁰⁶. Ἡ «μεσαία γνώση» προτείνεται γιὰ νὰ δοθεῖ λύση στὸ πρόβλημα τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ «μεσαία γνώση», κατὰ συνέπεια, εἶναι ἡ γνώση ποὺ ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ ἐνέργειες ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς ὁ Θεὸς νὰ παρεμβαίνει καταργώντας ἢ διαφοροποιώντας τὶς ἀποφάσεις τοῦ ἀνθρώπου ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴν ἐλευθερία του.

Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, τὸ ζήτημα τῆς «προγνώσεως» τοῦ Θεοῦ εἶναι βασικὸ κεφάλαιο τῆς θεολογίας του³⁰⁷. Συζητεῖται τὸ θέμα αὐτὸ σὲ σχέση καὶ μὲ τὸν Μανιχαϊσμό, γιατί ὁ μὲν Μανιχαϊσμός, ἔχοντας ὡς ἀφετηρία τοῦ προβληματισμοῦ τὴν ὑπαρξη τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο, κατέληξε στὴ λύση τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κακοῦ Θεοῦ. Ὁ τελευταῖος εἶναι ὁ υπεύθυνος τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο καὶ ἀντιμάχεται συνεχῶς τὸν ἀγαθὸ Θεό. Θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ

³⁰⁵ HASKER, William. *God, Time, and Knowledge*, σ. 16.

³⁰⁶ «God in his eternity knew by natural knowledge all the things that he could do: that he could create this world and infinitely many other worlds... (and) given his complete comprehension and penetrating insight concerning all things and causes, he saw what would be the case if he chose to produce this order or a different order; how each person, left to his own free will, would make use of his liberty with such – and – such an – amount of divine assistance, given such and such opportunities, temptations and other circumstances, and what he would freely do, retaining all the time the ability to do the opposite in the same opportunities, temptations and other circumstances» (Luis de Molina. *De Scientia Dei*. Τὸ κείμενο παρατίθεται ἀπὸ τὸν KENNY, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford University Press. Oxford 1979, σσ. 62-63).

³⁰⁷ Ὁ Α. HARNACK γράφει γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ στὸν Ἰω. Δαμασκηνό. «God, certainly, in virtue of his omniscience, knows everything from all eternity; he therefore assists by his grace those who, he knows, will avail themselves of it. They alone are also predestinated; their decision to be and do good is known to God. Those are damned to whom all the supports of grace are in vain» (HARNACK, Adolph. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 285).

σημειωθεί ή σχέση του Μανιχαϊσμού με τον νεοπλατωνισμό, ό οποίος θεωρούσε την ύλη ως κακή, γι' αυτό και ή ψυχή του ανθρώπου κρίνεται ως δέσμια έντος του υλικού σώματος. Οί δύο αυτές Μανιχαϊστικές αρχές φαίνεται ότι προτάνευσαν στη φιλοσοφική σκέψη της εποχής του Ίω. Δαμασκηνού σε σχέση και προς την όλη προβληματική περι τής ύπαρξεως του Θεού και τής προγνώσεως Αυτού πού, όπως θα διαφανεί κατωτέρω, φαίνεται να είχε προκαλέσει ή παρουσία του Ίσλάμ. Οί Πατέρες τής Έκκλησίας λύνουν τó πρόβλημα τής σχέσεως μεταξύ προγνώσεως του Θεού, αύτεξουσίου του ανθρώπου και ύπαρξεως του κακού στον κόσμο με διαφορετική προσέγγιση. Τó κακό στον κόσμο δέν έχει όντολογική ύπαρξη, αλλά όφείλεται στην απουσία του αγαθού, όπως τó σκοτάδι κάνει τήν εμφάνισή του όταν απουσιάζει τó φώς ή και διαλύεται με τήν παρουσία του φωτός. Ο Θεός δέν είναι δημιουργός του κακού, «ούκ έστιν αίτιος τών κακών ό Θεός». Ούτε ό Θεός αφαιρεί τήν ελεύθερη βούληση και τó αύτεξούσιο του ανθρώπου. Όμως, ή παρά φύση χρήση του αύτεξουσίου από τον άνθρωπο εισήγαγε τó κακό μέσα στην αγαθή δημιουργία του Θεού. Ο Μανιχαϊσμός, αντιθέτως, προσέδωσε όντολογική υπόσταση στο κακό εισάγοντας τή διαρχία στον Θεό με τήν αποδοχή ύπαρξεως του αγαθού και του κακού θεού.

Ο Μανιχαϊσμός ως φιλοσοφικό σύστημα θέλησε να δώσει απάντηση στο ζήτημα τής ύπαρξεως του κακού στον κόσμο με τή διδασκαλία περι δύο αρχών, αγαθήν και πονηράν. Στο *Κατά Μανιχαίων* έργο του Ίω. Δαμασκηνού, όταν ό Μανιχαϊός έρωτάται, «μίαν αρχήν λέγεις τών όντων ή δύο;», ό Μανιχαϊός απαντά: «Δύο, μίαν αγαθήν και μίαν πονηράν· και τήν μέν αγαθήν όνομάζω δένδρον αγαθόν, παντός αγαθού περιεκτικόν και ποιητικόν, μη δυνάμενον καρπόν κακόν ποιείν· τήν δε πονηράν σκότος, φθοράν, δένδρον πονηρόν, παντός πονηρού και πάσης κακίας περιεκτικόν, μη δυνάμενον καρπόν αγαθόν ποιείν»³⁰⁸. Αυτή είναι ή διέξοδος τήν όποία έπεχείρησε ό Μανιχαϊσμός από τó όντως δύσκολο ζήτημα τής ύπαρξεως του

³⁰⁸ *Κατά Μανιχαίων*, 2, 1-6. **B. KOTTER IV**, σ. 352.

κακοῦ στὸν κόσμο. Μὴ θέλοντας νὰ θεωρήσει ὡς αἰτία τοῦ κακοῦ τὸν Θεό, ἐπενόησε τὴν ὑπαρξὴ τῶν δύο ἀρχῶν, τῆς ἀγαθῆς καὶ τῆς πονηρᾶς. Κάτω ἀπὸ τὴ Μανιχαϊστικὴ αὐτὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση ἐπιβεβαιώνεται ἡ Νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία περὶ τῆς ὕλης ὡς κακῆς καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ὡς δεσμωτηρίου τῆς ψυχῆς³⁰⁹.

Πρὸς ἀνατροπὴ τῆς Μανιχαϊστικῆς ἔννοιας τοῦ δυϊσμοῦ ἀκολουθεῖται στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μία ἐπιχειρηματολογία μὲ φιλοσοφικοὺς καὶ θεολογικοὺς συλλογισμοὺς. Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε στὸ παρὸν θέμα, γιατί δὲν ἀφορᾷ τὸ ὑπὸ ἔρευνα ἐρώτημα τῆς παρουσίας τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο. Ἡ ἀπόρριψη τῶν δύο ἀρχῶν τοῦ Μανιχαϊσμοῦ ἀπὸ τὴ Χριστιανικὴ θεολογία ἀφήνει ἀνοικτὸ τὸ ἐρώτημα ὑπὸ ἐξέταση. Στὸ προηγούμενο κεφάλαιο ἔγιναν σχετικὲς ἀναφορές, ὅμως, κρίνουμε ὅτι ἡ περαιτέρω ἐξέταση τοῦ θέματος θὰ διευκρινίσει καλύτερα τὴν ἔννοια τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ καθὼς καὶ τὸ πρόβλημα τῆς παρουσίας τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο.

Εἶναι ἄκρως ἐνδιαφέρον ὅτι τὸ θέμα τῆς «προγνώσεως» τοῦ Θεοῦ συζητεῖται καὶ στὸν *Διάλογο* μεταξὺ Χριστιανοῦ καὶ Ἰσλάμ³¹⁰. Μία θεολογικὴ τάση τοῦ Μουσουλμανισμοῦ θεωροῦσε τὸν Θεό ὡς αἴτιο τῆς δημιουργίας, τόσο τοῦ καλοῦ, ὅσο καὶ τοῦ κακοῦ. Ἐνα ἀπὸ τὰ σημαντικὰ θέματα τοῦ μεταξὺ τους *Διαλόγου* εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, αὐτὸ τῆς παντοδυναμίας τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ, τῆς δυνάμεως τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐνεργεῖ αὐτοβούλως, θέση ἢ ὁποῖα δημιουργεῖ διάφορα ἐπὶ μέρους προβλήματα: α) Ἡ παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ αἰτία τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, β) Τί σημαίνει γιὰ τὸν Χριστιανὸ καὶ τί σημαίνει γιὰ τὸν Μουσουλμάνο ἢ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νὰ

³⁰⁹ Ὁ Μανιχαῖος διαχωρίζει τὶς δύο ἀρχές ὡς ἀκολουθῶς: «Ἦν ὁ ἀγαθὸς ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ, ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ μακαριότητι, ἡ δὲ ὕλη ἤγουν ἡ κακία ἄζως, ἀκίνητος, αἰσχροῦ, σκότος δυσειδές, ἀναίσθητος ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνας» (*Κατὰ Μανιχαίων*, 2, 11-13. **B. KOTTER IV**, σ. 352).

³¹⁰ Βλ. *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*. **B. KOTTER IV**, σσ. 427-438. Ανάλυση τῶν θεμάτων αὐτῶν βλ. **SAHAS**, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*, σσ. 103-112.

ένεργει αὐτοβούλως, γ) Ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ σὲ σχέση μετὴν ἐπιτέλεση τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἂν δηλαδὴ ὁ Θεὸς δημιούργησε τόσο τὸ καλὸ, ὅσο καὶ τὸ κακό, δ) Ποία ἡ διαφορὰ στὸν Χριστιανισμὸ καὶ στὸ Ἰσλάμ μεταξὺ τῶν ἐννοιῶν «δημιουργία» καὶ «γέννησις», ε) Ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου καί, στ) Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ὑπακοή τοῦ ἀνθρώπου σ' αὐτό³¹¹.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαφοροποιεῖ τὴ γνώση ἀπὸ τὴν πρόγνωση καὶ τὴν ἐπίγνωση. «Γνωσις μὲν γάρ ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα»³¹². Αναφέραμε ἀνωτέρω τὴ διάκριση

³¹¹ Τὰ θέματα αὐτά, ὅπως καὶ τὰ ὑπόλοιπα, τόσο στὴ *Διάλεξη Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*, ὅσο καὶ στὴν παρουσίαση τοῦ Ἰσλάμ στὸ *Περὶ αἱρέσεων* ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀποτελοῦν κεντρικὰ ζητήματα τῆς θεολογίας τοῦ Δαμασκηνοῦ Πατέρα. Ἐν πρώτοις, εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἦταν βαθὺς γνώστης τῆς Ἰσλαμικῆς διδασκαλίας καὶ τῶν διαφορῶν προβλημάτων ποὺ ἐμφάνιζε σὲ σύγκριση μετὰ τὴν Χριστιανικὴ θεολογία. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ διαφανεῖ κατὰ πόσον οἱ θεολογικὲς ἐπιλογὲς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στόχευαν στὴν ἀνατροπὴ τῶν θεολογικῶν θέσεων τοῦ Ἰσλαμισμού. Ἐπὶ παραδείγματι, μήπως ἡ ἀνατροπὴ τῆς Μανιχαϊκῆς αἱρέσεως μετὰ τὴν διαρχία καλοῦ καὶ κακοῦ, ἀποτελεῖ ἕμμεση ἀνατροπὴ τῆς Ἰσλαμικῆς διδασκαλίας μετὰ μανιχαϊστικὲς τάσεις; Ἄλλα παραδείγματα μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ ἀποδείξει τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ στὸν Χριστιανισμό, παρὰ τὴν τριαδικότητα τῶν προσώπων, ὅπως βέβαια καὶ τὸ θέμα τοῦ παρόντος κεφαλαίου περὶ γνώσεως καὶ προγνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἐξ ἄλλου, δὲν εἶναι προφανὲς κατὰ πόσον ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θεωροῦσε τὸ Ἰσλάμ ὡς μία νέα χριστιανικὴ αἵρεση ἢ ὡς μία νέα θρησκεία. Ὅμως, δὲν ἔπαψε νὰ ἀποτελεῖ θεολογικὴ πρόκληση γιὰ τὸν Χριστιανισμό, τόσο ἡ θεολογία, ὅσο καὶ τὸ νέο προτεινόμενον ἦθος τῶν ὁπαδῶν τοῦ Μωάμεθ καὶ ἔτσι ἀναπτύχθηκε ἡ θεολογικὴ καὶ ἀπολογητικὴ κινητικότητα τῶν Βυζαντινῶν συγγραφέων κατὰ τοῦ Μωαμεθανισμού, ποὺ συγχρόνως ἀποτελοῦσε στρατιωτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀπειλὴ κατὰ τῆς αὐτοκρατορίας. Μερικὰ ἀπὸ τὰ θέματα αὐτὰ διαπραγματευόμεσθε σὲ Εἰσήγησή μας στὰ πλαίσια τοῦ Πέμπτου Εὐρωπαϊκοῦ Φόρουμ Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν, Παρίσι, Γαλλία, 9-12 Ἰανουαρίου 2017. Βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios (Metropolitan of Constantia and Ammochostos). «*The Proclamation of Jesus Christ as a Response to the Threat Both of Fundamentalism and Terrorism*». (ὑπὸ ἐκτύπωση στὰ *Πρακτικὰ τῆς Συναντήσεως*). **ZIAKA**, Γρηγορίου Δ. *Ἱστορία τῶν θρησκευμάτων. Β' τὸ Ἰσλάμ*. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 1991, εἰδικὰ στίς σσ. 166-370.

³¹² *Κατὰ Μανιχαίων*, 78, 14-15. **B. KOTTER IV**, σ. 393. Ὁ συγκεκριμένος ὀρισμὸς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἐν τούτοις, δὲν καθίσταται περιοριστικὸς ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τῆς ἐπιγνώσεως, ἀφοῦ, ὅπως θὰ διαφανεῖ καὶ στὴ συνέχεια, ἡ ἐπίγνωση νοηματοδοτεῖται καὶ διαφοροτικὰ, ὡς συνειδητοποιημένη γνώση τοῦ Θεοῦ (βλ. κατωτέρω, κεφάλαιον περὶ ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ). Ὁ Ωριγένης στὴν *Ἐπιστολὴ του*

πού κάνει ο Luis de Molina μεταξύ της φυσικής, της μεσαίας και της έλευθέρως γνώσεως του Θεού. Δεν σκοπεύουμε να συγκρίνουμε τις δύο διδασκαλίες. Άλλωστε δεν γνωρίζουμε από πού έχει επηρεασθεί ο κατά πολὺ μεταγενέστερος του Ἰω. Δαμασκηνοῦ Molina (χρονολογία ζωῆς του 1535 – 1600). Για να διευκολυνθεῖ, ὅμως, ἡ κατανόηση τῶν ὄσων γράφει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, τίθεται ὑπὸ τὸ φῶς μιᾶς συστηματοποιημένης φιλοσοφικῆς σκέψεως. Θὰ μπορούσε νὰ ταυτισθεῖ ὁ ὀρισμὸς τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς φυσικῆς γνώσεως τοῦ Molina. Βεβαίως, ὄχι μόνο γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ γιὰ ὄλους τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τὸ κεφάλαιο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἐντάσσεται μέσα στὸ κεφάλαιο τῆς παγγνωσίας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ «παγγνωσία» τοῦ Θεοῦ συνεπάγεται ὅτι ὁ Θεὸς γνωρίζει τὰ πάντα ἀλλὰ δὲν γνωρίζεται κατὰ πάντα. Ἐπίσης ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι ἀπόλυτη, γιὰτὶ ἂν ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὰ τοῦ Θεοῦ ἀπὸ ὅ, τι ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει στὸν ἄνθρωπο καὶ ἀναλόγως τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου, ἔνεκα τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς μεταξύ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τοῦ κτιστοῦ ἀνθρώπου, εἶναι προφανές ὅτι ὁ Θεὸς γνωρίζει ἑαυτὸν κατ' ἀπόλυτον τρόπο. Ἐὰν ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει κατὰ σχετικὸ τρόπο τὸν ἑαυτό του, ὁ Θεὸς γνωρίζει ἀπολύτως ἑαυτόν. Ἡ γνώση πού ὁ ἄνθρωπος ἔχει δι' ἑαυτόν ἐξαρτᾶται ἀπὸ ποικίλους παράγοντες, εἴτε ἐκ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ὑπάρξεως εἴτε ἀπὸ ἐξωτερικοὺς παράγοντες, ὅπως εἶναι ὁ περιβάλλον χωρὸς στὸν ὁποῖο ζεῖ εἴτε ἀπὸ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ὁποῖον παραχωρεῖ στὸν ἄνθρωπο τὴ γνώση³¹³. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ ἄνθρωπος ἀποκτᾶ αὐτοσυνειδησία τῆς ὑπάρξεώς του, διαπιστώνει τὸ πεπερασμένο τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ τῆς φθορᾶς πού ὀδηγεῖ στὸν θάνατο. Ἐξ ἄλλου, μὲ τὴν

περὶ εὐχῆς κάνει σημαντικὴ συζήτηση περὶ γνώσεως καὶ προγνώσεως τοῦ Θεοῦ. (Ὡριγένους. *Περὶ εὐχῆς*. Ἔκδ. Paul Koetschau. *Origenes Werke*. Volume 2. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 3]. Hinrichs. Leipzig 1899, σσ. 297-403).

³¹³ Τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου ἐντὸς τοῦ κόσμου στὸ σύνολό του, ὅπως διαπιστώσαμε σὲ ἄλλο κεφάλαιο, περιγράφει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, 24. **B. KOTTER II**, σσ. 75-80.

ανάπτυξη τῶν γνωστικῶν ἰκανοτήτων του, ὁ ἄνθρωπος ἐπιδίδεται στὸν ἀγῶνα γνώσεως τοῦ περιβάλλοντος αὐτὸν χώρου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν καὶ πνευματικῶν ὄντων. Στὸ ἀμφιβαλλόμενο ἔργο τῆς *Ἑρμηνείας τῶν Ἐπιστολῶν τοῦ ἀποστόλου Παύλου*, ὅπου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καθιστᾷ δική του τὴν ἑρμηνεία τοῦ Ἰω. Χρυσοστόμου, μεταφέρει τὴν γνωσιολογικὴ ἀρχὴ περὶ τῆς γνώσεως, ποὺ λαμβάνει ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Βάσει τῆς ἀρχῆς αὐτῆς, ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾷ ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος³¹⁴. Ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε ἢ καθ' ἑαυτὸν εἴτε ἢ ἔξω ἑαυτοῦ, εἶναι περιορισμένη. Ἀντιθέτως, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, εἴτε καθ' ἑαυτὸν εἴτε ἢ ἔξω ἑαυτοῦ εἶναι ἀπόλυτος. Ἐμεῖς, μὲ τὰ δεδομένα αὐτὰ τῆς περὶ γνώσεως διδασκαλίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, δὲν θὰ υἰοθετούσαμε τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ Molina γιὰ τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ ὡς «μεσαίας» γνώσεως. Ἡ γνώση τῶν δημιουργημάτων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργοῦ εἶναι ἢ αἰτία καὶ δύναμη τῆς δημιουργίας τους, ἢ αἰτία τῆς συνοχῆς καὶ συντηρήσεώς τους στὴν ὑπαρξη, ἢ αἰτία τῆς ἐλευθερίας τῆς υπάρξεώς τους. Ἀπὸ τὸν Θεὸ παρέχεται ἢ χάρις τῆς σωτηρίας καὶ τῆς καθάρσεως ἀπὸ τὴν ἁμαρτία μὲ τὴν συνεργία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Εἶναι ἢ Τριαδικὴ συνεργία καὶ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς Πατὴρ εὐδοκεῖ, ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος κάνει ἔργο τὴν εὐδοκία τοῦ Πατέρα καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα προσφέρει τὴν τελείωση καὶ ἁγιάζει τὴν δημιουργία μὲ τὴν ἄνευ χρόνου ἐνέργεια Του. Στὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη λέγει ὁ Θεός: «ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἀρχὴ καὶ τέλος» (Ἀπ. 22:13).

Ἀντιθέτως, ἡ αὐτογνωσία ἀποτελεῖ οὐσιῶδες γνώρισμα τοῦ Θεοῦ, τὸ ὁποῖο ἐκφράζεται στὶς ἐνδοτριαδικὲς σχέσεις. Ὁ

³¹⁴ *Ἑρμηνεία τῶν Ἐπιστολῶν τοῦ ἀποστόλου Παύλου*. PG 95, 585CD. «Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. Τάχα περὶ τῆς τοῦ Πνεύματος γνώσεως λέγει, δεικνὺς ὅτι οὕτως ἐξισοῖ πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ γνώσιν, ὡς ἢ ἀνθρώπου γνώσις αὐτὴ πρὸς ἑαυτήν. “Α καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ’ ἐν διδακτικοῖς Πνεύματος.” Δείκνυσιν ὅτι πάντα ἐκεῖθεν ἐμάνθανεν».

Ἰω. Δαμασκηνὸς καθιστᾷ δικό του τὸ Ἀγιογραφικό: «Οὐδεὶς γὰρ ἐπιγινώσκει τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱός, οὐδὲ τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατήρ (Μτ. 11:27). Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον οὕτως οἶδε τὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδε τὰ ἐν αὐτῷ» (Α Κορ. 2:11)³¹⁵. Τὰ ἐρωτήματα ποὺ προβάλλουν εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τί σημαίνει ἡ αὐτογνωσία τοῦ Θεοῦ καὶ πῶς αὐτὴ λειτουργεῖ μεταξὺ τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος, ἀφ' ἑτέρου δέ, ποία ἡ γνώση τὴν ὁποία ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεὸ καὶ ποία ἡ σχέση τῆς μὲ τὴν ἴδια τὴν αὐτογνωσία τοῦ Θεοῦ; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἀντανακλοῦν τὴ θεολογικὴ γνωσιολογικὴ θέση ὅτι τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ παραμένουν ἄγνωστα στὸν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος γνωρίζει μόνο τὸν τριαδικὸ τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ τὴν ἐγγενή, λόγω τῆς κτιστότητας τοῦ ἀνθρώπου, δυσκολία, ἀναδεικνύει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, παραθέτοντας σειρὰ συγκεκριμένων ἐρωτημάτων τὰ ὁποία, ἐνῶ προκαλοῦνται στὸν ἄνθρωπο κατὰ τὴν ἀνοδικὴ πορεία του πρὸς γνώση τοῦ Θεοῦ, ἐν τούτοις γνωσιολογικὰ παραμένουν ἀναπάντητα.

«Ἀδύνατον οὖν εἰπεῖν ἢ ἐννοῆσαι περὶ Θεοῦ, εἰ μὴ ὅπερ αὐτὸς διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν ἡμῖν ἐφανερώσει, καὶ ἀδύνατον εἰπεῖν τῷ Θεῷ· 'Τί ἐποίησας οὕτως;' —'πάντα γάρ, ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος, ἐποίησε'—, καὶ οὐ χρὴ λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις λέγειν· Πῶς ἐνδέχεται τοῦτο; 'Γινέσθω δὲ ὁ Θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης.' Ἐπεὶ εἶπέ μοι· Πόθεν οἶδαμεν, ὅτι ὁ Θεὸς ἐποίησε τὰ πάντα; Πῶς ὁ πατήρ ἐγέννησε τὸν υἱόν; Ἡ πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ γεννᾶται, ἀλλ' ἐκπορεύεται; Ἡ πῶς 'ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο;' Ὅτι μὲν ὁ υἱὸς γεννᾶται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορεύεται, ἐκ τῆς ἁγίας γραφῆς παρελάβομεν, καὶ ὅτι 'ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο'· πῶς δέ, οὐδεὶς

³¹⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 8-10. KOTTER II, σ. 7. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ γνώση τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, τόσο τὴν ἐνδοτριαδική, ὅσο καὶ τὴ γνώση τῶν ὄντων βλ. LEFTOW, Brian. «Anti Social Trinitarianism». In: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ., and Gerald O'Collins SJ. Oxford University Press. Oxford 2002, σσ. 211-215.

οἶδεν εἰ μὴ ὁ γεννήσας πατήρ καὶ ὁ γεννηθεὶς υἱὸς λόγος ὁ γενόμενος σὰρξ καὶ τὸ ἐκπορευόμενον ἅγιον πνεῦμα»³¹⁶.

Μία ἄλλη πτυχή τῆς παγγνωσίας τοῦ Θεοῦ εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς γνωρίζει «τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα». Αὐτό, ὅμως, δὲν εἶναι ἄμοιρο τῆς προγνώσεως, ἐφ' ὅσον γνωρίζει καὶ τὰ ἤδη ἐν ἐνεργείᾳ, τὰ ὑπάρχοντα ὄντα, καθὼς καὶ ἐκεῖνα ποὺ θὰ ὑπάρξουν, τὰ δυνάμει ὄντα³¹⁷. Διερωτώμεθα ἂν αὐτὴ ἡ γνώση σημαίνει τὴ γνώση τῆς οὐσίας, τὰ ὄντα αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ, καὶ ὄχι τὴν ὅλη ἐξέλιξη κατόπιν τῆς ἐλευθέρως καὶ αὐτοβούλου ἐνεργείας τους. Πιστεύουμε πὼς αὐτὸ ἐξυπακούεται στὸν ἀνωτέρω ὀρισμὸ, αὐτὸ ὅμως θὰ διευκρινισθεῖ μὲ τὴ μελέτη καὶ σύγκριση τῶν ὑπολοίπων ὀρισμῶν, τῆς προγνώσεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως. Δὲν ἀποκλείεται ὅμως καὶ ἡ γνώση τῆς ἐξελίξεώς τους. Πιθανὸ νὰ σημαίνει καὶ διαφορετικά: ἡ γνώση ἢ πρώτη εἶναι γνώση τῶν ὄντων τῶν ἤδη ὑπαρχόντων καὶ ἐκείνων ποὺ θὰ δημιουργηθοῦν, εἶναι εἶδος προγνώσεως. Πρὶν προχωρήσουμε στὴν περαιτέρω ἀνάλυση τοῦ θέματος θὰ εἶναι

³¹⁶ Κατὰ Νεστοριανῶν, 26, 1-11. **B. KOTTER IV**, σ. 245.

³¹⁷ Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος σχολιάζει ὡς ἀκολουθῶς τὴν ἔννοια τῆς «προγνώσεως» τοῦ Θεοῦ: «Μηδὲ γὰρ ὅτε τι κατασκευάζοντα τὸν Θεὸν ὀρώμεν, τότε καὶ τῆς περὶ αὐτὸ θελήσεως ἤρχθαι ἐννοίας τε καὶ γνώσεως αὐτὸν νομίσωμεν. Ἄπαγε. Πολλῆς γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦτο μεστόν ἀτοπίας, εἰ ὅπερ ὁ Θεὸς ἐξ ἀρχῆς πρὸ τῶν αἰῶνων μήτε ἐνενόησεν ἢ ἔγνω ἢ ἐθέλησεν εἶναι, νῦν νοήσας τε καὶ θελήσας καὶ γνοῦς, ἢ μεταγνοῦς εἰπεῖν οικειότερον, ὡς καλὸν ἐξετέλεσεν· ἵνα μὴ λέγω ὅτι οὐδὲ αὐτὴν ὦν τοὺς λόγους προηγουμένως οὐκ ἔχει, γινώσκει τὴν ποίησιν. Ἀλλὰ πάντα τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ προγνωστικῶς κατὰ τὴν ἄπειρον αὐτοῦ δύναμιν ἀεὶ περιέχεσθαι πιστεύομεν, μηδενὸς αὐτῷ καθ' οἰανδήποτε τρόπον προσφάτως ἐπινοούμενου, καὶ τό εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν λαμβάνοντος. Μηδὲ γὰρ οἶεσθαι δεῖν εὐσεβῶς φρονούντας ὑπολαμβάνω τὸν Θεὸν τὰ κατὰ πρόγνωσιν ἀπειροδυναμῶς ἐν ἑαυτῷ κατὰ τοὺς ἑαυτῶν λόγους προπεριεχόμενα ἕκαστα μαθάνειν διὰ τῆς εἰς τό εἶναι παραγωγῆς. Ἀλλ' ἡμῖν οἱ αἰῶνές τε καὶ οἱ χρόνοι κατὰ τὸν προωρισμένον καὶ τὸν εὐθετον ἐκάστου καιρὸν σοφῶς ἕκαστα δημιουργούμενα δεικνύουσι, καὶ εἰς τό εἶναι προβάλλονται, καθὰ καὶ περὶ τοῦ Λευὶ φησιν ὁ θεῖος Ἀπόστολος οὕτως διεξιὼν, Ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὁσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν, πρὶν εἰς τό εἶναι παρελθεῖν. Ὅστις δυνάμει μὲν ἐν τῷ πατριάρχῃ Ἀβραάμ ὑπάρχων, κατὰ δὲ τὸν τετελεσμένον καιρὸν τὴν πρὸς τό εἶναι διὰ κηρύσεως κατ' ἐνέργειαν γένεσιν λαβὼν, εἰρμῶ καὶ τάξει κατα τὴν ἀπόρρητον σοφίαν τοῦ Θεοῦ τὰ πάντα τὴν πρὸς τό εἶναι γένεσιν δέχεσθαι νοεῖν ἡμᾶς καὶ πιστεύειν κατα τὸν προγνωσθέντα καιρὸν ὑπηγάγετο» (*Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν II*, 109, *Πρὸς τοὺς λέγοντας προὑπάρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς*. PG 91, 1328BCD).

χρήσιμη καὶ ἡ παράθεση τοῦ ἄλλου ὀρισμοῦ, αὐτοῦ τῆς «ἐπιγνώσεως» κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. «Ἐπίγνωσις δὲ ἐστὶν ἡ μετὰ ψευδῆ γνῶσιν ἐπιγινόμενη ἀληθῆς γνῶσις»³¹⁸. Ὅπως γίνεται ἀντιληπτό, ἡ ἐπίγνωση εἶναι κατάστασις πού ἀφορᾷ μόνο στὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος δύναται νὰ πλανηθεῖ καὶ νὰ ἐπανέλθει στὴ συνέχεια στὴν ἀληθῆ γνῶσις. Ἡ γνῶσις, ὅμως, καὶ ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀληθῆς, ἀμετάβλητη καὶ βέβαιη.

Ἐφ' ὅσον ἡ γνῶσις σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς γνωρίζει τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα, ἡ πρόγνωση εἶναι «τὸ εἰδέναι τὰ ἐσόμενα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»³¹⁹. Ἐδῶ πρόκειται περὶ καθαρῆς προγνώσεως ὄχι μόνο τῶν ὄντων ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν γεγονότων τοῦ μέλλοντος. Αὐτὸ ἐπεξηγεῖται στὴ συνέχεια ὅταν ὀρίζεται ὅτι: «Προειδῶς οὖν ὁ Θεὸς τὰ ἐσόμενα ὑφ' ἡμῶν ἐκουσίως ἤγουν τὰ ἐφ' ἡμῖν, ἀρετὴν φημι καὶ κακίαν, προορίζει τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν»³²⁰. Διευκρινίζεται ὅτι τὰ «ἐφ' ἡμῖν», ὡς ὀρίζεται ἐν προκειμένῳ, εἶναι ὅσα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Ἀντιθέτως, τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» ἀφοροῦν ἐκεῖνα πού ἐξαρτῶνται μόνον ἀπὸ τὸν Θεό, ὅπως τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου³²¹. Πρόκειται περὶ τῆς γνωστῆς διακρίσεως τοῦ «εἶναι» καὶ τοῦ «εὖ εἶναι». Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἄκρως ἐνδιαφέρουσα ἡ διατύπωση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι ὁ Θεός, γνωρίζοντας αὐτὰ πού θὰ ἐνεργήσουμε, εἴτε ἀρετὴ εἴτε κακία, «προορίζει τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Αὐτὸ παρέχει τὴν ἐντύπωση ὅτι τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» ἔχουν ὡς προϋπόθεσις τῆς ἐκβάσεώς τους τὰ «ἐφ' ἡμῖν».

³¹⁸ Κατὰ Μανιχαίων, 78, 16-17. **B. KOTTER IV**, σ. 394.

³¹⁹ Ὅπ. ἀν., 78, 15-16. **B. KOTTER IV**, σσ. 393-394.

³²⁰ Ὅπ. ἀν., 79, 1-2. **B. KOTTER IV**, σ. 394.

³²¹ «Τὸ μὲν γὰρ εἶναι οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ μόνον, τὸ δὲ ἀγαθὸν εἶναι ἐκ Θεοῦ καὶ ἐξ ἡμῶν. Ὁ Θεὸς οὖν, ὅπερ αὐτοῦ ἐστι, δίδωσι τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι, ἡμεῖς δὲ, ὅπερ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τὸ φυλάξαι τὰ δοθέντα ἀγαθὰ, ἢ ποιῶμεν ἢ οὐ. Ὅπερ δὲ μόνου Θεοῦ ἐστι, καὶ θελότων καὶ μὴ θελότων ἡμῶν αὐτὸς δίδωσιν ὡς ἀγαθός, ἵνα καὶ ποσῶς ἢ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθόν» (Ὅπ. ἀν., 70, 17-22. **B. KOTTER IV**, σ. 389).

Ἡ σχέση ἀυτῆ μεταξὺ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἀυτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου διαφαίνεται στὸ κείμενο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ποὺ ἀκολουθεῖ:

«Καὶ ἡ μὲν προγνωστικὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐξ ἡμῶν ἔχει τὴν αἰτίαν, τὸ δὲ προγνῶναι, ἃ μέλλομεν ποιεῖν, ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ μὴ ἐμέλλομεν ποιεῖν, οὐδὲ αὐτὸς προεγίνωσκε τὸ μὴ ἐσόμενον. Καὶ ἡ μὲν πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ ἀληθῆς ἐστὶ καὶ ἀπαραβάτος, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ γενέσθαι πάντως τὸ ἐσόμενον, ἀλλ' ὅτι μέλλομεν ποιεῖν τότε ἢ τότε, προγινώσκει. Προγινώσκει δὲ πολλά, ἃ οὐκ ἐστὶν αὐτῷ ἀρεστά, καὶ οὐκ αὐτὸς αἴτιος τούτων»³²².

Στὸ κείμενο αὐτὸ δίδεται ἀπάντηση μεταξὺ ἄλλων καὶ στὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ δύναται νὰ ἀποτελεῖ προορισμὸ τῶν «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» καὶ τῶν «ἐφ' ἡμῖν», ἢ ἂν τὰ «ἐφ' ἡμῖν εἶναι δυνατὸ νὰ καθίστανται προϋπόθεση γιὰ τὸ πῶς ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ γιὰ τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ἐλευθέρου θελήματος καὶ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Γιὰ «τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν» θὰ ἠδύνατο νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ τῶν ὄντων ἢ τῶν γινομένων εἶναι προκαθοριστικὴ τῆς ὑπάρξεώς τους. Ὅμως, γιὰ τὰ «ἐφ' ἡμῖν», ἡ προγνωστικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ δὲν ἀποτελεῖ τὴν αἰτία ἢ τὸν προορισμὸ τους. Κατὰ συνέπεια, ὑπάρχουν πράξεις καὶ ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου τὶς ὁποῖες προγνωρίζει ὁ Θεὸς χωρὶς ἢ πρόγνωση νὰ σημαίνει καὶ προκαθορισμὸ τους ἢ ὅτι θέτουν τὶς προϋποθέσεις στὸν Θεὸ γιὰ τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πλησιάζει ἐκείνην τοῦ Luis Molina γιὰ τὴ «μεσαία γνώση» τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς γνωρίζει ἀλλὰ δὲν παρεμβαίνει γιὰ νὰ προκαθορίζει ἢ νὰ ἀλλάζει τὸν τρόπο συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ἐλευθερία του. Ἀντίθετα, ἡ γνώση αὐτὴ τοῦ Θεοῦ κατοχυρώνει τὴν ὑπαρξη τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἀυτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου. Σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ διδασκαλία τῶν «ἐφ' ἡμῖν» καὶ τῶν «οὐκ ἐφ' ἡμῖν», εἶναι

³²² Ὅπ. ἀν., 79, 2-9. B. KOTTER IV, σ. 394.

καὶ ἡ θέσις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν ἰκανότητα (capacity) μετοχῆς στὸν καθορισμὸ τοῦ δικοῦ του «εἶναι», γιὰ τὴν τελείωσή του³²³.

Πρέπει, ἐπιπρόσθετα, νὰ σημειωθεῖ καὶ ἡ γενομένη διάκριση μεταξὺ τῆς «προγνωστικῆς δυνάμεως» τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτῆς ταύτης τῆς προγνώσεως. Ἡ προγνωστικὴ δύναμη εἶναι οὐσιώδης, ἐνῶ ἡ πρόγνωση εἶναι λειτουργικὴ ἐνέργεια τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως. Ἡ μὲν προγνωστικὴ δύναμη, ὡς οὐσιώδης ἰδιώμα ὑπάρχει πάντοτε. Ἐνεργοποιεῖται, ὅμως, καὶ καθίσταται πρόγνωση ἐν ἐνεργείᾳ ἕνεκα τῶν δικῶν μας πράξεων καὶ ἐνεργειῶν. «Εἰ γὰρ μὴ ἐμέλλομεν ποιεῖν, οὐδὲ αὐτὸς προεγίνωσκε τὸ μὴ ἐσόμενον»³²⁴. Μεταξὺ τῶν παραδειγμάτων ποὺ συνήθως προσάγονται πρὸς κατανόηση τῆς διακρίσεως μεταξὺ τῆς «προγνωστικῆς δυνάμεως» καὶ αὐτῆς ταύτης τῆς προγνώσεως εἶναι ἡ φυσικὴ ιδιότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὁμιλεῖ καὶ ἡ ὁμιλία αὐτῆ καθ' ἑαυτήν. Ἡ φυσικὴ ιδιότητα εἶναι συνεχῆς γιὰ τὸν ἄνθρωπο, δὲν ὁμιλεῖ ὅμως συνεχῶς. Ἐκεῖνο ποὺ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία εἶναι τὸ ὅτι ὁ Θεὸς προγινώσκει εἴτε τὰ ὄντα ποὺ ὑπάρχουν ἢ θὰ ὑπάρξουν καθὼς καὶ πράξεις ποὺ θὰ γίνουν, ὄχι ὅμως τὰ μὴ ὄντα ἢ πράξεις ποὺ δὲν θὰ γίνουν. Γνωρίζει ὁ Θεὸς ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἔζησαν καὶ αὐτοὺς ποὺ ζοῦν τώρα. Προγινώσκει, ὅμως καὶ ἐκείνους ποὺ θὰ γεννηθοῦν στὸ προσεχές ἢ καὶ στὸ ἀπώτερο μέλλον μέχρι τὸ τέλος τοῦ χρόνου. Ἡ συζήτηση ἐπὶ τοῦ συγκεκριμένου ζητήματος διευρύνεται γιὰ αὐτὸ συνεπάγεται ὅτι ἡ πρόγνωση ἢ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι πάντοτε συνδεδεμένη μὲ τὸ «εἶναι» καὶ ὄχι μὲ τὸ «μὴ εἶναι». Αὐτὴ ἡ θέσις εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴ σύγχρονη θεολογικοφιλοσοφικὴ συζήτηση τοῦ κατὰ πόσον ὁ Θεὸς εἶχε ἐνώπιόν του ἐπιλογὲς ὑπάρξεως τῶν ὄντων, ἀπὸ τίς ὁποῖες ἄλλες προέκρινε καὶ ἄλλες

³²³ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὸν τρόπο αὐτό, θέτει ἐκποδῶν, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴν περὶ ἀπολύτου προορισμοῦ διδασκαλία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Πελαγίου περὶ τῆς ἀπολύτου δυνατότητας σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς τὴ συνδρομὴ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

³²⁴ Κατὰ Μανιχαίων, 79, 4-5. **B. KOTTER IV**, σ. 394.

ἐγκατέλειψε³²⁵. Μέσα στὰ ἴδια αὐτὰ πλαίσια εἶναι δυνατὸ νὰ κατανοηθεῖ καὶ ἡ προφητεία, ὡς γνώση διδόμενη ἀπὸ τὸν Θεὸ στοὺς προφήτες γιὰ καταστάσεις πού θὰ πραγματοποιηθοῦν στὸ μέλλον. Αὐτὸ συμβαίνει γιὰτὶ στὸν Θεὸ δὲν υπάρχουν χρονικὲς διακρίσεις παρελθόντος, παρόντος, μέλλοντος. Ἡ θεωρία γνώσεως τῶν ὄντων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πραγματώνεται στὸ συνεχὲς παρών. Θὰ προτείνουμε ἓνα παράδειγμα γιὰ νὰ διαφανεῖ ἡ πλήρης ἔννοια τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Θεὸς γνωρίζει ὅτι μετὰ ἀπὸ τρία χρόνια ὁ Πέτρος θὰ εἶναι φοιτητὴς τῆς θεολογίας.

Ὁ Πέτρος αὐτὴ τὴ στιγμή εἶναι ἀκόμα μαθητὴς τῆς πρώτης τάξεως τοῦ Λυκείου καὶ ὁ ἴδιος οὔτε ἔχει ἀποφασίσει οὔτε γνωρίζει ὅτι θὰ εἶναι φοιτητὴς θεολογίας μετὰ τρία χρόνια. Γιὰ νὰ γίνει αὐτὸ εἶναι βέβαιο ὅτι εἶναι ἀναγκαία ἡ ἐκπλήρωση ὀρισμένων προϋποθέσεων, ὅπως ἡ φοίτηση στὶς τρεῖς τάξεις τοῦ Λυκείου καὶ ἡ ἐπιτυχία στὶς εἰσαγωγικὲς ἐξετάσεις. Ἡ ἀπόφασή του νὰ φοιτήσῃ στὴ θεολογικὴ σχολὴ θὰ ληφθεῖ σὲ πολὺ μεταγενέστερο στάδιο. Οἱ ἐπιπλοκὲς πού δημιουργοῦνται εἶναι πολλὲς καὶ σημαντικὲς. Ὅμως, ἐκεῖνο πού ἔχει τὴ μεγαλύτερη σημασία εἶναι τὸ ἀκόλουθο. Ὁ Θεὸς προγνωρίζει ὅτι ὁ Πέτρος ἐντὸς τριετίας θὰ εἶναι φοιτητὴς τῆς θεολογίας. Τὸ πρῶτο ἐρώτημα εἶναι: Ἡ πρόγνωση αὐτὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι προκαθοριστικὴ τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Πέτρος θὰ εἶναι φοιτητὴς τῆς θεολογίας; Τὸ δεύτερο ἐρώτημα εἶναι: Ὁ ἴδιος ὁ Πέτρος εἶναι ἐλεύθερος νὰ ἐπιλέξει νὰ φοιτήσῃ σὲ ἄλλη Πανεπιστημιακὴ Σχολή, ἢ νὰ μὴ σπουδάσῃ καθόλου, ἀντίθετα πρὸς τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ; Τὸ τρίτο ἐρώτημα εἶναι: Εἶναι δυνατὸν ὁ Θεὸς νὰ ὀδηγήσῃ τὶς καταστάσεις, ἐφ' ὅσον προγνωρίζει, ὥστε ὁ Πέτρος, ἀντὶ φοιτητὴς θεολογίας νὰ γίνει φοιτητὴς τῆς Νομικῆς Σχολῆς;

Οἱ ἀπαντήσεις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐπὶ τῶν ἐρωτημάτων αὐτῶν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξαχθοῦν μέσα ἀπὸ παράδειγμα πού ὁ

³²⁵ INWAGEN, Peter van. *God, Knowledge & Mystery: Essays in Philosophical Theology*.

ἴδιος χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ ἀποδείξει, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ἀπροϋπόθετο τῶν ἐνεργειῶν του, πού δὲν τίθενται μέσα σὲ περιοριστικὸ πλαίσιο ἐπειδὴ τις προγνωρίζει ὁ Θεός, ἐπιπρόσθετα δὲ γιὰ νὰ ἀποδειχθεῖ ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ὑπαίτιος τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον ἐπειδὴ τὸ προγνωρίζει. Τὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἀναπτυχθεῖ κατωτέρω. Τὸ παράδειγμα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πιθανὸ νὰ κρίνεται ὡς τετριμμένο ἢ καὶ μὴ ἀνταποκρινόμενο στὴ σημερινὴ πραγματικότητα, ὅμως ἡ σημασία του εἶναι μεγάλη, γιατί καλύπτει τὸ φάσμα τοῦ θεολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ. Ὁ Θεός, λοιπόν, ἐπειδὴ προγινώσκει εἴτε τὸ ἀγαθὸν εἴτε τὸ κακὸν δὲν εἶναι αἴτιος τοῦ κακοῦ. «Ὡς οὐδὲ ἰατρὸς αἴτιος τῆς νόσου, εἰ προγνῶ, ὅτι μέλλει τις νοσεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν νοσῆσαι ἄλλης αἰτίας τῆς ποιούσης τὴν νόσον, ἢ δὲ πρόγνωσις τοῦ ἰατροῦ τῆς ἐν αὐτῷ τέχνης· οὕτω καὶ τὸ ἐσόμενον ὑφ' ἡμῶν οὐκ ἐκ τοῦ Θεοῦ τὴν αἰτίαν ἔχει, ἀλλὰ τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν θέλημα· οὐ κακὸν δὲ τὸ αὐτεξούσιον, εἰ, ὡς ἐδόθη ἡμῖν καὶ ἐφ' ᾧ ἐδόθη, χρησόμεθα αὐτῷ. Τὸ δὲ προγνῶναι τοῦ Θεοῦ τῆς προγνωστικῆς αὐτοῦ δυνάμεως»³²⁶.

Γιὰ νὰ ἀπαντηθοῦν, ἴσως, τὰ τρία ἀνωτέρω ἐρωτήματα, θὰ πρέπει ἡ ἀρχικὴ μας πρόταση περὶ τοῦ Πέτρου, ἢ ὁποῖα περιλαμβάνει μίαν «ἀγαθὴ» πράξη, νὰ διαφοροποιηθεῖ ὥστε νὰ περιλαμβάνει τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ γιὰ κάποιο κακὸ πού θὰ συμβεῖ ἢ πού θὰ πράξει ὁ Πέτρος.

Ὁ Θεὸς προγνωρίζει ὅτι ὁ Πέτρος, μετὰ παρέλευση τριῶν ἐτῶν, θὰ ἐξυβρίσει τὸν Παῦλο, λέγοντάς του «ρακά».

Σύμφωνα πρὸς τὸ παράδειγμα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ Πέτρος, ἐφ' ὅσον ἔχει τὸ αὐτεξούσιο καὶ τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία, καὶ ἐφ' ὅσον γνωρίζει ὅτι τὸ νὰ ἐξυβρίσει τὸν Παῦλο εἶναι κακό, δύναται νὰ μὴ διαπράξει τὴν κατὰ τοῦ Παύλου ὕβρη, ἢ ὁποῖα τὸν καθιστᾷ ἔνοχο τῆς κρίσεως τοῦ Θεοῦ.

³²⁶ Κατὰ Μανιχαίων, 79, 9-15. B. KOTTER IV, σ. 394.

Ἐπομένως, ἡ πρόγνωση ἀπὸ τὸν Θεὸ τῆς κατακριτέας πράξεως καὶ ἐνεργείας τοῦ Πέτρου δὲν προκαθορίζει οὔτε καὶ δεσμεύει τὸν Πέτρο, δηλαδή δὲν τοῦ ἀφαιρεῖ τὸ αὐτεξούσιο καὶ τὴν ἐλευθερία ἐπιλογῆς.

Τὸ τρίτο ἐρώτημα μᾶς εἰσάγει σ' ἓνα εὐρύτερο προβληματισμό, τοῦ κατὰ πόσον ὁ Θεός, ἐφ' ὅσον προγνώνει τὴν ἐμφάνιση τοῦ κακοῦ, θέλει ἢ δὲν θέλει νὰ προλάβει ἢ καὶ νὰ ἐμποδίσει αὐτό; Τὸ πλέον ὀξὺ πρόβλημα καὶ χαρακτηριστικώτερο παράδειγμα ποὺ ἀπασχολεῖ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴ θεολογία εἶναι τὸ ὅτι, ἐφ' ὅσον ὁ Θεὸς προγνώριζε τὴν πτώση τῶν Πρωτοπλάστων, γιατί δὲν τὴν ἐμπόδισε, ἢ ἀκόμα, τὸ πλέον ἀκραῖο, γιατί τοὺς δημιούργησε ἔτσι, ὥστε νὰ ὀδηγηθοῦν στὴν πτώση καὶ δὲν ἐπέλεξε τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἐντὸς ἄλλων συνθηκῶν ὥστε νὰ μὴ περιλαμβάνεται ἡ ἐπιλογή τῆς πτώσεως. Ὑπῆρχε ἄλλη ἐπιλογή γιὰ τὸν Θεό; Δὲν θὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὴ μεθοδολογία καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας ἀναφορικὰ μὲ τὸ ζήτημα αὐτό. Ἡ ἀπάντηση θὰ δοθεῖ μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Τὰ ἐρωτήματα αὐτά, ἄλλωστε, τὰ διατυπώνει ἑμμεσα ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, δεδομένου ὅτι εἶχαν ὑποβληθεῖ ὑπὸ τοῦ Μανιχαίου στὸν Ὁρθόδοξο, σύμφωνα πρὸς τὸ *Κατὰ Μανιχαίων* δοκίμιο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Θὰ γίνει, ἐπομένως, διεξοδικώτερη διαπραγματεύση τῶν θεμάτων αὐτῶν, τῶν σχετικῶν μὲ τὴν πρόγνωση τοῦ Θεοῦ.

Τὸ πρῶτο ἐρώτημα τὸ ὁποῖο συζητεῖται εἶναι τὸ ἀκόλουθο. Ἐφ' ὅσον ὁ Θεὸς προγνώριζε τὸν διάβολο καὶ τὴν τροπὴ του πρὸς τὸ κακὸ γιατί τὸν δημιούργησε. Ἡ δημιουργία τοῦ διαβόλου εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ ἢ ὄχι;

Γιὰ νὰ δοθεῖ ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ τίθεται κατ' ἀρχὴν ἡ βασικὴ ἀρχὴ ὅτι ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ εἶναι πραγματικὴ καὶ ὁ Θεὸς προεγνώριζε τὸν διάβολο ὡς ὄν τὸ ὁποῖο θὰ ἐδημιουργεῖτο. Ἀντιθέτως, ἡ γνώση τοῦ διαβόλου ὡς μὴ ὄντος δὲν θὰ ἦταν πραγματικὴ γνώση, ἀλλὰ ἄγνοια καὶ

πλάνη³²⁷. Ἡ βάση τῆς συζητήσεως εἶναι ἡ κοινή ἀποδοχή ἢ καὶ ἡ ἀπόδειξη ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθὸς καὶ ὅ,τι δημιουργεῖ εἶναι ἐπίσης ἀγαθό. Κατὰ συνέπειαν, καὶ ὁ διάβολος δὲν δημιουργήθηκε κακὸς ἀπὸ τὸν Θεό, ἀλλὰ «ἐποίησεν αὐτὸν ὁ Θεὸς καλόν»³²⁸. Ὅπως διαπιστώνεται, γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας βρίσκεται στὴ βάση καὶ ἡ ἄλλη ἀρχὴ ὅτι, «οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός». Ἡ αἰτία τῆς τροπῆς τοῦ διαβόλου πρὸς τὸ κακὸ καὶ ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ ἀγαθοῦ ὀφείλεται στὸ αὐτεξούσιο τοῦ διαβόλου. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ τροπὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ πρὸς τὸ κακὸ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς παρὰ φύσιν χρήσεως τοῦ αὐτεξουσίου του.

Τὸ ἐπόμενο ἐρώτημα ποὺ προβάλλει ὡς συνέπεια τοῦ προηγούμενου εἶναι, γιατί ὁ Θεός, προγνωρίζοντας τὴν τροπὴ τοῦ διαβόλου πρὸς τὸ κακὸ, καὶ ἐπίσης προγνωρίζοντας ὅτι τὸ αὐτεξούσιο θὰ εἶναι ὑπεύθυνο τῆς τροπῆς πρὸς τὸ κακὸ, δημιούργησε τὸν διάβολο, ἔστω ὡς ἀγαθὸ ὄν, ἀφ' ἑνὸς μὲν «τρεπτόν», ἀφ' ἑτέρου δὲ «αὐτεξούσιον». Τὰ ἐρωτήματα αὐτά, ἔστω ρητορικά, ἔστω καὶ ἂν διατυπώνουν τὴ μανιχαϊστικὴ περὶ Θεοῦ, κόσμου καὶ ἀνθρώπου διδασκαλία, ἢ ἔστω καὶ ἂν εἶναι ἐρωτήματα τῆς συγχρόνου φιλοσοφίας, ἐὰν γίνουν ἀποδεκτά, περιέχουν τὸν κίνδυνο τῆς δημιουργίας ἑνὸς ἀνθρωπίνου ὄντος ἢ καὶ τῶν πνευματικῶν ὄντων, κατευθυνομένων, χωρὶς αὐτεξούσιο καὶ ἐλευθερία. Αὐτό, ὅμως, δὲν συνάδει μὲ τὸ ἐλεύθερο εἶναι τοῦ Θεοῦ. Τὰ ἐρωτήματα αὐτά, ἐν τούτοις, ἔχουν μία χρησιμότητα, ὅτι δηλαδὴ προσφέρονται ὡς ἐναύσματα γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς «ὀρθοδόξου πίστεως».

³²⁷ Ὅπ. ἀν., 69, 1-6. **B. KOTTER IV**, σ. 387. Βλέπε καὶ 34, 1-10. **B. KOTTER IV**, σ. 372. Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη λέγεται περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ φωτός, τὸ πρῶτο δημιούργημα, καὶ διαχωρίζεται ἀπὸ τὸ «σκότος», χωρὶς νὰ λέγεται ὅτι δημιουργήθηκε, ἀλλὰ ὑπάρχει, ἐνῶ «εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν» (Γεν. 1:4). Τὸ ἴδιο, δὲν λέγεται γιὰ δημιουργία τοῦ κακοῦ ὄφεως, ὅμως ἐμφανίζεται στοὺς Πρωτόπλαστους καὶ τοὺς παρασύρει στὴ πτώση, ἐνῶ «ὁ ὄφεις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς» (Γεν. 3:1).

³²⁸ Ὅπ. ἀν., 69, 8-9. **B. KOTTER IV**, σσ. 387-388.

Στὸν προβληματισμὸ αὐτὸ ὑπείσέρχεται ἡ ἔννοια τῆς τρεπτότητας ἢ τῆς μεταβλητότητας τῶν κτιστῶν ὄντων, θέμα τὸ ὁποῖο ἐξετάζεται στὴ συνέχεια, στὸ κεφάλαιο περὶ τῆς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ ἐρώτηση, γιατί ὁ Θεὸς δημιούργησε «τρεπτὰ» τὰ ὄντα; ἀπαντᾶται ὅτι, «τρεπτὸν μὲν ἅπαν κτίσμα κατὰ φύσιν· ὧν γὰρ ἡ γένεσις ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα ἀνάγκη κατὰ φύσιν τρεπτὰ εἶναι»³²⁹. Ἡ δημιουργία αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἶναι τρεπτὴ, γιατί ἂν δὲν εἶναι τρεπτὴ τότε δὲν εἶναι δημιούργημα τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν οὐσία καὶ κατὰ συνέπεια θὰ εἶναι ὁμοούσια μὲ τὸν Θεό. Ἐπομένως, ἡ τροπὴ τῆς φύσεως τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι ὄντολογικὸ κατηγόρημα, ἐφ' ὅσον στὴ φύση τους συμπλέκονται ὁ χρόνος, ὁ τόπος, τὸ ποσόν, τὸ ποιὸν κ.ο.κ. Θὰ ἦταν, ἴσως, δυνατὸ νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ τρεπτότητα ὄλων ἀνεξαιρέτως τῶν κτιστῶν ὄντων, τὰ ὁποῖα διαθέτουν τὸ λογικόν, ἔχει ὡς ἀντίβαρο καὶ τρόπον ὑπερβάσεως τῶν κτιστῶν κατηγοριῶν τὸ «αὐτεξούσιον».

Ὑπενθυμίζεται ὅτι ὁ προβληματισμὸς ὁ ὁποῖος συζητεῖται εἶναι αὐτὸς τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν προεκτάσεών της. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τὸ συγκεκριμένο ἐρώτημα ἐπικεντρώνεται στὸ αὐτεξούσιο. Ἐφ' ὅσον ὁ Θεὸς προγνώριζε τὴν πώση τῶν ἀνθρώπων γιατί τοὺς δημιούργησε αὐτεξούσιους καὶ ὄχι σταθεροὺς ὡς πρὸς τὴν ἀρετὴ. Τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ἐρώτημα ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς ἀγγέλους, γιατί καὶ ὁ κόσμος τῶν οὐρανίων πνευμάτων εἶναι ἐπίσης αὐτεξούσιος³³⁰.

³²⁹ Ὅπ. ἀν., 69, 12-13. **B. KOTTER IV**, σ. 388. Βλ. *Ἐκδόσεις ὀρθοδόξου πίστεως*, 80, 3-20. **B. KOTTER II**, σσ. 178-179. Ὅπ. ἀν., 41, 2-5. **B. KOTTER II**, σ. 98: «Πᾶν γὰρ γεννητὸν καὶ τρεπτὸν ἐστίν. Ὡν γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ἀνάγκη ταῦτα τρεπτὰ εἶναι. Τροπὴ δὲ ἐστὶ τὸ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι καὶ τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἕτερόν τι γενέσθαι».

³³⁰ «Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία νοερά, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος, Θεῶ λειτουργοῦσα, κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα, ἧς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὄρον μόνος ὁ κτίστις ἐπιστάται... Ἔστι τοίνυν φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἤτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτὸν, μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἄτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον. Ὡς μὲν οὖν λογικὴ καὶ νοερά αὐτεξούσιος ἐστίν, ὡς δὲ κτιστὴ τρεπτὴ, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χειρόν τρέπεσθαι» (*Ἐκδόσεις ὀρθοδόξου πίστεως*, 17, 9-19. **B. KOTTER II**, σ. 394). Εἰς τὸ *Κατὰ Μανιχαίων ἔργο*

Πρὶν ἀπαντηθεῖ τὸ ἐρώτημα θὰ διακριβωθεῖ πῶς κατανοεῖται ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἢ καὶ ὁ ἄγγελος, εἶναι αὐτεξούσιοι καὶ ποῖος εἶναι ὁ εὐρύτερος προβληματισμὸς περὶ τοῦ αὐτεξουσίου στὸν Ἰω. Δαμασκηνό.

Ὅπως ἀναφέρθηκε ἤδη, γίνεται ἡ διάκριση στὸν ἄνθρωπο γιὰ τὸ «ἐφ' ἡμῖν» καὶ γιὰ τὸ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Ἡ διάκριση αὐτὴ ἀποτελεῖ διακριβωσὴ τῆς ἔννοιας τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τί μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ ἔχει ὑπὸ τὸ δικό του αὐτεξούσιο, τὴ δική του ἰκανότητα συμμετοχῆς καὶ τί ὄχι. Πρῶτον ἐρώτημα γιὰ τὸ αὐτεξούσιο εἶναι τὸ κατὰ πόσον ὑπάρχει, ὄντως, στὸν ἄνθρωπο τὸ «ἐφ' ἡμῖν». Φαίνεται ἀπὸ τὴ συζήτηση ποὺ διεξάγεται³³¹, ὅτι ἐπικρατοῦσε διχογνωμία, γιατί, ἔνεκα ἑλληνικῶν ἐπιδράσεων, ὑποστηριζόταν ὅτι ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὄντων ἄλλα εἶναι δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ καὶ ἄλλα προϊόντα ἀνάγκης ἢ τῆς εἰμαρμένης. Ἡ ἀκόμα εἶναι προϊόντα τῆς φύσεως, τῆς τύχης ἢ τῆς αὐτομάτου δημιουργίας. Ὁ Θεός, ἐπὶ παραδείγματι, εἶναι αἴτιος τῆς οὐσίας καὶ τῆς πρόνοιας. Στὴν ἀνάγκη ἀποδίδεται ἡ κίνηση τῶν ὄντων. Δὲν διευκρινίζεται ἂν στὴν ἀνάγκη ὑπάγονται οἱ φυσικοὶ νόμοι μεταξὺ τῶν ὁποίων εἶναι καὶ ἡ κίνηση. Στὴν εἰμαρμένη ἀποδίδεται ἡ πραγμάτωση τῶν ὄσων ἐντάσσονται στὴν ἀνάγκη, ἐφ' ὅσον ἡ εἰμαρμένη εἶναι ἐντὸς τῆς ἀνάγκης³³². Στὴ φύση ὑπάγονται ἡ γένεση, ἡ αὔξηση, ἡ φθορά, ὅπως ἐπίσης τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα. Ἡ τύχη ἐρμηνεύεται ὡς σύμπτωση γεγονότων καὶ πράξεων γιὰ τὰ ὁποῖα ὁ ἀρχικὸς σκοπὸς ἦταν ἄλλος. Στὸ αὐτόματο, τέλος, ἀνήκουν ὅσα

τὸ ἐρώτημα τίθεται ὑπὸ τοῦ Μανιχαίου: «Διατὶ προγινώσκων ὁ Θεὸς τὸν διάβολον, ὅτι ἔμελλε τρέπεσθαι ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ εἰς τὸ κακὸν καὶ ἀποβάλλεσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἀνυπαρξίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ κακόν, ἐποίησεν αὐτόν;» (*Κατὰ Μανιχαίων*, 69, 1-3. **B. KOTTER IV**, σ. 387).

³³¹ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 39. **B. KOTTER II**, σ. 96.

³³² Ὁ Νικόλαος ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ σχολιάζει: «Ἡ ἀνάγκη εἶναι φυσικὴ νομοτέλεια, ἐνῶ ἡ εἰμαρμένη ξεπερνᾷ κάπως τὴ φυσικὴ διάσταση, μπαίνοντας στὸν ἀνεξερεύνητο μεταφυσικὸ χῶρο. Γι' αὐτό, ἐνῶ ἡ εἰμαρμένη συγκροτεῖται ἀπὸ νομοτελεῖ δομῆ, ἔχει προεκτάσεις σὲ μεταφυσικὲς περιοχές, τὶς ὁποῖες παρουσιάζουν καὶ ἐρμηνεύουν κυρίως μυθικὲς παραστάσεις τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς». **ΜΑΤΣΟΥΚΑ**, Νικολάου. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. *Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια*, σ. 472, σημ. 97.

ἀφοροῦν στὰ ἄλογα καὶ στὰ ἄψυχα τὰ ὁποῖα δὲν καθορίζονται οὔτε ἀπὸ τὴ φύση οὔτε ἀπὸ τὴν τέχνη. Ἡ διαβάθμιση αὐτὴ ἔχει ὡς συνέπεια τὸ ὅτι ὁ Θεὸς οὔτε εἶναι ὁ αἷτιος πάσης φύσεως ὄντων καὶ γεγονότων. Δὲν διευκρινίζεται, ἐν τούτοις, κατὰ πόσον ὁ Θεὸς προγνωρίζει ὅτι αὐτὰ θὰ δημιουργηθοῦν ὑπὸ τις περιγραφόμενες συνθήκες ἢ κατὰ πόσον ἐπιτρέπει σὲ ἄλλους συντελεστὲς νὰ γίνουν ἢ αἰτία τῆς δημιουργίας μιᾶς καταστάσεως. Οἱ τοποθετήσεις αὐτὲς δυνατὸν νὰ ὀδηγοῦν σὲ ἄρνηση τῆς παντοδυναμίας ἢ καὶ παγγνωσίας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ πρώτη ἀντίρρηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ διατυπώνεται μὲ τὸ ἐρώτημα. Σὲ ὅλα αὐτὰ ποῦ θὰ τοποθετηθοῦν τὰ ἀνήκοντα στὸν ἄνθρωπο, ἐφ' ὅσον, μὲ μία παρόμοια θέση ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ὁ ἴδιος οὔτε ἡ αἰτία οὔτε ἡ ἀρχὴ μιᾶς πράξεως; Τὸ ὄντι, ὅπως διαφαίνεται, ὁ ἄνθρωπος ἀποκλείεται ἀπὸ ἓνα κοσμολογικὸ σύστημα καὶ ὑποτάσσεται ὁ ἴδιος σὲ νομοτελειακὰ δεδομένα.

Ἡ δεύτερη ἀντίρρηση ἀφορᾷ στὸν ἴδιο τὸν Θεό, γιατί δὲν εἶναι ὀρθὸ οὔτε θεολογικὰ οὔτε φιλοσοφικὰ νὰ ἀποδίδονται στὸν Θεὸ πράξεις αἰσχυρῆς, ἀδίκης ἢ καὶ ἀνάγκης. Ὁ Θεὸς δὲν ταυτίζεται οὔτε μὲ τὴν εἰμαρμένη, οὔτε μὲ τὴ φύση, οὔτε μὲ τὴν τύχη, οὔτε μὲ τὸ αὐτόματο, δηλαδὴ τὴ σύμπτωση. Κατὰ συνέπεια, πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ «ἀρχή» τῶν δικῶν του ἔργων καὶ εἶναι αὐτεξούσιος³³³.

Τὰ «ἐφ' ἡμῖν» φανερόνουν πράξεις οἱ ὁποῖες γίνονται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀνεξαρτήτως τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ, μὲ βάση τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Ὑπάρχουν τρεῖς ομάδες αὐτεξούσιων ἐνεργειῶν τοῦ ἀνθρώπου. Πρώτη ομάδα τῶν «ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τὰ ψυχικὰ πάντα καὶ περὶ ὧν βουλευόμεθα»³³⁴. Ἐφ' ὅσον στὴν ὁμάδα αὐτὴ ἀνήκουν ὅσα ὁ ἄνθρωπος «βουλεύεται», σημαίνει ὅτι εἶναι αὐτεξούσιος νὰ ἐπιλέξει νὰ κάνει ἢ νὰ μὴ κάνει κάτι. Οἱ πράξεις αὐτὲς ποῦ ἀνήκουν στὸ αὐτεξούσιο τοῦ

³³³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 39, 21-31. **B. KOTTER II**, σσ. 96-97.

³³⁴ Ὅπ. ἀν., 40, 6-7. **B. KOTTER II**, σ. 97.

ἀνθρώπου ἐπιλείουν τὸν ἔπαινο ἢ τὴν κατάκριση. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο εἶναι δυνατὸ νὰ διακριβωθοῦν ποῖες πράξεις ἀνήκουν στὸ αὐτεξούσιο καὶ ποῖες ὄχι. Δεύτερη ομάδα πράξεων τοῦ «ἐφ' ἡμῖν» εἶναι οἱ «ἐνδεχόμενες» πράξεις. Καὶ στὶς πράξεις αὐτὲς παρατηρεῖται ἐλευθερία ἐπιλογῆς. Ὁ ἄνθρωπος ἀποφασίζει αὐτοβούλως νὰ ἐνεργήσῃ κάτι ἢ ὄχι, ὅπως τὸ νὰ καθίσει ἢ νὰ μὴ καθίσει, νὰ πεῖ ψέματα ἢ ὄχι, νὰ δώσει ἢ νὰ μὴ δώσει, νὰ χαρεῖ ἢ νὰ μὴ χαρεῖ κ.ο.κ. Πιθανόν, ὀρισμένες ἐνδεχόμενες πράξεις νὰ ἐμφανίζονται ὡς οὐδέτερες, ὅπως νὰ κινηθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἢ νὰ μὴ κινηθεῖ. Ὅμως, οἱ ἐπιπτώσεις τῆς ἐπιλογῆς καθορίζουν, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὴν «οὐδετερότητα» τῆς πράξεως, ἀφ' ἑτέρου δέ, τοῦ ἂν ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ ἔχει ὁποιοσδήποτε ἐπιπτώσεις ἢ προκαθορίζει τὸ ἀποτέλεσμα. Μεταξὺ τῶν ἐνδεχομένων πράξεων εἶναι ἡ ἐπιλογή τοῦ Πέτρου νὰ πάρει ἢ νὰ μὴ πάρει τὸ αὐτοκίνητό του γιὰ νὰ πάει στὸ Πανεπιστήμιο. Ἐπέλεξε, ὅμως, νὰ πάει μὲ τὸ αὐτοκίνητό του καὶ ὄχι μὲ τὸ λεωφορεῖο καὶ στὸ δρόμο εἶχε δυστύχημα. Ὁ Θεός, βεβαίως, προγνώριζε τόσο τὴν ἐπιλογή τοῦ Πέτρου νὰ προτιμήσῃ τὸ αὐτοκίνητο, ὅσο καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ δυστυχήματος. Ἡ πρόγνωση αὐτὴ τοῦ Θεοῦ, ἐν τούτοις, δὲν δεσμεύει τὸν Πέτρο νὰ ἐπιλέξῃ τὸ αὐτοκίνητο καὶ μόνο, γιατί τότε δὲν θὰ ἦταν αὐτεξούσια ἐπιλογή, ἀλλὰ κατὰ δόκηση, μὴ πραγματική. Ὁ Πέτρος ἦταν ἀπόλυτα ἐλεύθερος νὰ ἐπιλέξῃ μεταξὺ τῶν δύο ἢ καὶ περισσότερων ἐπιλογῶν καὶ νὰ εἶχε διαφορετικὸ ἀποτέλεσμα.

Μεταξὺ τῶν ἐνδεχομένων πράξεων τοῦ ἀνθρώπου ἀνήκουν ἀκόμα καὶ ὅσες πράξεις εἶναι ἠθικὰ φορτισμένες, ὅπως τὸ νὰ πεῖ ὁ ἄνθρωπος ψέματα ἢ ὄχι, νὰ χαρεῖ ἢ νὰ μὴ χαρεῖ γιὰ τὸ συνάνθρωπό του, δηλαδή τὰ ἔργα «τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας»³³⁵. Καὶ γι' αὐτὰ τὰ ἔργα ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος καὶ ὁ Θεός δὲν προκαθορίζει τίς ἐπιλογές τοῦ ἀνθρώπου, γιατί ἐδῶ συνυπάρχει ἡ ὑπευθυνότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὀδηγηθεῖ πρὸς τὴν τελειότητα καὶ ὄχι πρὸς τὸ κακόν καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ εἶναι ὑπόλογος στὴν Κρίση.

³³⁵ Ὁπ. ἀν., 40, 14. **B. KOTTER II**, σ. 98.

Τρίτη ομάδα τῶν «ἐφ' ἡμῖν» πράξεων, ἡ ὁποία δυνατὸ νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὑποδιαίρεση τῆς δευτέρας ομάδας, εἶναι ἡ αὐτεξούσια ἐπιλογὴ τῆς τέχνης ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεὸς ἂν καὶ προγινώσκει δὲν προκαθορίζει τὸ ἂν ὁ Πέτρος ἐπέλεξε τὴν τέχνη τῆς ζωγραφικῆς, ἢ τῆς μουσικῆς. Οἱ ἐπιλογές τῶν ἀνθρώπων ἢ ομάδων ἀνθρώπων στὸ συγκεκριμένο ζήτημα εἶναι πού δημιουργοῦν γιὰ παράδειγμα τοὺς πολιτισμούς.

Τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν», ἐξ ἄλλου, ἔχουν τὶς διαβαθμίσεις τους καὶ διακρίνονται σὲ ομάδες. Πρῶτη ομάδα εἶναι οἱ ἐπιπτώσεις τῶν πράξεων τῶν δικῶν μας ἐπιλογῶν. Τὸ δυστύχημα δὲν ἦταν ἐπιλογὴ τοῦ Πέτρου, ἀλλὰ ἐπίπτωση τῆς ἐπιλογῆς τοῦ νὰ χρησιμοποιήσῃ τὸ αὐτοκίνητό του. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ὁ θάνατος δὲν ἦταν ἐπιλογὴ τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὕας, ἀλλὰ ἦταν ἡ ἀκούσια ἐπίπτωση τῆς ἐπιλογῆς τους νὰ παραβοῦν τὴν ὑπόδειξη τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ γευθοῦν ἀπὸ τὸν καρπὸ τοῦ δένδρου τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. «Θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων»³³⁶. Ἀπὸ τὴ θέση αὐτῆ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ διαπιστώνεται ὅτι ἀποδέχεται τὴν ὑπαρξὴ γεγονότων καὶ καταστάσεων μέσα στὸν κόσμον γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι ὑπεύθυνος ὁ Θεὸς ἔστω καὶ ἂν προγνώριζε τὴν ἐμφάνισή τους. Αὐτό, ἄλλωστε, εἶναι τὸ ἐρμηνευτικὸ συμπέρασμα τῆς προειδοποιήσεως τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς πρωτόπλαστους (Γεν. 2:16-17)³³⁷. Ὁ Θεὸς προειδοποιώντας τοὺς πρωτόπλαστους γιὰ τὴν ἐπίπτωση τῆς πράξεώς τους ἂν φᾶνε ἀπὸ τὸν καρπὸ τοῦ δένδρου τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ, γνώριζε ἐκ τῶν προτέρων ὅτι θὰ ὀδηγοῦντο στὴν παρακοή καὶ θὰ ἐπερχόταν ὁ θάνατος. Δὲν προκαθόρισε, ἐν τούτοις, ὁ Θεὸς τὴν ἐπιλογὴ τῶν πρωτοπλάστων, γιατί ἦσαν

³³⁶ Ὅπ. ἀν., 42, 6-7. **B. KOTTER II**, σ. 99.

³³⁷ «Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ, βρώσει φάγη, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκῃν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ· ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε» (Γεν. 2:16-17).

ἐλεύθεροι καὶ αὐτεξούσιοι νὰ ἐπιλέξουν αὐτὸ ποὺ ὁ Θεὸς τοὺς ὑπέδειξε³³⁸.

Ἡ δεύτερη ομάδα τῶν «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» εἶναι ὅσα ἐξαρτῶνται κατ' ἀποκλειστικότητα ἀπὸ τὸν Θεό. Ἐδῶ θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ προκαθορίζει τὸ τί, τὸ πῶς καὶ τὸ πότε, δηλαδή τὸ εἶδος τοῦ ὄντος, τὸν τρόπο δημιουργίας καὶ τὸν χρόνο δημιουργίας ἢ ἐκδηλώσεως γεγονότος ἢ καταστάσεώς τινος. Μεταξὺ αὐτῶν ποὺ δὲν ἀνήκουν στὰ «ἐφ' ἡμῖν», ἀλλὰ στὴν ἀποκλειστικὴ ἀρμοδιότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι α) ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ὄχι μόνον ἡ ἀρχικὴ δημιουργία τῶν πρωτοπλάστων, ἀλλὰ καὶ ἡ γέννησις κάθε ἀνθρώπου στὸν κόσμον, ὅπως καί, β) ἡ διατήρηση καὶ συντήρηση στὴ ζωὴ ὄλων τῶν ὄντων, εἶναι ἔργο «τῆς συνεκτικῆς δυνάμεως αὐτοῦ καὶ ἡ κυβέρνησις τῆς προνοητικῆς αὐτοῦ δυνάμεως»³³⁹. Ἐπομένως, τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» εἶναι ἔργα τῆς πρόνοιᾳς τοῦ Θεοῦ, «τὰ γὰρ ἐφ' ἡμῖν οὐ τῆς προνοίας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίου»³⁴⁰.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διευκρινίζει μὲ κατηγορηματικὸ τρόπο τὸ ἀνωτέρω ζήτημα μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: «Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά· οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γενέσθαι οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετὴν. Ὡστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστίν ὁ προορισμός. Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ· ἤδη γὰρ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προέκρινε πάντα ὁ Θεὸς κατὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ»³⁴¹.

³³⁸ Κατὰ συνέπεια, δὲν εἶναι ὀρθὸ νὰ λέμε γιὰ καθετὶ ὅτι ἦταν θέλημα τοῦ Θεοῦ νὰ συμβεῖ. Τὸ νὰ τρέχει κανεὶς μὲ τὸ αὐτοκίνητο καὶ νὰ σκοτωθεῖ σὲ δυστύχημα ποὺ προκάλεσε δὲν σημαίνει ὅτι ἦταν θέλημα Θεοῦ ὁ θάνατός του, ἀλλὰ ἡ ἐπίπτωση τῆς ὑπεύθυνης ἢ ἀνεύθυνης ἐπιλογῆς του.

³³⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 42, 10-11. **B. KOTTER II**, σ. 99.

³⁴⁰ Ὅπ. ἀν., 43, 24-25. **B. KOTTER II**, σ. 101.

³⁴¹ Ὅπ. ἀν., 43, 24-25. **B. KOTTER II**, σ. 101.

Ὁ Θεὸς δὲν «προορίζει» τὰ «ἐφ’ ἡμῖν». Αὐτὴ ἡ βεβαίωση δὲν σημαίνει ὅτι αἴρεται ἡ «παγγνωσία» τοῦ Θεοῦ, γιατί ὁ Θεὸς προογνώνει τὰ πάντα. Προογνώνοντας, ὅμως, τὰ πάντα, ἐξ ἀντιθέτου, δὲν σημαίνει ὅτι καὶ «προορίζει» τὰ πάντα. Ἡ διάκριση μεταξὺ «προογνώσεως», ἀφ’ ἑνὸς καὶ «προορισμοῦ» ἀφ’ ἑτέρου, εἶναι σημαντικὴ στὴν κατανόηση τοῦ ὅλου φάσματος τοῦ ὑπὸ ἐξέταση θέματος τῆς προογνώσεως τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἀξιοσημείωτη ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι ὁ Θεὸς δὲν θέλει μὲν τὴν κακίαν, ὅπως εἶπε καὶ προηγουμένως ὅτι ὁ Θεὸς δὲν δημιούργησε τὸν θάνατο, ὅμως, «οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετὴν», γιατί, ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει, ὁ ἄνθρωπος, ἐξωθούμενος νὰ πράξει τὴν ἀρετὴν παρὰ τὴ θέλησή του, δὲν θὰ ἦταν αὐτεξούσιος. Καθίσταται φανερό ὅτι ὁ Θεός, προογνώνοντας τὰ «οὐκ ἐφ’ ἡμῖν», δὲν προορίζει οὔτε δημιουργεῖ τὸ κακόν, γιατί ὁ Θεὸς εἶναι δημιουργὸς τοῦ καλοῦ καὶ μόνον.

Τὸ ἐρώτημα, ἐν τούτοις, παραμένει ἀναπάντητο, γιατί ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο αὐτεξούσιο, ἐφ’ ὅσον, ἀφ’ ἑνὸς μὲν, εἶχε ὁ ἴδιος καὶ τὴ δύναμη – ὁ Θεὸς εἶναι παντοδύναμος -, ἀφ’ ἑτέρου δὲ καὶ τὴ δυνατότητα «ἐπιλογῆς» νὰ δημιουργήσει τὸν ἄνθρωπο, καθὼς ἐπίσης καὶ τοὺς ἀγγέλους, χωρὶς τὴ δυνατότητα πτώσεως καὶ ἐπιλογῆς τοῦ κακοῦ ἢ καὶ νὰ μὴ τοὺς δημιουργήσει καθόλου προογνώνοντας τὴν πτῶση τους στὸ κακὸ καὶ στὴν ἁμαρτία³⁴². Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα ἔχει δύο

³⁴² Τὸ πρόβλημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ ἐπιχείρημα τοῦ ἀθεϊσμοῦ γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὴ μὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Βλ. SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Revised Edition. Clarendon Press. Oxford 1991, σσ. 200-224. PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press. New York – Oxford 2000, σσ. 458-499. Ὁ Alvin PLANTINGA εἰσάγει τὸ περὶ κακοῦ κεφάλαιο ὡς ἀκολούθως: «Our question in this chapter, therefore, is whether knowledge of the facts of evil does constitute a defeater for theistic and Christian belief. Does knowledge of the facts of evil, together with the rest of what I know, give me a reason to give up belief in God; Does this knowledge make it the case that I cannot continue to hold Christian belief rationally?» (PLANTINGA, Alvin. «Reason and Belief in God», σ. 459). Στὴ συνέχεια, ἐν τούτοις, ὁ Alvin PLANTINGA ὑποστηρίζει ὅτι ἡ θέση αὐτὴ τῶν ἀθεϊστῶν δὲν ἰσχύει πλέον γιατί στὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη ἐπικρατοῦν ἄλλα κριτήρια καὶ ὄχι πλέον τὰ κριτήρια ποὺ ἐφαρμόζονταν προηγουμένως, ὅτι δηλαδὴ ἡ διαπίστωση μιᾶς

ὄψεις, ἢ πρώτη μὲ ἐπίκεντρο τὸν ἄνθρωπο καὶ ἢ δεύτερη μὲ ἐπίκεντρο τὸν Θεό.

Ἀπὸ ἀνθρωπολογικῆς ἀπόψεως τὸ αὐτεξούσιο συνδέεται μὲ τὸ λογικό. «Φαμὲν τοίνυν εὐθέως τῷ λογικῷ συνεισέρχασθαι τὸ αὐτεξούσιον»³⁴³. Ἡ καθαρὴ αὐτὴ ἀνθρωπολογικὴ θέση ἐξάγεται ἀπὸ τὴ σύγκριση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὰ ὑπόλοιπα ὑλικά ὄντα, τὰ ὁποῖα δὲν διαθέτουν τὸ λογικό. Βεβαίως, μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὅλων τῶν ἄλλων κτιστῶν ὄντων, τῶν ἀγγέλων περιλαμβανομένων, ὑπάρχει ἓνα κοινόν, ἢ τρεπτότητα, ἢ ὁποῖα εἶναι χαρακτηριστικὸν ὅλων τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τους εἶναι ἢ πρώτη τροπὴ, στὴ συνέχεια δὲ τὰ κτιστὰ ὄντα ὑφίστανται παντοειδεῖς τροπές καὶ ἀλλοιώσεις, τὰ ἄψυχα μὲν καὶ ἄλογα δέχονται σωματικὲς ἀλλοιώσεις, τῶν δὲ λογικῶν οἱ τροπές καὶ οἱ ἀλλοιώσεις «κατὰ προαίρεσιν»³⁴⁴.

Γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας τοῦ λογικοῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καταφεύγει στὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, ὅπου τὸ λογικὸ διακρίνεται σὲ «θεωρητικόν» καὶ «πρακτικόν»³⁴⁵. Ἡ

ἀντιθέσεως ἔθετε ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὸ ὅλο οἰκοδόμημα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας.

³⁴³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 41, 2. **B. KOTTER II**, σ. 98. Ὁ Νεμέσιος Ἐμέσης γράφει: «Πᾶσα τοίνυν ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ βουλευέσθαι καὶ κύριον εἶναι πράξεων. Εἰ γὰρ μὴ κύριος εἴη πράξεων, περιττῶς ἔχει τὸ βουλευέσθαι· εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρφίσταται τὸ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἢ λογικόν οὐ κύριον ἔσται πράξεων· κύριον δὲ ὄν πράξεων, πάντως αὐτεξούσιον ἔσται. Ἐδείχθη δὲ καὶ τὰ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης γενητὰ τρεπτὰ ὄντα. Ἐξ ἀμφοτέρων ἄρα συνάγεται τὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνάγκης αὐτεξούσιον καὶ τρεπτὸν εἶναι τρεπτὸν μὲν ἐπειδὴ γενητός, αὐτεξούσιον δὲ ἐπειδὴ καὶ λογικός» (**Νεμεσίου Ἐμέσης. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου**, 41, 23-32. Ἔκδ. Moreno Morani. *Nemesii Emeseni de natura hominis*. [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana]. Teubner. Leipzig 1987, σσ. 117-118).

³⁴⁴ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 41, 5-7. **B. KOTTER II**, σ. 98.

³⁴⁵ «Καὶ σαφέστερον περὶ τούτων εἰπεῖν· τῆς ψυχῆς τὸ μὲν ἔλεγε εἶναι θεωρητικόν, καθὼς εἰρηταί· το δέ, πρακτικόν, καὶ τὸ μὲν θεωρητικόν ἐκάλει νοῦν· το δὲ πρακτικόν, λόγον· ὡς πρώτας δηλαδὴ δυνάμεις τῆς ψυχῆς· καὶ πάλιν τὸν νοῦν, σοφίαν· τὸν δὲ λόγον, φρόνησιν, ὡς πρώτας ἐνεργείας. Διεξοδικῶς δὲ πάλιν, τῆς ψυχῆς ἔφασκεν εἶναι, κατὰ μὲν τὸ νοερόν, τὸν νοῦν, τὴν σοφίαν, τὴν θεωρίαν, τὴν γνῶσιν, τὴν ἀληστον γνῶσιν· τούτων δὲ τέλος εἶναι τὴν ἀλήθειαν· κατὰ δὲ τὸ

διάκριση αυτή, ἂν καὶ Ἀριστοτελική, ἐν τούτοις, ἐξυπηρετεῖ, τόσο τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, ὅσο καὶ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς ἔννοιας καὶ τῆς λειτουργίας τοῦ αὐτεξουσίου. Ἡ θεωρητικὴ ἱκανότητα τοῦ λογικοῦ εἶναι αὐτὴ ποὺ τὸ ὁδηγεῖ στὴν κατανόηση καὶ γνώση τῶν ὄντων καθ' ἑαυτά, «ὡς ἔχει τὰ ὄντα»³⁴⁶, τὸ δὲ πρακτικὸν συνιστᾷ τὴν ἱκανότητα τοῦ λογικοῦ νὰ διακρίνει τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ δέον νὰ γίνεῖ ὡς πράξις: «τὸ ὀρίζον τοῖς πρακτοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον»³⁴⁷. Οἱ δύο αὐτὲς ιδιότητες, οἱ «πρῶτες ἐνέργειες», ὅπως τὶς ἀποκαλεῖ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Τὸ μὲν «θεωρητικόν» ὁδηγεῖ πρὸς τὴ γνώση τῶν ὄντων, δηλαδὴ θέτει τὶς βάσεις ὥστε τὸ «πρακτικόν», ἐπὶ τῇ βάσει τῆς γνώσεως τῶν ὄντων καθ' ἑαυτά, νὰ ὀρίσει τὸ τί δέον γενέσθαι καὶ τί ὄχι.

Ἡ λειτουργία αὐτὴ τοῦ λογικοῦ δὲν σημαίνει μία ἀπλῶς αὐτόματη λειτουργία ὀφειλόμενη στὴν κατασκευή τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ εἶναι ἀποδεικτικὴ τῆς ὑπάρξεως τοῦ «αὐτεξουσίου» στὸν ἄνθρωπο: «Εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἢ λογικὸν ὄν κύριον ἔσται πράξεως καὶ αὐτεξούσιον»³⁴⁸. Κατανοεῖται ἔτσι ἢ a priori θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς ἀπολύτου σχέσεως μεταξύ λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου. Σὲ σύγκριση μὲ τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος εἶναι αὐτεξούσιος καὶ ἔχει τὴ δυνατότητα ἐπιλογῆς τῶν πράξεων του, τὰ ἄλογα ζῶα, μὴ ὄντα αὐτεξούσια, δὲν ἔχουν δυνατότητα ἐπιλογῆς γι' αὐτὸ «ἄγονται γὰρ μᾶλλον ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ περ ἄγουσι»³⁴⁹. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δύναμη καὶ τὴν ἱκανότητα νὰ

λογικόν, τὸν λόγον, τὴν φρόνησιν, τὴν πράξιν, τὴν ἀρετὴν, τὴν πίστιν· τούτων δὲ τέλος εἶναι τὸ ἀγαθόν. Τὴν ἀλήθειαν δὲ καὶ τὸ ἀγαθόν, τὸν Θεὸν ἔλεγε δηλοῦν» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Μυσταγωγία*, ε', 318-328. Ἔκδ. Christian Boudignon. *Maximi Confessoris Mystagogia*. [CCSG 69]. Brepols 2011, σσ. 21-22). Βλέπε ἐκτενῆ ἀνάλυση τῆς θεολογίας τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου ἐπὶ τοῦ προκειμένου: **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 290-318.

³⁴⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 41, 8-9. **B. KOTTER II**, σ. 98.

³⁴⁷ Ὁπ. ἀν., 41, 9-10. **B. KOTTER II**, σ. 98.

³⁴⁸ Ὁπ. ἀν., 41, 13-15. **B. KOTTER II**, σ. 98.

³⁴⁹ Ὁπ. ἀν., 41, 16-17. **B. KOTTER II**, σσ. 98-99.

ἀναχαιτίσει τις φυσικὲς ἕξεις, τὶς ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμίες. Κατὰ τὸν ἴδιο λόγο καὶ οἱ ἄγγελοι, ἐπειδὴ εἶναι λογικοί, εἶναι καὶ αὐτεξούσιοι. Αὐτὴ, ἄλλωστε, εἶναι καὶ ἡ αἰτία τῆς πτώσεως τῶν ἀγγέλων καὶ ἡ μετατροπὴ τους σὲ δαίμονες, ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν ἄλλων ἀγγέλων, οἱ ὅποιοι ἐπέλεξαν τὴν ἀρετὴ³⁵⁰.

Ἀπὸ θεολογικῆς ἀπόψεως, τὸ ζήτημα τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου στηρίζεται ἐπὶ ἑνὸς βασικοῦ δεδομένου, τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός. Ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὴ διέξοδο ἀπὸ τὸ ζήτημα τῆς παρουσίας τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον, ἀφ' ἑτέρου δέ, τὴν ἀπάντηση τοῦ γιατί ὁ Θεὸς δημιούργησε αὐτεξούσιο τὸν ἄνθρωπον καί, ἄρα, ἐπιρρηπὴ ὄχι μόνον πρὸς τὴν ἀρετὴ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ κακόν³⁵¹. Ἐπομένως, δὲν εἶναι ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ ποὺ εἶναι καθοριστικὴ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ³⁵². Ὁ Θεὸς δὲν τίθεται ὑπὸ τὴν προϋπόθεση τοῦ κακοῦ. Ὁ ἀμετάβλητος σκοπὸς τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ μετοχὴ τῶν ὄντων στὴν ἀγαθότητά του, λειτουργεῖ χωρὶς νὰ ἀλλοιώνεται ἀπὸ τὶς ἐπιλογὲς τῶν ἀγγέλων, τῶν ἀνθρώπων ἢ τῶν ὅποιων ἄλλων δημιουργημάτων. Ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι πράξη τετελεσμένη μὲ τὴ δημιουργία, ἀλλὰ συνεχῆς. Ἡ μεγαλύτερη

³⁵⁰ Ὁπ. ἀν., 41, 23-27. **B. KOTTER II**, σ. 99. Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*, 69, 17-21. **B. KOTTER IV**, σ. 388. «Αὐτεξούσιον δέ, ὅτι οὐκ ἐξ ἀνάγκης πᾶν γὰρ λογικὸν αὐτεξούσιον. Εἰς τί γὰρ τῶ λογικῶ χρήσεται μὴ ὦν αὐτεξούσιος; Ἡ πῶς ἐν ἀρετῇ γενήσεται ἢ ἀγαθὸς ἔσται μὴ ὦν αὐτεξούσιος; Τὸ γὰρ βίᾳ γινόμενον ἢ ἀνάγκη φύσεως οὐκ ἀρετῆ· ὅθεν οὐδὲ ἔχει ἀρετὴν τὰ ἄλογα. Το δὲ διὰ τινα ραθυμίαν ἀνελεῖν τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀρετὴν, οὐ δικαίου».

³⁵¹ Ὁ Richard SWINBURNE, ἀφιερώνει ὀλόκληρο κεφάλαιο γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*, σσ. 200-224).

³⁵² «Ἐπειδὴ τῶ μὲν ἀγαθῶ πρόπει τὸ δίδοναι τὰ ἀγαθὰ, τῶ δὲ λαμβάνοντι αἰσχύνῃ καὶ ὄνειδος τὸ μὴ φυλάξει, ἃ ἔλαβεν ἀγαθὰ, οὐ διὰ τὸν διδοῦντα, ἀλλὰ δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ ραθυμίαν. Καὶ ὁ θεὸς οὐ δύναται μὴ παρέχειν τὰ ἀγαθὰ ἀγαθὸς ὦν, τουτέστιν οὐ θέλει· ὁ δὲ μὴ θέλων λαβεῖν αὐτὸς ἑαυτοῦ αἷτιος, ἑαυτῶ τὸ μὴ λαβεῖν κρεῖττον ποιῶν τοῦ λαβεῖν. Οὐ δίκαιον οὖν οὐδὲ καλόν, διὰ τὸ μὴ θέλειν τοῦτον λαβεῖν κωλυθῆναι τὸν ἀγαθὸν τοῦ εὖ ποιεῖν καὶ δίδοναι τὰ ἀγαθὰ. Οὕτω γὰρ ἂν ἡ κακία ἐνίκῃ τὸ ἀγαθόν, εἰ ὁ θεὸς ἀγαθότητι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει, τὸ δὲ κακὸν ἔσσεσθαι ἐξ ἀγαθοῦ ἐκουσίως τρεπόμενον ἐκάλυψε τὴν ἀγαθὴν τοῦ ἀγαθοῦ δημιουργίαν» (*Κατὰ Μανιχαίων*, 70, 2-12. **B. KOTTER IV**, σσ. 388-389).

πράξη τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ εἶναι προφανῶς ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ σωτήριου ἔργου Του, ὥστε καὶ διὰ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νὰ ὀδηγήσει καὶ πάλιν τὸν ἄνθρωπο στὴ γνῶση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ στὴ θέωση.

Ὅπως φαίνεται στὸ ὑποσημειούμενο κείμενο, ἡ ἀναπτυσσόμενη ἐπιχειρηματολογία ἐπὶ τοῦ προκειμένου δέχεται διάφορες διαβαθμίσεις: Πρῶτον, ἡ εὐθύνη ἐπιφορτίζεται σ' ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος λαμβάνει τὸ ἀγαθὸν νὰ τὸ φυλάξει. Ὁ δότης τοῦ ἀγαθοῦ, ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὁ Θεός, δὲν εἶναι ὑπεύθυνος ἂν ὁ δεχόμενος τὸ ἀγαθὸν δὲν τὸ ἀποδέχθηκε ἢ δὲν τὸ φύλαξε ἀπὸ τὴν καταστροφή. Θὰ μπορούσε ἡ ἀρχὴ αὐτή, στὴν ὁποία στηρίζεται ἡ ἀνατροπὴ τῆς ἀπόψεως ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὑπεύθυνος τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον, νὰ ὀνομασθεῖ «ἀρχὴ τῆς ἀμοιβαιότητος» μεταξὺ τοῦ παρέχοντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος τὸ ἀγαθόν. Δεύτερον, ὁ Θεὸς ὄχι μόνον εἶναι ὁ παροχέας τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ καὶ «οὐ δύναται μὴ παρέχειν τὰ ἀγαθὰ ἀγαθὸς ὢν, τουτέστιν οὐ θέλει». Τὸ «οὐ δύναται» δὲν διατυπώνει φυσικὴ ἀναγκαστικὴ κατάσταση, ἀλλὰ πράξη ἐλευθερίας καὶ τῆς βουλήσεως τοῦ Θεοῦ. Κατὰ συνέπεια, καὶ πάλιν ὁ ὑπεύθυνος δὲν εἶναι ὁ ἀγαθὸς Θεός, ἀλλὰ ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται νὰ γίνῃ ἀποδέκτης τοῦ ἀγαθοῦ. Τρίτον, οἱ δύο πρῶτες ἀρχές θέτουν τὶς βάσεις γιὰ τὴ διαλεύκανση τοῦ ζητήματος, γιατί ὁ Θεός, ἐνῶ προγνώριζε ὅτι τόσο οἱ ἄνθρωποι, ὅσο καὶ μερίδα ἀγγέλων θὰ ὀδηγοῦντο διὰ τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς τους στὸ πονηρὸ, τοὺς δημιούργησε ἢ δὲν τοὺς δημιούργησε σταθεροὺς στὴν ἀρετὴ; ἢ γιατί τοὺς δημιούργησε; Ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός, ἐπιπρόσθετα δὲ δὲν τίθεται ὑπὸ προϋποθέσεις ἀπὸ κανένα καὶ ἀπὸ καμία κατάσταση. Ἐάν, λοιπόν, ὁ Θεός, προγνωρίζοντας τὴν ἐξέλιξη εἴτε τοῦ ἀνθρώπου εἴτε τῆς μερίδας τῶν ἀγγέλων καὶ τὴν πτώση τους στὴν ἁμαρτία δὲν τοὺς δημιούργησε καθόλου, ἢ τοὺς δημιούργησε σταθεροὺς στὴν ἀρετὴ, τότε αὐτὸ θὰ σήμανε ὅτι, ἀφ' ἑνὸς μὲν ὁ Θεός, ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, θὰ ἐμποδιζόταν καὶ θὰ προϋποτίθετο ἀπὸ τὸ κακόν, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἂν τελικὰ

δημιουργοῦσε ὄντα σταθερὰ στήν ἀρετὴ αὐτὰ θὰ ἐστεροῦντο τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τῆς ἐλευθερίας: «Οὕτω γὰρ ἂν ἡ κακία ἐνίκα τὸ ἀγαθόν». Εἶναι, ὅμως, βασικὴ ἀρχὴ ὅτι ὁ Θεὸς δὲν νικᾶται ἀπὸ τὸ κακόν, τὸ κακόν δὲν θέτει προϋποθέσεις στὸν ἀγαθὸ Θεὸ καὶ ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ὑπεύθυνος τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ, γιατί εἶναι ἀγαθός. Ἄλλωστε, δεδομένου ὅτι τὸ κακόν δὲν ὑφίσταται ὄντολογικὰ, ἄρα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θέτει προϋποθέσεις στὸ ὄντως ὄν, τὸν Θεό.

Ἀπὸ τῆ μέχρι τοῦδε διαπραγμάτευση τοῦ θέματος τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν συναφῶν μὲ αὐτὸ ἐρωτημάτων ἐξάγεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται, ἐντὸς βεβαίως τῆς δικῆς του θεολογικῆς σκέψεως καὶ ὀρολογίας, πρῶτον τὴ «φυσικὴ γνώση», ἢ ὁποία ἐξισοῦται μὲ τὴν πρόγνωση ὅλων τῶν ὑπαρχουσῶν δυνατοτήτων τῆς δημιουργίας καὶ τῶν ὄντων, δεύτερον, τὴν «ἐλεύθερη γνώση», διὰ τῆς ὁποίας ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὰ ὄντα χωρὶς νὰ ἐμποδίζεται ἀπὸ ὅτιδήποτε ἔξωθεν καί, τρίτον, τὴ «μεσαιὰ γνώση» μὲ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς προγνωρίζει ὅλες τὶς ἐπιπτώσεις τῶν ἐπιλογῶν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὅλων τῶν ὄντων, δὲν ἀναιρεῖ ὅμως τὸ αὐτεξούσιο τῶν ὄντων: «Ὁ θεὸς οὖν, ὅπερ αὐτοῦ ἐστὶ, δίδωσι τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι, ἡμεῖς δέ, ὅπερ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, τὸ φυλάξαι τὰ δοθέντα ἀγαθὰ, ἢ ποιῶμεν ἢ οὐ. Ὅπερ δὲ μόνου θεοῦ ἐστὶ, καὶ θελόντων καὶ μὴ θελόντων ἡμῶν αὐτὸς δίδωσιν ὡς ἀγαθός, ἵνα κὰν ποσῶς ἢ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθόν»³⁵³. Ἡ περὶ προγνώσεως Θεοῦ διδασκαλία διατυποῦται κατὰ τρόπον ἀνάγλυφο καὶ στὸ ἀκόλουθο κείμενο: «Ὁρᾷ γὰρ 'τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα' ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἀποβάσεως τῶν πραγμάτων κρίνει, ἀλλ' ἐκ τῆς προγνώσεως τῶν ἐσομένων. Ἐπεὶ οὐδὲ ἐκ τῆς ἀποβάσεως τῶν γινομένων γινώσκει, ἀλλὰ προγινώσκει τὰ ἐσόμενα καὶ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προορίζει. Πῶς δὲ καὶ προγινώσκει τὸ μὴ ἐσόμενον; Εἰ γὰρ προσέγνω τὸν ἀμαρτάνοντα καὶ μὴ ἐποίησεν αὐτόν, οὐ πρόγνωσις ἦν, ἀλλὰ πλάνη· ὡσπερ γὰρ ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ἐστίν, οὕτω καὶ ἡ πρόγνωσις τῶν πάντως

³⁵³ Ὁπ. ἀν., 70, 18-22. **B. KOTTER IV**, σ. 389.

έσομένων ἐστί»³⁵⁴. Τονίσαμε στὴν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου ὅτι ἡ διάκριση τὴν ὁποία ἔκανε ὁ Molina (1535–1600) τῆς θείας προγνώσεως σὲ φυσική, ἐλεύθερη καὶ μεσαία γνώση ἔγινε μὴ σχεδὸν χιλιετία μετὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἐπομένως, τὸ σχῆμα αὐτὸ ἀπλῶς ἐξυπηρετεῖ τὴ συστηματοποίηση τῆς θεολογικῆς σκέψεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἐπιπρόσθετα, διευκρινίζεται ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ, τοῦ αὐτεξουσίου τῶν λογικῶν ὄντων καὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ ἐντὸς τοῦ κόσμου δὲν σημαίνει ὅτι ὁ κόσμος, ὅπως ἔμεῖς τὸν γνωρίζουμε καὶ ἔχουμε τὴν ἐμπειρία, εἶναι ἄλλος ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ ὁ Θεὸς δημιούργησε, ἢ ὅτι αὐτονομήθηκε ἀπὸ τὴ θεία διακυβέρνηση.

Ὁ κόσμος καὶ ὅλα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ὄντα εἶναι αὐτὰ ποὺ δημιουργήθηκαν κατὰ τὸ ἐλεύθερο θέλημα τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ διατυπώνεται κατὰ τὸν πλέον χαρακτηριστικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ στὸ ἀκόλουθο κείμενο: «Ἔτι δὲ καὶ τὸ διὰ πάντων διήκειν ἀμιγῶς, δι’ αὐτῆς δὲ οὐδέν. Ἔτι καὶ τὸ ἀπλῆ γνώσει γινώσκειν τὰ πάντα καὶ πάντα τῷ θείῳ καὶ παντεποπτικῷ καὶ ἀύλῳ αὐτῆς ὄμματι ἀπλῶς καθορᾶν, τὰ τε ἐνεστώτα τὰ τε παρεληλυθότα καὶ τὰ μέλλοντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν· τὸ ἀναμάρτητον καὶ ἀφιέναι ἁμαρτίας καὶ σώζειν· καὶ ὅτι πάντα μὲν, ὅσα θέλει, δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται, θέλει· δύναται γὰρ ἀπολέσαι τὸν κόσμον, οὐ θέλει δέ»³⁵⁵. Βεβαίως, μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ τίθεται καὶ ἓνα ἄλλο φιλοσοφικὸ πρόβλημα, τὸ ὁποῖο ὁμως δὲν θὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ, τὸ ἂν καὶ κατὰ πόσον καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ τὸ «παρελθόν» ἀποτελεῖ κατάσταση ἀναλλοίωτη, ἢ ὁποία δὲν δύναται νὰ ἀλλάξῃ, ὅπως θὰ ἠδύνατο νὰ ἀλλάξῃ, τόσον τὸ παρόν, ὅσον καὶ τὸ μέλλον.

³⁵⁴ Ὁπ. ἀν., 73, 7-14. **B. KOTTER IV**, σσ. 390-391.

³⁵⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 14, 28-33. **B. KOTTER II**, σ. 43.

β) Ἡ θεραπεία τοῦ «τραύματος» τῆς ἀμαρτίας διὰ τοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ.

Ἐν τούτοις, ὅλη ἡ ἀνωτέρω συζήτηση ἀνατρέπεται καὶ λαμβάνει μία νέα μορφή, μία νέα ἀρχὴ καὶ ἓνα νέο θεολογικὸ περιεχόμενον ἕνεκα τῆς ἐνσαρκώσεως καὶ τοῦ σωτήριου ἔργου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ³⁵⁶. Δὲν τίθεται ἐν ἀμφιβόλῳ ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ἀναιρεῖ τὸ αὐτεξούσιον οὔτε τῶν ἀγγέλων οὔτε τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεός, ὅμως, ἀμέσως μετὰ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ἔθεσε σὲ ἐφαρμογὴ τὸ σχέδιον τῆς θείας οἰκονομίας γιὰ νὰ ὀδηγήσει τὸν ἄνθρωπο ἐκτὸς τοῦ ἀδιεξόδου στὸ ὅποιο ὀδηγήθηκε ἕνεκα τῶν αὐτεξουσιῶν ἐπιλογῶν του καὶ νὰ διαλύσει τὰ διλήμματα τῆς ὑπάρξεώς του. Ἡ ἐνανθρώπησις τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἀγίου Πνεύματος καὶ ἡ πρόσληψις τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ ἡ ἔνωσίς της μὲ τὴ θεία ὑπόστασις τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ὀδήγησε στὴν ἀναδημιουργία καὶ στὴν ἀνακαίνισις τῆς ἀνθρωπότητος καὶ ὀλόκληρης τῆς κτίσεως. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπαναφέρει τὸν ὄρο τῆς «περιχωρήσεως» στὴν ἀρχικὴν τοῦ Χριστολογικῆς ἔννοια, σύμφωνα μὲ τὸν ὅποιο, ἡ περιχώρησις τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστὸ εἶναι ὁ τρόπος καὶ τῆς σχέσεως τοῦ αὐτεξουσίου, τοῦ θελήματος καὶ τῆς ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα, διὰ τοῦ Υἱοῦ, ἐν ἀγίῳ Πνεύματι³⁵⁷. Τὴν παρακοὴ τῶν

³⁵⁶ Τὸ «γεγονός» Χριστὸς συνοψίζεται ὑπὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, 91, Περὶ τῶν ἐπὶ Χριστοῦ λεγομένων. **B. KOTTER II**, σσ. 212-218.

³⁵⁷ «Διὰ γὰρ τῆς ἐνώσεως δηλοῦται, τί ἔσχεν ἐκάτερον ἐκ τῆς τοῦ συνυφεστῶτος αὐτῷ ἀρμογῆς καὶ περιχωρήσεως· διὰ γὰρ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν ἢ σὰρξ τεθεῶσθαι λέγεται καὶ θεὸς γενέσθαι καὶ ὁμόθεος τῷ λόγῳ καὶ ὁ θεὸς λόγος σαρκωθῆναι καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι καὶ κτίσμα λέγεσθαι καὶ ἔσχατος καλεῖσθαι, οὐχ ὡς τῶν δύο φύσεων μεταβληθειῶν εἰς μίαν φύσιν σύνθετον (ἀδύνατον γὰρ ἐν μιᾷ φύσει ἅμα τὰ ἐναντία φυσικὰ γενέσθαι), ἀλλ' ὡς τῶν δύο φύσεων καθ' ὑπόστασιν ἐνωθειῶν καὶ τὴν εἰς ἀλλήλας περιχώρησιν ἀσύγχυτον καὶ ἀμετάβλητον ἔχουσῶν. Ἡ δὲ περιχώρησις οὐκ ἐκ τῆς σαρκός, ἀλλ' ἐκ τῆς θεότητος γέγονεν· ἀμήχανον γὰρ τὴν σὰρκα περιχωρῆσαι διὰ τῆς θεότητος, ἀλλ' ἢ θεία φύσις ἅπαξ περιχωροῦσα διὰ τῆς σαρκός ἔδωκε καὶ τὴ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν ἄρρητον περιχώρησιν, ἣν δὴ ἔνωσιν λέγομεν. — Ἰστέον δέ, ὡς ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τρόπου τῶν ἐν τῇ ἐνώσει τὸ ἀνάπαλιν θεωρεῖται. Ὅτε γὰρ περὶ τῆς σαρκός τὸν λόγον ποιούμεθα, θεῶσιν καὶ λόγῳσιν καὶ ὑπερύψωσιν καὶ

πρωτοπλάστων θεράπευσε μὲ τὴν ὑπακοήν στοῦ θέλημα τοῦ Θεοῦ Πατέρα ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ: «Τοῦτο γὰρ φρονεῖσθω ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς». (Φιλιππ. 2:5-11). Τὸν θάνατο νίκησε ὁ Χριστὸς μὲ τὴν ἀνάστασή του καὶ ἔγινε πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ὀδηγώντας ὀλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος στὴν ἀνάσταση καὶ στὴν ἐσχατολογικὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Σὲ μία σειρὰ κεφαλαίων τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως³⁵⁸, κεφάλαια μὲ ἐσωτερικὴ σχέση τῆς θεματολογίας, δίδει ἀπάντηση στοῦ ζήτημα αὐτό. Κυρίως στοῦ κεφ. 45, μὲ τίτλο, *Περὶ τῆς θείας οικονομίας καὶ περὶ τῆς δι' ἡμᾶς κηδεμονίας καὶ τῆς ἡμῶν σωτηρίας*, τὸ ὁποῖο παραθέτουμε σὲ ὑποσημείωση, ὁ Θεὸς καὶ πάλιν μὲσω τῆς οικονομίας του, τῆς κηδεμονίας του γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ γιὰ τὴ σωτηρία του, τὸ «μέγα περὶ αὐτὸν (τὸν ἄνθρωπον) τῆς φιλανθρωπίας ἐνδείκνυται πέλαγος»³⁵⁹. Ἔτσι,

χρῖσιν φαμέν (ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς θεότητος ταῦτα, περὶ δὲ τὴν σάρκα θεωρεῖται)· ὅτε δὲ περὶ τοῦ λόγου, κένωσιν, σάρκωσιν, ἐνανθρώπησιν, ταπείνωσιν καὶ τὰ τοιαῦτα, ἄτινα, ὡς ἔφημεν, ἐκ τῆς σαρκὸς ἐπιλέγεται τῷ λόγῳ τε καὶ θεῷ· αὐτὸς γὰρ ταῦτα ὑπέμεινεν ἐκῶν» (Ὀπ. ἀν., 91, 50-69. **B. KOTTER II**, σ. 214).

³⁵⁸ Βλ. Ὀπ. ἀν., §§ 39, Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτεξουσίου· 40, Περὶ τῶν γινομένων· 41, Διὰ ποίαν αἰτίαν αὐτεξουσιοὶ γεγόναμεν· 42, Περὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν· 43, Περὶ προνοίας· 44, Περὶ προορισμοῦ καὶ προορισμοῦ· 45, Περὶ τῆς θείας οικονομίας καὶ περὶ τῆς δι' ἡμᾶς κηδεμονίας καὶ τῆς ἡμῶν σωτηρίας. **B. KOTTER II**, σσ. 96-108.

³⁵⁹ «Ταῦτη τοίνυν τῇ προσβολῇ τοῦ ἀρχεκάκου δαίμονος δελεασθέντα τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν τοῦ δημιουργοῦ ἐντολήν οὐ φυλάξαντα καὶ γυμνωθέντα τῆς χάριτος καὶ τὴν πρὸς θεὸν παρησῖαν ἀπεκδυσάμενον καὶ σκεπασθέντα τῇ τοῦ μοχθηροῦ βίου τραχύτητι (τοῦτο γὰρ τὰ φύλλα τῆς συκῆς) καὶ περιβληθέντα τὴν νέκρωσιν ἧτοι τὴν θνητότητα καὶ παχύτητα τῆς σαρκὸς (τοῦτο γὰρ ἡ τῶν νεκρῶν δερμάτων ἀμφίασις) καὶ τοῦ παραδείσου κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοκρισίαν γεγονότα ἐξόριστον καὶ θανάτῳ κατάκριτον καὶ φθορᾷ ὑποχείριον οὐ παρείδεν ὁ

περιγράφεται τὸ ὅλο δράμα τῆς πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς χρήσεως τοῦ αὐτεξουσίου του. Ἡ μεταπτωτικὴ κατάσταση δὲν ἀφορᾷ μόνο τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὀλόκληρη τὴ δημιουργία ποῦ

συμπαθῆς ὁ τὸ εἶναι δούς καὶ τὸ εὔ εἶναι χαρισάμενος, ἀλλὰ πολλοῖς πρότερον παιδαγωγήσας καὶ πρὸς ἐπιστροφήν καλέσας στόνω καὶ τρόμφ, ὕδατος κατακλυσμῶ καὶ παντὸς τοῦ γένους μικροῦ δεῖν πανωλεθρία, συγχύσει καὶ διαιρέσει γλωσσῶν, ἀγγέλων ἐπιστασία, πόλεων ἐμπρησμῶ, τυπικαῖς θεοφανείαις, πολέμοις, νίκαις, ἥτταις, σημείοις καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι, νόμῳ, προφήταις, δι' ὧν τὸ σπουδαζόμενον ἦν ἡ τῆς ἀμαρτίας ἀναίρεσις πολυσχεδῶς χεθείσης καὶ καταδουλωσαμένης τὸν ἄνθρωπον καὶ πᾶν εἶδος κακίας ἐπισωρευσάσης τῷ βίῳ καὶ ἡ πρὸς τὸ εὔ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ἐπάνοδος. Ἐπειδὴ δι' ἀμαρτίας ὁ θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν ὥσπερ τι θηρίον ἄγριον καὶ ἀνήμερον τὸν ἀνθρώπινον λυμαινόμενος βίον, ἔδει δὲ τὸν λυτροῦσθαι μέλλοντα ἀναμάρτητον εἶναι καὶ μὴ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὑπεύθυνον, ἔτι δὲ νευρωθῆναι καὶ ἀνακαινισθῆναι τὴν φύσιν καὶ ἔργῳ παιδαγωγηθῆναι καὶ διδαχθῆναι ἀρετῆς ὁδὸν τῆς μὲν φθορᾶς ἀπάγουσαν, πρὸς δὲ τὴν ζωὴν ποδηγοῦσαν τὴν αἰώνιον· τέλος τὸ μέγα περὶ αὐτὸν τῆς φιλανθρωπίας ἐνδείκνυται πέλαγος· αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς τε καὶ κύριος τὴν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου πλάσματος ἀναδέχεται πάλιν καὶ ἔργῳ διδάσκαλος γίνεται· καὶ ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφόν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ· τὸ μὲν ἀγαθόν, ὅτι οὐ παρεῖδε τοῦ οἰκείου πλάσματος τὴν ἀσθένειαν, ἀλλ' ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῷ πεσόντι καὶ χεῖρα ὤρεξε· τὸ δίκαιον, ὅτι ἀνθρώπου ἠττηθέντος οὐχ ἕτερον ποιεῖ νικῆσαι τὸν τύραννον οὐδὲ βία ἐξαρπάξει τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὄν πάλαι διὰ τῆς ἀμαρτίας καταδουλοῦται ὁ θάνατος, τοῦτον ὁ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος νικητὴν πάλιν πεποίηκε καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸν ὁμοίον ἀνεσώσατο, ὅπερ ἄπορον ἦν· τὸ δὲ σοφόν, ὅτι εὔρε τοῦ ἀπόρου λύσιν εὐπρεπεστάτην· εὐδοκία γὰρ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός ὁ μονογενῆς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ὁ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἀγίῳ πνεύματι, ὁ προαιώνιος, ὁ ἀναρχος, ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν καὶ πατέρα ὢν καὶ θεὸς ὢν, ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων κλίνας οὐρανοὺς κατέρχεται, τουτέστιν τὸ ἀταπείνωτον αὐτοῦ ὕψος ἀταπεινώτως ταπεινώσας συγκαταβαίνει τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις συγκατάβασιν ἄφραστόν τε καὶ ἀκατάληπτον (τοῦτο γὰρ δηλοῖ ἡ κατάβασις) καὶ θεὸς ὢν τέλειος ἄνθρωπος τέλειος γίνεται καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πάντων καινῶν καινότατον, τὸ μόνον καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον, δι' οὗ ἡ ἀπειρος τοῦ θεοῦ ἐμφανίζεται δύναμις. Τί γὰρ μείζον τοῦ γενέσθαι τὸν θεὸν ἄνθρωπον; Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἀτρέπτως ἐγένετο ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου καὶ θεοτόκου καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων χρηματίζει ὁ μόνος φιλόανθρωπος, οὐκ ἐκ θελήματος ἢ ἐπιθυμίας ἢ συναφείας ἀνδρὸς ἢ γεννήσεως ἐνηδότου ἐν τῇ ἀχράντῳ μήτρᾳ τῆς παρθένου συλληφθεὶς, ἀλλ' ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τῆς πρώτης τοῦ Ἀδὰμ γενέσεως· καὶ γίνεται ὑπήκοος τῷ πατρὶ τῷ καθ' ἡμᾶς καὶ ἐξ ἡμῶν προσλήματι τὴν ἡμετέραν παρακοὴν ἰώμενος καὶ ὑπογραμμὸς ἡμῖν ὑπακοῆς γινόμενος, ἧς ἐκτὸς οὐκ ἔστι σωτηρίας τυχεῖν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 45. **B. KOTTER II**, σσ. 106-108). Βλ. *Λόγος εἰς τὸ Γενέθλιον τῆς ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας*, 2. **B. KOTTER V**, σ. 170.

ἐπαναστατεῖ ἐναντίον τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ὁ κατακλυσμός κ.λπ. Ἐξ ἄλλου, περιγράφεται συνοπτικά τὸ ὅλο σχέδιο τῆς θείας «οἰκονομίας», μὲ ἀποκορύφωση τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ γιὰ νὰ προσφέρει τὴ σωτηρία στὸν ἄνθρωπο. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅταν ἀναφέρεται στὸ καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως, εἶναι γνώστης τῆς Θεολογίας αὐτῆς, τόσο τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ³⁶⁰, ὅσο καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου³⁶¹. Ἡ παράβαση τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοὺς Πρωτόπλαστους ὀδήγησε στὴν ἀπογύμνωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ θεία χάρη, ἀπώλεσε τὴν παρρησία τῆς ἄμεσης κοινωνίας μὲ τὸν Θεὸ δημιουργό του, ὀδήγησε στὴ θνητότητα τῆς σάρκας καὶ στὴν ἀπώλεια τοῦ Παραδείσου, ἔγινε ἔκθετος στὴ φθορά. Εἶναι, ἐν τούτοις, ἐνδιαφέρον ὅτι γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, στὸ σχέδιο τῆς οἰκονομίας, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀποκαλύπτεται ἡ παιδαγωγικὴ πρόνοια τοῦ Θεοῦ, περιλαμβάνονται καὶ γεγονότα τὰ ὁποῖα ἡ ἀνθρώπινη ἀντιμετώπιση θὰ ἐξελάμβανε ὡς ἀρνητικὰ γιὰ τὸν ἴδιο. Ὅμως,

³⁶⁰ «Διὰ τοῦτο ἀντεισήχθη τῷ παλαιῷ τὸ νέον καὶ διὰ πάθους ὁ παθῶν ἀνεκλήθη, καὶ ὑπὲρ ἐκάστου τῶν ἡμετέρων ἕκαστον τοῦ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀντεδόθη καὶ γέγονε καινὸν μυστήριον ἢ περὶ τὸν πεσόντα δι' ἀπειθείαν ἐκ φιλανθρωπίας οἰκονομία. Διὰ τοῦτο γέννησις καὶ παρθένος, διὰ τοῦτο φάτνη καὶ Βηθλεέμ· ἢ γέννησις ὑπὲρ τῆς πλάσεως, ἢ παρθένος ὑπὲρ τῆς γυναικός, ἢ Βηθλεέμ διὰ τὴν Ἐδέμ, ἢ φάτνη διὰ τὸν παράδεισον, τὰ μικρὰ καὶ φαινόμενα ὑπὲρ τῶν μεγάλων καὶ κρυπτομένων. Διὰ τοῦτο ἄγγελοι δοξάζοντες τὸν οὐράνιον, εἶτα ἐπίγειον, καὶ ποιμένες δόξαν ὀρῶντες ἐπὶ τῷ ἀμνῷ καὶ ποιμένι, καὶ ἀστὴρ ἡγούμενος, καὶ μάγοι προσπίπτοντες καὶ δωροφοροῦντες, ἴν' εἰδωλολατρεία καταλυθῇ. Διὰ τοῦτο Ἰησοῦς βαπτιζόμενος καὶ ἄνωθεν μαρτυρούμενος καὶ νηστεύων καὶ πειραζόμενος καὶ νικῶν τὸν νικήσαντα. Διὰ τοῦτο δαίμονες ἐλαυνόμενοι καὶ νόσοι θεραπευόμεναι καὶ τὸ μέγα κήρυγμα μικροῖς ἐγχειριζόμενον καὶ κατορθούμενον» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 2. Απολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς, 24, σσ. 120-122).

³⁶¹ «"Καινὴν" μὲν, ὡς καινοῦ μυστηρίου χαρακτηριστικὴν, οὗ λόγος ἐστὶν ὁ ἀπόρητος τρόπος τῆς συμφυῖας. Τίς γὰρ ἔγνω πῶς σαρκοῦται θεός, καὶ μένει θεός; Πῶς μένων θεός ἀληθής, ἄνθρωπος ἐστὶν ἀληθής, ἄμφω δεικνὺς ἑαυτὸν ἀληθῶς ὑπάρξει φυσικῇ, καὶ δι' ἐκατέρου θάτερον, καὶ μηδετέρῳ τρεπόμενος; Ταῦτα μόνη πίστις χωρεῖ, σιγῇ τιμῶσα τὸν Λόγον, οὔτινος τῇ φύσει, τῶν ὄντων ἐμπέφυκε λόγος οὐδεὶς. "Θεανδρικὴν" δὲ, οὐχ' ὡς ἀπλήν, οὐ δὲ πρᾶγμα τι σύνθετον, καὶ ἢ μόνης γυμνῆς κατὰ φύσιν θεότητος, ἢ μόνης ψιλῆς ὑπάρχουσας ἀνθρωπότητος, ἢ συνθέτῳ φύσει τινῶν ἄκρων μεταίχιμίῳ προσήκουσαν, ἀλλ' ἀνδρωθέντι θεῷ τουτέστι τελείως ἐνανθρωπήσαντι προσφευεστάτην» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Περὶ διαφορῶν ἀπόρων, 5, 225-236, σσ. 30-31).

καὶ μέσα ἀπὸ τέτοιες ἀρνητικὲς καταστάσεις διαβλέπει τὸν «παιδαγωγικὸ» χαρακτήρα, εἴτε εἶναι ὁ κατακλυσμὸς εἴτε ἡ σύγχυση τῶν γλωσσῶν κ.ἄ. Ἐξ ἄλλου, οἱ θεοφάνειες, ἡ ἀποστολὴ τῶν προφητῶν, ἡ παράδοση τοῦ Νόμου κ.λπ. ἀποσκοποῦσαν στὴν προετοιμασίαν ἐλευθέρωσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἁμαρτία. Τέλος, μὲ τὸ «μόνον καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον» μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὁ σαρκωθεὶς ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἐλευθερώνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ δουλείαν τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ προσφέρει τὴ σωτηρίαν³⁶².

³⁶² Βλ. *Λόγος εἰς τὸ Γενέθλιον τῆς ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας*, 1, 12-20: «Τί οὖν τῇ μητρὶ τοῦ λόγου ἀλλ' ἢ λόγον προσοίσωμεν; Πᾶσα ἢ κτίσις συνευχεῖσθω καὶ ὑμνεῖτω τῆς ἱεραῆς Ἄννης τὸ ἱερώτατον λοχεῖον· ἔτεκε γὰρ τῷ κόσμῳ θησαυρὸν ἀγαθῶν ἀναφαίρετον. Δι' αὐτῆς γὰρ ὁ κτίστης πᾶσαν φύσιν πρὸς τὸ κρεῖττον μετεστοιχείωσεν διὰ μέσης τῆς ἀνθρωπότητος. Εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος μέσος νοῦ καὶ ὕλης ἰστάμενος σύνδεσμός ἐστι πάσης ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου κτίσεως, ἐνωθεὶς ὁ δημιουργὸς λόγος τοῦ θεοῦ τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος διὰ ταύτης ἀπάσῃ τῇ κτίσει ἦνωται. Ἐορτάσωμεν οὖν τὴν λύσιν τῆς ἀνθρωπίνης στερῶσεως, ὅτι λέλυται ἡμῖν ἢ τῶν ἀγαθῶν πῆρωσις» (B. KOTTER V, σσ. 169-170).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'.

Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΕΙ ΤΟΝ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟ ΤΗΣ

ΦΥΣΙΚΗ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

«... τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ γὰρ Θεὸς αὐτοῖς ἐφάνερωσε. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία» (Ρωμ. 1:19-21).

§ 1. ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ ΠΛΑΤΩΝΟΣ, ΠΛΩΤΙΝΟΥ, Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

Ἔννοια και περιεχόμενο της φιλοσοφίας κατὰ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Τὸ γνωσιολογικὸ σύστημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καθορίζεται ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἀπὸ τὸ ἐπικρατοῦν στὴν ἐποχὴ τοῦ φιλοσοφικὸ γνωσιολογικὸ σύστημα τῆς Ἀριστοτελικῆς καὶ Πλατωνικῆς – Νεοπλατωνικῆς Φιλοσοφίας, ἀφ' ἑτέρου δέ, τῆς χριστιανικῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας, ὅπως αὐτὴ ἀναπτύχθηκε καὶ συστηματοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς πρὸ αὐτοῦ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ χριστιανικὴ θεολογικὴ γνωσιολογία συνδύασε τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ γνωσιολογία μὲ τὴν ἐξ ἀποκαλύψεως γνώση τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Ἐντὸς τῶν δύο αὐτῶν πηγῶν γνώσεως, καθὼς καὶ τῶν δεδομένων τῆς «ἐπιστημονικῆς» γνώσεως τῆς ἐποχῆς τοῦ δραστηριοποιεῖται καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦ³⁶³. Μία ἐπιφανειακὴ παρατήρηση τοῦ συνόλου τῶν συγγραμμάτων τοῦ πείθει ὅτι οἱ φιλοσοφικὲς πηγές τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν καὶ κυρίως, ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀλλὰ καὶ ἀρχαῖοι σχολιαστὲς τῶν Ἀριστοτελικῶν ἔργων³⁶⁴, ἀφ' ἑτέρου δὲ σειρὰ ὅλη Πατέρων τῆς

³⁶³ Περὶ τῶν πηγῶν γνώσεως ἔγινε προηγουμένως γενικὴ ἀναφορὰ. Ἀπὸ τὸ παρὸν κεφάλαιο καὶ στὴ συνέχεια θὰ γίνῃ ἐξειδικευμένη διαπραγματεύση τῆς κάθε πηγῆς, σύμφωνα μὲ τὰ δεδομένα ποὺ μᾶς παρέχει ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

³⁶⁴ «In accordance with his avowed intention of 'setting forth the best contributions of the philosophers of the Greeks,' the author devotes himself in this philosophical part to a careful treatment of the Five Universals and Ten Categories of the Aristotelian system. His sources for what is Aristotelian are principally Porphyry's *Introduction to the Categories of Aristotle* and Ammonius Hermeae, *Commentary on the Isagoge of Porphyry*. Actually, of the *Philosophical Chapters*, 10, 12-14, and 18-27 are taken directly from Porphyry with but little modification; 3, 5, 6, and 8 are taken from Ammonius' *Commentary on the Isagoge*. A few other chapters depend to some extent upon this work of Ammonius, but there are still others which may have drawn upon another work of Ammonius, his own *Commentary on the Categories of Aristotle*. The chapters depending upon Porphyry and Ammonius are chiefly concerned with the Five Universals and the dialectic method. But when it comes to the Categories themselves and such concepts as *prior*, *simultaneous*, *motion*, *having*, and the like, there is no dependence upon these two commentators. It is even probable that the Damascene used the *Categories* of Aristotle directly for these. At least, the first part of Chapter 62 reproduces *Categories* 15 almost verbatim» (CHASE, Frederic H. Jr. *Saint John of*

Ἐκκλησίας, ὅπως οἱ Καππαδόκες Πατέρες, οἱ Κύριλλος καὶ Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, τὰ Ἀρεοπαγίτικὰ Συγγράμματα, Λεόντιος ὁ Βυζάντιος, Λεόντιος Ἱεροσολύμων, Νεμέσιος Ἐμέσης, Ἀναστάσιος Σιναΐτης, ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, Κύριλλος Ἱεροσολύμων κ. ἄ.³⁶⁵.

Τὸ κύριο γνωσιολογικὸ, φιλοσοφικὸ καὶ θεολογικὸ ἐρώτημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ἡ γνώση τοῦ ὄντος. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ὁδηγεῖ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ πρῶτον στὴ συστηματοποίηση τοῦ ἔργου του καὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ – θεολογικοῦ – βιβλικοῦ ὑλικοῦ του, δεύτερον δὲ στὴ διάκριση τοῦ ὄντος στὴν ἐνδοκοσμικὴ κτιστὴ του διάσταση ἀπὸ τὸ «ὄντως ὄν» τοῦ Θεοῦ, πὺν εἶναι ἄκτιστο. Οὐσιαστικὰ τὸ ὅλο θεολογικὸ γνωσιολογικὸ σύστημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καθορίζεται καὶ ἀναπτύσσεται στὴν «τριλογία» τοῦ ἔργου του «Πηγὴ γνώσεως» πὺν ἀποτελεῖται ἀπὸ α) Τὰ φιλοσοφικὰ

Damascus. Writings. (Translation). (The Fathers of the Church. A New Translation. Volume 37). Catholic University of America Press. Washington, DC 1958, σ. xxvii).

³⁶⁵ «His chief authority, whom he frequently cites by name, is Gregory of Nazianzus. He depends particularly upon this theologian for the doctrine of God and the Trinity, although for the divine nature he draws considerably upon the Pseudo-Dionysius. In Book 1 he also uses to some extent the writings of Basil the Great, Cyril of Alexandria, and Athanasius. In Book 2 he depends for the creation much upon all three Cappadocians; and for the nature of man, upon Nemesius. 64 For Christology, in Book 3 and the first part of Book 4, besides Gregory of Nazianzus he principally utilizes his more immediate predecessors: Leontius of Byzance (d. 543), Maximus the Confessor (d. 662), and Anastasius the Sinaite (d. 700); but he also uses Basil the Great, Gregory of Nyssa, Cyril of Alexandria, Athanasius, John Chrysostom, and others. For the various other questions treated in Book 4 his main sources are the three Cappadocians and Cyril of Jerusalem. Conspicuously absent from *The Orthodox Faith* are the ante-Nicene writers. None seems to be used directly and only Origen is mentioned by name, but then only to be attacked. This does not mean that the Damascene was not acquainted with the earlier writers, because he certainly made abundant use of their writings in compiling the *Sacred Parallels*» (CHASE, Frederic H. Jr. *Saint John of Damascus. Writings*, σ. xxxiv). Γιὰ ἀναλυτικώτερη ἀναφορὰ στὶς πηγὲς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, βλ. LOUTH, Andrew. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Στὸ βιβλίο αὐτὸ παρατίθεται ἐπίσης πλούσια βιβλιογραφία ἔργων καὶ μονογραφιῶν γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

κεφάλαια, β) τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν καὶ γ) τὴν Ἐκδοσιν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως³⁶⁶.

Στὸ πρῶτο ἔργο τῆς «τριλογίας» αὐτῆς, τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ἀναπτύσσεται τὸ ὅλο φιλοσοφικὸ σύστημα γνῶσεως κατὰ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία³⁶⁷. Εἶναι, ἐν τούτοις, ἐμφανὴς ἡ πρόθεση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ οἰκοδομήσῃ περαιτέρω τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς γνῶσεως τοῦ Θεοῦ σύμφωνα καὶ μὲ τὴ χριστιανικὴ θεολογικὴ γνωσιολογία. Ἐνα ἀπὸ τὰ βασικὰ πρὸς μελέτη θέματα θὰ εἶναι αὐτὸ τῆς συσχετίσεως τῆς κοσμολογικῆς γνῶσεως μὲ ἐκεῖνο τῆς γνῶσεως τοῦ Θεοῦ καὶ πῶς ἀπὸ τὸ πρῶτο γίνεται ἡ μετάβαση στὸ δεύτερο.

Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ κρίνεται σκόπιμο νὰ διευκρινισθεῖ ἡ χρησιμότητα, ἡ ἀναγκαιότητα καὶ τὸ θεμιτὸ τῆς χρήσεως τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ κοσμολογικῆς γνῶσεως ἀπὸ τὴ Χριστιανικὴ θεολογικὴ γνωσιολογία. Ἔτσι, σύμφωνα καὶ μὲ τὶς προηγούμενες τοποθετήσεις Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς υἱοθετεῖ τὴ θεολογικὴ θέση ὅτι ὅλα τὰ «ἀγαθὰ» εἶναι διδόμενα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο (Ἐφ. 5:18). Κατὰ συνέπεια «τὰ κάλλιστα» «τῶν παρ’ Ἑλλησι σοφῶν»³⁶⁸ ἔχουν ὡς πηγὴ τὸν ἴδιο τὸν Θεό. Ἐνεκα τούτου, ἡ χρῆση τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως δὲν εἶναι μόνον θεμιτὴ ἀλλὰ ἀναγκαία καὶ ἐπιβεβλημένη. Ἄλλωστε, ἡ κοσμολογικὴ γνῶση ἐμπερικλείει, ὅπως θὰ διαφανεῖ σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο, τὴ φυσικὴ γνῶση μέσω τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος ὀδηγεῖται στὴ γνῶση, γενικότερα, εἰδικότερα δὲ στὴ γνῶση τῆς ὑπάρξεως τοῦ

³⁶⁶ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον. **B. KOTTER I**, σσ. 51-53.

³⁶⁷ Συμφώνως πρὸς τὸν Andrew LOUTH, τὸ ἔργο αὐτὸ τῆς τριλογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι «ἀνθολόγιον», τὸ ὁποῖο συγκεντρώνει φιλοσοφικὰ ζητήματα ποὺ ἀπασχολοῦσαν τὴ χριστιανικὴ σκέψη. Παρόμοια «ἀνθολόγια» ὑπῆρχαν πολλὰ, δὲν εἶναι δὲ γνωστὸ ἂν ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπεξεργάσθηκε ἡδη προϋπάρχον «ἀνθολόγιο» ἢ δημιούργησε ἐξ ὑπαρχῆς ἄλλο γὰ νὰ καλύψῃ τὰ θέματα πρὸς διαπραγμάτευση. Πάντως ἡ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ του σφραγίδα εἶναι ἐμφανὴς, τὸ δὲ ἔργο αὐτὸ τῆς τριλογίας ἐντάσσεται πλήρως στὸ ὅλο γνωσιολογικὸ σύστημά του. (LOUTH, Andrew. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 31-37).

³⁶⁸ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 43-46. **B. KOTTER I**, σ. 52.

Θεοῦ. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ Ἑλληνικὴ κοσμολογικὴ γνώση, ὅπως καὶ ἡ φυσικὴ γνώση ἀποτελοῦν τὸν προθάλαμο τῆς καθ' αὐτὸ γνώσεως τοῦ ὄντως ὄντος. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ τὸ γεγονός ὅτι τοποθετεῖ ὡς πρῶτο βῆμα στὴ συστηματοποίηση τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ «ὄντως ὄντος» τὴν ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀποκτώμενη γνώση. «Καὶ πρότερον μὲν τῶν παρ' Ἑλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι». Εἶναι συνειδητὴ ἐπιλογή ἢ τοποθέτηση τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὡς πρώτης πηγῆς γνώσεως.

Συνεπῆς πρὸς τὸ σύστημα ἐργασίας του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καθορίζει καὶ τὴν ἔννοια τοῦ ὄρου «φιλοσοφία»³⁶⁹. Φαίνεται καὶ ὁ ἴδιος, ὅπως οἱ πρὸ αὐτοῦ Πατέρες, νὰ μὴ περιορίζει τὴν ἔννοια τοῦ ὄρου σὲ μόνη τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ τῆς ἔννοια καὶ ὀρισμὸ, ἀλλὰ νὰ τὴν ἐπεκτείνει γιὰ νὰ περιλάβει καὶ τὴ χριστιανικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη καὶ γνώση, ἢ μᾶλλον γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ πρὸς μία χριστιανικὴ φιλοσοφία, σύμφωνα μὲ τὴ διάκριση τῶν δύο Γρηγορίων, Ναζιανζηνοῦ καὶ

³⁶⁹ Στὸν Χριστιανισμὸ ὁ ὄρος **φιλοσοφία** ἐνδύθηκε μὲ ἄλλο νοηματικὸ περιεχόμενο ἀπὸ αὐτὸ τῆς θύραθεν φιλοσοφίας. Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς σὲ πλεῖστες περιπτώσεις τῶν συγγραμμάτων του ἀναφέρεται στὴν ἔννοια τῆς Χριστιανικῆς φιλοσοφίας. Στὸν τέταρτο θεολογικὸ λόγῳ του γράφει: «Εἰς δύο γὰρ ταῦτα διηρημένης πάσης φιλοσοφίας, θεωρίαν τε λέγω καὶ πρᾶξιν, καὶ τῆς μὲν ὑψηλοτέρας οὔσης, δυστεκμάρτου δέ, τῆς δὲ ταπεινοτέρας, χρησιμωτέρας δέ, ἡμῖν μὲν ἀμφότερα δι' ἀλλήλων εὐδοκιμεῖ. Καὶ γὰρ θεωρίαν συνέκδημον πρὸς τὰ ἐκεῖθεν ποιούμεθα καὶ πρᾶξιν θεωρίας ἐπίβασιν· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε εἶναι σοφίας μετέχειν μὴ σοφῶς ἀναστραφέντας. Τοῖς δὲ οὐκ οἶδ' ὀπότερον δόξει γελοιότερόν τε καὶ ἀσθενέστερον, οὐκ ἔχουσιν ἐκ θείας ἐπιπνεύσεως τὸ δυνατὸν τοῦ συστήματος» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 4. Κατὰ Ἰουλιανοῦ Σηλιτευτικὸς Λόγος Α'**, 113. Ἔκδ. Jean Bernardi. *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien.* [SC 309]. Les Éditions du Cerf. Paris 1983, σ. 270). Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος κάνει τὴ διάκριση μεταξὺ τῆς «φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς φιλοσοφίας» (*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν II.* PG 91, 1136C). Ἀντιθέτως, ἡ **θεολογία** λαμβάνει τὴ δική της ἔννοια καὶ περιεχόμενο: «φέρε, τοῖς τῆς θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις, προσθησάμενοι τοῦ λόγου τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, περὶ ὧν ὁ λόγος, ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν· μᾶλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μιᾶς θεότητος γενέσθαι τὴν ἑλλαμψιν ἐνικῶς διαιρουμένην, καὶ συναπτομένην διαιρέτως, ὃ καὶ παράδοξον» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 28. Περὶ Θεολογίας, 1,** σσ. 100-102).

Νύσσης καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου³⁷⁰. Ἡ φιλοσοφία ὀρίζεται κατὰ ἕξι διαφορετικούς τρόπους, οἱ ὅποιοι φανερώνουν τὴν ἔκταση τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου. Αὐτὸ δὲν περιορίζεται σὲ μόνο τὸν αἰσθητὸ κόσμον ἀλλ' ἐκτείνεται καὶ στὸ ὑπερβατὸ γνωστικὸ «ἀντικείμενο», τὸν Θεό. Μὲ τὸν ὄρο «ὑπερβατὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο» δὲν εἰσάγεται, οὔτε ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, οὔτε ἀπὸ ἐμᾶς πὺ ἀναλύουμε τὴ θεολογία του, ἡ ἔννοια τῆς «ἀντικειμενικῆς» φιλοσοφίας, ἀλλὰ τίθεται ἐντὸς εἰσαγωγικῶν γιατί χρῆζει νὰ διευκρινισθεῖ σὲ μεταγενέστερο στάδιο ἢ περὶ Θεοῦ ἔννοια καὶ πῶς μὲ τὴ γνώση ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ σχέσεις κοινωνίας μὲ τὸν ὑπερβατὸ Θεό.

Θὰ ἐξετάσουμε στὴ συνέχεια τοὺς ἕξι ὀρισμοὺς τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως αὐτοὶ ἀναπτύσσονται στὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* (§γ') καὶ σὲ ἄλλα σημεῖα τῶν συγγραμμάτων του³⁷¹. Ἡ διαπραγματεύση αὐτὴ ἀποτελεῖ μία μεγαλειώδη σύλληψη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἡ ἀναφορὰ τῶν ὀρισμῶν αὐτῶν τῆς φιλοσοφίας στὴν οὐσία ἀποτελεῖ καὶ ἕνα ξεχωριστὸ κεφάλαιο πὺ ἄπτεται τοῦ γνωσιολογικοῦ ζητήματος, ἔστω καὶ ἂν ὁ ἴδιος ἔχει ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὴν περιορέουσα ἀτμόσφαιρα τῆς ἐποχῆς του. Ἀποτελεῖ στὴν οὐσία ἕνα πρόγραμμα ἀναπτύξεως τοῦ περιεχομένου τῆς χριστιανικῆς γνωσιολογίας. Ὁ *πρῶτος* ὀρισμὸς τῆς φιλοσοφίας περιλαμβάνει τὴν ἔννοια τῆς *ὄντολογίας*, δεδομένου ὅτι κατὰ τὸν ὀρισμὸ αὐτὸ ἡ φιλοσοφία εἶναι «ἡ γνῶσις τῶν ὄντων». Περὶ τῆς ὄντολογίας ἔχουμε ἤδη διαλάβει στὰ τρία πρῶτα κεφάλαια, γι' αὐτὸ καὶ δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε ἐδῶ στὴν ἔννοια τῆς ὄντολογίας. Περιοριζόμαστε στὸν ὄρο τῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἐπιστήμη τῆς γνώσεως τῶν ὁποίωνδήποτε ὄντων, ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχουν ὄντα. Ἐπεξηγεῖται δὲ ὅτι ἡ γνώση αὐτὴ τῶν

³⁷⁰ Βλ. προηγούμενη ὑποσημείωση.

³⁷¹ Βλ. *Διαλεκτικὰ κεφάλαια*, ἔστ' fus., 2-33. **B. KOTTER I**, σσ. 136-138. *Περὶ Φιλοσοφίας*, ἡ', 1-29. **B. KOTTER I**, σ. 160. Μὲ τὸ ἴδιο περίπου περιεχόμενο γιὰ τοὺς ἕξι ὀρισμοὺς τῆς φιλοσοφίας, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀφιερώνει τὸ 3^ο καὶ τὸ 66^ο κεφάλαια τῶν *Διαλεκτικῶν κεφαλαίων* καὶ σὲ συντομώτερη μορφή τὸ 8^ο κεφάλαιο τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*. **B. KOTTER I**, σσ. 56-57, σσ. 136-138 καὶ σ. 160.

όντων σημαίνει τὴ γνώση τῆς φύσεώς τους. Ἡ διευκρίνηση αὐτὴ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία καὶ ἐπισημαίνεται γιατί θὰ τεθεῖ ὡς ἐρώτημα περὶ τῆς γνώσεως ἢ μὴ γνώσεως τῆς φύσεως ἢ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ *δεύτερος* ὀρισμὸς τῆς φιλοσοφίας, ὡς διαφαίνεται, ἀποτελεῖ περαιτέρω διευκρίνηση τοῦ πρώτου, γιατί καθορίζει ὅτι τὰ ὄντα διακρίνονται σὲ ὄρατὰ καὶ ἀόρατα. Ἡ διάκριση αὐτὴ εἶναι ἐννοιολογικὰ σημαντικὴ τῆς ἄλλης διακρίσεως «τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων»³⁷². Ἡ τελευταία αὐτὴ διάκριση ἀναφέρεται κατ' ἐπέκταση στὴν διὰ τῆς φιλοσοφίας γνώση τῶν ὄντων, στὴν ὁποία περιλαμβάνονται τόσο τὰ κτιστὰ ὄντα, ὅσο καὶ τὸ ἄκτιστο ὄν τοῦ Θεοῦ. Μποροῦμε ἤδη νὰ εἰσαγάγουμε, μὲ βάση τοὺς ὀρισμοὺς αὐτοὺς τῆς φιλοσοφίας, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὴν ἔννοια τῆς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν ὄντων, ἀφ' ἑτέρου δέ, τὴν ἔννοια τῆς ὄντολογίας τοῦ ὑπερβατοῦ καὶ ἄκτιστου ὄντος τοῦ Θεοῦ.

Ὁ *τρίτος* ὀρισμὸς τῆς φιλοσοφίας καταπιάνεται μὲ τὰ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ φιλοσοφία κατὰ τὸν ὀρισμὸ αὐτὸ ἔχει ὡς βασικὸ σκοπὸ τὴν ἐξέταση τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ καίριο σημεῖο γιὰ τὴ διευκρίνηση τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι οἱ ἀλληλοδιαδεχόμενες καὶ σὲ διαλεκτικὴ σχέση εὑρισκόμενες μεταξὺ τους ἀντιθετικὲς ἔννοιες τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου. Διευκρινίζεται ὅτι, τόσο ὁ θάνατος, ὅσο καὶ ἡ ζωὴ ἔχουν διπλὴ ἔννοια. Ἡ διάκριση τῶν ἐννοιῶν ζωῆς καὶ θανάτου δὲν στηρίζεται ἐπὶ καθαρῶς φιλοσοφικῶν δεδομένων, ἀλλὰ ἐδῶ τίθεται ἡ σφραγίδα τοῦ χριστιανοῦ θεολόγου Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἔτσι, ὁ σκοπὸς καὶ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου νοηματοδοτεῖται πρωτίστως ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία καὶ δευτερευόντως ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτὰ ὁ μὲν θάνατος ὀρίζεται διττῶς, ὡς «προαιρετικὸς» καὶ ὡς «φυσικός», καὶ κατ' ἀντιδιαστολὴ ἡ ζωὴ ὀρίζεται ἐπίσης διττῶς, ὡς «φυσικὴ» καὶ ὡς «προαιρετικὴ». Μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «φυσικοῦ» θανάτου εἶναι προφανὲς ὅτι

³⁷² Διαλεκτικὰ κεφάλαια, γ' fus., 4-5. B. KOTTER I, σ. 56.

ύπονοεῖται ὁ φυσιολογικὸς θάνατος, «ὅς ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος»³⁷³, ἐνῶ ὁ «προαιρετικὸς» θάνατος περιλαμβάνει τὴν ἔννοια τῆς ἀξιολογήσεως τῆς ζωῆς στὸν παρόντα κόσμον καὶ τῆς προτιμήσεως τῆς ἐπέκεινα ζωῆς. Χωρὶς νὰ διατυποῦται *expresis verbis*, μὲ τὴ δεύτερη αὐτὴ ἔννοια τοῦ θανάτου ὑπονοεῖται ὁ «κατὰ κόσμον θάνατος», ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὸν ἀσκητικὸ στόχο καὶ ἰδεῶδες κυρίως τῶν μοναχῶν. Δὲν πρέπει νὰ λησμονεῖται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἦταν καὶ μοναχός, τὰ δὲ συγγράμματά του ἔχουν ὡς κατ' ἐξοχὴν παραληπτές μοναχούς. Μεγάλον μέρος αὐτῶν ἔχει γραφεῖ στὴ Μονὴ ἀγίου Σάββα. Κατ' ἀντιδιαστολὴν πρὸς τὸν «κατὰ κόσμον θάνατο», ὀρίζεται ἐπίσης ἀφ' ἑνὸς μὲν ἡ φυσικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἡ «προαιρετικὴ, καθ' ἣν προσπαθῶς τῆς παρουσίας ζωῆς ἀντεχόμεθα»³⁷⁴. Τὸ φιλοσοφικὸ γνωσιολογικὸ ἐρώτημα, ἐπομένως, μὲ τὸ ὁποῖο ἀσχολεῖται ἡ φιλοσοφία ἐν προκειμένῳ ὅπως τὴν ὀρίζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, εἶναι τριπλοῦν: α) ποῖος εἶναι ὁ γενικώτερος σκοπὸς καὶ προσορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου, β) ποία ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου, γ) ἐφ' ὅσον ὁ φυσιολογικὸς θάνατος εἶναι ἀναπόφευκτος, πῶς ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει εἴτε τὸν φυσιολογικὸ θάνατο εἴτε τὴν φυσιολογικὴν ζωὴν; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ δὲν ἀπαντῶνται στὸ παρὸν στάδιο καὶ πλαίσιο, ὅπως καὶ τὰ ἐπακολουθοῦντα θεολογικὰ ἐρωτήματα, γιατί σκοπὸς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐπὶ τοῦ προκειμένου δὲν εἶναι νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ περιεχόμενον τῶν ἐρωτημάτων αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ χαράξει τὸ πλαίσιο τῆς γνωσιολογικῆς ἀναζητήσεως μέσω τῆς θεολογικῆς φιλοσοφίας.

Ὁ **τέταρτος** ὀρισμὸς τῆς φιλοσοφίας διαφοροποιεῖται σημαντικὰ ἀπὸ τὴν περὶ φιλοσοφίας ἀντίληψη, ὅτι δηλαδὴ ἡ φιλοσοφία καταλήγει στὰ δικά της γνωσιολογικὰ συμπεράσματα εἴτε μὲ λογικοὺς συλλογισμοὺς εἴτε μὲ τὴν ἐμπειρικὴ παρατήρηση. Ἐνῶ ὁ προηγούμενος ὀρισμὸς ἀναφερόταν στὸ γνωσιολογικὸ ἐρώτημα περὶ τῶν

³⁷³ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, γ' fus., 10. **B. KOTTER I**, σ. 56. Διαπιστώνεται τὸ γεγονός τῆς ἐπιδράσεως τῆς θεολογίας αὐτῆς περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ στὸ ὑμνολογικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

³⁷⁴ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 8-9. **B. KOTTER I**, σ. 56.

«άνθρωπινων πραγμάτων», ό παρών στρέφεται πρὸς τὰ θεῖα πράγματα. Δηλαδή, οἱ δύο τελευταῖοι όρισμοὶ διευκρινίζουν τὸν δεύτερο, ό όποῖος όρίζει ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι γνώση τῶν «θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων»³⁷⁵. Ἡ φιλοσοφία, λοιπόν, κατὰ τὸν τέταρτο όρισμό, εἶναι ἡ όμοίωση μὲ τὸν Θεό³⁷⁶. Ἡ όμοίωση μὲ τὸν Θεό ἐπιτυγχάνεται σὲ ποικίλες διαβαθμίσεις. Ἡ πρώτη διαβάθμιση εἶναι ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ θὰ ἐπανέλθουμε σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς γνωσιολογίας κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἐπὶ τοῦ παρόντος περιοριζόμαστε στὴν ἐπισήμανση ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς ἐξίσωσης τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ ἀγαθό, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴν συμφωνία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μὲ τοὺς πρὸ αὐτοῦ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τόσο ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἐξίσωση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ ἀγαθό, ὅσο καὶ μὲ τὴ διδασκαλία ὅτι ἡ όμοίωση μὲ τὸν Θεό ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν γνώση τοῦ ἀγαθοῦ³⁷⁷. Βεβαίως, ἔστω καὶ ἂν εἶναι πρόωρο, ἐπειδὴ δὲν όρίσθηκε ἀκόμα ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν τούτοις, ἐπισημαίνουμε ὅτι ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι ἐφικτὴ στὸν ἄνθρωπο καὶ στίς γνωστικὲς του ἱκανότητες, γιατί τὸ ἀγαθὸν εἶναι θεῖον ἰδίωμα. Ἐδῶ, ἐπομένως, ὑπονοεῖται ἡ γνωστὴ διάκριση στὴν όποία προβαίνει ό Ἰω. Δαμασκηνός καὶ στὴν όποία θὰ ἐπανέλθουμε μὲ λεπτομέρεια σὲ ἐπόμενα κεφάλαια, ὅτι ό Θεός εἶναι γνωστός καὶ ἄγνωστος, καταληπτὸς καὶ ἀκατάληπτος³⁷⁸. Ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ ὡς τρόπος όμοιώσεως μὲ τὸν Θεό ἀποτελεῖ τὴ γενικὴ ἀρχή. Γιὰ τὴ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ ἀκολουθοῦν οἱ ὑπόλοιπες διαβαθμίσεις. Ἔτσι, στὴ δεύτερη διαβάθμιση ἡ θεωρητικὴ γενικὴ ἀρχὴ λαμβάνει χαρακτηριστικὸ πρᾶκτικό. Τὸ «ἀγαθὸν» τοῦ Θεοῦ ἐκδηλώνεται μὲ τὴν ἀγάπη καὶ τὴ δίκαιη καὶ χωρὶς διακρίσεις συμπεριφορὰ του ἀπέναντι σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ό ἄνθρωπος γνωρίζει τὸν Θεό καὶ γίνεται ὅμοιος μὲ Αὐτὸν ἐφαρμόζοντας

³⁷⁵ Ὁπ. ἀν., γ' fus., 3. **B. KOTTER I**, σ. 56.

³⁷⁶ Ὁπ. ἀν., γ' fus., 12-13. **B. KOTTER I**, σ. 56.

³⁷⁷ Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος ἀναπτύσσει σύστημα γνώσεως τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ όποῖον ἐξισώνεται μὲ τὸν Θεό (βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 305-318).

³⁷⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1-2. **B. KOTTER II**, σσ. 7-10. Βλ. κεφάλαια, 13^{ον} καὶ 14^{ον}.

τὴν αὐτὴ συμπεριφορά. Εἶναι προφανές ὅτι ἐπὶ τοῦ προκειμένου γίνεται ἀναφορὰ καὶ ἐρμηνεύονται οἱ λόγοι τοῦ Χριστοῦ περὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς ἀπροσωπολήπτως συμπεριφέρεται σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (Μτ. 5:43-48). Αὐτὸ ὀνομάζεται γνώση ἀληθῆς τοῦ ἀγαθοῦ «κατὰ τὸ δίκαιον»³⁷⁹. Ἡ τρίτη διαβάθμιση συνίσταται στὴν «κατὰ τὸ ὅσιον»³⁸⁰ συμπεριφορά. Ἡ κατὰ τὸ «ὅσιον» συμπεριφορὰ ἀποτελεῖ ὑπέρβαση καὶ αὐτῆς τῆς «κατὰ τὸ δίκαιον» συμπεριφορᾶς, γιατί ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιβάλλει τὴν εὐεργεσία καὶ τὴν ἀγάπη ἀκόμα καὶ σὲ ὅσους μᾶς ἀδικοῦν³⁸¹.

Ὁ *πέμπτος* ὀρισμὸς τῆς φιλοσοφίας εἶναι κατὰ πολὺ διάφορος τῶν προηγούμενων γιατί φαίνεται πῶς κρίνεται ὡς τὸ γνωσιολογικὸ ὄργανο τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ δύο σημαντικὰ σύνολα, τὴν «τέχνη» καὶ τὴν «ἐπιστήμη». Βεβαίως, ὅσον ἀφορᾶ στὴν «τέχνη», αὐτὴ κρίνεται ὡς ἀποτέλεσμα τῆς φιλοσοφίας, «ἡ γὰρ φιλοσοφία ἀρχὴ ἐστὶ πάσης τέχνης»³⁸². Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ ἐπιστήμη ἔχει ὡς πηγὴ τῆς τῆς φιλοσοφίας. Τὰ δύο αὐτὰ μέσα γνώσεως συγκρινόμενα μεταξύ τους δὲν συγκεντρώνουν τὴν ὁμόφωνη γνώμη, τόσο ὅσον ἀφορᾶ στὸν βαθμὸ γνώσεως καὶ τοῦ δυνατοῦ σφάλματος ἀπὸ αὐτές, ὅσον καὶ στοὺς τομεῖς στοὺς ὁποίους ἡ κάθε μία ἐργάζεται. Ἔτσι, ἡ μὲν «τέχνη» ἀπὸ ἄλλους πιστεύεται ὅτι, στὴ διαδικασία τῆς ἐφαρμογῆς τῆς γιὰ τὸ γνωστικὸ τῆς ἀντικείμενο, περιπίπτει καὶ σὲ σφάλματα, ἀντιθέτως πρὸς τὴν «ἐπιστήμη». Κατ' ἄλλους ἡ «τέχνη» ἔχει ὡς τρόπον ἀποκτίσεως γνώσεως τὴ χειρωνακτικὴ ἐνασχόληση. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ τὸν τομέα τῆς ἐμπειρικῆς γνώσεως ἡ ὁποία ἀποκτᾶται μέσω τῆς ἐργαστηριακῆς ἐνασχολήσεως καὶ παρατηρήσεως. Ἀντιθέτως, ἡ «ἐπιστήμη» εἶναι περισσότερο θεωρητικὸς τρόπος ἀποκτίσεως γνώσεως, δεδομένου ὅτι χρησιμοποιεῖ τὴ λογικὴ τέχνη, τὴ γραμματικὴ, τὴ ρητορικὴ κ.τ.ῶ. Δὲν μπορούμε νὰ μὴν ἐπισημάνουμε ὅτι καὶ ἡ

³⁷⁹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, γ' fus., 14. **B. KOTTER I**, σ. 56

³⁸⁰ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 16. **B. KOTTER I**, σ. 56.

³⁸¹ Βλ. Μτ. 5, 43-48. Λκ. 6, 27-36.

³⁸² Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, γ' fus., 18-19. **B. KOTTER I**, σ. 56.

σημερινή μεθοδολογία αποκτήσεως γνώσεως μεταχειρίζεται τους δύο αυτούς τρόπους, άσχετως αν ή «τέχνη» και ή «έπιστήμη» σήμερα έχουν τὸ προνόμιο τῆς χρησιμοποίησεως τῶν νέων μεθόδων έπιστήμης και εμπειρίας και τῶν νέων δεδομένων γνώσεως.

Ὁ *έκτος* και τελευταίος όρισμός τῆς φιλοσοφίας σέ σύγκριση μέ τους προηγούμενους, κυρίως μέ τὸν πέμπτον, εἶναι ὄχι πρακτικός, ἀλλὰ θεωρητικός και συνιστᾶ βασική ἀρχή τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴ γνώση. Στὸν όρισμό αὐτὸ εντάσσονται δύο θεμελιώδεις γνωσιολογικές ἀρχές: α) ή φιλοσοφία, ή ὁποία όρίζεται ὡς «φιλία σοφίας»³⁸³ και προϋποθέτει τὴν ἤδη προϋπάρχουσα φιλοσοφική ἀρχή, ὅτι ὁ ἀνθρωπος «ἐρᾶ τὴν γνώσιν», δηλαδή, ὁ ἀνθρωπος ἀγαπᾶ τὴ συνεχῆ αὔξηση τῆς γνώσεως. Βεβαίως, ὁ φιλοσοφικός όρισμός τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἀγαπᾶ τὴν ἀπόκτηση γνώσεως ἐκτείνεται κυρίως στὸν αἰσθητὸ κόσμον και β) ὁ Ἰω. Δαμασκηνός έπισημαίνει, ὡς δευτέρη γνωσιολογική ἀρχή, ὅτι: «σοφία δὲ ἀληθῆς ὁ Θεός ἐστιν»³⁸⁴. Εἶναι σημαντική ή ἀλλαγὴ τὴν ὁποία ἐπιφέρει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ὅσον ἀφορᾶ στή γνωσιολογική μεθοδολογία σέ σχέση πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ τελευταίος χρησιμοποιεῖ τὴν μέθοδο τῆς σχέσεως αἰτίου – αἰτιατοῦ για νὰ ὀδηγηθεῖ στὸ πρῶτο ἀναίτιον και ἀκίνητο ὄν, τὸν Θεό, και αὐτὸ διὰ τῆς λογικῆς μεθόδου. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀντιθέτως, ἐγκαταλείπει τὴ λογική μεθοδολογία αἰτίου – αἰτιατοῦ και μεταβάλλει τὸν ἀπρόσωπο ἔρωτα τοῦ ἀνθρώπου για γνώση σέ ἀγάπη πρὸς τὸν Θεό. Ἐφ' ὅσον και ή σοφία (=γνώση Θεοῦ;) ἐξισώνεται πρὸς τὸν Θεό, ή φιλοσοφία εἶναι ή φιλία, ή ἀγάπη πρὸς τὴν σοφία, ἄρα, ή ἀγάπη πρὸς τὸν Θεὸ εἶναι ή ἀληθινὴ φιλοσοφία. Ἐπομένως, ή δύναμη πὸν ὀδηγεῖ τὸν ἀνθρωπο πρὸς τὴν ἀληθινὴ γνώση εἶναι ή ἀγάπη τοῦ Θεοῦ.

Ἐπισημαίνουμε ἐπὶ τοῦ προκειμένου και τὸν συστηματικὸ φιλοσοφικὸ τρόπο ἐργασίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μέσα ἀπὸ τις

³⁸³ Φιλοσοφικά κεφάλαια, γ' fus., 26. B. KOTTER I, σ. 56.

³⁸⁴ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 26. B. KOTTER I, σ. 56.

φιλοσοφικο-θεολογικὲς «ἐξισώσεις», οἱ ὁποῖες εἶναι διάσπαρτες στὰ ἔργα του. Στὴν προκειμένη περίπτωση χρησιμοποιεῖ τρεῖς προτάσεις, δύο ἐξαρτημένες καὶ μία συμπερασματική.

α) Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ φιλία σοφίας.

β) Σοφία δὲ ἀληθῆς ὁ Θεός ἐστιν.

γ) Ἡ οὖν ἀγάπη ἢ πρὸς τὸν Θεὸν αὕτη ἐστὶν ἢ ἀληθῆς φιλοσοφία.

Ὅπως διαπιστώνουμε, κατ' ἀρχὴν ὁ ὅρος «φιλοσοφία» στὴν πρώτη πρόταση ἀναλύεται ἐτυμολογικά. Στὴ δεύτερη πρόταση εἰσάγεται ὁ ὅρος «Θεός» ὡς ἴσος πρὸς τὸν ὅρο «σοφία». Καὶ στὴ συμπερασματικὴ πρόταση οἱ δύο προηγούμενοι ὅροι, «φιλοσοφία» καὶ «Θεός», συνδέονται μεταξύ τους μὲ ἓνα τρίτον ὅρο, τὴν «ἀγάπη», ὁ ὁποῖος εἶναι ἀφ' ἑνὸς μὲν ὅμοιος μὲ τὸν ὅρο «φιλία» τῆς πρώτης προτάσεως στὴν ἐτυμολογικὴ ἀνάλυση τοῦ ὅρου «φιλοσοφία», ἀφ' ἑτέρου δὲ διάφορος, γιατί εἶναι φορτισμένος θεολογικά καί, ἄρα, ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὴν γλωσσικὴ ἐτυμολογία καὶ συνδέεται μὲ τὴ θεολογικὴ ἔννοια τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Δὲν πρέπει νὰ μᾶς παρασύρει ἢ συστηματικὴ μέθοδος ἐργασίας καὶ νὰ λησμονοῦμε τὴν ἔννοια τῆς ἀγάπης στὴ Βιβλικὴ καὶ Πατερικὴ θεολογία. Παρὰ ταῦτα δὲν παύει ὁ τρόπος ἐργασίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ ἐντάσσεται στὴ λογικὴ ἀνάπτυξη τῶν ἐπιχειρημάτων, ὅπως ἄλλωστε τὴν παρέλαβε ἀπὸ τοὺς προκατόχους του στὴ Φιλοσοφία καὶ στὴ Θεολογία.

Τὸ περιεχόμενο τοῦ ὅρου «φιλοσοφία» δὲν ἐξαντλεῖται ἐξ ὅσων ἔχουμε ἤδη ἐπισημάνει τίς θέσεις αὐτές. Εἶναι εὐρύτερο καὶ ἐμπεριέχει καὶ ἄλλους τομεῖς γνώσεως. Εἰδικότερα ἢ φιλοσοφία διακρίνεται καὶ σὲ θεωρητικὴ καὶ σὲ πρακτικὴ φιλοσοφία³⁸⁵. Ὅπως θὰ διαφανεῖ, ἡ ὑποδιαίρεση αὕτη δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν ὑποδιαίρεση σὲ «τέχνη» καὶ «ἐπιστήμη», γιατί ἡ νέα ὑποδιαίρεση ἔχει ἄλλον προσανατολισμό. Τὸ μὲν

³⁸⁵ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 28. B. KOTTER I, σ. 56.

θεωρητικὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας περιλαμβάνει τὸ «θεολογικόν», τὸ «φυσικόν» καὶ τὸ «μαθηματικόν», ἐνῶ τὸ πρακτικὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας περιέχει τὸ «ἠθικόν», τὸ «οἰκονομικόν» καὶ τὸ «πολιτικόν». Οἱ δύο αὐτὲς ὀψεις τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἀδιαιρέτως συνδεδεμένες μὲ τὸ γνωσιολογικὸ ζήτημα, γιατί τὸ «θεωρητικὸν μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τὴν γνῶσιν κοσμοῦν»³⁸⁶, «τὸ δὲ πρακτικὸν περὶ τὰς ἀρετὰς καταγίνεται»³⁸⁷. Θὰ καταβληθεῖ προσπάθεια νὰ ἀποτυπωθεῖ ἡ διακεκριμένη ἔννοια καὶ γνωστικὴ λειτουργία τῶν δύο αὐτῶν ὀψεων τῆς φιλοσοφίας.

Στὸ θεωρητικὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας ἐμπεριέχεται, *πρῶτον*, ἡ θεολογικὴ γνώση. Ἡ θεολογία ἀποσκοπεῖ στὴν κατανόηση καὶ γνώση τῶν πνευματικῶν ὄντων. Μεταξὺ τῶν πνευματικῶν ὄντων περιλαμβάνονται ὁ ἄυλος Θεός, ὅπως ἐπίσης οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ψυχές ὡς νοερὰ ὄντα. Ἐπομένως, ἡ θεολογία ἔχει μία καθαρὴ καὶ συγκεκριμένη γνωσιολογικὴ λειτουργία. Ὁ βαθμὸς γνώσεως ποὺ ἀποκτᾶται ἐξ αὐτῆς εἶναι ἄλλο θέμα καὶ ἐξετάζεται στὸν οἰκεῖο τόπο. Στὸ θεωρητικὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας, *δεύτερον*, ἐμπεριέχεται ἡ φυσιολογία. Ἡ φυσιολογία, ὅπως μποροῦμε εὐκόλα νὰ κατανοήσουμε, εἶναι ἡ ἔρευνα πρὸς γνώση μέσω τῶν αἰσθητῶν ὄντων. Ἐπομένως, ἡ γνώση δὲν ἔχει πηγὴ μόνο τὰ ἄυλα ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ὑλικά ἢ καὶ τὰ αἰσθητά. Δὲν εἶναι ἀπλὴ φαινομενολογία ἢ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὑλικῶν ὄντων γνώση, ὅπως θὰ διατεινόταν ἡ σύγχρονη φιλοσοφία τῆς φαινομενολογίας. Ἡ *τρίτη* πτυχὴ τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ μαθηματικὴ γνώση. Ἡ μαθηματικὴ γνώση βρίσκεται μεταξὺ τῶν δύο ἄλλων πτυχῶν, τῆς ἀύλου καὶ τῆς ὑλικῆς. Οἱ ἀριθμοὶ αὐτοὶ καθ' ἑαυτοὺς εἶναι ἄυλοι, ἐφαρμόζονται ὅμως ἐπὶ τῶν ὑλικῶν σωμάτων, εἴτε γιὰ τὴν ἀρίθμηση τοῦ ποσοῦ, εἴτε γιὰ τὴν ἀρίθμηση τῶν κινήσεων κ.λπ.

³⁸⁶ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 30-31. B. KOTTER I, σ. 56.

³⁸⁷ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 45. B. KOTTER I, σ. 57.

Ἡ πρακτικὴ πτυχὴ τῆς φιλοσοφίας, ἐξ ἄλλου, εἶναι ὁ τρόπος ζωῆς καὶ πολιτείας τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ τρεῖς ὄψεις τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας, τὸ ἠθικόν, τὸ οἰκονομικόν καὶ τὸ πολιτικόν δηλώνουν τρεῖς ὁμόκεντρος κύκλους, τὸν ἄνθρωπον, τὸν οἶκον καὶ τὴν πόλιν. Ἀναλόγως πρὸς ποῖον γίνεται ἡ νομοθεσία γιὰ τὸν τρόπο πολιτείας ὀνομάζεται ἠθικόν, οἰκονομικόν καὶ πολιτικόν ἀντιστοίχως.

Ἐπειτα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση αὐτῆ τῆς ἔννοιας τῆς φιλοσοφίας καταφαίνεται τὸ πολυσήμαντο τοῦ ὅρου καὶ ἡ εὐρεία διάσταση ποὺ δίδεται σ' αὐτήν. Ἡ φιλοσοφία δὲν ἀποτελεῖ ἰδιαίτερη συγκεκριμένη γνωστικὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ εἶναι περιεκτικὴ ὅλων τῶν γνωσιολογικῶν ἐρευνῶν τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θεολογία δὲν διαχωρίζεται τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν εὐρεία αὐτῆ ἔννοιά της, ἀλλὰ ἐντάσσεται ὡς ἓνα βασικὸ τμῆμα τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς φιλοσοφικῆς θεολογικῆς γνώσεως. Ἄλλωστε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ ὅλοι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, δὲν δύνανται νὰ ἀποκαλοῦν θεολογία ὅ,τι ἐμπίπτει στὸν χῶρο τοῦ ὑλικοῦ καὶ αἰσθητοῦ ἐπιστητοῦ, γι' αὐτὸ καὶ χρησιμοποιοεῖται ὁ περιεκτικὸς ὅρος τῆς φιλοσοφίας.

Τὴ διαίρεση τῆς Φιλοσοφίας σὲ θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ κληρονόμησε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὴν Πατερικὴ γραμματεία. Τὴν διάκριση αὐτὴ κάνει ὁ Δαυὶδ ὁ Φιλόσοφος στὰ «Προλεγόμενα τῆς Φιλοσοφίας» ἐπὶ τῶν Ἀριστοτελικῶν καὶ Πλατωνικῶν ἔργων. Ὁ Φιλόσοφος Δαυὶδ ὑπεραμύνεται τῆς Πλατωνικῆς διαιρέσεως σὲ μέρη τῆς φιλοσοφίας, ἥτοι: «εἰς θεωρητικόν καὶ πρακτικόν, τὸ θεωρητικόν πάλιν εἰς μαθηματικόν φυσιολογικόν καὶ θεολογικόν» ἐναντίον ὧν ἔθεταν ὑπὸ ἀμφισβήτηση, τόσο τὴν ὑπαρξὴ τῆς φιλοσοφίας, ὅσο καὶ τὴν ἐξ αὐτῆς γνώση. Ἡ ἀπάντηση ποὺ παρέχεται στὴν συγκεκριμένη ἀντίρρηση εἶναι, ὅτι ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ περιορισθεῖ σὲ μόνη τὴ θεωρητικὴ τῆς ὄψη, ἀλλὰ εἶναι ἀπαραίτητη καὶ ἡ πρακτικὴ τῆς λειτουργία, γιατί μόνο ἔτσι μπορεῖ νὰ περιλάβει τὴ γνώση καὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν ὑπὲρ

αἰσθήσιν³⁸⁸. Ἐξ ἄλλου, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς ἐντάσσει τὴ διάκριση αὐτὴ στὸ φιλοσοφικὸ – θεολογικὸ – γνωσιολογικὸ του σύστημα. Στὸ κεφάλαιο τῶν *Ambiguum* «Περὶ τῶν πέντε τρόπων τῆς φυσικῆς θεωρίας σύντομος ἐξήγησις», γράφει: «Καὶ πάλιν κατὰ μόνην τὴν θέσιν πᾶσαν τὴν κτίσιν περιεθρήσαντες τοὺς εἰρημένους πέντε εἰς τρεῖς συνέστειλαν θεωρίας τρόπους ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν μέσῳ ἠθικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς φιλοσοφίας διδάσκαλον τὴν κτίσιν εἶναι τῷ καθ' αὐτὴν λόγῳ ἐπεγνωκότες»³⁸⁹.

³⁸⁸ **Δαυὶδ τοῦ Φιλοσόφου.** «*Τὰ Προλεγόμενα τῆς Φιλοσοφίας*», 1-31. «Τρίτον δὲ ἐπιχείρημα οἱ ἀνατρέποντες τὴν φιλοσοφίαν φασὶ τοῦτο· τὰ γινωσκόμενα αἰσθήσει ὑποπίπτουσιν, ὡς καὶ ὁ Πλάτων δηλοῖ λέγων 'ὁ γὰρ δημιουργὸς ὄψιν καὶ ἀκοὴν ἡμῖν ἐδωρήσατο, ἵνα διὰ τούτων τὸ τῆς φιλοσοφίας κατορθώσωμεν γένος'. τοῦτο λαβόντες ὡς ὁμολογούμενόν φασιν ὅτι εἰ δεῖξομεν ἐκ τῆς ὑμῶν διαιρέσεως μὴ δυνάμενα εἶναι τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας, δῆλον ὅτι οὐ συνίσταται ἡ φιλοσοφία. φασὶν οὖν ὅτι καθ' ὑμᾶς ἡ φιλοσοφία διαιρεῖται εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν, τὸ θεωρητικὸν πάλιν εἰς μαθηματικὸν φυσιολογικὸν καὶ θεολογικόν· εἰ ἄρα οὖν ταῦτα ἀνατρέψομεν, δῆλον ὅτι οὐ συνίσταται ἡ φιλοσοφία. φασὶν ὅτι τὸ μαθηματικὸν οὐκ ἔστι μέρος τῆς φιλοσοφίας, ὡς καὶ ὁ Πλάτων δοξάζει· καὶ γὰρ οὗτος τὸ μαθηματικὸν οὐ δοξάζει μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀλλὰ προγύμνασμα τι, ὡσπερ τὴν γραμματικὴν καὶ τὴν ῥητορικὴν. ὅθεν κὰν τῷ ἀκροατηρίῳ ἐπέγραψεν· "ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω". τὸ δὲ φυσιολογικόν, φασὶν, ἀνατέτραπται διὰ τοῦ δευτέρου ἐπιχειρήματος τοῦ λέγοντος ὅτι τὰ ὄντα ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ εἰσιν, τὸ δὲ θεολογικὸν ἀνατέτραπται οὕτως· φασὶ γὰρ ὅτι τὰ θεῖα αἰσθήσει οὐ καθυποβάλλονται, τὰ δὲ αἰσθήσει μὴ καθυποβαλλόμενα γνῶσει οὐκ ὑποπίπτουσιν, τὰ θεῖα ἄρα ἄγνωστά εἰσι. ταῦτα μὲν ἐν τούτοις.

Ἔστι δὲ εἰπεῖν ὅτι περὶ τοῦ πρακτικοῦ τέως οὐδὲν εἰρήκασιν, ὅπερ ἀντιδιαίρεται τῷ θεωρητικῷ, καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἀνεῖλον πᾶσαν τὴν φιλοσοφίαν· καὶ γὰρ καὶ τὸ πρακτικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας. καὶ τοῦτο δηλοῖ ὁ Πλάτων λέγων ὅτι 'οὐ μόνον φιλόσοφον λέγω τὸν πολλὰ εἰδότα καὶ πολλὰ ἀποστηθίσαι δυνάμενον, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀκηλίδωτον καὶ ἄρρυτον βίον κτησάμενον', ὅπερ ἔστιν ἔργον πρακτικοῦ φιλοσόφου. ταῦτα μὲν ἐν τούτοις. ἔλθωμεν δὲ καὶ ἀπολογησώμεθα περὶ τοῦ μαθηματικοῦ καὶ φυσιολογικοῦ καὶ θεολογικοῦ. καὶ περὶ μὲν τοῦ μαθηματικοῦ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι οὐ δοξάζει ὁ Πλάτων τοῦτο μὴ εἶναι μέρος τῆς φιλοσοφίας, εἰ μὴ τῆς ἄκρας φιλοσοφίας ἡγουν τοῦ θεολογικοῦ· τούτου γὰρ δοξάζει μὴ εἶναι μέρος αὐτό· ὅτι γὰρ ἐπίσταται τὸ μαθηματικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας δῆλον, εἴ γε καὶ ἐπιστήμην αὐτὸ λέγει εἶναι· εἰ δὲ ἐπιστήμη ἐστὶ, δῆλον ὅτι μέρος τῆς φιλοσοφίας ἐστὶ. καὶ ὁ Ἀριστοτέλης δὲ φανερῶς τὸ μαθηματικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας καλεῖ». Ἔκδ. Adolf Busse. *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*. (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.2). Reimer. Berlin 1904, σ. 5.

³⁸⁹ **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ.** *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν II*, 28. PG 91, 1136C. «Saint Maxime veut systématiser la connaissance, incluant dans son système tous ses aspects possibles, dans des définitions importantes qu'il choisit pour exprimer le

Από την παράθεση αυτή των δύο εκπροσώπων, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς καθαρᾶς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς θεολογίας, εἶναι προφανές ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς παραθέτει σχεδὸν αὐτολεξεῖ τὸν Φιλόσοφο Δαυίδ, ἐνῶ ὁ Ὁμολογητῆς Μάξιμος ἐπεξεργάζεται φιλολογικά, ἐννοιολογικά καὶ θεολογικά τὸ ὑπὸ ἐξέταση θέμα.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ἕναν ἐπιπρόσθετο λόγο νὰ πεί γιὰ τὴ φιλοσοφία, ὄχι γιὰ νὰ ὀρίσει τί εἶναι ἡ φιλοσοφία, ἀλλὰ γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὴ χρησιμότητα, τὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὸ πραγματικὸ τῆς γνώσεως, ἡ ὁποία ἀποκτᾶται ἀπὸ αὐτὴν. Φαίνεται, ὄντως, νὰ ἔχει ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὸν Φιλόσοφο Δαυίδ (*Προλεγόμενα τῆς Φιλοσοφίας*) καὶ τὸν Ἡλία (*Ἐξηγήσεις τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς Φιλοσοφίας*), οἱ ὁποῖοι σχολιάζουν τοὺς Ἀριστοτέλη καὶ Πλάτωνα καὶ ὑπεραμύνονται τῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως. Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε στὴν ἐξέταση αὐτοῦ τοῦ ζητήματος, μὲ τὴν ἔννοια καὶ τὸν τρόπο πού εἶχε ἀπασχολήσει τὴ φιλοσοφία καὶ τὴ θεολογία τοῦ παρελθόντος. Εἶναι, ὅμως, ἐνδιαφέρον νὰ σημειωθεῖ ὅτι καὶ στὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη ἡ φιλοσοφία τίθεται ὑπὸ αἵρεση³⁹⁰. Ὅπως καὶ ἂν ἐμφανίζονται τὰ πράγματα, εἴτε ἱστορικὰ εἴτε στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, γιὰ μᾶς ἐνδιαφέρον παρουσιάζει τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς υἱοθετεῖ πλήρως τὴ θέση περὶ τῆς ἀναγκαιότητας

contenu de sa pensée théologique. Le niveau de connaissance ainsi, à ce point de vue, est différent de celui de la réduction précédente des cinq modes de la vision naturelle. Par les nouveaux termes qui sont introduits ici, le «ciel» et la «terre», est décrite la connaissance offerte par les êtres sensibles ou intelligibles, tandis que par la «philosophie éthique, théologique et naturelle» est décrite la connaissance intuitive qui agit sur le «comportement» moral de l'homme, naturellement et théologiquement» (KARAYIANNIS, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 349–350).

³⁹⁰ Κυρίως ὁ ἐμπειρισμὸς ἀπορρίπτει τὴ φιλοσοφικὴ γνώση καὶ περιορίζει τὴ γνώση μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. «The empiricist urges us to eschew speculation, to keep close to the facts, to have our sights set on experience itself, and not to go wandering off, beyond the limits of what we can feel, and touch, and test, into the dreamlands of unchecked imagination» (LASH, Nicholas. *Easter in Ordinary. Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana - London 1990, σσ. 11-12).

τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς πραγματικότητας τῆς γνώσεως ποῦ ἀποκτᾶται ἀπὸ αὐτὴν ἐντὸς πάντοτε τῶν ὁρίων τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ³⁹¹. Ἡ υἰοθέτηση αὐτῆς τῆς θέσεως ἀποσκοπεῖ στὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ὀριοθέτηση τοῦ πλαισίου τῆς φιλοσοφίας καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς στὴν οὐσιαστικὴ φιλοσοφικὴ ἔρευνα ποῦ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὸ βασικὸ φιλοσοφικὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι κατηγορηματικὸς ἐπ’ αὐτοῦ: «Ἐπεὶ τοίνυν ἔστι φιλοσοφία καὶ γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ»³⁹². Αὐτὴ ἡ κατηγορηματικὴ δήλωση ἀποτελεῖ μία πρώτη φιλοσοφικὴ καὶ γνωσιολογικὴ ἀρχή. Ἐπειτα εἰσάγεται ἡ μεθοδολογία γιὰ τὴ διερεύνηση καὶ τὴ γνώση τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων. Ἔτσι, διὰ τῆς μεθοδολογίας αὐτῆς γιὰ τὴ γνώση τῶν ὄντων ὑπεισέρχεται καὶ ἡ «λογικὴ», ἡ ὁποία, σὲ σχέση μὲ τὴ φιλοσοφία, δὲν ἀποτελεῖ μέρος αὐτῆς ἀλλὰ ὄργανο τῆς φιλοσοφίας, γιὰ τὴ λογικὴ χρησιμεύει πρὸς ἀπόδειξη κάθε συλλογισμοῦ. Φαίνεται πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προτείνει τὴ σταδιακὴ καὶ βαθμηδὸν ἔρευνα ἡ ὁποία ἀρχίζει ἀπὸ τὶς ἀπλῆς ἔννοιες ποῦ δηλώνουν ἀπλὰ πράγματα καὶ καταλήγει στὰ συνθετότερα φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα³⁹³. Ἔτσι, ἀποδεικνύεται καὶ ὁ συστηματικὸς τρόπος σκέψεως καὶ ἐργασίας του. Ἐκτὸς ὅμως αὐτοῦ, ἡ γνωσιολογικὴ μεθοδολογία ἀρχίζει μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς σημασίας τῶν λέξεων καὶ ἀπὸ τὴ σημασία μεταβαίνει στοὺς «λόγους», δηλαδὴ στὴν πραγματικότητα ποῦ περιγράφουν οἱ λέξεις. Ἡ προτεινόμενη μέθοδος συνεπάγεται δύο τινά. Πρῶτον, φανερῶνει ὅτι, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, οἱ λέξεις εἶναι σημαντικὲς τῆς πραγματικότητας καί, δεύτερον, ἡ ἀλήθεια δὲν οἰκοδομεῖται ἀλλὰ ὑπάρχει καὶ ἡ φιλοσοφία ἐργάζεται γιὰ τὴ διευκρίνιση καὶ τὴν ἀπόκτηση τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας. Ἐπομένως, εἶναι δυνατόν νὰ στηριχθοῦμε πάνω σὲ ἤδη ὑπάρχουσα καὶ ἀποκτηθεῖσα γνώση, χωρὶς νὰ ἔχουμε ἀνάγκη ἀποδείξεως τῶν πάντων. Καὶ αὐτὸ εἶναι θέμα ποῦ ἀπασχολεῖ τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη κατὰ πόσον, δηλαδὴ, ὑπάρχει a priori γνώση

³⁹¹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, γ' fus., 50-57. B. KOTTER I, σ. 57.

³⁹² Ὅπ. ἀν., γ' fus., 57-58. B. KOTTER I, σ. 57.

³⁹³ Ὅπ. ἀν., γ' fus., 62-64. B. KOTTER I, σ. 57.

ἢ δεχόμεστε τὴν a priori γνώση χωρὶς τὸν ἔλεγχο τῆς ὀρθότητος διὰ τῆς ἐμπειρικῆς ἀποδείξεως. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὴν προτεινόμενη χρήση τῆς φιλοσοφίας καὶ τὸ ὅποιο σύστημα ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ δόγματος καὶ τῆς πίστεως, πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἴδιος εἶχε τὴ δεινότητα νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴν φιλοσοφία ἀλλὰ παραμένοντας ἀκραιφνῆς ὅσον ἀφορὰ τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας.

§ 2. ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΚΑΙ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

α) Γενικά

Ἡ μέχρι πρό τινος θεώρηση τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ὡς ἀντιγραφῆς τοῦ περὶ Τριάδος ψευδεπίγραφου ἔργου τοῦ Κυρίλλου δὲν ὀδήγησε στὴν ὀρθή ἔρευνα τῶν πηγῶν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Κατεβλήθησαν κατὰ καιροὺς προσπάθειες νὰ καθορισθεῖ ἡ δομὴ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἴτε μὲ τὴν μετάφρασή του στὰ Λατινικά, εἴτε ἀπὸ τοὺς κατὰ καιροὺς ἀντιγραφεῖς. Ἡ ἱστορία τῆς πορείας τοῦ κειμένου ἀντανακλᾶται καὶ στὴν κριτικὴ ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸν Bonifatius KOTTER. Περαιτέρω συμβολὴ στὴν ἀπόδειξη ὅτι ἡ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως εἶναι αὐθεντικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀποτελεῖ ἡ ἔρευνα τῆς Vassa KOUNTOUMA³⁹⁴. Ἐξ ἄλλου, γιὰ τὴν κοσμολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ κρίθηκε ὅτι βασικὴ πηγὴ του εἶναι ἡ Ἑξαήμερος τοῦ Μ. Βασιλείου. Ὁ Andrew LOUTH, ἐξετάζει τὴ σχέση τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς δομῆς μὲ τὸ πέμπτο βιβλίον τοῦ Θεοδώρητου Κύρου, *Αἰρετικῆς κακοθυμίας ἐπιτομή*³⁹⁵. Οἱ ὁμοιότητες ποὺ παρατηροῦνται, κατὰ τὸν Α. LOUTH, δὲν ἀποδεικνύουν ἐξάρτηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸ ἔργο αὐτὸ

³⁹⁴ KOUNTOUMA, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works. Τῆς ἰδίας* (= CONTICELLO, Vassa). «Pseudo-Cyril's 'De SS. Trinitate': A Compilation of Joseph the Philosopher», σσ. 117-129.

³⁹⁵ Θεοδώρητου Κύρου. *Αἰρετικῆς κακοθυμίας βιβλίον πέμπτον*. *Θείων δογμάτων ἐπιτομή. Κεφαλαίων ἔλεγχος*. Τὰ κεφάλαια τοῦ βιβλίου αὐτοῦ τοῦ Θεοδώρητου Κύρου εἶναι τὰ ἀκόλουθα: Προοίμιον. α'. Περὶ ἀρχῆς καὶ Πατρός. β'. Περὶ Υἱοῦ. γ'. Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ τῶν θείων ὀνομάτων. δ'. Περὶ δημιουργίας. ε'. Περὶ ὕλης. ζ'. Περὶ Αἰώνων. ζ'. Περὶ ἀγγέλων. η'. Περὶ δαιμόνων. θ'. Περὶ ἀνθρώπου. ι'. Περὶ Προνοίας. ια'. Περὶ τῆς τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίας. ιβ'. Ὅτι σῶμα ὁ Δεσπότης ἀνέλαβεν. ιγ'. Ὅτι καὶ ψυχὴν μετὰ τοῦ σώματος ἀνέλαβεν. ιδ'. Ὅτι τελείαν τὴν ἀνθρωπεῖαν φύσιν ἀνέλαβεν. ιε'. Ὅτι ἦν ἀνέλαβεν ἀνέστησε φύσιν. ις'. Ὅτι ὁ αὐτὸς ἀγαθὸς καὶ δίκαιος. ιζ'. Ὅτι ὁ αὐτὸς καὶ τὴν Παλαιὰν καὶ τὴν Καινὴν ἔδωκε Διαθήκην. ιη'. Περὶ βαπτίσματος. ιθ'. Περὶ ἀναστάσεως. κ'. Περὶ κρίσεως. κα'. Περὶ ἐπαγγελιῶν. κβ'. Περὶ τῆς δευτέρας τοῦ Σωτῆρος ἐπιφανείας. κγ'. Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου. κδ'. Περὶ παρθενίας. κε'. Περὶ γάμου. κς'. Περὶ δευτέρου γάμου. κζ'. Περὶ πορνείας. κη'. Περὶ μετανοίας. κθ'. Περὶ ἐγκρατείας. (PG 83, 409-556).

του Θεοδωρήτου. Περισσότερο κρίνεται ότι τα θέματα που περιλαμβάνονται, τόσο στο ανωτέρω έργο του Θεοδωρήτου, όσο και στην Έκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, ἦσαν κοινοὶ τόποι τῆς θεολογίας τῶν χρόνων ἐκείνων³⁹⁶.

Κατὰ τὴν παροῦσα ἔρευνά μας γιὰ τὴ γνωσιολογία σύμφωνα μὲ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, προβήκαμε σὲ σύγκριση τῶν κεφαλαίων τῆς Έκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως μὲ τὴ θεματολογία, τόσο τῆς Έξαημέρου τοῦ Μ. Βασιλείου, ὅσο καὶ τοῦ Τιμαίου τοῦ Πλάτωνα, δεδομένων τῶν στοιχείων πού χρησιμοποιεῖ ὁ Μ. Βασίλειος ἀπὸ τὸ ἔργο αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴν κοσμολογία του. Τὰ ἐρωτήματα πού διερευνήσαμε εἶναι, πρῶτον, κατὰ πόσον στὴν κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία του ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποίησε καὶ μέχρι ποίου σημείου τὴν κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία τοῦ Μ. Βασιλείου καί, δεύτερον, ἂν χρησιμοποιεῖ τὸ κείμενο τοῦ Τιμαίου τοῦ Πλάτωνα κατ' εὐθείαν ἢ ἐμμέσως ἀπὸ δευτερεύουσες πηγές; Ὁ βιογράφος του, μεταξὺ τῶν σπουδῶν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀναφέρει καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ἀποψή μας εἶναι ὅτι ἐργάζεται ἔχοντας ἐνώπιόν του τὸ πρωτότυπο κείμενο, δεδομένων τῶν πολλῶν σχέσεων τοῦ περιεχομένου, κυρίως ὅμως τῆς δομῆς, ἀλλὰ καὶ γενικότερα τῆς θετικῆς στάσεώς του ἀπέναντι στὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, γιὰ τὴν ὁποία φαίνεται νὰ εἶναι ἀρκούντως ἐγκρατής. Γιὰ τὸ θέμα τῆς ἀξιολόγησης, τοῦ νοήματος καὶ τῆς χρήσεως τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἔχει διαφανεῖ ἀρκούτως στὴν προηγούμενη παράγραφο. Πρέπει, ἐξ ἄλλου, νὰ ληφθεῖ ὑπ' ὄψη ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴν Πλατωνικὴ φιλοσοφία κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πού εἶχε ὡς ἀφετηρία τὴ χρήση τῆς ἀπὸ μονοφυσιτικὸς κύκλους, ὅπως ὁ Ἰωάννης Φιλόππος, μὲ κατάληξη νὰ προτείνεται ἓνας τριθεϊσμός³⁹⁷. Αὐτὸ πιθανὸν νὰ ἀποτελεῖ καὶ τὴν αἰτία γιὰ τὴν ὁποία ἡ φιλοσοφία ἀποτελεῖ πηγὴ γνώσεως τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Αὐτὸ δὲν

396 **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 88-89.

397 **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 99-100.

σημαίνει ότι δεν χρησιμοποιεί και τις άλλες πηγές που καθορίζουν τη χριστιανική θεολογία, τη χριστιανική κοσμολογία και γνωσιολογία, όπως ο Ωριγένης, του οποίου τη διδασκαλία περί Θεού και κόσμου θέλει επίσης να ανατρέψει, ή τον Όμολογητή Μάξιμο, βασική πηγή θεολογικών αναφορών του Ίω. Δαμασκηνού κ.λπ. Μέσα από την παρατήρηση αυτή καταλήξαμε στα έξι συμπεράσματα.

Ο Ίω. Δαμασκηνός, αν και έχει ως πηγές του όχι μόνο τον *Τίμαιο*, εν τούτοις, ή δομή της *Εκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως*, ἀφ' ενός μὲν ἐπηρεάζεται σὲ πολλά σημεία, τόσο ως πρὸς τὴν οὐσία, ὅσο καιὶ ως πρὸς τὴν δομὴν, ἀπὸ τὸν *Τίμαιο*, ἀπὸ τὸ 27c καιὶ ἔξης, ἀφ' ἑτέρου δὲ γίνεται ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς ἀνασκευῆς πολλῶν κοσμολογικῶν θεωριῶν τοῦ Πλάτωνα (βλ. κεφ. 21, 133-135). Ἔτσι, τὰ πρῶτα δεκατέσσερα κεφάλαια τῆς *Εκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* δίδουν τὴν ἀπάντηση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας στὰ ἐρωτήματα πού θέτει ὁ Πλάτωνας στὸν *Τίμαιο* περὶ Θεοῦ, κόσμου καιὶ ἀνθρώπου.

Εἰδικότερα, εἶναι ἐμφανῆς ἡ σχέση θεμάτων καιὶ δομῆς³⁹⁸ τῆς *Εκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* στὴν κοσμολογία καιὶ στὴν ἀνθρωπολογία (κεφ. 15-44) μὲ τὰ ἀντίστοιχα θέματα τοῦ *Τίμαιου*. Ἄν καιὶ στὰ κεφάλαια αὐτὰ παρατηρεῖται καιὶ ἰσχυρὴ ἐπίδραση ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Φιλόπονο, ἐν τούτοις, ἡ δομὴ τῆς *Εκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως*, ἀπὸ τὴν θεολογία στὴν κοσμολογία καιὶ στὴν ἀνθρωπολογία καιὶ ἔπειτα στὴν χριστολογία, τὴν οἰκονομία καιὶ τὰ ἄλλα κεφάλαια, προδίδουν τεχνικὴ περισσότερο ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν δομὴ τοῦ *Τιμαίου* στὰ δύο πρῶτα μέρη. Τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς δομῆς εἶναι τὸ γιατί ὁ συστηματικὸς θεολόγος Ίω. Δαμασκηνός τοποθετεῖ μεταξὺ τῆς θεολογίας καιὶ τῆς χριστολογίας τὴν κοσμολογία καιὶ ἀνθρωπολογία καιὶ δὲν μεταβαίνει πρῶτα στὴν χριστολογία καιὶ οἰκονομία, προτοῦ ἐξετάσει τὴν κοσμολογία καιὶ

³⁹⁸ Γιὰ τὴν δομὴ τῆς *Εκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* βλ. καιὶ σημείωση 717, τοῦ 6ου κεφαλαίου, περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, σσ. 418-419.

άνθρωπολογία. Ὀντως, ὁ σκοπὸς τῆς συνθέσεως τῆς Ἐκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως εἶναι διπλός: ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς θεολογίας καὶ ἡ γνώση τοῦ κόσμου, μέσα ἀπὸ τὸν ὁποῖο παρέχεται ἐπίσης γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ κατανόηση τῆς δημιουργίας ὀδηγεῖ στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ.

Ἐπὶ παραδείγματι, ἡ ἐπιχειρηματολογία περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 3, 22-53) ἔχει ἀρκετὲς ὁμοιότητες μὲ τὸν Τίμαιο 28ab, χωρὶς νὰ παραγνωρίζονται καὶ οἱ διαφορὲς ἑνὸς φιλοσόφου ἀπὸ ἓνα χριστιανὸ θεολόγο, ὅπως φαίνεται στὴ σύγκριση τῶν δύο κειμένων. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ταύτιση διδασκαλίας, ἀλλὰ ἀπάντηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πρὸς τὸν Πλάτωνα γιὰ τὸ ποῖα εἶναι ἡ Χριστιανικὴ διδασκλία γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὴ θεολογία, γιὰ τὴν κοσμολογία καὶ γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία.

β) Η ΥΠΑΡΞΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΤΙΜΑΙΟΣ	ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΚΔΟΣΙΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ
---------------------	---

<p>πάν δε αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πάν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν. ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς—ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν</p>	<p>Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστὶν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὦν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὦν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος ἤγουν αἱ ιδιότητες. 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, τὰ δὲ λοιπὰ κατὰ τε γένεσιν καὶ φθορὰν αὐξήσιν τε καὶ μείωσιν καὶ τὴν</p>
--	---

ὠνομάσθω—σκεπτέον δ' οὖν
περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ
ὑπόκειται περὶ παντός ἐν
ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον
ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων
οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ'
ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος

κατὰ ποιότητα μεταβολὴν καὶ τὴν τοπικὴν
κίνησιν. Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα πάντως καὶ
κτιστά. Κτιστὰ δὲ ὄντα πάντως ὑπὸ τινος
ἐδημιουργήθησαν. Δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν
ἄκτιστον εἶναι· εἰ γὰρ κάκεῖνος ἐκτίσθη,
πάντως ὑπὸ τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν
ἔλθωμεν εἰς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὢν
ὁ δημιουργὸς πάντως καὶ ἄτρεπτός ἐστι.
Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ θεός; Καὶ αὐτὴ δὲ
ἡ τῆς κτίσεως συνοχὴ καὶ συντήρησις καὶ
κυβέρνησις διδάσκει ἡμᾶς, ὅτι ἔστι θεὸς ὁ
τόδε τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ συνέχων καὶ
συντηρῶν καὶ αἰεὶ προνοούμενος· πῶς γὰρ
ἂν αἰ ἐναντία φύσεις, πυρὸς λέγω καὶ
ὑδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἐνὸς κόσμον
συμπλήρωσιν ἀλλήλοις συνεληλύθασι καὶ
ἀδιάλυτοι μένουσιν, εἰ μὴ τις
παντοδύναμος δύναμις ταῦτα καὶ
συνεβίβασε καὶ αἰεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα; Τί τὸ
τάξαν τὰ οὐράνια καὶ ἐπίγεια, ὅσα τε δι'
ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὑδατος, μᾶλλον δὲ τὰ
πρὸ τούτων, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ
φύσιν πυρός τε καὶ ὑδατος; Τίς ταῦτα
ἔμιξε καὶ ἐμέρισε; Τί τὸ ταῦτα κινήσαν
πυρός τε καὶ ὑδατος; Τίς ταῦτα ἔμιξε καὶ
ἐμέρισε; Τί τὸ ταῦτα κινήσαν καὶ ἄγον τὴν
ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον; Ἄρ' οὐχ ὁ
τεχνίτης τούτων καὶ λόγον ἐνθεῖς πᾶσι,
καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται;
Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; Ἄρ' οὐχ ὁ
πεποιηκώς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι
παραγαγών; Οὐ γὰρ τῷ αὐτομάτῳ
δώσομεν τοιαύτην δύναμιν. Ἐστω γὰρ τὸ
γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου· τίνας τὸ τάξαι;
Καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν· τίνας τὸ τηρῆσαι
καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη
λόγους; Ἐτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ
αὐτόματον. Τοῦτο δὲ τί ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ
θεός;³⁹⁹

³⁹⁹ Τὸ κείμενο αὐτὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ τὸ ἀναλύουμε στὴν § 4 περὶ ἀποδείξεως
ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ τοῦ παρόντος κεφαλαίου.

Τὰ ἐρωτήματα πού ὑποβάλλει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός στο 3^ο κεφ. καί τὰ θέματα πού προσάγονται πρὸς συζήτηση γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι αὐτὰ τοῦ Τιμαίου. Δίδεται δὲ καὶ ἡ ἀπάντηση ὅτι ἡ δημιουργία δὲν πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ στὴν τύχη⁴⁰⁰. Εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ παράδειγμα ἡ ἐξ ἀρχῆς υἰοθέτηση τῆς πλατωνικῆς θεωρίας γιὰ τὴ σύνθεση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὰ τέσσερα στοιχεῖα, τὸ πῦρ, τὸ ὕδωρ, τὸν ἀέρα καὶ τὴ γῆ, ὅπως ἀναφέρεται καὶ στο ἀνωτέρω κείμενο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, θεωρία πού διατρέχει τὸ ὅλο ἔργο του καὶ τὴν ἐρμηνεύει ἐντάσσοντάς τὴν στο κοσμολογικὸ του σύστημα (κεφ. 3, 38-48). Αὐτὸ βεβαίως κάνει καὶ ὁ Μ. Βασίλειος, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ ἀκολουθεῖ κατὰ πόδας τὴ δομὴ τοῦ Τιμαίου, ἀλλὰ τὴ σειρὰ πού τοῦ προσφέρει ἡ διήγηση περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως. Ἐπιπλέον, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἐξετάζει τὰ «πάθη» τῶν ἡδονῶν, τῆς λύπης, τοῦ φόβου, τοῦ θυμοῦ κ.λπ. (βλ. κεφ. 27-32) μὲ τὴν ἴδια σειρὰ πού παρατίθενται στὸν *Τίμαιο* (βλ. 42c).

Ἐκεῖνο πού τυγχάνει σημαντικὸ παρατηρήσεως εἶναι τὸ σύστημα ἐργασίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πού φαίνεται στὰ πρῶτα κεφάλαια τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως*, ἀλλὰ καὶ στὰ ἄλλα κεφάλαια τοῦ ἰδίου ἔργου, καθὼς καὶ σὲ ὅλα τὰ τὰ συγγράμματά του. Ὅπου κρίνει ἀναγκαῖα τὴν παρέμβαση τῆς Χριστιανικῆς θεολογίας γιὰ θέματα πού δὲν καλύπτονται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, παρεμβάλλει κεφάλαια καθαρὰ χριστιανικῆς διδασκαλίας, θεολογίας καὶ δόγματος. Τὸ σύστημα αὐτὸ εἶναι προφανὲς στὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, ὅπου π.χ. διαπραγματεύεται τὸ θέμα τῆς ὑποστάσεως. Τὸ κοσμολογικὸ κλίμα καὶ ἡ διαλεκτικὴ μεταξὺ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνα στὸν *Τίμαιο* καὶ τῆς Χριστιανικῆς κοσμολογίας ἐπικρατεῖ στὴν ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ Μ. Βασιλείου καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἔγκειται στο γεγονός ὅτι ὁ μὲν πρῶτος, στὴ δομὴ τῆς Ἐξαήμερου ἀκολουθεῖ τὸ κείμενο τῆς Γενέσεως, ὅπου καὶ ἐντάσσει τὶς φιλοσοφικὲς ἀναφορὲς ἀπὸ τὸν *Τίμαιο*

⁴⁰⁰ *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 3. **B. KOTTER II**, σσ. 11-12.

καὶ ἀπὸ ἄλλους Ἑλληνες φιλοσόφους⁴⁰¹, ὁ δὲ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐνῶ ἀκολουθεῖ τὴν κοσμολογία τοῦ Μ. Βασιλείου ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐρμηνευτικὴ καὶ τὴ χρήση τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἐν τούτοις, δομεῖ τὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια περὶ τῆς θεολογίας, τῆς κοσμολογίας καὶ τῆς ἀνθρωπολογίας τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως κατὰ τὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα. Ἔτσι, δὲν θεωροῦμε τυχαία τὴ δομὴ ποὺ ἀκολούθησε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός γιὰ τὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, προτάσσοντας τὴ θεολογία, τὴν κοσμολογία καὶ τὴν ἀνθρωπολογία, στὴ συνέχεια δὲ ἐξετάζει τὴ Χριστολογία καὶ τὰ ὑπόλοιπα θέματα. Τὰ τρία πρῶτα, - θεολογία, κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία -, ἀντιστοιχοῦν στὴ δομὴ καὶ σειρὰ ποὺ ἔχει ὁ *Τίμαιος*.

Στὴ συνέχεια παραθέτουμε συγκριτικούς πίνακες τῶν κειμένων τῶν κεφαλαίων περὶ θεολογίας, περὶ κοσμολογίας καὶ περὶ ἀνθρωπολογίας μεταξὺ τοῦ *Τιμαίου* καὶ τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ἀπὸ τοὺς ὁποίους, κατὰ τὴν ἄποψή μας, ἐπιβεβαιώνονται τὰ ἀνωτέρω.

γ) ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΠΛΑΤΩΝΟΣ – ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

ΤΙΜΑΙΟΣ	ΕΚΔ. ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ
<p>Τὰ θέματα τὰ ὁποῖα ἐπεξεργάζεται ὁ Πλάτων εἶναι τὰ ἀκόλουθα.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Πῶς ἐγινε ἡ δημιουργία τοῦ Σύμπαντος, ἢ μήπως εἶναι αὐτὸ ἄκτιστο; (27c) • Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει πάντοτε χωρὶς ἀρχή; (28a) [Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ 	<p>Τὰ πρῶτα δεκατέσσερα κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως διαπραγματεύονται τὰ ἀκόλουθα θέματα.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ὅτι ἀκατάληπτον τὸ θεῖον καὶ ὅτι οὐ δεῖ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι τὰ μὴ παραδεδομένα ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν 2. Περὶ ρητῶν καὶ ἀρρητῶν καὶ γνωστῶν καὶ ἀγνώστων

⁴⁰¹ Ὁ Carl O'BRIEN ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Μ. Βασίλειος ἔχει ἐκχριστιανίσει τὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴ του στὴν *Ἐξαήμερο*. «Not only does Basil privilege the moralising vein of the Timaeus; **he Christianises it**. (Δικὴ μας ὑπογράμμιση). Although Plato does not specifically stress the grandeur of the Oceanin enabling Man to appreciate the greatness of the Creator, it harmonises with his attitude to astronomy». O'BRIEN, Carl. «St Basil's Explanation of Creation». In: *The Actuality of St Basil the Great. Conference Lectures. Text from the Conference "The Actuality of St Basil the Great in Turku 2010"*. Ed. Gunnar af Hällström. Åbo Akademi University Press. Turku 2011, σ. 7.

<p>ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;]. [«Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τὲ καὶ χῶραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι». <i>Τίμαιος</i>, 52d]</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τί εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖον πάντοτε γίνεται καὶ ποτὲ δὲν εἶναι ὑπαρκτό, δὲν εἶναι ὄν; Αὐτὸ ἔχει ὡς κριτήρια τὸ ὅτι εἶναι ὄρατό, ἀπτό, ἔχει σῶμα καὶ ἔχει κάποια αἰτία τῆς ὑπάρξεώς του. • Πῶς θὰ ἀνακαλύψουμε τὸν ποιητὴ καὶ Πατέρα τοῦ Σύμπαντος; • Ἡ δημιουργία ἐγένετο ἔχοντας ὡς αἰτία τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀνάγκη. «ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τὲ καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν» (<i>Τίμαιος</i>, 48a). 	<ol style="list-style-type: none"> 3. Ἀπόδειξις ὅτι ἔστι θεός 4. Περὶ τοῦ τί ἔστι θεός; ὅτι ἀκατάληπτον 5. Ἀπόδειξις ὅτι εἷς ἔστι θεός καὶ οὐ πολλοί 6. Περὶ λόγου θεοῦ 7. Περὶ πνεύματος ἁγίου 8. Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος 9. Περὶ τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων 10. Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως 11. Περὶ τῶν σωματικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγομένων 12. Ἔτι περὶ τῶν αὐτῶν 13. Περὶ τόπου θεοῦ καὶ ὅτι μόνον τὸ θεῖον ἀπερίγραπτον 14. Τὰ ιδιώματα τῆς θείας φύσεως
---	--

δ) ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΠΛΑΤΩΝΟΣ – ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

Ἡ σύγκριση τῶν κοσμολογιῶν μεταξὺ Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ παρουσιάζει τὴν ἀκόλουθη εἰκόνα.

ΤΙΜΑΙΟΣ	ΕΚΔ. ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ
1. Περὶ χρόνου, αἰῶνος κ.λπ. 38a-e	ΕΟΠ κεφ. 15. Δεδομένης τῆς χρήσεως τῶν φιλοσοφικῶν ὄρων καὶ ἐννοιῶν στὸ κεφάλαιο περὶ τοῦ χρόνου, αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ διευκρινίσει ὅτι ὅταν γίνεται λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ ἐννοεῖται ὁ τριαδικὸς Θεός (24-27).
2. Ἀγαθότης τοῦ Δημιουργοῦ. Ἐπειδὴ ὁ Δημιουργὸς εἶναι ἀγαθός, δημιούργησε τὰ πάντα γιὰ νὰ μετέχουν τῆς ἀγαθότητός του (29e).	Κεφ. 16. Ἡ αὐτὴ διδασκαλία περὶ ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ. (δὲν ἀκολουθεῖται ἢ σειρὰ τῶν κεφ. τοῦ Τιμαίου).

<p>3. Δὲν εἶναι προφανὲς ὅτι ὑπάρχει ἀντιστοιχία μεταξὺ τῶν θεῶν τοὺς ὁποίους δημιούργησε ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα, πού ταυτίζονται μὲ τὰ οὐράνια ἔνυλα σώματα, καὶ τῶν ἀγγέλων κατὰ Δαμασκηνό. Κατὰ τὸν Πλάτωνα ὑπάρχουν τέσσερις ιδέες τοῦ ὑλικοῦ κόσμου: «μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον» (39e-40a). Ὁ κόσμος τοῦ Πλάτωνα εἶναι «θεοκεντρικός», δεδομένου ὅτι μέρος του δημιουργεῖται ἀπὸ τὸν θεὸ πατέρα τοῦ σύμπαντος, καὶ ἀπὸ τοὺς δημιουργημένους «θεοὺς». Εἶναι εἰδωλολατρικός, δεδομένου ὅτι τὰ οὐράνια σώματα θεωροῦνται ὡς θεοί. Εἶναι ζωντανός, δεδομένου ὅτι τὰ πάντα ἔχουν μέρος τῆς ψυχῆς (40c).</p>	<p>Κεφ. 17. Περί ἀγγέλων. Μὲ τὸ περὶ ἀγγέλων κεφάλαιο καὶ τὸ ἐπόμενο περὶ διαβόλου καὶ δαιμόνων, διακόπτεται ἡ συνέχεια τῆς κοσμολογίας του Τιμαίου. Ὅμως, ἡ ἀντίληψη τῆς ἱεραρχικῆς δομῆς τοῦ κόσμου ἐπικρατεῖ, τόσο στὸν Πλάτωνα, ὅσο καὶ στὸν Χριστιανισμό.</p>
<p>4. Ἐπίσης, θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ παραλληλισθεῖ ἡ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴ δημιουργία τῶν «ἄλλων δαιμόνων» (41a κ.έξ.), μόνο ὡς πρὸς τὴ χρήση τοῦ ὄρου, ἀλλὰ μὲ διαφορετικὴ ἔννοια, μὲ τὸ ἀντίστοιχο κεφ. 18 τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως.</p>	<p>Κεφ. 18. Περί διαβόλου καὶ δαιμόνων.</p>
<p>5. Δημιουργία ἀπὸ προϋπάρχουσα ὕλη. ὕδωρ, ἀέρας, πῦρ, γῆ. (32b-34a). «Τῶν δὲ δὴ τετάρων ἐν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς» (32a).</p>	<p>Κεφ. 19. Περί κτίσεως ὄρατῆς. Κατὰ τὸν Δαμασκηνό, τὰ τέσσερα στοιχεῖα δημιουργοῦνται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἐνῶ τὰ ἄλλα δημιουργήματα ἀπὸ προϋπάρχουσα ὕλη. Ὁ δημιουργὸς πάντοτε εἶναι «ὁ ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι» πιστευόμενος καὶ λατρευόμενος Θεός. Περί τῶν τεσσάρων στοιχείων θὰ γίνεῖ ἀναφορὰ γιὰ τὸ καθένα σὲ ἐπόμενα κεφάλαια (21-24).</p>
<p>6. Γιὰ τὸν <i>Τίμαιο</i> τοῦ Πλάτωνα, ἡ ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι τὸ κρισιμώτερο καὶ κεντρικώτερο σημεῖο μὲ ἐκτενὴ ἀνάλυση, διαπραγματευόμενος τὸ πῶς ὁ δημιουργὸς χρησιμοποίησε τὰ τέσσερα στοιχεῖα γιὰ τὴ σύνθεση τοῦ κόσμου (32a-35a). Τὰ</p>	<p>Κεφ. 20. Περί τοῦ οὐρανοῦ συστήματος. Ὁ οὐρανός, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, εἶναι ὁ χῶρος τῶν ὀρατῶν καὶ ἀοράτων κτισμάτων. Στὸ κεφ. 13 ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀναφέρεται στὸν τόπο τοῦ Θεοῦ πού εἶναι ὑπερβατικός. Ἐδῶ ὁ οὐρανός, ἀντιστοίχως εἶναι ὁ τόπος τῶν κτιστῶν ὄτων. Ὀνομαστικὰ ἀναφέρει τουλάχιστον τρεῖς πηγές ἀπὸ τις ὁποῖες ἀντλεῖ τὸ ὑλικό του,</p>

<p>οὐράνια αὐτὰ σώματα ὁ Πλάτων θὰ τὰ εἰσαγάγει στὸ 38a-e-39a-e.</p>	<p>τὸν ἀπ. Παύλο, τὸν Μωυσῆ, δηλαδὴ τὴν Π. Διαθήκη καὶ τὸν Μ. Βασίλειο. Ἡ ὅλη διαπραγμάτευση μὲ τὰ «ἐπιστημονικὰ» στοιχεῖα μαρτυρεῖ τὴ χρήση ὑλικοῦ ἀπὸ τὴν κοσμολογία τοῦ Τιμαίου. Ὅταν θέλει νὰ χρησιμοποιήσῃ τὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ κοσμολογία, χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις, ὅπως «τινὲς μὲν οὖν ἐδόξασαν», τὸ «φασί» σὲ πλεῖστες περιπτώσεις, ἢ τὸ «ἐφαντάσθησαν» κ.λπ. Ὁ Ἴω. Δαμασκηνὸς δίδει βαρῦτητα στὸ κεφάλαιο αὐτὸ καὶ χρησιμοποιεῖ καὶ στοιχεῖα γιὰ τὰ οὐράνια σώματα, τὸν Ἥλιο, τὴ Σελήνη κ.λπ.</p>
<p>7. Τὴν περαιτέρω διερεύνηση τῆς φύσεως τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐξετάζει ὁ <i>Τίμαιος</i> στὸ 48b κ.έξ. [τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη].</p>	<p>Κεφ. 21. Περὶ φωτός, πυρός, φωστήρων ἡλίου καὶ σελήνης. Οὐσιαστικὰ ὁ Ἴω. Δαμασκηνὸς ἀρχίζει μὲ τὸ κεφάλαιο αὐτὸ νὰ ἐξετάζει ἓνα πρὸς ἓνα τὰ τέσσερα συνθετικὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου μὲ πρῶτο τὸ πῦρ καὶ ποῦ ἔχει τὴν ἐφαρμογὴ του.</p>
<p>8. Ὁ φιλοσοφικὸς προβληματισμὸς τοῦ Πλάτωνα στὸν <i>Τίμαιο</i> εἶναι τὸ πῶς μπορεῖ νὰ διακριθεῖ ἡ καθαρὴ φύση π.χ. τῆς φωτιᾶς, ἢ τοῦ νεροῦ κ.λπ. μετὰ τὴ μίξη μὲ τὰ ἄλλα δομικὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, δεδομένου ὅτι παρατηρεῖται ἀλλαγὴ τῆς μορφῆς τῶν στοιχείων αὐτῶν (49bc-50a). Μὲ τὴν πρόοδο τῆς φιλοσοφικῆς του σκέψεως ὁ Πλάτων θὰ ὀδηγηθεῖ καὶ στὶς ποιότητες ποὺ δὲν ἀνήκουν στὴ φύση τῶν στοιχείων (50a).</p>	<p>Κεφ. 22. Περὶ ἀέρος καὶ ἀνέμων. Ὁ Ἴω. Δαμασκηνὸς ὀρίζει τὴν ἔννοια τῶν δύο ὄρων, ἀήρ καὶ ἄνεμος. Καὶ τὰ δύο δέχονται τὸ φῶς, τὴ θερμότητα καὶ τὸ ψύχος.</p>
<p>9. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ περὶ τοῦ ὕδατος ὅπως ἀνωτέρω περὶ τοῦ πυρός καὶ τοῦ ἀέρος.</p>	<p>Κεφ. 23. Περὶ ὑδάτων. Ἡ βιβλικὴ κοσμολογία προσφέρει ἀρκετὸ ὑλικὸ στὸν Ἴω. Δαμασκηνὸ καὶ δὲν ἀνατρέχει στὴ φιλοσοφία, ὅπως καὶ ὁ Μ. Βασίλειος.</p>
<p>10. Ἡ γῆ εἶναι ἓνα τῶν τεσσάρων στοιχείων τῆς συνθέσεως τοῦ κόσμου. Τὸ θέμα τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐπανέρχεται σὲ ὅλη τὴν κοσμολογικὴ συζήτηση τοῦ <i>Τιμαίου</i>.</p>	<p>Κεφ. 24. Περὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς. α) Γῆ ἐννοεῖται τὸ τέταρτο στοιχεῖο ποῦ συνθέτει τὸν κόσμον, β) Γῆ εἶναι ἐπίσης καὶ ὁ πλανήτης Γῆ. Ὁ Ἴω. Δαμασκηνὸς, ἀφ' ἑνὸς μὲν κάνει ἐκτενέστερη ἀναφορὰ στὴ βιβλικὴ κοσμολογία περὶ τῆς Γῆς, ἀφ' ἑτέρου δὲ καὶ στὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ σφαιροειδοῦς ἢ κωνοειδοῦς σχήματος τῆς Γῆς.</p>
	<p>Κεφ. 25. Στὸ σημεῖο αὐτὸ παρεισφύρει ἓνα ἀπολύτως βιβλικὸ θέμα, αὐτὸ τοῦ</p>

Παραδείσου, ξένο πρὸς τὴ φιλοσοφία. Μὲ τὸ θέμα αὐτὸ ὁλοκληρώνεται σὲ 11 κεφάλαια ἢ κοσμολογία γιὰ νὰ ἀκολουθήσει ἡ ἀνθρωπολογία.
--

Ἡ σύγκριση αὐτὴ μεταξὺ Πλάτωνος καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν σημαίνει ὅτι ὁ δογματολόγος Πατέρας δέχεται τὴν φιλοσοφικὴ θεωρία περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ἀντίθετα, μέσα ἀπὸ μία ἐντελῶς διαφορετικὴ καὶ ἐκπλήσσοσα ἐρμηνευτικὴ τῆς παραβολῆς τοῦ Σπορέως (Μτ. 13:1-23)⁴⁰², περιγράφει μὲ ἀνάγλυφο τρόπο τὸ ἔργο τῆς δημιουργίας ποὺ γίνεται μὲ τὴ συνεργία τῶν τριῶν θείων Προσώπων, τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,

⁴⁰² «(4) Ὡδε πῆ φησι Χριστός, ἡ ἀλήθεια· «Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείραι.» Καὶ τίς ὁ σπείρων; Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ δημιουργὸς καὶ γεωργός· «Θεός» κατὰ φύσιν· «πατὴρ» <κατὰ> τὴν φυσικὴν γονιμότητα, καθ' ἣν ἔστι πατὴρ μὲν υἱοῦ, προβολεὺς δὲ πνεύματος· «δημιουργός», ἐξ οὐκ ὄντων γὰρ βουλήσει τόδε τὸ πᾶν συνεστήσατο· «γεωργός», φυτοκομεῖ γὰρ ἐκάστω τῶν γενομένων μεταδιδούς ἐξ ὑπερουσίου ὑπάρξεως τὴν οὐσιώδη καὶ τῇ φύσει ἐκάστου ἀνάλογον καὶ κατάλληλον χάριν καὶ δύναμιν καὶ τῶν φυσικῶν ἕξεων μονὴν τε καὶ ἴδρυσιν.

«Ἐξῆλθε τοίνυν ὁ σπείρων τοῦ σπείραι.» Ἐξῆλθε δὲ πῶς; Τὴν εὐδοκίαν ἔξοδον λόγισαι, καθ' ἣν ἐκ τὰφανοῦς εἰς τοῦμφανὲς προελήλυθεν ὁμιλήσας ἡμῖν δι' υἱοῦ διὰ μέσης ψυχῆς σαρκὶ ὁμιλήσαντος. Καὶ τί τὸ σπειρόμενον; Λόγος, ᾧ νοῦς ἄυλος τρέφεται. Καὶ τίνες αἱ αὐλακες, ὡς πολυδαπεῖς αὐταὶ καὶ πλεῖστον ἔχουσαι τὸ ἀνόμοιον; Καρδίαι δὲ εἶεν ἀνθρώπων, ὧν τὸ διάφορον δρᾶ ἢ αὐτεξούσιος ἐκάστου προαίρεσις.

(5) Σπείρεται τοίνυν λόγος καὶ πίστις σωτήριος· πᾶσι γὰρ ἐπίσης ἐφίησι τὰς ἀκτῖνας τῆς γνώσεως, ἀλλ' οὐκ ἐπίσης τῶν μετεχόντων ἢ μέθεξις γίνεται. Ἄ μὲν γὰρ αὐτῶν ὁδὸς γίνεται πάντας λογισμοὺς δεχομένη καὶ παραπέμπουσα καὶ <διὰ> τὸ ἀνέωτος εἶναι τὸν σπῶρον βορᾶν πετεινοῖς φιλοτιμουμένη ἀρπάγμοσιν. Ἄ δὲ πέτρα σκληρὰ τε καὶ ἄνικμος ἴχνος γῆς ἐπιπολὲς φέρουσα, δι' ἣν τὸν μὲν σπῶρον δέχεται καὶ βάθος οὐκ ἔχουσα φύει μὲν τάχιστα, καὶ <διὰ> τὸ ἄνικμος εἶναι θᾶπτον ξηραίνεται. Ἄ δὲ φύει μὲν, ἀλλ' ἀκάνθαις, βιωτικαῖς λέγω μερίμναις, συμπνίγεται καὶ ἄκαρπος ἢ πολύχους γίνεται. Ἄ δὲ γῆ καλὴ τε καὶ πίων ἔστι τὴν προαίρεσιν, καὶ συλλαμβάνει σπέρμα θεοῦ λόγου καὶ φόβου καὶ ἱκμάδι δρόσου οὐρανίας ἀρδεύεται καὶ ὠδίνει πόθῳ θείῳ καὶ τίκτει πνεῦμα σωτήριον, πνεῦμα δὲ φημι τὰς ἐνεργείας τοῦ πνεύματος.

(6) Ὡν ψυχῶν μία καὶ ἡ νῦν εὐφημουμένη καθέστηκεν. Καὶ τὸ δὴ θαυμάσιον· οὐ γὰρ κλῆρον πατρῶον, ὃς ἄνωθεν κάτεισιν εἰς τοὺς ὕστερον, οὐδέ, ὃ φασι, παῖς παρὰ πατρὸς τὴν πίστιν ἐδέξατο, ἀλλ' ἐξ ἀγριελαιίου τῆς ἀκάρπου τῶν Ἑλλήνων φυῆς εἰς καλλιέλαιον ἐγκεντρίζεται, ὥστε λογισμοῦ κρίσει τὴν λῆψιν γενέσθαι τῆς χάριτος» (*Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν*, 4-6. **B. KOTTER V**, σσ. 290-291). (πλάγια δικά μας).

σύμφωνα καὶ μὲ τὴν κοσμολογία τοῦ Μ. Βασιλείου⁴⁰³ καὶ τῶν ἄλλων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Θεὸς Πατέρας ταυτίζεται μὲ τὸν γεωργὸ τῆς παραβολῆς. Ἔχει τὴν κατὰ φύσιν «γονιμότητα», γιατί εἶναι ὁ γεννήτωρ τοῦ Υἱοῦ καὶ ὁ προβολεὺς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὡς δημιουργὸς ὁ Θεὸς Πατέρας, «ἐξ οὐκ ὄντων γὰρ βουλήσει τόδε τὸ πᾶν συνεστήσατο» διὰ τοῦ Λόγου του καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἔδωσε τὴν ὑπαρξιν, τὸ εἶναι, ὅπως καὶ τὴ χάριν Του σὲ ὅλα τὰ δημιουργήματα, ἀναλόγως πρὸς τὴ φυσικὴ ἔξιν καὶ δύναμιν, τὴν ἰκανότητα καὶ τὸν σκοπὸ τῆς δημιουργίας των. Ἡ εὐδοκία τοῦ Πατρὸς γιὰ τὴ δημιουργία συνεχίζεται, σύμφωνα μὲ τὴν ἀλληγορικὴ αὐτὴ ἐρμηνευτικὴ, μὲ τὴν ἔξοδο τοῦ σπορέα. Ἡ «ἔξοδος» αὐτὴ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ: «Τὴν εὐδοκίαν ἔξοδον λόγισαι, καθ' ἣν ἐκ τάφανοῦς εἰς τοῦμφανές προελήλυθεν ὁμιλήσας ἡμῖν δι' υἱοῦ διὰ μέσης ψυχῆς σαρκὶ ὁμιλήσαντος»⁴⁰⁴. Τὸ σπειρόμενον ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ Λόγος. Ἐπομένως, ἡ «σπορὰ» τοῦ Λόγου γίνεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ δημιουργικοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Λόγου Του καὶ συνεχίζεται μὲ τὴν ἐνανθρώπηση. «Ἄ δὲ γῆ καλὴ τε καὶ πίων ἐστὶ τὴν προαίρεσιν, καὶ συλλαμβάνει σπέρμα θεοῦ λόγου καὶ φόβου καὶ ἰκμάδι δρόσου οὐρανιας ἀρδεύεται καὶ ὠδίνει πόθῳ θεῖῳ καὶ τίκτει πνεῦμα σωτήριον, πνεῦμα δὲ φημι τὰς ἐνεργείας τοῦ πνεύματος»⁴⁰⁵. Ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ

⁴⁰³ «Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἢ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστάσεις, ἢ ἀτελεῖ φάσκειν τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐνέργειαν. Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι. Καὶ οὔτε Πατὴρ, «ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργῶν», ἀτελεῖ ἔχει τὴν ἐνέργειαν· οὔτε Υἱὸς ἐλλιπῆ τὴν δημιουργίαν, μὴ τελειομένην παρὰ τοῦ Πνεύματος. Οὕτω γὰρ ἂν οὔτε Πατὴρ προσδεθῆι Υἱοῦ, μόνῳ τῷ θέλει δημιουργῶν· ἀλλ' ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ. Οὐτ' ἂν Υἱὸς συνεργίας προσδεθῆι, καθ' ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ἐνεργῶν· ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν· «Τῷ λόγῳ γὰρ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν.» Οὐτε οὖν λόγος, ἀέρος τύπωσις σημαντικὴ, διὰ φωνητικῶν ὀργάνων ἐκφερομένη· οὔτε πνεῦμα, στόματος ἀτμός, ἐκ τῶν ἀναπνευστικῶν μερῶν ἐξωθούμενος· ἀλλὰ Λόγος μὲν ὁ πρὸς Θεὸν ὢν ἐν ἀρχῇ, καὶ Θεὸς ὢν. Πνεῦμα δὲ στόματος Θεοῦ, «τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται» (Μ. Βασιλείου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 16, 38, 20-36, σσ. 175-177).

⁴⁰⁴ Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν, 4, 9-11. Β. ΚΟΤΤΕΡ V, σ. 290.

⁴⁰⁵ Ὅπ. ἀν., 5, 9-12. Β. ΚΟΤΤΕΡ V, σ. 291.

προσέγγιση τοῦ δημιουργικοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ μέσα ἀπὸ τὴν παραβολὴ τοῦ Σπορέως, συνοψίζεται στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως. «Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὄρατά, καὶ τὸν ἐξ ὄρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον. Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον»⁴⁰⁶. Ἐδῶ ἀναφέρεται στὸν σκοπὸ συνόλου τῆς δημιουργίας καὶ ἐπεξηγεῖ ὅτι ὁ Θεὸς θέλησε νὰ καταστήσει μέτοχα τῆς θείας ἀγαθότητος τὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργηθέντα ὄρατά καὶ ἀόρατα κτίσματα, ὅπως καὶ τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος μετέχει τοῦ ὄρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου εἶναι. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ τελευταία θεολογικὴ κοσμολογικὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὸ παρὸν κείμενο. Μὲ μία θεολογικὴ ἀποστροφή περιγράφει τὴ συνεργία τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος στὸ ἔργο τῆς δημιουργίας. Ὁ Θεὸς Πατέρας μὲ τὸ θέλημά του, «κτίζει ἐννοῶν», τὸ ἐννόημα γίνεται ἔργον διὰ τοῦ Λόγου καὶ ἡ δημιουργία λαμβάνει τὴν τελείωσιν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

ε) ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΠΛΑΤΩΝΟΣ – ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ ΤΟΥ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

Ὁμοιότητες καὶ διαφορὲς ποὺ παρατηροῦνται στὶς δύο ἀνθρωπολογίες, τοῦ Πλάτωνος στὸν *Τίμαιο* καὶ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως⁴⁰⁷.

ΤΙΜΑΙΟΣ	ΕΚΔ. ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ
1. Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Πλάτωνα στὸν <i>Τίμαιο</i> ἐξαρτᾶται ἐν πολλοῖς	Κεφ. 26. Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀκολουθεῖ τὴ βιβλική

⁴⁰⁶ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 16, *Περὶ δημιουργίας*. **B. KOTTER II**, σ. 45.

⁴⁰⁷ Περὶ τῆς ἀνθρωπολογίας στὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἔχουμε περιλάβει στὸ Β' Κεφ. § 2, κυρίως δὲ στὸ Θ' Κεφ. § 3, περὶ τῆς «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ παρὼν πίνακας ἐξυπηρετεῖ στὸ νὰ ἀποδειχθεῖ κυρίως ἡ τεχνικὴ δομὴ καὶ ἡ ἀντιστοιχία τῶν θεμάτων μεταξὺ *Τιμαίου* τοῦ Πλάτωνος καὶ τῆς Ἑκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ἀλλὰ ὄχι σὲ ταύτιση τῆς ἀνθρωπολογίας τῶν δύο.

<p>ἀπὸ τῆ θεωρίας του περὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ψυχῆς.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ἡ ψυχὴ εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ δημιουργοῦ ἀνεξαρτήτως τοῦ σώματος. Εἶναι ἡ ψυχὴ μὲ τὴν ὁποία ἐμψυχώνονται ὅλα τὰ ὄντα. • Ἡ ψυχὴ, ἐπειδὴ κυριαρχεῖ τοῦ σώματος, προηγεῖται ὡς δημιούργημα ἀπὸ τὸ σῶμα. • Τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι πλασμένο ἀπὸ τοὺς Θεοὺς, δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ. Τὸ σῶμα εἶναι πλασμένο ἀπὸ δευτερεύουσα ὕλη. «οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν». • Τὸ σῶμα εἶναι τόπος ἐγκατοίκησης τῆς ψυχῆς. • Γίνεται συνεχῆς μετεμψύχωση. • Περιγραφή τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου στὸ 45abcde-46abcd. <p>2. Τὸ σῶμα ποὺ πλάσθηκε ἀπὸ τοὺς θεοὺς ἔχει πάθη. «οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγᾶς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγω καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητόν γένος συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀνχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρὶς. ἐν δὲ</p>	<p>ἀνθρωπολογία καὶ τὴν ἐρμηνευτικὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ στὴν ὁλότητά του. • Διφυῆς, ἐξ ἀοράτου καὶ ὄρατοῦ. • Τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ εἶναι δημιουργημένα ταυτόχρονα, κανένα δὲν προηγεῖται τοῦ ἄλλου. (Ἐδῶ γίνεται ἀναφορὰ στὸν Ὡριγένη, ὁ ὁποῖος δέχθηκε τὴν Πλατωνικὴ θεωρία περὶ τῆς ψυχῆς, γιὰ νὰ τὴν ἀνασκευάσει, 22-23). • Δημιουργεῖται ἰδιαίτερη σχέση μεταξύ ψυχῆς καὶ σώματος (44-52). • Ὅπως ὅλα τὰ ὄντα ἔτσι καὶ ὁ ἄνθρωπος συνίσταται ἀπὸ τὰ τέσσερα στοιχεῖα τῆς ὕλης. • Ἔχει τὶς πέντε αἰσθήσεις, ὄραση, ἀκοή, ὄσφρηση, γεύση, ἀφή. <p>Κεφ. 27. Περὶ ἡδονῶν. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴ συστηματοποίηση τοῦ Τίμαιου γιὰ τὰ πάθη. Αὐτὰ ποὺ ὁ Τίμαιος τὰ συγκεντρώνει σὲ μία παράγραφο, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὰ διακρίνει καὶ γιὰ κάθε ἓνα ἀπὸ τὰ πάθη δομεῖ ἓνα μικρὸ κεφάλαιο, ἴσως γιὰ νὰ δομήσει τὴν ἑκαντοτάδα τῶν κεφαλαίων. Ἔτσι τοποθετεῖ καὶ αὐτὸς τὴν ἡδονή ὡς τὸ πρῶτο πάθος. Βεβαίως χρησιμοποιεῖται ὁ πληθυντικὸς καὶ γίνεται διάκριση μεταξύ τῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν παθῶν. Ἀντανακλᾷ καὶ ἡ μοναχικὴ ἀντιμετώπιση τῶν παθῶν.</p>
--	--

<p>τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν» (69cd).</p> <p>3. Ἡ λύπη, ἢ οἱ λύπες ἀκολουθοῦν τὴν ἡδονή. Ἡ λύπη γιὰ τὸν <i>Τίμαιο</i> εἶναι «ἀγαθῶν φυγὰς».</p> <p>4. Ὁ <i>Τίμαιος</i> ἀναφέρει ζευγὸς παθῶν, τὸ θάρρος καὶ τὸν φόβον καὶ τοὺς θεωρεῖ ὡς δύο ἄφρονες συμβούλους.</p> <p>5. Ὁ θυμὸς ποὺ δύσκολα καταπραῦνεται. Ἐδῶ προστίθεται καὶ ἡ ἐλπίδα, ποὺ κατὰ τὸν <i>Τίμαιο</i> παρασύρει εὐκολα.</p> <p>6. Ὁ Πλάτωνας θέτει τὸν προβληματισμὸ τοῦ πραγματικοῦ καὶ τοῦ μὴ πραγματικοῦ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ὑποπίπτουν στὶς αἰσθήσεις. «αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἄπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἐκάστοτε εἶναι τί φαμεν εἶδος ἐκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλήν λόγος;» (51c).</p> <p>7. Ὁ <i>Τίμαιος</i> περιγράφει τὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων μὲ πρώτη τὴν ὄραση (45b κ.έξ.). Γιὰ τὴν χρήσιμη λειτουργία τῆς ὄρασεως καὶ γιὰ τὴ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μέσω τῆς ὄρασεως βλ. 47a κ. ἐξ., περὶ τῆς ἀκοῆς 47d</p>	<p>Κεφ. 28. Περί λύπης. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ λύπη ἔχει τέσσερες ἐκδηλώσεις: τὸ ἄχος, τὸ ἄχθος, τὸ φθόνο καὶ τὸ ἔλεος.</p> <p>Κεφ. 29. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς περιορίζεται σὲ μόνον τὸ φόβο, ἀλλὰ τὸν ἀναλύει σὲ διάφορα ἐπίπεδα.</p> <p>Κεφ. 30. Γιὰ τὸ θυμὸ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀφιερώνει πιὸ ἐκτεταμένη ἀνάλυση. Φαίνεται ὅτι γιὰ τὶς ἀναλύσεις αὐτὲς καταφεύγει στὸν Νεμέσιο Ἐμέσης. Διατηρεῖ ἐν τούτοις τὴ δομὴ τοῦ <i>Τιμαίου</i>. Ἐξ ἄλλου παραλείπει τὴν ἐλπίδα.</p> <p>Κεφ. 31. Περί τοῦ φανταστικοῦ. Γίνεται διάκριση τοῦ φανταστικοῦ, τὸ ὁποῖον εἶναι ἡ δύναμη τῆς ἀλόγου ψυχῆς ποὺ ἐνεργεῖ μέσω τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ φανταστοῦ, τὸ ὁποῖον εἶναι αὐτὸ ποὺ ὑποπίπτει στὶς αἰσθήσεις.</p> <p>Κεφ. 32. Περί τῶν αἰσθήσεων. Στὸ σχετικὰ ἐκτεταμένο κεφάλαιο περιγράφονται οἱ πέντε αἰσθήσεις, τόσο ὡς μέρη τοῦ σώματος, ὅσο καὶ ἡ λειτουργικότητά τους, μέσω τῶν ὁποίων ἡ ψυχὴ ἀποκτᾶ γνώση τῶν αἰσθητῶν ὄντων.</p>
--	---

§ 3. ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΚΤΙΣΤΟΥ ΚΑΙ ΑΚΤΙΣΤΟΥ

«Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστὶν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος ἤγουν αἱ ιδιότητες». (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 22-27. **B. KOTTER II**, σ. 11).

Ὁ ἐνδελεχῆς καθορισμὸς ἀπὸ Χριστιανικῆς ἐπόψεως τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος στὰ προηγηθέντα κεφάλαια συγκεντρώνει τὰ ἀκόλουθα χαρακτηριστικά. α) Δὲν πηγάζει ἀπολύτως ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη καὶ ὄντολογία. Ὁ Ἀριστοτελισμὸς, π.χ. δὲν διέκρινε τὸ ὄν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὰ λοιπὰ ὄντα, δεδομένου ὅτι γιὰ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία ὁ κόσμος ἦταν καὶ αὐτὸς αἰώνιος, ὅπως καὶ ὁ Θεός⁴⁰⁸. β) Ἔχει ὄντως

⁴⁰⁸ Ὁ Μ. Βασιλείος διακρίνει τὴν ἄκτιστη οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν κτιστὴ φύση τῶν ὄντων καὶ ὁ ἄκτιστος Θεὸς εἶναι ὁ Τριαδικὸς Θεὸς τῆς Ἀποκαλύψεως: «Ὁ δὲ Θεὸς μόνος κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. Μόνος δὲ ὅταν εἶπω, τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγίαν καὶ ἄκτιστον δηλῶ. Τὸ γὰρ μόνος λέγεται καὶ ἐπὶ τινος ἀνθρώπου καὶ ἐπὶ φύσεως ἀπλῶς τῆς καθόλου. Ἐπὶ τινος μὲν, οἶον, φέρε εἰπεῖν, ἐπὶ Παύλου, ὅτι μόνος ἠρπάγη ἕως τρίτου οὐρανοῦ καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Ἐπὶ φύσεως δὲ τῆς καθόλου, ὡς ὅταν λέγη Δαβίδ· “Ἄνθρωπος, ὡσεὶ χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ”. Ἐνταῦθα γὰρ οὐ τὸν τινα ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὴν καθόλου φύσιν δηλοῖ. Πᾶς γὰρ ἄνθρωπος πρόσκαιρος καὶ θνητός. Οὕτω κάκεῖνα νοοῦμεν ἐπὶ τῆς φύσεως εἰρημένα, τὸ “Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν”, καὶ “Μόνῳ σοφῷ Θεῷ”, καὶ τὸ “Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός”. ... Ὑπονοῶ τοίνυν ὅτι οὐκ ἐξαρκεῖν ᾤθη νῦν ὁ Παῦλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, κηρύσσει μόνον Θεὸν τὸν Υἱὸν καὶ Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ὅπερ διὰ τῆς Εἰς Θεὸς ἐδήλωσε ῥήσεως, ἐὰν μὴ καὶ διὰ τῆς προσθήκης τοῦ Πατρὸς τὸν ἐξ οὗ τὰ πάντα δηλώση καὶ διὰ τῆς μνήμης τοῦ Κυρίου τὸν Λόγον τὸν δι' οὗ τὰ πάντα σημάνη καὶ πάλιν διὰ τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ συμπαραλήψεως τὴν ἐνανθρώπησιν ἀπαγγεῖλη καὶ τὸ πάθος παραστήσῃ καὶ τὴν ἀνάστασιν φανερώσῃ. Τὸ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὰς τοιαύτας ἐννοίας ἡμῖν ἐμφαίνει. Διὸ καὶ πρὸ τοῦ πάθους παραιτεῖται ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καταγγέλλεσθαι καὶ διαστέλλεται τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Πρόκειται γὰρ αὐτῷ τελειώσαντι τὴν οἰκονομίαν, μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοῦς ἀνάληψιν, ἐπιτρέψαι αὐτοῖς κηρύσσειν αὐτὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ “Ἴνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν”, καὶ τὸ “Πιστεῦτε εἰς τὸν Θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεῦτε”, πανταχοῦ τὴν ἐννοίαν ἡμῶν ἀσφαλιζομένου τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου, ἵνα μὴ θατέρῳ προσβαίνοντες θατέρου ἐκπίπτωμεν καὶ τῇ θεολογίᾳ προσέχοντες τῆς οἰκονομίας καταφρονῶμεν καὶ γένηται ἡμῖν κατὰ τὸ ἐλλείπον ἢ ἀσέβεια» (**Μ. Βασιλείου**. *Ἐπιστολαί*, 8, 3, 12-61, vol. 1, σσ. 25-27). Βλ.

έντονη τή σφραγίδα τῆς χριστιανικῆς ὄντολογίας δεδομένων τῶν διακρίσεων, π.χ. οὐσίας, ὑποστάσεως, προσώπου κ.λπ. γ) Παρὰ ταῦτα, ὁ καθορισμός τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος ἀκολουθεῖ τὸν συλλογιστικὸ μηχανισμό τῆς Ἑλληνικῆς λογικῆς καὶ τῆς συνέπειας μεταξὺ τῶν μερῶν στὰ ὅποια ἐξετάζεται τὸ ὄν, ἀφοῦ στὴ συγκεκριμένη ἀνάλυση, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴν «τεχνολογικὴ» ἀνάλυση του Πορφυρίου.

Ἡ χριστιανικὴ ὄντολογία, σὲ σχέση μετὰ τὴ φιλοσοφικὴ, εἰσάγει καὶ μία ἄλλη σημαντικὴ ὄντολογικὴ ἐννοια καὶ διάκριση: «Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστὶν ἢ ἄκτιστα»⁴⁰⁹. Ἡ

ZIZIOULAS, John D. (Metropolitan of Pergamon). *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. Ed. Paul McParltan. T & T Clark. London – New York 2006, σσ. 250-285. **ΜΑΤΣΟΥΚΑ**, Νικολάου Α. *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Γ'. Ανακεφαλαίωση καὶ ἀγαθοτοπία. Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*. (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 34). Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 103-110. Βλ. **ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 103-127.

⁴⁰⁹ Ἐκδόσεις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 22. **B. KOTTER II**, σ. 11. Ὁ Ἀρεοπαγίτης, ἐπιτείνοντας τὴ διάκριση καὶ ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, μεταξὺ τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων ὀδηγεῖται σὲ πλήρη ἄρνηση ἀποδόσεως τῶν κατηγοριῶν τῶν κτιστῶν ὄντων στὸν Θεό. «Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστὶν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμὸς ἐστὶν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύνاميς ἐστὶν οὔτε φῶς· οὔτε ζῆ οὔτε ζωὴ ἐστὶν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστὶν αὐτῆς νοητῆ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστὶν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἐν οὔτε ἐνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνευμά ἐστὶν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἰότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλω τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ἢ αὐτὴ ἐστὶν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ἢ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστὶν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις· οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἢ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων» (**Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, V, σσ. 149-150). *Περὶ τῆς καταφατικῆς καὶ ἀποφατικῆς θεολογίας στὸν Ἀρεοπαγίτη* βλ. **ΓΙΑΝΝΑΡΑ** Χρήστου. *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ. Μὲ ἀναφορὰ στίς Ἀρεοπαγιτικὰς συγγραφὰς καὶ στὸν Martin Heidegger*. Α' ἔκδοσις. Ἀθήνα 1967, σσ. 16-18. **Του ἰδίου**. *Χάϊντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης ἢ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ*

διάκριση μεταξύ κτιστῶν καὶ ἀκτίστων ὄντων ἀποτελεῖ τὴν κατ' ἔξοχὴ συμβολὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας στὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ ὄντολογία. Βασιζόμενοι ἐπὶ τῆς κοσμολογικῆς ἀρχῆς τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ὅτι ὁ Θεὸς δημιούργησε τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος καὶ ὄχι ἀπὸ προϋπάρχουσα ὕλη, εὐκόλα ὀδηγήθηκαν στὴ διάκριση κτιστῶν καὶ ἀκτίστων ὄντων⁴¹⁰. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ, κατὰ συνέπεια, εἰσάγονται νέα δεδομένα τῆς ὄντολογικῆς γνωσιολογίας, τὰ ὁποῖα εἶναι καθοριστικὰ γιὰ τὸ ὑπὸ μελέτη θέμα. Τὰ ὄντολογικὰ δεδομένα τῆς γνωσιολογίας ἀφοροῦν στὴ διάκριση «κτιστοῦ» καὶ «ἀκτίστου» καὶ ἀπαντοῦν στὸ ἐρώτημα, ποῖες οἱ προϋποθέσεις καὶ ποῖα τὰ δεδομένα καὶ χαρακτηριστικὰ γιὰ τὴ

Θεοῦ. (= τὸ προηγούμενο σὲ βελτιωμένη ἔκδοση), σσ. 24-26. **ΜΑΤΣΟΥΚΑ**, Νικολάου Α. «Περὶ τὴν ἔννοιαν τῆς ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ (Ἐξ ἀφορμῆς τῆς μελέτης τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ. Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ)». Κληρονομία 2 (1970), σσ. 409-421. **ΣΑΒΒΑΤΟΥ**, Χρυσοστόμου. «Τὰ «Θεῖα Ὄνόματα» στὶς Ἀρεοπαγίτικες συγγραφές καὶ ἡ Θεολογικὴ Γνωσιολογία». Κληρονομία 26 (1994), σσ. 335-345.

⁴¹⁰ Ὁ Μ. Βασίλειος ἀποδίδει τοὺς ὄρους «ἄκτιστον» καὶ «ἀκατάληπτον» ἐξίσου στὰ τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος: «Ὁν τοίνυν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἔγνωσ διαφορᾶς λόγον ἐπὶ τε τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦτον μετατιθεὶς καὶ ἐπὶ τῶν θείων δογμάτων οὐχ ἁμαρτήσῃ. Πῶς τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς, ὃ τι ποτὲ ὑποτίθεται σου ἢ ἔννοια (πρὸς οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀποτεταγμένον νόημα τὴν ψυχὴν ἐπερείδειν, διὰ τὸ πεπεῖσθαι αὐτὸ ὑπὲρ πᾶν εἶναι νόημα) τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ νοήσεις, τοῦτο ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου. Ὁ γὰρ τοῦ ἀκτίστου καὶ τοῦ ἀκαταλήπτου λόγος εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐστιν. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτόν τε καὶ ἄκτιστον, τὸ δὲ ἦττον. Ἐπεὶ δὲ χρῆ διὰ τῶν ἰδιαζόντων σημείων ἀσύγχυτον ἐπὶ τῆς Τριάδος τὴν διάκρισιν ἔχειν, τὸ μὲν κοινῶς ἐπιθεωρούμενον, οἷον τὸ ἄκτιστον λέγω, ἢ τὸ ὑπὲρ πᾶσαν κατάληψιν ἢ εἴ τι τοιοῦτο οὐ συμπαραληψόμεθα εἰς τὴν τοῦ ἰδιάζοντος κρίσιν, ἐπιζητήσομεν δὲ μόνον δι' ὧν ἢ περὶ ἐκάστου ἔννοια τηλαυγῶς καὶ ἀμίκτως τῆς συνθεωρουμένης ἀφορισθήσεται» (**Μ. Βασίλειου**. *Ἐπιστολαί*, 38, 3, 30-47, vol. 1, σσ. 83-84). Ὁ Adolph HARNACK συνοψίζει τὴν διδασκαλία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴ δημιουργία ὡς ἀκολούθως: «The following proposition may be regarded as containing the quintessence of the orthodox Fathers from the fifth century, and at the same time as the presupposition that gave scope to all their further speculations. It can be stated thus: God from eternity bore in his own mind the idea of the world. In free self-determination he, in order to prove his goodness, created by the Logos, who embraces all ideas, this world, which has had a beginning and will have an end, in six days out of nothing, in accordance with the pattern of an upper world created by him» (**HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 249).

φιλοσοφική και θεολογική ὀρθότητα τῆς διακρίσεως αὐτῆς⁴¹¹.
Ἡ ἐπιχειρηματολογία ἀκολουθεῖ τὴν ἑξῆς δομή:

1. *Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείμεται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα*⁴¹².

Προτοῦ διευκρινίσουμε τὰ ὄντολογικὰ δεδομένα ὡς πρὸς τὴ γνωσιολογία τοῦ παρόντος ὀρισμοῦ, θὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὴν ἔννοια τοῦ κτιστοῦ, ὅπως αὐτὴ ὀρίζεται στὴ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ γνωσιολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Ὡς πρώτη ἀρχὴ προτάσσεται ἐκείνη τῆς δημιουργίας ὅλων τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεό. «Εἰ γὰρ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τὰ πάντα, τοῦ εἶναι καὶ οὐ τοῦ μὴ εἶναι τὴν ἔφεσιν ἔχει φυσικῶς»⁴¹³. Τὸ ἐπιχείρημα ὅτι τὰ πάντα ἔχουν δημιουργηθεῖ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν προκειμένῳ ἀποτελεῖ τὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὴν ἀνάδειξη ἑνὸς ἄλλου ἐπιχειρήματος, ὅτι δηλαδὴ τὰ κτιστὰ ὄντα ἔχουν φυσικὴ τὴν ἔφεση καὶ τὴν ὁρμὴ πρὸς τὸ εἶναι καὶ ὄχι ἀντιστρόφως. Ἡ ἀρχή, ἐπομένως, τῆς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἀπὸ τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ ὄν ὅλων τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι μία *a priori* γνώση, ἢ ὁποία διδάσκεται ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή. Πράγματι, σύμφωνα μὲ τὸ Β' Μακκαβαίων ἢ κτιστὴ δημιουργία προέρχεται «ἐκ τοῦ Θεοῦ». Ἡ μητέρα τῶν Μακκαβαίων ἐνεθάρρυνε τὸ τέκνον τῆς ἐνώπιον τοῦ μαρτυρίου: «... ἀξιῶσε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γινῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται» (Β' Μακκ. 7:28). Ἀπὸ τὴ στιγμὴ τῆς δημιουργίας τῶν ὁποιωνδήποτε κατηγοριῶν τῶν κτιστῶν ὄντων, ἀρχίζει μία

⁴¹¹ Γιὰ τὴ διάκριση κτιστοῦ - ἀκτίστου ὡς ὄντολογικοῦ προβλήματος στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, βλ. **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μία ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 65-96. Περὶ τοῦ κτιστοῦ κόσμου βλ. **ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 103-127.

⁴¹² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 22-24. **B. KOTTER II**, σ. 11.

⁴¹³ Ὅπ. ἀν., 67, 7-8. **B. KOTTER II**, σ. 165.

δυναμική πορεία πρὸς τὸ εἶναι γιὰ τὴν ὀλοκλήρωση τοῦ σκοποῦ τῆς δημιουργίας τους. Ὅμως ὑπάρχει μία σημαντική ὄντολογική διαφορά τῆς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελεύσεως τῆς κτίσεως ἀπὸ ἐκείνην τοῦ Υἱοῦ. Ὁ μὲν Υἱὸς προέρχεται «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός»⁴¹⁴, ἐνῶ ἡ κτίση «οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, ἀλλὰ θελήματι αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη»⁴¹⁵. Ἄλλωστε, στὸν Θεὸ δὲν χωρεῖ ἡ ἔννοια «μὴ ὄν», ἐπεὶδὴ ὁ Θεὸς εἶναι «ἀεὶ ὄν». Ἔτσι, εἰσάγεται μία ἄλλη ἔννοια, αὐτὴ τοῦ «θελήματος». Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ αἰτία τῆς δημιουργίας τῆς κτίσεως. Ἐπομένως, διὰ τῆς ὄντολογίας διευκρινίζεται ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τῆς κτίσεως καὶ διακρίνεται ἀπὸ τὴν ὄντολογία τῆς ὑπάρξεως τοῦ θείου ὄντος⁴¹⁶: «ἢ 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 τροπὴ τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως. Γέννησις μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος προάγεσθαι τὸ γεννῶμενον ὁμοιον κατ' οὐσίαν, κτίσις δὲ καὶ ποιήσις τὸ ἔξωθεν καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ κτιζόντος καὶ ποιῶντος γίνεσθαι τὸ κτιζόμενον καὶ ποιούμενον ἀνόμοιον παντελῶς»⁴¹⁷. Ὁ διαφορετικὸς τρόπος ὑπάρξεως τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι θεμελιώδης ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου. «Ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ θελήσεως ἔργον οὐσα οὐ συναϊδῖος ἐστὶ τῷ Θεῷ, ἐπεὶδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγόμενον συναϊδῖον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀεὶ ὄντι»⁴¹⁸. Ὁ ὀρισμὸς τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ ὡς «ἀεὶ ὄντος» ἀπαγκιστρώνει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆ χρονικότητα τῶν κτιστῶν ὄντων, γιὰ τὸ «ἀεὶ ὄν» δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρευνᾶται μὲ παρελθόν, παρὸν καὶ μέλλον. Ἡ Χριστιανικὴ κοσμολογία καὶ εἰδικότερα ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τῶν κτιστῶν ὄντων καθιερῶνει μία ἄλλη «ὄντολογία» τῶν κτιστῶν ἀπὸ ἐκείνη τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδεχθῆ ὄντολογικὰ τὴ

⁴¹⁴ Ὅπ. ἀν., 81, 8. **B. KOTTER II**, σ. 180.

⁴¹⁵ Ὅπ. ἀν., 81, 10-11. **B. KOTTER II**, σ. 180.

⁴¹⁶ Βλ. ὅπ. ἀν., 8, 56-62. **B. KOTTER II**, σσ. 20-21.

⁴¹⁷ Ὅπ. ἀν., 8, 56-62. **B. KOTTER II**, σ. 20-21.

⁴¹⁸ Ὅπ. ἀν., 8, 69-72. **B. KOTTER II**, σ. 21.

διάκριση αυτή. Διπιστώνουμε ἐδῶ τὴ διαφοροποίηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ κοσμολογία, παρὰ τὴ θέση του νὰ θεωρεῖ ὡς πηγὴ γνώσεως τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Στὰ κεφάλαια 15-26 τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως γίνεται διαπραγμάτευση γιὰ τὴ δημιουργία τῶν διαφόρων κτιστῶν ὄντων, κοσμολογία - ἀνθρωπολογία⁴¹⁹. Εἶναι, ἔν τινι τρόπῳ, συντομότερη διαπραγμάτευση τῆς Ἐξαήμερου, ἀλλὰ χωρὶς σύγκριση οὔτε ὡς πρὸς τὴν ἕκταση οὔτε ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο μὲ τὴν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου. Στὴν περὶ οὐρανοῦ § 20 ἀναφέρεται στὴν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου ἀναφορικὰ μὲ τὴν κατάστασι τῶν ὑδάτων τῆς δημιουργίας⁴²⁰. Σὲ αὐτὴ τὴ «μικρὴ ἑξαήμερό» του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὀρίζει ὅτι, τὰ κεφάλαιά της ἀποτελοῦν διαπραγμάτευση τῆς δημιουργίας ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τῶν ἀοράτων καὶ ὀρατῶν κτισμάτων. Τὸ ἀξιοσημεῖωτο ἔγκειται στὴ βεβαίωσι τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μὲ δύο ἄμεσες ἀναφορές, § 16⁴²¹, ἀκολουθώντας τὸν Γρ. Ναζιανζηνὸ στὸν 38^ο Θεολογικὸ του Λόγο⁴²², καὶ § 19⁴²³, ὅτι ἡ

⁴¹⁹ Τὰ δώδεκα αὐτὰ κοσμολογικὰ καὶ ἀνθρωπολογικὰ κεφάλαια, τὰ ὁποῖα προδίδουν συντομότερη ἐρμηνευτικὴ τῆς ἑξαήμερου, περιλαμβάνουν: § 15, Περὶ αἰῶνος, § 16, Περὶ δημιουργίας, § 17, Περὶ ἀγγέλων, § 18, Περὶ διαβόλου καὶ δαιμόνων, § 19, Περὶ κτίσεως ὀρατῆς, § 20, Περὶ οὐρανοῦ, § 21, Περὶ φωτός, πυρός, φωστῆρων ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἀστρῶν, § 22, Περὶ ἀέρος καὶ ἀνέμων, § 23, Περὶ ὑδάτων, § 24, Περὶ γῆς καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς, § 25, Περὶ παραδείσου, § 26, Περὶ ἀνθρώπου.

⁴²⁰ Βλ. **Μ. Βασιλείου**. Ὁμιλία Α'. Εἰς τὴν Ἐξαήμερον, 8, σσ. 120-124.

⁴²¹ «Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὀρατά, καὶ τὸν ἐξ ὀρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκεῖμενον ἄνθρωπον. Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 16. **Β. ΚΟΤΤΕΡ II**, σ. 45).

⁴²² «Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα – τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος –, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον. Καὶ οὕτως ὑπέστησαν λαμπρότητες δεύτεραι, λειτουργοὶ τῆς πρώτης λαμπρότητος, εἴτε νοερὰ πνεύματα εἴτε πῦρ οἶον ἄϋλον καὶ ἀσώματον εἴτε τινὰ φύσιν ἄλλην, ὅτι ἐγγυτάτω τῶν εἰρημένων, ταύτας ὑποληπτέον. Βούλομαι μὲν εἰπεῖν, ὅτι ἀκινήτους πρὸς τὸ κακὸν καὶ μόνην ἐχούσας τὴν τοῦ καλοῦ κίνησιν, ἅτε περὶ Θεὸν οὐσας, καὶ τὰ πρῶτα ἐκ Θεοῦ λαμπομένας· τὰ γὰρ

δημιουργία εἶναι ἔργον τῆς συνεργίας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, αὐτὸ δὲ ἀφορᾷ τὴν ἀόρατη καὶ ὄρατὴ κτίσις, ἀντιστοίχως, ἐμμέσως δὲ καὶ στὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, § 26, ὁ ὁποῖος, ἀφ' ἑνὸς μὲν μετέχει τῆς ἀοράτου, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς ὄρατῆς κτίσεως, ἀλλὰ καὶ δημιουργήθηκε κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ. Ἄμεση πηγὴ ἀναφορᾶς εἶναι καὶ πάλιν ὁ ἴδιος Λόγος 38 τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ⁴²⁴.

ἐνταῦθα, δευτέρας ἐλλάμψεως. Πείθει δέ με, μὴ ἀκινήτους, ἀλλὰ δυσκινήτους, καὶ ὑπολαμβάνειν ταύτας καὶ λέγειν ὁ διὰ τὴν λαμπρότητα Ἐωσφόρος, σκότος διὰ τὴν ἔπαρσιν καὶ γενόμενος, καὶ λεγόμενος, αἶ τε ὑπ' αὐτὸν ἀποστατικαὶ δυνάμεις, δημιουργοὶ τῆς κακίας, τῆ τοῦ καλοῦ φυγῆ, καὶ ἡμῖν πρόξενου» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. Λόγος Θεολογικὸς 38. *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 9, σσ. 120-122).

⁴²³ «Αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι δοξολογούμενος ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα, τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης οἷον οὐρανόν, γῆν, ἀέρα, πῦρ, ὕδωρ, τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων, οἷον ζῶα, φυτὰ, σπέρματα· ταῦτα γὰρ ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ πυρὸς τῶ τοῦ δημιουργοῦ προστάγματι γεγόνασιν» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 19. **B. KOTTER II**, σ. 50). Βλ. **Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, II, 1, σσ. 123-124. «Καὶ τὸ καλὸν δὲ καὶ τὸ σοφὸν ἐπὶ τῆς ὅλης θεότητος ὑμνεῖται, καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ θεοποιὸν καὶ τὸ αἴτιον καὶ πάντα, ὅσα τῆς ὅλης θεαρχίας ἐστίν, εἰς πᾶσαν ἀνάγει τὰ λόγια τὴν θεαρχικὴν ὑμνωδίαν περιληπτικῶς μὲν, ὡς ὅταν λέγει· “Τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ”, διεξοδικῶς δέ, ὡς ὅταν φαίη· “Τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται” καὶ “Τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε” καὶ “Ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται”. Καὶ ἵνα συλλήβδην φαίη τις, αὐτὸς ὁ θεαρχικὸς ἔφη λόγος· “Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν” καὶ “Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμὰ ἐστί” καὶ “Πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστί καὶ τὰ σὰ ἐμὰ”. Καὶ αὐθις, ὅσα ἐστί τοῦ πατρὸς καὶ αὐτοῦ, τῷ θεαρχικῷ πνεύματι κοινωνικῶς καὶ ἠνωμένως ἀνατίθησι τὰς θεουργίας, τὸ σέβας, τὴν πηγαίαν καὶ ἀνέκλειπτον αἰτίαν καὶ διανομήν τῶν ἀγαθοπρεπῶν δώρων. Καὶ οὐδένα τῶν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἀδιαστρόφοις ἐννοίαις ἐντεθραμμένων οἶμαι πρὸς τοῦτο ἀντερεῖν, ὅτι τὰ θεοπρεπῆ πάντα τῆ ὅλη θεαρχία πρόσσεσι κατὰ τὸν θεοτελῆ λόγον».

⁴²⁴ «Νοῦς μὲν οὖν ἤδη καὶ αἰσθησις, οὕτως ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα, τῶν ἰδίων ὄρων ἐντὸς εἰστήκεισαν, καὶ τὸ τοῦ δημιουργοῦ Λόγου μεγαλεῖον ἐν ἑαυτοῖς ἔφερον, σιγῶντες ἐπαινέται τῆς μεγαλουργίας, καὶ διαπρῦσοι κήρυκες. Οὐπω δὲ ἦν κραῖμα ἐξ ἀμφοτέρων οὐδέ τις μῖξις τῶν ἐναντίων, σοφίας μείζονος γνώρισμα καὶ τῆς περὶ τὰς φύσεις πολυτελείας, οὐδὲ ὁ πᾶς πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος γνώριμος. Τοῦτο δὴ βουληθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος καὶ ζῶον ἐν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὄρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον· καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἤδη προϋποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς – ὁ δὴ νοεράν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος –, οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἴστησιν, ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτόν, ἐπόπτην τῆς ὄρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον,

Τὸ γεγονός ὅτι τὰ κτιστὰ ὄντα ἔχουν δημιουργηθεῖ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπὸ τὸν Θεὸ ὀδηγεῖ σὲ μία δεύτερη ἀρχὴ γνωσιολογικὴ καὶ πραγματικὴ τῆς καταστάσεως τῶν κτιστῶν ὄντων. Εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ὄντολογικῆς ἐξαρτήσεως τῶν κτιστῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεό, «πᾶν γὰρ κτίσμα ὑπὸ τοῦ κτίσαντος αὐτὸ Θεοῦ ὀρίζεται»⁴²⁵. Ὅπως εἶναι εὐνόητο, ἡ ἀρχὴ αὐτὴ δημιουργεῖ

ὄρατον καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος· τὸν αὐτόν, πνεῦμα καὶ σάρκα, πνεῦμα διὰ τὴν χάριν, σάρκα διὰ τὴν ἔπαρσιν· τὸ μὲν, ἵνα μένη καὶ δοξάζη τὸν εὐεργέτην· τὸ δέ, ἵνα πάσχη, καὶ πάσχων ὑπομιμνήσκηται καὶ παιδεύηται τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενος· ζῶν ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον καὶ πέρασ τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον. Εἰς τοῦτο γὰρ ἐμοὶ φέρει τὸ μέτριον ἐνταῦθα φέγγος τῆς ἀληθείας, λαμπρότητα Θεοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ παθεῖν, ἀξίαν τοῦ καὶ συνδήσαντος καὶ λύσοντος καὶ αὐθις συνδήσοντος ὑψηλότερον» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. *Λόγος Θεολογικὸς* 38. *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 11, σσ. 124-126).

⁴²⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 17, 37-38. **B. KOTTER II**, σ. 46. Περὶ διαφόρων σύντομων ὀρισμῶν ποὺ ἀφοροῦν τὴ σύγκριση μεταξὺ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ κτιστῶν ὄντων, περιλαμβάνονται στὸ *Doctrina Patrum*, τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ χρησιμοποίησε ὡς πηγὴ τοῦ Ὁ. Δαμασκηνός. Οἱ ὀρισμοὶ αὐτοὶ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς μελέτης τῆς ἐνασχολήσεως μὲ τὰ διάφορα θέματα, μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολήθηκαν οἱ πρὸ τοῦ Ὁ. Δαμασκηνοῦ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ παρατίθενται μὲ ἀλφαβητικὴ σειρὰ. Θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἓνα θεολογικὸ λεξιλόγιο. Γιὰ τὰ θέματα τὰ ὁποῖα συζητοῦνται ὑπὸ τοῦ Ὁ. Δαμασκηνοῦ στὸ παρὸν πλαίσιο, ἔχουμε τοὺς ἀκόλουθους ὀρισμοὺς: «Ἀναρχόν ἐστιν, ἐξ οὗ τὰ πάντα γεγένηται, αὐτὸ δὲ ἀγέννητον. Ἀνούσιόν ἐστι τὸ ἄκτιστον καὶ ἀνύπαρκτον διὰ παντός. Ἄκτιστον καὶ ἀσώματον καὶ φύσει ἀόρατον μόνον τὸ θεῖον ἐστιν. Ἀρχὴ ἐστι τῶν γεγονότων αἰτία πάντων. Ἀόριστόν ἐστι μόνον τὸ ἄκτιστον· πᾶν γὰρ κτίσμα ὑπὸ τοῦ κτίστου ὀρίζεται. Αἰών ἐστι παράτασις ζωῆς πάντων τῶν λογικῶν, εἴτε καλὴ εἴτε ἄλλως, ἀπέραντος. Ἀνυπόστατόν ἐστι πᾶν τὸ μὴ ἐκ Θεοῦ γεγονός, ἀλλ' ἐν ἀπουσίᾳ τοῦ κρείττονος ἰστάμενον, ὡσανεὶ τὸ σκότος ἢ νόσος ἢ ἁμαρτία ἢ θάνατος. Ἀσώματα καὶ ἀπερίγραπτα καὶ ἀψηλάφητα καὶ ἀσχημάτιστα κατὰ δύο τρόπους νοήσεις· τὰ μὲν οὐσίαν, τὰ δὲ κατὰ χάριν, καὶ τὰ μὲν φύσει ὄντως ὄντα, τὰ δὲ ὡς πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα οὕτω καλούμενα. Ἀγάπη ἐστὶ τὸ ὑπερτιμᾶν ἑαυτοῦ ἀεὶ ἀπόντα τε καὶ παρόντα τὸν ἀγαπώμενον. Αἰδίον ἐστὶ τὸ μὴ αὐτό, ὃ ἐστὶ κατ' οὐσίαν, νοηθῆναι δυνάμενον. Ἀνάστασις ἐστὶν ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. Αἰών ἐστὶ χρόνος ἄχρονος καὶ πέρασ ἀπέραντον. Αἰδίον ἐστὶ τὸ διαιωνίζον καὶ λήξιν μὴ ἔχον. Ἀχώρητόν ἐστὶ τὸ πάντα μὲν περιγράφον, αὐτὸ δὲ ὑπ' οὐδενὸς περιγραφόμενον. Ἀντεξούσιόν ἐστὶν ἢ ψυχῆς φρόνησις ἐχούσης ἐπιτηδειότητα, νεῦσαι πρὸς ἃς βούλεται πράξεις. Ἀντεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἐτοιμῶς κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν βούληται» (*Doctrina Patrum*. Ἐκδ. Franz Diekamp. *Doctrina patrum de incarnatione verbi*. Aschendorff. Münster 1907, σσ. 252, 17-253, 22).

πολλά προβλήματα, τόσο στην κλασσική φιλοσοφία και θεολογία, όσο και στη σύγχρονη φιλοσοφία και θεολογία περί της ἐλευθερίας και τοῦ αὐτεξουσίου τῶν κτιστῶν ὄντων⁴²⁶. Ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται πῶς ἡ λύση βρίσκεται στοῦ γεγονότος ὅτι ἡ ἐξάρτηση τῶν κτιστῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεὸ σημαίνει, ὅπως σημειώθηκε ἀνωτέρω, τὴ συνεχῆ ἔφεση καὶ ὀρμὴ πρὸς τὸ ὄν, πρὸς τὸ εἶναι, γιατί ὁ Θεὸς εἶναι τὸ «ὄντως ὄν». Αὐτὸ βεβαίως δὲν αἶρει τὸ πεπερασμένο τῶν κτιστῶν ὄντων. Μόνο ἡ συνεχῆ κοινωνία μὲ τὴν πηγὴ τῆς ζωῆς, τὸν Τριαδικὸ Θεό, ἀποτελεῖ τὴ διασφάλιση τῆς συνεχοῦς ὑπάρξεώς τους.

Μία τρίτη ἀρχὴ ποὺ ὑπεισέρχεται στὸν ὄρισμό τοῦ ὄντος μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου εἶναι ἡ μεταξὺ τους ὑπάρχουσα καὶ παρατηρούμενη διαφορά. «Οὐ γὰρ ταυτὸν κατὰ φύσιν τὸ κτιστὸν τῷ ἀκτίστῳ οὐδὲ τὸ θνητὸν τῷ ἀθανάτῳ οὐδὲ τὸ ὄρατὸν τῷ ἀόρατῳ οὐδὲ θεότης ἀνθρωπότητι»⁴²⁷. Ὁ λόγος εἶναι προφανῆς, γιατί οἱ ιδιότητες τῆς κτιστῆς φύσεως εἶναι διαφορετικὲς ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς ἀκτιστῆς φύσεως. Ἡ μὲν πρώτη εἶναι θνητὴ, εἶναι ὄρατὴ, εἶναι ἀλλοιούμενη κ.λπ. ἐνῶ ἡ δευτέρη εἶναι ἀθάνατη, ἀόρατη, ἀναλλοίωτη κ.ο.κ.⁴²⁸

Τέταρτη ἀρχὴ ἀναφορικὰ μὲ τὸ κτιστὸ εἶναι ἡ σχετικὴ ἀφ' ἑνὸς μὲν μὲ τὸ ἄχρονον εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὸ ἔγχρονον τῶν κτιστῶν ὄντων. Τὸ σημεῖο αὐτὸ ἀποτελεῖ μίαν ἀπὸ τῆς ἐρωτήσεως καὶ τῆς σύγχρονης φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς σκέψεως, δηλαδὴ πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ συμβιβάζεται ἡ ἄχρονη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ δημιουργία μὲ τὴν ἔγχρονη

⁴²⁶ Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*, 69, 15 ἐξ. **KOTTER IV**, σ. 388.

⁴²⁷ *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 14, 4-6. **B. KOTTER V**, σ. 128. Βλ. *Κατὰ Ἰακωβιτῶν*, 14, 15-18. **KOTTER IV**, σ. 116: «Οὐ γὰρ τὸ κτιστὸν τῷ ἀκτίστῳ καὶ κτίστη κατ' οὐσίαν ταυτὸν οὐδὲ τὸ σῶμα τῷ ἀσωμάτῳ οὐδὲ τὸ ἠργμὲνον τῷ ἀνάρχῳ. Ἄλλη φύσις οὖν ἐστὶ τῆς θεότητος καὶ ἕτερα τῆς ἀνθρωπότητος, καὶ δύο φύσεις εἰσίν».

⁴²⁸ «Οὐκ ἐρεῖ ποτε ἄνθρωπος· Ἐγὼ καὶ ὁ θεὸς ἐν ἐσμέν, οὐδε· Ἐγὼ καὶ ἄγγελος ἐν ἐσμέν, ἀλλ' οὔτε ἄγγελος ἂν εἶποι· Ἐγὼ καὶ ὁ θεὸς ἐν ἐσμεν, ἢ· Ἐγὼ καὶ ἄνθρωπος ἐν ἐσμεν. Κατεξαίρετον δὲ κτίσμα οὐκ ἐρεῖ ποτε· Ἐγὼ καὶ ὁ δημιουργὸς ἐν ἐσμεν. Ἐπὶ γὰρ τῶν κτισμάτων τυχὸν ἂν εἶποι ἄνθρωπος· Ἐγὼ καὶ ἄγγελος ἐν ἐσμεν, κατὰ τὸ κτιστὸν, κατὰ τὸ δοῦλον· κτίσμα δὲ τῷ κτίστη κατ' οὐδὲν ἐν» (*Κατὰ Νεστοριανῶν*, 42, 75-80. **KOTTER IV**, σ. 283).

δημιουργία⁴²⁹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαλαμβάνει τὰ ἀκόλουθα ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ: «Ἐθεάσατο γὰρ ἑκάστων πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἄχρονως ἐννοήσας καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἐννοίαν, ἣτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκῶν καὶ παράδειγμα ἐν τῷ προορισθέντι, καιρῷ γίνεται»⁴³⁰. Διευκρινίζεται ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐξετάζεται ὑπὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἡ ἐτυμολογικὴ ἐννοία τοῦ ὄρου Θεός. Τὸ «ἐθεάσατο» εἶναι συνέπεια αὐτῆς τῆς ἐννοίας, δεδομένου ὅτι μία ἐννοία τοῦ ὄρου Θεός εἶναι τὸ «θέειν καὶ περιέπειν τὰ σύμπαντα»⁴³¹. Τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι θεμελιῶδες γιὰ ποικίλους λόγους: α) Γίνεται ἀποδεκτὸν ὅτι, ἤδη πρὶν ἀπὸ τῆς δημιουργίας τους προκαθορίζεται ἡ ὑπαρξὴ τῶν κτιστῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς καθορίζει ὅτι οἱ λόγοι τῶν ὄντων, πρὶν ἀπὸ τῆς δημιουργίας αὐτῶν τούτων τῶν ὄντων, βρίσκονται στὴν προαιώνια βουλή τοῦ Θεοῦ⁴³². β) Ὁ προκαθορισμὸς τῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων δὲν γίνεται ἐντὸς τοῦ

⁴²⁹ Βλ. HASKER, William. *God, Time, and Knowledge*, σσ. 144-185.

⁴³⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 17-20. B. KOTTER II, σ. 32.

⁴³¹ Ὁπ. ἀν., 9, 14-15. B. KOTTER II, σ. 31.

⁴³² «Οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτός, ἀόρατοι ὄντες, οὐς καὶ ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θεοῖς ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιν, ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοοῦμενοι καθορῶνται. Πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς δεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα τοὺς καθ' οὓς γεγένηται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι καὶ τὸ ἐφ' ἑκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφαίνουσιν, καθ' ὃ καὶ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ, καὶ τὸ στερέωμα τὴν τῶν χειρῶν ἀναγγέλλει ποίησιν. Αἰδῖος δὲ δυνάμις ἐστὶ καὶ θεϊότης ἢ συνεκτικὴ τῶν ὄντων πρόνοια καὶ ἡ κατ' αὐτὴν ἐκθεωτικὴ τῶν προνοουμένων ἐνέργεια.

Ἡ τάχα τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ εἰσιν οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν αἰδῖον αὐτοῦ δύναμιν καὶ θεϊότητα, ἔχουσας διαπρυσίους κήρυκας τὰς τῶν γεγονότων ὑπερφυεῖς μεγαλοπρεπείας. Ὡς γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὸν κυρίως ὄντα θεὸν ὅτι ἔστι πιστεύομεν, οὕτως ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ' εἶδος διαφορᾶς τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ σοφίαν ὑφειστήσαν καὶ τῶν ὄντων συνεκτικὴν διδασκόμεθα· καὶ πάλιν, ἐκ τῆς οὐσιώδους κατ' εἶδος τῶν ὄντων κινήσεως τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ ζωὴν ὑφειστήσαν καὶ τῶν ὄντων συμπληρωτικὴν μανθάνομεν, ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας τὸν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, πατρὸς λέγω καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, λόγον λαμβάνοντες· θεοῦ γὰρ αἰδῖος ἐστὶν, ὡς ὁμοούσιος, δυνάμις ὁ λόγος, καὶ θεϊότης αἰδῖος τὸ ὁμοούσιον ἅγιον πνεῦμα» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωτήσεις πρὸς Θαλάσσιον*, 13, 6-31. Ἐκδ. Carl Laga καὶ Carlos Steel. *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I-LV*. Volume 1. [CCSG 7]. Brepols. Turnhout 1980, σ. 95).

χρόνου, ἀλλὰ ἀχρόνως καὶ αἰωνίως. γ) Ὁ «προκαταρισμός», κατὰ Μάξιμον, τῆς ὑπάρξεως τῶν κτιστῶν ὄντων γίνεται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως, ἢ δημιουργία τους ἐν τούτοις γίνεται ἐν χρόνῳ. δ) Στὸ θεῖο θέλημα, ποὺ εἶναι ἡ αἰτία τῆς δημιουργίας τῶν ὄντων, ὑπάρχει ὁ ἄχρονος προορισμός, ἢ εἰκόνα καὶ τὸ παράδειγμα τῶν κτιστῶν ὄντων καὶ ἡ κτιστὴ δημιουργία εἶναι σύμφωνη μὲ τους προορισμούς, τὶς εἰκόνες καὶ τὰ παραδείγματα τῶν ὄντων. Πιθανόν, μὲ βάση τὴν τελευταία παρατήρηση νὰ θεωρηθεῖ ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ ὑπολανθάνει ἡ Πλατωνικὴ θεωρία περὶ τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν. Πιστεύουμε ὁμῶς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ ὁ Ἀρεοπαγίτης μὲ τὶς «προόδους» τῶν ὄντων, ἢ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος μὲ τὴν θεωρία του περὶ τῶν λόγων τῶν ὄντων⁴³³, δὲν εἰσάγουν τὴν ἔννοια τοῦ «πραγματικοῦ» κόσμου τῶν ἰδεῶν καὶ τῆς «φαινομενολογίας» τῶν ὁρατῶν ὄντων, γιατί ἡ κτίσις καθ' ἑαυτὴν γιὰ τὴν χριστιανικὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ σκέψη καὶ διδασκαλία εἶναι πραγματικὴ (reelle). Μία ἀπὸ τὶς διακρίσεις ποὺ κάνουν οἱ Πατέρες τῆς Ἀνατολῆς εἶναι αὐτὴ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου καὶ γι' αὐτὸ τίθεται τὸ ζήτημα τῆς σχέσεως ἢ καὶ τῆς γνώσεως τοῦ «ἀοράτου» ὑπὸ τοῦ «ὁρατοῦ» καὶ ποῖος ὁ βαθμὸς καὶ τὰ μέσα γνώσεως⁴³⁴. Τὸ ὑπαρκτὸ καὶ πραγματικὸ στὸν Ἰω. Δαμασκηνό

⁴³³ Βλ. KARAYIANNIS, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 201-206.

⁴³⁴ Ὁ Adolf HARNACK σημειώνει τὰ ἀκόλουθα: «Origen held that the present world was only a place of punishment and purification. This view, which approximated very closely to the old Gnostic idea, was rejected; but the conception remained of an upper world of spirits, of which our world was the materialised copy. Where this conception was potent, a considerable part of the feeling which possessed Origen (after Plato) as he looked at our world must have endured. It was never wanting among the orthodox Fathers, and the Greeks of to-day have not lost it. "The world is a whole, but divided into two spheres of which the higher is the necessary prius and type of the lower": that is still the Greek view (see Gass, Symbolik, p. 143 f.). "God first and by his mere thought evoked out of non-existence all heavenly powers to exhibit his glory, and this intelligible world (κόσμος νοερός) is the expression of undisturbed harmony and obedient service." Man belongs to both worlds. The conception, as expounded by the Areopagite and established by John of Damascus (De fide orthodox. II 2-12), that the world was created in successive stages, has not the importance of a dogma, but it has that of a wide-spread theologoumenon. It is Neoplatonic and Gnostic, and its publication and recognition show that the dissatisfaction felt by Origen with the account of the creation in Gen. I.

καθορίζεται ἀπὸ τὰ «αἰσθητὰ» καὶ τὰ «νοητὰ»⁴³⁵, μὲ διαφοροποίηση τῆς ἴδιας διακρίσεως ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, δεδομένης τῆς διαφορετικῆς κοσμολογίας τοῦ Χριστιανισμοῦ. Τὸ ὑπαρκτὸ καὶ πραγματικὸ μπορεῖ νὰ ἔχει τὴν ἀκόλουθη συνοχή: Τὸ ὑπαρκτὸ συνίσταται ἀπὸ τὸ κτιστὸ καὶ ἄκτιστο. Τὸ ἄκτιστο εἶναι ὁ Θεός, δὲν εἶναι ὅμως ἀπλῶς ὑπαρκτό, ἀλλὰ ἀνθύπαρκτο. Ἡ ὑπαρκτικότητα τῆς κτιστῆς φύσεως εἶναι διαφορετικὴ. Τὸ κτιστὸ εἶναι ὑπαρκτὸ ἐφ' ὅσον δὲν αὐτονομεῖται ἀπὸ τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ τῆς ὑπάρξεως τοῦ κτιστοῦ. Τὸ κτιστὸ διακρίνεται σὲ αἰσθητὸ καὶ νοητό. Τὰ αἰσθητὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἵππος κ.λπ., τὰ δὲ νοητὰ εἶναι ἡ ψυχὴ, ὁ ἄγγελος καὶ ὁ δαίμων⁴³⁶.

was constantly shared by others. Men felt a living interest, not in the way plants, fishes, and birds came into being, but in the emanation of the spiritual from the Deity at the head of creation down to man. Therefore we have the κόσμος νοερός, the intelligible world, whose most characteristic feature consisted in its (3) gradations (διακοσμήσεις), which again fell into (three) orders, down to archangels and angels. (See Dionys. De divina hierarch. 6 sq., and John of Damascus, l.c., ch. III: , "Πᾶσα ἡ θεολογία ἤγουν ἡ θεία γραφή τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκε, ταύτας ὁ θεῖος ἱεροτελεστής εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις", Seraphim, Cherubim, thrones, dominions, powers, forces, principalities, archangels, and angels. We find a step in this direction as early as the App. Constit. VII. 35). In the creation, the system of spiritual powers was built from above downwards; while in sanctification by the mysteries, it was necessary to ascend the same series. The significant point was the union of the conception of creation with the system of the cultus, or, better, the scheme which embodied the idea of creation in accordance with the line of progress laid down for asceticism and sanctification. This was retained by Greek theology in spite of all its disavowal of Origen, Neoplatonism, and Gnosticism. But even in the region of the material, incomparably greater interest was taken in warmth, cold, moisture, drought, in fire, air, earth, and water, in the four vital humours, than in the childish elements which the O. T. narrative of creation takes into account. Yet the whole was included under the title of the 'work of the six days', and the allegories of Origen were, in theory, rejected. The exegesis of Gen. I. became the doctoral problem proper among the Greek Fathers. The most important wrote works on the Hexaëmeron; among them that of Johannes Philoponus is scientifically the most advanced (περὶ κοσμοποιίας); it is dependent, not on Platonism, but on Aristotle, though it also opposes the latter» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 248-249, ὑποσημ. 2).

⁴³⁵ Βλ. **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 85-86.

⁴³⁶ **ΠΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σ. 56.

Ἐπανερχόμεθα στὸν ἀνωτέρω ὀρισμὸ, ὁ ὁποῖος θέτει τὴν πέμπτη, ἐπίσης θεμελιώδη ὄντολογικὴ ἀρχή. Τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι συνεχῶς μεταβαλλόμενα καὶ ἀλλοιούμενα. Ἡ «τροπή» εἶναι χαρακτηριστικὸ τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἔτσι, μὲ εἶδος ἀποδεικτικοῦ λόγου καὶ λογικῆς συνεπειᾶς ὀρίζεται ὅτι τὰ κτιστὰ ὄντα, ἐφ’ ὅσον εἶναι κτιστά, κατὰ συνέπειαν εἶναι καὶ «τρεπτά». Ὁ δεύτερος ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι ὄντολογικὰ συνδεδεμένο μὲ τὴν τροπή. Ἐφ’ ὅσον λοιπὸν τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων ἄρχισε μὲ τροπή καὶ ἀλλοίωση, ἄρα καὶ αὐτὰ ὑπόκεινται στὸν νόμο τῆς ἀλλοιώσεως, τῆς τροπῆς. «Τρεπτὸν μὲν ἅπαν κτίσμα κατὰ φύσιν· ὧν γὰρ ἡ γένεσις ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα ἀνάγκη κατὰ φύσιν τρεπτά εἶναι. Ἡ οὐ τροπή ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή; Μόνον οὖν φύσει ἄτρεπτον τὸ θεῖον ὡς ἀκτίστον καὶ ἀεὶ ὄν. Τὰ δὲ κτίσματα, ὅσα μὲν λογικά, ἐθελότρεπτα, τῷ θελήματι τρεπόμενα, τὰ δὲ λοιπὰ κατὰ σῶμα»⁴³⁷. Μὲ τὴν θέσιν αὐτὴ διευκρινίζονται ἀρκετὰ προβλήματα καὶ ἀπαντῶνται ἐρωτήματα ποὺ ἐγείρονται ἀπὸ

⁴³⁷ Κατὰ Μανιχαίων, 69, 12-16. **B. KOTTER IV**, σ. 388. Βλ. Ἐκθεσις ὀρθοδόξου πίστεως, 17, 15-19. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος διαπραγματεύεται ὡς ἀκολουθῶς τὴν ἔννοια τῆς «τροπῆς» τῶν κτιστῶν καὶ τὸ «ἀτρεπτον» τοῦ Θεοῦ, καθὼς καὶ τις συγκρίσεις μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου: «Ἐπρεπε γὰρ τῷ ποιητῇ τῶν ὄλων καὶ γινομένῳ φύσει κατ’ οἰκονομίαν ὅπερ οὐκ ἦν καὶ ἑαυτὸν ὅπερ ἦν κατὰ φύσιν καὶ ὅπερ γέγονε φύσει κατ’ οἰκονομίαν ἄτρεπτον διασώσασθαι. Θεῷ γὰρ οὐ πέφυκεν ἐνθεωρεῖσθαι τροπή, ὧ μὴδεμία καθάπαξ κίνησις ἐπινοεῖται, περὶ ἣν ὑπάρχει τοῖς κινουμένοις τὸ τρέπεσθαι. Τοῦτό ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον. Τοῦτό ἐστὶ τὸ μακάριον, δι’ ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτό ἐστὶν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπός, ὃν ὀρίζοντες εἶναι φαμεν προεπινοούμενον τέλος, οὗ ἕνεκα μὲν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν· πρὸς τοῦτο τὸ τέλος ἀφορῶν τὰς τῶν ὄντων ὁ θεὸς παρήγαγεν οὐσίας. Τοῦτο κυρίως ἐστὶ τὸ τῆς προνοίας καὶ τῶν προνοουμένων πέρας, καθ’ ὃ εἰς τὸν θεὸν ἢ τῶν ὑπ’ αὐτοῦ πεπονημένων ἐστὶν ἀνακεφαλαίωσις. Τοῦτό ἐστὶ τὸ πάντας περιγράφον τοὺς αἰῶνας καὶ τὴν ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως προϋπάρχουσαν τῶν αἰώνων μεγάλην τοῦ θεοῦ βουλήν ἐκφαίνον μυστήριον, ἧς γέγονεν ἄγγελος αὐτὸς ὁ κατ’ οὐσίαν τοῦ θεοῦ λόγος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ αὐτόν, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸν ἐνδότατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερὸν καταστήσας καὶ τὸ τέλος ἐν ἑαυτῷ δείξας, δι’ ὃ τὴν πρὸς τὸ εἶναι σαφῶς ἀρχὴν ἔλαβον τὰ πεπονημένα» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Ἐρωτήσεις πρὸς Θαλάσσιον, 60, 27-48, σσ. 73-75).

τὸν προηγούμενο ὄρισμό, ὁ ὁποῖος συνδέει τὸ εἶναι τῶν ὄντων μὲ τὴν τροπὴ καὶ τὴν ἀλλοίωση. Ἡ τροπὴ εἶναι «ἀνάγκη κατὰ φύσιν». Εἶναι ἐπομένως νόμος τῆς φύσεως ἢ τροπὴ τοῦ εἶναι τῶν φυσικῶν ὄντων. Τὸ κυρίως ἐρώτημα, τὸ ὁποῖον ἀπαντᾶται ἐν προκειμένῳ εἶναι τὸ πῶς συνδέεται ἡ τροπὴ μὲ τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων. Ὡς τροπὴ θεωρεῖται ἡ δημιουργία τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ μὴ ὄν. Ἔτσι, τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι συνδεδεμένο ὄντολογικὰ μὲ τὴν τροπή. Ἀντιθέτως, τὸ θεῖο ὄν, τὸ ὁποῖον εἶναι «ἀεὶ ὄν», δὲν ὑπόκειται στὸν νόμο τῆς φυσικῆς ἀνάγκης τῆς τροπῆς, ἄρα εἶναι ἄτρεπτο καὶ ἀναλλοίωτο. Ἡ τροπὴ τῶν κτιστῶν ὄντων γίνεται κατὰ δύο τρόπους. Πρῶτον, ἡ τροπὴ τῶν λογικῶν ὄντων, ἄγγελοι, ἄνθρωποι, γίνεται μὲ δικὴ τους ἐπιλογή, εἶναι «ἐθελότροπα». Ἀντίθετα, τὰ στερούμενα λόγου καὶ τὰ ἄψυχα ὄντα ἀκολουθοῦν τὴν ἀναγκαιότητα τῆς φύσεως (*necessité naturelle*) καὶ ἡ τροπὴ γίνεται ἐπὶ τῶν σωμάτων τους.

Μία ἕκτη ἀρχὴ τῶν σχέσεων καὶ τῆς διαφορᾶς μεταξὺ κτιστῶν καὶ ἀκτίστου Θεοῦ εἶναι σχετικὴ μὲ τὸ προσυζητηθὲν θέμα τῆς ἐλευθερίας ἢ τῆς ὑποταγῆς τῶν ὄντων στὸν Θεό. Δὲν θὰ ἀναπτύξουμε καὶ πάλιν τὸ θέμα αὐτὸ στὴν παρούσα ἐνότητα, ἀλλὰ θὰ διακριβώσουμε τὴν ὄντολογικὴ σχέση τῶν κτιστῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ ἔχει ὡς ὄντολογικὸ ὑπόβαθρο τὴ θεολογικὴ καὶ τὴν κοσμολογικὴ ἀρχὴ ὅτι τὰ πάντα δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὸν Θεό. Ἔνεκα τοῦ γεγονότος αὐτοῦ τὰ κτιστὰ ὄντα «κοινωνοῦσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος κατὰ τὸ εἶναι»⁴³⁸. Ἐπομένως, τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων ὑπάρχει κατὰ κοινωνία καὶ μέθεξή τους στὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία αὐτὴ προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς δημιουργίας τους διὰ τοῦ Λόγου ἐν ἀγίῳ Πνεύματι. Ἐπειδὴ δὲ ὁ Τριαδικὸς Θεὸς δὲν μεταβάλλει τὸν τρόπο σχέσεως καὶ κοινωνίας του μὲ τὰ δημιουργήματά του, οὔτε καὶ τὸ θέλημά του γιὰ τὴν κοινωνία τῆς ἀγαθότητός του, πάντοτε ἐπομένως ἡ κοινωνία γίνεται μὲ τὴ συνεργία τῶν θείων Προσώπων τῆς Τριάδος. Ἡ κοινωνία καὶ

⁴³⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 86, 7-8. **B. KOTTER IV**, σ. 206.

ή μέθεξι τῶν κτιστῶν ὄντων στὴ θεία ἀγαθότητα ἐξηγεῖται α) ἐκ τοῦ ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ εἶναι ὅλων τῶν ὄντων, γιατί, ὅπως εἶδαμε ἀνωτέρω, στὸν Θεὸ ὑπάρχουν ὅλα τὰ ὄντα, δεδομένου ὅτι ὄχι μόνο αὐτὰ ἔχουν δημιουργηθεῖ ἀπὸ Ἐκεῖνον, ἀλλὰ ἐπιπρόσθετα ἡ ὑπαρξὴ τους προκαθορίζεται ἀπὸ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἀνάρχως πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία τους· καὶ β) ἀπὸ τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεό, «ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα συντηρεῖ καὶ συνέχει»⁴³⁹. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, εἰσέρχεται μία νέα ἔννοια, αὐτὴ τῆς συνεκτικῆς, συντηρητικῆς καὶ προνοητικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ. Ἐκεῖνο ποὺ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι ἡ διαφοροποίηση τοῦ τρόπου μετοχῆς τῶν κτιστῶν ὄντων στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Τὰ μὲν ζῶα μετέχουν τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὴ ζωὴ, τὰ δὲ λογικὰ μετέχουν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ ὄχι μόνο κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὴ ζωὴ, ἀλλὰ καὶ κυρίως κατὰ τὸ λογικόν⁴⁴⁰. Ἡ ἰδιαίτερη αὐτὴ κοινωνία τῶν λογικῶν κτιστῶν ὄντων μὲ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ κάνει αὐτὰ νὰ ὑπερέχουν τῶν ἀλόγων δημιουργημάτων καὶ νὰ εἶναι «οἰκειότερα» πρὸς τὸν Θεὸ καὶ ἔτσι νὰ καθίστανται «γνωστὰ» στὸν Θεό, κατὰ τὸ τοῦ Παύλου, «νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ» (Γαλ. 4:9). Περὶ τῆς μετοχῆς αὐτῆς καὶ ποίου εἶδους μετοχῆ εἶναι, θὰ γίνῃ λόγος σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο. Ἡ συνοχὴ καὶ συντήρηση τῶν κτιστῶν ὄντων ἀπὸ τὴν πρόνοια καὶ τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ φανερῶνει τὸ θέλημά Του ὥστε νὰ ὀδηγήσῃ τὰ ὄντα στὴν κατὰ χάριν κατάκτηση τῆς ἀφθαρσίας καὶ αἰώνιας μετοχῆς στὴ θεία ἀγαθότητα. Αὐτὸ καθίσταται περισσότερο προφανὲς ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τὸ σωτήριο ἔργο του ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ θάνατο καὶ τὴν ἀνάστασή Του καὶ τὴν παροχὴ τοῦ ζωοποιῦ ἀγίου Πνεύματος, ἢ καὶ τὸ ὅλο ἔργο τῆς θείας οἰκονομίας. Ἡ πορεία τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ τὴν ὁδὸ αὐτῆς τῆς ἀνακαινίσεως ὀδηγεῖ πρὸς τὴν ὑπέρβαση τῆς φθαρτότητας καὶ μετοχῆ στὴν ἀφθαρσία τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ.

⁴³⁹ Ὁπ. ἀν., 86, 10-11. B. KOTTER IV, σ. 191.

⁴⁴⁰ Ὁπ. ἀν., 86, 11-14. B. KOTTER IV, σ. 191.

§ 4. ΑΠΟΔΕΙΞΕΙΣ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

«... ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται.»
(Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 4-5. **B. KOTTER II**, σ. 10)

Στὸ ἔργο του Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτει τρία βασικὰ ὄντολογικὰ θέματα περὶ Θεοῦ σχετικὰ μὲ τὸ θέμα ποῦ θὰ ἀναπτύξουμε στὸ παρὸν κεφάλαιο: α) τὸ «ὅτι ἔστι Θεός» (§ γ'), β) τὸ «τί ἔστι Θεός», στὸ ὁποῖο δίδεται καὶ ἡ ἀπάντηση ὅτι εἶναι ἀκατάληπτος (§ δ') καί, γ) «ὅτι εἷς ἔστι Θεὸς καὶ οὐ πολλοί» (§ ε')⁴⁴¹. Τὰ τρία αὐτὰ βασικὰ θέματα ἀκολουθοῦν καὶ ἄλλα, ὅπως τὰ ἐρωτήματα περὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, περὶ ἁγίου Πνεύματος, περὶ Τριάδος κ.λπ., γιὰ τὰ ὁποῖα θὰ γίνῃ ἐκτενὴς ἀναφορὰ σὲ ἐπόμενα κεφάλαια. Ἡ ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι βασικὴ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὅχι τόσο ὡς σύστημα ἀποδείξεως ἀλλὰ ὡς θεολογικὴ προτεραιότητα τοῦ ἱστορικοῦ καὶ θεολογικοῦ πλαισίου τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας του. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω ἀναφερθέντα κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ὅπου τίθενται βασικὰ ἐρωτήματα, τὸ θέμα τῆς ὑπάρξεως καὶ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ κυριαρχεῖ καὶ σὲ ἄλλα συγγράμματά του μὲ διαφορετικὴ θεολογικὴ προοπτικὴ καὶ ἀκολουθεῖται ἀντίστοιχη θεολογικὴ μέθοδος πρὸς ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ αὐτοῦ, π.χ. ἡ χρῆση ἁγιογραφικῶν κειμένων καὶ ἐπιχειρημάτων ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἢ καὶ ἐπιχειρημάτων ἀντιρρητικοῦ χαρακτήρα, ὅπως συμβαίνει στὸν *Κατὰ Μανιχαίων* λόγο του⁴⁴².

⁴⁴¹ ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κωνσταντίνου. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, σσ. 53-58.

⁴⁴² Κατὰ τὸν Adolph HARNACK, τὸ περὶ Θεοῦ δόγμα παρέμεινε σχεδὸν ἀναλλοίωτο μέχρι τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. «The main features of the doctrine of God were those familiar from the theology of the Apologists, as they were partly fixed and partly supplemented by the fight with Gnosticism. Speculations on the Deity as a Trinity (τριάς) modified but little the general doctrine of God (yet see attempts in Augustine, *De trinitate*); for the unity, simplicity, indivisibility, and unchangeableness of God were at the same time maintained most definitely: in other words, the Father alone was almost always regarded as 'root of the Deity' (ρίζα τῆς θεότητος), where the Deity, in its essential being, was described in comparison with the world. The ultimate reason of this was that theology counted on a general intelligence for its general doctrine of God, and therefore had recourse to natural

Παρά τὸν συστηματικὸ αὐτὸν τρόπο ἐργασίας, δὲν συναντοῦμε στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ τὸ παράδειγμα τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, ὁ ὁποῖος ἀνέπτυξε συστηματικὰ τὶς πέντε γνωστὲς μεθόδους ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι ἀπουσιάζει τὸ σύνολο τῆς ἐπιχειρηματολογίας αὐτῆς. Θὰ ἀποτελοῦσε ἐνδιαφέρουσα μελέτη ἢ σύγκριση τῶν μεθόδων ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη καὶ τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, δεδομένου τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως εἶχε ἤδη μεταφρασθεῖ στὰ Λατινικὰ καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης γνώριζε τὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ⁴⁴³.

religion and theology, i. e., to the results of Greek philosophy. It was, indeed admitted by many Fathers (see esp. Athanasius, *De incarn.*) that men could know the Deity from creation only dimly, if at all; and that therefore the manifestation of God in Christ alone made it possible to recognise the nature of God as the undivided, spiritual and good Lord of the World. But, in fact, it was only a question of more or less as regards the natural knowledge of the spiritual and good God, the Creator. Other Fathers, especially those influenced by Aristotle, declared the knowledge of God in its whole extent to be innate (see Arnobius), or, a knowledge to be constantly tested by the observation of nature. No difference is here caused by the fact that some Fathers have described the existence of God and his distinctive nature as capable of proof, others, as incapable; for the latter only rejected the proof in so far as God could not be discovered by means of deduction from a *prius*. The psychological, cosmological, and natural theological proofs were not despised by them in meeting Atheism, Polytheism, Manichæism, etc. We already find in Augustine suggestions of an ontological proof. All these evidences were, indeed, given subject to the proviso, that all knowledge of God must be traced back to God himself, that it became indistinct in proportion to man's alienation from God, and that the revelation of Scripture first rendered everything clear and certain» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 241-242).

⁴⁴³ Ὁ Wolfhart PANNENBERG ἀναφέρεται στὸν συσχετισμὸ αὐτὸ χωρὶς ἐν τούτοις νὰ ὑποστηρίζει ἄμεση σχέση τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ ὅτι στὸν Δαμασκηνὸ ὑπάρχει ἡ ἀρχὴ (*germe*) τῆς ἐνότητος τῶν Προσώπων στὴν οὐσία. «On peut mesurer à quel point, dans la théologie occidentale, cette construction devenue classique du traité de Dieu dépend formellement de la fondation de la doctrine trinitaire dans l'unité divine, si on la compare avec l'*Exposition de la foi orthodoxe* rédigée par Jean Damascène au milieu du VIIIe siècle. Certs, cet ouvrage commence également, selon le modèle du discours catéchétique de Grégoire de Nysse, avec le Dieu unique, l'incompréhensibilité de son essence (I,1s.) et les preuves de l'existence de Dieu (I,3), après quoi sont exposées encore une foi son incompréhensibilité (I,4) et son unité (I,5), avant que ne soit

Κρίνουμε χρήσιμη τὴ σύντομη περιγραφή τῶν πέντε τρόπων ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη γιὰ νὰ διαφανεῖ τόσο ἡ ὁμοιότητα, ὅσο καὶ ἡ διαφορὰ μὲ τὴν ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ στὸν Ἰω. Δαμασκηνό καὶ γιὰ νὰ ἀποδειχθεῖ ἡ ἐπίδραση ποὺ ἔχει ἀσκήσει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὸν εἰσηγητὴ τῆς σχολαστικῆς θεολογίας.

Οἱ πέντε τρόποι ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν Ἀκινάτη, ἐπιγραμματικὰ εἶναι οἱ ἀκόλουθοι: **1. Τὸ κινεῖν ἀκίνητο.** Στὸν κόσμον παρατηρεῖται μία ἀλλαγὴ σὲ κάποια πράγματα. Σὲ κάθε πρᾶγμα ποὺ ἀλλάζει ἡ ἀλλαγὴ προέρχεται ἀπὸ κάτι ἄλλο. Ἄν αὐτὸ ποὺ προκαλεῖ τὴν ἀλλαγὴ βρίσκεται σὲ διαδικασία ἀλλαγῆς τὸ ἴδιο, τότε καὶ αὐτοῦ ἡ ἀλλαγὴ προέρχεται ἀπὸ κάτι ἄλλο. Αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ συνεχίσει στὸ ἄπειρο. Ἔτσι, φθάνουμε στὸν πρῶτον ποὺ εἰσάγει τὴν ἀλλαγὴ, χωρὶς ὁ ἴδιος νὰ ὑπόκειται σὲ ἀλλαγὴ ἀπὸ κάτι ἄλλο. Αὐτὸς εἶναι ὁ Θεός. Ἡ αἰτία ποὺ προκαλεῖ τὴν ἀλλαγὴ, ἀλλὰ ἡ ἴδια δὲν ἐπιδέχεται ἀλλαγὴ εἶναι ὁ Θεός. **2. Ἡ πρώτη αἰτία.** Διπιστώνεται ὅτι στὸν κόσμον ὑπάρχει μία ἀποτελεσματικὴ τάξη. Ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει τίποτα ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ εἶναι ἀποτελεσματικὴ αἰτία τῆς τάξεως τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἐπομένως ὑπάρχει μία προηγούμενη αἰτία τῆς τάξεως. Ὅμως, αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ συνεχίσει στὸ ἄπειρο. Ἡ ἀρχικὴ αἰτία τῆς τάξεως, ποὺ δὲν ἔχει ἄλλη αἰτία γιὰ τὸν ἑαυτό της, εἶναι ὁ Θεός. **3. Τὸ κοσμολογικὸ ἐπιχείρημα.** Διαπιστώνεται ὅτι μερικὰ πράγματα ἔχουν τὴ δυνατότητα τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς μὴ ὑπάρξεως. Ἐν τούτοις, εἶναι ἀδύνατον ὅλα τὰ ὄντα νὰ ἔχουν τὴ δυνατότητα αὐτὴ, γιατί ἡ δυνατότητα τῆς μὴ ὑπάρξεως σημαίνει ὅτι σὲ κάποια χρονικὴ στιγμή τὰ ὄντα αὐτὰ δὲν ὑπῆρχαν. Κατὰ συνέπεια, ἡ δυνατότητα αὐτὴ δὲν ἀφορᾷ ὅλα τὰ ὄντα. Ἐκεῖνα τὰ ὄντα ποὺ ἔχουν τὴ δυνατότητα τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς μὴ ὑπάρξεως τὴν ὀφείλουν σὲ κάτι τὸ ἐξωτερικόν. Αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ συνεχίζεται ἐπ' ἄπειρον. Πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι κάτι τὸ ὁποῖο εἶναι ἀναγκαῖον γιὰ τὸν ἑαυτό του, δὲν ἔχει ὅμως τὴν

finalement traitée la doctrine trinitaire au 6^e chapitre du premier livre. Mais déjà les deux premiers chapitres disent que le Dieu trinitaire est l'objet de l'*Exposition*. C'est par l'unité de son essence, par son incompréhensibilité, par son existence et son essence que l'on commence. Inversement, les développements sur les *attributs* de l'unique essence divine définie en elle-même de façon trinitaire succèdent à l'exposé des différenciations trinitaires de cette essence (I,9 s.). Si on examine la structure logique à l'œuvre dans cette argumentation, on sera porté à affirmer qu'ici encore, comme Grégoire de Nysse, la dérivation des déterminations trinitaires est en germe dans l'unité de Dieu, dans sa nature spirituelle (spécialement I,6 et 7). Mais ce germe ne détermine pas encore aussi fortement la théologie systématique qu'il le fera plus tard dans la théologie latine médiévale» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie Systématique*, σσ. 376-377).

αναγκαιότητα από έξω, αλλά αντίθετα είναι ή αιτία της αναγκαιότητας των άλλων όντων, είναι ο Θεός. **4. Η ήθικη απόδειξη.** Βαθμός τελειότητας. Παρατηρείται ότι όντα είναι λίγο – πολύ καλά, λίγο – πολύ αληθινή κ.λπ. υπάρχει, όμως, κάτι το οποίο είναι πολύ καλύτερο, πολύ αληθέστερο κ.λπ. Υπάρχει επομένως στη διαβάθμιση αυτή κάτι το οποίο είναι ή αιτία του καλού, της αλήθειας, της αρετής κ.λπ. Αυτό είναι ο Θεός. **5. Τελολογική απόδειξη.** Είναι προφανές από την παρατήρηση ότι τα όντα είναι καθοδηγούμενα προς ένα τέλος. Τα όντα αυτά πιθανόν να μη έχουν τα ίδια γνώση, και εν τούτοις, ενεργούν μέσα στα πλαίσια ενός τέλους, ενός σκοπού. Υπάρχει ένα όν το οποίο κατευθύνει τα όντα προς το τέλος τους. Αυτό είναι ο Θεός⁴⁴⁴.

Η σύγχρονη φιλοσοφία της θρησκείας, εξ αιτίας της προηγούμενης εγκαταλείψεως από αυτήν του περι Θεού ερωτήματος, ανέπτυξε ιδιαίτερη μεθοδολογία αποδείξεως υπάρξεως του Θεού. Κατά τον James F. SENNETT⁴⁴⁵, πρώτος ο Alvin Plantinga εισήγαγε και πάλι την συζήτηση περι Θεού στη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη. Έτσι, ο Richard SWINBURNE⁴⁴⁶, αναπτύσσει διάφορες μεθόδους αποδείξεως της υπάρξεως του Θεού: Το κοσμολογικό έπιχείρημα, το τελολογικό έπιχείρημα, το έπιχείρημα εκ της συνειδήσεως και της ήθικης, το έπιχείρημα της πρόνοιας, το πρόβλημα της υπάρξεως του κακού σε σχέση με εκείνο της υπάρξεως του Θεού, το έπιχείρημα από την ιστορία και τα θαύματα και το έπιχείρημα από τη θρησκευτική έμπειρία. Κυρίως, όμως, για το σύνολο της συγχρόνου φιλοσοφίας της θρησκείας το έπιχείρημα για την απόδειξη της υπάρξεως του Θεού με τη μεγαλύτερη βαρύτητα είναι το «όντολογικό έπιχείρημα», το οποίο, ως έννοια και ως φιλοσοφικό σύστημα εργασίας, πρώτος εισήγαγε ο Άνσελμος Καντερβουρίας. Ο Άνσελμος Καντερβουρίας συστηματοποίησε τις αποδείξεις υπάρξεως του Θεού περιορίζοντας τις σε τέσσερεις, την όντολογική, την κοσμολογική, την απόδειξη ότι ο Θεός αποτελεί τή συνισταμένη των αιωνίων αληθειών

⁴⁴⁴ MARTIN, Christopher F. J. *Thomas Aquinas: God and Explanations*, σσ. 132-204. Βλ. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νικολάου. *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, σσ. 68-76. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Χρήστου. *Η θεολογία της απουσίας και της αγνωσίας του Θεού. Με αναφορά στις Αρεοπαγιτικές συγγραφές και στον Martin Heidegger*, σσ. 16-18. (= *Χαίντεγγερ και Αρεοπαγίτης ή περι απουσίας και αγνωσίας του Θεού*, σσ. 24-26). Για τη σύγχρονη φιλοσοφική και θεολογική συζήτηση, κριτική των αποδείξεων υπάρξεως του Θεού, των νέων προτάσεων ή και για την απόρριψή τους, βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 109-126.

⁴⁴⁵ SENNETT, James F. *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*. William B. Eerdmoms Publishing Company. Grand Rapids, Michigan - Cambridge 1998.

⁴⁴⁶ SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*.

καὶ τέλος, τὴν τελολογικὴ ἀπόδειξη⁴⁴⁷. Ἄλλωστε, τὸ περὶ τοῦ ὄντος ἐρώτημα εἶχε ἀπασχολήσει ἔντονα τοὺς προπλατωνικοὺς φιλοσόφους, τόσο ὡς κατηγορημα, ὅσο καὶ ὡς γνωσιολογικὸ πρόβλημα καὶ αὐτοὶ πρῶτοι ἀσχολήθηκαν μὲ τὴν ἀναζήτηση τοῦ ὄντος⁴⁴⁸.

Ἡ συμπερίληψη στὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία τοῦ ἐρωτήματος τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως του ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, παρέχει καὶ τοὺς προσανατολισμοὺς γιὰ τὴ διερεύνηση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος, οἱ ὅποιοι βεβαίως δὲν παρουσιάζουν κάτι νεώτερο καὶ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν τρόπο σκέψεως καὶ θεολογικῆς ἀντιμετωπίσεως τοῦ ζητήματος ὅπως ἦταν στὴ δική του ἐποχή. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μὲ τὴ θεολογία του περὶ τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, κατέχει τὸ κέντρο τῆς δογματικῆς καὶ γνωσιολογικῆς αὐτῆς ἔρευνας. Ἐκεῖνο πὺ προκαλεῖ περισσότερο ἐνδιαφέρον εἶναι ὁ συστηματικὸς τρόπος μὲ τὸν ὅποιο ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διερευνᾷ τὸ ἐρώτημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, πὺ ἀκόμα καὶ σήμερα ἡ θεολογία καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας δὲν ἔχουν ὑπερβεῖ εἴτε ὡς σύστημα εἴτε ὡς περιεχόμενο. Αὐτὸ καθίσταται φανερό ἀπὸ τὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ ἔργου *Ἐκδοσις ἀκριβῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, ὅπου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καθορίζει τοὺς τρόπους διὰ τῶν ὁποίων

⁴⁴⁷ Βλ. **ΓΙΑΝΝΑΡΑ**, Χρήστου. *Χάιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης ἢ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*, σσ. 24-26.

⁴⁴⁸ Βλ. **ΝΙΤΣΣΕ**, Φρίντριχ. *Ἡ φιλοσοφία στὰ χρόνια τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τραγωδίας. Οἱ προπλατωνικοὶ φιλόσοφοι καὶ σημειώσεις (1867-75)*. (Πρόλογος – Μετάφραση – Σχόλια, Βαγγέλης Δουβαρέλης. Φιλολογικὴ ἐπιμέλεια, Ἦρκος Ρ. Αποστολίδης). Β' ἔκδοση μὲ διορθώσεις. Ἐκδόσεις Gutenberg. Ἀθήνα 2013. Ὁ Adolph HARNACK κρίνει ὅτι: «The influence of Aristotle is first conspicuous in Diodore of Tarsus, who reproduced independently the cosmological proof of Aristotle (see Photius, Biblioth. 223). From the sixth century it is evident in the majority of the Fathers, and especially John of Damascus. See De fide orthod. I. 3 (12): Everything perceptible by the senses, as also the higher world of spirits, is subject to change; therefore it must have had a beginning, and been created. There must accordingly exist a being who created it, and that is God. Two other proofs are found in John of Damascus» (**HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 242, ὑπόσημ. 1). «The Fathers influenced by Neoplatonism, however, assumed further that the contemplative ascetic, who was on the way to deification, could gain a direct vision of God in all his splendour, a conception which the Areopagite has combined with a scholastic theory of the knowableness of God by negation, eminence, causality» (Ὁπ. ἀν., σ. 243).

παρέχεται ἡ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. «Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσία· πᾶσι γὰρ ἡ γνώσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ’ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ, Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφάνέρωσε γνώσιν»⁴⁴⁹. Τὸ κείμενο αὐτὸ ἀποτελεῖ στὴν οὐσία πλήρες πρόγραμμα μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο διακρίνουμε τὸ ποῦ ἡ θεολογία θὰ ἐργασθεῖ γιὰ νὰ ἀπαντήσῃ στὸ ἐρώτημα τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ἄνω πνευματικὴ πορεία ποὺ ἐξήγγειλε ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὅτι θὰ ἀκολουθήσῃ γιὰ τὴ συνάντηση καὶ ἔνωσή του μὲ τὸν Θεό. Ναὶ μὲν ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ τὴ φιλοσοφικὴ μεθοδολογία καὶ τὴ φυσικὴ θεολογία γιὰ τὴν ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ὅμως ἔχει τελείως διαφορετικὲς προϋποθέσεις. Ἡ βασικὴ του προϋπόθεση εἶναι ἡ Βιβλικὴ διδασκαλία περὶ τῆς δημιουργίας τῶν πάντων ἀπὸ τὸν Θεό, ὅπως βεβαίως καὶ ἡ θεολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ μέσα ἀπὸ τὰ δημιουργήματα (Ρωμ. 1:19-25). Ἡ βιβλικὴ αὐτὴ διδασκαλία, μαζὶ μὲ τὴ διάκριση κτιστοῦ

⁴⁴⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 14-19. **B. KOTTER II**, σ. 7. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν φυσικὸ νόμο καὶ τὴ λειτουργία του κατὰ τοὺς Ἑλληνας Πατέρες, ὁ Adolf Harnack δέχεται: «This whole view, which is familiar to us from the Apologists, was never completely lost by the Greek Fathers. Its first consequence was that henceforth the whole of religion could be,--as already in the case of the Apologists--and was, looked at from the point of view of knowledge and law. It appeared as a morality based on pure knowledge of God and the world, one to which nothing could be added. Along with freedom, the natural moral law was implanted in man, that is, the sure consciousness of the rules, by which he had to prove what was in him. The rules corresponded ultimately to the laws of the universe set in operation and maintained by God as supreme First Cause. This natural law, when it had been obscured in the mind of man, was repeated in the Decalogue by an external legislation, and, on account of the hard-heartedness of the Jews, was supplemented with burdens, temporary commandments and it was finally reduced by Jesus Christ to the simplest of formulas, set in operation by the impressive preaching of rewards and punishments, and perfectly fulfilled by Jesus. He revealed the perfect knowledge of God, and restored the natural moral law--these two statements being really identical, for in both God appears as the supreme cause» (**HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 267).

καὶ ἀκτίστου, βρῖσκεται στὴ βάση γιὰ τὴν ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως κατ' ἐπανάληψη τονίσαμε, προτείνει τρέσσερες τρόπους μέσω τῶν ὁποίων παρέχεται ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἄλλως τέσσερες πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ· ἡ φυσικὴ ἀποκάλυψη, ἡ γνώση μέσω τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, ἡ γνώση μέσω τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ἡ γνώση διὰ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἡ παράθεση τῶν τεσσάρων αὐτῶν τρόπων γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ὑπάρξεώς του ἔχει συστηματικὸ «ἱστορικὸ»⁴⁵⁰ χαρακτήρα ποὺ φανερῶνει τὴν πορεία τῆς ἱστορίας τοῦ δόγματος, δεδομένου ὅτι ἀκολουθεῖται ἡ ἱστορικὴ συνέχεια τῆς θείας Ἀποκαλύψεως, ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ αὐτονομηθοῦν ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη, κυρίως δὲ δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ χρῆση τῆς ἐκ τῆς φύσεως ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως οὔτε τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, οὔτε καὶ ἐκείνης τοῦ παλαιοῦ νόμου χωρὶς τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη. Ἡ ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη καὶ γνώση φωτίζει τὶς τρεῖς προηγούμενες μεθόδους καὶ πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἐπιχειρώντας μία διευκρινιστικὴ συστηματοποίηση τῶν παρεχομένων δεδομένων, ὑπὸ τὸ φῶς τῆς συγχρόνου θεολογικῆς σκέψεως, δυνάμεθα νὰ ὀρίσουμε τὰ κατωτέρω: **Πρώτη «πηγὴ» γνώσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι αὕτη αὕτη ἡ δημιουργία.** Πρόκειται, μὲ ἄλλα λόγια περὶ τῆς «**φυσικῆς ἀποκαλύψεως**». Ἐδῶ δὲν προτιθέμεθα νὰ ἐξετάσουμε τὸ ζήτημα κατὰ πόσον ὁ τρόπος αὐτὸς ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἰσχυρὸς γιὰ τὴ σύγχρονη θεολογία ἢ καὶ γιὰ τὸ σύγχρονο ἄνθρωπο⁴⁵¹. Ἡ ἐκ τῆς φύσεως

⁴⁵⁰ Ἡ σύγχρονη θεολογία ὀνομάζει «ἱστορικὴ» τὴ γνώση ποὺ παρέχεται μέσω τῆς βιβλικῆς παραδόσεως, δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται «ἱστορικά», σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ «φιλοσοφικὴ» γνώση, ἡ ὁποία εἶναι ἀποτέλεσμα φιλοσοφικῶν συλλογισμῶν. Βλ. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Ἰωάννη. *Δογματικὴ καὶ Θεολογία. (Σημειώσεις παραδόσεων 1984-85)*, σσ. 27-62.

⁴⁵¹ Ὅπως ἀναφέρθηκε σὲ ἄλλη ἐνότητα, ἡ Προτεσταντικὴ θεολογία ἀπορρίπτει τὴ φυσικὴ θεολογία ὡς τρόπο καὶ μέσο γνώσεως τοῦ Θεοῦ, γιατί, κατὰ τὴν προτεσταντικὴ θέση, ὁ Χριστιανὸς δὲν ἔχει ἀνάγκη οὔτε τὴ φυσικὴ θεολογία οὔτε τὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴ βεβαίωση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ὁ Alvin PLANTINGA, ὁ ὁποῖος μὲ ἐμβρῦθεια ἀναπτύσσει καὶ ἀναλύει τὴν προτεσταντικὴ αὕτη θέση, μεταξὺ τῶν θεολόγων στοὺς ὁποίους κάνει ἀναφορὰ εἶναι καὶ ὁ Karl Barth. Πιστεύουμε πῶς, μέσα ἀπὸ αὕτη τὴν ἀνάλυση καὶ ἀναφορὰ στὴ θεολογία τοῦ Karl Barth, καθίσταται πλέον ἐμφανὲς ὅτι ἡ ἀπόρριψη τῆς φυσικῆς θεολογίας

ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξασθενεῖ ἔνεκα τοῦ βιασμοῦ τὸν ὁποῖο δέχεται ἡ δημιουργία ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, εἶναι, ὅμως, δυνατὸν νὰ ἐνισχύεται ἀπὸ τὶς συνεχεῖς ἐπιστημονικὲς ἀνακαλύψεις ποὺ ἀναδεικνύουν τὴν ἔννοια τῆς ἁρμονίας τῆς φύσεως καθὼς καὶ τοῦ τρόπου συμπεριφορᾶς τῆς ὕλης, ἡ ὁποία δὲν φαίνεται νὰ εἶναι τυφλὰ ντετερμινιστικὴ⁴⁵². Ἡ φυσικὴ ἀποκάλυψη παρέχει τὴ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ

καὶ τῶν ὁποίωνδήποτε ἄλλων τρόπων γνώσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι συνέπεια τῆς προτεσταντικῆς ἀρχῆς τοῦ *sola scriptura* (βλ. **PLANTINGA**, Alvin. «*Reason and Belief in God*», σσ. 63-73). Ἡ μόνη καὶ πραγματικὴ γνώση τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι ὁποιοδήποτε ἄλλου Θεοῦ, δημιουργήματος τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως καὶ εἰκόνας, εἶναι αὐτὴ ποὺ παρέχεται διὰ τῆς θείας ἀποκαλύψεως (βλ. **BARTH**, Karl. *Church Dogmatics. II.1. The Doctrine of God*, σσ. 63-128). Ὅμως, ἡ ἀπορρίψη τῆς «φυσικῆς ἀποκαλύψεως» ἀποκόπτει τὴ δημιουργία ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ ἀπομονώνει τὸν Θεὸ ἀπὸ τὰ δημιουργήματά του. Ὁ Μ. Βασίλειος διδάσκει τὴν ἐκ τῆς φύσεως ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ὁ Μάξιμος ΑΓΙΟΡΓΟΥΣΗΣ στὴν περὶ γνώσεως Θεοῦ ἀνάλυση τῆς θεολογίας τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, σημειώνει: «We know the wonders of God, their beauty, their order, and the grandeur of created beings; we behold in them the magnificent attributes of God which correspond to Him: Intelligence, Beauty, Infinite "Grandeur." We reflect upon the goodness, the wisdom, the strength, the providence, the justice of God in created beings. Moreover, in contemplating the human soul, we know attributes of God such as omnipresence, invisibility, and knowledge by the energies alone. By way of affirmation (ὑπαρχόντων ὁμολογία) we attribute to God that which is suitable to his Divine Majesty, according to Basil in his *Against Eunomios*. But it is especially by way of negation (ἀπεμφαινόντων ἄρνησις) that we know the "magnificent attributes" which "surround" the divine essence (περιθεωρούμενα ιδιώματα), the "energies" of God» (**AGHIORGOUSSIS**, Maximos. «*Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil*», σ. 35). Ὁ Περγάμου Ἰωάννης ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ ἀπολυτοποιεῖ τὴν γνώση διὰ τῆς «ἀγάπης» καὶ ἀπορρίπτει τὴν πρόταση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀκόμα καὶ μέσω τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώση εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς «ἀγαπητικῆς σχέσεως» γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου. Βλ. **ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ**, Ἰωάννη. *Δογματικὴ καὶ Θεολογία. (Σημειώσεις παραδόσεων 1984-85)*, σσ. 37-51. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς φρονεῖ καὶ διδάσκει διαφορετικὰ, ὅπως θὰ διαφανεῖ στὰ διάφορα κεφάλαια τῆς παρουσίας μελέτης. Σύμφωνα μὲ τὴν κοσμολογία τοῦ Ὁμολογητοῦ Μαξίμου, δεδομένου ὅτι ὅλα τὰ ὄντα διατηροῦν τοὺς «λόγους» των στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἀναφερθήκαμε πλειστάκις, κατὰ συνέπεια, τὰ ὄντα ἀποκαλύπτουν τὶς θεῖες ἐνέργειες. Διαφορετικὰ, ἐλλοχεύει ὁ κίνδυνος ἀπορρίψεως τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεό.

⁴⁵² Βλ. **MOONEY**, Christopher F. S.J. *Theology and Scientific Knowledge. Changing Models of God's Presence in the World*. University of Notre Dame Press. Notre Dame - London 1996. **INWAGEN**, Peter van. *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*.

Θεοῦ, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψη τῆ «συνοχή» καὶ «διακυβέρνηση» τῆς κτίσεως. Ὅπως γίνεται κατανοητόν, ἡ ἀπόδειξη αὐτῆ κινεῖται στὸν χῶρο τῆς ἐπαγωγικῆς λογικῆς ἀποδείξεως. Στὸ πλαίσιο τῆς συγκεκριμένης ἀποδεικτικῆς διαδικασίας εἶναι δυνατὸν νὰ ἐνταχθεῖ καὶ τὸ ζήτημα τῆς λειτουργίας τῶν φυσικῶν νόμων καὶ τὸ κατὰ πόσον οἱ φυσικοὶ νόμοι λειτουργοῦν ὡς μία φυσικὴ ἀναγκαιότητα γιὰ τὴ διατήρηση καὶ συνοχὴ τῆς δημιουργίας. Ἡ χριστιανικὴ θεολογία ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα αὐτό, ὅτι οἱ φυσικοὶ νόμοι εἶναι τεταγμένοι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος προνοεῖ γιὰ τὴ συνοχὴ καὶ τὴ διακυβέρνηση τῆς κτίσεως⁴⁵³. Ἡ μέθοδος αὐτῆ ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἔχει διευκρινισθεῖ, στηρίζεται στὴ «φυσικὴ ἀποκάλυψη⁴⁵⁴» καὶ στὸ λογικὸ σχῆμα ὅτι ἡ κτίση

⁴⁵³ Ὁ Μ. Βασίλειος σημειώνει χαρακτηριστικά: «Ἡ γὰρ τότε φωνή, καὶ τὸ πρῶτον ἐκεῖνο πρόσταγμα, οἷον νόμος τις ἐγένετο φύσεως» (Ὁμιλία Ε'. Εἰς τὴν Ἑξαήμερον, σ. 278). Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἀποδεικτικὴ διαδικασία περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς κτίσεως, καθὼς καὶ ἡ χρησιμοποιούμενη μεθοδολογία ἀποτελεῖ ἐν τινι τρόπῳ τὴ δομὴ τῶν συγκεκριμένων κεφαλαίων τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ἐπὶ τοῦ θέματος. Ἔτσι, τὰ κεφάλαια 13-14, ἡ «μικρὴ ἑξαήμερος», ὅπως τὴν ὀνομάσαμε πρὶν, διαπραγματεύονται τὸ ἐρώτημα τῆς δημιουργίας καὶ γίνονται συνεχεῖς συγκρίσεις μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων. Τὰ κεφάλαια 15-25 διαπραγματεύονται τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου στὸ σύνολό του καὶ τὰ κεφάλαια 26-45 τὰ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου.

⁴⁵⁴ Ὁ Wolfhart PANNENBERG διευκρινίζει: «L'expression "théologie naturelle" est attestée chez Panaitios, fondateur du moyen stoicisme, lequel atteint Rome vers la deuxième moitié du IIe siècle avant notre ère, en relation avec le cercle de pensée stoïcienne du jeune Scipion. Par l'expression "théologie naturelle", Panaitios désignait la théologie philosophique, par distinction d'avec la "théologie mythique" des poètes d'une part, et d'avec la "théologie politique" des cultes établis et maintenus par l'autorité des Etats, d'autre part» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 101-102). Ἐπομένως, «La première "théologie naturelle" ne développait pas d'arguments pour démontrer qu'un Dieu existe. L'existence d'une origine divine était présumée sans discussion. Ce n'est pas le doute quant à son existence mais quant à sa nature qui constituait l'objet de cette théologie, et c'est sur ce point que portaient déjà les différentes thèses de la "philosophie de la nature" ionienne. Leurs différences sont d'une telle nature que la série des tentatives de solution permet de reconstruire une histoire cohérente de la question» (Ὁπ. ἀν., σ. 103). Κατὰ τὸν Wolfhart PANNENBERG, ἡ σύγχρονη προτεσταντικὴ ἀπόρριψη τῆς «φυσικῆς θεολογίας» ἀποτελεῖ σφάλμα ὡς πρὸς τὴν κατανόηση τῆς ἔννοιᾶς τῆς. Ἡ φυσικὴ θεολογία ὄχι μόνον δὲν ἀντιστρατεύεται τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως, ἀλλὰ εἶναι ἀναγκαία ἡ γνώση διὰ τῆς φυσικῆς

πρέπει να έχει τον δημιουργό της γιατί δεν μπορεί να προέρχεται από εαυτή, ή δε συνοχή και διακυβέρνηση της κτίσεως αποτελούν απόδειξη της υπάρξεως του Θεού. Η ίδια ή δημιουργία, μέσα από τη διαφαινόμενη δημιουργία, συντήρηση και συνοχή «τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως». Με τον τρόπο αυτό στην ουσία ορίζεται και καθορίζεται ποία είναι ή γνώση που αποκτάται μέσα από τη φυσική αποκάλυψη. Δεν αποκαλύπτεται ή φύση του δημιουργού αλλά «τὸ μεγαλεῖον» τῆς θείας φύσεως, ἔνεκα τῆς θαυμαστῆς δημιουργίας⁴⁵⁵. Τὰ κτιστὰ ὄντα ἔχουν εἶδος σχέσεως με τον δημιουργό Θεό. «Πρόοδοι», κατὰ τὸν Ἀρεοπαγίτη, «λόγοι τῶν ὄντων», κατὰ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο. Ἡ ἄρνηση τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως και γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς κτιστῆς δημιουργίας περιέχει τὸν κίνδυνο νὰ ἀποκοπῆ ἡ δημιουργία ἀπὸ τὸν Θεὸ και νὰ ὀδηγήσει στὴν ἄρνηση τῆς δημιουργίας τῶν κτιστῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεό.

Ἡ ἐπόμενη, **δεύτερη** «πηγή» γνώσεως και ἀποδείξεως υπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι αὐτὴ που παρέχεται μέσα ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Γιὰ τὴν πηγὴ αὐτὴ γνώσεως, ὅπως

ἀποκαλύψεως, δεδομένου ὅτι ἔχει και Βιβλικὴ θεμελίωση (Ρωμ. 1:19-25). (Ὁπ. ἀν., σσ. 97-109).

⁴⁵⁵ Ὁ Andrew LOUTH, ἀντιπαρέρχεται τὸ ἐρώτημα με τὸ σύντομο σχόλιο ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν προτίθεται νὰ χρησιμοποιήσει τὴν ἀπόδειξη υπάρξεως τοῦ Θεοῦ διὰ φυσικῶν συλλογισμῶν, ὅπως εἶχε προταθεῖ μεταγενεστέρως (LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 92-93). Τὸ συμπέρασμά μας ὅμως εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο ἂν ληφθοῦν ὑπ' ὄψη οἱ προτεινόμενοι ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ τρόποι γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ὅπως διαλαμβάνουμε κατωτέρω και εἰδικὰ ἡ ἀπόδειξη υπάρξεως τοῦ Θεοῦ στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως. Ἐξ ἄλλου, ὁ Ν. ΝΗΣΙΩΤΗΣ, ἔνεκα τῆς ἀναπτύξεως στὴ Δύση τῆς «φυσικῆς θεολογίας» κατὰ τὸν 19ο και 20ο αἰῶνα, θέτει ὑπὸ ἐπιτήρηση τὴν αὐτονομημένη φυσικὴ ἀποκάλυψη. Ἡ πρόταση τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴ λύση τοῦ ζητήματος εἶναι ἡ παρεμβολή, ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ γινώσκοντος ἀνθρώπου, τῆς πίστεως μεταξὺ τῆς φυσικῆς και τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως. Χωρὶς τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη δὲν νομιμοποιεῖται ἄλλη ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. (ΝΗΣΙΩΤΗΣ, Νίκου. *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν. Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ και ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ*, σσ. 161-172). Τὸ ζήτημα ὅμως δὲν ἐμφανίζεται κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὁ ὁποῖος συνδέει τὶς τρεῖς μεθόδους ἀποκαλύψεως και αἶρει τὸν κίνδυνο τῆς αὐτονομήσεως τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως ἀπὸ τὴν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀποκάλυψη.

βέβαια και για τις άλλες πηγές γνώσεως, διαλαμβάνουμε έκτενέστερα σε ειδικό κεφάλαιο, γι' αυτό παρέλκει ή περαιτέρω αναφορά επί του προκειμένου. Σημειώνουμε μόνο αυτό το οποίο θα διαπραγματευθούμε στη συνέχεια, ότι ο Ίω. Δαμασκηνός προορίζει την δια της φιλοσοφίας απόδειξη υπάρξεως του Θεού για όσους δεν αποδέχονται την αυθεντία της Αποκαλύψεως δια των Γραφών.

Η **τρίτη** μέθοδος αποδείξεως της υπάρξεως του Θεού μεταβαίνει από τη φυσική **στη γραπτή θεία αποκάλυψη** του παλαιού Νόμου και των Προφητών⁴⁵⁶. Ο Θεός είχε αποκαλυφθεί ως ο δημιουργός, ο συντηρητής και συνοχέας της δημιουργίας. Όμως, ούτε στη φυσική αποκάλυψη ούτε στην «δια νόμου και των προφητών» θεία αποκάλυψη της Παλαιάς Διαθήκης έχουμε πλήρη αποκάλυψη του είναι και του τριαδικού τρόπου της υπάρξεως του Θεού παρά μόνο συγκεκαλυμμένη. Η **δια του Ίησου Χριστού θεία αποκάλυψη, τρίτη**, μέθοδος αποδείξεως της υπάρξεως του Θεού αποτελεί την καθ' αυτό αποκάλυψη και πηγή γνώσεως του Θεού. Με τον τρόπο αυτό εισάγονται τα σημαντικότερα κεφάλαια αφ' ενός μὲν της φυσικής και γραπτής θείας αποκαλύψεως, αφ' ἑτέρου δὲ της Χριστολογίας ως τρόπου αποκαλύψεως και γνώσεως του Θεού. **Ένας τελευταίος τρόπος** αποδείξεως της υπάρξεως του Θεού, για τον Ίω. Δαμασκηνό, είναι **ο ίδιος ο άνθρωπος**, ο οποίος δεν είναι μόνον ο αποδέκτης της φυσικής, της γραπτής και της προσωπικής αποκαλύψεως του Θεού ἐν Χριστῷ, ἀλλὰ και ο ίδιος φέρει ἐν ἑαυτῷ την θεία αποκάλυψη ἐφ' ὅσον ἔχει

⁴⁵⁶ Ο Όμολογητής Μάξιμος χρησιμοποιεῖ διαφορετικὴ θεολογικὴ ὀρολογία γιὰ νὰ ὀρίσει τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. Διακρίνει τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ σὲ τρία στάδια, στὸ νόμο τῆς φύσεως, στὸ γραπτὸ νόμο καὶ στὸ νόμο τῆς χάριτος. (Βλ. **ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ**, Βασιλείου (Χωρεπισκόπου Τριμυθοῦντος, νῦν Μητροπολίτου Κωνσταντίας καὶ Ἀμμοχώστου). *Ὁ θρησκευτικὸς καὶ ἔθνικὸς πλουραλισμὸς τῆς νέας κοινωνίας τοῦ κόσμου*. Ἐκδόσεις Ἀρμός. Ἀθήνα 2002, σσ. 68-80). Πιστεύουμε ὅτι οἱ τρεῖς αὐτὲς διαδοχικὲς ἀποκαλύψεις, κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Όμολογητή, βρίσκονται στὸ ὑπόβαθρο τῶν τριῶν προτεινομένων ἀπὸ τὸν Ίω. Δαμασκηνὸ πηγῶν ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἢ φυσικὴ ἀποκάλυψη, ἢ γραπτὴ ἀποκάλυψη καὶ ἢ διὰ τοῦ Ίησου Χριστοῦ θεία ἀποκάλυψη.

δημιουργηθεῖ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ⁴⁵⁷. Τὰ θέματα αὐτὰ τυγχάνουν διαπραγματεύσεως στὸν οἰκειὸ τρόπο καὶ σύμφωνα μὲ τὸ ὑλικὸ πού προσφέρεται στὰ συγγράμματα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Τὰ βασικὰ ἐρωτήματα πέριξ τῶν ὁποίων περιστρέφεται ἡ μέθοδος ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ ἐξυπακούεται σὲ ὅλες τὶς πτυχές τῆς θεολογικῆς ἔρευνας εἶναι οἱ ἀντίθετες μεταξύ τους προτάσεις καὶ θέσεις, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἐκείνη γιὰ ὅσους δέχονται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκείνη γιὰ ὅσους ἀπορρίπτουν τὴν ὑπαρξή του. Ἐπομένως, προτείνονται δύο τρόποι ἢ μέθοδοι ἔρευνας ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, οἱ ὁποῖοι διατυπώνονται μὲ τὶς ἀκόλουθες δύο προτάσεις:

1. Ἔστι Θεός.
2. Οὐκ ἔστι Θεός⁴⁵⁸

Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνὸς ἔχει συνείδηση τῆς θέσεως τόσο ἐκείνων πού δέχονται καὶ πιστεύουν στὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ ἐκείνων πού τὴν ἀπορρίπτουν. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ καὶ ἀναπτύσσει δύο εἰδῶν ἐπιχειρήματα ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Πρῶτον, γιὰ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι δέχονται τὴν αὐθεντία τῆς ἁγίας Γραφῆς καὶ τὴ διδασκαλία τῆς περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καί, δεύτερον, γιὰ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι ὄχι μόνο δὲν ἀποδέχονται τὴν αὐθεντία τῆς ἁγίας Γραφῆς, ἀλλὰ

⁴⁵⁷ Βλ. **MEANY**, James J. *The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John of Damascene*. (Διατριβή, San Jose Seminary). Manila 1954. **HIMMERICH**, Maurice Fred. *Deification in John of Damascus*.

⁴⁵⁸ Ὁ Karl **BARTH** σημειώνει: «So hard and so extensive is the statement that God is, that we may well ask whether a particular development and explanation of this statement, as if it were an individual statement and not the statement of all statements, is not wholly superfluous and impossible» (**BARTH**, Karl. *Church Dogmatics*. II.1. *The Doctrine of God*, σ. 258). Σημειώνουμε ὅτι οἱ δύο ἀνωτέρω ἀντίθετες μεταξύ τους προτάσεις, ἐπιπρόσθετα, ἀντιπροσωπεύουν τὶς δύο θέσεις τῶν «θεϊστῶν» καὶ «ἀθεϊστῶν» ὅπως ἐξετάζονται ἀπὸ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία τῆς θρησκείας. Ἡ ἄρνηση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ ἀντιπροσωπεύει τοὺς ἀθέους τοῦ Νίτσε ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁδηγήθηκε στὸ νὰ κηρύξει τὸν θάνατο τοῦ Θεοῦ, ἢ τὸν μηδενισμό τοῦ Χάϊντεγγερ (βλ. **ΓΙΑΝΝΑΡΑ**, Χρήστου. *Χάϊντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης ἢ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*, σσ. 57-66).

ἀπορρίπτουν καὶ αὐτὴ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Εἶναι δεδομένο ὅτι καὶ μὴ Χριστιανοί, δηλαδὴ μὴ στηριζόμενοι στὴ διδασκαλία τῆς ἁγίας Γραφῆς καὶ τῆς θείας ἀποκαλύψεως, δέχονται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἔχοντας διαφοροτικά ἐπιχειρήματα περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. «Ὅτι μὲν οὖν ἔστι Θεός, τοῖς μὲν τὰς ἁγίας Γραφὰς δεχομένοις, τὴν τε Παλαιὰν καὶ Καινὴν Διαθήκην φημί, οὐκ ἀμφιβάλλεται, οὔτε δὲ τοῖς τῶν Ἑλλήνων πλείστοις· ὡς γὰρ ἔφημεν, ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται»⁴⁵⁹. Ἦδη, μὲ τὴν παροῦσα θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, τίθεται τὸ περιεχόμενο τοῦ προβληματισμοῦ καθὼς καὶ ἡ αἰτιολόγησις τῆς «θειστικῆς» πίστεως περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι ἡ γνῶσις τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀποκτᾶται ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς «ἀποκαλύψεως» τῆς ὑπάρξεως τοῦ θείου ὄντος μέσα στὴ δημιουργία. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ δὲν τίθεται σὲ ἀμφιβολία οὔτε καὶ ἀπὸ τοὺς περισσότερους ἐκ τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων. Ἐξ ἄλλου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὄχι μόνον δέχεται τόσο τὴ φυσικὴ, ὅσο καὶ τὴν ἐξ Ἀποκαλύψεως ἀποδείξει τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ χρησιμοποιοεῖ καὶ ἐπιχειρήματα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό. Θὰ λέγαμε, ἐπιπρόσθετα, ὅτι ἡ ὅλη πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς γνῶσις τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ συνάμα ἄμεσο ἢ καὶ ἔμμεσο τρόπο ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ δὲν περιορίζεται σὲ μία φιλοσοφικὴ ἢ θεολογικὴ συστηματοποίηση τῶν τρόπων αὐτῶν, δεδομένου ὅτι διὰ τῆς γνώσεως ὁ ἄνθρωπος εὐρίσκεται ἐγγύτερον τοῦ Θεοῦ. Τὸ κεντρικὸ ἐρώτημα ποὺ τίθεται ἀπὸ τὴν ἀναζήτησις τῆς γνώσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς χρήσεως πρὸς τοῦτο, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς Ἀποκαλύψεως μέσω τῶν Γραφῶν, ἀφ' ἑτέρου δὲ μέσω τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας εἶναι: ποῖος ὄντως εἶναι ὁ Θεός; εἶναι ὁ Θεὸς τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἢ ὁ Θεὸς τῆς Χριστιανικῆς Ἀποκαλύψεως; Δὲν μπορούσε νὰ εἶναι διαφοροτικά, δεδομένου ὅτι οἱ ἀποδείξεις ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δυνατὸν νὰ χρησιμοποιηθοῦν ἀπὸ ὅποιαδήποτε θρησκεία ἢ φιλοσοφία ἢ καὶ ἀπὸ τὸν ἀθεϊσμό γιὰ ἀντίθετους μεταξύ τους στόχους. Ἔτσι, οἱ ἀποδείξεις ὑπάρξεως

⁴⁵⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 2- 4. **B. KOTTER II**, σ. 10.

τοῦ Θεοῦ «ἐκχριστιανίζονται», γιατί ἐρμηνεύονται ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἴδιας τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ⁴⁶⁰. Εἶναι προφανές ὅτι, ὅπως θὰ διαφανεῖ κατωτέρω, τὰ χαρακτηριστικὰ ιδιώματα τοῦ Χριστιανικοῦ Θεοῦ ἀπέχουν κατὰ πολὺ ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη. Θὰ μπορούσε συμπερασματικὰ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τοποθετεῖ τὴ θρησκεία τῶν Ἑλλήνων – τὴν εἰδωλολατρικὴ θρησκεία -, μεταξὺ τῶν φυσικῶν θρησκειῶν, οἱ ὁποῖες δὲν ἔχουν τὴν ἐξ ἀποκαλύψεως γνώση τοῦ Θεοῦ, ὅπως ὁ Χριστιανισμός.

Στὴ συνέχεια παραθέτουμε σὲ ὑποσημείωση τὸ κείμενο τοῦ τρίτου κεφαλαίου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, γιὰ σκοποὺς σχολιασμοῦ ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ ἀναδειχθεῖ ἡ πρωτότυπη σκέψη καὶ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, καὶ τὸ ὁποῖο συνιστᾷ οὐσιαστικὰ τὸ «ὄντολογικό»⁴⁶¹ ἐπιχείρημα ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, κυρίως μέσα ἀπὸ τὴ φυσικὴ θεολογία⁴⁶². Τὰ δύο κεφάλαια πὺ ἀκολουθοῦν, κατὰ

⁴⁶⁰ «Come expression de l'élévation de l'esprit humain au-dessus du fini, jusqu'à l'idée d'infini, les preuves de l'existence de Dieu correspondent, selon Hegel, à la vie de la religion. Elles sont comme le concentré conceptuel de l'élévation religieuse vers la participation à la réalité divine, mais exprimé sous le mode de l'entendement. Aussi a-t-il cherché à les ordonner selon les différents degrés du développement de la religion: l'argument cosmologique correspondant à la religion de la nature, l'argument physico-théologique à la religion de la subjectivité religieuse, et l'argument ontologique à la religion révélée, expression de l'autorévélation de Dieu. Par là, il ne formule pas seulement l'idée d'une dépendance de la théologie philosophique vis-à-vis d'une forme concrète de la religion, mais il anticipe aussi sur le résultat des études récentes sur l'histoire des preuves de l'existence de Dieu d'une tradition religieuse donnée, et qu'elle est profondément modifiée lorsqu'elle passe dans le contexte religieux d'une autre culture» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 121-122).

⁴⁶¹ Δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀναμένεται ὁποιαδήποτε ὁμοιότητα πρὸς τὸ «ὄντολογικό» ἐπιχείρημα τοῦ Ἀνσέλμου Καντερβουρίας (11ος αἰ.), γιατί ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἐφαρμόζει μίᾳ αὐστηρῆ συλλογιστικὴ μέθοδο καὶ βασιζέται στὴν Ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, δὲν παύει νὰ εἶναι ἓνας ἀνατολικὸς θεολόγος.

⁴⁶² «Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστὰ ἔστιν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστὰ, πάντως καὶ τρεπτὰ· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος ἤγουν αἱ ιδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ὑμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ

τὴν κρίση μας, ἀποτελοῦν συνέχεια τοῦ παρόντος γ' κεφαλαίου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. Τὸ τέταρτο κεφάλαιο ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα τοῦ «τί ἐστὶν ὁ Θεός». Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ γίνεται χρῆση τοῦ φιλοσοφικοῦ σχήματος τοῦ Ἀριστοτέλη περὶ τοῦ «κινουῦντος ἀκινήτου»⁴⁶³. Τὸ πέμπτο κεφάλαιο διαπραγματεύεται τὸ ζήτημα τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ. Ἐπιπρόσθετα, ἡ πλήρης ἀνάπτυξη τοῦ ζητήματος τῶν ἀποδείξεων ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ δὲν περιορίζεται στὰ κεφάλαια αὐτὰ τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, γιατί πολλὰ τῶν θεμάτων καλύπτονται ἀπὸ ἄλλα

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, τὰ δὲ λοιπὰ κατὰ τε γένεσιν καὶ φθορὰν αὐξησίν τε καὶ μείωσιν καὶ τὴν κατὰ ποιότητα μεταβολὴν καὶ τὴν τοπικὴν κίνησιν. Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα πάντως καὶ κτιστά. Κτιστὰ δὲ ὄντα πάντως ὑπὸ τινος ἐδημιουργήθησαν. Δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι· εἰ γὰρ κάκεῖνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπὸ τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἰς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὢν ὁ δημιουργὸς πάντως καὶ ἀτρεπτός ἐστι. Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ θεός;

Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ τῆς κτίσεως συνοχὴ καὶ συντήρησις καὶ κυβέρνησις διδάσκει ἡμᾶς, ὅτι ἔστι θεὸς ὁ τότε τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ συνέχων καὶ συντηρῶν καὶ ἀεὶ προνοούμενος· πῶς γὰρ ἂν αἱ ἐναντία 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;

Τί τὸ τάξαν τὰ οὐράνια καὶ ἐπίγεια, ὅσα τε δι' ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὕδατος, μᾶλλον δὲ τὰ πρὸ τούτων, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ φύσιν πυρὸς τε καὶ ὕδατος; Τίς ταῦτα ἔμιξε καὶ ἐμέρισε; Τί τὸ ταῦτα κινήσαν καὶ ἄγον τὴν ἄληκτον φθορὰν καὶ ἀκώλυτον; Ἄρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων καὶ λόγον ἐνθεῖς πᾶσι, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται; Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; Ἄρ' οὐχ ὁ πεποιηκὼς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών; Οὐ γὰρ τῷ αὐτομάτῳ δώσομεν τοιαύτην δύναμιν. Ἔστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου· τίς τὸ τάξει; Καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δώμεν· τίς τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους; Ἐτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον. Τοῦτο δὲ τί ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ θεός;» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 22-53. **B. KOTTER II**, σσ. 11-12).

⁴⁶³ Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καὶ κυρίως γιὰ τὸ ζήτημα τοῦ «κινουῦντος ἀκινήτου», βλ. **ZOGRAFIDIS**, George. «Aristotle and John of Damascus: The "First Unmoved Mover" and God Creator». In: *Aristotle and Metaphysics*. Eds. Teresa Pentzopoulou-Valalas and Stylianos Dimopoulos. Aristotle University of Thessaloniki. Department of Philosophy and Education. Thessaloniki 1999, σσ. 201-221.

κεφάλαια, ὅπως διαπιστώσαμε γιὰ τὶς ποικίλες πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἢ ἀπὸ ἄλλα ἔργα του.

Στὸ τρίτο κεφάλαιο, παράγρ. 4, μὲ συλλογιστικὰ ἐπιχειρήματα προσάγονται δύο εἰδῶν ἀποδείξεις ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ πρώτη ἀφορᾷ στὴν ἐννοιολογικὴ σύγκριση μεταξὺ «κτιστοῦ» καὶ «ἀκτίστου» καὶ τῶν «ἰδιωμάτων» τους, ὡς καὶ στὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ «εἶναι» καὶ τοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως» τῶν ὄντων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρεται στὴ θεολογικὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἐπέφερε τὴν ἐξ ὀλοκλήρου διαφοροποίησιν μεταξὺ τῆς ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ὄντολογίας τοῦ κόσμου. Τὴ διάκριση αὐτὴ ἀναπτύσσει καὶ συστηματοποιεῖ περισσότερο ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος⁴⁶⁴. Ἡ δευτέρη συλλογιστικὴ ἀπόδειξη διακρίνεται σὲ δύο ἐπίπεδα. Στὸ πρῶτο δίδονται ἀπαντήσεις στὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ «πῶς» τῆς ὑπάρξεως τοῦ κόσμου καὶ ὅλων τῶν συναφῶν μὲ αὐτὸ ἐρωτημάτων, ὅπως τὸ τῆς συνοχῆς, τῆς συντηρήσεως, τῆς διακυβερνήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. Στὸ δεύτερο συναφές πρὸς τὸ πρῶτο ἐπίπεδο, κυρίως ἐξετάζεται τὸ πρόβλημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ μέσω τοῦ ἐρωτήματος τῆς ἀρμονικῆς λειτουργίας τοῦ κόσμου, τῶν νόμων τῆς φύσεως. Ὅλο τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα συνιστᾷ τὸ

⁴⁶⁴ «Ὁ τοῦ εἶναι τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν τριάδα αἰτίαν ἐνταῦθα τίθεται, τῆς ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον, ἀλλὰ τῆς ἡμῶν πρὸς τὴν ἀληθεστάτην εὐσέβειαν τῆς ἀγίας τριάδος χειραγωγίας. Ὡσπερ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας τῶν ὄντων τὸν γενεσιουργὸν ἐννοοῦμεν, οὕτω καὶ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως τῆς ὑπεραρρήτου θεότητος ἐκ τινῶν τῶν κατὰ τὰ ὄντα συμβόλων μυστικῶς διδασκόμεθα, αὐτῆς δηλονότι τῆς ἀγίας θεότητος κινούσης ἡμᾶς εἰς ἐπίγνωσιν ἑαυτῆς καὶ εὐσεβεῖς παρεχούσης ἀφορμὰς πρὸς τὸ τολμᾶν ἐξετάζειν τὸν τρόπον τῆς ὑπερφυοῦς αὐτῆς ὑπάρξεως. Λέγεται οὖν κινεῖσθαι ἢ δι' ἡμᾶς τοὺς ἐπ' αὐτὴν κινουμένους ἢ ὡς αἰτία τῆς ἡμῶν πρὸς τὴν γνῶσιν αὐτῆς κινήσεως. Ἐκίνησεν οὖν ἑαυτὴν ἐν ἡμῖν πρὸς τὸ γνῶναι ὅτι ἔστιν τις αἰτία τῶν ὅλων· ὅπερ ἐστὶν μονάδος κινήσεως. Δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης λέλεκται ὅτι συνθέσεως ἕξω καθορᾶται ἡ θεία φύσις. Τριάδος δὲ ὀρισθείσης διὰ τὸ τέλειον εἴρηται ὅτι αὐτὸ τὸ ὄν οὐκ ἕξω σοφίας καὶ ζωῆς ἐστίν· ὅπερ νοήσαντες ὠρίσαμεν σοφίαν τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, ζῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπειδὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν, κατ' εἰκόνα θεοῦ κτισθεῖσα, ἐν τοῖς τρισὶ τούτοις καθορᾶται, ἐν νῶ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Quaestiones et dubia*, 105. Ἐκδ. José H. Declerck. *Maximi Confessoris Quaestiones Et Dubia*. [CCSG 10]. Brepols. Turnhout 1982, σσ. 79-80).

«τελολογικὸ ἐπιχείρημα» ἀποδείξεως περὶ ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ⁴⁶⁵. Τὰ ἀποδεικτικὰ αὐτὰ ἐπιχειρήματα περὶ ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι συνεπῆ πρὸς ὅσα ἀνωτέρω διαπιστώσαμε κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅτι δηλαδή ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ παρέχεται μέσω τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως, τῆς συνοχῆς καὶ διακυβερνήσεως τοῦ κτιστοῦ κόσμου, τῆς γραπτῆς καὶ τῆς προσωπικῆς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀποκαλύψεως καὶ συνεργίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καθὼς καὶ διὰ τοῦ ἰδίου τοῦ ἀνθρώπου.

Γιὰ διεξοδικότερη μελέτη τῶν ἐπιχειρημάτων ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ θὰ προσπαθήσουμε νὰ συστηματοποιήσουμε τὰ διάφορα ἐπίπεδα καὶ προτάσεις (propositions) τοῦ ἐπιχειρήματος γιὰ νὰ προβοῦμε στὸ σχολιασμό τους στὴ συνέχεια.

- (1) Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστὰ ἐστὶν ἢ ἄκτιστα.
- (2) Τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι τρεπτά.
- (3) Τὰ ἄκτιστα ὄντα εἶναι ἄτρεπτα.
- (4) Τὰ κτιστὰ ὄντα δημιουργήθηκαν ἀπὸ κάποιον.
- (5) Ὁ δημιουργὸς εἶναι ἄκτιστος.

Οἱ προτάσεις αὐτὲς βασίζονται ἐπὶ τῆς λογικῆς ἀποδείξεως καί, ὅπως φαίνεται στὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐπιχειρήματος τῆς ἀποδείξεως περὶ ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, θεμελιώνεται μία λογικὴ συνέπεια, συσχέτιση καὶ μετάβαση ἀπὸ τὴ μία πρόταση στὴν ἄλλη. Βεβαίως, τὰ ἐρωτήματα ποὺ τίθενται ἀπὸ αὐτὴ τὴ σειρά προτάσεων εἶναι πολλὰ καὶ δύσκολα μποροῦν νὰ ἀπαντηθοῦν. Σχετικὰ μὲ τὴν πρόταση, (1) Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστὰ ἐστὶν ἢ ἄκτιστα, παρατηροῦμε: Γιὰ τὴ φιλοσοφία, ἡ πρόταση αὐτὴ θὰ ἀποτελοῦσε, ἴσως, ἀυθαιρεσία ἂν δὲν στηριζόταν εἴτε στὴν ἐπιστημονικὴ ἐμπειρία εἴτε στὴ λογικὴ ἀπόδειξη. Τὸ πρῶτο, ἐρώτημα ποὺ τίθεται, εἶναι κατὰ πόσον ἰσχύει ὄντως ἡ διάκριση τῶν ὄντων σὲ κτιστὰ καὶ ἄκτιστα. Δὲν ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ ἀναζητήσουμε τὴν

⁴⁶⁵ Βλ. PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 2001, σσ. 81-84.

ἀπάντηση σὲ ἓνα τόσο σοβαρὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα μὲ τὴν εἰσαγωγὴ ὄρων καὶ ἐννοιῶν τῆς σύγχρονης φιλοσοφικῆς σκέψεως. Ἡ ἀπάντηση, πρέπει νὰ δοθεῖ μέσα ἀπὸ τὸ ὅλο γνωσιολογικὸ σύστημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ ὁποῖος βεβαίως δὲν ἀνθαιρετεῖ διακρίνοντας τὰ ὄντα σὲ κτιστὰ καὶ ἄκτιστα. Στὸ σημεῖο αὐτὸ μάλιστα ἀποδεικνύεται ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἡ ἐπίδραση τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας περὶ τοῦ αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ καὶ τῆς κινήσεως τῶν ὄντων ἀπὸ τὴν μία ἀκίνητη αἰτία, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἡ Χριστιανικὴ κοσμολογία καὶ ὄντολογία σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἐκεῖνος ποὺ εἶναι ἡ αἰτία τῆς κινήσεως τῶν ὄντων εἶναι ὁ «ἀεικίνητος» Θεός⁴⁶⁶. Οἱ δύο ἐπόμενες προτάσεις, δηλαδή (2) «τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι τρεπτά» καὶ (3) «τὰ ἄκτιστα ὄντα εἶναι ἄτρεπτα» στὴν ἀνωτέρω παράθεσή τους, αὐτὲς καθ' ἑαυτὲς ἀποτελοῦν ἀνεξάρτητες γνωσιολογικὲς προτάσεις. Σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν προηγούμενη πρόταση οἱ παροῦσες δύο προτάσεις ἀποτελοῦν τὸ γνωσιολογικὸ ὑπόβαθρο στὸ ὁποῖο στηρίζεται ἡ διάκριση τῶν ὄντων σὲ κτιστὰ καὶ ἄκτιστα. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό, μεταξὺ τῶν τριῶν αὐτῶν προτάσεων, παρεμβάλλονται δευτερεύουσες προτάσεις, οἱ ὁποῖες παρέχουν τὰ γνωσιολογικὰ κριτήρια γιὰ τὴ διάκριση τῶν ὄντων σὲ κτιστὰ καὶ σὲ ἄκτιστα. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἐτίθετο τὸ ζήτημα αὐτὸ δεδομένου ὅτι ὁ κόσμος δὲν ἔχει ἀρχή. Ἡ διάκριση αὐτὴ στηρίζεται κυρίως στὴν ὑφιστάμενη μεταξὺ κτιστῶν καὶ ἀκτίστων διαφορὰ τῶν ιδιοτήτων. Ἐπὶ παραδείγματι, γιὰ νὰ χαρακτηρισθεῖ ἓνα ὄν ὡς κτιστὸ πρέπει νὰ ἔχει τὴν ιδιότητα τῆς τρεπτότητας, τῆς φθορᾶς, τῆς ἀλλοιώσεως κ.λπ. Εἶναι προφανές, ὅτι τὸ ἄκτιστον ἢ τὰ ἄκτιστα ὄντα ἔχουν ἀντίθετες πρὸς τὰ κτιστὰ ιδιότητες, ὅπως τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀφθορον, τὸ ἀναλλοίωτον κ.λπ. Δὲν θὰ ἀναλυθεῖ ἐδῶ λεπτομερῶς ἡ διαφορὰ αὐτὴ μεταξὺ τῶν κτιστῶν καὶ τῶν ἀκτίστων γιατί ἔγινε ἤδη λόγος σὲ ἄλλο κεφάλαιο. Τὸ ἐρώτημα τὸ ὁποῖο προβάλλει ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἐφ' ὅσον ἀκολουθεῖται ἡ ἀποδεικτικὴ μέθοδος, εἶναι τὸ πῶς γνωρίζεται

⁴⁶⁶ Γιὰ τὴ διαφοροποίηση ὡστόσο τῆς Χριστιανικῆς κοσμολογίας ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ «ἀεικινήτου» τοῦ Θεοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν «ἀκίνησία» τοῦ πρώτου Ἀριστοτελικοῦ «κινουῦντος», βλ. κατωτέρω Κεφ. Ε', § 3.

ἀφ' ἑνὸς μὲν γιὰ τὰ κτιστὰ ὄντα ὅτι ἔχουν τὰ ἀνωτέρω ιδιώματα, ἀφ' ἑτέρου δὲ γιὰ τὰ ἄκτιστα, μὲ ποῖο τρόπο γνωρίζεται ὅτι ἔχουν τὰ ἀντίθετα πρὸς τὰ κτιστὰ ὄντα ιδιώματα. Γιὰ μὲν τὰ κτιστὰ ὄντα ἡ ἀνάπτυξη τοῦ λογικοῦ ἐπιχειρήματος δυνατὸν νὰ εἶναι προφανής, γιατί στηρίζεται στὴ γνωστικὴ ἐμπειρία καὶ παρατήρηση τοῦ ἀνθρώπου. Γνωρίζει ἐμπειρικὰ ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὰ ὑποπίπτοντα στὶς αἰσθήσεις τοῦ ὄντα, ἢ ἀκόμα καὶ οἱ ἄγγελοι τῶν ὁποίων ἡ ὑπαρξη δὲν ὑποπίπτει στὶς αἰσθήσεις τοῦ δέχοντα, σὲ διαφορετικὰ ἐπίπεδα τὸ κάθε εἶδος, τροπὴ, φθορὰ καὶ ἀλλοίωση. Ὁ ἄνθρωπος, ἀπὸ τὴ γέννησή του ἀρχίζει νὰ δέχεται ἀλλοιώσεις καὶ τροπὲς μέχρι καὶ τὴ φθορὰ τοῦ θανάτου. Ἄλλη ἢ ἀλλοίωση καὶ φθορὰ τῶν αὐτεξουσίων καὶ ἐλλόγων ὄντων, ἀνθρώπου, ἀγγέλων καὶ δαιμόνων καὶ ἄλλη ἢ φθορὰ καὶ ἀλλοίωση τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων ὄντων⁴⁶⁷. Ποῖο, ἐν τούτοις, εἶναι τὸ γνωσιολογικὸ ὑπόβαθρο ὡστε, ἀφ' ἑνὸς μὲν, νὰ διατυπώνεται ἡ πρόταση ὅτι «ἔστι Θεός», δηλαδὴ αὐτὸ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ, νὰ ἀποδίδονται τὰ ὅποια ιδιώματα ἀποδίδονται στὸν Θεό; Γιὰ τὸ πρῶτο σκέλος τοῦ ἐρωτήματος τῆς καθ' αὐτὸ ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἢ ἀπάντηση ἐξάγεται ὡς λογικὴ συνέπεια τῆς ὑπάρξεως τοῦ κτιστοῦ κόσμου. Ἡ ὑπαρξη αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ τοῦ κόσμου ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ⁴⁶⁸. Ἡ λογικὴ συνέπεια καὶ

⁴⁶⁷ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς σημειώνει γιὰ τοὺς ἀγγέλους: «Ἔστι τοίνυν φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἢτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτόν, μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἄτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον. Ὡς μὲν οὖν λογικὴ καὶ νοερά αὐτεξούσιος ἐστίν, ὡς δὲ κτιστὴ τρεπτὴ, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χειρὸν τρέπεσθαι» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 17, 15-19. **B. KOTTER II**, σ. 46).

⁴⁶⁸ Ἡ σύγχρονη φιλοσοφία, βασισμένη στὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη τοῦ Ἀνσέλμου, ἐξετάζει τὸ ἐνδεχόμενον καθὼς καὶ τὴ λογικὴ συνέπεια τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ μέσα σὲ ἓνα πιθανὸν κόσμον. Ὁ Alvin PLANTINGA, σχολιάζοντας καὶ ἀναλύοντας τὸ ὄντολογικὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀνσέλμου διατυπώνει μεταξὺ τῶν πολλῶν ἄλλων καὶ τὶς ἐξῆς προτάσεις:

«(25) It is possible that there be a being that has maximal greatness.

(26) So there is a possible being that in some world W has maximal greatness.

(27) A being has maximal greatness in a given world only if it has maximal excellence in every world.

ἀναγκαιότητα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ διατυπώνεται στήν πρόταση, (4) ὅτι «τὰ κτιστὰ ὄντα δημιουργήθηκαν ἀπό κάποιον⁴⁶⁹». Ὅμως, ἡ ἀναγκαιότητα αὐτῆ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴ θεωρούμενη ὡς ἀναγκαιότητα ὑπάρξεως (*ens necessarium*)⁴⁷⁰ τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, γιατί στήν προκειμένη περίπτωση ἢ προτεινόμενη κοσμολογία ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι ἡ Βιβλικὴ καὶ ὄχι ἡ φιλοσοφικὴ κοσμολογία, π.χ. τοῦ Πλάτωνα στὸν *Τίμαιο*. Ὅπως ἡ ἔννοια τοῦ κτιστοῦ ὄντος προϋποθέτει καὶ τὴν ἀντίθετη ἔννοια τοῦ ἀκτίστου, κατ' ἀνάλογο τρόπο, ἡ ἔννοια τοῦ κτιστοῦ προϋποθέτει ἐπίσης καὶ τὴν ἔννοια τοῦ κτίστη, τοῦ δημιουργοῦ. Οἱ ἔννοιες εἶναι ἐναλλασσόμενες καὶ ἡ μία στηρίζεται κατὰ λογικὴ συνέπεια ἐπὶ τῆς ἄλλης. Τὰ ὄντα, ἐφ' ὅσον εἶναι τρεπτὰ ἄρα εἶναι κτιστά. Προηγουμένως ἡ μορφολογία τοῦ ἐπιχειρήματος εἶχε τὴν ἀντίθετη διατύπωση: «εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτὰ». Στὴν προαναφερθεῖσα πρόταση, κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἡ ἀναγκαιότητα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία ἐξάγεται καὶ ὡς λογικὴ συνέπεια τῆς προηγούμενης δομῆς τοῦ ἐπιχειρήματος ἀποδείξεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, περιέχεται στὸ ἐπίρρημα «πάντως». Τὸ ἴδιο ἐπίρρημα χρησιμοποιεῖται πολλές φορές στήν ὅλη δομὴ τοῦ ἐπιχειρήματος γιὰ νὰ διατυπώσει ἐπιπρόσθετα τὴ λογικὴ συνέπεια καὶ ἀναγκαιότητα, ὅπως: «εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτὰ». Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο διατυπώνεται ἡ ἀναγκαιότητα καὶ ἡ λογικὴ συνέπεια, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὸ γνωσιολογικὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὸν Θεὸ νὰ λέγεται ὅτι εἶναι ἄκτιστος, διάσταση τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας καθαρὰ Χριστιανικῆ. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀπάντηση στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἀνωτέρω ἐρωτήματος, δηλαδή γιατί ἀποδίδονται στὸν Θεὸ τὰ ὁποιαδήποτε ιδιώματα, ἀλλὰ καὶ ὅταν ἀποδίδονται διαφοροποιοῦν τὸν Θεὸ ἀπὸ τὰ κτιστὰ ὄντα. Αὐτὸ τὸν σκοπὸ

(28) A being has maximal excellence in a given world only if it has omniscience, omnipotence, and moral perfection in that world» (PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*, σ. 108).

⁴⁶⁹ «Κτιστὰ δὲ ὄντα πάντως ὑπὸ τινος ἐδημιουργήθησαν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 34. Β. KOTTER II, σ. 11).

⁴⁷⁰ Βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 109-142.

ἐξυπηρετεῖ καὶ ἡ πρόταση «ὁ δημιουργὸς εἶναι ἄκτιστος». Ἡ λογικὴ συνέπεια καὶ ἀναγκαιότητα στὴν προκειμένη περίπτωση διατυπώνεται κατὰ διάφορο τρόπο ἀπὸ τὶς ἄλλες περιπτώσεις: «Δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι». Βεβαίως, καὶ ἡ πρόταση αὐτή, ὅπως καὶ οἱ προηγούμενες, ἀποτελεῖ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μία γνωσιολογικὴ πρόταση, ἡ πρόταση ποὺ διατυπώνει ἓνα γνωσιολογικὸ περιεχόμενο. Χρηζει, ἐν τούτοις, καὶ ἀποδείξεως. Ἡ ἀπόδειξη δὲν εἶναι ἄλλη γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ παρὰ ἡ λογικὴ Ἀριστοτελικὴ συνέπεια, ἡ ὁποία συνιστᾷ αὐθεντία γιὰ τὴν ἐποχὴ του, ὅπως καὶ γιὰ ἄλλες προηγούμενες καὶ μεταγενέστερες ἐποχές, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία πρέπει ἀπαραιτήτως νὰ φθάσουμε διαδοχικὰ ἀπὸ ἓνα ὄν στὸ ἄλλο σὲ μία ἀρχὴ ἄκτιστη, τὴν πρώτη ἀτρεπτή καὶ δημιουργικὴ αἰτία τῶν κτιστῶν ὄντων. «Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ Θεός;». Διαπιστώνεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν περιορίζει τὴ μεθοδολογία του γιὰ τὴν ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ σὲ μόνη τὴ Φιλοσοφία, ἀλλὰ χρησιμοποιεῖ καὶ θεολογικὲς προτάσεις. Ὑπενθυμίζεται ὅτι ἡ διάκριση κτιστοῦ - ἀκτίστου ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τοὺς ὁποίους τὴν κληρονομεῖ καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Αὐτὸ σημαίνει τὴν ὑπέρβαση τῶν στενῶν ὁρίων τῆς λογικῆς μὲ στόχο τὸν ἐκχριστιανισμό τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὴ θεολογία, τὰ ὄντα εἶναι δημιουργήματα τοῦ θελήματος καὶ τῆς ἐνέργειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ἄρα κτιστά, ἐνῶ ἡ δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ εἶναι ἄκτιστη.

Στὸ δεύτερο εἶδος ἐπιχειρηματολογίας τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ πάλιν ἡ κυρίαρχη πρόταση εἶναι «ὅτι ἔστι Θεὸς ὁ τότε τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ συνέχων καὶ συντηρῶν καὶ αἰεὶ προνοούμενος»⁴⁷¹. Ὑπενθυμίζουμε ὅτι ἡ πρόταση «ἔστι Θεός» τίθεται σὲ σύγκριση, ἀντιπαραβολή, ἀντίθεση καὶ ἀποδεικτικὴ διαδικασία ἐναντι τῆς ἀθεϊστικῆς προτάσεως «οὐκ ἔστι Θεός». Βεβαίως, στὴν ἀποδεικτικὴ διαδικασία καὶ ἐπιχειρηματολογία δὲν ἀναπτύσσονται τὰ ἀθεϊστικὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς προτάσεώς τους

⁴⁷¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 39-40. **B. KOTTER II**, σ. 11.

ὅτι «οὐκ ἔστι Θεός». Μόνο ἓνας λόγος διατυπώνεται ὡς ἐπεξήγηση τοῦ γιατί «εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Ὁὐκ ἔστι Θεός'» (Ψαλ. 13:1). «Ἐπειδὴ δὲ τοσοῦτον ἰσχυσεν ἡ τοῦ πονηροῦ κακία τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως, ὥστε καὶ τινες εἰς τὸ ἀλογώτατον καὶ πάντων κακῶν κάκιστον καταγαγεῖν τῆς ἀπωλείας βάραθρον, τὸ λέγειν μὴ εἶναι Θεόν»⁴⁷². Ἡ ἄρνηση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὀφείλεται στὸ γεγονός τῆς ἀρνήσεως ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦ δικοῦ του λόγου, κατὰ τὸ «εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Ὁὐκ ἔστι Θεός'» καὶ στὴν κατάπτωσή του στὴν κατάσταση τῆς ἀλόγου φύσεως. Ὁ ἄνθρωπος, συνειδητὰ ἢ ἀσυνειδητὰ, προσπαθεῖ νὰ ἐγκαταλείψει τὴν ἀγαθὴ φύση του, πού ὁ Θεὸς τοῦ ἔδωσε μὲ τὴ δημιουργικὴ Του πράξη, μὲ σκοπὸ τὴ μετοχὴ στὴ θεία ἀγαθότητα καὶ ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Ἐδῶ βέβαια ἢ πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦμε ὅτι γίνεται μετάβαση ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ στὴν ἠθικὴ κατάσταση πού δημιούργησε ἡ πτώση, καὶ ἡ ἠθικὴ αὐτὴ προοπτικὴ προτιμᾶται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἔναντι τῆς ἄλλης ὑποθέσεως, ἡ ὁποία δίδει ὄντολογικὴ διάσταση στὴν ἄρνηση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι τὸ κακὸν εἶναι ἠθικὸ καὶ δὲν ἔχει ὄντολογικὴ ὑπαρξὴ, τόσο γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅσο καὶ γιὰ ἄλλους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ὅπως γίνεται ἀντιληπτό, δὲν προβάλλονται ὄντολογικοὶ λόγοι γιὰ νὰ ἀποδειχθεῖ ἡ ἀθεϊστικὴ πρόταση «οὐκ ἔστι Θεός», ἀλλὰ μόνον ἠθικοί, δηλαδὴ ἡ ἐπικράτηση τῆς κακίας ἐπὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀδήγησε μερίδα ἀνθρώπων νὰ ὑποστηρίξουν τὴ μὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ ἄρνηση τοῦ αὐταποδείκτου. Ἐπιχειρήματα παρόμοια πρὸς τὰ τῶν ἀθεϊστῶν εἶναι τὰ ἐπιχειρήματα τῶν Μανιχαίων, κυρίως δὲ τὸ ἐπιχείρημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον. Οἱ μὲν Μανιχαῖοι κρίνοντας ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, κατέληξαν στὴν ὄντολογικὴ διατύπωση τῆς ὑπάρξεως δύο ἀντιτιθεμένων μεταξύ τους ἀρχῶν, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Οἱ ἀθεϊστές, κρίνοντας ἐπίσης ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν πρόταση «ἔστι Θεός», κατέληξαν στὴ διατύπωση τῆς ἀντιθέτου προτάσεως «οὐκ ἔστι

⁴⁷² Ὁπ. ἀν., 3, 5-8. B. KOTTER II, σ. 10.

Θεός». Ἡ ὅλη προβληματική καὶ ἀπολογητική στήν κατά Μανιχαίους διαρκική ὄντολογία ἔχει ἐπαρκῶς ἀναπτυχθεῖ στὸν οἰκεῖο χῶρο καί, ἂν καὶ ἰσχύει καὶ ὡς ἐπιχειρηματολογία κατὰ τῆς ἀθεϊστικῆς προτάσεως «οὐκ ἔστι Θεός», δὲν θὰ ἐπαναλαμβάνουμε ἐδῶ ὅτι ἀναπτύξαμε σὲ ἄλλο σχετικὸ κεφάλαιο. Συνοψίζοντας σὲ μία πρόταση τῆ θέσης τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, εἶναι δυνατὸ νὰ διατυπώσουμε τὰ ἀκόλουθα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ὑπαρξη τοῦ κακοῦ δὲν εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴν πρόταση «ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός». Ἐπομένως ἡ ἔννοια τοῦ «ἀσυμβίβαστου» (incoherence) δὲν εἶναι ὁ ὀρθὸς τρόπος λύσεως τοῦ προβλήματος, εἴτε τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, εἴτε τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ⁴⁷³.

Στὴ συνέχεια θὰ συστηματοποιηθοῦν, ὅπως καὶ στὴν πρώτη ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, γιὰ νὰ ἀναδειχθοῦν οἱ προτάσεις τοῦ δευτέρου τελολογικοῦ ἐπιχειρήματος ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ.

- (1) Ὑπάρχει Θεὸς ὁ ὁποῖος δημιούργησε, συνέχει, συντηρεῖ καὶ προνοεῖ γιὰ ὅλα τὰ ὄντα.
- (2) Ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος δημιούργησε, συνέχει, συντηρεῖ καὶ προνοεῖ γιὰ ὅλα τὰ ὄντα, εἶναι παντοδύναμος.

⁴⁷³ Ὁ ἀθεϊσμός, ὅπως ἐξετάζεται ἀπὸ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία, χωρὶς βέβαια νὰ εἶναι καὶ σύγχρονο τὸ ἐρώτημα τοῦ ἀθεϊσμοῦ ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴ ψαλμική ρήση τὴν ὁποία ἀναλύει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, «εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Οὐκ ἔστι Θεός» (Ψάλμ. 13, 1), θέτει σὲ σύγκριση καὶ παραλληλισμὸ προτάσεις, ὅπως:

- (1) God is omnipotent
- (2) God is wholly good
- and (3) Evil exists

(PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*, σ. 13). Ὁ σκοπὸς τοῦ ἀθεϊσμοῦ εἶναι ἡ ἀπόδειξη ὅτι μία ἀπὸ τὶς τρεῖς ἀνωτέρω προτάσεις εἶναι ἐννοιολογικὰ ἀντίθετη μὲ τὶς ἄλλες καὶ ἄρα ἐκπίπτει μία ἢ καὶ περισσότερες ἀπὸ αὐτές. Ἐπὶ παραδείγματι ἡ (3) πρόταση, ἡ ὁποία λέγει ὅτι «ὑπάρχει κακόν», ἐννοιολογικὰ εἶναι ἀντίθετη καὶ ἀσυμβίβαστη πρὸς τὶς προτάσεις (1) καὶ (2). Ἄρα, ἐφ' ὅσον ὑπάρχει τὸ κακόν, ὁ Θεὸς οὔτε παντοδύναμος οὔτε πανάγαθος εἶναι. Ὁ θεϊσμός, σ' αὐτὴ τὴν ἐπιχειρηματολογία θέλει νὰ ἀποδείξει τὴν ἀσυνέπεια τοῦ ἀθεϊσμοῦ, ἀποδεικνύοντας ἐπιχειρηματολογικὰ τὴν ἀσυνέπεια τῆς συσχετίσεως παρομοίων προτάσεων.

Ἐπιπρόσθετα, οἱ προτάσεις πού ἀκολουθοῦν εἶναι ἐξειδικευμένη ἀνάλυση τοῦ πρώτου μέρους τοῦ τελολογικοῦ ἐπιχειρήματος. Ἔτσι οἱ προτάσεις ὑποβάλλονται ὑπὸ τύπο ἐρωτημάτων, μεταβαίνοντας ἀπὸ τὴ μία ἔννοια στὴν ἄλλη γιὰ νὰ καταλήξουν στὴν ἀποδεικτικὴ πρόταση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ θέλουν νὰ ἀναδείξουν τὴν συνεχῆ πρόνοια τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ δημιουργήματά του.

(3) *Τί τὸ τάξαν τὰ οὐράνια καὶ ἐπίγεια, ὅσα τε δι' ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὕδατος, μᾶλλον δὲ τὰ πρὸ τούτων, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ φύσιν πυρὸς τε καὶ ὕδατος;*

(4) *Τίς ταῦτα ἔμιξε;*

(5) *Τί τὸ ταῦτα κινήσαν καὶ ἄγων τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον;*

(6) *Ἀρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων καὶ λόγον ἐνθεῖς πᾶσι, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται;*⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Ἡ σύγχρονη φιλοσοφικὴ θεολογία προβληματίζεται κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου: «Our own universe provides the only model we have for the formidable task of designing a world. (For all we know, in every possible world that exhibits any degree of complexity, the laws of nature are the actual laws, or at least have the same structure as the actual laws. There are, in fact, philosophically minded physicists who believe that there is only one possible set of laws of nature, and it is epistemically possible that they are right.) Our universe apparently evolved out of an initial singularity in accordance with certain laws of nature. This evolution is not without its mysteries: the very early stages of the unfolding of the universe (the incredibly brief instant during which the laws of nature operated under conditions of perfect symmetry), the formation of the galaxies, and the origin of life on the earth are, in the present state of natural knowledge, deep mysteries. Nevertheless it seems reasonable to assume that all of these processes involved only the nonmiraculous operation of the laws on nature. One important thing that is known about the evolution of the universe into its present state is that it has been a very tightly structured process. A large number of physical parameters have apparently arbitrary values such that if those values had been only slightly different (very, very slightly different) the universe would contain no life, and a fortiori no intelligent life. It may or may not be the “purpose” of the cosmos to constitute an arena in which the evolution of intelligent life takes place, but it is certainly true that this evolution did take place, and that if the universe had been different by an all unimaginably minute degree it wouldn't have» (INWAGEN, Peter van. *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, σσ. 79-80).

Ακολουθεῖ τρίτη ομάδα προτάσεων, οἱ ὁποῖες ὀλοκληρώνουν τὸ τελολογικὸ ἐπιχείρημα

(7) *Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; Ἄρ' οὐχ ὁ πεποικῶς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών; Οὐ γὰρ τῷ αὐτομάτῳ δώσομεν τοιαύτην δύναμιν. Ἐστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου.*

(8) *Τίνος τὸ τάξει; Καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν.*

(9) *Τίνος τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους;*

Ἐτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον.

(10) *Τοῦτο δὲ τί ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ Θεός;*

Ἡ πρόταση «ὑπάρχει Θεὸς ὁ ὁποῖος δημιούργησε, συνέχει, συντηρεῖ καὶ προνοεῖ γιὰ ὅλα τὰ ὄντα», γιὰ μὲν τὸ θεϊστὴ συνιστᾶ πρόταση μὲ ἀποδεδειγμένο γνωσιολογικὸ ἀντικείμενο καὶ περιεχόμενο. Ἐνώπιον τοῦ ἐρωτήματος «ὑπάρχει Θεός»; ὁ θεϊστὴς προβαίνει σὲ λογικὴ ἀξιολόγηση τοῦ κόσμου μέσα στὸν ὁποῖο βρίσκεται καὶ ὁ ἴδιος. Ἡ ἀρμονικὴ συνοχὴ τόσο τῶν ὄντων, ὅσο καὶ τῆς ὕλης, ἀπὸ τὴν ὁποία εἶναι κατασκευασμένα τὰ ὄντα, ἢ συντήρηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων καθὼς καὶ ἢ διακυβέρνηση ὀδηγοῦν στὴν πρόταση, ἢ ὁποία λέγει ὅτι ὑπάρχει Θεός, δημιουργός, συνοχέας, συντηρητὴς καὶ προνοητὴς τῶν πάντων. Βεβαίως, ἂν θέλαμε νὰ δώσουμε τὴν ὀλοκληρωμένη διάσταση αὐτῆς τῆς θείας πρόνοιας, θὰ μπορούσαμε νὰ ἐντάξουμε καὶ τὴ Χριστολογικὴ καὶ Πνευματολογικὴ διάσταση. Στὴ συνέχεια, ἢ βασικὴ πρόταση, ἢ ὁποία ἔχει ἐμπειρικὸ ἐπιστημονικὸ γνωσιολογικὸ περιεχόμενο εἶναι:

(α) *Στὴν κτίση ὑπάρχει συνοχὴ, συντήρηση καὶ διακυβέρνηση.*

Ὁ χρησιμοποιούμενος ὀρος «κτίση» ἐξυπονοεῖ ὅτι ὑπάρχει «κτίστης», ἄρα ἢ κτίση δὲν εἶναι αὐθύπαρκτη. Ὑπάρχει ὀμως στὴ συνέχεια πρόταση ἀποδεικτικὴ γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ στὴν ὁποία θὰ ἐπανέλθουμε. Ἡ ἐπιστημονικὴ γνωσιολογία τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ παρεῖχε τὴ γνώση τῆς συνθέσεως

τοῦ κόσμου ἀποτελουμένου ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ πυρός, τοῦ ὕδατος, τοῦ ἀέρος καὶ τῆς γῆς, ὅπως περιγράφονται στὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα⁴⁷⁵. Λαμβανομένων τῶν τεσσάρων αὐτῶν στοιχείων ξεχωριστὰ κρίνεται ὅτι ἡ φύση τοῦ ἑνὸς εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴ φύση τοῦ ἄλλου. Παρὰ ταῦτα, μεταξὺ τῶν στοιχείων αὐτῶν ὑπάρχει ἀρμονικὴ συνάφεια καὶ δὲν ὑπάρχει ἀντίθεση ἢ σύγκρουση. Ἡ ἀνωτέρω πρόταση περὶ ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὡς δημιουργοῦ, συντηρητοῦ καὶ προνοητοῦ, ἀποτελεῖ θέση ἢ ὁποῖα ἐκφράζει τὴ γνωσιολογικὴ βεβαιότητα ὅτι στὴν κτίση ὑπάρχει συνοχή, συντήρηση καὶ διακυβέρνηση.

Δεδομένης τῆς ἀντιθέσεως τῶν στοιχείων τῆς κτίσεως καθὼς καὶ τῆς συνοχῆς, συντηρήσεως καὶ διακυβερνήσεως, τίθεται τὸ ἐρώτημα:

(β) Πῶς γὰρ ἂν αἱ ἐναντίαί φύσεις, πῦρ καὶ ὕδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν ἀλλήλοις συνελήλυθασι καὶ ἀδιάλυτοι μένουσιν;

Μαζὶ μὲ τὸ ζήτημα τῆς συνοχῆς τίθεται τὸ ζήτημα τῆς συντηρήσεως καὶ τῆς διακυβερνήσεως. Ἡ ἔννοια τῆς συντηρήσεως ἐξυπονοεῖ τὸ γεγονὸς τῆς συνεχίσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, γιατί δὲν φαίνεται ὅτι τὰ ὁποιαδήποτε ὄντα ἔχουν τὴ δύναμη νὰ συντηροῦν ἀφ' ἑαυτῶν τὸ δικό τους εἶναι. Ἐξ ἄλλου, ἡ διακυβέρνηση τῆς κτίσεως θέτει τὸ ζήτημα τῶν φυσικῶν νόμων, οἱ ὅποιοι, ἀφ' ἑνὸς μὲν συνέχουν τὰ ὄντα μεταξύ τους, ἀφ' ἑτέρου δὲ φαίνεται ὁ τρόπος διακυβερνήσεως τῆς κτίσεως. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἀπάντηση στὸ ἀνωτέρω ἐρώτημα τῆς (β) προτάσεως διαμορφώνεται κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο.

⁴⁷⁵ «Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἐν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πῦρ καὶ ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς» (*Πλάτωνος. Τίμαιος* 32a). Ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα σήμερον ἀναφέρεται στὴν κοσμολογικὴ θεωρία τῆς «μεγάλης ἐκρήξεως» (Big Bang), τὴν ὁποῖα καὶ προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξει ἐμπειρικά.

(γ) [Ἔστι] τις παντοδύναμος δύναμις [ἥτις] ταῦτα καὶ συνεβίβασε καὶ αἰεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα⁴⁷⁶.

Διαπιστώνουμε ὅτι στὴν πρόταση αὐτὴ τὸ συμπέρασμα δὲν εἶναι ὅτι «ἔστι Θεός», ἀλλ' «ἔστι τις δύναμις». Τὸ ζήτημα αὐτὸ θὰ συζητηθεῖ στὴ συνέχεια, δεδομένου ὅτι οἱ ἀθεϊστὲς δυνατὸν νὰ ἀντιτάξουν λέγοντας ὅτι ἡ «δύναμις» δὲν σημαίνει τὸν Θεό, ἀλλὰ δυνατὸν νὰ εἶναι φυσικὴ δύναμη ἢ ὁ φυσικὸς νόμος, ποὺ συνέχει καὶ συντηρεῖ τὰ πάντα. Ἄλλωστε, σκοπὸς ἐπὶ τοῦ παρόντος δὲν εἶναι ἡ συμπερασματικὴ πρόταση ὅτι «ἔστι Θεός», ἀλλά, ἢ διὰ λογικῶν καὶ διαλογικῶν συλλογισμῶν συμφωνία μεταξὺ θεϊστῶν καὶ ἀθεϊστῶν γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς δημιουργικῆς, συνεκτικῆς, συντηρητικῆς καὶ προνοητικῆς δυνάμεως τοῦ κόσμου. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀναδεικνύεται ἡ ἐννοιολογικὴ, λογικὴ καὶ γνωσιολογικὴ σχέση μεταξὺ τῶν δύο ἀρχικῶν προτάσεων. Ἡ δευτέρη πρόταση, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἀποτελεῖ συμπερασματικὴ διατύπωση τῆς πρώτης προτάσεως, ἀφ' ἑτέρου δὲ εἰσάγει καὶ ἓνα νέο γνωσιολογικὸ δεδομένο. Ἡ «δύναμις», ἢ ὁποῖα δημιούργησε, συνέχει, συντηρεῖ καὶ προνοεῖ γιὰ τὸ σύνολο τῆς κτίσεως, εἶναι «παντοδύναμος». Οἱ ἔννοιες ποὺ ἀποδίδονται ὡς ιδιώματα στὸν Θεὸ ἐξετάζονται σὲ ἄλλη ἐνότητα⁴⁷⁷. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἡ ἔννοια τῆς «παντοδυναμίας» ἐξυπακούει ὅτι ἡ δημιουργικὴ, συνεκτικὴ, συντηρητικὴ καὶ προνοητικὴ δύναμη δὲν δύναται παρὰ νὰ εἶναι παντοδύναμη, σύμφωνα μὲ τὰ γνωσιολογικὰ δεδομένα ποὺ παρέχονται μέσω τῆς κτίσεως καὶ συνόλου τῆς καταστάσεώς της. Ἐπομένως, ἡ «παντοδυναμία» ὡς ιδίωμα τοῦ Θεοῦ, - ἀλλοῦ χρησιμοποιεῖται καὶ μὲ τὴ μορφή «ἀπειροδύναμον»⁴⁷⁸-, εἶναι συνδεδεμένη, τόσο μὲ τὴ δημιουργικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ ὡς Τριάδος, ὅσο καὶ μὲ τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ νὰ προσφέρει τὴ σωτηρία καὶ νὰ ἀπαλλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν κατάσταση

⁴⁷⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 42- 43. **B. KOTTER II**, σ. 11.

⁴⁷⁷ Βλ. *Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 11, 1-12. **B. KOTTER IV**, σσ. 196-197.

⁴⁷⁸ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 4. **B. KOTTER II**, σ. 18.

τῆς «ἀλογίας», ἐπαναφέροντάς τον στή γνώση, στήν ἀποδοχή καί στήν ὁμολογία ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ.

Στή συνέχεια, τὸ τελολογικὸ ἐπιχείρημα ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἐπανερχεται μὲ τις ὑπόλοιπες προτάσεις (3), (4), (5), (6), (7), (8) καὶ (9), ἐξετάζοντας ἀναλυτικώτερα τις ἀνωτέρω ἔννοιες: τῆς κτίσεως, τῆς συνοχῆς, τῆς συντηρήσεως, τῆς πρόνοιας, γιὰ νὰ καταλήξει στή συμπερασματικὴ πρόταση ὑπὸ τύπον ἐρωτήσεως: «τοῦτο δὲ τί ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ Θεός⁴⁷⁹; Ἡ πρόταση (3): «Τί τὸ τάξαν τὰ οὐράνια καὶ ἐπίγεια, ὅσα τε δι' ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὕδατος, μᾶλλον δὲ τὰ πρὸ τούτων, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ φύσιν πυρὸς τε καὶ ὕδατος;» ἀναφέρεται στὸ ἐρώτημα τῆς δημιουργίας, ἀλλὰ ὄχι ἀπὸ τὴν ἀπλὴ ἔποψη τῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγωγῆς εἰς τὸ ὄν. Εἶναι φανερὴ ἡ πρόθεση τοῦ συστηματικοῦ θεολόγου Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι ὁδηγεῖ τὸ ἐρώτημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ μὲ τοὺς θεολογικοὺς ὅρους τῆς κτίσεως, τῆς συνοχῆς, τῆς συντηρήσεως καὶ κατ' ἐξοχὴν τῆς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ. Ὁ χρησιμοποιούμενος μετοχικὸς τύπος τοῦ ρήματος «τάξιν» «τάξαν» ἐμπεριέχει ἐπιπρόσθετα καὶ τὴν τάξη, τὴν ἀρμονία καὶ συνοχή μεταξὺ τῶν ἀντιθέτων μεταξὺ τους στοιχείων, ὅπως ἔχουν ἀριθμηθεῖ ἀνωτέρω, πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ, γῆ, καθὼς καὶ αὐτῶν τῶν δημιουργημάτων. Ἡ πρόταση (4): «τίς ταῦτα ἔμιξε;» ὑποβάλλει τὸ ἐρώτημα, τὸ ὁποῖο συναντήσαμε καὶ ἀνωτέρω, γιὰ τὴ «μίξη» μεταξὺ τους τῶν τεσσάρων ἀναφερθέντων δομικῶν στοιχείων τῆς κτίσεως. Ἡ ἴδια μεθοδολογία τῆς προτάσεως ἐρωτήσεων ἐφαρμόζεται καὶ στήν ἐπόμενη πρόταση, ἡ ὁποία εἰσάγει τὴν ἔννοια τῆς κινήσεως, (5): «τί τὰ ταῦτα κινήσαν καὶ ἄγων τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον;» Ἡ «κίνησις» εἶναι κατ' ἀρχὴν μία θεμελιώδης ἀριστοτελικὴ κοσμολογικὴ ἔννοια, ἡ ὁποία στή συνέχεια υἱοθετεῖται καὶ ἀπὸ τοὺς Πατέρες στή χριστιανικὴ κοσμολογία. Ὁ Θεός, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι «τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον». Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, στὸ τελολογικὸ ἐπιχείρημα ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, μὲ βάση τὴν ἀριστοτελικὴ αὐτὴ

⁴⁷⁹ Ὁπ. ἀν., 3, 53. B. KOTTER II, σ. 12.

φιλοσοφική ἀρχή, λέγει ὅτι ὁ Θεὸς ἔθεσε σὲ ἀέννηα καὶ ἀκώλυτη κίνηση καὶ φορὰ τὰ ὄντα τῆς δημιουργίας. Τὰ τρία διαδοχικὰ ἐρωτήματα τῶν τριῶν ἐπομένων προτάσεων (3, 4 καὶ 5), ποὺ διαπραγματεύονται τὰ ἀντίστοιχα θέματα τῆς δημιουργίας, τῆς μίξεως τῶν βασικῶν δομικῶν στοιχείων τῆς κτίσεως καὶ τῆς ἀεννάου κινήσεως τῶν ὄντων, ὀδηγοῦν στὸ δεύτερο συμπέρασμα τῆς ἐπομένης προτάσεως (6), ὅτι ἡ αἰτία ὄλων αὐτῶν εἶναι «ὁ τεχνίτης τούτων». Τὸ πρῶτο συμπέρασμα εἶναι ἡ εἰσαγωγή τῆς ἔννοιας τῆς «παντοδυνάμου δυνάμεως». Ἡ παραπάνω πρόταση (6) περὶ τοῦ «τεχνίτου», ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα μεταβατικὸ συμπέρασμα, στὴν οὐσία δίδει τὴν ταυτότητα στὸ παρὸν ἐπιχείρημα ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὡς «τελολογικοῦ» ἐπιχειρήματος, γιατί «ὁ τεχνίτης» τῶν ὄντων, τῆς μεταξύ τους σχέσεως, τῆς μίξεως τῶν δομικῶν στοιχείων τῆς κτίσεως, τῆς ἀεννάου φορᾶς καὶ κινήσεως, ἔθεσε «λόγον» γιὰ ὅλα καὶ γιὰ τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὄντα καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν λόγο, πρὸς αὐτὸ τὸ «τέλος» «τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται».

Ἡ τρίτη ομάδα προτάσεων (7-10) τοῦ τελολογικοῦ ἐπιχειρήματος ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ περιλαμβάνει ἕκ νέου τρία ἄλλα διαδοχικὰ ἐρωτήματα περιέχοντα νέες ἔννοιες. Στὴν οὐσία, σκοπὸς τῶν ἐρωτημάτων αὐτῶν εἶναι ἡ διευκρίνηση τῶν δύο προηγούμενων συμπερασμάτων τῆς ὑπάρξεως ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς «παντοδυνάμου δυνάμεως», ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ «τεχνίτου» τῆς κτίσεως καὶ τοῦ καθορισμοῦ τῆς «ταυτότητάς» του. Ὡς ἐκ τούτου, προκύπτει τὸ συγκεκριμένο ἐρώτημα: «Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων»; Μὲ βάση τὰ ἀναπτυχθέντα ἐπὶ μέρους ἐπιχειρήματα καὶ τὴ λογικὴ μεταξύ τους συνέπεια, ὁ «τεχνίτης» τῶν ὄντων ταυτίζεται μὲ τὸν δημιουργό, ὁ ὁποῖος ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι ὀδήγησε τὰ ὄντα στὸ εἶναι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ βεβαίως ἡ θέση μεταξύ θεϊστῆ καὶ ἀθεϊστῆ διαφοροποιεῖται, γιατί στὸ ἐρώτημα «τίς ὁ τεχνίτης τούτων;» ὁ μὲν θεϊστῆς ἀπαντᾷ ὅτι εἶναι ὁ Θεός, ἐνῶ ὁ ἀθεϊστῆς ἀπαντᾷ «τὸ αὐτόματον». Ἄν καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀποκλείει τὴν πρόταση τοῦ ἀθεϊστῆ νὰ δοθεῖ στὸ «αὐτόματον» μία τοιαύτη δύναμη, δηλώνοντας «οὐ γὰρ τῷ αὐτόματῳ δώσομεν τοιαύτην

δύναμιν», γὰρ σκοποὺς διαλεκτικῆς συζητήσεως συγκατατίθεται στή διατύπωση τῆς ὑποθετικῆς προτάσεως: «ἔστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου»⁴⁸⁰. Ἄν, λοιπόν, γίνεαι ἀποδεκτὸ ὅτι ἡ δημιουργία τῶν ὄντων ὠφείλεται στήν τύχη χωρὶς νὰ ὑπάρχει ὁποιαδήποτε δημιουργικὴ δύναμη, τότε τίθεται τὸ ἐρώτημα τῆς προτάσεως «ποῖος ἔθεσε τὴν ὑπάρχουσα τάξη καὶ ἁρμονία μεταξὺ τῶν δομικῶν στοιχείων τῆς κτίσεως καὶ τῶν ὄντων καθ' ἑαυτά». Βεβαίως καὶ ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὁ ἀθεϊστὴς θὰ μπορούσε νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου πὺν συνυπάρχει στή φύση. Ἐτσι γίνεται δεκτὴ ὡς ὑπόθεση ἐργασίας καὶ αὐτὴ ἡ ἀθεϊστικὴ ἀντίρρηση, ἡ ὁποία, ἐν τούτοις, χάνει τὴν ὁποιαδήποτε συλλογιστικὴ καὶ ὄντολογικὴ ἰσχὺ ἀπὸ τὴν πρόταση πὺν ἀκολουθεῖ. Ἄν δηλαδὴ ἡ δημιουργία καὶ τάξη τῶν ὄντων εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς αὐτομάτου δυνάμεως τῆς φύσεως, τότε ποῖος εἶναι ἡ πρώτη αἰτία ὡστε τὰ ὄντα νὰ συντηροῦνται καὶ νὰ φυλάσσουν τοὺς ἀρχικοὺς λόγους τῆς δημιουργίας τους; Μὲ φιλοσοφικὴ προοπτικὴ βεβαίως θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ ἔννοια τῆς «πρώτης ἀρχῆς» εἶναι καθαρὰ Ἀριστοτελισμός. Δεδομένου ὅμως ὅτι ἡ θεολογία ἔχει ἤδη καθιερώσει τὴν ἔννοια αὐτὴ ὅτι α) ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν δύο ἄλλων Προσώπων τῆς Τριάδος, καὶ β) ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς δημιουργίας πὺν πραγματοποιεῖται μὲ τὴ συνεργεία τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ τὸ περὶ Ἀριστοτελισμοῦ ἐπιχείρημα. Βεβαίως, στὸν ἀθεϊσμὸ ὑπάρχει ἀντίφαση, γιατί ἀπὸ τὴ στιγμὴ πὺν δέχεται ὅτι τὰ ὄντα δημιουργήθηκαν τυχαία καὶ αὐτόματα, τότε δὲν ὑφίσταται σκοπὸς καὶ «τέλος» τῆς κτίσεως. Ἀντίθετα, ἀπὸ τὴ στιγμὴ πὺν δέχεται τὴν ὑπαρξὴ σκοποῦ καὶ «τέλους» τῆς δημιουργίας, τότε ἀναιρεῖται ἡ ἔννοια τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου. Θὰ μπορούσε ἡ ἐπιχειρηματολογία νὰ κατέληγε

⁴⁸⁰ Ἡ ἔννοια τοῦ «αὐτομάτου» διευκρινίζεται στήν Ἐκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως, 39, 20 κ. ἔξ., ὅπου συνεξετάζονται οἱ ὅροι, ἀνάγκη, εἰμαρμένη, φύση, τύχη, αὐτόματον. «Τῶν γινομένων πάντων ἢ θεὸν φασιν αἴτιον εἶναι ἢ ἀνάγκην ἢ εἰμαρμένην ἢ φύσιν ἢ τύχην ἢ τὸ αὐτόματον» (Ὁπ. ἀν., 39, 9-10. **B. KOTTER II**, σ. 96). Στὸ «αὐτόματον» ἀποδίδονται μόνον «τὰ τῶν ἀψύχων ἢ ἀλόγων συμπτώματα ἄνευ φύσεως καὶ τέχνης» (Ὁπ. ἀν., 39, 20-21. **B. KOTTER II**, σ. 96).

στο σημείο αυτό ἢ νὰ στρεφόταν στὴν ἐξέταση τοῦ ἄλλου δύσκολου ἐρωτήματος· κατὰ πόσον ὑπάρχει «λόγος» καὶ «τέλος» στὰ κτιστὰ ὄντα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προτιμᾷ νὰ θεωρήσει ἰσχυρὸ καὶ ἀναντίρρητο τὸ ἐπιχείρημα ὅτι δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ ἀπόδοση τῆς εὐθύνης γιὰ τὴ συντήρηση τῶν ὄντων καὶ ἡ διαφύλαξη τοῦ λόγου καὶ τοῦ «τέλους» τῆς δημιουργίας τῶν ὄντων στὸ αὐτόματο. Ἡ δύναμη καὶ αἰτία εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὸ αὐτόματο. «Τοῦτο δὲ τί ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ Θεός»; Κατὰ συνέπειαν, ἡ δημιουργικὴ δύναμη καὶ ὁ τεχνίτης τῶν ὄντων εἶναι ὁ Θεός.

Μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτὴ τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καὶ συγκρίνοντάς τὴν μὲ τις πέντε μεθόδους ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, διαπιστώνουμε ὅτι ἐν πολλοῖς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαπραγματεύεται ὅλες αὐτὲς τις μεθόδους ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ: τὸ κινοῦν ἀκίνητον, τὴν πρώτη αἰτία, τὴν κοσμολογικὴ καὶ ἀνθρωπολογικὴ ἀπόδειξη, τὴν ἠθικὴ ἀπόδειξη καὶ τὴν τελλολογικὴ ἀπόδειξη⁴⁸¹.

⁴⁸¹ Ὁ Wolfhart PANNENBERG, ἀπὸ πλευρᾶς συστηματικῆς, σημειώνει γιὰ τὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως, ἰδιαίτερος δὲ γιὰ τὸ ζήτημα τῆς ἐπίδρασής της στὴ δυτικὴ θεολογία: «On peut mesurer à quel point, dans la théologie occidentale, cette construction devenue classique du traité de Dieu dépend formellement de la fondation de la doctrine trinitaire dans l'unité divine, si on la compare avec l'Exposition de la foi orthodoxe rédigée par Jean Damascène au milieu du VIII^e siècle. Certes, cet ouvrage commence également, selon le modèle du discours catéchétique de Grégoire de Nysse, avec le Dieu unique, l'incompréhensibilité de son essence (I, 1 s.) et les preuves de l'existence de Dieu (I, 3), après quoi sont exposées encore une fois son incompréhensibilité (I, 4) et son unité (I, 5), avant que ne soit finalement traitée la doctrine trinitaire au 6^e chapitre du premier livre. Mais déjà les deux premiers chapitres disent que le Dieu Trinitaire est l'objet de l'Exposition. C'est par l'unité de son essence, par son incompréhensibilité, par son existence et son essence que l'on commence. Inversement, les développements sur les attributs de l'unique essence divine définie en elle-même de façon trinitaire succèdent à l'exposé des différenciations trinitaires de cette essence (I, 9 s.). Si on examine la structure logique à l'oeuvre dans cette argumentation, on sera porté à affirmer qu'ici encore, come chez Grégoire de Nysse, la dérivation des déterminations trinitaires est en germe dans l'unité de Dieu, dans sa nature spirituelle (spécialement I, 6 et 7). Mais ce germe ne détermine pas encore aussi fortement la théologie systématique qu'il le fera plus tard

Ὁ Θεός, ὅμως, στὸν Χριστιανισμὸ προσωποποιεῖται πλέον, μετὰ τὴν ἀποδεικτικὴ διαδικασία καὶ χρῆση τῆς κτίσεως, μὲ τὴν Ἀποκάλυψη. Κατὰ τὴν διάκριση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴν ἀποδοχὴ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν αὐθεντία τῶν Γραφῶν, σὲ ἀντίθεση μὲ ἐκείνους ποὺ τὴν ἀπορρίπτουν, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ προστεθεῖ στὸ παρὸν ἢ ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ κατὰ τὶς Γραφές. Ἐπειδὴ θὰ γίνουν ἐξειδικευμένες ἀναφορὲς στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὶς ἄλλες πηγὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, διὰ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν, ἀφ' ἑτέρου δὲ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, θεωροῦμε ὅτι παρέλκει μία παρόμοια ἀναφορὰ ἐδῶ.

dans la théologie latine médiévale» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie Systématique*, σσ. 376-377).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'.

Η ΑΥΤΟΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

«Πᾶσα Γραφή θεόπνευστος»

§ 1. ΔΙΑ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΡΟΦΗΤΩΝ. ΟΙ ΘΕΙΕΣ ΘΕΟΦΑΝΕΙΕΣ.

«Αδύνατον οὖν εἰπεῖν ἢ ἐννοῆσαι περὶ Θεοῦ, εἰ μὴ ὅπερ αὐτὸς διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν ἡμῖν ἐφάνερωσε». (Περὶ πίστεως, κατὰ Νεστοριανῶν, 26, 1-2. **B. KOTTER IV**, σ. 245).

Στὸν καθορισμὸ τοῦ πόθεν καὶ πῶς ὁ Θεὸς γινώσκεται, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προτάσσει τὸν Νόμο καὶ τοὺς Προφῆτες. Χρησιμοποιεῖ τὸν τεχνικὸ αὐτὸν ὄρο μὲ τὸν ὁποῖο περιγράφεται ἡ Παλαιὰ Διαθήκη⁴⁸². Αναφερθήκαμε ἤδη στὶς ἄλλες πηγές γνώσεως, τῆ φυσικῆ ἀποκάλυψη, τῆ γνώση πού προέρχεται ἀπὸ τῆ μελέτη τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, στὶς ἀποδείξεις ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ θὰ ἀναφερθοῦμε στὴ συνέχεια στὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη. Δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀναμένεται συστηματικὴ ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ παρουσίαση τοῦ ἐρωτήματος: γιατί ὁ «νόμος καὶ οἱ προφῆται» νὰ ἀποτελοῦν πηγὴ γνώσεως; Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ αὐτὸ θεωρεῖται αὐτονόητο. Γιὰ νὰ ἀξιοποιηθεῖ ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὸ ὑλικὸ αὐτὸ πρέπει νὰ γίνῃ συλλογὴ του μέσα ἀπὸ διάσπαρτες μὲν, ἀλλὰ σημαντικὲς ἀναφορὲς στὰ ἔργα τοῦ Δαμασκηνοῦ Πατέρα.

Γιὰ τὴν Ἁγία Γραφή, Παλαιὰ καὶ Καινὴ Διαθήκη, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀφιερώνει τὸ ἐνενηκοστὸ κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ ὁποῖου διευκρινίζει μὲ καθαρότητα ὅτι, «Εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς ὑπὸ τε

⁴⁸² Τὸ γεγονός ὅτι αὐτὸ ἀποτελεῖ σταθερὴ θεολογικὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν ἐπανάληψή της σὲ πλείστα σημεῖα τῶν συγγραμμάτων του: «... ἐπελευσώμεθα λοιπὸν ἐπὶ τὰς ἐκάστου τούτων κατὰ στροφὴν καὶ συντάξεις, πλατύνοντες, καὶ διατρανοῦντες ταῦτα, ὡς οἶόν τε, ἐκ τῶν διὰ Πνεύματος ἁγίου ἐμφερομένων ἐν ἱεροῖς προφητῶν, καὶ ἀποστόλων, καὶ εὐαγγελιστῶν, καὶ διδασκάλων δέλτοις, προαγούσης, καὶ προλαμπούσης πάντων τῆς περὶ τὴν τρισυπόστατον μίαν, καὶ ἀσύγχυτον, καὶ ὁμοούσιον θεότητα θεολογίας· ὅτι ἐξ αὐτῆς ἡ θεία, καὶ σωτήριος, καὶ ζωοποιὸς ἐχαρίσθη ἡμῖν πίστις καὶ ὁμολογία, ἡ δὲ κατὰ φύσιν καὶ εἶδος αὐτῆς ἴδρυσις ἐπ’ αὐτῆς εἴσεται μόνῃ τῇ ἁγίᾳ καὶ προσκυνητῇ Τριάδι, κατὰ τὸ εἰρημένον, οὐδεὶς γινώσκει «Τίς ἐστὶν ὁ Υἱός, εἰ μὴ ὁ Πατήρ· οὐδὲ τὸν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ Υἱός. Καὶ, Τὰ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνω, εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἐρευνῶν τὰ βᾶθη τοῦ Θεοῦ.» (Ἱερά παράλληλα. PG 95, 1069AB).

παλαιᾶς διαθήκης καὶ καινῆς κηρυττόμενος, ὁ ἐν τριάδι ὑμνούμενός τε καὶ δοξαζόμενος»⁴⁸³. Ἡ πρόταση αὐτή, ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἕνα ἀποκαλυπτόμενο Θεὸς ὑπὸ τῶν δύο Διαθηκῶν, ὅπως θὰ διαπιστωθεῖ, ἐκλαμβάνεται στὴ γενικὴ τῆς μορφῆς καὶ ἔννοια, γιατί ὅταν θὰ εἰσέλθουμε στὰ ἐπὶ μέρους θέματα, ὑπάρχουν διαφοροποιήσεις ἀναφορικὰ μὲ τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλία τῶν δύο Διαθηκῶν. Σὲ μία κρίσιμη συζήτηση περὶ τῆς μοναδικότητος καὶ τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὴν χριστιανικὴ διδασκαλία καὶ πίστη, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κάνει τὴ σύγκριση τῆς χριστιανικῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας μὲ ἐκεῖνες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Τὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ εἶναι ἡ ἀπόλυτη μονοθεΐα, ἐνῶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ πολυθεΐα. Ὁ Χριστιανισμὸς, μεταξὺ τῶν δύο, διδάσκει τὸν Θεό: «μονὰς ἐν τριάδι καὶ τριάς ἐν μονάδι». Ἡ προσέγγιση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν εἶναι ἡ μετὰ βδελυγμίας ἀπόρριψη τῶν δύο περὶ Θεοῦ ὄντολογιῶν, ἀλλὰ ἀποδέχεται τὴ θέση τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ⁴⁸⁴ καὶ χωρεῖ στὸ νὰ πει ὅτι τὸ ὠφέλιμο ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμὸ πὺν ἐμβολιάζει τὸν Χριστιανισμὸ εἶναι «ἡ τῆς φύσεως ἐνότης», καὶ ἀπὸ τὸν Ἑλληνισμὸ «ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη»⁴⁸⁵. Ἐπομένως, ὁ Ἰουδαϊσμός διδάσκει τὴν μονοθεΐα, τὸ ὁποῖο, γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀποτελεῖ σημαντικὴ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας περὶ τοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἀποκάλυψη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ ἔγινε μὲ τὴν παράδοση τοῦ Νόμου στὸ ὄρος Σινᾶ. Ἡ πρώτη ἐντολὴ τοῦ Δεκαλόγου ἀποκαλύπτει τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ⁴⁸⁶. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς σχολιάζει ἐπὶ τοῦ προκειμένου: «Ὁρᾶς, ὡς εἰς ἔστιν ὁ σκοπός, ὥστε μὴ λατρεῦσαι τῇ κτίσει παρὰ τὸν

⁴⁸³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 90, 2-3. **B. KOTTER II**, σ. 209.

⁴⁸⁴ «Μήτε ἀρχὰς τρεῖς, ἵνα μὴ Ἑλληνικὸν ἦ τὸ πολυθεον· μήτε μίαν μὲν, Ἰουδαϊκὴν δὲ στενὴν τινα, καὶ φθονεράν καὶ ἀδύνατον» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 25. Εἰς Ἡρώνα τὸν φιλόσοφον, 16. Ἐκδ. Justin Mossay καὶ Guy Lafontaine. *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26*. [SC 284]. Les Éditions du Cerf. Paris 1981, σ. 194).

⁴⁸⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 7, 28-32. **B. KOTTER II**, σ. 17.

⁴⁸⁶ «Κύριον τὸν Θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις». Δευτ. 6:13. Βλ. Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, I, 5 καὶ III, 7. **B. KOTTER III**, σ. 78.

κτίσαντα μηδὲ προσάγειν τὴν τῆς λατρείας προσκύνησιν, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ δημιουργῷ»⁴⁸⁷. Γιὰ δύο λόγους ὁ Θεὸς ἔχει ἀπαγορεύσει στὸν Ἰσραηλιτικὸ λαὸ τὴν ἐξεϊκόνιση τοῦ Θεοῦ, α) γιατί δὲν ὑπάρχει ἀκόμα ὁρατὴ ἀποκάλυψη Του καὶ β) ἔνεκα τοῦ «εὐολίσθου» τοῦ Ἰσραὴλ πρὸς τὴν εἰδωλολατρία. Ὁ Χριστιανισμὸς ἀντιθέτως, ἔχει τὴν ὁρατὴ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ ἔχει ἀπαλλαγῆ ἀπὸ τὸν κίνδυνο τῆς εἰδωλολατρίας⁴⁸⁸.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ στὸν Ἰσραὴλ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι βέβαιος ὅτι ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀποκαλύπτει, τόσο τὸν Λόγο, ὅσο καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἔτσι, στὸ αὐτὸ κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως προβαίνει σὲ ἐρμηνευτικὴ χωρίων ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, κυρίως Ψαλμικῶν καὶ ἀπὸ τὸ βιβλίον τοῦ Ἰώβ, στὰ ὁποῖα γίνεται ἀναφορὰ στὸν Λόγο καὶ στὸ Πνεῦμα. Γιὰ τὸν Λόγο, Ψαλ. 118:89 («Εἰς τὸν αἰῶνα, Κύριε, ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ») καὶ 106:20 («ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἴασατο αὐτοὺς καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν») καὶ γιὰ τὸ Πνεῦμα, Ψαλ. 103:30 («ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς»), γιὰ τὸν Λόγο καὶ τὸ Πνεῦμα, 32:6 («τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν») καὶ πάλιν γιὰ τὸ Πνεῦμα, Ἰώβ 33:4 («πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με, πνοὴ δὲ Παντοκράτορος ἡ διδάσκουσά με») ⁴⁸⁹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴ χριστιανικὴ ἐρμηνευτικὴ τῶν Πατέρων καὶ δέχεται ὅτι ἡ ἀναφορὰ στὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ καὶ στὸ ἅγιον Πνεῦμα ἀπὸ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἀναφορὰ στὶς δύο θεῖες Ὑποστάσεις.

⁴⁸⁷ Ὁπ. ἀν., I, 6. **B. KOTTER III**, σ. 79.

⁴⁸⁸ «... ἡμεῖς δέ, θεολογικῶς εἰπεῖν, οἷς ἐδόθη φυγοῦσι τὴν δεισιδαίμονα πλάνην καθαρῶς μετὰ θεοῦ γενέσθαι, ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν καὶ θεῷ μόνῳ λατρεύειν καὶ τῆς θεογνωσίας καταπλουτήσαι τὴν τελειότητα». Ὁπ. ἀν., I, 8, 4-11 καὶ III, 8, 4-11. **B. KOTTER III**, σ. 81.

⁴⁸⁹ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 17, 32-44. **B. KOTTER II**, σ. 17.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς υἰοθετεῖ τὴν ἐρμηνευτικὴ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σύμφωνα μὲ τὸν 82^ο κανόνα τῆς ἐν Τρούλλῳ Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου: «Τοὺς οὖν παλαιοὺς τύπους καὶ τὰς σκιας ὡς τῆς ἀληθείας σύμβολά τε καὶ προχαράγματα τῇ ἐκκλησίᾳ παραδεδομένους κατασπαζόμενοι τὴν χάριν προτιμῶμεν καὶ τὴν ἀλήθειαν ὡς πλήρωμα νόμου ταύτην ὑποδεχόμενοι»⁴⁹⁰. Ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ ἐφαρμόζεται σὲ ὅλο τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Κατὰ ταῦτα, ἡ μία Γραφή δὲν ἀποξενώνεται ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀλλὰ μὲ τις δύο Διαθήκες ἀποδεικνύεται ἡ συνέχεια τῆς θείας ἀποκαλύψεως ἀπὸ τὰ ταπεινότερα στὰ ὑψηλότερα. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ἀφοῦ βεβαιώσει ὅτι ὁ Θεὸς καὶ ὁ νομοθέτης τῶν δύο Διαθηκῶν εἶναι ὁ αὐτός, παραθέτει σχεδὸν αὐτούσιο τὸ Ἐβρ, 1:1-2, ὅπου φαίνεται αὐτὴ ἡ διασύνδεση. «... εἷς γὰρ ἐστὶ θεός, εἷς νομοδότης παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης ὁ πάσαι λαλήσας πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις καὶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων ἐν τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ υἱῷ»⁴⁹¹.

Ἡ ὑψιστὴ σχέση μεταξὺ τῶν δύο Διαθηκῶν εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἡ βεβαίωση τοῦ Χριστοῦ ὅτι δὲν ἦλθε γιὰ νὰ καταργήσει τὸν Νόμο, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸν «πληρώσει» (Μτ. 5:17), ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐπαναλαμβάνει τὴν προτροπὴ πὺ ἀπηύθυνε στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων περὶ τῆς ἀνάγκης μελέτης καὶ ἔρευνας τῶν Γραφῶν, οἱ ὁποῖες ἀποκαλύπτουν τὸν Θεό⁴⁹². Ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ Γραφή εἶναι ἀξιόπιστος μάρτυρας τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ θεοπνευστία της. «Πᾶσα τοίνυν γραφὴ θεόπνευστος πάντως ὠφέλιμος» (2 Τιμ. 3:16). Ἡ θεοπνευστία τῆς Γραφῆς εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ φωτισμοῦ τοῦ ἁγίου Πνεύματος: «Διὰ πνεύματος τοίνυν ἁγίου ὃ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται, εὐαγγελισταὶ καὶ ἀπόστολοι καὶ

⁴⁹⁰ Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, III, 137, 6-8. **B. KOTTER III**, σ. 199.

⁴⁹¹ Ὅπ. ἀν., II, 7, 13-16 καὶ III, 4, 13-16. **B. KOTTER III**, σ. 73.

⁴⁹² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 90, 6-39. **B. KOTTER II**, σσ. 209-210. Βλ. Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 13-51. **B. KOTTER I**, σσ. 53-54.

ποιμένες ἐλάλησαν καὶ διδάσκαλοι»⁴⁹³. Ἡ Ἁγία Γραφή, ἀφ' ἑνὸς μὲν ὁδηγεῖ πρὸς τὴν θεογνωσία, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐνισχύει τὸν ἄνθρωπο νὰ ὁδηγηθεῖ πρὸς τὴν ἠθικὴ τελείωση μὲ τὴν καλλιέργεια τῶν ἀρετῶν. Μετὰ τὴν τοποθέτηση γιὰ τὴ γνώση ποὺ παρέχεται ἀπὸ τὶς Γραφές, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπαναλαμβάνει ἐπίσης τὴν ἀναγκαιότητα χρήσεως «τῶν ἕξωθεν» μὲ διάκριση, ὥστε νὰ καρπωθοῦμε κάθε χρήσιμο καὶ ὠφέλιμο ὅσον ἀφορᾷ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἀπορρίπτοντας συγχρόνως καὶ ὅσα εἶναι ἀλλότρια ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ περὶ τοῦ Θεοῦ πίστη τῆς χριστιανικῆς ἀποκαλύψεως. Τὸ ὑπόλοιπο τοῦ ἐνενηκοστοῦ κεφαλαίου (90, 46-77) καθορίζει τὸν κανόνα τῶν βιβλίων τῶν δύο Διαθηκῶν, Παλαιᾶς καὶ Καινῆς.

Ὅπως διαπιστώνουμε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρεται στὸ κῦρος τῶν Γραφῶν ὡς πηγῶν ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ εἰσέρχεται στὴν διάκριση τῆς ἐνιαίας ἀποκαλύψεως Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι στὸ εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως καθιστᾷ σαφὲς ὅτι ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν δὲν εἶναι ἡ τέλεια ἀποκάλυψη ὅπως ἐκείνη ποὺ λαμβάνουμε ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, κυρίως δὲ κατ' ἐξοχὴν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἰησοῦ Χριστό. Ὅμως, αὐτὴ αὐτὴ ἡ διάκριση μεταξὺ Νόμου καὶ Προφητῶν -, μάλιστα στὸν καθορισμὸ τοῦ κανόνος τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν πρώτη πεντάτευχο, διακρίνει ἀκόμα ἄλλες τρεῖς πεντατεύχους -, παρὰ τὸ ὅτι ἀποτελεῖ τεχνικὸ ὄρο γιὰ νὰ ὀρίσει τὴν Πεντάτευχο καὶ τοὺς Προφήτες, γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι διάκριση καὶ καθορισμὸς οὐσίας. Ὁ Θεὸς διὰ τῆς Πεντατεύχου παρέδωσε τὸν Νόμο στὸν Ἰσραηλιτικὸ Λαό. Ὁ Νόμος ἐξυπηρετοῦσε ἕνα σκοπὸ. Βεβαίως, πρῶτον ἦταν ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ μέσα σὲ πολυθεϊστικὸ περιβάλλον. Πέραν, ὅμως, τούτου, ὁ Νόμος, κατὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο, τὴ

⁴⁹³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 90, 9-11. **B. KOTTER II**, σ. 209. Ἡ θεοπνευστία ἐπεκτείνεται, κατὰ Ἰω. Δαμασκηνό, ὄχι μόνο σὲ τὶς δύο Διαθήκες, ἀλλὰ καὶ στοὺς ποιμένες καὶ διδασκάλους.

διδασκαλία τοῦ ὁποίου υἰοθετεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός⁴⁹⁴, εἶναι «παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν», δηλαδή προετοιμασία τῆς οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους.

Στὸν Β' Λόγο περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων καθίσταται σαφῆς ἡ σχέση καὶ ἡ λειτουργικότητα τῶν Γραφῶν μεταξύ τους καὶ καθ' ἑαυτές. Ἡ ἀναφορά του στὰ ἐξ ὑλης κατασκευασμένα ἀντικείμενα, ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὸν χῶρο τῆς «λατρείας», (εἴτε τῆς Παλαιᾶς εἴτε τῆς Καινῆς Διαθήκης), ἀποτελεῖ κεντρικὸ σημεῖο τῆς ἀντιρρητικῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ κατὰ τῶν Εἰκονομάχων. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἐπισημαίνει, α) τὴν λειτουργικότητα τοῦ Νόμου, ὁ ὁποῖος συνιστᾶ «σκιαγραφία» τῆς «μελλούσης εἰκόνας, τουτέστι τῆς καθ' ἡμᾶς λατρείας». Καὶ β), ἡ καθ' ἡμᾶς χριστιανικὴ λατρεία εἶναι «εἰκὼν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν», δηλαδή ἡ πρόγευση καὶ βίωση τῶν ἐσχάτων. Ἐπομένως, ὑπάρχει ἕνας τελικὸς σκοπὸς καὶ στόχος ποὺ εἶναι ἡ ἐσχατολογία. Ἐκεῖ πλέον γίνεται ἡ πλήρης ἀποκάλυψη καὶ γνώση τῆς ἀλήθειας. «Πάντα γὰρ τὰ τε κατὰ τὸν νόμον καὶ τὰ κατὰ τὴν ἡμετέραν λατρείαν ἐκείνης χάριν ἐγένοντο»⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Βλ. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 8, 20-27. **B. KOTTER III**, σ. 81). «Ὁ μὲν γὰρ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν» (Γαλ. 3:24) καὶ «ὑπὸ τὰ στοιχεῖα ἤμεν δεδουλωμένοι, ὅτε ἤμεν νήπιοι» (Γαλ. 4:3). «Ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν» (Γαλ. 3:25).

⁴⁹⁵ Ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτὴ προοπτικὴ θὰ χαρακτηρίσει τὴ δομὴ τῆς λειτουργικῆς πράξης τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι ἰδιαίτερα εὐαίσθητος στὸ θέμα αὐτὸ δεδομένου ὅτι εἶναι καὶ συνθέτης πολλῶν λειτουργικῶν ὕμνων. «Ὅρα, ὅτι καὶ ὁ νόμος καὶ πάντα τὰ κατ' αὐτὸν πᾶσά τε ἡ καθ' ἡμᾶς λατρεία χειροποίητά εἰσιν ἅγια δι' ὑλης προσάγοντα ἡμᾶς τῷ ἀύλω θεῷ, καὶ ὁ μὲν νόμος καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον σκιαγραφία τις ἦν τῆς μελλούσης εἰκόνας, τουτέστι τῆς καθ' ἡμᾶς λατρείας, ἡ δὲ καθ' ἡμᾶς λατρεία εἰκὼν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, αὐτὰ δὲ τὰ πράγματα ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἡ ἄυλος καὶ ἀχειροποίητος, καθὼς φησιν ὁ αὐτὸς θεῖος ἀπόστολος. "Ὁὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν", ἥτις ἐστὶν ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, "ἥς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός." Πάντα γὰρ τὰ τε κατὰ τὸν νόμον καὶ τὰ κατὰ τὴν ἡμετέραν λατρείαν ἐκείνης χάριν ἐγένοντο» (*Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, II, 23. **B. KOTTER III**, σ. 122). Βλ. *Λόγος εἰς τὴν Ὑπαπαντήν*, 11, 22-35. **B. KOTTER V**, σ. 392. «Ἐρεῖ δὲ τις ἴσως, ὅτι πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦ γήρως ταύτης ὁ λόγος ἐμνήσθη, τῷ βεβιωκέναι

Μέσα σὲ ἓνα ἐντελῶς διαφορετικὸ θεολογικὸ πλαίσιο συναντᾶται ἡ διευκρίνηση αὐτή. Οἱ θεολογικὲς συζητήσεις περὶ τῶν εἰκόνων ὁδήγησαν τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ στὸ νὰ ἀναφερθεῖ στὴ δυνατότητα ἐξεικονίσεως ἢ μὴ τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴν Καινὴ Διαθήκη. Τὸ ζήτημα αὐτὸ ἔθεσε ὡς συνεπακόλουθο καὶ τὴ διαφοροποίηση τῆς ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὶς δύο Διαθήκες. Ἡ ἀναφορὰ στὸν Νόμο καὶ τοὺς Προφῆτες δίδει τὴν κατεύθυνση τὴν ὁποία θέλει νὰ ἀκολουθήσει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γιὰ νὰ καθορίσει τὸ τί ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀποκαλύπτει περὶ τοῦ Θεοῦ. Τὰ σημαντικὰ καὶ καθοριστικὰ γεγονότα ποὺ σηματοδοτοῦν τὴν ἱστορία τῆς ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν Νόμο καὶ τοὺς Προφῆτες εἶναι, *πρῶτον*, ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό, *δεύτερον*, οἱ θεοφάνειες, οἱ ὁποῖες καθιστοῦν γνωστὴ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ θέλημά του καὶ *τρίτον*, ἡ παράδοση τοῦ Νόμου στὸν Μωυσῆ στὸ ὄρος Σινᾶ. Κατὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται ὁ δημιουργὸς Θεός. Μὲ τὴν παντοδυναμία του δημιούργησε ὅλα τὰ ὄρατὰ καὶ ἀόρατα ὄντα, ὅπως ἄλλωστε ἔχει διατυπωθεῖ ἀπὸ τὴν Α' Οἰκουμενικὴ σύνοδο στὸ πρῶτο ἄρθρο τοῦ Συμβόλου πίστεως. Ἄν καὶ κατὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ὑπάρχει συγκεκαλυμμένη ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ κατὰ τὴ δημιουργικὴ πράξη, ἐν τούτοις, δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὴν ἀποκάλυψη διὰ τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ

ἤδη κατὰ τὸν γηράσαντα νόμον, οὗ τὴν παλαιότητα καὶ τὸ ἕξωρον αὐτῆ τε ὑπέγραφεν ἀριδῆλως, καὶ ὡς ἄλλον ἤξειν τὸν καινὰ πάντα εισάξοντα ὑπενέφαιεν. Ἀλλὰ γὰρ, ἐπεὶ νῦν ἡμῖν τὰ μὲν παλαιὰ ἅπαντα παρωχῆκει, καινὰ δ' ἕτερα ἀντεισήχθη, καὶ νόμος καὶ λόγος καὶ βίος, πρὸς τούτοις καὶ πάντα ὁμοῦ, ἀντισχόμεθα τῶν δοθέντων, ρίψωμεν τὰς σκιάς, ἐλώμεθα τὴν ἀλήθειαν, ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν, μὴ τις ἐν ἡμῖν παλαιότης, μὴ τις βίος γηράσκων καὶ παλαιοῖς τύποις ῥυσοῦμενος. Οἶδαμεν, ὅπως ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνετάφη, ὅπως ἐνεκρώθη σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Οὐκέτι ὡς τὸ πρὶν τυραννεῖται τὸ ἡμέτερον γένος. Οὐκέτι ὁ ἐχθρὸς ἐν ἡμῖν καταδυναστεύει· ἀπήλλαξε γὰρ ἡμᾶς τῆς δουλείας ὁ δούλος δι' ἡμᾶς χρηματίσας. Ἀπήλλαξε τῆς κατάρας ὁ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα· τῆς ἐχθρας, τῆς καταδίκης ὁ ἐλευθερωτὴς ἠλευθέρωσεν».

καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ στὴν Καινὴ Διαθήκη. Ἄλλωστε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅταν διαπραγματεύεται τὸ ζήτημα τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ, διευκρινίζει ὅτι αὐτὸ ποὺ γνωρίζει ὁ Θεὸς στὴ κτιστὴ φύση, αὐτὸ δημιουργεῖται⁴⁹⁶. Ἔνεκα τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ δημιουργοῦ, ὁ Θεὸς δὲν εἶναι αἷτιος οὐδὲ ἐπιθυμεῖ τὸ κακὸν καί, ἐπομένως, τὸ κακὸν δὲν ἔχει ὑπόσταση.

Στὸ Ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἡλιοῦ τὸν Θεσβίτην⁴⁹⁷, ὑπάρχουν τρία σημαντικὰ δεδομένα. Τὸ πρῶτον, εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς ὑπάρξεως τῆς προφητείας στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ἡ δραστηριότητα τῶν προφητῶν ἀποσκοποῦσε στὸ νὰ διατηρήσει ὁ Ἰσραηλιτικὸς λαὸς τὴ Διαθήκη ποὺ συνῆψε μὲ τὸν Θεὸ στὸ ὄρος Σινᾶ. Στὴν οὐσία, οἱ προφῆτες καλοῦσαν τὸ Ἰσραὴλ νὰ συνεχίσει νὰ πιστεύει στὴ μοναδικότητα τοῦ ἀποκεκαλυμμένου Θεοῦ καὶ νὰ τοῦ ἀπονέμει τὴ λατρεία. Αὐτὴ ἦταν καὶ ἡ διάσταση τοῦ προφητικοῦ ἔργου τοῦ προφήτη Ἡλία. Τὸ δεύτερο δεδομένο εἶναι ὁ τρόπος λατρείας τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, τρόπος ὁ ὁποῖος ἔγινε αἰτία καθιερώσεως καὶ χρήσεως διαφόρων ὑλικῶν ἀντικειμένων, ὡς μέσων λατρείας τοῦ Θεοῦ, ὅπως, οἱ δύο πλάκες τοῦ νόμου, ἡ στάμνος μὲ τὸ μάννα, ἡ ράβδος τοῦ Ἀαρῶν, ἡ κατασκευὴ τῆς Κιβωτοῦ ὅπου εἶχαν τοποθετηθεῖ τὰ ἀντικείμενα αὐτά, τὰ δύο Χερουβὶμ ἐπάνω τῆς Κιβωτοῦ, ἢ καὶ ἡ σκηνὴ καὶ ἀργότερα ὁ Ναός, ὅπου τοποθετήθηκαν αὐτὰ καὶ ὅπου γινόταν ἡ λατρεία τοῦ Θεοῦ⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Κατὰ Μανιχαίων, 37, 1-2. **B. KOTTER IV**, σ. 373.

⁴⁹⁷ Ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἡλιοῦ τὸν Θεσβίτην. **B. KOTTER V**, σσ. 406-418.

⁴⁹⁸ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός στὴν ἀπολογητικὴ του γιὰ τὶς εἰκόνες προσάγει παραδείγματα γιὰ τὴν Ἰουδαϊκὴ λατρεία καὶ ὅλα τὰ χρησιμοποιηθέντα ἀντικείμενα, κατόπιν ὑποδείξεως τοῦ Θεοῦ. «Τί δὲ φῆς τὴν κιβωτόν, τὴν στάμνον, τὸ ἰλαστήριον; Οὐ χειρότεκτα; Οὐκ ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων; Οὐκ ἐξ ἀτίμου, ὡς σὺ φῆς, ὕλης κατεσκευασμένα; Τί δὲ ἡ σκηνὴ ἅπασα; Οὐχὶ εἰκὼν ἦν; Οὐ σκιὰ καὶ ὑπόδειγμα; Φησὶ τοιγαροῦν ὁ θεῖος ἀπόστολος περὶ τῶν κατὰ τὸν νόμον ἱερέων διεξιῶν· “Οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχηρμάτισται Μωσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν. Ὅρα γὰρ φησὶ, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.” Ἀλλ’ οὐδὲ εἰκὼν ἦν ὁ νόμος, ἀλλ’ εἰκόνος προσκίασμα· φησὶ γοῦν ὁ αὐτὸς ἀπόστολος· “Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων.” Εἰ οὖν ὁ νόμος εἰκόνας ἀπαγορεύει, αὐτὸς δὲ εἰκόνος ἐστὶ

Στή σκηνή τοῦ μαρτυρίου, ἡ ὁποία περιεῖχε τὴν κιβωτὸ, πραγματοποιοῦνταν συνεχεῖς θεοφάνειες. Τὸ τρίτο θέμα εἶναι αὐτὸ τῶν θεοφανειῶν, οἱ ὁποῖες ταυτίζονται μὲ τὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. Τὸ εἶδος τῶν ἀποκαλύψεων τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν θεοφανειῶν θὰ διαφανεῖ στὴν περαιτέρω διαπραγμάτευση. Στὸ Ὑπόμνημα γιὰ τὸν προφήτη Ἡλία, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρεται στὴ θεοφάνεια πρὸς τὸν προφήτη Ἡλία, σύμφωνα μὲ τὸ Γ' Βασιλειῶν⁴⁹⁹. Ἀφοῦ παραθέσει τὸ κείμενο τῆς θεοπτίας ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν παραλείπει νὰ ἐπισημάνει καὶ τὴν ἔκσταση ἡ ὁποία κατέλαβε τὸν προφήτη: «Ταῦτα οὖν ἀκούσας Ἡλιοῦ καὶ ἰδὼν καὶ ὡσπερ ἐκστάσει ληφθεῖς, ἐπεὶ καὶ μικρὰ φαντασία θεοῦ οἶδε τὸν νοῦν ἐξιστᾶν μὴ ὅτι γε ὄρασις τηλικαύτη καὶ παρουσία θεοῦ εἴτουν ἐνέργεια, συγκαλυψάμενος τὸ πρόσωπον ἔξισει καὶ ὑπὸ τὸ σπήλαιον ἴσταται»⁵⁰⁰. Ὄντως, ἡ περιγραφή ἔχει ὅλα τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ τὴν καθιστοῦν ἀληθινὴ θεοφάνεια, ὅπως τὰ διάφορα «σημεῖα» τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ: α) τὸ ἰσχυρὸ πνεῦμα, ὁ σεισμός, τὸ πῦρ καὶ μετὰ τὸ πῦρ «φωνὴ αὔρας λεπτῆς», ἡ ὁποία εἶναι τὸ καθ' αὐτὸ σημεῖον τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ. β) ἡ ἔκσταση τοῦ προφήτη ἀπὸ τὴν ὄραση, ἡ ὁποία τὸν ὀδήγησε στὴν κάλυψη τοῦ προσώπου του, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος ποὺ θὰ δεῖ τὸν Θεὸ θὰ ἀποθάνει.

Οἱ δύο προφήτες ποὺ ἀναφέρονται κυρίως ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι κατ' ἐξοχὴν ὁ Μωυσῆς καὶ ὁ Ἡλίας. Στὴν προοίμια ἐπιστολὴ τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων, ὁ Ἰωάννης

προχάραγμα, τί φήσομεν; Εἰ ἡ σκηνὴ σκιά καὶ τύπος τύπος, πῶς μὴ εἰκονογραφεῖν ὁ νόμος διακελεύεται; Ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὕτω ταῦτα, οὐκ ἔστι «καιρὸς» δὲ μᾶλλον «τῶ παντὶ πράγματι.» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, I, 15, 14-32. **B. KOTTER III**, σσ. 88-89).

⁴⁹⁹ «... ἐξελεύση αὔριον καὶ στήση ἐνώπιον Κυρίου ἐν τῷ ὄρει· ἰδοὺ παρελεύσεται Κύριος, καὶ ἰδοὺ πνεῦμα μέγα κραταῖον διαλύον ὄρη καὶ συντρίβον πέτρας ἐνώπιον Κυρίου, οὐκ ἐν τῷ πνεύματι Κύριος· καὶ μετὰ τὸ πνεῦμα συσσεισμός, οὐκ ἐν τῷ συσσεισμῷ Κύριος· καὶ μετὰ τὸν συσσεισμὸν πῦρ, οὐκ ἐν τῷ πυρὶ Κύριος· καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὔρας λεπτῆς, κάκει Κύριος» (Γ' Βασιλειῶν, 19:11-12. Βλ. Ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἡλιοῦ τὸν Θεσβίτην, 10, 7-12. **B. KOTTER V**, σ. 413).

⁵⁰⁰ Ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἡλιοῦ τὸν Θεσβίτην, 10, 12-15. **B. KOTTER V**, σ. 413.

Δαμασκηνός εξαίρει ιδιαίτερώς τὴν θεοπτία τῆς φλεγομένης βάτου, μὲ τὴν ὁποία συμβολίζοταν καὶ προφητευόταν ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ παρουσία καὶ ἐνέργεια τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὁ Μωυσῆς, ὁ ὁποῖος ἔλαβε τὸν Νόμο ἀπὸ τὸν Θεὸ στοὺς Σινᾶ ὄρος· ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος εἶχε μνηθεῖ στοὺς ὄνομα τοῦ Θεοῦ, ὅταν ζήτησε ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ τοῦ ἀποκαλύψει τὸ ὄνομά του, λαμβάνοντας τὴν ἀπάντηση, «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», καὶ αὐτὸς ποὺ εἶδε τὰ «ὀπίσθια» τοῦ Θεοῦ. Ὁ βίος καὶ οἱ θεοπτίες τοῦ προφήτη Μωυσέως ἔχουν προκαλέσει τὸ ζωηρὸ ἐνδιαφέρον πολλῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου κ.λπ. Εἶναι προφανές ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἔχει κατὰ νοῦν τὶς ἀναφορὰς τῶν προηγούμενων Πατέρων γιὰ τὸν Μωυσῆ. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀποκτᾶ μέσω τῶν θεοφανειῶν δὲν εἶναι θεωρητικὴ, ἀλλὰ ἐμπειρικὴ, μέσω τῶν ἐμφανίσεων τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ πρὸς αὐτόν, γιὰ αὐτὸ καὶ τὸ παράδειγμα τοῦ προφήτου Μωυσέως, ὅπως ἀναφέραμε ἤδη, γίνεται τὸ δικό του παράδειγμα γιὰ τὴ δική του ἀνάβαση στοὺς ὕψος τῆς θεογνωσίας.

Ἐκεῖ ποὺ παρατηρεῖται ὑψιστὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ὁ σχολιασμὸς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴ Μεταμόρφωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν παρουσία τῶν δύο πρόκριτων προφητῶν Μωυσῆ καὶ Ἡλία. Σχετικὰ μὲ τὸν προφήτη Μωυσῆ λέγει ὅτι, ὅταν ὁ Θεόπτης εἰσῆλθε στοὺς γνόφους τῆς νεφέλης γιὰ νὰ παραλάβει τὸν Νόμο, ὁ σκοπὸς τῆς εἰσόδου στοὺς θεῖο γνόφους ἦταν γιὰ νὰ συμβολίσει τὸ «σκιῶδες» τοῦ Νόμου, «σκιὰν γὰρ εἶχεν ὁ νόμος τῶν μελλόντων, οὐκ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν»⁵⁰¹. Ἐπαναλαμβάνεται ἡ τυπολογικὴ ἐρμηνευτικὴ καὶ στὴν παροῦσα περίπτωση. Ἡ ἐπόμενη σύγκριση στὴν ὁποία προβαίνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός εἶναι αὐτὴ μεταξὺ τοῦ Μωυσέως καὶ τοῦ Χριστοῦ. Οἱ Ἰσραηλίτες, μετὰ τὴν κάθοδο τοῦ Μωυσέως ἀπὸ τὸ ὄρος, δὲν μποροῦσαν νὰ ἀντικρύσουν τὸ πρόσωπό του ἕνεκα τῆς δόξας ποὺ εἶχε προσωρινά, δηλαδὴ τὸν φωτισμὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. «Ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν

⁵⁰¹ Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν, 17, 2-3. **B. KOTTER V**, σ. 455.

δόξαν κυρίου κατοπτριζόμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι μείζονα καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος»⁵⁰². Τὸ φῶς τῆς Μεταμορφώσεως δὲν εἶναι προσωρινὸ, ὅπως ἡ δόξα στὸν Μωυσῆ ὅταν κατῆλθε ἀπὸ τὸ Σινᾶ, ἀλλὰ διηνεκές, γιατί τὸ ἅγιον Πνεῦμα χορηγήθηκε ἤδη στὴν Ἐκκλησία. Ἡ ἄλλη διαφορὰ μεταξὺ τοῦ Σινᾶ καὶ τοῦ Θαβώρ εἶναι ὅτι στὴν πρώτη περίπτωση τὸ ὄρος καλύφθηκε μὲ σκοτεινὸ γνόφο, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση τοῦ Θαβώρ, τὸ ὄρος καλύφθηκε μὲ φῶς. Τὸ μυστήριον, ποῦ ἦταν ἄγνωστο γιὰ αἰῶνες καὶ ἀπὸ πολλές γενεές, τώρα ἀποκαλύπτεται γιὰ πάντα καὶ θὰ παραμείνει εἰς τὸ διηνεκές ἀποκεκαλυμμένο. Ἡ παρουσία τῶν δύο προφητῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης στὴ Μεταμόρφωση σήμαινε τὴν ὀλοκλήρωση τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν, γιατί ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος προαναγγελλόταν ἀπὸ τὸν Νόμο καὶ τοὺς Προφῆτες εἶναι ὁ Ἰησοῦς Χριστός. Ἐπομένως δὲν ὑφίσταται πλέον ἡ ἀνάγκη οὔτε τοῦ ἐνός οὔτε τοῦ ἄλλου, ἐφ' ὅσον ὁ Χριστὸς εἶναι παρών⁵⁰³. Ναὶ μὲν ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται καὶ γίνεται γνωστός, τόσο μέσω τοῦ Νόμου καὶ τῶν προφητῶν, ὅσο καὶ μέσω τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ πρώτη γνώση ὅμως ἀποτελεῖ σκιά τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως, ἐνῶ ἡ ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη ὀδηγεῖ πρὸς τὴν ἐσχατολογικὴ καὶ τελεία γνώση τοῦ Θεοῦ.

⁵⁰² Ὅπ. ἀν., 17, 5-7. **B. KOTTER V**, σ. 455.

⁵⁰³ Ὅπ. ἀν., 17. **B. KOTTER V**, σσ. 455-456. «Πάλαι μὲν οὖν ὁ θεόπτης τὸν θεῖον γνόφον ὑπεισέρχεται τὸ σκιῶδες τοῦ νόμου ὑπαινιττόμενος· σκιὰν γὰρ εἶχεν ὁ νόμος τῶν μελλόντων, οὐκ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, Παύλου γράφοντος ἄκουσον. Καὶ τότε μὲν Ἰσραὴλ οὐκ ἀτενίζεῖν τῇ δόξῃ τοῦ προσώπου Μωσέως τῇ καταργουμένῃ δεδύνητο, ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι μείζονα καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Ἐντεῦθεν καὶ νεφέλη οὐ γνόφου, ἀλλὰ φωτὸς ἐπεσκίασε. Τὸ κεκρυμμένον γὰρ ἀπὸ τῶν αἰῶνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν μυστήριον ἐκκεκάλυπται καὶ δόξα διηνεκῆς καὶ διαιωνίζουσα δείκνυται. Διὸ δὴ καὶ Μωσῆς σὺν Ἡλίας παρέστηκε νόμου τε καὶ προφητῶν πληροῦντες τὸ πρόσωπον· ὃν γὰρ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κηρύττουσιν, οὗτος Ἰησοῦς ὁ ζωοδότης εὕρηται. Καὶ Μωσῆς μὲν τῶν πάλαι κεκοιμημένων ἁγίων, Ἡλίας δὲ τῶν ζώντων ἐξεικονίζει τὸ σύστημα· ζώντων γὰρ καὶ θανόντων ὁ μεταμορφούμενος κύριος. Εἰσῆλθε Μωσῆς εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας—Ἰησοῦς γὰρ αὐτὸν ὁ κληροδότης εἰσήγαγε—καί, ἅ πάλαι τυπικῶς ἐθεάσατο, ἀριδῆλως ἀνγάζεται σήμερον· τοῦτο γὰρ τὸ φωταυγές τῆς νεφέλης αἰνίττεται» (βλ. ὅπ. ἀν. 4, 1-11. **B. KOTTER V**, σσ. 440-441).

Στὸν Λόγον εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον, σημαντικό γνωσιολογικὸ κείμενο, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, σὲ ἀναφορὰ στὴ θεοφάνεια στὸν Μωυσῆ στὸ ὄρος Σινᾶ, καθορίζει καὶ τὶς προϋποθέσεις πού πρέπει νὰ πληροῖ ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ γίνεῖ ἀποδέκτης τῆς θείας θεοφάνειας⁵⁰⁴. Τίθεται ὡς προμετωπίδα αὐτὸ πού ἐπανελάβε ὁ ἱερός Πατέρας σὲ πλεῖστες τῶν περιπτώσεων, τὸ ἀδύνατον τῆς γνώσεως ὄχι μόνο τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτόν, ἀλλὰ καὶ τῶν σωτηριωδῶν ἐνεργειῶν του, ἔστω καὶ ἂν ὑπάρχει ἀπὸ μέρους τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἀγαθὴ πρόθεση καὶ οἱ ἀναγκαῖες προϋποθέσεις, ἐφ' ὅσον ἡ γνώση αὐτὴ ὑπέρεκειται τῶν δυνατοτήτων του. Προϋπόθεση θείας τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ καθαρότητα τῆς καρδίας, κατὰ τὸ λόγιον τοῦ Χριστοῦ, «μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται» (Μτ. 5:8). Ἡ καθαρότητα τῆς καρδίας στὴ θεοφάνεια τῆς φλεγομένης βάρου συμβολίζεται, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, μὲ

⁵⁰⁴ «“Τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ κυρίου, ἀκουστὰς ποιήσει πάσας τὰς αἰνέσεις αὐτοῦ;” Τίς τὸ ἄπλετον καὶ ἀχανές τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος διηγήσεται πέλαγος; Τίς τὴν ἀτέκμαρτον πρὸς τοὺς δούλους ἀγάπησιν; Τίς τὴν ὑπὲρ νοῦν συγκατάβασιν; Τίς τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσπλαγχνίαν καὶ τὴν ἐκ ταύτης ἄφραστον κηδεμονίαν; Οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, οὐδ' εἰ ταῖς γλώσσαις τῶν ἀγγέλων λαλεῖ καὶ τῶν ἀνθρώπων, οὐδ' εἰ πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ συνειληφῶς εἶη τὴν ἀνθρωπίνην σύνεσιν. Εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα πρόθυμον, ἀλλ' ἀσθενὴς ἡ γλῶσσα πρὸς τὸ λέγειν καὶ ὁ νοῦς ἀμαυρὸς πρὸς κατανόησιν· μέγα γὰρ ὁμολογουμένως τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον οὐ νοήσει, πίστει δὲ μόνῃ χωρούμενον, ἀγνείας ψυχικῆς ἐκ φόβου θεοῦ καὶ πόθου συνισταμένης δεόμενον. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ψυχῆς περιποιησασθαι κάθαρσιν ἢ φόβῳ θεῷ καὶ ἔρωτι οὐδ' αὖ πάλιν θεῖαν ἔλλαμψιν δέξασθαι μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ὀπτικὸν κεκαθαρμένον πρότερον. Ἀπρόσιτον γὰρ τοῖς βεβήλοις τὸ θεῖον—μόνοι δὲ καθαροὶ τὴν καρδίαν τὸν θεὸν ὄψονται, ἢ φησι Χριστός, ἡ ὄντως ἀλήθεια—, ἐπεὶ καὶ ἐν τῇ πάλαι γεγεννημένη τῷ Μωυσῆ ἐπὶ τῆς βάρου θεοφανείᾳ ἀποδύσασθαι πρότερον προστάττεται τὸ ὑπόδημα καὶ οὕτω τῷ φαινομένῳ προσιέναι συμβόλῳ· ἡ δὲ τῶν ὑποδημάτων ἄρσις τῶν νεκρῶν καὶ χαμαιζήλων ἐννοιῶν δηλοῖ τὴν ἀπόθεσιν. Καὶ αὖθις· Καπνίζομένου τοῦ ὄρους Σινᾶ ἐπὶ τῆς θείας νομοδοσίας οὐ πάντες ἀνέεσαν, τοῖς δ' ἀνιούσι τῇ καθάρσει ἐμετρεῖτο ἡ ἀνοδος. Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῶν συμβόλων ἀπάσης κηλίδος ῥύψις νενομοθέτητο, πόσῳ δέον εἰλικρινεῖς καὶ θεοειδεῖς ἑαυτοὺς ἀπεργάσασθαι τοῖς ἀληθινοῖς καὶ πρωτοτύποις προσφοιτᾶν μέλλοντας; Καθάρωμεν τοιγαροῦν ἑαυτοὺς, ἀδελφοί, παντὸς γηϊνοῦ φρονήματος καὶ τύρβης ἀπάσης καὶ βιωτικῆς θολώσεως, ἵνα τηλαυγῶς τὰς φωτοειδεῖς μαρμαρυγὰς τοῦ λόγου δεξώμεθα καὶ τραφῶμεν τὰς ψυχὰς τῷ πνευματικῷ ἄρτῳ, τῇ τῶν ἀγγέλων τροφῇ, καὶ ἐντὸς τῶν ἀδύτων γενόμενοι γνῶμεν ἐναργῶς τὰ θεῖα πάθη τοῦ ἀπαθοῦς καὶ παντὸς τοῦ κόσμου σωτήρια» (Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον, 1. **B. KOTTER V**, σσ. 121-122).

τὴν ἀφαίρεση ἀπὸ τὸν προφήτη τῶν ὑποδημάτων του καθ' ὑπόδειξη τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ. Τὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι τὸ κρισιμώτερο γιατί φανερώνει τὴν προσωπικὴ σφραγίδα τῆς πορείας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ.

Οἱ θεοφάνειες στὴν Παλαιὰ Διαθήκη δὲν περιορίζονται στοὺς δύο αὐτοὺς προφήτες. Ὑπάρχει καὶ σειρὰ ἄλλη προφητῶν καὶ κεκλημένων πατριαρχῶν, οἱ ὁποῖοι εἶχαν τὴ χάρη τῆς θεοπτίας. Ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν πρωτόπλαστο Ἀδάμ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γράφει ὅτι καὶ ὁ Ἀδάμ εἶδε καὶ ἄκουσε τὴ φωνὴ καὶ τὰ βήματα τοῦ Θεοῦ μέσα στὸν παράδεισο καὶ κρύφτηκε. Ὁ Ἰακώβ εἶδε καὶ πάλεψε μὲ τὸν Θεό, μὲ τὸ χαρακτηριστικὸ ὅτι εἶδε τὸν Θεὸ σὲ ἀνθρώπινη μορφή. Ὁ Μωυσῆς, ἐπίσης εἶδε τὰ «ὀπίσθια τοῦ Θεοῦ» στὸ Σινᾶ, μία ἀνθρωπομορφικὴ εἰκόνα τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ. Ὁ προφήτης Ἡσαΐας εἶδε τὸν Θεὸ ὡς ἄνθρωπο νὰ κάθεται ἐπὶ θρόνου. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ὁ προφήτης Δανιὴλ μὲ ἀνθρώπινη μορφή εἶδε τὸν ἐρχομὸ τοῦ «παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν»⁵⁰⁵. Τὸ συμπέρασμα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι, α) σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς θεοφάνειες, κανένας ἀπὸ τοὺς θεόπτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν εἶδε τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μόνο ἀνθρώπινη μορφή καί, β) ἡ ἐμφάνιση τοῦ Θεοῦ μὲ ἀνθρώπινη μορφή ἦταν προφητικὴ ἀποκάλυψη καὶ προεικόνιση τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ. «... ἔμελλε γὰρ ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ ἀόρατος ἄνθρωπος γίνεσθαι ἐν ἀληθείᾳ, ἵν' ἐνωθῆ τῇ φύσει ἡμῶν καὶ ὄραθῆ ἐπὶ γῆς»⁵⁰⁶.

Στὶς θεοφάνειες ἢ καὶ γενικότερα στὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, πολλάκις ὁ ρόλος τῶν ἀγγέλων εἶναι ἐπίσης σημαντικός. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει εὐρεία ἀγγελολογία⁵⁰⁷. Αὐτὴ πηγάζει

⁵⁰⁵ Βλ. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 26, 2-14. **B. KOTTER III**, σ. 132.

⁵⁰⁶ Ὅπ. ἀν., III, 26, 16-18. **B. KOTTER III**, σ. 133.

⁵⁰⁷ Βλ. *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 17 *Περὶ ἀγγέλων*. **B. KOTTER II**, σσ. 45-48. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ περιγράφεται ἡ δημιουργία τῶν ἀγγέλων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἡ φύση τους καὶ ἡ σύγκρισή τους μὲ τὰ ἄλλα δημιουργήματα. Ἡ οὐσία καὶ ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας τους συνοψίζονται ὡς ἀκολουθῶς: «Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία

μέσα ἀπὸ γεγονότα τῆς Ἁγίας Γραφῆς, εἴτε τῆς Παλαιᾶς εἴτε τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θεωρεῖ τὴ δημιουργία ὡς ἐνιαῖο σύνολο. Ἔτσι, οἱ ἄγγελοι, δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, δὲν εἶναι ξένοι πρὸς τὸ σύνολο τῆς δημιουργίας, ἀλλὰ μέρος τῆς δημιουργίας ἢ ὁποῖα ἀποκαλύπτει τὸν Θεὸ καὶ ἀποτελεῖ «τόπον» Θεοῦ, δηλαδή «τόπον» ὅπου ἀποκαλύπτεται ὁ Θεός. Οἱ ἄγγελοι, μετέχοντες τῶν θείων ἐνεργειῶν, εἶναι τόπος ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ στὸν οὐρανὸ, ὅπου ὑμνοῦν τὸν Θεό, ἢ γῆ εἶναι τόπος Θεοῦ, γιατί ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύφθηκε μὲ τὴν ἐνανθρώπησή του, ἔγινε ἄνθρωπος καὶ συναναστράφηκε μὲ τοὺς ἀνθρώπους, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα δόθηκε στὴν Ἐκκλησία καὶ ἐνεργεῖ, φωτίζει καὶ ἀγιάζει διὰ τῶν Μυστηρίων. Ἡ Ἐκκλησία, ἐπίσης, εἶναι τόπος Θεοῦ, εἶναι «τέμενος ἀφωρισμένον» στὸ ὁποῖο ἐπίσης εἶναι «ἔκδηλος ἢ ἐνέργεια» τοῦ Θεοῦ καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτό, στὴν Ἐκκλησία ἀναπέμπονται δεήσεις καὶ ὑμνεῖται ὁ Θεός⁵⁰⁸. Γιὰ νὰ καταδειχθεῖ ὁμως ἡ σχέση

νοερά, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος, θεῶ λειτουργοῦσα, κατὰ χάριν ἐν φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα, ἧς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὄρον μόνος ὁ κτίστης ἐπίσταται» (ὅπ. ἀν., σ. 45). Τὰ κεφάλαια περὶ τῆς ὑπὸ τῶν ἀγγέλων συμβολῆς στὴν ἀποκάλυψη τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, περὶ τῆς συμβολῆς τοὺς στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, γιὰ τὴν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ἀκατάπαυστη λατρεία τοῦ Θεοῦ καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἀποστολή τοὺς γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῆς θείας οἰκονομίας, εἶναι διάσπαρτα στὸ ὅλο συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Στὸ 17^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ἀναφέρει ὡς πηγὴς τῆς ἀγγελολογίας του, τὸν Ἀρεοπαγίτη καὶ τὸν Γρ. Ναζιανζηνό (ὅπ. ἀν., σ. 48). Εἶναι προφανὲς ὁμως ὅτι παραδείγματα ἀντλεῖ τόσο ἀπὸ τὴν Παλαιά, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη.

⁵⁰⁸ «Ὁ μὲν οὖν θεὸς 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, ἐνθα ἔκδηλος ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ γένηται. Αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμιγῶς διήκει καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν, φημὶ δὴ τὴν τε φυσικὴν καὶ προαιρετικὴν καθαρότητα· καθαρώτερα γὰρ τὰ ἄυλα τῶν ὑλικῶν καὶ τὰ ἐνάρετα τῶν κακία συνεζευγμένων. Λέγεται τοιγαροῦν θεοῦ τόπος ὁ πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο ὁ οὐρανὸς αὐτοῦ θρόνος (ἐν αὐτῷ γὰρ εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ ἄγγελοι καὶ αἰεὶ δοξάζοντες αὐτόν· αὐτὴ γὰρ αὐτῷ ἀνάπαυσις) καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ (ἐν αὐτῇ γὰρ διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη). Πούς δὲ θεοῦ ἢ ἁγία σὰρξ αὐτοῦ διαφόρως ὠνόμασται. Λέγεται καὶ ἡ ἐκκλησία τόπος θεοῦ· τοῦτον γὰρ εἰς δοξολογίαν αὐτοῦ ὥσπερ τι τέμενος ἀφωρίσαμεν, ἐν ᾧ καὶ τὰς πρὸς αὐτόν ἐντεῦξεις ποιούμεθα. Ὁμοίως καὶ οἱ τόποι, ἐν οἷς ἔκδηλος ἡμῖν ἡ

τῆς ἀποστολῆς τῶν ἀγγέλων μὲ τὸ ἔργο τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, παραθέτουμε μερικὰ ἀπὸ τὰ πολλὰ παραδείγματα μέσα ἀπὸ τὰ ὁποῖα διακρίνεται ἡ ἀποστολή τῶν ἀγγέλων, τόσο γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ στὶς θεοφάνειες. Στὴν περιγραφή τῆς πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ ζοφερὰ χρώματα⁵⁰⁹, γίνεται ἀναφορὰ «ἀγγέλων ἐπιστάσια». Ὁ Β. Kotter περιορίζει τὴν ἀναφορὰ αὐτὴ σὲ μόνη τὴν ἐμφάνιση τῶν τριῶν ἀγγέλων στὸν Ἀβραάμ καὶ τὸν Λώτ (Γεν. 18-19). Πιστεύουμε ὅμως, ὁ ὑμνογράφος Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρεται καὶ στὴν ἐπιστάσια τῶν ἀγγέλων ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐξῆλθε τοῦ Παραδείσου, τότε ὁ Θεὸς «ἔταξεν τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ρομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς» (Γεν. 3:24). Τὸ θέμα αὐτὸ ἀποτελεῖ κεντρικὴ ἔννοια τῆς ὑμνολογίας τῆς Κυριακῆς τῆς Κρίσεως στὸ Τριῶδιο. Στὴν ἀπολογία τοῦ περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρεται σὲ διάφορες ἐμφανίσεις ἀγγέλων, ὅπως στὸν Ἀβραάμ, -δὲν διευκρινίζεται ἂν πρόκειται γιὰ τὴν ἐμφάνιση τῶν τριῶν ἀγγέλων-, στὸν Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, στὸν προφήτη Δαυὶδ, τοὺς ὁποίους χαρακτηρίζει ὡς παραστάτες καὶ λειτουργοὺς τοῦ Θεοῦ⁵¹⁰. Οἱ Προφῆτες δέχονται ἀποκαλύψεις μέσω ἀγγέλων. Ὁ προφήτης Δαυὶδ δέχεται τὴν δι' ἀγγέλου ἀποκάλυψη ὅτι ὁ ἀναμενόμενος Μεσσίας θὰ εἶναι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, γεγονός πού ἀρνήθηκαν οἱ Ἰουδαῖοι⁵¹¹. Τὸ πλέον σημαντικὸ παράδειγμα εἶναι αὐτὸ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου ἀπὸ τὸν ἀρχάγγελο Γαβριήλ, πού σημαίνει πλέον ἐνεργὸ ρόλο στὴν ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ⁵¹².

Σημαντικὸ κεφάλαιο τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ἡ ἐρμηνευτικὴ τῆς κοσμολογίας καὶ ἀνθρωπολογίας τῆς

αὐτοῦ ἐνέργεια εἴτε διὰ σαρκὸς εἴτε ἄνευ σώματος γέγονε, τόποι Θεοῦ λέγονται» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 11-26. **B. KOTTER II**, σ. 38). (Πλάγια δικά μας).

⁵⁰⁹ Βλ. ὅπ. ἀν., 45. **B. KOTTER II**, σ. 38.

⁵¹⁰ Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, III, 26, 27-35. **B. KOTTER III**, σ. 133.

⁵¹¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 99, 14-25. **B. KOTTER II**, σσ. 232-233.

⁵¹² Ὁπ. ἀν., 46, Περὶ τοῦ τρόπου τῆς συλλήψεως τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ τῆς θείας αὐτοῦ σαρκώσεως. **B. KOTTER II**, σσ. 109-110. Ὁπ. ἀν., 87, 67-69. **B. KOTTER II**, σ. 200. Κατὰ Νεστοριανῶν, 1, 18-37. **B. KOTTER IV**, σ. 264.

Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἔχουμε ἐπισημάνει ἤδη στὰ κεφάλαια περὶ τῆς ἀνθρωπολογίας καὶ κοσμολογίας τὴν ἐπίδραση ποὺ ἔχουν ἀσκήσει ἐπὶ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀπὸ πλευρᾶς μὲν τῆς Ἑλληνικῆς κοσμολογίας ὁ Τίμαιος τοῦ Πλάτωνα, ἀπὸ δὲ τῆς Χριστιανικῆς κοσμολογίας καὶ ἀνθρωπολογίας, ὁ Μ. Βασίλειος καὶ ὁ Νεμέσιος Ἐμέσης. Ἐὰν παρακολουθήσουμε τὴ θεματολογία τῆς κοσμολογίας καὶ ἀνθρωπολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως (κοσμολογία, κεφ. 15-25 καὶ ἀνθρωπολογία, κεφ. 26-40), θὰ διαπιστώσουμε ὅτι εἶναι Βιβλική, ὅπως καὶ τῆς Ἐξαημέρου τοῦ Μ. Βασιλείου. Οἱ φιλοσοφικὲς χρήσεις λειτουργοῦν ἐντὸς τοῦ πλαισίου αὐτοῦ ποὺ προανήγγειλε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, δηλαδὴ τῆς Θεραπεινίδος τῆς θεολογίας. Τὸ γνωσιολογικὸ ἐνδιαφέρον εἶναι αὐτὸ ποὺ ἤδη ἔχει ἀναδειχθεῖ σὲ πλεῖστα ὅσα σημεῖα, ὅτι διὰ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης γινώσκεται ὁ Θεὸς Δημιουργὸς καὶ Προνοητὴς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Σκοπὸς τῆς δημιουργίας, ποὺ ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, εἶναι ὅπως τὰ δημιουργήματὰ του μετέχουν τῆς θείας ἀγαθότητος⁵¹³.

Στὸ περὶ παραδείσου κεφάλαιο⁵¹⁴, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός προβαίνει σὲ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Γεν. 2:8 κ.έξ., σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο, μέσα στὸν παράδεισο, «ξύλον ζωῆς ὁ Θεὸς ἐφύτευσε καὶ ξύλον τῆς γνώσεως»⁵¹⁵. Στὴν ἐρμηνευτικὴ στὴν ὁποία προβαίνει διακρίνουμε διάφορα ἐπίπεδα καὶ διάφορες θεολογικὲς παραδόσεις. Διερμηνεύει, ἐν πρώτοις, καὶ διευκρινίζει καὶ διακρίνει τὶς δύο ἔννοιες, τὸ «ξύλον τῆς ζωῆς»

⁵¹³ «Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὄρατά, καὶ τὸν ἐξ ὄρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκεκριμένον ἄνθρωπον. Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 16. **B. KOTTER II**, σ. 45).

⁵¹⁴ Ὁπ. ἀν., 25. **B. KOTTER II**, σσ. 71-74.

⁵¹⁵ Ὁπ. ἀν., 25, 14. **B. KOTTER II**, σσ. 71-74.

καὶ τὸ «ξύλον τῆς γνώσεως»⁵¹⁶. Ὅσον ἀφορᾶ τὸ «ξύλον τῆς ζωῆς», γράφει: «Τὸ δὲ τῆς ζωῆς ξύλον ἢ ξύλον ἔχον ἐνέργειαν ζωῆς παρεκτικὴν ἢ τοῖς τῆς ζωῆς ἀξίοις καὶ τῷ θανάτῳ οὐχ ὑποκειμένοις μόνοις ἐδώδιμον»⁵¹⁷. Ἐξ ἄλλου, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως συνιστοῦσε μέσον ἀσκήσεως τῆς ὑπακοῆς ἢ τῆς παρακοῆς τοῦ ἀνθρώπου στὴ θεία ἐντολή. Κατ' ἐπέκταση, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως ἀποβαίνει τὸ ξύλον τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ κακοῦ, ὀδηγώντας τὸν ἄνθρωπο σὲ αὐτογνωσία τῆς δικῆς του φύσεως. Ἡ διαπίστωση τῆς γυμνότητος καὶ τῆς ἐντροπῆς ἐκ μέρους τῶν πρωτοπλάστων εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς αὐτογνωσίας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴν του ὑπερβαίνει τὶς ἀνθρωποπαθεῖς εἰκόνες περὶ τοῦ «ξύλου τῆς ζωῆς» ἢ τοῦ «ξύλου τῆς γνώσεως» τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ πονηροῦ⁵¹⁸.

⁵¹⁶ «As with Maximus, St Gregory of Nazianzus is his supreme guide, providing him with his theological anthropology and his understanding of the goal of human life. John elaborates his anthropology in his exegesis of the description of Paradise in Genesis. The human person was created as a composite nature consisting of matter and spirit, therefore dwelling simultaneously both in the realm of the senses and in the realm of the soul. The soul's realm is symbolized by the tree of life, "where God makes his home, and where he wraps man about as it were with a glorious garment, and robes him in his grace, and delights and sustains him like an angel with the sweetest of all fruits, the contemplation of himself". By this tree "the sweetness of participation in the divine is imparted to all who share it" (*De fid. orth.* 2. 11; trans. Salmond)». **RUSSELL**, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press. Oxford 2006, σ. 299.

⁵¹⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 39-40. **B. KOTTER II**, σ. 72.

⁵¹⁸ Στὸ 25b κεφ. ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐρμηνεύει τὴν ἔννοια τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς: «Ἡ ξύλον μὲν ζωῆς ἢ μετοχὴ τοῦ θεοῦ, δι' ἧς καὶ οἱ ἄγγελοι τρέφονται, δι' ἧς τὴν ἀφθαρσίαν λαμβάνειν ἡμέλλομεν· ἔδει γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἀδιακρίτως ὑποταγῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, ἕως εἰς τελείαν ἕξιν τῆς ἀρετῆς ἤλθομεν, καὶ οὕτως δῶρον παρὰ θεοῦ λαβεῖν τὴν διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ, ὅπερ ἐστὶ ξύλον τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ κακόν. Οὐκ ἀσφαλῆς γὰρ τῷ ἀρτιπαγεῖ ἢ διάκρισις τῶν λογισμῶν καὶ τὸ ἀντιρρητικὸν διὰ τὸ ἐμπαθῆ ἔτι καὶ ἡδυπαθῆ ἔχειν τὸν λογισμὸν. Ξύλον μὲν οὖν ζωῆς φημι τὴν ἐκ θεοῦ δεδομένην ἐντολήν—ξύλον γὰρ ζωῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς. Καὶ ἠυλόγηται ξύλον, δι' οὗ δικαιοσύνη πεφύτευται, φησὶ Σολομών—ξύλον δὲ γνώσεως τὴν διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Ἔδει οὖν τὸν Ἀδὰμ διὰ τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς ἐνωθῆναι θεῷ καὶ πλουτῆσαι τῇ ἐνώσει τὴν θέωσιν ἐν καιρῷ, ὅτε ὁ φύσει θεὸς ἠυδόκει, καὶ πάντων τὴν ἀληθῆ γνῶσιν τε καὶ διάκρισιν καὶ τὴν ἀπέραντον ζωὴν. Ἔδει δὲ ἀπόπειραν γενέσθαι τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς. Δίδωσι τοίνυν ἐντολήν ὁ θεός, μὴ γεύσασθαι τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως, μὴ πιστεῦσαι τῇ ἰδίᾳ διακρίσει μηδὲ φαγεῖν ἀπὸ ξύλου τινὸς ἔχοντος φυσικὴν

Ἡ τοποθέτησή τους στό μέσω τοῦ παραδείσου καί ἡ ἐντολή πρὸς τοὺς πρωτόπλαστους νὰ μὴ γευθοῦν τοὺς καρπούς τους, περιέχει δύο ὄψεις νοημάτων. Τὸ πρῶτον ἀφορᾷ τὸν ἄνθρωπο καί τὴν πρόοδό του στὴν τελειότητα ἢ ὄχι. Γιὰ τοὺς προοδεύσαντας στὴν τελειότητα «δύναμιν ἐδίδου γνωστικὴν τοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς οἰκείας φύσεως, ὅπερ καλὸν μὲν τοῖς τελείοις»⁵¹⁹, εἶναι ὅμως κακὸ γιὰ τοὺς ἀτελεῖς, γιατί εἶναι ὡς νὰ δίδεται στερεὰ τροφή σὲ ὅσους χρήζουν ἀκόμα γάλακτος ἕνεκεν πνευματικῆς νηπιότητος. Τὸ δεύτερο ἀφορᾷ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ καί τὴν πρόνοιά του γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἐντολή τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς πρωτόπλαστους, ὅτι μποροῦν νὰ τρέφονται ἀπὸ ὅλους τοὺς καρπούς τῶν δένδρων τοῦ παραδείσου, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ δένδρον τῆς γνώσεως, φανερῶνει τὴν πρόνοια καί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ εἶναι ἀμέριμνος γιὰ τὶς βιωτικὲς του ἀνάγκες καί νὰ παραμείνει ἀπαθής. Ἡ κατάσταση τῆς ἀμεριμνησίας καί τῆς ἀπάθειας ἀποσκοποῦσε στό νὰ ἔχει ὡς κύριο ἔργο του τὸ ἔργο τῶν ἀγγέλων, «ὕμνεῖν ἀλήκτως καί ἀδιαλείπτως τὸν κτίσαντα, καί τῆς αὐτοῦ κατατροφᾶν θεωρίας καί αὐτῷ ἐπιρρίπτειν τὴν ἑαυτῶν μέριμναν»⁵²⁰. Προφανῶς, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ἐν προκειμένῳ κατὰ νοῦν τὸ μοναστικὸν ιδεῶδες, ὅπου ὁ ἀγγελικὸς βίος τῶν μοναχῶν, ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὶς βιωτικὲς μέριμνες καί τὸν ἀγῶνα γιὰ ἀπάθεια, καθίσταται τὸ ἐπίκεντρο τῆς μοναχικῆς πολιτείας, ἀφ' ἑνὸς

ἐνέργειαν ἐμποιητικὴν τῆς ἐπιγνώσεως ἑαυτοῦ ἤτοι τῆς ἰδίας φύσεως. Προσβαλόντος οὖν τοῦ πονηροῦ διὰ τοῦ ὄψεως καί εἰπόντος· «ἔσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καί πονηρόν», ἐὰν φάγητε, ἐπίστευσε τῇ ἰδίᾳ διακρίσει, καί ἔδοξεν αὐτῷ καλὸν ἢ θέωσις καί ἡ γνῶσις. Καί οὐκ ἐλογίσατο, ὅτι πάντα καλὰ ἐν καιρῷ αὐτῶν καί οὐ καλὸν τὸ καλόν, εἰ μὴ καλῶς γένηται, καί ὡς οὐ χρή προαρπάζειν τὸ δοθησόμενον παρὰ γνώμην τοῦ δίδόντος τὸ εἶναι καί τὸ εὖ εἶναι. Καί εἶδεν, ὡς καλόν, καί θησόμενον παρὰ γνώμην τοῦ δίδόντος τὸ εἶναι καί τὸ εὖ εἶναι. Καί εἶδεν, ὡς καλόν, καί ἔφαγεν καί ἐγυμνώθη τῆς πρὸς θεὸν ἐκστάσεως, καί διηνοιχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ σωματικοί, καί τὰ πάθη ἐκινήθησαν, καί ἔγνωσαν, ὅτι γυμνοὶ εἰσι, καί ἡσχύνθησαν. Καί περιεσπάσθησαν ἀπὸ θεοῦ καί ὡς νήπιοι ἐλιχνεύθησαν πρὸς τὴν ἡδονὴν καί ἐξωρίσθησαν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καί θνητοὶ γεγόνασιν. Ἦιδει δὲ ὁ ἐχθρὸς ἐκ τῆς πείρας, ὅτι τὸ προσεδρεύειν θεῷ θεώσεως καί ζωῆς αἰωνίου γίνεται πρόξενον» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25b, 1-24. **B. KOTTER II**, σσ. 74-75).

⁵¹⁹ Ὁπ. ἀν., 25, 22-23. **B. KOTTER II**, σ. 72.

⁵²⁰ Ὁπ. ἀν., 25, 27-29. **B. KOTTER II**, σ. 72.

μέν, για τὴ συνεχὴ λατρεία τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ, για τὴν ὑπακοή, ἢ ὁποῖα ὀδηγεῖ πρὸς τὴ θέωση⁵²¹. Ὁ προπρωτικός ἄνθρωπος ὑμνεῖ ἀδιαλείπτως τὸν δημιουργό, κατατρυφᾷ τῆς θεωρίας τοῦ Θεοῦ καὶ παραδίδει τὸν ἑαυτό του στὴν πρόνοιά του.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ μία ἀλληγορική ἐρμηνευτική τοῦ παραδείσου, πὺ πιθανὸν νὰ προκαλεῖ ἐκπληξη, διαιρώντας τὸν παράδεισο σὲ δύο ἐπίπεδα, σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίστοιχη πνευματικὴ καὶ ὑλικὴ δομὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι, ὁ παράδεισος εἶναι καὶ αἰσθητὸς καὶ νοητὸς καὶ τὸ μὲν σῶμα ἀπολαμβάνει τὸν αἰσθητὸν παράδεισο, ἢ δὲ ψυχὴ τὸν νοητό. Διχάζεται ἢ ἔνωση ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἢ διάκριση αὐτὴ εἶναι τροπικὴ καὶ ὄχι τοπικὴ; Μᾶλλον πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦμε ὅτι, ἂν καὶ ὁ ἴδιος χρησιμοποιεῖ καὶ στὶς δύο περιπτώσεις τὸν ὄρο «τόπος», στὴν πραγματικότητά πρόκειται περὶ τροπικῆς διακρίσεως τοῦ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ παραδείσου, δεδομένης καὶ τῆς θέσεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ ἄλλων Πατέρων ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἔνεκα τῆς διφυοῦς του συστάσεως, μετέχει τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ κόσμου. Ἡ θεολογικὴ μέριμνα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, νὰ καθορίσει τὸ πῶς τῆς «θεωρίας» τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀφ' ἑτέρου δέ, νὰ ἀποφύγει τὸν κίνδυνο νὰ ἐντάξει τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος συνδιαλεγόταν μὲ τοὺς πρωτόπλαστους, μεταξὺ τῶν αἰσθητῶν. Ἔτσι ἢ ψυχὴ, «ἐν ὑπερτέρῳ καὶ ἀσυγκρίτῳ καὶ περικαλλεστέρῳ τόπῳ διέτριβε θεὸν ἔχων οἶκον τὸν ἑνοικον καὶ αὐτὸν ἔχων εὐκλεῆς περιβόλαιον καὶ τὴν αὐτοῦ περιβεβλημένος χάριν καὶ τοῦ μόνου γλυκυτάτου καρποῦ τῆς

⁵²¹ «Ἐδει οὖν τὸν Ἀδὰμ διὰ τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς ἐνωθῆναι θεῷ καὶ πλουτῆσαι τῇ ἐνώσει τὴν θέωσιν ἐν καιρῷ, ὅτε ὁ φύσει θεὸς ἠυδόκει, καὶ πάντων τὴν ἀληθῆ γνῶσιν τε καὶ διάκρισιν καὶ τὴν ἀπέραντον ζωὴν. Ἐδει δὲ ἀπόπειραν γενέσθαι τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς» (Ὁπ. ἀν., 25b, 9-12. **B. KOTTER II**, σ. 74). Ὅπως ἔχει ἤδη διαπιστωθεῖ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει στηρίξει στὴν ὑπακοή τὴν ἀπόφασί του νὰ ἀνταποκριθεῖ στὸ κάλεσμα τοῦ Ἐπισκόπου Μαΐουμᾶ Κοσμᾶ καὶ νὰ χωρήσει πρὸς τὸ μεγάλο θεολογικὸ βῆμα τῆς ἔρευνας για τὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς συγγραφῆς τῶν σημαντικῶν συγγραμμάτων του.

αὐτοῦ θεωρίας κατατροφῶν οἷά τις ἄγγελος ἄλλος καὶ ταύτη τρεφόμενος»⁵²².

Στὴ συνέχεια, προβαίνοντας καὶ πάλιν σὲ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία, ταυτίζει τὸν «γλυκύτατον καρπὸν» τῆς θεωρίας τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς. Ὄταν ἡ ζωὴ δὲν διακόπτεται ἀπὸ τὸν θάνατο, τότε μεταδίδεται ἡ γλυκύτητα τῆς θείας μεθέξεως σὲ ὅσους μετέχουν σὲ αὐτή. Τὸ «πᾶν ξύλον», κατὰ τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία, σημαίνει τὸν ἴδιο τὸν Θεό, γιατί ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι τὸ πᾶν, ἀπὸ τὸν ὁποῖο καὶ διὰ τὸν ὁποῖο ὑπάρχουν τὰ πάντα. Ἐξ ἄλλου, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπως εἶπε καὶ πρίν, συνιστᾶ τὴ θεωρία τῆς «διαγνώσεως», δηλαδὴ τὴν ἐπίγνωση τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐπίγνωση αὐτὴ εἶναι καλὴ καὶ ὠφέλιμη γιὰ τοὺς τέλειους, οἱ ὁποῖοι βιώνουν τὴ θεωρία αὐτὴ καὶ δὲν μεταπίπτουν οὔτε ἀπομακρύνονται ἀπὸ αὐτὴν μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου. Ἡ ὠφελιμότητα τῆς θεωρίας ἔγκειται στὸ ὅτι, «ἐξ αὐτῆς τὴν τοῦ δημιουργοῦ μεγαλοργίαν δημοσιεύουσα»⁵²³. Δὲν εἶναι ὅμως χρήσιμη καὶ ὠφέλιμη γιὰ τοὺς «νέους» καὶ ἀδύνατους ὡς πρὸς τὴν ἔφεση, οἱ ὁποῖοι, ἔνεκα τῆς ἀβεβαιότητάς τους καὶ τῆς μὴ παγίωσής τους στὸ καλὸ, ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴ θεωρία αὐτὴ, ἀποσπώμενοι ἀπὸ τὰ σωματικά. Εἶναι πλέον προφανές ὅτι γίνεται σύγκριση τῆς προπρωτικῆς ζωῆς τῶν πρωτοπλάστων μὲ τὴν ἀγγελικὴ ζωὴ τῶν μοναχῶν. Τὸ πλέον σημαντικό, κατὰ τὴν ἀποψή μας, πὸν μᾶς ἐνδιαφέρει ἄμεσα γιὰ τὸ θέμα τῆς θεογνωσίας καὶ τῆς θεωρίας τοῦ Θεοῦ, εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ «θεωρία τῆς διαγνώσεως», πὸν εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη, ὀδηγεῖ στὴν «τοῦ δημιουργοῦ μεγαλοργίαν». «Δυνατὸν δὲ νοῆσαι πᾶν ξύλον τὴν ἐκ πάντων τῶν κτισμάτων τῆς θείας δυνάμεως γινομένην ἐπίγνωσιν»⁵²⁴.

⁵²² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 45-49. **B. KOTTER II**, σ. 73.

⁵²³ Ὅπ. ἀν., 25, 56-57. **B. KOTTER II**, σ. 73.

⁵²⁴ Ὅπ. ἀν., 25, 64-66. **B. KOTTER II**, σ. 73.

**Η ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ
ΤΡΙΑΔΙΚΟΥ ΘΕΟΥ**

§ 2. Η ΑΥΤΟΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΔΙΑ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

En Χριστῷ εἰσιν «πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι».

Ἡ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, σὲ σχέση μὲ τις ἄλλες μορφές τῆς θείας ἀποκαλύψεως, εἶναι ἡ πλήρης ἀποκάλυψή του στὸν ἄνθρωπο καὶ ἡ κατ' ἐξοχὴν ὁδὸς γιὰ νὰ γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος τὸν Θεό. Ὅπως θὰ διαφανεῖ στὰ ἀκολουθοῦντα κεφάλαια, ἡ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ θεία ἀποκάλυψη περιλαμβάνει τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, τὴν «οἰκονομία» τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, τὴν Χριστολογία, τὴν Πνευματολογία, τὴν Ἐκκλησιολογία, τὰ Μυστήρια, τὴν Ἐσχατολογία κ.λπ. Ἄλλωστε, ἡ ἐν Χριστῷ θεία ἀποκάλυψη, ὅπως ἔχουμε πλειστάκις ἐπαναλάβει, φωτίζει καὶ καθιστᾷ ἔγκυρες γιὰ τὴν Χριστιανικὴ θεολογία ὅλες τις ἄλλες μορφές καὶ πηγές ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, ποὺ ἔχουμε διαπραγματευθεῖ προηγουμένως. Κατὰ συνέπεια, συστηματικά, ἡ παροῦσα παράγραφος πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς εἰσαγωγικὴ ὅλων τῶν κεφαλαίων ποὺ ἀκολουθοῦν. Ἀποτελεῖ, ἐπιπρόσθετα, καὶ ἀπάντηση στὶς ἐπικρίσεις κυρίως Προτεσταντῶν Δυτικῶν θεολόγων γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅτι τάχα ἔθεσαν σὲ δεύτερη μοῖρα τὴν Βιβλικὴ θεία ἀποκάλυψη, καὶ ἐγκλωβίστηκαν ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη καὶ ὄντολογία. Βεβαίως, θὰ μπορούσαμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὴν πρώτη δημιουργία μέχρι καὶ τὴν ἐσχατολογία εἶναι πλήρης καὶ σώζουσα καὶ δὲν ἔχει ἀνάγκη συμπλήρωσης. Ἡ οἰκονομία τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ περιλαμβάνει καὶ φωτίζει τὴ γνώση ποὺ ἀποκτᾷ ὁ ἄνθρωπος μέσω τῆς θείας Ἀποκαλύψεως. Αὐτὴ φωτίζει καὶ καθιστᾷ κατανοητὸ κάθε εἶδος ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ποὺ ἐνεργεῖται εἴτε μέσω τῶν δημιουργημάτων του εἴτε διὰ τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως, τῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία ἀναζητεῖ τὴν ἀλήθεια περὶ τοῦ ὄντος.

Ὁ Ἰω. ὁ Δαμασκηνός, τόσο στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων*, ὅσο καὶ στὴν εἰσαγωγή τῆς *Ἐκδόσεως*

ὀρθοδόξου πίστεως, κατατάσσει μεταξύ τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ αὐτὴν ποὺ ἐγένετο διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐνῶ στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια δηλώνει ὅτι, «πρότερον μὲν τῶν παρ’ Ἑλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι εἰδῶς, ὡς, εἴ τι μὲν ἀγαθόν, ἄνωθεν παρὰ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις δεδώρηται, ἐπειδὴ «πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων»⁵²⁵, στὸ πρῶτο κεφάλαιο μὲ τὸν τίτλο «περὶ γνώσεως», ἀναφέρεται στὴ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται ἀπὸ τὸν Χριστό. Στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως μάλιστα συστηματοποιεῖ τὶς τρεῖς πηγές θεογνωσίας: «Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ· πᾶσι γὰρ ἢ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ’ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἢ κτίσις καὶ ἢ ταύτης συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφάνερωσε γνῶσιν. Πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διὰ τε νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σέβομεν οὐδὲν περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες· ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὁ θεὸς παντὸς ἀγαθοῦ

⁵²⁵ «Καὶ πρότερον μὲν τῶν παρ’ Ἑλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι εἰδῶς, ὡς, εἴ τι μὲν ἀγαθόν, ἄνωθεν παρὰ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις δεδώρηται, ἐπειδὴ “πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων”. Εἴ τι δὲ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλον, τῆς σατανικῆς πλάνης “εὕρημα σκοτεινὸν καὶ διανοίας ἀνάπλασμα κακοδαίμονος”, ὡς ὁ πολὺς ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος. Τὸν τῆς μελίσεως οὖν τρόπον μιμούμενος τοῖς οἰκείοις τῆς ἀληθείας συνθήσομαι καὶ παρ’ ἐχθρῶν σωτηρίαν καρπώσομαι, ἀποπέμψομαι δὲ πᾶν, ὃ τι φαῦλον καὶ τῆς ψευδωνύμου ἐχόμενον γνώσεως. Εἶτα τούτων ἐχόμενα τῶν θεοστυγῶν αἰρέσεων συντάξω τὰ φληναφήματα, ὡς ἂν τὸ ψεῦδος ἐπιγινώσκοντες πλέον τῆς ἀληθείας ἐξώμεθα. Εἶτα τὴν τῆς πλάνης ὀλέτειραν καὶ τοῦ ψεύδους ἐλάτειραν, ὥσπερ κροσσωτοῖς χρυσοῖς τοῖς τῶν θεοσπνεύστων προφητῶν καὶ θεοδιδάκτων ἀλιέων καὶ θεοφόρων ποιμένων τε καὶ διδασκάλων λόγοις κεκαλλωπισμένην καὶ περικεκοσμημένην ἀλήθειαν σὺν θεῷ καὶ τῇ αὐτοῦ ἐκθήσομαι χάριτι, ἧς ἢ δόξα ἔσωθεν ἀπαστράπτουσα τοὺς ἐντυγχάνοντας μετὰ τῆς δεούσης δόξα ἔσωθεν ἀπαστράπτουσα τοὺς ἐντυγχάνοντας μετὰ τῆς δεούσης καθάρσεως καὶ τῶν ταραχῶδῶν λογισμῶν ἀποθέσεως φωτίζει τοῖς ἀμαρύγμασιν» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 43-60. **B. KOTTER I**, σσ. 52-53).

παρεκτικός ἐστὶν οὐ φθόνῳ οὐδὲ πάθει τινὶ ὑποκείμενος»⁵²⁶. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη «πρότερον». Στὴν πρώτη περίπτωση τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων (Προοίμιον, 43-60) προσδιορίζει τὴ συμβολὴ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, στὴ συνέχεια ἀπορρίπτει τὴν «ψευδώνυμον γνῶσιν» ἐκ τῶν αἱρέσεων, δεδομένου ὅτι αὐτὴ δὲν στηρίζεται στὴ θεία Ἀποκάλυψη, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ παρουσιάσει γνώση τοῦ Θεοῦ ποὺ δὲν περιέχει τὴν ἀλήθεια περὶ τοῦ Θεοῦ ὄντος καὶ τέλος, ἀναδεικνύει τὴν ἐκ τῶν Γραφῶν καὶ τῶν Πατέρων ἀποκαλυπτομένη γνώση τοῦ Θεοῦ. Στὴ δεύτερη χρῆση τοῦ «πρότερον» ταξινομεῖ τὶς πηγὲς τῆς θείας ἀποκαλύψεως⁵²⁷. Ὑπενθυμίζεται ἡ ἀπαρίθμηση τῶν τριῶν πηγῶν ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν ὁποίων ὁ Θεὸς καθιστᾷ ἑαυτὸν γνωστὸν στὸν ἄνθρωπο σύμφωνα μὲ τὶς ἰκανότητες ποὺ διαθέτει ὁ ἄνθρωπος. Οἱ τρεῖς πηγὲς ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ φυσικὴ ἀποκάλυψη, ἡ ἀποκάλυψη διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ ἡ ἀποκάλυψη διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Γιὰ τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη καὶ γνώση ἔχουμε ἤδη διαλάβει σὲ προηγούμενη διαπραγματεύση. Γιὰ τὴν ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν ὁμιλεῖ ἀμέσως ἢ ἐμμέσως συχνὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καὶ εἰδικότερα μὲ τὴν ἐπίκληση πολλῶν ἀναφορῶν ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀποτελεῖ σκιὰ καὶ τύπο τῆς Καινῆς Διαθήκης⁵²⁸. Γιὰ

⁵²⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 14-22. **B. KOTTER II**, σ. 7. «Thus, Christ represents the climax of supernatural revelation and the full confirmation and clarification of the meaning of our existence through the fulfillment of this existence withing himself, the one in whom our ultimate union with God, and our perfection also, is achieved. But simultaneseously it can be seen that the absolute after which we aspire does not have an impersonal character, but is itself Person». **STANILOAE, Dimitru. Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God**, σ. 28.

⁵²⁷ Ὑπενθυμίζουμε ὅτι ἡ συστηματοποίηση αὐτῆ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπετέλεσε τὴ βάση τῆς δικῆς μας συστηματοποιήσεως τῶν κεφαλαίων τοῦ παρόντος.

⁵²⁸ Ὁ Adolf HARNACK διερμηνεύει τὴ χρῆση τῆς Γραφῆς καὶ τῆς Παραδόσεως ὡς πηγῶν γνώσεως ὡς ἀκολουθῶς: «The authority of Holy Scripture frequently appears in the Fathers as something wholly abstract and despotic. It contained, in fact, a latent tendency to assert its independence of the conditions out of which it had arisen. But the revolution which was characterised by the isolation of the Bible, its

τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν πρέπει νὰ νοηθεῖ ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς συστηματοποιεῖ τὸ θέμα αὐτό, ἀλλὰ, ὅπως καὶ γιὰ τὶς ἄλλες πηγές ἀποκαλύψεως, ἔτσι καὶ γιὰ τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσουμε στὸ ὅλο συγγραφικὸ του ἔργο γιὰ νὰ διαπιστώσουμε τὴν ἔννοια, τὴν ἔκταση καὶ τὴ σημασία ποὺ ἀποδίδεται σὲ αὐτὸ τὸ εἶδος γνώσεως αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν καὶ σὲ σχέση μὲ τὶς ἄλλες πηγές γνώσεως. Βεβαίως, τὸ γεγονὸς ὅτι στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως προτάσσει τὴν ἐν Χριστῷ γνώση τοῦ Θεοῦ, σημαίνει ὅτι θέτει ὑπὸ τὴν ἐπικεφαλίδα αὐτὴ τὴν ὁποιαδήποτε διαπραγμάτευση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὸ κεντρικὸ αὐτὸ ἔργο του μὲ τὰ γνωσιολογικὰ κεφάλαια ποὺ ἀκολουθοῦν. Ἐπομένως, καὶ γιὰ τὴν παροῦσα μελέτη, τὸ κεφάλαιο αὐτὸ κρίνεται ὡς εἰσαγωγικὸ τῶν ἐπόμενων κεφαλαίων. Ἐὰν δὲ γενικότερα γιὰ τὴ γνωσιολογία στὸν Ἰω.

deliverance from the authority of ecclesiastical tradition, and the annihilation of the latter, only took place in the sixteenth century, and even then it was, we know, not completely successful. In ecclesiastical antiquity, on the contrary, the bond was by no means severed which connected Scripture with the maternal organism of the Church. The Church, its doctrine, institutions, and constitution, were held, in and by themselves, to constitute the source of knowledge and the authoritative guarantee of truth. As the holy, Apostolic, and Catholic institution, it possessed nothing whatever untrue or capable of amendment either in its foundations or its development. Everything in it, rather, was apostolic, and the guidance of the Church by the Holy Ghost had preserved this apostolic fabric from any change. This thought was necessarily emphasised more and more strongly in consequence of the development undergone by Church affairs in the fourth and following centuries. Since at the same time, however, the independent authority and the sufficiency of the Bible were also emphasised, there arose difficulties, in part even manifest inconsistencies, which were never removed. But they were not clearly felt, because men always possessed the power, when confronted by inconvenient monitors, to carry through ultimately, whether in the form of dogma, or in that of order, whatever was required. In face of traditions become obsolete an appeal was made to other traditions, or to the Bible; where written testimony was uncertain or wanting, recourse was had to tradition; i.e., that was declared to be tradition which was not to be justified under another title. Hence it is already clear that tradition never was and never could be systematised and catalogued, that an authentic declaration never was and never could be published as to its extent and scope. There was no single deliverance on the application of tradition, which would not, if consistently carried out, have thrown the Church into confusion» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 207-208).

Δαμασκηνὸ στὴ σύγχρονη βιβλιογραφία συναντοῦμε διάσπαρτες ἀναφορές, γιὰ τὴν ἐν Χριστῷ γνώση δὲν ἔχουμε συναντήσει κάποια σχετικὴ ἀναφορὰ, παρὰ τὴ σημασία ποὺ τῆς ἀποδίδει ὁ ἴδιος καὶ τὴν περίοπτη θέση, στὴν ὁποία τὴν τοποθετεῖ στὴν προμετωπίδα τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων* καὶ στὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως*. Θὰ ὑποστηρίζαμε ὅτι τὸ σύνολο τῆς «θεολογικῆς» γνωσιολογίας, δηλαδή τῆς περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος γνώσεως σὲ ὅλες τὶς δυνατὲς προεκτάσεις τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, προϋποθέτει τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη καὶ γνώση, δεδομένου ὅτι ἡ γνώση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ κατέστη δυνατὴ μὲ τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη.

Μορφολογικά, στὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως*, ἡ Χριστολογία κατέχει τὴν μεγαλύτερη σὲ ἔκταση θέση, ἀφοῦ ἀπὸ τὰ ἑκατὸν κεφάλαια, ὅπως ἀναφέρθηκε ἤδη, τριάντα ἕξι ἀπὸ αὐτὰ (45-81) ἀναφέρονται στὴ Χριστολογία καὶ καλύπτουν ἓνα εὐρὸ φάσμα τῶν ζητημάτων ποὺ εἶχαν ἀπασχολήσει τὴν περίοδο ἀπὸ τὴν Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο μέχρι καὶ τὴν περίοδο ποὺ ἔζησε καὶ δραστηριοποιήθηκε θεολογικὰ ὁ ἴδιος ὁ Ἰω. Δαμασκηνός⁵²⁹. Δὲν θὰ μᾶς ἀπασχολήσει, ὅπως εἶναι φυσικό, τὸ σύνολο τῆς Χριστολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ θὰ διερευνηθεῖ μέσω αὐτῆς ποία εἶναι ἡ παρεχόμενη γνώση ὥστε ὁ Χριστὸς νὰ καθίσταται πηγὴ γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Τὸ πρῶτο χαρακτηριστικὸ τῆς Χριστολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ὅτι ἔχει ὡς βάση τὴ Χριστολογία τοῦ Λεοντίου Βυζαντίου, καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου⁵³⁰ καὶ ἔτσι μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς Νεοχαλκηδόνια Χριστολογία. Τὸ δεύτερο χαρακτηριστικὸ, εἶναι ἡ συστηματικὴ καὶ ἐξαντλητικὴ διαπραγμάτευση καὶ διευκρίνιση τῶν δογματικῶν ἀληθειῶν τῆς ἐνώσεως τῶν δύο

⁵²⁹ Βλ. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σσ. 47-57.

⁵³⁰ Ὁ Adolf HARNACK ἀγνοεῖ παντελῶς τὴ συμβολὴ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου ἀφ' ἑνὸς μὲν ὅσον ἀφορᾷ τὴ διαμόρφωση τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὡς προκατόχου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Βλ. **HARNACK**, Adolf. *History of Dogma*. Vols. 2 and 3. Αὐτὸ προφανῶς ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Δύση δὲν εἶχε ἀκόμη ἀνακαλύψει τὸν Ὁμολογητῆ Μάξιμο ὅταν ὁ Adolf HARNACK συνέτασσε τὴν *Ἱστορία τοῦ Δόγματος*.

φύσεων ἐν Χριστῷ, τῆς μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου, τῶν δύο θελημάτων καὶ δύο ἐνεργειῶν στὸν Χριστὸ, καὶ τῶν ὄρων «φύσις, «οὐσία», «πρόσωπον», «ὑπόστασις», «ἐνυπόστατον κ.λπ. Εἶναι τὰ θέματα ποὺ ἐν πρώτοις εἶχαν σχέση στὴ διαπραγμάτευση τῶν τριῶν Ὑποστάσεων στὴν Τριάδα καὶ ἀκολουθῶς ἔτυχαν ἐφαρμογῆς στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, λαμβάνοντας ὡς βάση καὶ ἀφετηρία τὴ Χριστολογία τῆς Χαλκηδόνος περὶ τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων ἐν τῷ Χριστῷ, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως⁵³¹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρεται στὴν προϋπάρχουσα διδασκαλία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου περὶ τῆς «περιχωρήσεως» τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ, τὴν ὁποία, ὅπως θὰ διαφανεῖ στὴ συνέχεια, τὴν ἐφαρμόζει περισσότερο παντὸς ἄλλου Πατέρα καὶ στὴ σχέση τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος⁵³².

Στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια προσεγγίζεται τὸ ἐρώτημα γιατί ὁ Χριστὸς ἀποτελεῖ πηγὴ γνώσεως: «Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι, ὅς ἐστιν ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις»⁵³³. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ εὐρίσκεται στὴ σχέση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα. Ὄντως, σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τὴ θεολογικὴ παράδοση καὶ διδασκαλία τῶν Πατέρων, ὁ Υἱὸς εἶναι, ὄχι μόνον ὁ ἐνυπόστατος Λόγος, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐνυπόστατη σοφία καὶ ἀλήθεια καὶ κατὰ συνέπεια σὲ Αὐτὸν ὑπάρχουν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Στὴ θεώρηση αὐτὴ χρησιμοποιεῖται ὡς οὐσιαστικὴ ἀναφορὰ τὸ λόγιον τοῦ ἀποστόλου Παύλου, ὅσον ἀφορᾷ τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος θέλει νὰ ἐνισχύσει τοὺς πιστοὺς τῶν Κολοσσῶν καὶ τῆς Λαοδικείας, παρέχοντάς τους τὴ βεβαιότητα

⁵³¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 46, 38. **B. KOTTER II**, σ. 110.

⁵³² Βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 282-301. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σσ. 8-46.

⁵³³ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 20-23. **B. KOTTER I**, σ. 53.

τῆς ἀληθινῆς γνώσεως, «εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι» (Κολ. 2:2-3).

Ἡ ἀνάγνωση καὶ γνώση τοῦ περιεχομένου τῆς ἀποκαλύψεως διὰ τῶν Ἁγίων Γραφῶν δὲν εἶναι αὐτονόητη. Ὑπάρχουν οἱ πρὸς τοῦτο ἀναγκαῖες προϋποθέσεις, τὶς ὁποῖες διευκρινίζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Προτείνει πρὸς τοῦτο μία μεθοδολογία γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς γνώσεως αὐτῆς ἀπὸ τὸν Χριστό. Ἡ ἐπαφή μὲ τὴν αὐθεντικὴ πηγὴ γνώσεως, τὸν Χριστό, θὰ γίνῃ μέσω τῶν «θείων γραφῶν» οἱ ὁποῖες μεταφέρουν τὴ φωνὴν του καὶ μέσα ἀπὸ αὐτὲς θὰ ἀποκτήσουμε «τὴν πάντων τῶν ὄντων γνῶσιν τὴν ἀληθῆ»⁵³⁴. Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ὁ στόχος αὐτὸς ἀπαιτεῖται ἐπιμελὴς καὶ εἰλικρινὴς προσέγγιση, ἀλλὰ καὶ καθαρὸτητα νοῦ καὶ ψυχῆς. Εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση, γιὰτί μόλις καὶ μετὰ βίας εἶναι δυνατὴ ἡ θέαση τῆς ἀλήθειας μὲ καθαρὸ καὶ διαυγῆ ὄφθαλμό. Ἐὰν τὰ μάτια, γιὰ νὰ δοῦν μὲ καθαρὸτητα τὰ φυσικὰ καὶ αἰσθητὰ ὄντα, πρέπει νὰ ἐπιδείξουν σταθερότητα καὶ νὰ εἶναι καθαρὴ ἡ ὄραση, πόσο μᾶλλον εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ θέαση τῆς Ἀλήθειας καὶ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀληθινῆς γνώσεως. Ἡ δευτέρη προϋπόθεση ἀφορᾷ τὴν προσπάθεια πού πρέπει νὰ καταβληθεῖ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός χρησιμοποιεῖ εἰκονικὴ γλώσσα γιὰ νὰ καταστήσει σαφὲς τὸ ἐγχείρημα. Ἔτσι, ἡ πύλη τῆς εἰσόδου στὸ περιεχόμενο τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως πού περιέχεται στὴν Ἁγία Γραφή εἶναι τὸ γράμμα: «ὁ δὲ ἐντὸς τῆς πύλης νυμφῶν τὸ κεκρυμμένον ὑπ' αὐτὸ τῶν νοημάτων κάλλος ἦτοί τῆς ἀληθείας πνεῦμα»⁵³⁵. Δὲν εἶναι ἐπομένως ἀρκετὴ ἡ προσπάθεια νὰ φθάσει μέχρι τὴν «πύλη», δηλαδὴ τὸ γράμμα τῶν Γραφῶν, ἀλλὰ πρέπει νὰ εἰσέλθῃ κανεὶς στὰ ἐνδότερα τοῦ νυμφῶνος γιὰ νὰ ἐρευνήσῃ τὸ κρυμμένο ὑπὸ τὸ γράμμα νόημα καὶ κάλλος τῆς ἀλήθειας. Εἶναι ἕνας ἄλλος τρόπος, μία ἄλλη ὁδὸς ἀπὸ ἐκείνην τῆς ἀναβάσεως στὸ ὄρος κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Μωυσέως, γιὰ συνάντηση μὲ τὸν Θεό. Εἶναι χαρακτηριστικὸ το λεξιλόγιο πού

⁵³⁴ Ὁπ. ἀν., α' fus., 24-25. B. KOTTER I, σ. 53.

⁵³⁵ Ὁπ. ἀν., α' fus., 39-41. B. KOTTER I, σ. 54.

χρησιμοποιείται ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀπὸ τὴν τέχνη τῆς ἐξορύξεως θησαυροῦ. Ἡ προσπάθεια ἀποκτήσεως τῆς ἀληθοῦς γνώσεως μέσω τῶν θείων Γραφῶν γίνεται βεβαίως μὲ τὴν προσωπικὴ καὶ ἐπίμονη μελέτη. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴν προσωπικὴ μελέτη εἶναι ἀναγκαία καὶ ἡ συμβουλή ἀπὸ τὸν «πατέρα» ἢ τοὺς «πρεσβυτέρους» ποὺ εἶναι ἐγκρατεῖς ὡς πρὸς τὴ γνώση καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν Γραφῶν⁵³⁶. Στὸ *Περὶ πίστεως, κατὰ Νεστοριανῶν* ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δηλώνει: «Ἀδύνατον οὖν εἶπεν ἢ ἐννοῆσαι περὶ Θεοῦ, εἰ μὴ ὅπερ αὐτὸς διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν ἡμῖν ἐφάνερωσε»⁵³⁷. Ἡ κατηγορηματικὴ αὐτὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀναιρεῖ τὴ θέση, τόσο δυτικῶν θεολόγων, ὅσο καὶ Ὁρθοδόξων ποὺ τὴν υἰοθετοῦν⁵³⁸, ὅτι δηλαδὴ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ ἐλάχιστα τὴ διδασκαλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς γιὰ τὴ δογματικὴ του διδασκαλία. Γιὰ νὰ προβοῦμε σὲ ἀξιολόγηση αὐτῆς τῆς μορφῆς, εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ληφθεῖ ὑπ' ὄψη τὸ σύνολο τοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ νὰ μὴ περιορισθοῦμε μόνο στὴ δογματικὴ τριλογία του. Ἡ ἐπειχειρηματολογία του στὰ ἀντιαιρετικά του ἔργα στηρίζεται κατ' ἐξοχὴν στὴν Ἁγία Γραφή. Τὸ *Κατὰ Νεστοριανῶν* π.χ. ἀποτελεῖ παράδειγμα βιβλικῆς θεολογικῆς ἐρμηνευτικῆς, γιατί ἀπὸ τὰ 43 κεφάλαια μόνο τα δύο τελευταῖα ἔχουν χαρακτήρα παραδοσιακῆς δογματικῆς θεολογίας, ἐνῶ τὰ ὑπόλοιπα χρησιμοποιοῦν μεγάλο φάσμα βιβλικῶν ἀναφορῶν μὲ ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις ποὺ ἀνατρέπουν τὴν ἐρμηνευτικὴ τῶν Νεστοριανῶν καὶ ἀναδεικνύουν τὴν θεολογικὴ δεινότητα τοῦ ἐρμηνευτῆ τῶν Γραφῶν⁵³⁹.

Στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, ἐπανέρχεται ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὸ ἴδιο θέμα γιὰ νὰ καθορίσει τί εἶναι αὐτὸ ποὺ

⁵³⁶ Βλ. ὅπ. ἀν., α' fus. **B. KOTTER I**, σσ. 53-54.

⁵³⁷ *Κατὰ Νεστοριανῶν*, 26, 1-2. **B. KOTTER IV**, σ. 245. (ὑπογράμμιση δική μας).

⁵³⁸ **BATHRELLOS**, Dimitri. «*St John of Damascus and the Future of Orthodox Theology*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 203-223.

⁵³⁹ *Κατὰ Νεστοριανῶν*. **B. KOTTER IV**, σσ. 263-288.

διακηρύσσεται τόσο από την Παλαιά, όσο και από την Καινή Διαθήκη. Ἐνῶ ἔχει κατατάξει τὴν Παλαιὰ Διαθήκη ὡς μία μεταξὺ τῶν ἄλλων πηγῶν τῆς θεογνωσίας⁵⁴⁰, ἐν τούτοις, θεωρεῖ ὅτι αὐτὴ εἶναι σύμφωνη καὶ ἐπιβεβαιούμενη ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη: «Εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς ὑπὸ τε παλαιᾶς διαθήκης καὶ καινῆς κηρυττόμενος, ὁ ἐν τριάδι ὑμνούμενός τε καὶ δοξαζόμενος»⁵⁴¹. Γιὰ τὴν ἐπιβεβαίωση τῆς θέσεως αὐτῆς παρατίθενται βιβλικά χωρία ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, τὰ ὁποῖα ἐκλαμβάνουν τὴν Παλαιὰ καὶ τὴν Καινὴ Διαθήκη ὡς ἐνιαῖο σύνολο. Σημαντικὰ ἐν προκειμένῳ εἶναι τὰ Κυριακὰ λόγια (Μτ. 5:17), ἀπὸ τὰ ὁποῖα προκύπτει ὅτι οἱ δύο Διαθήκες κηρύσσουν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεό. Ὁ Χριστὸς ὁ ἴδιος βεβαίωσε ὅτι δὲν «ἦλθε» γιὰ νὰ καταργήσει τὸν Μωσαϊκὸ νόμο, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸν ἐκπληρώσει. Ἐπομένως, οἱ δύο Διαθήκες κηρύσσουν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεό, ἔστω καὶ ἂν ἡ Παλαιὰ διδάσκει περὶ τοῦ Θεοῦ Δημιουργοῦ, ἡ δὲ Καινὴ περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἡ διάκριση αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ ἀντίφαση, ἀλλὰ ἐπιβεβαίωση καὶ συμπλήρωση τῆς ἀποκαλύψεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι μὲ τὴ γνώση τοῦ περιεχομένου τῶν Γραφῶν, ἀποκτᾶται ἡ γνώση τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, κυρίως δέ, διὰ τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως παρέχεται ἡ πλήρης καὶ τελεία περὶ Θεοῦ γνώση, ἐντὸς βεβαίως τῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ἔρευνα τῶν Γραφῶν ἀποτελεῖ καὶ ἐπιταγὴ τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. «Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς· αὗται γὰρ μαρτυροῦσι περὶ ἐμοῦ»⁵⁴². Ἡ πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι σαφής: «Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ» (Ἑβρ. 1:1). Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀποτελεῖ ἀρκετὴ ἀπόδειξη ἡ παράθεση τῶν ἀνωτέρω βιβλικῶν ἀναφορῶν γιὰ τὴν κατοχύρωση τῆς θέσεως ὅτι αὐτὲς εἶναι ἰσόκυρες πηγές, ἀφοῦ συνιστοῦν καρπὸ φωτισμοῦ αὐτοῦ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. «Διὰ πνεύματος τοίνυν

⁵⁴⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 17. **B. KOTTER II**, σ. 7.

⁵⁴¹ Ὅπ. ἀν., 90. **B. KOTTER II**, σ. 209.

⁵⁴² Ὅπ. ἀν., 90, 6. **B. KOTTER II**, σ. 209. Βλ. Ἰω. 5:39.

ἀγίου ὃ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται, εὐαγγελισταὶ καὶ ἀπόστολοι καὶ ποιμένες ἐλάλησαν καὶ διδάσκαλοι»⁵⁴³. Ἡ ἐνότητα, ἐπομένως, τῆς διδασκαλίας ὄχι μόνο τῶν Γραφῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ποιμένων καὶ διδασκάλων, ἔγκειται στὸν φωτισμὸ τοῦ ἀγίου Πνεύματος. Τὸ *consensus* ἐπεκτείνεται καὶ συμπεριλαμβάνει, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὸ *consensus scriptum*, ἀφ' ἑτέρου δέ, τὸ *consensus patrum*.

Στὸ τρίτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως καθορίζεται τὸ πῶς καὶ ὁ σκοπὸς τῆς διὰ τοῦ ἀγίου Πνεύματος καὶ ἐκ Παρθένου Μαρίας ἐνανθρωπήσεως τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος, τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ⁵⁴⁴. Ὡς σκοπὸς καθορίζεται ἡ «ἡμετέρα σωτηρία», ποῦ ἔχει ὡς πηγή καὶ αἰτία «τὰ σπλάγχνα ἐλέους» τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἐπισημαίνουμε ὅμως τὴ σημαντικὴ ἀναφορὰ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅτι ἡ πραγμάτωση τῆς ἐνανθρωπήσεως γίνεται διὰ τῆς συνεργίας τῶν τριῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ συνεργία Πατρός, διὰ τῆς «εὐδοκίας», ἀγίου Πνεύματος, διὰ τῆς συνεργίας καὶ τῆς πραγματώσεως τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ, ἀποτελεῖ σύνοψη τῆς θεολογίας τῆς ἐνσαρκώσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων, Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας⁵⁴⁵, τῶν

⁵⁴³ Ὅπ. ἀν., 90, 9-11. **B. KOTTER II**, σ. 209.

⁵⁴⁴ «Καὶ ὅτι εἷς ἐστι θεὸς ἡγουν μία οὐσία, καὶ ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεται τε καὶ ἔστιν, πατρί φημι καὶ υἱῷ καὶ ἀγίῳ πνεύματι, καὶ ὅτι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πάντα ἐν εἰσι πλήν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, καὶ ὅτι ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς διὰ σπλάγχνα ἐλέους αὐτοῦ, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς καὶ συνεργίᾳ τοῦ ἀγίου πνεύματος ἀσπόρως συλληφθεὶς ἀφθόρως ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας γεγέννηται διὰ πνεύματος ἀγίου καὶ ἄνθρωπος τέλειος ἐξ αὐτῆς γέγονε, καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς τέλειός ἐστιν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος τέλειος, ἐκ δύο φύσεων, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, καὶ ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίαις καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν τελείως ἐχούσαις κατὰ τὸν ἐκάστη πρέποντα ὄρον τε καὶ λόγον, θεότητί τε καὶ ἀνθρωπότητί φημι, μιᾷ δὲ συνθέτῳ ὑποστάσει, ὅτι τε ἐπέεινε καὶ ἐδίψησε καὶ ἐκοπίασε καὶ ἐσταυρώθη καὶ θανάτου καὶ ταφῆς πείραν ἐδέξατο καὶ ἀνέστη τριήμερος καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνεφοίτησεν, ὅθεν πρὸς ἡμᾶς παραγέγονε καὶ παραγενήσεται πάλιν εἰς ὕστερον, καὶ ἡ θεία γραφή μάρτυς καὶ πᾶς ὁ τῶν ἁγίων χορὸς» (Ὅπ. ἀν., 2, 15-31. **B. KOTTER II**, σ. 9).

⁵⁴⁵ Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος σχολιάζει τὸν ἁγιασμὸ διὰ τοῦ ἀγίου Πνεύματος, σύμφωνα μὲ τὸς λόγους τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ: «... ὁ δὲ σωτὴρ τὸ ἔμπαλιν θεὸς ὢν

Καππαδοκῶν Πατέρων, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ, τοῦ Ἰω. Χρυσοστόμου καὶ ἄλλων Πατέρων. Ἔχει ἐπιπρόσθετα ἐκκλησιολογικὲς καὶ εὐχαριστιακὲς διαστάσεις, δεδομένου ὅτι ἡ Ἐκκλησία θεμελιώνεται στὴν ἀίδια καὶ ἀχώριστη συνεργία τοῦ

καὶ τὴν βασιλείαν τοῦ πατρὸς αἰὲ βασιλεύων τοῦ τε πνεύματος τοῦ ἀγίου χορηγὸς ὧν αὐτός, ὅμως δὲ λέγεται νῦν “χρίσθαι”, ἵνα πάλιν ὡς ἄνθρωπος λεγόμενος τῷ πνεύματι χρίσθαι ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις, καθάπερ τὸ ὑψωθῆναι καὶ ἀναστῆναι, οὕτως καὶ τὴν τοῦ πνεύματος ἐνοίκησιν καὶ οικειότητα κατασκευάσῃ. τοῦτο δὲ σημαίνων καὶ αὐτὸς δι’ ἑαυτοῦ ὁ κύριος ἔλεγεν ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ· “ἐγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον· καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὧσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν τῇ ἀληθείᾳ”. τοῦτο δὲ λέγων ἔδειξεν ὅτι μὴ αὐτὸς ἐστὶν ὁ ἀγιαζόμενος, ἀλλ’ ὁ ἀγιάζων· οὐ γὰρ παρ’ ἑτέρου ἀγιάζεται, ἀλλ’ αὐτὸς ἑαυτόν ἀγιάζει, ἵνα ἡμεῖς ἐν τῇ ἀληθείᾳ ἀγιασθῶμεν. ὁ δὲ ἑαυτόν ἀγιάζων κύριός ἐστι τοῦ ἀγιάζειν. πῶς οὖν τοῦτο γίνεται; πῶς δὲ τοῦτο λέγει ἢ ὅτι «ἐγὼ λόγος ὧν τοῦ πατρὸς αὐτὸς ἑμαυτῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ δίδωμι τὸ πνεῦμα· καὶ ἑμαυτόν ἄνθρωπον γενόμενον ἐν τούτῳ ἀγιάζω, ἵνα λοιπὸν ἐν ἐμοὶ ἀληθεῖα ὄντι («ὁ» δὲ «λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν») οἱ πάντες ἀγιασθῶσιν».

Εἰ δὲ ἡμῶν χάριν ἑαυτόν ἀγιάζει καὶ τοῦτο ποιεῖ ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος εὐδηλον, ὡς καὶ ἡ εἰς αὐτὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τοῦ πνεύματος γενομένη κάθοδος εἰς ἡμᾶς ἦν γινομένη διὰ τὸ φορεῖν αὐτὸν τὸ ἡμέτερον σῶμα. καὶ οὐκ ἐπὶ βελτιώσει γέγονε τοῦ λόγου, ἀλλ’ εἰς ἡμῶν πάλιν ἀγιασμόν, ἵνα τοῦ χρίσματος αὐτοῦ μεταλάβωμεν καὶ περὶ ἡμῶν λεχθεῖη “οὐκ οἶδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν;” τοῦ γὰρ κυρίου ὡς ἀνθρώπου λουομένου εἰς τὸν Ἰορδάνην ἡμεῖς ἤμεν οἱ ἐν αὐτῷ καὶ παρ’ αὐτοῦ λουόμενοι. καὶ δεχομένου δὲ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα ἡμεῖς ἤμεν οἱ παρ’ αὐτοῦ γινόμενοι τούτου δεκτικοί» (**Μεγάλου Ἀθανασίου. Κατὰ Ἀρειανῶν, Λόγος I, 46-47.** Ἔκδ. Karin Metzler καὶ Kyriakos Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 2. Lieferung.* Walter De Gruyter. Berlin - New York 1998). Βλ. καὶ **Μεγάλου Ἀθανασίου, Περὶ ἐνανθρωπήσεως:** «Αὐτὸς γὰρ δυνατὸς ὧν καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα, καὶ ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν» (PG 25, 109C. C. Kannengiesser, *Sur l’incarnation du verbe [Sources chrétiennes 199. Paris: Éditions du Cerf, 1973]: 258-468*). Ἐξ ἄλλου, ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας προσδιορίζει τὸν χρόνον τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό: «Ἀλλὰ διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα συνενεχθεῖσαι φύσεις τὴν ἀληθινὴν, εἰς δ’ ἐξ ἀμφοῖν Θεὸς καὶ Υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἐνωσιν· δύο γὰρ φύσεων ἐνωσις γέγονε· διὸ ἓνα Χριστόν, ἓνα Υἱόν, ἓνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως ἐννοίαν, Θεοτόκον τὴν ἀγίαν Παρθένον κηρύττομεν, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν» (**Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Ἐξηγήσεις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον.** PG 72, 484. Βλ. καὶ Ἐπιστολὴ 39. PG 77, 176-177). Ὁ Κύριλλος στὸ συγκεκριμένο κείμενο θεμελιώνει καὶ τὴ θεολογία γιὰ τὴ χρήση τοῦ ὄρου «Θεοτόκος» ἐναντίον τοῦ Νεστοριανοῦ ὄρου «Χριστοτόκος».

Υιού και Λόγου του Θεού με το ἅγιο Πνεῦμα για τὴν ἐκπλήρωση τῆς θείας οἰκονομίας κατὰ τὴν εὐδοκία τοῦ Πατρὸς. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κρίνει ὡς ταυτόσημη με αὐτὴ τῆς σαρκώσεως τῆ συνεργία τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τόσο στὴ δημιουργία, «ὡσπερ γὰρ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, ὁ θεὸς τῆ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεία ἐποίησεν», ἔτσι καὶ στὴν Εὐχαριστία, «πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτᾷ καὶ ταῦτα ποιεῖ (τὴν μεταβολὴ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου σὲ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ) τὰ ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν»⁵⁴⁶. Ὁ Κύριλλος, γιὰ τὸν τρόπο ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό, ἀκολουθώντας τὸν Μ. Ἀθανάσιο, γράφει: «ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσαι ἑαυτῶ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν». Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος ἀναφερόμενος στὸν χρόνο συλλήψεως τοῦ Χριστοῦ διευκρινίζει ὅτι ἡ ἐνωσις ἐγένετο, «ἐξ ἄκρας συλλήψεως». Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 56, 69, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα συγγράμματά του, δανείζεται αὐτὴν ἀπὸ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο⁵⁴⁷. Ἄλλωστε, τὸ «ἐξ ἄκρας» καὶ με ἄλλα συνθετικὰ ἢ καὶ ἄλλη σύνταξη εἶναι σύνηθες στὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο.

⁵⁴⁶ *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 86, 76-83. **B. KOTTER II**, σ. 194.

⁵⁴⁷ «Πῶς γὰρ ὁ ὑπερούσιος δι' ἡμᾶς σαρκωθεὶς Θεὸς Λόγος ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Αἰειπαρθένου καὶ Θεομήτορος προσλήψει σαρκὸς ψυχὴν ἐχούσης τὴν νοερὰν τε καὶ λογικὴν, νέος τε χρηματίσας φύσει καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, καινουργήσει τὸν πάλαι, μὴ δι' ὅλου καὶ ὅλον λαβὼν, μόνης δίχα τῆς ἁμαρτίας, ἐξ ἧς ἡ παλαιώσις· καὶ δι' ἣν ὁ θάνατος κατεκρίθη τῆς φύσεως, τροφὴν ἔχων τοσοῦτον ἡμᾶς, ὡς ἐκείνης γεγεύμεθα, τοῦ ξύλου πικρῶς ἐμφορηθέντες τῆς παραβάσεως. Πῶς δὲ κενωθεὶς ὁ αὐτὸς ἀναστήσει τὸν πεπτωκότα, μὴ δι' ὅλου καὶ ὅλον ἐξ αὐτῆς ἄκρας συλλήψεως ἐνώσας ἑαυτῶ καθ' ὑπόστασιν, δίχα μόνου τοῦ ὀλισθήματος, ἐξ οὗ τὸ σύντριμμα, καὶ δι' ὃ τὸ ἐπιτίμιον; Ταύτη τοι ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικὴν μετὰ τοῦ συμφυοῦς αὐτῆ σώματος, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον παντὸς μώμου χωρὶς προσλαβὼν, καὶ ἐνώσας ἑαυτῶ καθ' ὑπόστασιν, αὐτὸς ὁ ὑπὲρ φύσιν Θεός, καὶ τὴν αὐτῆς φυσικὴν λαβὼν, εἶχε πάντως αὐτεξούσιον θέλησιν. Εἰ παραβάντες τὴν ἐντολὴν δίχα θελήσεως, ἀλλ' οὐ θελήσεως δίχα, παρέβημεν, ἐδεόμεθα τῆς κατ' αὐτὴν ἰατρείας· τῆ προσλήψει τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον, αὐτοῦ δὴ τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ θεραπεύοντος· αὐτὴν δ' ἂν καὶ τὴν ταύτης προσλαβὼν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν εἶχεν ἐνεργείαν· ἢ τὴν ἁμαρτίαν, ὡς εἶθε μὴ ποτ' ἂν, λογισάμενοί τε καὶ ἐνεργήσαντες, ἐχρήζομεν τῆς κατ' αὐτὴν σωτηρίας, τῆ προσλήψει μολυσμοῦ παντὸς ταύτην ἀποκαθαίροντος, καὶ ὅλην τῆ σαρκώσει θεουργοῦντος τὴν ἡμετέραν φύσιν» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91, 156CD-157A). Σημειώνουμε τὴν χρῆση τοῦ ὄρου «Θεομήτωρ» στὸ παρὸν κείμενο τοῦ Μαξίμου, ἀντὶ τοῦ «Θεοτόκος».

Τὴν περιγραφή τοῦ τρόπου τῆς σαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἀνευρίσκουμε στὸ 46^ο κεφ. τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως⁵⁴⁸. Ὅπως στοὺς Πατέρες στοὺς ὁποίους ἔγινε προηγουμένως ἀναφορά, ἔτσι καὶ στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ συνεργία τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀποτελεῖ τὴν βασικὴ δογματικὴ τοῦ θέση. Ἡ χρῆση τῆς προτάσεως «καθαίρων αὐτήν» γιὰ τὴν Παρθένο Μαρία ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, φανερώνει τὴν υἰοθέτηση τῆς θεολογικῆς θέσεως τοῦ Γρ. Νανζιανζηνοῦ, ὁ ὁποῖος, στὸ κείμενο τῆς ὑποσημειώσεως (551) χρησιμοποιεῖ τὸ ἴδιο ρῆμα γιὰ νὰ περιγράψει τὴν πρόσληψη ἀπὸ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως: «... κηθεῖς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου, καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι (ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι, καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι)»⁵⁴⁹. Ἡ

⁵⁴⁸ «Μετὰ οὖν τὴν συγκατάθεσιν τῆς ἁγίας παρθένου πνεῦμα ἅγιον ἐπήλθεν ἐπ' αὐτήν κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον, ὃν εἶπεν ὁ ἄγγελος, καθαῖρον αὐτήν καὶ δύναμιν δεκτικὴν τῆς τοῦ λόγου θεότητος παρέχον, ἅμα δὲ καὶ γεννητικὴν. Καὶ τότε ἐπεσκίασεν ἐπ' αὐτήν ἡ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ἐνυπόστατος σοφία καὶ δύναμις, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος, οἶονεὶ θεῖος σπόρος καὶ συνέπηξεν ἐαυτῷ ἐκ τῶν ἀγνῶν καὶ καθαρωτάτων αὐτῆς αἱμάτων σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ, ἀπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυράματος, οὐ σπερματικῶς ἀλλὰ δημιουργικῶς διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος. Αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος χρηματίσας τῇ σαρκὶ ὑπόστασις· οὐ γὰρ προὑποστάση καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἠνώθη ὁ θεὸς λόγος, ἀλλ' ἐνοικήσας τῇ γαστρὶ τῆς ἁγίας παρθένου ἀπεριγράπτως ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει ἐκ τῶν ἀγνῶν τῆς παρθένου αἱμάτων σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ ὑπεστήσατο ἀπαρχὴν προσλαβόμενος τοῦ ἀνθρωπίνου φυράματος, αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. Ὡστε ἅμα σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος λογικῇ τε καὶ νοερᾷ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ ἔμψυχος λογικῇ τε καὶ νοερᾷ. Διὸ οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν ἐνανθρωπήσαντα· ὧν γὰρ φύσει τέλειος θεὸς γέγονε φύσει τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς οὐ τραπεῖς τὴν φύσιν οὐδὲ φαντάσας τὴν οἰκονομίαν, ἀλλὰ τῇ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου ληφθείσῃ λογικῶς τε καὶ νοερῶς ἐψυχωμένη σαρκὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούση ἐνωθεῖς καθ' ὑπόστασιν ἀσυγχύτως καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ἀδιαιρέτως, μὴ μεταβαλὼν τὴν τῆς θεότητος αὐτοῦ φύσιν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν μήτε μὴν τὴν οὐσίαν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ εἰς τὴν φύσιν τῆς αὐτοῦ θεότητος οὐδὲ ἐκ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως καί, ἧς προσελάβετο ἀνθρωπίνης φύσεως, μίαν φύσιν ἀποτελέσας σύνθετον» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 46, 16-42. **B. KOTTER II**, σσ. 109-110).

⁵⁴⁹ Ἡ ἔννοια τῆς «προκαθάρσεως» τοῦ Γρ. Νανζιανζηνοῦ διεδραμάτισε σημαντικὸν ρόλον στὸν καθορισμὸ τοῦ δόγματος τῆς Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (Ἐφεσος, 431)

ἔλευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατέστησε τὴν Παρθένο Μαρία καθαρωτάτην ἀπὸ τὸν ρύπο τῆς ἁμαρτίας καὶ λειτούργησε ὡς σπόρος, «οὐ σπερματικῶς ἀλλὰ δημιουργικῶς», διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος γιὰ τὴ δημιουργία τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου. Ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων στὴ μία Ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ Λόγου ἔγινε, κατὰ τὴ συμφωνία τῶν προαναφερθέντων Πατέρων, «ἐξ ἄκρας συλλήψεως». Αὐτὴ εἶναι ἡ κατ' ἑξοχὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο καθιστώντας τον μέτοχο τῆς θείας δόξης διὰ τῆς προσλήψεως ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Λόγου τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως στὴ θεία του Ὑπόσταση καὶ συνεχίζει νὰ τὴν κατέχει αἰωνίως καὶ λειτουργεῖ σωτηριολογικὰ «ἄχρις οὔ ἂν ἔλθῃ» καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς στὴν ἔνδοξη δευτέρα παρουσία του⁵⁵⁰.

Τὸ ἑβδομηκοστὸ ἑβδομο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως καθορίζει ἐπίσης τὸν σκοπὸ τῆς ἐνανθρώπησεως καὶ ἀπαριθμεῖ αὐτὰ πού ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχει χαρίσει στὸν ἄνθρωπο μὲ τὴν ἐνανθρώπησή του. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ ρήματος «χαρίζω» πού λαμβάνει τὴν ἔννοια τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Τὸ πρῶτο πού χαρίζει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ ἐξ ἀρχῆς δημιουργία του «κατ' εἰκόνα», τὸ ὁποῖο ἀμαυρώθηκε ἐξ αἰτίας τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος: «Ἐνηθρώπησε δὲ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα, ἐφ' ὅπερ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, πάλιν αὐτῷ χαρίσῃται· ἐποίησε γὰρ αὐτὸν κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον καὶ καθ' ὁμοιότητα ἦτοι ἐν ἀρεταῖς τέλειον ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπου φύσει»⁵⁵¹. Τὸ ἀνωτέρω κείμενο εἶναι

γιὰ τὴν ἀπόδοση τοῦ ὀνόματος Θεοτόκος στὴν Μητέρα τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ ὄχι τοῦ «Χριστοτόκος», ὅπως πρότεινε ὁ Νεστόριος. (KAPPES, Christiaan. «Rediscovery of the Marian Mode of Consecration in the Byzantine Divine Liturgy: Its Potential to Resolve Enigmas Within the Prothesis, Anaphora, and Ritual of the Panaghia». [Academia.edu]).

⁵⁵⁰ Βλ. ΦΕΙΔΑ, Βλασίου. Ἐκκλησιολογία. Μεταξὺ Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας ὑπὸ τὸ φῶς τῆς πατερικῆς παραδόσεως.

⁵⁵¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 77, 9-12. Β. ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 175. Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς καθορίζει τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου ὡς κίνηση καὶ συνάντηση μὲ τὴν εἰκόνα του, τὸν ἄνθρωπο: «Τὸ δὲ ἦν αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ

σημαντικό, γιατί, ἀφ' ἑνὸς μὲν δηλώνει τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος καθίσταται καὶ ὁ ἴδιος μέσον γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἕνεκα τῆς δημιουργίας του κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση Θεοῦ, καὶ ἐπιπλέον καθορίζει τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα, τοὺς «χαρακτῆρες»⁵⁵² τῆς θείας φύσεως, πὺ προσδιορίζουν τὸ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν»· ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐπισημαίνει τὸ θέμα τῆς θεογνωσίας πὺ παρέχεται στὸν ἄνθρωπο διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀνθρωπολογία καὶ τὴ γνωσιολογία, ἀναφερόμεθα σὲ εἰδικὸ κεφάλαιο, γι' αὐτὸ θὰ παραμείνουμε στὴ θεογνωσία διὰ τῆς Χριστολογίας. Βεβαίως, τὰ δύο θέματα συνδέονται μεταξύ τους. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, γιὰ νὰ καρποφορήσουν τὰ χαρίσματα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο πρέπει νὰ ἀπαλλαγῆ ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς πτώσεως. Ὁ σκοπὸς τοῦ Θεοῦ εἶναι ὅπως, μέσω τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὁ Λυτρωτὴς Χριστὸς «τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου λυτρώσεται πρὸς θεογνωσίαν ἡμᾶς καλέσας καὶ νευρώση καὶ παιδεύση δι' ὑπομονῆς καὶ ταπεινώσεως καταπαλαίειν τὸν τύραννον»⁵⁵³.

ἀρχετύπου κάλλους, ἢ μὴ κινουμένη σφραγίς, ἢ ἀπαράλλακτος εἰκὼν, ὁ τοῦ Πατρὸς ὄρος καὶ λόγος· ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα, καὶ ψυχῆ νοεῖα διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. Καὶ πάντα γίγνεται, πλὴν τῆς ἀμαρτίας, ἄνθρωπος· κηθεῖς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου, καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι – ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι, καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι – προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἐν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθέωθη. Ὡ τῆς καινῆς μίξεως, ὡ τῆς παραδόξου κράσεως. Ὁ ὧν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοεῖας μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι. Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει· πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα. Καὶ ὁ πλήρης, κενούται· κενούται γὰρ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐπὶ μικρόν, ἵν' ἐγὼ τῆς ἐκεῖνου μεταλάβω πληρώσεως. Τίς ὁ πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος; Τί τὸ περὶ ἐμὲ τοῦτο μυστήριον; Μετέλαβον τῆς εἰκόνας, καὶ οὐκ ἐφύλαξα· μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκός, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ, καὶ τὴν σάρκα ἀθανάτισῃ. Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν, πολὺ τῆς προτέρας παραδοξότεραν· ὅσω τότε μὲν τοῦ κρείττονος μετέδωκε, νῦν δὲ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος. Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον· τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια, 13, σσ. 132-134). (Πλάγια δικά μας). Περὶ τῆς κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου διαλαμβάνουμε κατωτέρω σὲ εἰδικὸ κεφάλαιο.

⁵⁵² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 77, 12. **B. KOTTER II**, σ. 175.

⁵⁵³ Ὅπ. ἀν., 77, 26-28. **B. KOTTER II**, σ. 175.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ θριαμβευτικὸ τρόπο, περιγράφει ἢ καὶ συνοψίζει τὸ περιεχόμενον τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως καθὼς καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῆς οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ: «Πέπαιται γοῦν ἢ τῶν δαιμόνων θρησκεία, ἢ κτίσις τῷ θεῷ ἡγίασται αἵματι, βωμοὶ καὶ ναοὶ εἰδώλων καθήρηνται, θεογνωσία πεφύτευται, τριάς ἢ ὁμοούσιος, ἢ ἄκτιστος θεότης λατρεύεται, εἷς θεὸς ἀληθῆς, δημιουργὸς τῶν ἀπάντων καὶ κύριος· ἀρεταὶ πολιτεύονται, ἀναστάσεως ἐλπίς διὰ τῆς Χριστοῦ δεδώρηται ἀναστάσεως, φρίττουσι τοὺς πάλαι ὑποχειρίους ἀνθρώπους οἱ δαίμονες, καὶ τό γε θαυμαστόν, ὅτι ταῦτα πάντα διὰ σταυροῦ καὶ παθῶν καὶ θανάτου κατῴρθωται· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τὸ εὐαγγέλιον τῆς θεογνωσίας κεκήρυκται»⁵⁵⁴. Τὰ ἀποτελέσματα τῆς οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ εἶναι ποικίλα καὶ κινουῦνται ἀπὸ τῆ γνώση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ μέχρι τὴν ἠθικὴν γνώση καὶ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου. Πρῶτον ἀποτέλεσμα γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι ἡ κατάργησις τῆς εἰδωλολατρίας, ἡ ὁποία ἐπιφέρει συσκότιση στὸν ἄνθρωπον. Ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος, ἕνεκα τῆς πτώσεώς του, ὀδηγήθηκε στὴ λατρεία τῶν κτισμάτων καὶ τῶν εἰδωλολατρικῶν θεῶν, δημιουργημάτων τῆς φαντασίας του, γνωρίζει πλέον καὶ λατρεύει τὸν ἀληθινὸ Τριαδικὸ Θεό. Ἐπιπρόσθετα, ἡ κτίσις ὀλόκληρη ἔχει ὀδηγηθεῖ στὸν ἁγιασμὸ μὲ τὸ αἷμα τῆς σταυρικῆς θυσίας τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐπομένως, ἡ κτίσις ὀλόκληρη περιλαμβάνεται στὸ σχέδιον τῆς θείας οἰκονομίας καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ δὲν ἀποκλείεται ἀπὸ τὴς πηγὰς τῆς θείας Ἀποκαλύψεως. Συνέπεια τῆς καταργήσεως τῆς εἰδωλολατρίας καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ τῆς κτίσεως εἶναι ἡ ἀληθινὴ θεογνωσία. «Θεογνωσία πεφύτευται». Ἡ ἀποκάλυψις καὶ ἡ θεογνωσία προσεγγίζονται πλέον ἀπὸ καθαρὰ Χριστιανικῆς ἀπόψεως, γιατί διὰ τῆς ἀποκαλύψεως καὶ τῆς οἰκονομίας τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ πλέον γνωρίζεται καὶ λατρεύεται ἡ ὁμοούσιος Τριάδα, ἡ ἄκτιστη θεότητα, ὁ ἕνας ἀληθινὸς Θεός, ὁ δημιουργὸς καὶ Κύριος τῶν πάντων. Αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸν πυρήνα καὶ τὴ σύνοψη τῆς θεογνωσίας διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος, ὅπως προανήγγειλε ὁ Ἰω.

⁵⁵⁴ Ὁπ. ἀν., 77, 29-36. **B. KOTTER II**, σσ. 175-176.

Δαμασκηνός στο πρώτο κεφάλαιο της Έκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, είναι πηγή γνώσεως. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀναφέρεται στὴν ὁμοουσιότητα τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, στὸ ἄκτιστο τῆς θεότητος, στὴν μοναδικότητα καὶ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ καὶ στὴ διδασκαλία ὅτι ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὁ αἰώνιος Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ δημιουργὸς καὶ κύριος τῶν πάντων.

Τὰ χαρίσματα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο διὰ τῆς οἰκονομίας τοῦ Λόγου Του, ἐπεκτείνονται στὸ ἠθικὸ ἐπίπεδο. Ἀπαριθμοῦνται καὶ ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὰ ἀποτελέσματα τῆς θείας οἰκονομίας. Ἐνεκα τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ δουλεία στὸν διάβολο, γίνεται κατορθωτὴ ἡ πολιτεία του μὲ τὴν ἄσκηση τῶν ἀρετῶν. Ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ κεντρικὸ θέμα τῆς θεολογίας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, κυρίως αὐτῶν ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὴν μοναστικὴ πνευματικότητα⁵⁵⁵. Ἐπιπρόσθετα, ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ προσφέρει τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως στὸν πεπτωκότα ἄνθρωπο. Ἡ γνώση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀπλὴ θεωρητικὴ γνώση, γιατί μέσα ἀπὸ τὴ γνώση ἀποκαλύπτεται τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸ ἀνθρώπινο γένος, ποὺ σημαίνει τὴν ἐλευθερία ἀπὸ τὴ δουλεία στὴν ἁμαρτία, τὴ σωτηρία καὶ τὴν ἀνάσταση. Τέλος, τὸ «Εὐαγγέλιον τῆς θεογνωσίας», ὅπως τὸ ἀποκαλεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός κηρύσσεται σὲ ὅλο τὸν κόσμο.

Στὸν λόγο του στὴν Ὑπαπαντὴ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, σχολιάζοντας τὸν ὕμνο τοῦ δίκαιου Συμεών, ὅταν ὁ τελευταῖος δέχεται στίς ἀγκάλες του τὸν Χριστὸ ὡς βρέφος, ἀφ' ἑνὸς μὲν, κάνει τὴ σύγκριση τῆς γνώσεως ποὺ μπορούσαν νὰ ἀποκτήσουν οἱ Ἰσραηλίτες μέσω τοῦ Νόμου μὲ αὐτὴν διὰ τοῦ

⁵⁵⁵ Βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios (Metropolitan of Constantia and Ammochostos). «*The Churches and the Re-building of the Morale Foundations of Europe*». In: *Religione e diversida culturale: sfide per le chiese Christiane in Europa. Religion and Cultural Diversity: Challenges for the Christian Churches in Europe. Atti del IV Europeo Cattolico – Ortodosso. Minsk, Bielorussia, 2-5 giugno 2014*. Edizioni Dehoniane. Bologna 2015, σσ. 143-158. (Συστηματικὴ μελέτη γιὰ τὴν ἔννοια τῶν ἀρετῶν στὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή).

Χριστοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ, προαναγγέλλει τὴ γνώση πού θὰ ἀποκτήσουν τὰ Ἕθνη διὰ τοῦ Χριστοῦ. Ὑπάρχουν δύο ὄψεις τῆς ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ: α) Τὸ φῶς ὡς ἀποκάλυψη γιὰ τὰ ἔθνη. Ἐννοεῖται ὅτι τὰ ἔθνη βρίσκονται στὸ σκοτάδι τῆς ἄγνοιας (Μτ. 4: 15-16), ἐφ' ὅσον δὲν γνωρίζουν τὸν πραγματικὸ Θεὸ καὶ συνολικὰ καταλαμβάνονται ἀπὸ τὸ σκοτάδι τῆς ἄγνοιας καὶ βρίσκονται στὸ ἄκρον τῆς πτώσεως. Κατὰ συνέπεια δὲν μποροῦν νὰ φωτισθοῦν μὲ τὴ γνώση τοῦ ὄντος, ὅμως, τὸ «φῶς τὸ σωτήριον εἶδεν ἄγνοιάν τε τούτων διασκεδάζον καὶ θεοῦ τὴν ἐπίγνωσιν ἐκκαλύπτον»⁵⁵⁶. β) Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ φωτός δὲν ἀφοροῦσε μόνο τὰ Ἕθνη, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν Ἰσραηλιτικὸ λαὸ ἢ παρουσία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποτελεῖ δόξα, δηλαδή τὴν πλήρη ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ σὲ σχέση μὲ τὸ τί γνώριζε πρὶν τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ⁵⁵⁷. Γιὰ τὸν Ἰσραηλιτικὸ λαὸ αὐτὸ σημαίνει τὴ γνώση τῆς Ἁγίας Τριάδος, «οὐ τὸν Πατέρα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μονογενῆ τούτου παῖδα, πρὸς δὲ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἅγιον πνεῦμα»⁵⁵⁸. Ἡ γνώση τοῦ Πατέρα καὶ μόνη, ὅπως ἦταν αὐτὴ τοῦ Νόμου, εἶναι ἀτελής γνώση καὶ ἄδοξος δόξα⁵⁵⁹.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ περαιτέρω σχολιασμὸ γιὰ τὴ σχέση τοῦ Νόμου μὲ τὰ Ἕθνη. Ὁ Νόμος κατ' ἐξαίρεση δόθηκε στὸν Ἰσραηλιτικὸ λαὸ γιὰ νὰ ἀποτελέσει φῶς, τόσο γιὰ τοὺς Ἰσραηλίτες, ὅσο καὶ γιὰ τοὺς Ἐθνικούς. «Ὁ γὰρ νόμος εἶ καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κατ' ἐξαίρετον ἐκκληρώθη, ἀλλ' οὐδ' οἱ ἐξ ἐθνῶν τούτου παντάπασιν ἄγνοιαν ἔσχον»⁵⁶⁰. Εἶχαν τὴ

⁵⁵⁶ *Λόγος εἰς τὴν Ὑπαπαντήν*, 8, 17-19. **B. KOTTER V**, σ. 388.

⁵⁵⁷ *Ὅπ. ἀν.*, 8, 18-23. **B. KOTTER V**, σ. 388.

⁵⁵⁸ *Ὅπ. ἀν.*, 8, 24-26. **B. KOTTER V**, σ. 388.

⁵⁵⁹ «Εἰ δὲ καὶ δόξαν τοῦ Ἰσραὴλ ἐρεῖ τις τὸ τελείως ἐπεγνωκέναι οὐ τὸν πατέρα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μονογενῆ τούτου παῖδα, πρὸς δὲ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἅγιον πνεῦμα, οὐδὲν ἀπεμφαῖνον ὁ τοιοῦτος ἐξείποι· ὁ γὰρ μὴ τὴν γνώσιν εἰδῶς τῶν τριῶν καὶ συνάπτων μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν, διαιρῶν δὲ κατὰ τὰς ὑποστάσεις, ὅπερ τοῖς Ἰουδαίοις πρότερον οὐχ ὁ νοῦς, οὐχ ὁ λόγος διήρθρου, οἷα περὶ τὸν πατέρα μόνον τὴν ὅλην γνώσιν περιμιστᾷσι, τῷ τοιοῦτῳ πάντως καὶ ἡ ἐπίγνωσις ἀτελής καὶ ἄδοξος ὄντως ἢ δόξα» (*Ὅπ. ἀν.*, 8, 24-31. **B. KOTTER V**, σ. 388).

⁵⁶⁰ *Ὅπ. ἀν.*, 8, 39-40. **B. KOTTER V**, σ. 389.

δυνατότητα μερικῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ὅμως δὲν χρησιμοποιήσαν τὴ δυνατότητα ποὺ τοὺς δόθηκε γιὰ νὰ γνωρίσουν τὸ φῶς· «εἰ γὰρ ἀσύνητος ὁ λύχνον κατέχων ἡλίου ἀνίσχοντος καὶ τὰ πάντα φωτίζοντος, πολλῶ πλέον ἀσυνετώτερος ὁ ἀληθείας ἀναφανείσης καὶ θεοῦ ἤκοντος τύπους καὶ σκιᾶς κρατῶν καὶ εἰκόνων ἰνδάλματα»⁵⁶¹.

Στὰ κατὰ διαφόρων αἰρέσεων ἔργα του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ περισσότερο ἐπιχειρηματολογία ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή, εἴτε γιατί θεωρεῖ τὸ πρόβλημα τῶν αἰρέσεων ὡς ζήτημα ἐρμηνευτικό, εἴτε γιατί γιὰ τὰ διάφορα ζητήματα ποὺ συζητοῦνται δὲν ὑπάρχουν ἀρκετὰ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν παραδεδομένη θεολογία καὶ καλεῖται νὰ ἀντλήσει ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὶς Γραφές⁵⁶². Ἐνα ἀρχικὸ παράδειγμα ἀπὸ τὸ *Κατὰ Μανιχαίων* θὰ διαφωτίσει τὴ θέση μας αὐτή. Οἱ Μανιχαῖοι, ὅπως ἀναφερθήκαμε καὶ σὲ ἄλλες σελίδες, εἶχαν τὴν περὶ δύο ἀρχῶν ὄντολογία περὶ τοῦ Θεοῦ. Δὲν θὰ ἐπαναλάβουμε τὰ ἐκατέρωθεν ἐπιχειρήματα, ἀλλὰ θὰ ἐξετάσουμε τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλία τὴν ὁποία ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβάλλει χρησιμοποιώντας πολλές παραθέσεις ἀπὸ τὶς Γραφές, συνδυάζοντάς τις βεβαίως καὶ μὲ τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλία, ὅπως αὐτὴ εἶχε διαμορφωθεῖ καὶ διατυπωθεῖ ἀπὸ τὶς Οἰκουμενικὲς Συνόδους καὶ τὴ διδασκαλία τῶν Πατέρων.

Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ δυναρχία τοῦ Μανιχαϊσμοῦ, διδάσκει τὴν ὑπαρξὴ ἑνὸς καὶ μόνου Τριαδικοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀγαθός, δίκαιος, δημιουργὸς τῶν πάντων,

⁵⁶¹ Ὅπ. ἀν., 8, 43-46. **B. KOTTER V**, σ. 389.

⁵⁶² Μία ἀπὸ τὶς αἰρέσεις στὸ *Περὶ αἰρέσεων* ὀνομάζεται «Παρερμηνευταὶ» καὶ προσάπτεται ἢ κριτικὴ τῆς παρερμηνείας τῶν Γραφῶν: «Παρερμηνευταί, οἱ τινὰ κεφάλαια τῶν θείων γραφῶν τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης παρερμηνεύοντες καὶ πρὸς τὸν οἰκεῖον σκοπὸν ταῦτα μεθοδεύοντες· ἐμφιλονεῖκως δὲ παρὰ τὰς πολλὰς τῶν ἀκριβῶν καὶ ἀνεπιλήπτων ἐρμηνειῶν διακείμενοι, ἐξ ἰδιωτείας τινὸς καὶ ἀδιακρισίας τοῦτο πάσχοντες, βεβαιοῦν δὲ ἐντεῦθεν αὐτοὺς καὶ ἔνια τῶν αἰρετικῶν δογμάτων μὴ ἐπιστάμενοι» (*Περὶ αἰρέσεων*, 97. **B. KOTTER IV**, σ. 58). Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτει ἐν προκειμένῳ τὶς ἐρμηνευτικὲς προϋποθέσεις ἀπὸ ὀρθοδόξου πλευρᾶς.

παντοκράτωρ καὶ παντοδύναμος. Ἔτσι, ἔχει τὴ δύναμη νὰ δημιουργήσει ὅσα θέλει καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὅλα τὰ ὄντα, ὄρατὰ καὶ ἀόρατα, ἔχουν δημιουργηθεῖ ἀπὸ τὸν ἕνα καὶ μοναδικὸ Θεό. Τὰ δημιουργήματα αὐτὰ δὲν προέρχονται ἀπὸ τὴν οὐσία του, ἀλλὰ «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι». Τὴ διδασκαλία αὐτὴ τὴ στηρίζει στὸ Ψαλμικό: «πάντα γάρ, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν ὁ κύριος» (Ψαλμ. 134:6). Αὐτὸ ποὺ θέλει ὁ Θεὸς εἶναι πάντοτε τὸ «ἀγαθόν». Τὰ δημιουργήματα δὲν μποροῦν νὰ κρίνουν τὸν Δημιουργό, ὄχι γιατί τοὺς ἀφαιρεῖται τὸ δικαίωμα, ἀλλὰ δὲν ἔχουν τὴ δυνατὴτητα, ἔνεκα τῆς διαφορᾶς ἀκτίστου Θεοῦ καὶ κτιστῶν ὄντων. Σὲ αὐτὴ τὴν παρουσίαση τῆς διδασκαλίας περὶ Θεοῦ, ἀναγνωρίζουμε βεβαίως τὴ διατύπωση τῆς πίστεως τῆς Νικαίας, δεδομένου ὅτι καὶ ἡ Α' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος χρησιμοποίησε τὴν Ἁγία Γραφή γιὰ τὴ διατύπωση τῆς πίστεως, ὅπως εἶναι τὰ διάφορα ιδιώματα τοῦ Θεοῦ.

Ἐξ ἄλλου, ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίζει τὸν λόγο τῆς πρόνοιᾶς τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα καὶ μὲ τὸ ἀποστολικό: «τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;» (βλ. Ρωμ. 11:34). Ἐάν, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἦταν γνωστὴ ἡ βουλή καὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τότε δὲν εἶναι Θεός, δεδομένου ὅτι ὅπως ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀκατάληπτη, τὸ ἴδιο ἀκατάληπτη εἶναι καὶ ἡ θέληση καὶ ἡ πρόνοιά του. Στὴ συνέχεια προβαίνει σὲ μία λογικὴ σύγκριση γιὰ νὰ ἀποδείξει τὸ ἀδύνατον τῆς γνώσεως τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ. Ἐάν ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον δὲν γνωρίζει ὁ ἕνας τὸ θέλημα τοῦ ἄλλου ἢ ἀκόμα καὶ τὸ ἴδιο τὸ θέλημά του δὲν γνωρίζει κάποιος, δεδομένου ὅτι ἀγνοεῖ τὸ αὔριον, ἀφοῦ δὲν γνωρίζει τὸ μέλλον ἢ καὶ λησμονεῖ αὐτὰ τὰ ὁποῖα θὰ ἤθελε νὰ πράξει, τότε πῶς εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζει τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ;

Ὁ Θεὸς προνοεῖ σύμφωνα μὲ τὴν πρόγνωση ποὺ ἔχει γιὰ ὅλα. Ἐμεῖς, ὅμως, ποὺ ἀγνοοῦμε τὸ μέλλον καὶ αὐτὰ ποὺ θὰ συμβοῦν στὸ μέλλον, καθὼς καὶ τὸ σύνολο αὐτῶν ποὺ ἔχουν ἤδη συμβεῖ, ἔχουμε τὴν αἴσθησις ὅτι ἡ διακυβέρνησις τοῦ

κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι «ἀνώμαλος», ἐνῶ, ἀντίθετα, ἡ συνολικὴ πρόγνωση καὶ γνώση τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν Θεό, «ὁμαλὴ δέ ἐστι καὶ ἀγαθὴ καὶ δικαία τῶ ὄντι»⁵⁶³.

Τὸ ἴδιο σύστημα ἐρμηνευτικῆς ἐφαρμόζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός καὶ στὸ *Κατὰ Νεστοριανῶν*. Ἐδῶ πρόκειται περὶ τῆς ἀποδείξεως τῆς θεότητος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πρῶτον, προχωρεῖ στὴν ἀπόδειξη τῆς ἀναγγελίας τῆς ἐλεύσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν παράθεση μεσσιανικῶν χωρίων ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη (Ψαλμ. 44:7, Μιχ. 5:1 κ. ἐξ., Ψαλμ. 72:1, Ψαλμ. 71:4 κ. ἐξ., Βαροῦχ 3:36-38)⁵⁶⁴. Στὴ συνέχεια, γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς θεότητος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ παραθέτει χωρία κυρίως ἀπὸ τὸν εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη⁵⁶⁵, μὲ τὰ ὁποῖα ἀποδεικνύεται: α) ἡ προῦπαρξη τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, β) ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπινου γένους, γ) ἡ ἀποστολὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμον καὶ οἱ καρποὶ σωτηρίας γιὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ, δ) ἡ ταυτότητα κατὰ τὴν οὐσία Υἱοῦ καὶ Πατέρα. Παρατίθενται πρὸς τὸν σκοπὸ αὐτὸ οἱ διάλογοι τοῦ Χριστοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν μὲ τὴ Μαρία, τὴν ἀδελφὴν τοῦ Λαζάρου, στὴν ὁποία ἀποκαλύπτει ὅτι εἶναι ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις, ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ Χριστοῦ μὲ τὸν ἀπόστολον Φίλιππο: «Τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἶμι, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα· καὶ πῶς σὺ λέγεις, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι;» (Ἰω. 14:9-10). Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός σχολιάζει τὸ τοῦ ἀποστόλου Φιλίππου, ὅτι γνώριζε τὸν Χριστὸ μὲ τὰ σωματικὰ μάτια ὡς ἄνθρωπον. Τὸν ἐπιπλήττει ὅμως ὁ Χριστὸς γιατί, μὲ τὴν πίστη καὶ μὲ τὰ μάτια τῆς διάνοιας δὲν κατόρθωσε νὰ τὸν ἀναγνωρίσει ὡς Θεό. Ἐὰν ἀνεγνώριζε τὸν Χριστὸν ὡς Θεό, τότε θὰ γνώριζε καὶ τὸν Πατέρα. Ἐὰν κάποιος γνωρίσει τὸν Χριστὸν ὡς Θεό, τότε γνωρίζει καὶ τὸν Πατέρα. Ὅποιος ὅμως γνωρίζει τὸν Χριστὸν ὡς «ψιλὸν» ἄνθρωπον, εἶναι ἀδύνατον νὰ γνωρίζει καὶ τὸν Πατέρα, γιατί ὁ Πατέρας δὲν ἔγινε ἄνθρωπος. «Αὕτη δὲ

⁵⁶³ *Κατὰ Μανιχαίων*, 78, 3-4. **B. KOTTER IV**, σ. 393.

⁵⁶⁴ *Κατὰ Νεστοριανῶν*, 42. **B. KOTTER IV**, σσ. 280-281.

⁵⁶⁵ Βλ. ὅπ. ἀν., 42. **B. KOTTER IV**, σσ. 281-284.

ἡ γνῶσις, τὸ γινώσκειν δηλαδὴ θεὸν τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν θεόν, ζωὴ αἰώνιος ἐστὶ. Καὶ μέντοι τὸ μὴ εἰδέναι τοῦτο, θάνατος αἰώνιος»⁵⁶⁶.

Ἡ βιβλικὴ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ἓνα σημαντικὸ δεῖγμα ἐρμηνείας τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἀπὸ τοὺς Πατέρες, οἱ ὅποιοι χρησιμοποιοῦν τὴν Ἁγία Γραφή καὶ ἀντλοῦν τὰ ἐπιχειρήματά τους ἀπὸ αὐτή. Ἐκεῖνο ποὺ πρέπει νὰ σημειωθεῖ περαιτέρω, μὲ ἀφορμὴ τὶς ἀνωτέρω ἀναφορές, εἶναι ὅτι: α) Ἡ Ἁγία Γραφή, ἰδιαίτερος δὲ ἡ Καινὴ Διαθήκη, ἀποτελεῖ πηγὴ γνῶσεως τοῦ Θεοῦ, πηγὴ ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως τὴν ἔχει ἀποκαλέσει, β) Ἡ προερχόμενη ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή γνῶσις ἀποκαλύπτει τὸν ἀληθινὸ Θεὸ καὶ δὲν εἶναι ψευδῶνυμος γνῶσις, ὅπως αὐτὴ τῶν αἰρέσεων, γ) Ὁ ἀληθινὸς Θεὸς εἶναι ὁ Τριαδικὸς Θεός. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἄρχισε μὲ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ ὡς Θεοῦ Δημιουργοῦ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη προαναγγέλλει καὶ τὴν ἔλευση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ συνεσκιασμένως, μὲ εἰκόνες καὶ τύπους. Ἡ ἀλήθεια φανερώθηκε μὲ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν κάθοδο τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δ) Ἡ γνῶσις τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ὁδηγεῖ στὴν αἰώνιο ζωὴ. Ἡ γνῶσις αὐτὴ εἶναι ἡ αἰώνιος ζωὴ. Ἔτσι, καθορίζεται καὶ ὁ σκοπὸς τῆς γνῶσεως τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ διανοίγει γιὰ τὸν ἄνθρωπο τὴν προοπτικὴ τῆς αἰώνιας ζωῆς, ἐνῶ ἡ ἄγνοια τοῦ Θεοῦ ὁδηγεῖ στὸν θάνατο⁵⁶⁷.

Τὸ Εὐαγγέλιο ἐμπεριέχει τὸν προφορικὸ λόγον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὰ θαύματά Του καὶ ὅλες τὶς σωτήριες ἐνέργειές του,

⁵⁶⁶ Κατὰ Νεστοριανῶν 42, 116-118. **B. KOTTER IV**, σ. 284.

⁵⁶⁷ Βλ. ὅπ. ἀν., 26, 1-11. **B. KOTTER IV**, σ. 245. «Ἀδύνατον οὖν εἰπεῖν ἢ ἐννοῆσαι περὶ θεοῦ, εἰ μὴ ὅπερ αὐτὸς διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν ἡμῖν ἐφάνερωσε, καὶ ἀδύνατον εἰπεῖν τῷ θεῷ· “Τί ἐποίησας οὕτως;” —“πάντα γάρ, ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος, ἐποίησε” —, καὶ οὐ χρὴ λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις λέγειν· Πῶς ἐνδέχεται τοῦτο; “Τινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης.” Ἐπεὶ εἶπε μοί· Πόθεν οἶδαμεν, ὅτι ὁ θεὸς ἐποίησε τὰ πάντα; Πῶς ὁ πατὴρ ἐγέννησε τὸν υἱόν; Ἡ πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ γεννᾶται, ἀλλ’ ἐκπορεύεται; Ἡ πῶς “ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο;” Ὅτι μὲν ὁ υἱὸς γεννᾶται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορεύεται, ἐκ τῆς ἁγίας γραφῆς παρελάβομεν, καὶ ὅτι “ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο”· πῶς δέ, οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ γεννήσας πατὴρ καὶ ὁ γεννηθεὶς υἱὸς λόγος ὁ γενόμενος σὰρξ καὶ τὸ ἐκπορευόμενον ἅγιον πνεῦμα».

ὅπως τὰ Πάθη, τὴν Ἀνάσταση καὶ τὴν Ἀνάληψή Του. Ὁ πιστὸς γνωρίζει τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ εἴτε διὰ τῆς ἀναγνώσεως, ἢ ἀν γνωρίζει ἀνάγνωσι, εἴτε ἀκούοντάς το ἀπὸ ἀνάγνωσι. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀναιρώντας τὴν ἀπόρριψιν τῶν ἱερῶν εἰκόνων ἀπὸ τοὺς εἰκονομάχους, οἱ ὅποιοι θεωροῦσαν τὶς εἰκόνες ἐκτὸς τῶν ἄλλων καὶ ὡς ἄχρηστες, ἐξαίρει τὴ γνώση πού προέρχεται μέσω τῆς ἐξεικονίσεως σκηνῶν τῆς ζωῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν θαυμάτων του. Οἱ εἰκόνες ἀποβαίνουν βίβλοι τῶν ἀγραμμάτων. Μέσω τοῦ σωματικοῦ χαρακτήρα τοῦ Χριστοῦ πού ἀπεικονίζεται στὶς εἰκόνες μπορούμε ὄχι μόνο νὰ πιστέψουμε ὅτι ὁ Χριστὸς ἔγινε πράγματι ἄνθρωπος, ἀλλὰ καί, σύμφωνα μὲ τὴν ἀνθρώπινη δυνατότητα, νὰ ἀναχθοῦμε στὴ θεωρία καὶ τῆς θεότητός Του⁵⁶⁸.

Ὑπὸ τὸ πνεῦμα αὐτὸ εἶναι κατανοητὴ ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴν ἰδιαίτερη σημασία τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἥτοι τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Νόμος, Προφῆτες, Θεοφάνειες)

⁵⁶⁸ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, III, 12, 27-30. **B. KOTTER III**, σσ. 123-124. «Εἶδον οὖν οἱ ἀπόστολοι σωματικῶς τὸν Χριστὸν καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ θαύματα αὐτοῦ καὶ ἤκουσαν τῶν λόγων αὐτοῦ· ἐπιθυμοῦμεν καὶ ἡμεῖς ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι καὶ μακαρισθῆναι. Εἶδον ἐκεῖνοι πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, ἐπειδὴ παρῆν σωματικῶς· ἡμεῖς δέ, ἐπειδὴ σωματικῶς οὐ πάρεστιν, ὡσπερ διὰ βιβλίων ἀκούομεν τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ ἀγιαζόμεθα τὴν ἀκοὴν καὶ δι' αὐτῆς τὴν ψυχὴν καὶ μακαριζόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν τιμῶντες τὰς βίβλους, δι' ὧν ἀκούομεν τῶν λόγων αὐτοῦ, οὕτως καὶ διὰ γραφῆς εἰκόνων θεωροῦμεν τὸ ἐκτύπωμα τοῦ σωματικοῦ χαρακτήρος αὐτοῦ καὶ τῶν θαυμάτων καὶ τῶν παθημάτων αὐτοῦ καὶ ἀγιαζόμεθα καὶ πληροφοροῦμεθα καὶ χαίρομεν καὶ μακαριζόμεθα καὶ σέβομεν καὶ τιμῶμεν καὶ προσκυνοῦμεν τὸν χαρακτήρα αὐτοῦ τὸν σωματικόν. Θεωροῦντες δὲ τὸν σωματικὸν χαρακτήρα αὐτοῦ ἐννοοῦμεν ὡς δυνατόν καὶ τὴν δόξαν τῆς θεότητος αὐτοῦ· ἐπειδὴ γὰρ διπλοῖ ἔσμεν, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατεσκευασμένοι, καὶ οὐ γυμνὴ ἡμῶν ἐστὶν ἡ ψυχὴ, ἀλλ' ὡς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται, ἀδύνατον ἡμᾶς ἐκτὸς τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά. Ὡσπερ οὖν διὰ λόγων αἰσθητῶν ἀκούομεν ὡσὶ σωματικοῖς καὶ νοοῦμεν τὰ πνευματικά, οὕτω καὶ διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν. Διὰ τοῦτο σῶμα καὶ ψυχὴν ἀνέλαβεν ὁ Χριστός, ἐπειδὴ σῶμα καὶ ψυχὴν ἔχει ὁ ἄνθρωπος· διὰ τοῦτο καὶ τὸ βάπτισμα διπλοῦν, ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ προσευχὴ καὶ ἡ ψαλμωδία, πάντα διπλᾶ, σωματικὰ καὶ πνευματικά, καὶ φῶτα καὶ θυμιάματα» (*Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, III, 12, 5-35. **B. KOTTER III**, σσ. 123-124).

καὶ εἰδικότερα τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὡς πηγῆς γνώσεως τόσο γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ ἀληθινοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ γιὰ τὴ σωτηριολογικὴ σημασία τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἄλλωστε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ ἡ ὁμόφωνη Πατερικὴ παράδοση, ἔχει μίᾳ χριστοκεντρικῆ προσέγγιση καὶ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης στὸ ὅλο μυστήριον τῆς ἐν Χριστῷ θείας οἰκονομίας γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ἢ ὁποῖα τελεσιουργεῖται στὴν ὅλη μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, μὲ ἐσώτατο πυρῆνα τὴ μετοχὴ τῶν πιστῶν στὸ μυστήριον τῆς θείας Ευχαριστίας.

Αὐτὰ τὰ δεδομένα τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ ποὺ περιγράφονται στὶς Γραφές εἶναι ποὺ ὀδήγησαν τὴν Ἐκκλησία, εἴτε μὲ τοὺς ὅρους τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, εἴτε μὲ τὴ διδασκαλία τῶν ἱερῶν Πατέρων, νὰ διατυπώσῃ τὴν ἀκρίβεια καὶ τὴν ὀρθοδοξία τῆς πίστεως καὶ τοῦ δόγματος. Ἡ σύντομη ἐπισκόπηση τῆς θεογνωσίας σύμφωνα μὲ τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιον γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὅπως θὰ ἀναπτυχθεῖ στὰ ἐπόμενα κεφάλαια.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε'.

**ΔΥΝΑΤΟΝ ΚΑΙ ΑΔΥΝΑΤΟΝ ΓΝΩΣΕΩΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ
ΥΠΟ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ**

§ 1. ΤΟ ΚΑΤΑΛΗΠΤΟΝ ΚΑΙ ΤΟ ΑΚΑΤΑΛΗΠΤΟΝ ΤΟΥ ΘΕΟΥ.

Προϋποθέσεις γνώσεως του Θεού

*«Άπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπὸν,
ἢ ἀπειρία καὶ ἢ ἀκαταληψία»*

(Έκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 32-33. Β. ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 13).

Υπενθυμίζεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς πηγές γνώσεως στὶς ὁποῖες ἀναφερθήκαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο, ἀναφέρεται καὶ στὶς τρεῖς κατωτέρω πηγές ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ καὶ γνώσεώς του ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὶς ὁποῖες ἔγινε ἐπίσης λόγος: α) Στὴ γνώση διὰ μέσου τῆς κτίσεως, τῆς συνοχῆς καὶ τῆς διακυβερνήσεώς της, δηλαδή τῆ φυσικῆ γνώση καὶ ἀποκάλυψη, ἢ ὁποῖα στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ λαμβάνει ἰδιαίτερη σημαντικότητα καὶ ἔννοια ἔνεκα τῆς συσχετίσεώς της μὲ τὴ γνώση διὰ μέσου τῶν «εἰκόνων» τῆς φύσεως⁵⁶⁹, β) Στὴ γνώση διὰ μέσου τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ γ) Στὴ γνώση διὰ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ⁵⁷⁰. Ἡ προέλευση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὶς τρεῖς αὐτὲς πηγές φανερῶνει ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ ἓνα γνωσιολογικὸ σύστημα οἰκοδομημένο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ἔρευνα, ἐπιχειρηματολογία καὶ τοὺς λογικοὺς συνειρμούς, ἀλλὰ ἀποτελεῖ γνώση ἀποκεκαλυμμένη, πὺν δημιουργεῖ ἰδιάζουσα σχέση μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου⁵⁷¹. Διαπιστώσαμε

⁵⁶⁹ Βλ. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 11 καὶ III, 21, Β. ΚΟΤΤΕΡ III, σσ. 84-85 καὶ σσ. 128-129 ἀντιστοίχως.

⁵⁷⁰ ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κωνσταντίνου. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, σσ. 53-67.

⁵⁷¹ Ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας συνδέει τὴ γνώση μὲ τὴν πίστη. Ἡ πίστη προηγεῖται καὶ ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς γνώσεως, ἀλλὰ βεβαίως ἡ γνώση προέρχεται ἀπὸ τὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ πὺν φανερῶνει τὴν πρωτοβουλία τοῦ Θεοῦ νὰ γνωρίσει ἑαυτὸν στὸν ἄνθρωπο. (Βλ. ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, Κωνσταντίνου Ε. *Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνώσις αὐτοῦ. Κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*. Ἀθῆναι 1969, σσ. 80-122). Ὁ Μέγας Βασίλειος ἐξ ἄλλου συνδέει τὴν πίστη με τὴ γνώση κατ' ἀμφίδρομο τρόπο. Ἡ γνώση ἀποτελεῖ βάση τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ ἡ πίστη ἀποτελεῖ βάση καὶ προϋπόθεση τῆς γνώσεως (βλ. ΑΓΗΙΟΡΓΟΥΣΣΙΣ, Maximos. *«Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil»*, σσ. 19-54).

ἤδη ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προανήγγειλε τὴ δική του πορεία καὶ ἄνοδο πρὸς γνῶση τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Μωυσέως. Οἱ πηγές αὐτὲς γνώσεως εἶναι ἐντελῶς ἄλλες, τόσο ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅσο καὶ ἀπὸ τὶς πηγές γνώσεως τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας⁵⁷². Ἔστω καὶ ἂν παρέχεται ἡ ἐντύπωση ὅτι ἐξετάζει τὶς πηγές αὐτὲς ὡς ἀνεξάρτητες μεταξύ τους, ἐν τούτοις καθιστᾷ ὁ ἴδιος προφανές ὅτι ὅλες τοποθετοῦνται ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἐν Χριστῷ θείας Ἀποκαλύψεως. Ἔτσι, θὰ λέγαμε ὅτι μὲ τὶς τρεῖς αὐτὲς πηγές γνώσεως γίνεται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ γνῶση μέσω τῆς φιλοσοφίας στὸν χῶρο τῆς πίστεως ὅπου ἡ γνῶση παύει νὰ ἀποτελεῖ ἀπλῆ φιλοσοφικὴ ἐνασχόληση καὶ ἀναδεικνύεται ὁ θεολογικὸς χριστιανικὸς της χαρακτῆρας. Κατὰ τὴ γνώμη μας, ἡ ταξινομήση καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀναφορὰ καὶ περίληψη τῶν τριῶν αὐτῶν εἰδῶν γνώσεως, συνιστᾷ τοὺς ἄξονες πάνω στοὺς ὁποίους ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θὰ δομήσει τὴν Ἔκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, οἱ ὁποῖοι συνιστοῦν καὶ τὶς διάφορες φάσεις ἀποκαλύψεως τῆς θείας «οἰκονομίας». Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, σημαντικὴ πηγὴ τῆς θεολογικῆς παραδόσεως γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀνέπτυξε τὴ **θεωρία τῶν τριῶν νόμων**, τοῦ νόμου τῆς φύσεως, τοῦ γραπτοῦ νόμου καὶ

⁵⁷² Ἡ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη χρησιμοποιεῖ ἐντελῶς διαφορετικὲς πηγές γνώσεως: τὴν ἀντιληπτικότητα, τὴν ἀνάμνηση, τὴν ἐσωστρέφεια, τὴν ἐκ τῶν προτέρων γνῶση, τὴν ἐπαγωγικὴ καὶ τὴν ἐκ μαρτυρίας γνῶση. «The examples just given represent what philosophers have called perceptual, memorial, introspective, a priori, inductive, and testimony-based beliefs. The first four kinds are basic in epistemology. My belief that the glass is cold to the touch is *perceptual*, being based as it is on tactual perception. My belief that I cut the poison ivy vine from the spruce is *memorial*, since it is stored in my memory and held because of that fact. My belief that I am imagining a green field is called *introspective* because it is conceived as based on “looking within” (the etymological meaning of “introspection”); but it could also be called simply *self-directed*: no “peering” within or special concentration is required. My belief that if the spruce is taller than the maple and the maple is taller than the crab apple, then the spruce is taller than the crab apple is called *a priori* (meaning, roughly, based on what is “prior” to observational experience) because it apparently arises not from experience of how things actually behave but simply in an intuitive way. It arises from a rational grasp of the key concepts one needs in order to have the belief, such as the concept of one thing's being taller than another» (AUDI, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 2nd edition. Routledge. New York 2003, σ. 6).

του νόμου τῆς χάριτος⁵⁷³. Ἡ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου ἔχει ἐπηρεάσει βαθύτατα τὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ θεωρία τῶν τριῶν νόμων βρίσκεται στὴ βάση τῆς γνωσιολογικῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἢ ἀκόμα καὶ τῆς δομῆς τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως⁵⁷⁴, ὅπως αὐτὴ προαναγγέλλεται στὸ πρῶτο κεφάλαιο.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, καθορίζοντας τὶς πηγὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἔχει τοποθετήσῃ στὸ ὑψιστο σημεῖο τὴ γνώση ποὺ παρέχεται διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἔχοντας ὡς προμετωπίδα τὸ ἀγιογραφικό: «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο» (Ἰω. 1:18), θέτει τὶς προϋποθέσεις γνώσεως τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁμιλοῦντες γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀναφερόμαστε, ἀφ' ἑνὸς μὲν, α) στὴ γνώση ποὺ ὁ Θεὸς ἔχει δι' ἑαυτὸν (Μτ. 11:27), καὶ β) στὴ γνώση τῶν ὄντων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο⁵⁷⁵.

⁵⁷³ Βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 333-393. Τοῦ ἰδίου (= **ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ**, Βασιλείου). *Ὁ θρησκευτικὸς καὶ ἐθνικὸς πλουραλισμὸς τῆς νέας κοινωνίας τοῦ κόσμου*. Ἐκδόσεις Ἄρμος. Αθήνα 2002, σσ. 63-80.

⁵⁷⁴ Ἡ διαδοχὴ τῶν τριῶν νόμων τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου εἶναι προφανῆς στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. «Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμον δὲ καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 15-19. **B. KOTTER II**, σ. 7). (Πλάγια δικά μας). Στὸ 96^ο κεφάλαιο προβαίνει σὲ σύγκριση τῶν δύο «Νόμων», τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης, χρησιμοποιώντας τὴν ἴδια λεκτικὴ διατύπωση μὲ τὸν Ὁμολογητῆ Μάξιμο καὶ ἀποκαλεῖ τὸν τῆς Καινῆς Διαθήκης «πνευματικὸν» νόμον, ἔναντι τοῦ Μωσαϊκοῦ. Ὅσοι ἐφαρμόζουν τὰ τοῦ Πνευματικοῦ νόμου εἶναι «ὑπέρτεροι» ἀπὸ ἐκείνους ποὺ ἐφαρμόζουν τὸν Μωσαϊκό. Ὁ Μωσαϊκὸς νόμος χαρακτηρίζεται γιὰ τὴν μερικότητά του, σὲ σύγκριση μὲ τὴν τελειότητα τοῦ πνευματικοῦ νόμου. (Βλ. ὅπ. ἀν., 96, 60-81. **B. KOTTER II**, σσ. 226-227.

⁵⁷⁵ Ὁ Dumitru STANILOAE, ταυτίζοντας τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν παγνωσία του, σημειώνει γιὰ τὰ δύο ἐπίπεδα γνώσεως: «If, however, a particular discussion of the knowledge and wisdom of God is justified, this justification comes, in our view, from the necessity to consider together: a) the various partial acts in which God's knowledge is manifested along with the bestowing of his knowledge on man, and: b) the connection that exists between these acts and all the other acts of

Ἡ ἀπόλυτη γνώση τοῦ εἶναι καί τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀνήκει μόνο στὸν ἴδιο τὸν Θεό. Μάλιστα, ἡ γνώση αὐτὴ ἀκολουθεῖ τὴν τάξη τῆς τριαδικῆς ὑποστατικῆς ὑπάρξεως: «Οὐδεὶς γὰρ ἐπιγινώσκει τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱός, οὐδὲ τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατήρ (βλ. Μτ. 11:27). Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον οὕτως οἶδε τὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδε τὰ ἐν αὐτῷ» (βλ. Α Κορ. 2:11)⁵⁷⁶. Τὰ συγκεκριμένα ἀγιογραφικὰ χωρία διαδραματίζουν σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς γνωσιολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀφοῦ οἱ ἄλλες πηγές γνώσεως, ἡ φυσικὴ, ἡ διὰ τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ ἡ διὰ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν λαμβάνουν τὴν πληρότητά τους μόνο μὲ τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι Ἐκεῖνος ἔχει διερμηνεύσει καὶ ἔχει καταστήσει γνωστὴ τὴν ὑπαρξη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἐξ ἄλλου, ἡ Ἁγία Γραφή ἔχει τὴν ὑψιστὴ ἀuthεντία ὡς πηγὴ γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἔναντι ὅλων τῶν ἄλλων πηγῶν. Ἐπαναλαμβάνουμε ὅτι, ὁ Υἱὸς γνωρίζει τὸν Πατέρα καὶ ὁ Πατέρας τὸν Υἱό, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα γνωρίζει τὰ τοῦ Θεοῦ⁵⁷⁷. Ἡ δὲ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν

comprehensive plan regarding the world. This connection and this comprehensive plan might be named the wisdom of God in a special way» (STANILOAE, Dumitru, *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*, σ. 212).

⁵⁷⁶Τὰ Ἀγιογραφικὰ κείμενα δὲν παρατίθενται ὡς ἔχουν στὴν Καινὴ Διαθήκη, ἀλλὰ ὅπως τὰ παραθέτει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός: Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 8-10. **KOTTER II**, σ. 7. Βλ. **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σ. 89-95. Ὅπως σημειώνει καὶ ὁ Charles TWOMBLY, τὰ τρία αὐτὰ ἀγιογραφικὰ χωρία ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ τὴν ἀγιογραφικὴ βάση γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὸ «ἄφραστον», τὸ «ἄρρητον» καὶ τὸ «ἀκατάληπτον» τοῦ Θεοῦ. (TWOMBLY, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σ. 13). Στὴ σύντομη ἀναφορὰ του γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὁ C. TWOMBLY χρησιμοποιεῖ ὡς κείμενα ἀναφορᾶς ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὰ σχετικὰ κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως (ὅπ. ἀν., σσ. 12-27), προφανῶς γιὰ τὸν περιορίζει ἡ μελέτη του περὶ τῆς «περιχωρήσεως», ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὸ συγκεκριμένο ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ὅσον ἀφορᾶ τὴ γνώση τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, τόσο τὴν ἐνδοτριαδική, ὅσο καὶ τὴ γνώση τῶν ὄντων βλ. **LEFTOW**, Brian. «*Anti Social Trinitarianism*», σσ. 211-215.

⁵⁷⁷ Θὰ γίνῃ ἀναφορὰ σὲ μεταγενέστερο στάδιο στὸ πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἔχει χρησιμοποιήσει τὸν ὄρο «περιχώρησις», μὲ τὸν ὁποῖο περιγράφει τὶς σχέσεις τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, τόσο τὶς οὐσιώδεις (immanent), ὅσο καὶ τὰ τῆς περιχωρήσεως τῆς οἰκονομικῆς Τριάδος. Βλ. **DURAND**, Emmanuel O.P. «*Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology*». In: *Rethinking*

ἄνθρωπο, πού ἔχει τὴν ἴδια τριαδολογικὴ τάξη καὶ φανερώνει τὴ συνεργία τῶν θείων προσώπων, εἶναι καρπὸς φωτισμοῦ τῆς διανοίας ἀπὸ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ ὁ βαθμὸς τῆς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δεκτικότητα τοῦ κάθε ἀνθρώπου, σύμφωνα καὶ μὲ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου⁵⁷⁸. Δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς γνωρίζει ἑαυτὸν ἐντὸς τῶν τριαδικῶν σχέσεων καὶ παρέχει τὴ γνώση του στὸν ἄνθρωπο, αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία καὶ τὴ βάση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο.

Ἡ βάση γνώσεως ἢ ἀγνοίας τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου⁵⁷⁹. Ἡ ἀρχὴ αὐτή, ὅπως ἔχει ἤδη λεχθεῖ ἐπανειλημμένως, ἀποτελεῖ θεολογικὸ ἀξίωμα, τὸ ὁποῖο διαπνέει τὸ ὅλο γνωσιολογικὸ πρόβλημα. Παρὰ τὴ διαφορὰ πού ὑφίσταται μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τοῦ κτιστοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκτήσει γνώση γιὰ τὸν Θεό. Ἡ πρόταση κλειδί γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἢ ἀπειρία καὶ ἢ ἀκαταληψία»⁵⁸⁰.

Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology. Eds. Giulio Maspero and Robert Józef Wozniak. T&T Clark. New York 2012, σσ. 177-192. **ΤΣΙΓΚΟΥ**, Βασιλείου. *Περιχώρησις: Θεολογικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου καὶ οἱ ἐφαρμογές του κατὰ τὴ Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας.*

⁵⁷⁸ «Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς Πνεύματος ἁγίου, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῶ ἐστι, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν» (Α' Κορ. 2:12-16).

⁵⁷⁹ «La conception du Damascéne sur l'impossibilité de connaître l'essence divine tire moins argument, comme Grégoire de Nysse, de l'infinité de Dieu que de la différence avec tout le créé (à la suite de la théologie apophatique de l'Aréopagite)» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σ. 444).

⁵⁸⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 32-33. **B. KOTTER II**, σ. 13. Βλ. καὶ 1, 6-7. **B. KOTTER II**, σ. 7. 12, 2-14. **B. KOTTER II**, σσ. 35-36. Σύνοψη ἀναφορικὰ μὲ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ στοὺς ἄλλους πρὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ Πατέρες βλ. **ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, **Ἀνδρέα**. *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, σσ. 28-30.

Ποία είναι αυτή ή γνώση ποιοτικά ή και ποσοτικά, είναι το έρώτημα που συζητείται στη συνέχεια.

Η όντολογική διαφορά μεταξύ κτιστού και άκτιστου, πέραν της άπειρίας και ακαταληψίας του Θεού, αποτελεί επίσης την δεύτερη απαραίτητη προϋπόθεση, ότι ή απόλυτη και καθ' όλοκληρίαν γνώση του Θεού υπάρχει μόνο μεταξύ των τριών Προσώπων της Αγίας Τριάδος. Ο άνθρωπος, όσον αφορά τον έαυτό του, κατά τον Μ. Βασίλειο, γνωρίζει ποιος είναι, όχι όμως την ουσία του⁵⁸¹. Όσον αφορά τη γνώση του Θεού από τον

Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός όρίζει ως ακόλουθως τον Θεό: «Θεός ήν μέν άεί και έστι και έσται· μάλλον δέ “έστιν” άεί. Το γάρ “ήν”, και “έσται”, του καθ' ήμäs χρόνου τμήματα και της όρευστής φύσεως· ό δέ ών άεί και τουτο αυτός έαυτόν όνομάζει, τώ Μωϋσεϊ χρηματίζων επί του όρουσ. Όλον γάρ έν έαυτῶ συλλαβών έχει το είναι, μήτε άρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οίόν τι πέλαγος ουσίας άπειρον και άόριστον, πāsαν ύπερεκπίπτον έννοιαν και χρόνου και φύσεως· νῶ μόνω σκιαγραφούμενος, και τουτο λίαν άμυδρῶς και μετρίως, ούκ έκ τών κατ' αυτόν, άλλ' έκ τών περι αυτόν, άλλης έξ άλλου φαντασίας συλληγομένης, εις έν τι της άληθείας ίνδαλμα, πριν κρατηθηναι φευγον και πριν νοηθηναι, διαδιδράσκον, τσαυτα περιλάμπον ήμῶν το ήγεμονικόν, και ταυτα κεκαθαρμένων, όσα και όψιν άστραπής τάχος ούχ ίσταμένης. Έμοι δοκείν, ίνα τῶ ληπτῶ μέν έλκη προς έαυτό – το γάρ τελέως άληπτον, άνέλπιστον, και άνεπιχείρητον –, τῶ δέ άλήπτω θαυμάζεται, θαυμαζόμενον δέ ποθηται πλέον, ποθούμενον δέ καθαίρη, καθαίρον δέ θεοειδεϊσ άπεργάζηται, τοιούτοις δέ γενομένοις, ως οικείοις, ήδη προσομιλή – τολμᾶ τι νεανικόν ό λόγος – Θεός θεοϊσ ένούμενός τε και γνωριζόμενος, και τοσοϋτον ίσως όσον ήδη γινώσκει τους γινωσκομένους. Άπειρον ούν το θεϊον και δυσθεώρητον, και τουτο πάντη καταληπτόν αυτού μόνον, ή άπειρία, καν τις οϊηται τῶ άπλης είναι φύσεως ή όλον άληπτον είναι ή τελέως ληπτόν. Τί γάρ όν άπλης έστι φύσεως, επίζητήσωμεν. Ού γάρ δή τουτο φύσις αυτῶ ή άπλότης, είπερ μηδέν τοϊσ συνθέτοις, μόνον το είναι συνθέτοις» (Γρηγορίου Ναζιανζηνου. Λόγος Θεολογικός 38. Εις τὰ Θεοφάνια, 7, σσ. 114-116). (Πλάγια δικά μας). Πολλά τών γνωσιολογικῶν θεμάτων του Γρηγορίου Ναζιανζηνου έχουν υίοθετηθει από τον Ίω. Δαμασκηνό, όπως θα διαπιστώσουμε στα αντίστοιχα κεφάλαια. Βλ. BEELEY, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, σσ. 90-113.

⁵⁸¹ Βλ. κατωτέρω, ύποσημείωση 584. Έν προκειμένω, ό Ίω. Δαμασκηνός παραθέτει το χωρίο της Α' Κορ. 2:11. (Έκδοσις όρθοδόξου πίστεως, 1, 8-13. Β. KOTTER II, σ. 7). Ός προς τη γνώση, έν τούτοις, που έχει ό άνθρωπος για τον έαυτό του, ή θέση του Μ. Βασιλείου είναι πιο συγκρατημένη με βάση τα άναφερόμενα στην κατωτέρω ύποσημείωση 584. Αυτό προφανώς όφείλεται στο γεγονός ότι ό Μ. Βασίλειος έπιχειρηματολογεί κατά τών Εύνομιανών, οί όποιοι διακήρυσσαν πλήρη γνώση της ουσίας του Θεου. Και ό Ίω. Δαμασκηνός, έν τούτοις, σε άλλη περίπτωση διευκρινίζει το τί γνωρίζει και το τί δέν γνωρίζει ό

ἄνθρωπο, γνωρίζει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. «Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται»⁵⁸². Μὲ τὴν κατηγορηματικὴ αὐτὴ διαβεβαίωση ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται τὴν ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ παροχὴ τῆς δυνατότητας σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους νὰ γνωρίσουν τὸν Θεὸ μέσω τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτει σὲ διαλεκτικὴ σχέση τὸ δυνατόν καὶ τὸ ἀδύνατον γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό. Τὸ δυνατόν ἢ ἀδύνατον ἀφορᾷ μόνον τὸν ἄνθρωπο. Γιὰ τὸν Θεὸ δὲν χωρεῖ δυνατόν ἢ ἀδύνατον⁵⁸³. Ὁ Θεὸς εἶναι παντογνώστης. Γνωρίζει τὰ πάντα, τὰ παρελθόντα, τὰ παρόντα καὶ τὰ μέλλοντα ὡς παρόντα. Τὸ ἐρώτημα ποῦ θὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ στὴ συνέχεια εἶναι τριπλό: πρῶτον, πῶς παρέχει τὴ γνώση αὐτὴ ὁ Θεός; δεύτερον, πῶς ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὸν Θεό; καὶ τρίτον, ποῖο εἶναι τὸ εἶδος τῆς γνώσεως ποῦ ἀποκτᾷ ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεό⁵⁸⁴; Διευκρινίζεται θεολογικᾶ ὅτι «ἄκτιστον», ὡς τεχνικὸς

ἄνθρωπος γιὰ τὸν ἑαυτό του. «Εἰ γὰρ τὰ τῶν ἀνθρώπων οὐδεὶς ἐπίσταται εἰ μὴ τὸ πνεῦμα ἐκάστου τὸ ἐν αὐτῷ, ἀλλ' οὐδὲ πάντα τὰ ἑαυτοῦ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων ἐπίσταται» (Κατὰ Μανιχαίων, 77, 10-12. **B. KOTTER IV**, σ. 393).

⁵⁸² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 14-15. **B. KOTTER II**, σ. 7.

⁵⁸³ Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ ἀντιστοίχως τοὺς ἀγγλικούς ὄρους *capacity – incapacity*. Γιὰ εὐρύτερη θεματολογία, βλ., **ZIZIOULAS**, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 206-249.

⁵⁸⁴ Ὁ Μ. Βασίλειος, σὲ ἀπάντηση πρὸς τοὺς Εὐνομιανούς, ἀναφέρεται στὴν πολυσήμαντη ἔννοια τοῦ ὄρου γνῶσις καὶ στὸ πῶς χρησιμοποιεῖται στὴ χριστιανικὴ θεολογία. «Ἐπειδὴ γὰρ τὸ τῆς γνώσεως ὄνομα ἐπὶ πολὺ διαβαίνει, καὶ γνωστόν τί ἐστὶ τὸ μὲν κατὰ ἀριθμὸν, τὸ δὲ κατὰ μέγεθος, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, τὸ δὲ κατὰ τὸν χρόνον τῆς γεννήσεως, τὸ δὲ κατ' οὐσίαν, οὗτοι ἐν ἐρωτήματι τὸ ὅλον παραλαμβάνοντες, ἂν μὲν λάβωσιν ἡμᾶς ὁμολογοῦντας ὅτι γινώσκομεν, ἀπαιτοῦσιν ἡμᾶς τῆς οὐσίας τὴν εἶδῃσιν· ἂν δὲ ἴδωσιν ἡμᾶς εὐλαβουμένους πρὸς τὴν ἀπόφασιν, περιτρέπουσιν ἡμῖν τῆς ἀσεβείας τὸ ὄνειδος. Ἀλλ' ἡμεῖς εἰδέναι μὲν ὁμολογοῦμεν τὸ γνωστόν τοῦ Θεοῦ, εἰδέναι δὲ τι πάλιν ὃ ἐκφεύγει ἡμῶν τὴν κατάληψιν. Ὡς οὖν ἂν με ἐρωτήσῃς εἰ οἶδα τί ἐστὶν ἄμμος κἂν ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐπίσταμαι, συκοφαντήσεις προδήλως, ἂν εὐθύς καὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτῆς ἀπαιτήσῃς, διότι ἢ μὲν πρώτη σου ἐρωτήσις πρὸς τὸ εἶδος ἔφερε τῆς ἄμμου, ἢ δὲ δευτέρα συκοφαντία περὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτῆς περιετράπη. Ὅμοιον ἐστὶ τοῦτο τὸ σόφισμα τῷ λέγοντι· Οἶδας Τιμόθεον; Οὐκοῦν, ἂν οἶδας Τιμόθεον, οἶδας αὐτοῦ καὶ τὴν φύσιν· ἀλλὰ μὴν ὡμολόγησας εἰδέναι Τιμόθεον· ἀπόδος τοίνυν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς Τιμοθέου φύσεως. Ἐγὼ δὲ καὶ οἶδα Τιμόθεον, καὶ οὐκ οἶδα· οὐ μὴν κατὰ ταῦτόν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ. Οὐ γὰρ καθ' ὃ οἶδα, κατὰ τοῦτο καὶ οὐκ οἶδα· ἀλλὰ

θεολογικός ὅρος (*terminus technicus*), δὲν σημαίνει τὸ μὴ ὑπαρκτόν, τὸ μὴ κτισθέν, ἀλλὰ τὸ ὄν τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι δημιουργημένο (ὅπως σημαίνει τὸ «ἀγένητον»), ὑπάρχει ἀφ' ἑαυτοῦ, μόνος δὲ ὁ Θεὸς ἔχει τὸ ὄντολογικὸ αὐτὸ κατηγορημα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ «κτιστόν», τὸ ὁποῖον σημαίνει τὸ ὄν ἢ τὰ ὄντα τὰ δημιουργημένα ἐν χρόνῳ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ. Ἀντίστοιχοι τοῦ «κτιστόν» ἢ «ἄκτιστον» εἶναι οἱ ὅροι, «γενητόν» - «ἀγένητον». Ὁ Ἀρεοπαγίτης ὁ ὁποῖος, κατὰ τὸν Vladimir LOSSKY⁵⁸⁵, ἔθεσε κατὰ ἓνα ριζικὸ τρόπο τὸ ζήτημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὸ ἔργο του «*Μυστικὴ θεολογία*», γιὰ νὰ μὴ ταυτισθεῖ τὸ ἄκτιστον εἶναι τοῦ Θεοῦ μὲ ἐκεῖνο τῶν κτιστῶν ὄντων, λέγει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι «ὑπὲρ τὴν οὐσίαν», εἶναι «ὑπὲρ τὸ εἶναι»⁵⁸⁶.

κατ' ἄλλο μὲν οἶδα, κατ' ἄλλο δὲ ἀγνοῶ. Οἶδα μὲν γὰρ αὐτὸν κατὰ τὸν χαρακτήρα καὶ τὰ λοιπὰ ιδιώματα, ἀγνοῶ δὲ αὐτοῦ τὴν οὐσίαν. Ἐπεὶ καὶ ἑμαυτὸν οὕτω τούτω τῷ λόγῳ καὶ οἶδα καὶ ἀγνοῶ. Οἶδα μὲν γὰρ ἑμαυτὸν ὅστις εἰμί, οὐκ οἶδα δὲ καθὸ τὴν οὐσίαν μου ἀγνοῶ» (Μ. Βασιλείου. *Ἐπιστολαί*, 235, 2, 5-37. Ἔκδ. Yves Courtonne. *Saint Basile. Lettres*. Vol. 3. Les Belles Lettres. Paris 1966, σ. 45).

⁵⁸⁵ ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, σ. 23.

⁵⁸⁶ «Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστὶν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμὸς ἐστὶν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμις ἐστὶν οὔτε φῶς· οὔτε ζῆ οὔτε ζωὴ ἐστὶν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστὶν αὐτῆς νοητῆ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστὶν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἐν οὔτε ἐνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστὶν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἰότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ἢ αὐτὴ ἐστὶν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ἢ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστὶν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις· οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιῶντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἢ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων» (Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, V, σσ. 149-150). Βλ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου. *Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας*, VI, 1. Ἔκδ. Günter Heil καὶ Adolf Martin Ritter. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*. [Patristische Texte und Studien 36]. Walter De Gruyter. Berlin 1991, σ. 20). «Πρῶτον δ' ἀπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές, ὡς ἀγαθότητι πάσας ἢ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας

Βασική ἐξ ἄλλου προϋπόθεση, ἐξ αἰτίας τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς κτιστοῦ – ἀκτίστου, τὴν ὁποία πρέπει νὰ γνωρίζει καὶ νὰ συνειδητοποιεῖ ὁ ἄνθρωπος ὡς ὅτι ἐπιδίδεται στὴν προσπάθεια γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἢ ὡς ὅτι βρεθεῖ ἐντός τῆς σφαίρας τῆς θείας ἀποκαλύψεως, εἶναι τὸ ὅτι ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται στὸν ἄνθρωπο σύμφωνα μὲ τὶς γνωστικὲς ἱκανότητες καὶ δυνατότητές του: «Ὡς οὖν (ὁ Θεὸς) πάντα εἰδὼς καὶ τὸ συμφέρον ἐκάστῳ προμηθούμενος, ὅπερ συνέφερον ἡμῖν γνῶναι ἀπεκάλυψεν, ὅπερ δὲ οὐκ ἐδυνάμεθα φέρειν, ἀπεσιώπησε»⁵⁸⁷. Ἐπομένως, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀποσκοπεῖ πρὸς ἓνα τέλος, πρὸς ἓνα σκοπὸ, ἐξυπηρετεῖ τὸ σωτηριολογικὸ συμφέρον τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ εἶναι, σύμφωνα μὲ Ἀριστοτελικούς ὅρους, ἡ τελολογία τῆς γνώσεως. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ, τὸ συμφέρον αὐτὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐπιβάλλει, τόσο τὴν γνώση, ὅσο καὶ τὴν ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀγνωσία δὲν μειώνει τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ἐξυπηρετεῖ τὸ συμφέρον του. Ἡ ἀπόλυτη γνώση καὶ θέα τοῦ Θεοῦ ὁδηγεῖ σὲ μηδενισμό τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ὁ Μωυσῆς ζήτησε νὰ «δεῖ» τὸν Θεό, ὁ Θεὸς τοῦ ἀπάντησε ὅτι, «οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν τὸ πρόσωπόν μου. Οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται...» (Ἐξ. 33:20). Παρατηροῦμε τὸ παράδοξον: τὸ εἶναι καὶ ἡ ὑπάρξη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένα μὲ τὴν αἰτία τῆς ὑπάρξεώς τους. Ὅμως, ἡ ἄνευ ὄρων θέα τοῦ Θεοῦ ὁδηγεῖ στὴν ἀνυπαρξία. «Μετὰ δὲ τὴν πρώτην καὶ μακαρίαν φύσιν οὐδεὶς ἔγνω ποτὲ τὸν Θεόν, εἰ μὴ ᾧ αὐτὸς

ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὤρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετελήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει (τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης), τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιῶν δυνάμεως, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερὰ τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας. Δῆλον δὲ ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι τῶν οὐσιῶν εἰσιν ὅσαι πολλαχῶς αὐτῆς μετελήφασιν».

⁵⁸⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 24-26. **B. KOTTER II**, σ. 8. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καὶ στὸ κείμενο αὐτὸ θέτει σὲ παραλληλισμὸ τὶς δύο καταστάσεις γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ «δυνατὸν» καὶ τὸ «ἀδύνατον».

ἀπεκάλυψεν οὐκ ἀνθρώπων μόνον ἀλλ' οὐδὲ τῶν ὑπερκοσμίων
δυνάμεων καὶ αὐτῶν φημί τῶν Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ»⁵⁸⁸.

Ὁ ἄνθρωπος γίνεται δέκτης τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ⁵⁸⁹. Ἡ πρωτοβουλία ὅμως γιὰ νὰ καταστεῖ ὁ Θεὸς γνωστός, ἀνήκει στὸν ἴδιο τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτεται διὰ μέσου τῆς κτίσεως, τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ διὰ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐπομένως, ἡ γνώση πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεὸ δὲν εἶναι δημιούργημα τῶν νοητικῶν ἱκανοτήτων τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἐπεξεργασία τῶν δεδομένων τῆς ἀποκαλύψεως. Ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο μὲ σκοπὸ νὰ καταστήσει τὸν ἑαυτὸ του γνωστὸ στὸν ἄνθρωπο, παρέχοντάς του τὴ δυνατότητα συμμετοχῆς στὴ δόξα καὶ στὴν ἀγαθότητά του. Ὑπ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴ, ὑπάρχει ἀδιάρρηκτη σχέση μεταξὺ τῶν δύο ἐννοιῶν: τὴ γνώση καὶ τὴν ἀποκάλυψη. Ἡ ἀλληλοεξάρτηση τῶν δύο ὄρων συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ δημιουργεῖ τὸ πλαίσιο τῆς γνώσεως καὶ ὁδηγεῖ στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ἄλλωστε, αὐτὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς θείας ἀποκαλύψεως.

Μία ἄλλη γνωσιολογικὴ προϋπόθεση πού πρέπει νὰ γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὅτι, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἀποκάλυψή του στὸν ἄνθρωπο καὶ στὴ κτιστὴ δημιουργία δὲν εἶναι αὐτοσκοπός, γνώση γιὰ τὴ γνώση, ἀλλὰ ἐξυπηρετεῖ τὸ «συμφέρον» τοῦ ἀνθρώπου. Ποῖο εἶναι ὅμως τὸ «συμφέρον» τοῦ ἀνθρώπου στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Ἰω. Δαμασκηνός; Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνώση του ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀποσκοπεῖ: α) στὸ νὰ συνδέσει τὸ κτιστὸ μετὰ τοῦ ἀκτίστου, γεγονὸς πού ἔλαβε τὴν πληρότητά του μὲ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο φύσεων καθιστώντας τὸ κτιστὸ μέτοχο τῆς θείας δόξας καὶ ἀγαθότητας, πού ἀποκαλύπτονται στὴν κτίση, μετοχὴ μερικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο στὸν παρόντα αἰῶνα καὶ πλήρης στὴν ἐσχατολογικὴ του βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ ὑποδηλώνει τὴν

⁵⁸⁸ Ὅπ. ἀν., 1, 10-13. **B. KOTTER II**, σ. 7.

⁵⁸⁹ Βλ. ὅπ. ἀν., 16, *Περὶ δημιουργίας*. **B. KOTTER II**, σ. 45.

προσωπική ύπαρξη του Θεού που βρίσκεται σε κοινωνία με τον άνθρωπο. Το συμφέρον του ανθρώπου είναι ή επάνοδος του στο κατά φύσιν, που είναι αγαθό, ενώ ή άμαρτία, ως παρά φύση, είναι κακό⁵⁹⁰. β) ή αποκάλυψη και ή γνώση του Θεού υπό του ανθρώπου φανερώνει και καθιστά στον άνθρωπο γνωστόν ότι ο Θεός είναι ο δημιουργός του, αυτός που του πρόσφερε την παρούσα ζωή κυρίως όμως την αιώνια ζωή. γ) ή γνώση του Θεού υπό του ανθρώπου αποσκοπεῖ στο να γνωρίζει ο άνθρωπος τις θείες ενέργειες που οδηγούν στη σωτηρία του ανθρώπου⁵⁹¹. Η γνώση των θείων ενεργειών σημαίνει και μετοχή σε αυτές. Η αποκάλυψη του Θεού, έξ άλλου, είναι συνέπεια της θείας αγαθότητας: «Αγαθός γάρ ὢν ὁ Θεός παντός αγαθοῦ παρεκτικός ἐστιν οὐ φθόνῳ οὐδὲ πάθει τινὶ ὑποκείμενος· ἴμακρὰν γάρ τῆς θείας φύσεως φθόνος τῆς γε ἀπαθοῦς καὶ μόνης ἀγαθῆς»⁵⁹². Συνεπώς, ή γνώση του Θεού αποτελεί αναγκαιότητα για τον άνθρωπο, όχι εκ περιεργείας, αλλά για να μπορέσει ο άνθρωπος να εκπληρώσει τον σκοπό της υπάρξεώς του, να οδηγηθεῖ στην ανακαίνιση του κατ' εικόνα και την πραγμάτωση κατὰ χάριν του καθ' ὁμοίωσιν.

⁵⁹⁰ «Ἰστέον δέ, ὡς ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ τάξις ἀρίστη ἐκάστῳ τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον διασώζουσα - ταυτὸν δὲ ἐστὶ καὶ ἀρετὴ -, κακία δὲ ἡ τῆς τάξεως λύσις ἡγουν ἀταξία. Δισσῶς δὲ τὸ ἀγαθὸν λέγεται· ἢ τὸ ὄντως ἀγαθὸν ὡς ἡ ὀρθοῖσα τάξις ἢ καὶ τὸ δοκοῦν ἀγαθόν, ἢ κατ' αἰσθησὶν ἡδονὴ παρὰ τὴν προειρημένην τάξιν, ὅπερ οὐκ ἀγαθὸν ἐστὶν, ἀλλὰ μᾶλλον κακόν. Καὶ ἡ κακία δὲ δισσῶς λέγεται· ἢ τὸ ὄντως κακόν, τουτέστι τὸ παρὰ τὴν φυσικὴν τάξιν γινόμενον καὶ παρὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος κατ' οἰκειαν γνώμην - φυσικὴ γὰρ τάξις ἡ ὑπακοὴ τοῦ κτίσαντος, ἀταξία δὲ ἡ παρακοή - ἢ τὸ δοκοῦν κακόν, τὸ κατ' αἰσθησὶν λυπηρὸν καὶ ἡμῖν ἐπίπονον ὡς ἡ παιδεία, ἣτις μᾶλλον ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ συμφέρον πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐπανάγουσα τάξιν. Καὶ λέγονται τὰ μὲν ἐκούσια κακά, τὰ ὄντως κακά, τὰ εἶδη τῆς ἀμαρτίας, τὰ δὲ ἀκούσια, τὰ ἐπίποννα» (Κατὰ Μανιχαίων, 81. **B. KOTTER IV**, σ. 395.

⁵⁹¹ «Οὐκ οἶδὰς σοὶ τὰ συμφέροντα, ἄνθρωπε· πολλάκις αἰτεῖς ἐπιβλαβῆ καὶ σφαλερά· ἀλλ' ἐκεῖνος ὁ μᾶλλον κηδόμενός σου τῆς σωτηρίας, οὐ τῆ αἰτήσῃ σου προσέχει, ἀλλὰ πρὸ τῆς αἰτήσεως τὸ συμφέρον σου πανταχοῦ ἐπισκοπεῖ. Εἰ γὰρ οἱ πατέρες οἱ σαρκικοὶ οὐ πάντα αἰτοῦσι τοῖς παισὶ διδόνασιν, οὐκ ἐπειδὴ καταφρονοῦσι τῶν αἰτούντων, ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτῶν μᾶλλον κήδονται, πολλῶ μᾶλλον ὁ Θεός, ὁ καὶ μᾶλλον φιλῶν, καὶ πλέον ἀπάντων εἰδὼς τὸ συμφέρον ἡμῶν, ποιεῖ» (Ιερά παράλληλα. PG 96, 236AB).

⁵⁹² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 27-29. **B. KOTTER II**, σσ. 7-8.

Βασική, ἐξ ἄλλου, προϋπόθεση γιὰ ἐκεῖνον πού ἐπιθυμεῖ νὰ γνωρίσει τὸν Θεὸ εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ὑπάρχουν πράγματα καὶ καταστάσεις πού ἀφοροῦν τὸν Θεό, τὰ ὅποια εἶναι ἀπρόσιτα γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἄρρητα (ἀδύνατον γνώσεως), ἐνῶ ἄλλα εἶναι προσιτὰ καὶ γνωστὰ, δύνανται δὲ νὰ διατυπωθοῦν (δυνατὸν γνώσεως), γιὰτὶ «οὐδὲ πάντα ἄρρητα οὐδὲ πάντα ῥητά»⁵⁹³. Ἡ θέση αὐτή, ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κάτοχος τῆς ἀπολύτου γνώσεως τοῦ Θεοῦ⁵⁹⁴, ἀποτελεῖ σύννοψη τῆς ὅλης θεολογικῆς συζητήσεως πού χρονικὰ προηγήθηκε τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, κυρίως στὴ θεολογικὴ ἀντιπαράθεση μὲ τοὺς Ἀνομοίους, διευκρίνισαν. Ἡ γνώση ἐπομένως πού ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι περιορισμένη, ἔνεκα τῶν ὁρίων πού τοῦ θέτει ἡ κτιστὴ του φύση⁵⁹⁵. Ὑπενθυμίζουμε τὴ θεολογικὴ σύγκρουση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου μὲ τοὺς Ἀνομοίους. Οἱ τελευταῖοι ὑπεστήριζαν ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ἀπολύτου γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀκόμα καὶ αὐτῆς τῆς οὐσίας του. Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς μὲ τὸν 28^ο θεολογικό του λόγο, προβαίνει στὴ διάκριση αὐτῶν πού μπορεῖ νὰ γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ αὐτῶν πού δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσει⁵⁹⁶. Ὁ Ἰω. ὁ Χρυσόστομος, στοὺς περὶ Ἀκαταλήπτου λόγους του, καταρρίπτει τὸν ἰσχυρισμὸ τῶν Ἀνομοίων καὶ ἀποδεικνύει μὲ λεπτομερῆ ἀνάλυση ἁγιογραφικῶν κειμένων τὴ μερικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ἐπὶ τῇ βάσει τῆς

⁵⁹³ Ὅπ. ἀν., 2, 3. **B. KOTTER II**, σ. 8.

⁵⁹⁴ βλ. **ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, Ἀνδρέα. *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρι Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, σσ. 31-38. **AGHIORGOUSSIS**, Maximos. «Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil», σσ. 19-54.

VALLIANOS, Pericles S., and **JEVTIĆ**, ATHANASE. «The Attitude of the Three Hierarchs Towards Knowledge and Learning». *GOTR* 24 (1979), σσ. 43-57.

⁵⁹⁵ Ὁ Μέγας Βασίλειος ἔκανε τὴ διάκριση μεταξὺ τῆς οὐσίας καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Ἡ μὲν οὐσία εἶναι ἄγνωστη καὶ ἀκατανόητη ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ὁ Θεὸς καθίσταται γνωστὸς μόνο μέσω τῶν ἐνεργειῶν του, γιὰτὶ μὲ τὶς θεῖες ἐνεργεῖες ἀποκαλύπτεται στὸν κόσμον (βλ. **AGHIORGOUSSIS**, Maximos. «Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil»).

⁵⁹⁶ **BEELEY**, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, σσ. 90-113.

ἀρχῆς αὐτῆς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτει a priori τὶς προϋποθέσεις πού ἰσχύουν ὄχι μόνο κατὰ τὴν πορεία πρὸς τὴ θεογνωσία, ἀλλὰ καὶ ὡσάκις γίνεται λόγος περὶ Θεοῦ. Οἱ a priori αὐτὲς ἀρχές καὶ προϋποθέσεις εἶναι βεβαίως ἤδη δοκιμασμένες καὶ ἀποτελοῦν κεκτημένη γνώση⁵⁹⁷.

«Χρηθὼν τὸν περὶ Θεοῦ λέγειν ἢ ἀκούειν βουλόμενον σαφῶς εἰδέναι, ὡς οὐδὲ πάντα ἄρρητα οὐδὲ πάντα ῥητά, τὰ τε τῆς θεολογίας τὰ τε τῆς οἰκονομίας, οὔτε μὴν πάντα ἄγνωστα οὔτε πάντα γνωστά· ἕτερον δὲ ἐστὶ τὸ γνωστὸν καὶ ἕτερον τὸ ῥητόν, ὡσπερ ἄλλο τὸ λαλεῖν καὶ ἄλλο τὸ γινώσκειν. Πολλὰ τοίνυν τῶν περὶ Θεοῦ ἀμυδρῶς νοουμένων οὐ καιριῶς ἐκφρασθῆναι δύνανται, ἀλλὰ τὰ καθ' ἡμᾶς ἀναγκαζόμεθα ἐπὶ τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς λέγειν, ὡσπερ ἐπὶ Θεοῦ λέγομεν ὕπνον καὶ ὄρηγν καὶ ἀμέλειαν χεῖράς τε καὶ πόδας καὶ τὰ τοιαῦτα»⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Κατὰ τὴν μεσαιωνικὴν περίοδο ἡ διδασκαλία περὶ τῆς ἀγνωσίας τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοῦ Ἰωάννη Χρυσόστομο καὶ Ἰωάννη Δαμασκηνὸ εἶχε ἀπορριφθεῖ ἀπὸ τῆς δυτικῆς θεολογικῆς σκέψης, κυρίως τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτη. Βλ. **GERÉBY**, György. «*Hidden Themes in Fourteenth-Century Byzantine and Latin Theological Debates: Monarchianism and Crypto-Dyophysitism*». In: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*. Eds. Martin Hinterberger and Chris Schabel. (Bibliotheca II). Peeters. Leuven 2011, σσ. 183-211.

⁵⁹⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 2, 2-9. **B. KOTTER II**, σ. 8. Ἡ θεολογικὴ αὐτὴ γνωσιολογία ἀποτελεῖ ἀκριβῆ παράθεση ἀπὸ τμήμα θεολογικοῦ Λόγου τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας πού σώζεται στὸ Ἀνθολόγιο Πατέρων (*Doctrina Patrum*). «Ἰστέον ὡς οὐδὲ πάντα ἄρρητα οὐδὲ πάντα ῥητά, οὔτε τὰ τῆς θεολογίας οὔτε τὰ τῆς οἰκονομίας, οὐδὲ πάλιν πάντα ἄγνωστα ἢ γνωστά πάντα, ὡσπερ ἕτερον τὸ λαλεῖν καὶ ἕτερον τὸ γινώσκειν. ὅτι μὲν γὰρ ἐστὶ θεὸς παντοκράτωρ, παντοδύναμος, ἀγαθός, παντεπόπτης, δημιουργός, προνοητής, κριτής, ἐξουσιαστής, ἀόρατος, ἀναψῆς, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀπερίγραπτος, ἄναρχος, ἀπερινόητος, ἀπειρος, ἀθάνατος, ἀίδιος, καὶ γινώσκομεν καὶ ὁμολογοῦμεν. καὶ ὅτι ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ θεὸς ἀσπύρως συλληφθεὶς ἀφθόρως ἐκ τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου γεγέννηται διὰ πνεύματος ἁγίου, ὅτι τε ἐπέινησε καὶ ἐδίψησε καὶ ἐκοπίασε καὶ θανάτου καὶ ταφῆς πείραν ἐδέξατο καὶ ἀνέστη τριήμερος καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελήφθη, ὅθεν πρὸς ἡμᾶς παραγένετο καὶ παραγενήσεται πάλιν εἰς ὕστερον, καὶ ἡ θεία γραφή μάρτυς καὶ πᾶς ὁ τῶν ἁγίων χορός. τί δὲ ἐστὶ θεοῦ οὐσία, ἢ πῶς ἐστὶν ἐν πᾶσιν, ἢ πῶς ἐκ θεοῦ θεὸς γεγέννηται ἢ ἐκπεπόρευται, ἢ πῶς κενωθείς ὁ μονογενὴς θεὸς ἄνθρωπος γέγονεν ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἐτέρω παρὰ τὴν φύσιν θεσμῶν πλαστουρηθείς, ἢ πῶς ἀβρόχοις ποσὶν ἐν τοῖς ὕδασι ἐπεπόρευτο, καὶ ἀγνοοῦμεν καὶ οὔτε λέγειν δυνάμεθα» (*Doctrina Patrum*, σσ. 7, 15 - 8, 1-17). Τὴν ἴδια ἀρχὴν τοῦ γνωστοῦ καὶ ἀγνώστου τοῦ Θεοῦ διατυπώνει καὶ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: «Δι' ἣν μὲν αἰτίαν ὁ Θεὸς ἐδημιούργησε ζῆται· ἔστι γὰρ γνῶσις. Τὸ δὲ πῶς καὶ διὰ τί προσφάτως μὴ ζῆται· οὐκ ἔστι γὰρ τῷ σῶ ὑποπίπτουσα νῶ, διότι τῶν θείων τὰ μὲν ληπτὰ, τὰ δὲ

Στὸ ἀνωτέρω κείμενο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ τίθενται ἀρκετὰ γνωσιολογικὰ ζητήματα. Ἐπαναλαμβάνεται ἡ γνωσιολογικὴ περὶ Θεοῦ ἀρχή, ὅτι ὅσα γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸν Θεό, ἄλλα μὲν εἶναι δυνατὸ νὰ διατυπωθοῦν, ἄλλα δὲ δὲν δύνανται νὰ διατυπωθοῦν, εἴτε αὐτὰ ἀφοροῦν τῇ θεολογίᾳ εἴτε τὴν οἰκονομία. Θὰ λέγαμε ὅτι παρατηρεῖται τὸ ἐπαναλαμβανόμενο παράδοξο τοῦ γνωστοῦ καὶ τοῦ ἀγνώστου, τοῦ ῥητοῦ καὶ τοῦ ἀρρήτου. Οἱ δυσκολίες πού συναντᾶ ὁ ἄνθρωπος στὴν πορεία γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι δύο. Ἡ μὲν πρώτη εἶναι αὐτὴ πού περιορίζει τὴ γνώση πού μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεό, ἡ δὲ δευτέρη εἶναι ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ διατυπώσῃ μὲ τὸν λόγο τὴ γνώση πού ἀποκτᾶ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐντοπίζει ἔτσι τὶς δυσκολίες πού συναντᾶ ὁ ἄνθρωπος στὴν πορεία του πρὸς γνώση τοῦ Θεοῦ, τὴν γλωσσικὴ καὶ τὴ νοητικὴ. Ὀντως, ὑπάρχουν ὄψεις τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ πού εἶναι δυνατὸ νὰ διατυπωθοῦν καὶ νὰ ἐπεξηγηθοῦν. Ὑπάρχουν, ὅμως καὶ ὄψεις τῆς θεογνωσίας πού εἶναι ἀδύνατο νὰ διατυπωθοῦν μὲ τὸ ὄργανο τῆς γλώσσας ἢ τῆς γραφίδας καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ γίνεται χρῆσις εἰκόνων καὶ μεταφορῶν⁵⁹⁹.

ἄληπτα τοῖς ἀνθρώποις. Θεωρία δὲ ἀχαλίνωτος κατὰ κρημνὸν ὥσειεν, ὡς ἔφη τις τῶν ἀγίων» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, ἑκατοντὰς τετάρτη*, 5. PG 90, 1048D). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Μάξιμος ἀπαντᾶ καὶ στὸ ἐρώτημα, ποῖο εἶναι αὐτὸ πού γνωρίζουμε ἀπὸ τὸν Θεό καὶ τί παραμένει ἀγνώστο στὸν ἄνθρωπο, πρᾶγμα πού θὰ κάνει καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός.

⁵⁹⁹ Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς διαλέγεται μὲ τὸν Πλάτωνα γιὰ τὴν κατανόηση ἢ μὴ τοῦ Θεοῦ. «Ἀρκτέον οὖν οὕτω πάλιν· Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον, ὡς τις τῶν παρ' Ἑλλήσι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν, —οὐκ ἀτέχνως ἐμοὶ δοκεῖν, ἵνα καὶ κατειληφέναι δόξη τῷ χαλεπὸν εἰπεῖν, καὶ διαφύγη τῷ ἀνεκφράστῳ τὸν ἔλεγχον. Ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον. Τὸ μὲν γὰρ νοηθὲν τάχα ἂν λόγος δηλώσειεν, εἰ καὶ μὴ μετρίως, ἀλλ' ἀμυδρῶς γε, τῷ μὴ πάντῃ τὰ ὦτα διεφθαρμένῳ καὶ νωθρῷ τὴν διάνοιαν. Τὸ δὲ τοσοῦτον πρᾶγμα τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν πάντως ἀδύνατον καὶ ἀμήχανον, μὴ ὅτι τοῖς καταβεβλακευμένοις, καὶ κάτω νεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς λίαν ὑψηλοῖς τε καὶ φιλοθέοις, καὶ ὁμοίως πάσῃ γεννητῇ φύσει, καὶ οἷς ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 28. Περὶ Θεολογίας*, 4, σσ. 106-108). Βλ. BEELEY, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*). Γιὰ τὸ θέμα τῆς μορφῆς τῆς γλώσσας –

Στή διαλεκτική σχέση μεταξύ γνωστού - άγνωστου τίθεται έν πρώτοις τὸ ἐρώτημα: ποία εἶναι ἡ φύση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ εἰδικώτερα πῶς καὶ πόσο μπορεῖ ὁ πεπερασμένος νοῦς τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσει τὸν Θεό; Ἐπειδὴ δὲν πρόκειται γιὰ ἀπλῆ παράθεση ἀντικειμενικῶν στοιχείων γιὰ τὴ δόμηση τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσεως, οὔτε περὶ ἠθικῆς, ἀλλὰ περὶ ὄντολογικῆς καὶ πνευματικῆς διεργασίας, δεδομένου ὅτι ἡ ἐμπειρία τῆς γνώσεως ἀφορᾷ τὸν ἔσω ἄνθρωπο (introspective) καὶ τὴν προσωπικὴ σχέση του μὲ τὸν Θεό, γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ περιγραφή τῆς ἐμπειρίας αὐτῆς μέσῳ τοῦ γλωσσικοῦ ὄργανου⁶⁰⁰. Ἐξάλλου, ἡ

μεταφορικῆς - ποὺ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν παράσταση τῶν τριαδολογικῶν ὄρων καὶ τῆς δυνατότητας διατυπώσεως τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας βλ. **LEFTOW, Brian**. «*Anti Social Trinitarianism*», σσ. 138-141.

⁶⁰⁰ Ὁ Κ. ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, στή μελέτη του περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Κύριλλος δέχεται τὴν ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου: «Γνώσις τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ Ἀποκάλυψις Αὐτοῦ ἐν τῷ γινώσκοντι ὑποκειμένῳ. Ἡ κοινωνία μεταξύ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, τόσον ὡς Ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον ὅσον καὶ ὡς γνώσις Αὐτοῦ ἐκ μέρους τοῦ τὴν Ἀποκάλυψιν ταύτην δεχομένου ἀνθρώπου, εἶναι μυστήριον. Μυστήριον ἐπομένως εἶναι τόσον ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ εἰς τὸν κόσμον ὅσον καὶ ἡ ἀναγωγή τοῦ ὑποκειμένου ἐκ τοῦ δευτέρου εἰς τὸν Πρῶτον· εἶναι καὶ ἡ ἀντικειμενικὴ ὑπερβατικὴ "Πραγματικότης" καὶ ἡ (ὑποκειμενικὴ) κατηγορία, διὰ τῆς ὁποίας ἀναφέρεται ὁ πιστεύων ἄνθρωπος εἰς τὴν "Πραγματικότητα" ταύτην. Γνώσις τοῦ Μυστηρίου εἶναι ἡ κατανόησις τῆς Ἀποκαλύψεως διὰ τῆς κατηγορίας τοῦ μυστηρίου, εἶναι ἡ ἐξυποκειμενικέυσις τοῦ ἀποκαλυπτομένου Θεοῦ χωρὶς νὰ εἶναι συγχρόνως ἄρσις τῆς ὑπερβατικότητος Αὐτοῦ. Ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀποκαλύπτει τὸ Μυστήριον χωρὶς νὰ αἰρη τοῦτο. Ὁ Κύριλλος, χρησιμοποιῶν διὰ δογματικούς σκοποὺς τὴν ἀλληγορικὴν μέθοδον, γράφει: «τὰ δὲ ἔσω τοῦ καταπετάσματος, τουτέστι, τὸ ἀποκεκρυμμένον, περὶ Χριστοῦ μυστήριον, οὐ λίαν ἐκφαίνει» (PG 73, 569C). (ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, Κωνσταντίνου. *Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνώσις αὐτοῦ. Κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, σσ. 82-83. (Πλάγια δικά μας). Διευκρινίζεται ὑπὸ τοῦ συγγραφέως ὅτι «Μυστήριον» σημαίνει τὴν ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα στὴν ὁποία ἀναφέρεται ἡ πίστις, ἐνῶ «μυστήριον» εἶναι ἡ ὑποκειμενικὴ κατάσταση τῆς εὐσέβειας, ἀναγκαΐας προϋποθέσεως γιὰ τὴ γνώση τοῦ «Μυστηρίου» (ὄπ. ἀν. σ. 83, ὑπόσημ. 1). Ὁ Νικόλαος ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ ὑποστηρίζει ἐκ διαμέτρου ἀντίθετη θέση: «Ἐν προκειμένῳ ἡ γνώσις μεταξύ τοῦ ἀνθρώπινου καὶ τοῦ θείου προσώπου κατὰ τὴν ὀρθόδοξον παράδοσιν δὲν συντελεῖται "ἐπὶ ἴσοις ὄροις" (σὲ σύγκριση μὲ τὴν παγανιστικὴ θρησκεία). *Εἰς τὴν γνώσιν τοῦ Θεοῦ, συμφώνως*

γνώση πού αποκτᾶται, ὅσο ποσοτικὸ καὶ ποιοτικὸ μέγεθος καὶ ἂν ἔχει, εἶναι ἀμυδρῆ, ὅπως καὶ ὁ ἀπ. Παῦλος τὴν ὀρίζει: «Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην» (Α' Κορ. 13:12-13). Οἱ συνθῆκες τῆς κτιστῆς καὶ συνεχῶς μεταβαλλομένης φύσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς δὲν ἐπιτρέπουν τὴν τέλεια γνώση τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὁ χρονικὸς προσδιορισμὸς «τότε» τοῦ ἀπ. Παύλου, πού σημαίνει τὴν αἰώνια βασιλεία τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ ὅτι οἱ συνθῆκες τῆς κτιστότητας θὰ μεταβληθοῦν γιὰ νὰ καταστεῖ ὁ ἄνθρωπος ἰκανὸς νὰ γνωρίσει τὸν Θεὸ πρόσωπο πρὸς πρόσωπο στὴν ἐσχατολογικὴ διάσταση, κατάσταση καὶ προοπτικὴ⁶⁰¹. Ἐπειδὴ, ἐπομένως, ὑπάρχει

πρὸς τὴν ἐν Χριστῷ Ἀποκάλυψιν, δὲν ἔχομεν αὐτόματον ἢ ἀναγκαίαν ἢ κατὰ νομοτέλειαν συνάντησιν ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου. Ἡ πρώτη καὶ βασικὴ διαδικασία εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἀποκαλύψεως εἶναι ἡ κίνησις τοῦ Θεοῦ πρὸς γνῶσιν τοῦ ἀνθρώπου. Οὕτω ὁ ἄνθρωπος, ... “γινώσκεται” ὑπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ μετὰ ταῦτα ἐπέρχεται ἢ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου κατάληψις τοῦ προσφερομένου διὰ δωρεᾶς εἰς τὸν ἄνθρωπον γνωστικοῦ ἀγαθοῦ». (ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νικολάου. «Γνῶσις καὶ ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ». Κληρονομία 2 (1970), σ. 60). (Πλάγια δικά μας). Ὁ Νίκος ΝΗΣΙΩΤΗΣ ἐξετάζει τὴν ἀπὸ ψυχολογικῆς πλευρᾶς γνωσιολογίαν καὶ κρίνει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ δομηθεῖ ἀντικειμενικὴ γνώση ἀπὸ τὸ «ὀμαδικὸν ἀσυνείδητον», δεδομένου ὅτι ἡ θρησκευτικὴ ἐμπειρία καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι ὑποκειμενικὴ. (ΝΗΣΙΩΤΗ, Νίκου. *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν. Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ* σ. 116).

⁶⁰¹ Ὁ Ἰω. ὁ Χρυσόστομος στηρίζει τὴν ὅλη ἐπιχειρηματολογία του ἐναντίον τῶν Ἀνομοίων στὸ χωρίο αὐτὸ τοῦ ἀπ. Παύλου. Κατὰ τὸν Ἰω. Χρυσόστομο, ὁ ἀπ. Παῦλος «τρία τίθησιν ὑποδείγματα· ἐν μὲν τὸ τοῦ παιδίου, λέγων· “Ὅτε ἡμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐφρόνου”, δεύτερον τὸ τοῦ ἐσόπτρου καὶ τρίτον τὸ τοῦ αἰνίγματος. Εἰπὼν γάρ· “Ὅτε ἡμην νήπιος”, ἐπήγαγε· “Βλέπομεν δὲ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.” Ἴδου καὶ δεύτερον ὑπόδειγμα τῆς παρούσης ἀσθενείας καὶ τοῦ ἀτελεῆ τὴν γνῶσιν εἶναι· τρίτον πάλιν τὸ “ἐν αἰνίγματι”. Καὶ γὰρ τὸ παιδίον ὄρᾳ μὲν πολλὰ καὶ ἀκούει καὶ φθέγγεται, τρανὸν δὲ οὐδὲν οὔτε ὄρᾳ, οὔτε ἀκούει, οὔτε φθέγγεται· καὶ φρονεῖ μὲν, οὐδὲν δὲ διηρθρωμένον. Οὕτω καὶ ἐγὼ οἶδα πολλά, οὐκ ἐπίσταμαι δὲ αὐτῶν τὸν τρόπον. Ὅτι μὲν γὰρ πανταχοῦ ἔστιν ὁ Θεὸς οἶδα καὶ ὅτι ὅλως ἔστι πανταχοῦ· τὸ δὲ πῶς οὐκ οἶδα. Ὅτι ἀναρχὸς ἔστι καὶ ἀΐδιος οἶδα· τὸ δὲ πῶς οὐκ οἶδα. Οὐ γὰρ δέχεται λογισμὸς εἰδέναί πῶς οἶόν τε οὐσίαν εἶναι, μήτε παρ' ἑαυτῆς μήτε παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσαν. Οἶδα ὅτι Υἱὸν ἐγέννησεν, τὸ δὲ πῶς ἀγνοῶ· οἶδα ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ, τὸ δὲ πῶς ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἐπίσταμαι. [Βρώματα ἐσθίω, τὸ δὲ πῶς μερίζονται εἰς φλέγμα, εἰς αἷμα, εἰς χυμόν, εἰς χολήν, ἀγνοῶ. Ταῦτα ἅπερ βλέπομεν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐσθίοντες

ἐγγενῆς ἀδυναμία διατυπώσεως καὶ περιγραφῆς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος καταφεύγει στὴ χρήση τῶν εἰκόνων ἢ καὶ σὲ ἀνθρωπομορφισμούς. Ὑπενθυμίζεται ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο προέρχεται εἴτε ἀπὸ τὴ θεολογία εἴτε ἀπὸ τὴν οἰκονομία, μὲ τὴ χρήση τεχνικῶν ὄρων μὲ συγκεκριμένο περιεχόμενο στὴ θεολογία τῶν Πατέρων. Ἔχει σημειωθεῖ ἡ μεταφορὰ καὶ χρήση ἐννοιῶν καὶ ὄρων τῆς οἰκονομίας, κυρίως τῆς Χριστολογίας στὴν Τριαδολογία ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως ὁ ὄρος «περιχώρησις»⁶⁰². Βεβαίως, ὡς σύστημα ἐργασίας τὸ ἐφαρμόζει ἀπὸ πρὶν καὶ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος. Ἡ διαφορὰ ἐγκείται στὸ ὅτι, ὁ μὲν Μάξιμος τοὺς ὄρους τῆς Τριαδολογίας τοὺς ἐφαρμόζει στὴ Χριστολογία, ἐνῶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τοὺς ὄρους τῆς Χριστολογίας τοὺς μεταφέρει στὴ θεολογία, κυρίως στὸ Τριαδολογικὸ δόγμα, ὅπως θὰ διαπιστωθεῖ κατωτέρω ὅσον ἀφορᾷ τὸν ὄρο τῆς «περιχωρήσεως». Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν θέτει σὲ ἀντιπαράθεση τοὺς δύο ὄρους. Ἡ γνώση μπορεῖ νὰ προέρχεται εἴτε ἀπὸ τὴ θεολογία εἴτε ἀπὸ τὴν οἰκονομία χωρὶς ἢ μία νὰ ἀποκλείει τὴν ἄλλη⁶⁰³.

ἀγνοοῦμεν, καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πολυπραγμονοῦμεν;]» (Ἰω. Χρυσόστομος. *Περὶ τοῦ Ἀκαταλήπτου. Λόγος Α΄*, 147-166. Ἔκδ. Anne Marie Malingrey. *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Tome I [Homélie I-V]*. [Introduction J. Daniélou. Traduction Robert Flacelière]. 2^e édition. [SC 28 bis]. Les Éditions du Cerf. Paris 1970, σσ. 110-112).

⁶⁰² TWOMBLY, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*. SCALISE, Brian. «Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor». *Eleutheria* 2 (2012), σσ. 58-76. HAYNES, Daniel. «From a Metaphysics of Participation to a Theurgic Ecclesiology: The Perichoretic Intersection of Theology and Philosophy in St. Maximus Confessor». (Academia.edu). DURAND, Emmanuel O.P. *La Périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réprocity et communion*. (Cogitatio Fidei 243). Les Éditions du Cerf. Paris 2005. Τοῦ ἰδίου. «Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology», σσ. 177-192. ΤΣΙΓΚΟΥ, Βασιλείου. *Περιχώρησις: Θεολογικὸ περιεχόμενο τοῦ ὄρου καὶ οἱ ἐφαρμογές του κατὰ τὴ Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*.

⁶⁰³ Γιὰ τὴ διαφορὰ κατανοήσεως τῶν ὄρων «θεολογία» καὶ «οἰκονομία» μεταξὺ τοῦ Βλαδμήρου Λόσκυ καὶ τοῦ Περγάμου Ἰωάννη (Ζηζιούλα) βλ. PAPANIKOLAOU, Aristotle. «Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God». NICHIFOR, Tanase. «Otherness and Apophaticism. Yannaras' Discourse of „Personhood” and the Divine Energy in the Apophatic Theognosia». *Philotheos* 14 (2014), σσ. 254-267.

Ἐπειτα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση αὐτὴ τῶν προϋποθέσεων γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἐρευνᾶται τὸ ἤδη τεθὲν ἐρώτημα: Τί εἶναι τὸ «γνωστὸν» καὶ τί τὸ «ἄγνωστον» τοῦ Θεοῦ, τί τὸ «καταληπτὸν» καὶ τί τὸ «ἀκατάληπτον»; Βεβαίως, ὅπως ἔχουμε ἐπισημάνει καὶ σὲ ἄλλα κεφάλαια, ἡ ἀκολουθούμενη μέθοδος γνώσεως τοῦ Θεοῦ δὲν γίνεται δεκτὴ ἀπὸ τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη, ἡ ὁποία θέλει νὰ χρησιμοποιεῖ ἐπιχειρήματα πού νὰ ἀποδεικνύονται ὀρθολογιστικὰ καὶ πειραματικὰ στὸ ἐργαστήριον⁶⁰⁴. Ὅμως, ἀπὸ μία παρόμοια μέθοδο ἀπουσιάζει ἡ πίστη καὶ ἡ προσωπικὴ σχέση ἐκείνου πού γνωρίζει καὶ ἐκείνου πού γνωρίζεται, ὑφιστάμενος μάλιστα τὴν θείαν ἀλλοίωση⁶⁰⁵. Παράλληλο πρόβλημα ἀντιμετώπισε ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μὲ τοὺς Εἰκονομάχους, οἱ ὁποῖοι ἀπέρριπταν τὴ χρήση τῆς εἰκόνας θεωρώντας ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ παράσταση τοῦ Θεοῦ μὲ εἰκόνες⁶⁰⁶. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν ἀπορρίπτει τὴ θέση αὐτὴ. Ἀντίθετα, τὴν παρουσιάζει μὲ ἔντονο τρόπο στοὺς περὶ τῶν ἀγίων εἰκόνων λόγους του. «Πῶς εἰκονισθήσεται τὸ ἀόρατον; Πῶς εἰκασθήσεται τὸ ἀνεῖκαστον; Πῶς γραφήσεται τὸ ἄποσον καὶ ἀμέγεθες καὶ ἀόριστον καὶ ἀνείδεον; Πῶς χρωματουργηθήσεται τὸ ἀσώματον; Πῶς σχηματισθήσεται τὸ ἀσχημάτιστον;»⁶⁰⁷. Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ περιέχουν τὴν περὶ Θεοῦ θεολογία καὶ δογματικὴ διδασκαλία. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀόρατος, ἀνεῖκαστος, ἄποσος, ἀμεγέθης, ἀόριστος, ἀνείδεος, ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος. Γιὰ ὅλους αὐτοὺς τοὺς λόγους ὁ Θεὸς παραμένει ἀκατάληπτος καὶ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη

⁶⁰⁴ Ὁ Ρασιοναλισμὸς καὶ ὁ Ἐμπειρισμὸς, φιλοσοφικὲς σχολὲς τὶς ὁποῖες ὁ Κάντ προσπάθησε, ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ καταρτίσει, ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ τὶς καταστήσει συνεπεῖς μεταξύ τους, ἀποκλείουν κάθε δυνατότητα γνώσεως ἢ ὁποία δὲν ἀποδεικνύεται εἴτε διὰ τοῦ λόγου εἴτε διὰ τῆς ἐμπειρίας, ἀντιστοίχως. (Βλ. **DICKER**, Georges. *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*. Oxford University Press. New York 2004, σσ. 3-25).

⁶⁰⁵ Γιὰ τοὺς τρόπους γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς δυνατότητας ἢ μὴ τῆς γνώσεως κατὰ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία, βλ. **AUDI**, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, σσ. 278-289.

⁶⁰⁶ **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 190-198.

⁶⁰⁷ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 8, 29-33. **B. KOTTER III**, σσ. 81-82. Βλ. ὅπ. ἀν., I, 8, 29-33. **B. KOTTER III**, σσ. 81-82.

ἀπαγορεύει τὴν ἐξεικόνιση τοῦ Θεοῦ. Ἐν τούτοις, ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ δημιουργεῖ νέα δεδομένα γιὰ τὴ θεογνωσία, γι' αὐτὸ καὶ ὁ Χριστὸς εἶναι ἡ κατ' ἐξοχὴν πηγὴ γνώσεως τοῦ Θεοῦ.

Βάσει τῶν τριῶν ἀνωτέρω πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ, δηλαδή διὰ τῆς κτίσεως, διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὑπάρχει γνωσιολογικὴ βεβαιότητα περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Περιγράφοντας τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, χρησιμοποιεῖται σειρὰ ἀποφατικῶν ὄρων μέσῳ τῶν ὁποίων φαίνεται ἡ διαφοροποιητικὴ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὡς ἀκτίστου ὄντος, σὲ σχέση καὶ σύγκριση μὲ τοὺς ἀντίστοιχους καταφατικούς ὄρους ποὺ περιγράφουν τὰ κτιστὰ ὄντα⁶⁰⁸. Οἱ τρεῖς πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ παρέχουν πειστικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ γιὰ τὴ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μέσῳ τῶν πηγῶν αὐτῶν. Οἱ πηγές αὐτές τῆς ἀποκαλύψεως δὲν τίθενται ὑπὸ ἀμφισβήτηση, οὔτε στὴ βάσανο τῆς ἀποδείξεως κατὰ πόσο περιέχουν τὴν ἀλήθεια. Γίνεται ἀποδεκτὴ ἡ ἀυθεντικότητά τους καί, κατὰ συνέπειαν, ἡ ἀλήθεια τῶν ἀποκαλυπτομένων. Ἡ πρόταση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ «Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπόν, ἢ ἀπειρία καὶ ἢ ἀκαταληψία»⁶⁰⁹, δὲν σημαίνει ἄρνηση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀντίφαση μεταξὺ καταληπτοῦ καὶ ἀκαταλήπτου, μεταξὺ γνωστοῦ καὶ ἀγνώστου εἶναι στὴν οὐσία διαφοροτικὴ διατύπωση τῆς ἀποφατικῆς καὶ καταφατικῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας. Ἡ «ἀποφατικὴ» εἶναι ἀνώτερη γνωσιολογικὴ μέθοδος, γιὰτὶ δὲν στηρίζεται πάνω σὲ

⁶⁰⁸ Ὑπενθυμίζεται ὅτι ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης κατέστησε τὴν καταφατικὴ καὶ ἀποφατικὴ θεολογία κεντρικὸ τρόπο τοῦ περὶ Θεοῦ λόγου (βλ. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, VII, 3, σσ. 197-198). Ἐξ ἄλλου, ὁ ἴδιος ἐπιμένει στὴν χρῆση τῆς ἀγίας Γραφῆς ὡς πηγῆς θείας ἀποκαλύψεως γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ (*Περὶ θείων ὀνομάτων*, II, 2, σσ. 124-125). (βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Χρήστου. *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ. Μὲ ἀναφορὰ στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές καὶ στὸν Martin Heidegger. Του ἰδίου. Χάϊντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης ἢ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*).

⁶⁰⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 32-33. Β. KOTTER II, σ. 13. Βλ. καὶ 1, 6-7. Β. KOTTER II, σ. 7.

ἀνθρωπομορφικές εἰκόνες καὶ διατυπώσεις ὅπως ἐκεῖνες τῆς «καταφατικῆς» γνωσιολογικῆς μεθόδου.

Ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς θεολογίας ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ μὲ τὶς θεῖες ιδιότητές του, τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τῆς μιᾶς οὐσίας σὲ τρεῖς ὑποστάσεις, καθὼς καὶ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Πατέρας γεννᾷ τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύει τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς οἰκονομίας, ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκ τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου Μαρίας. Γνωρίζει ὅτι ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς εἶναι τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος⁶¹⁰. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς συνοψίζει τὴ γνώσιν πὺν ἀποκτᾶται εἴτε μέσῳ τῆς θεολογίας εἴτε μέσῳ τῆς οἰκονομίας στὸ δεύτερο κεφάλαιον τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως.

Τὸ δεύτερον κεφάλαιον τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως⁶¹¹, ὅπως καὶ τὸ πρῶτον, εἶναι προγραμματικὸν καὶ εἰσαγωγικόν

⁶¹⁰ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν εἰσάγει κάτι νεότερον ὅσον ἀφορᾷ τὰ προτεινόμενα θέματα πρὸς συζήτηση. Εἶναι ἐν τούτοις ἀναγκαῖα ἢ ἐξέτασις τῶν θεολογικῶν αὐτῶν κεφαλαίων γιὰ ποικίλους λόγους. Ὁ ἀρχικὸς σκοπὸς εἶναι ἡ ἀνταπόκρισις στὸ αἴτημα τοῦ θεοῦ ἀδελφοῦ του Πέτρου ἐπισκόπου Μαίουμᾶ νὰ τοῦ ἀποστείλῃ μίαν σύνοψιν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Τόσον ὅμως τὸ αἴτημα τοῦ ἐπισκόπου Μαίουμᾶ, ὅσον καὶ ἡ συγγραφὴ συνόλου τῆς Πηγῆς Γνώσεως ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸν ἔχουν ἓνα ἀπώτερον σκοπόν. Τὴν συγκεκριμένη ἀπάντησιν στὶς προκλήσεις τῆς χριστιανικῆς πίστεως πὺν δεχόταν ἀπὸ τὸ Ἰσλάμ. Πράγματι, ὅλα τὰ ἀνωτέρω θέματα ἀποτελοῦν τὰ σημεῖα συζητήσεων καὶ τριβῆς μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ Ἰσλάμ ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν *Διάλεξιν Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*. Ἡ Χριστιανικὴ θεολογία προσφέρει τὶς ἀπαντήσεις στὶς προκλήσεις αὐτές. (βλ. **KHOURY**, Paul. *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle*. [Religionswissenschaftliche Studien 11]. Echter Verlag - Oros Verlag. Würzburg - Altenberge 1991).

⁶¹¹ «Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ θεὸς ἀναρχος, ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ αἰδῖος, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀπλοῦς, ἀσύνθετος, ἀσώματος, ἀόρατος, ἀναφῆς, ἀπερίγραφτος, ἄπειρος, ἀπερίληπτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀγαθός, δίκαιος, παντοδύναμος, πάντων κτισμάτων δημιουργός, παντοκράτωρ, παντεπόπτης, πάντων προνοητής, ἐξουσιαστής, κριτής, καὶ γινώσκωμεν καὶ ὁμολογοῦμεν. Καὶ ὅτι εἷς ἐστὶ θεὸς ἡγουν μίαν οὐσίαν, καὶ ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν γνωρίζεται τε καὶ ἔστιν, πατρί φημι καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, καὶ ὅτι ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πάντα ἐν εἰσὶ πλήν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, καὶ ὅτι ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς διὰ σπλάγχνα ἐλέους αὐτοῦ, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, εὐδοκίαν

κεφάλαιο για ἐκεῖνα τὰ ζητήματα ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν στὴ συνέχεια. Ἔτσι, τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ὑποσημειωμένου κειμένου τοῦ β' κεφαλαίου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ἀναφέρεται στὸ ἐρώτημα περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, δηλαδή στὸ «ὅτι ἔστι Θεός»⁶¹². Ἡ ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ βεβαιώνεται ἐπίσης μὲ μία μακρὰ σειρὰ ἰδιωμάτων τῆς θεότητος. Στὴ συνέχεια ἀναφέρεται στὸ ἐρώτημα, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας Του, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς τριαδικότητος τῶν Προσώπων. Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἐστιάζεται στὰ «κοινὰ» καὶ στὰ «ἴδια» τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Τὰ δύο αὐτὰ ἐρωτήματα ἀνάγονται στὸν χῶρο τῆς θεολογίας. Ἀκολουθεῖ τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς Χριστολογίας, δηλαδή περὶ τοῦ «πῶς» τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. Εἰδικότερα, ἀναφέρεται συνοπτικὰ στὶς δογματικὲς ἀποφάνσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἥτοι στὴν ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου γέννηση τοῦ Χριστοῦ, στὴν τελειότητα τοῦ Χριστοῦ ὡς Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, στὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καὶ στὶς δύο θελήσεις καὶ ἐνέργειες αὐτοῦ καὶ γενικότερα στὴν ἐκπλήρωση ὅλου τοῦ τῆς οἰκονομίας μυστηρίου. Τὰ κεφάλαια αὐτὰ τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος συνιστοῦν τὸ περιεχόμενο τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο εἶναι δυνατὴ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀφήνει νὰ διαφανεῖ ὅτι πρόκειται περὶ γνωσιολογικοῦ ἐρωτήματος. Ἔτσι, σὲ τρεῖς περιπτώσεις

τοῦ Πατρὸς καὶ συνεργία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀσπόρως συλληφθεὶς ἀφθόρως ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας γεγέννηται διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀνθρώπος τέλειος ἐξ αὐτῆς γέγονε, καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς τέλειός ἐστιν ὁμοῦ καὶ ἀνθρώπος τέλειος, ἐκ δύο φύσεων, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, καὶ ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίαις καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν τελείως ἐχούσαις κατὰ τὸν ἐκάστη πρέποντα ὄρον τε καὶ λόγον, θεότητί τε καὶ ἀνθρωπότητί φημι, μιᾶ δὲ συνθέτῳ ὑποστάσει, ὅτι τε ἐπέεινε καὶ ἐδίψησε καὶ ἐκοπίασε καὶ ἐσταυρώθη καὶ θανάτου καὶ ταφῆς πείραν ἐδέξατο καὶ ἀνέστη τριήμερος καὶ εἰς οὐρανούς ἀνεφοίτησεν, ὅθεν πρὸς ἡμᾶς παραγέγονε καὶ παραγενήσεται πάλιν εἰς ὕστερον, καὶ ἡ θεία γραφὴ μάρτυς καὶ πᾶς ὁ τῶν ἁγίων χορός» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 2, 10-31. **B. KOTTER II**, σσ. 8-9).

⁶¹² Ὅσον ἀφορᾷ τὴν δομὴν τοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, βλ. **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 84-89.

ἀναφέρεται στὴ γνῶση ποὺ ἀποκτᾶται, α) γιὰ ὅλα τὰ θεῖα ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν πρόταση: «καὶ γινώσκομεν καὶ ὁμολογοῦμεν»⁶¹³, β) ἐπίσης, γιὰ τὴν ἐνικὴ καὶ τριαδικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ὁλόκληρη τὴν περὶ Τριάδος θεολογία, λέγει: «γνωρίζεται τε καὶ ἔστιν»⁶¹⁴, γ) ὅσον δὲ ἀφορᾷ τὸ Χριστολογικὸ μυστήριον, ὑπογραμμίζει: «ἡ θεία γραφὴ μάρτυς καὶ πᾶς ὁ τῶν ἁγίων χορὸς»⁶¹⁵. Ἐκεῖνο ποὺ εἶναι σημαντικὸ κατὰ τὴν ἀποψή μας εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὸ σύνολο αὐτὸ τῆς περὶ γνῶσεως Θεοῦ θεολογίας του, ἐκφεύγει ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν συνεξετάζει μὲ τὴν διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως παρεχομένη γνῶση.

Ἡ γνῶση αὐτὴ δὲν ἔχει ἀπολύτως καμμία σχέση μὲ τὴν ἐμπειρικὴ καὶ λογοκρατούμενη γνῶση, ἀλλ' ἀποτελεῖ καθαρὰ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ γνῶση ποὺ ἀποκτᾶται π.χ. μέσω τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ εἶναι ἀποτέλεσμα παρατηρήσεως τοῦ κόσμου. Ἀντίθετα πρὸς τὴ γνῶση αὐτὴ ποὺ ἀποκαλύπτεται, ὑπάρχουν καὶ κεφάλαια, σχετικὰ τόσο μὲ τὴ θεολογία, ὅσο καὶ μὲ τὴν οἰκονομία, τὰ ὅποια ἀδυνατεῖ νὰ γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος, ἐπειδὴ ὑπερβαίνουν τὶς γνωστικὲς ικανότητες τοῦ κτιστοῦ ὄντος σὲ σχέση μὲ τὸν ἄκτιστο Θεό⁶¹⁶.

Ἐνεκεν αὐτῆς τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς τίθενται ὅρια τὰ ὅποια ἡ γνῶση τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀδύνατο νὰ τὰ ὑπερβεῖ. Ἡ δυνατότητα γνῶσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ δυνατότητα διατυπώσεως αὐτῆς τῆς γνῶσεως περιορίζεται στὸ «ὅτι ἐστίν», στὸ ὅτι δηλαδὴ ὑπάρχει ὁ Θεός καὶ

⁶¹³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 2, 15. **B. KOTTER II**, σ. 9.

⁶¹⁴ Ὅπ. ἀν., 2, 16. **B. KOTTER II**, σ. 9.

⁶¹⁵ Ὅπ. ἀν., 2, 31. **B. KOTTER II**, σ. 9.

⁶¹⁶ «Τί δέ ἐστὶ θεοῦ οὐσία ἢ πῶς ἐστὶν ἐν πᾶσιν ἢ πῶς ἐκ θεοῦ θεὸς γεγέννηται ἢ ἐκπεπόρευται ἢ πῶς ἑαυτὸν κενώσας ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ θεὸς ἄνθρωπος γέγονεν ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἐτέρω παρὰ τὴν φύσιν θεσμῶ πλαστουρηθεὶς ἢ πῶς ἀβρόχοις ποσὶ τοῖς ὕδασι ἐπεπόρευτο, καὶ ἀγνοοῦμεν καὶ λέγειν οὐ δυνάμεθα. Οὐ δυνατόν οὖν τι παρὰ τὰ θειωδῶς ὑπὸ τῶν θείων λογίων τῆς τε παλαιᾶς καὶ καινῆς Διαθήκης ἡμῖν ἐκπεφρασμένα ἢτοι εἰρημένα καὶ πεφανερωμένα εἰπεῖν τι περὶ Θεοῦ ἢ ὅλως ἐννοῆσαι» (Ὅπ. ἀν., 2, 32-38. **B. KOTTER II**, σσ. 9-10).

ὅτι ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως εἶναι τριαδικὸς κ.λπ. Δὲν δύναται, ὅμως, νὰ ἀναχθεῖ στὸ ἐπίπεδο τῆς γνώσεως τοῦ «τί ἐστὶ» καὶ τοῦ «πῶς ἐστὶ», τί εἶναι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, πῶς ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ αἰτία τῶν Ὑποστάσεων τοῦ Υἱοῦ διὰ τῆς γεννήσεως, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τῆς ἐκπορεύσεως. Ἔτσι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀρχίζει νὰ ἀπαντᾷ στὸ ἀρχικὸ καὶ βασικὸ ἐρώτημά του τί εἶναι γνωστὸ καὶ τί εἶναι ἄγνωστο στὸν Θεό, μὲ βάση πλέον τὴ θεία ἀποκάλυψη ἀπὸ τὸν Υἱὸ καὶ Λόγο τοῦ Θεοῦ, πὺν ἀποτελεῖ τὴν πληρότητα τῆς ἀποκαλύψεως σὲ σχέση μὲ τὴ μερικότητα πὺν παρουσιάζουν ἡ φυσικὴ καὶ ἡ διὰ νόμου καὶ προφητῶν ἀποκάλυψη. Ὅπως ἀντιλαμβανόμαστε, ἡ μεθοδολογία γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ ἐπιχειρήματα στὴ γνωσιολογία τοῦ ἱεροῦ πατέρα εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὰ ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς φιλοσοφικῆς γνωσιολογίας, γιατί ἀφ' ἑνὸς μὲν ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ κατὰ τοὺς ποικίλους τρόπους πὺν περιγράφονται στὶς Γραφεὶς εἶναι καθ' ὅλα ἀξιόπιστη, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἡ ἀποκάλυψη στὴν Ἁγία Γραφή ἔχει τὴν αὐθεντία, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἀποκαλυπτόμενο Θεὸ διὰ τοῦ φωτισμοῦ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

§ 2. ΤΟ ΑΚΑΤΑΛΗΠΤΟΝ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

«Ὁλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον». (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 12-13. **B. KOTTER II**, σ. 31).

Ἐπειτα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τῶν προϋποθέσεων περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν προγραμματισμὸ τῶν θεμάτων ποὺ ἀφοροῦν στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, στὸ σημαντικό ἔργο του Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, τὸ τρίτο ἔργο τῆς τριλογίας του περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, στὰ κεφάλαια ποὺ ἀκολουθοῦν, προβαίνει στὴν ἀνάπτυξη καὶ ἀνάλυση τῶν ἐπὶ μέρους θεμάτων. Τὸ τρίτο κεφάλαιο διαπραγματεύεται τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἐρώτημα ποὺ ἔχουμε ἐξετάσει ἤδη σὲ εἰδικὸ κεφάλαιο. Ἀκολουθῶς, ἐξετάζεται τὸ ἐρώτημα, «τί ἐστι κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν» ὁ Θεός⁶¹⁷, σὲ ἀντιδιαστολή μὲ τὸ προηγούμενο ἐρώτημα «ὅτι ἐστι Θεός». Ἡ πρώτη ἀπάντηση στὸ προκείμενο ἐρώτημα εἶναι ὁ κοινὸς τόπος τῆς θεογνωσίας κατὰ τοὺς Πατέρες ὅτι ὁ Θεὸς ὡς πρὸς τὴν οὐσία καὶ τὴ φύση του εἶναι ἀκατάληπτος καὶ παντελῶς ἄγνωστος, γνωρίζουμε ὅμως τὸν τριαδικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ὡς καὶ τὸ ἀγέννητον τοῦ Πατρὸς, τὸ γεννητὸν τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος⁶¹⁸. Αὐτὸ τὸ

⁶¹⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 2-3. **B. KOTTER II**, σ. 12. Τὰ κεφάλαια 1-14, ποὺ ἀποτελοῦν καὶ τὸ πρῶτο βιβλίον τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως σύμφωνα μὲ τὴ διαίρεση ποὺ ἐγένεε στὴ λατινικὴ μετάφραση, ἔχουν ἀσκήσει τὴ μεγαλύτερη ἴσως ἐπιρροή στους δυτικούς θεολόγους, ὅπως ὁ Peter Lombard, ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης, ὁ Dum Scotus, ὁ Bonaventure κ.λπ. (βλ. **LOMBARD**, Peter. *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity*. **LOIRET**, François. «L'interprétation d'Exode de Jean de Damas à Duns Scot: Dieu, l'être et l'infini». [Academia.edu]).

⁶¹⁸ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 2-3. **B. KOTTER II**, σ. 12. Ὁ Wolfhart **PANNENBERG** σημειώνει: «La thèse selon laquelle l'essence divine est incompréhensible n'empêchait pas la patristique d'affirmer la possibilité de connaître l'existence de Dieu. Ainsi, selon Jean Damascène, la connaissance de l'existence de Dieu est "implantée" par nature dans l'être humain, quand bien même le péché peut l'avoir obscurcie jusqu'au déni de Dieu. Grégoire de Nysse, outre l'existence de Dieu dont il croyait l'affirmation assurée comme origine intelligente de l'ordre du monde, tenait aussi la perfection divine pour accessible à la connaissance humaine, et il affirmait que l'intelligence était par là contrainte de confesser l'unicité de Dieu. La perfection de la nature divine passait même, pour Jean Damascène, pour concédée par les incroyants. Sur elle il fondait l'affirmation de l'infinité de Dieu, de laquelle il

γνωσιολογικὸ μοτίβο κυριαρχεῖ στὴ θεολογία ὄχι μόνο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ τοῦ συνόλου τῶν Πατέρων τῆς Ανατολῆς⁶¹⁹. Βεβαίως, ἡ θέση αὐτὴ περὶ τοῦ ἀκαταλήπτου τῆς θείας οὐσίας δὲν σημαίνει ἀγνωστικισμό, γιατί στὴ συνέχεια θὰ γίνεῖ διευκρίνιση γιὰ τὸ τί γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸν Θεό. Τὸ κεφάλαιο αὐτό τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ἀποτελεῖ συμπερίληψη ἀλλὰ καὶ συσσώρευση θεολογικῶν καὶ φιλοσοφικῶν θέσεων καὶ ἀρχῶν περὶ Θεοῦ, χρῆση θεολογικῶν μεθοδολογιῶν, ὅπως βεβαίως καὶ στὸ σύνολο τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ γιατί τὸ θεῖον, ἀφ' ἑνὸς μὲν, εἶναι ἀκατάληπτον καὶ ἄγνωστον, ἀφ' ἑτέρου δέ, καταληπτὸ καὶ γνωστό.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ μία ἀποδεικτικὴ διαδικασία γιὰ νὰ καταστήσει κατανοητὸ τὸ γιατί ὁ Θεὸς ὡς πρὸς τὴν

tirait son unité. Ainsi, restant sauve l'incompréhensibilité de l'essence divine, un certain nombre de notions (même négatives) étaient liées à la connaissance de l'existence de Dieu, liées à sa divinité» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie Systématique*, σσ. 449-450).

⁶¹⁹ Ὁ **Μ. Βασίλειος**, στὸν *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγον Α'*, γράφει περὶ τῆς καταλήψεως ἢ ἀκαταληψίας τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὡς ἀπάντηση στοὺς δισχυρισμοὺς τοῦ Εὐνομίου περὶ πλήρους γνώσεως τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ: «Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανερώσεν. Ἐπεὶ γε ὅσα παρὰ τοῖς θεολόγοις περὶ οὐσίας Θεοῦ ἀναγεγράφθαι δοκεῖ τροπολογίαις τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίαις, πρὸς ἑτέρας ἐννοίας οἱ λόγοι φέρουσιν. Ὅστε εἴ τις ἀβασανίστως κατὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν ψιλῶ παρίστασθαι φιλονεικοῖ τῷ γράμματι, πρὸς Ἰουδαϊκοὺς καὶ γραῶδεις μύθους ἐκτραπεῖς, πτωχὸς παντελῶς τῶν ἀξίων περὶ Θεοῦ νοημάτων καταγηράσει. Πρὸς γὰρ τῷ ὑλικῇ τινὰ ἐννοεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο τοῖς ἀθέοις τῶν Ἑλλήνων συμφέρεσθαι, ἔτι καὶ ποικίλην καὶ σύνθετον ὑπολήπεται ταύτην. Ἡλέκτρινον μὲν τὸ ἀπὸ ὀσφύος ἕως ἄνω τὸν Θεὸν εἶναι τοῦ προφήτου διηγουμένου, ἐκ πυρὸς δὲ συμβεβλησθαι τὰ κάτω· ὁ δὲ μὴ πρὸς ὑψηλοτέρας ἐννοίας ἀναβαίνων διὰ τοῦ γράμματος, ἀλλ' αὐτοῦ που ταῖς σωματικαῖς ἐγκαταμένων ὑπογραφαῖς, καὶ τοιαύτην τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν παρὰ τοῦ Ἰεζεκιὴλ διδαχθεὶς, πάλιν πῦρ εἶναι τὸν Θεὸν παρὰ τοῦ Μωσέως ἀκούσεται, καὶ παρὰ τοῦ σοφοῦ Δανιὴλ πρὸς ἄλλας ὑπολήψεις ἀπενεχθήσεται· καὶ οὕτως οὐ ψευδεῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ μαχομένας ἀλλήλαις ἐκ τῶν Γραμμάτων εὔρεθήσεται τὰς φαντασίας ἀναλεγόμενος. Αἰφεμένοις οὖν τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν πολυπραγμοσύνης ὡς ἀνεφίκτου, τῇ ἀπλῇ παραινέσει τοῦ Ἀποστόλου πειστέον, λέγοντος· Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ πρῶτον, ὅτι ἔστι Θεός, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. Οὐ γὰρ ἢ τοῦ τί ἐστὶν ἐξερεύνησις, ἀλλ' ἢ τοῦ ὅτι ἐστὶν ὁμολογία τὴν σωτηρίαν ἡμῖν παρασκευάζει» (PG 39, 544-545).

οὐσία ἢ καὶ τῆ φύση του εἶναι ἀκατάληπτος καὶ ἐντελῶς ἄγνωστος. Ἡ πρώτη θέση, ἐπὶ τῆ βάσει τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας, εἶναι ὅτι τὸ θεῖον, ὡς πρὸς τὴν οὐσία καὶ τῆ φύση του εἶναι «ἀσώματον»⁶²⁰. Στὴν *Εἰσαγωγὴν δογμάτων στοιχειώδη* γίνεται εὐρύτερη συζήτηση γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας τῶν ὄρων καὶ τῆς σχέσεως μεταξὺ τους⁶²¹. Ἔχουμε ἤδη διαλάβει σὲ προηγούμενο κεφάλαιο τὴν ἀναφορὰ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴ συσχέτιση τῆς οὐσίας μὲ τις ἄλλες φιλοσοφικὲς ἢ καὶ θεολογικὲς ἔννοιες, ὅπου, ἀκολουθώντας τὸν Πορφύριον σχηματίζει δικό του «εἶδος δένδρου» ἢ καὶ ἴσως ἀποδέχεται τὸ δένδρον τοῦ Πορφυρίου⁶²².

Διακρίνονται ἔτσι κατηγορίες ἀσωμάτων καὶ ἐνσωμάτων ὄντων. Ἡ ψυχὴ, ὁ ἄγγελος, ὁ δαίμων, εἶναι ἀσώματα, νοερὰ ὄντα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ αἰσθητὰ, ὅπως ὁ ἄνθρωπος, τὸ δένδρον, ὁ λίθος κ.λπ. Ἡ ἔννοια τοῦ «ἀσωμάτου» στὴν προκειμένη περίπτωση δὲν σημαίνει καὶ «ἄυλον». Ἄλλο τὸ «ἀσώματον» καὶ ἄλλο τὸ «ἄυλον». Ἡ διευκρίνιση αὐτὴ ἀφορᾷ στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, γιὰτὶ ὁ Θεὸς εἶναι καὶ ἀσώματος καὶ ἄυλος. Ἡ διαφορὰ

⁶²⁰ Τὸ σῶμα, στὰ *Διαλεκτικὰ κεφάλαια*, ὀρίζεται ὡς ἀκολουθῶς: «Τὸ δὲ σῶμα ἔχει τρεῖς διαστάσεις· μῆκος, πλάτος, βάθος ἢ γοῦν πάχος· καὶ ἐν ὑπάρχον μετρεῖται, καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ ἔχουσι κοινὸν ὄρον συνάπτοντα αὐτὰ τὴν ἐπιφάνειαν» (*Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, ν' fus., 47-50. **B. KOTTER I**, σ. 116).

⁶²¹ Γιὰ τὴ διευκρίνιση καὶ καθιέρωση τῶν ὄρων αὐτῶν ἀπὸ τὸν Ὁριγένη μέχρι καὶ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 129-241.

⁶²² Ἡ περιγραφή τῶν σχέσεων αὐτῶν ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «Οἷον γενικώτατον γένος ἐστὶν ἡ οὐσία· οὐ γὰρ ἔχει ἐπάνω αὐτῆς ἄλλο γένος, διὸ οὐδὲ ἐστὶν εἶδος. Αὕτη διαιρεῖται εἰς σῶμα καὶ ἀσώματον, τὸ σῶμα τέμνεται εἰς ἔμψυχον καὶ ἄψυχον, τὸ ἔμψυχον τέμνεται εἰς αἰσθητικὸν καὶ ἀναίσθητον, τὸ αἰσθητικὸν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸ λογικὸν εἰς θνητὸν καὶ ἀθάνατον. Ἔστιν οὖν τὸ μὲν ἀσώματον λογικὸν καὶ ἀθάνατον· ἀσώματον δὲ ἐνταῦθα λέγω οὐσίαν οἷον ψυχὴν, ἄγγελον, δαίμονα· ἕκαστον τούτων εἰδικώτατον εἶδος ἐστὶν. Σῶμα δὲ ἔμψυχον αἰσθητικὸν τὸ ζῶον, ζῶον δὲ λογικὸν θνητὸν ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν εἰδικώτατον εἶδος, ζῶον δὲ ἄλογον ὑλακτικὸν κύων, ὅς ἐστιν εἰδικώτατον εἶδος. Εἶτα σῶμα ἔμψυχον ἀναίσθητον τὸ φυτὸν. Σῶμα παντελῶς ἄψυχον γῆ, ἀήρ, ὕδωρ, πῦρ, ὧν ἕκαστον εἰδικώτατον εἶδος ὑπάρχει» (*Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης*, 7, 14-25. **B. KOTTER I**, σσ. 23-24. Βλ. **Πορφυρίου**, *Εἰσαγωγή*, 3-7. Ἔκδ. Adolfus Busse. *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*. [Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1]. Reimer. Berlin 1887).

τῆς θείας ουσίας ἀπὸ τὶς ἄλλες οὐσίαι συνίσταται σὲ τρία πράγματα: α) Κατὰ τρόπον ὑπερούσιον, ἡ θεία οὐσία εἶναι αὐτὴ αὐτὴ ἡ ἄκτιστη θεότητα καὶ συνιστᾷ τὴν ὄντολογικὴ θεμελίωση τῆς ἐνότητος καὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ, καίριον ζήτημα γιὰ τὴ μοναδικότητα καὶ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ στὴ χριστιανικὴ πίστι, β) Σὲ γνωσιολογικὸ ἐπίπεδο, ἀλλὰ καὶ ἔνεκα τῆς ὑπεροχῆς τῆς ἐναντι τῶν ἄλλων οὐσιῶν, περιέχει ὀλόκληρη τὴν κτίση, χωρὶς νὰ ὀδηγεῖται σὲ πανθεϊσμό ἢ καὶ μείξη τοῦ ἀκτίστου μὲ τὸ κτιστό, δεδομένου ὅτι οἱ λόγοι τῶν ὄντων εὐρίσκονται αἰωνίως στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ καί, γ) Ἡ θεία οὐσία θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς τὸ «γενικώτατον γένος», ἐφ' ὅσον ὑποστατοποιεῖται διὰ τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, ὅπως εἶναι τὸ σχῆμα: ἀνθρωπότητα + ἀνθρωποι⁶²³. Ὁ ἐντοπισμὸς τῶν θεμάτων αὐτῶν φανερῶνει τὴν ἱστορία διαμορφώσεως καὶ καθορισμοῦ τοῦ ὀρθοδόξου

⁶²³ Βλ. *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, α' fus., 6-19 καὶ 4, 6-23. **B. KOTTER I**, σσ. 57-58. Ὅπ. ἀν., 11. **B. KOTTER I**, σσ. 93-94. **ΠΑΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἐννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 59-91. Ἡ θέση τοῦ συγγραφέα, μὲ τὴν ὁποία συμφωνοῦμε, εἶναι ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προσαρμόζει πρὸς τὶς θεολογικὰς ἀνάγκες τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος τὰ φιλοσοφικὰ αὐτὰ δεδομένα καὶ δὲν εἶναι ἀπλὴ ἀντιγραφή τους. Βλ. ἐπίσης **ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ**, Κωνσταντίνου. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, σσ. 78-124. Τὸ τμήμα αὐτὸ τοῦ ἔργου τοῦ Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗ ἀναφέρεται στὴ Χριστολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Κάνει ὅμως ἀναλύσεις ὄχι μόνον τῶν χριστολογικῶν ὄρων ἀλλὰ καὶ τριαδολογικῶν. Ἐξ ἄλλου, ὁ Emil BRUNNER ἀσκεῖ ὀξεῖα κριτικὴ κατὰ τῶν Πατέρων γιὰ τὴν υἰοθέτηση τοῦ φιλοσοφικοῦ ὄρου «οὐσία» γιὰ τὸν Θεό, δεδομένου ὅτι ὁ ὄρος αὐτὸς μεταφέρει τὴν ἐννοια τοῦ ἀπροσώπου ὑψίστου ὄντος τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀγνόησαν τὴν ἀγάπη ὡς τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ τῆς ἀποκαλύψεως μὲ προσωπικὰς διαστάσεις. «The statement "God is Love" points to the very heart of the message of the New Testament, of the Christian Gospel. As in the Old Testament everything turns on the Holiness of God, so in the New everything turns on the Love of God. Here the main concern is with the love of the holy God; hence the truth of the Holiness of God is not only historically but actually the first to be perceived; but the Holiness which the Bible teaches is the Holiness of the God who is Love, therefore the truth of the Holiness of God is completed in the knowledge of His Love. This indissoluble connexion between Holiness and Love is the characteristic and decisive element in the Christian Idea of God. Thus, in this paradoxical dualism of Holiness and Love, God reveals His Name to us; it is thus that He wills to be known and worshipped. It is thus that He reveals Himself, simply and solely, in the Bible, in Jesus Christ» (**BRUNNER**, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*, σ. 183).

δόγματος ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Ἀποστολικῶν Πατέρων μέχρι καὶ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ Πατέρες, υἰοθετεῖ μὲ τὸν ὄρισμὸ αὐτὸ τὴν Ἀριστοτελικὴ διάκριση μεταξὺ πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας⁶²⁴. Ταυτίζει ἐπομένως, ἀκολουθώντας καὶ τὴν πρὸ αὐτοῦ θεολογικὴ παράδοση τῶν Καππαδοκῶν πατέρων⁶²⁵, τὴν οὐσία μὲ τὴ δεύτερη οὐσία ἢ μὲ τὸ γενικώτατον γένος τοῦ Ἀριστοτέλη, τὴν δὲ πρώτη οὐσία μὲ τὴν ὑπόσταση. Ὁ κύριος στόχος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μέσα ἀπὸ τὴ διερεύνηση τῶν ὄρων αὐτῶν εἶναι ἡ διευκρίνηση τῶν ἐννοιῶν: «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις» κατὰ τὴ Χριστιανικὴ θεολογία, θέμα ποὺ ἄπτεται τῆς Τριαδολογίας, τῆς Χριστολογίας καὶ τῆς ἀνθρωπολογίας τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας. Δεδομένων τῶν κριτηρίων αὐτῶν καθίσταται δυνατὴ ἡ ταξινόμηση τῶν ὄντων σὲ ἀσώματα καὶ ἐνσώματα, ἄυλα καὶ ἐνυλα, ἔμψυχα καὶ ἄψυχα, θνητὰ καὶ ἀθάνατα⁶²⁶. Γιὰ νὰ ἀποφευχθοῦν γνωσιολογικὲς καὶ ὄντολογικὲς παρερμηνεῖες, χρησιμοποιεῖται τὸ παράδειγμα τοῦ ἀγγέλου, ὁ ὁποῖος εἶναι «οὐσία νοερά, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος»⁶²⁷. Ἡ θεολογικὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ὅτι οἱ ἄγγελοι εἶναι κατὰ χάριν ἀθάνατοι, γιατί ἡ ἀθανασία εἶναι

⁶²⁴ Μέχρι τὴν τελικὴ ἀποδοχὴ τοῦ ὄρου οὐσία ὡς τεχνικοῦ ὄρου τῆς θεολογίας, αὐτὸς δικακυμάνθηκε μέσα ἀπὸ πολλὰς ἐννοιες. Κατὰ τὸν George Leonard PRESTIGE «Ousia was applied by Stoics, who were materialists, to their conception of the material content of substance of God. As early as Justin (dial. 128.4) such a conception had been rejected from the Christian side, by the statement that the Son was begotten from the Father, but not by the section, as if the ousia of the Father were cut in half. Origen (c. Cels. 3.75) reminds us that the Stoics had taught the existence of corruptible God and had described His ousia as a mutable body. Though rejected in this crude form by all Christian teachers, this kind of thought continued to have a certain influence on theology. The being or substance of God, without being considered as material, came to be regarded as something which could, at least by a sort of metaphor, be thought of as in extension; and Origen criticises (on St. John 20. 18, 157) those who interpreted the text, "I came forth from God," as to make it appear that the Son was begotten out of the ousia of the Father, as a child is born of a woman, leaving the Father diminished and deficient in the ousia which He previously possessed» (PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σ. 193).

⁶²⁵ LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 93-98.

⁶²⁶ *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 7, 26-36. B. KOTTER I, σ. 24.

⁶²⁷ *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 17, *Περὶ ἀγγέλων*, 17, 9. B. KOTTER II, σ. 45.

μόνον ἰδίωμα τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἐξ ἄλλου, ὁ ἄγγελος εἶναι ἀσώματος, ἄυλος, σὲ σύγκριση μὲ τὸν ἄνθρωπο· «πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχύ τε καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται, μόνον γὰρ ὄντως ἄυλον τὸ θεῖόν ἐστι καὶ ἀσώματον»⁶²⁸.

Ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι καθαρὸν πνεῦμα, ἄυλη καὶ ἀσώματη. Ποία, ὅμως, ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς οὐσίας ἐνσωμάτου ὄντος καὶ τῆς οὐσίας ἀσωμάτου ὄντος; Ἀνωτέρω εἶδαμε τὸν ὀρισμὸ τοῦ σώματος, ὅτι δηλαδὴ τὸ σῶμα εἶναι περιγραφτὸν καὶ ἔχει τρεῖς διαστάσεις, μῆκος, πλάτος καὶ πάχος καί, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸ σῶμα εἶναι μέγεθος μετρήσιμο. Οἱ κατηγορίες αὐτὲς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐφαρμοσθοῦν ἐπὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι ἄπειρος καὶ ἐπομένως δὲν ἐμπίπτει στὴν κατηγορία τοῦ μήκους, εἶναι ἀόριστος καὶ ἄρα δὲν ἐμπίπτει στὴν κατηγορία τοῦ πλάτους, εἶναι ἀσχημάτιστος καὶ κατὰ συνέπεια δὲν ἐμπίπτει στὴν κατηγορία τοῦ πάχους ἢ τοῦ σχήματος.

Τὸ θέμα τοῦ σώματος καὶ τοῦ ἀσωμάτου καθίσταται κεντρικὸ ζήτημα ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ κατὰ τὶς θεολογικὲς ἔριδες γιὰ τὶς εἰκόνες. Οὐσιαστικὰ λαμβάνει χριστολογικὲς διαστάσεις, δεδομένης τῆς ἐνώσεως ἐν Χριστῷ τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀύλου θείας φύσεως καὶ τῆς σωματικῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ. Στὴ συζήτηση αὐτὴ εἰσέρχονται ποικίλα ἄλλα θέματα, γιὰ τὰ ὁποῖα λαμβάνει θέση ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως τοῦ τί παριστάνουμε μὲ τὴν κατασκευασμένη ἀπὸ ὕλη εἰκόνα⁶²⁹, τί εἶναι ἡ εἰκόνα⁶³⁰, τί σημαίνει ἡ προσκύνηση τῆς εἰκόνας⁶³¹ καὶ βεβαίως ποία ἡ σχέση μεταξὺ τῆς ἀσωμάτου

⁶²⁸ Ὅπ. ἀν., 17, 12-14. **B. KOTTER II**, σ. 45.

⁶²⁹ «Διὸ θαρρῶν εἰκονίζω θεὸν τὸν ἀόρατον οὐχ ὡς ἀόρατον, ἀλλ' ὡς ὄρατὸν δι' ἡμᾶς γενόμενον μεθέξει σαρκὸς τε καὶ αἵματος. Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὀραθεῖσαν σάρκα. Εἰ γὰρ ψυχὴν εἰκονίσαι ἀμήχανον, πόσω μᾶλλον θεὸν τὸν καὶ τῇ ψυχῇ δόντα τὸ ἄυλον;» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, I, 4 καὶ III, 6, 77-88. **B. KOTTER III**, σ. 78).

⁶³⁰ Ὅπ. ἀν., I, 9-13. **B. KOTTER III**, σσ. 82-83.

⁶³¹ Ὅπ. ἀν., I, 14. **B. KOTTER III**, σ. 87.

θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ⁶³², ποία εἶναι ἡ ὀρθόδοξη θέση γιὰ τὴν ὕλη⁶³³, ἢ ἀκόμα καὶ τὸ ἐρώτημα τῆς χρήσεως τῆς ὕλης γιὰ ποικίλους λόγους, κυρίως δὲ τῆς ὕλης τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου γιὰ τὴν θεία Εὐχαριστία, «ὅ ἐστι σῶμα Χριστοῦ»⁶³⁴. Ὑπενθυμίζεται ὅτι οἱ εἰκονομάχοι ὑπεστήριζαν ὅτι ἡ μόνη δυνατὴ «ἐξεικόνιση» τοῦ Χριστοῦ εἶναι αὐτὴ αὕτη ἡ Εὐχαριστία. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ προηγούμενη θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ συζήτηση εἶχε ἀποτελέσει τὴ βάση γιὰ τὴ λύση τῶν διλημμάτων ποὺ εἶχαν θέσει οἱ εἰκονομάχοι. Παραμένουν γιὰ τὸν Δαμασκηνὸ Πατέρα βασικὲς ἀρχές, ποὺ δὲν ἀνατρέπονται μὲ ὅποιονδήποτε τρόπο. Ὁ ἀόρατος Θεὸς καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ παραμένει ἀόρατος καὶ ἄυλος. Θὰ διαπιστώσουμε καὶ στὴ συνέχεια, ὅτι ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ, εἴτε καταφατικὰ εἴτε ἀποφατικὰ, χρησιμοποιοῦνται καὶ στοὺς περὶ τῶν εἰκόνων λόγους τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ⁶³⁵. Στὴν προκειμένη ὁμως περίπτωση ὁ σκοπὸς τῆς παραθέσεως τῶν ἰδιωμάτων αὐτῶν εἶναι γιὰ νὰ φανεῖ ἡ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ ἀσώματος καὶ ἀοράτου Θεοῦ, τῆς θείας ἐν Χριστῷ φύσεως, ἀπὸ τὴν σωματικὴ καὶ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ καί, ἔτσι νὰ καταδειχθεῖ ὅτι ἡ

⁶³² «Οὐ γὰρ θεότης ἢ φύσις γέγονε τῆς σαρκός, ἀλλ' ὡσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἀτρέπτως γέγονε μείνας, ὅπερ ἦν, οὕτω καὶ ἡ σὰρξ λόγος γέγονεν οὐκ ἀπολέσασα τουθ', ὅπερ ἐστί, ταυτιζομένη δὲ μᾶλλον πρὸς τὸν λόγον καθ' ὑπόστασιν» (Ὁπ. ἀν., I, 14 καὶ III, 6, 69-77. **B. KOTTER III**, σ. 87).

⁶³³ «Μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος. Οὐδὲν γὰρ ἄτιμον, ὃ παρὰ Θεοῦ γεγένηται» (Ὁπ. ἀν., I, 16, 32-34. **B. KOTTER III**, σ. 90).

⁶³⁴ Ὁπ. ἀν., I, 16, 14-91. **B. KOTTER III**, σσ. 89-92).

⁶³⁵ «Ὅταν ἴδης διὰ σὲ γενόμενον ἄνθρωπον τὸν ἀσώματον, τότε δράσεις τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα· ὅταν ὄρατὸς σαρκὶ ὁ ἀόρατος γένηται, τότε εἰκονίσεις τὸ τοῦ ὄραθέντος ὁμοίωμα· ὅτε ὁ ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος ἄποσός τε καὶ ἀπήλικος καὶ ἀμεγέθης ὑπεροχῆ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ὁ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων μορφὴν δούλου λαβὼν ταύτη συσταλῆ πρὸς ποσότητά τε καὶ πληκότητα καὶ χαρακτηρὰ περίθηται σώματος, τότε ἐν πίναξι χάραττε καὶ ἀνατίθει πρὸς θεωρίαν τὸν ὄραθῆναι καταδεξάμενον. Χάραττε τούτου τὴν ἄφατον συγκατάβασιν, τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, τὴν ἐν Ἰορδάνῃ βάπτισιν, τὴν ἐν Θαβῶρ μεταμόρφωσιν, τὰ πάθη τὰ τῆς ἀπαθείας πρόξενα, τὰ θαύματα, τὰ τῆς θείας αὐτοῦ σύμβολα φύσεως δι' ἐνεργείας σαρκὸς ἐνεργεῖα θεία πρᾶττόμενα, τὸν σταυρὸν τὸν σωτήριον, τὴν ταφὴν, τὴν ἀνάστασιν, τὴν εἰς οὐρανούς ἄνοδον. Πάντα γράφε καὶ λόγῳ καὶ χρώμασι» (Ὁπ. ἀν., I, 8 καὶ III, 8, 41-74. **B. KOTTER III**, σσ. 82-83).

διὰ χρωμάτων ἐξεικόνιση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ θεολογικὰ εἶναι θεμιτή.

Ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀναφής, εἶναι ἀόρατη, εἶναι ἀπλή, εἶναι ἀσύνθετη. Δεδομένου ὅτι οἱ θεολογικὲς ἀντιπαραθέσεις τῶν πρώτων αἰώνων περὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ δὲν φαίνεται νὰ δημιουργοῦν πρόβλημα στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὠριγένη, τοῦ Μ. Ἀθανασίου καὶ τῶν Καππαδοκῶν, ἐν τούτοις, γνωσιολογικὰ καὶ θεολογικὰ κρίνει ἀναγκαία τὴ βεβαίωση περὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διευκρινίζει κατὰ ἀξιωματικὸ τρόπο ὅτι «ὄσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ»⁶³⁶. Ἡ διάκριση αὐτὴ εἶναι σημαντικὴ καὶ συνεπιῆς πρὸς τὴν διδασκαλία περὶ τοῦ ἀγνώστου καὶ ἀκαταλήπτου τῆς θείας οὐσίας, γιὰτὶ ὄσα λέγονται «περὶ Θεοῦ» ἢ εἶναι «περὶ Θεὸν» ἀνήκουν στὴν ἀποφατικὴ θεολογία καὶ δὲν φανερώνουν τὸ τί εἶναι κατ' οὐσίαν ὁ Θεός, ἀλλὰ τὸ τί δὲν εἶναι, ὅπως τὸ ἀγέννητο, τὸ ἀναρχο, τὸ ἀναλλοίωτο, καὶ τὸ ἀφθαρτο. Ἀντιθέτως, ὄσα κατηγοροῦνται καταφατικῶς στὸν Θεὸ δὲν φανερώνουν τὴ φύσιν ἀλλὰ δηλώνουν «τὰ περὶ τὴν φύσιν», ὅπως τὸ ἀγαθόν, τὸ δίκαιον, τὸ σοφόν. Στὸ δ' κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διακρίνει τρεῖς τρόπους ἀναφορᾶς τῶν περὶ τὸν Θεὸν λεγομένων: α) ὄσα λέγονται ἀποφατικῶς, β) ὄσα λέγονται καταφατικῶς καί, γ) ὄσα λέγονται ὑπεροχικῶς, ὅπως «ὑπὲρ τὸ φῶς», προφανῶς ἐξ ἐπιδράσεως ἀπὸ τὸν Ἀρεοπαγίτη. Ἄλλωστε, ἡ θέση αὐτὴ περὶ τοῦ ἀκαταλήπτου τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὡς ἀρχικὴ θέση κατὰ τῶν Εὐνομιανῶν, κατέστη θεολογικὸ ἀξίωμα, ὅτι ἡ οὐσία δηλαδὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀγνωστὴ στὸν ἄνθρωπο. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀκολουθώντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ Πατέρες, ἀποφεύγει νὰ δώσει ὄρισμὸ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ἡ μόνη παρεχόμενη δυνατότητα εἶναι ἡ διὰ μέσου τῶν θείων

⁶³⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 33-34. **B. KOTTER II**, σ. 13.

ιδιωμάτων προσέγγιση τοῦ ἀγνώστου μυστηρίου τῆς θείας οὐσίας⁶³⁷.

Τὸ 9ο κεφάλαιο τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* καθορίζει τὴ σχέση μεταξύ τῶν διαφόρων κοινῶν ιδιωμάτων τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων καὶ τῆς οὐσίας ἢ φύσεως. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ κέντρο τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας. Τὸ πρῶτον ἀξίωμα εἶναι ὅτι «τὸ θεῖον ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀσύνθετον»⁶³⁸. Χρειαζεται, ἐν τούτοις, διευκρίνηση τὸ τί σημαίνει τὸ ἀξίωμα αὐτό. Στὸ 2^ο κεφάλαιο οἱ δύο ὅροι ἂν καὶ συνάπτονται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ὅπως καὶ στὸ 9^ο κεφάλαιο, ὅμως συναριθμοῦνται μὲ σειρά πολλῶν ἄλλων καταφατικῶν ἢ ἀποφατικῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ. Ὁ σκοπὸς τοῦ συγκεκριμένου κεφαλαίου εἶναι, ὅπως καθορίζεται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἢ κατάδειξη τοῦ τί εἶναι γνωστὸ καὶ τί ἄγνωστο στὸν Θεό, ἐνῶ στὸ 9^ο κεφάλαιο καθορίζεται τὸ ποῖα εἶναι τὰ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ λεγόμενα καὶ ποῖα ἢ ἔννοιά τους. Γιὰ νὰ διατηρεῖ τὴν ἀπλότητα καὶ τὸ ἀσύνθετον ἢ θεία οὐσία, ὅλα ὅσα λέγονται περὶ Θεοῦ, ὅπως ἄκτιστον, ἀναρχον, ἀσώματον, ἀθάνατον, αἰώνιον, δημιουργικόν κ.τ.ό., δὲν φανερώνουν τὴν οὐσία, διαφορετικὰ ἢ οὐσία θὰ εἶχε οὐσιώδεις διαφορὰς καὶ ἄρα θὰ ἦταν σύνθετη. Ὅλα ὅσα ἀποδίδονται στὸν Θεὸ εἶναι τὰ «περὶ τὸν Θεόν» λεγόμενα. Ἄλλωστε, τὰ ἀποφατικὰ ιδιώματα δηλώνουν τὸ τί δὲν εἶναι ὁ Θεός, ὅσα δὲ λέγονται καταφατικῶς σημαίνουν ἢ κάποια σχέση πρὸς αὐτὰ πὺν ἀντιδιαστέλλονται ἀπὸ τὴ φύση ἢ ἐκεῖνα πὺν εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴ φύση ἢ καὶ ἀποτελοῦν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ.

⁶³⁷ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν χρησιμοποιεῖ τὴν ἰωάννεια θεολογία στὸν περὶ Θεοῦ ἢ στὸν περὶ οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὄρισμό, ὅπου ὁ Θεὸς ταυτίζεται μὲ τὴν ἀγάπη, «ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α' Ἰω. 4:8), παρὰ μόνο μία καὶ μοναδική φορὰ στὰ *Ἱερά Παράλληλα* μὲ ἀπλή παράθεση τοῦ κειμένου χωρὶς περαιτέρω σχολιασμό. (Βλ. PG 95, 1197D). Ἐν τούτοις, δὲν εἶναι ξένη ἀπὸ τὸν Δαμασκηνὸ Πατέρα ἢ σχέση ἀγάπης καὶ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ὅπως θὰ διαπιστώσουμε σὲ ἐπόμενη παράγραφο. Πρῶτος βέβαια ὁ ἱερός Αὐγουστίνος εἰσάγει στὴν τριαδολογικὴ διδασκαλία τὴν ἔννοια τῆς ἀγάπης γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὶς σχέσεις τῶν Προσώπων. Ἐπὶ τὴ βάσει αὐτῆς τῆς διδασκαλίας, στὴ σύγχρονη Δυτικὴ ἐρμηνευτικὴ, Ρωμαιοκαθολικὴ καὶ Προτεσταντικὴ, ἢ ἀγάπη εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. (Βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 543-574. LAURENTIN, René. *La Trinité mystère et lumière. Dieu est Amour, Relation, Société*. Fayard. Paris 1999.

⁶³⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 2. B. KOTTER II, σ. 31.

Σημειώνουμε τις ἐν λόγῳ διακρίσεις πού, ἂν καὶ ἀναφέρονται στὴν ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετη οὐσία, ἐν τούτοις, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ αὐτές τις διακρίσεις, πρῶτον, γιὰ νὰ ἀποτρέψει, ὅπως διευκρινίζει, τὴ σύνθεση τῆς φύσεως καί, δεύτερον, γιατί ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κτιστὸ κόσμος γίνεται μέσω τῶν περὶ τὸν Θεὸν λεγομένων. Εἶναι ἡ θεολογία τῶν διακρίσεων πού κληρονόμησε ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες, τὸν Ἀρεοπαγίτη καὶ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο καὶ στὴ συνέχεια κατέστη ἡ θεολογία τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ.

Ἐπειτα ἀπὸ τὸν καθορισμὸ τῆς ἀπλότητος καὶ τοῦ ἀσυνθέτου τῆς φύσεως, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἰσάγει ἓνα ἐξ ἴσου σημαντικὸ κεφάλαιο, αὐτὸ τῶν ὀνομάτων τοῦ Θεοῦ. Τὸ πρῶτο καὶ κυριώτερο τῶν ὀνομάτων τοῦ Θεοῦ εἶναι «ὁ ὢν»⁶³⁹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν δανείζεται ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὸ ὄνομα αὐτό, ὅπως θὰ ἀναμενόταν ἀπὸ τὴ χρήση ἑνὸς παρόμοιου ὀντολογικοῦ ὄρου, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή, γνωρίζοντας τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ὄρου καὶ στὴ φιλοσοφία. Δὲν θὰ μπορούσε νὰ πράξει διαφορετικὰ, δεδομένου ὅτι ἔχει ἐξαγγεῖλει τὴν πορεία τοῦ πρὸς γνώση τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸ πρῶτοτυπο τοῦ Μωυσέως. Εὐρίσκεται στὸ ἀπόγειο αὐτῆς τῆς πορείας. Ὄταν ὁ Μωϋσῆς ρώτησε τὸν Θεὸ ποῖο ὄνομα τοῦ Θεοῦ θὰ πρέπει νὰ ἀναγγεῖλει στοὺς Ἰσραηλίτες, τότε ὁ Θεὸς τοῦ ἀποκάλυψε, «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα πρέπει νὰ ἀναγγεῖλει στὸν λαό του⁶⁴⁰. Τὸ ὄνομα αὐτό, σύμφωνα μὲ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ στὸν Μωϋσῆ, δὲν εἶναι τὸ

⁶³⁹ Ὁ Bonaventure κρίνει ὅτι «ὁ ὢν» ἀποτελεῖ ἀποκάλυψη τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Στὴ συνέχεια ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει τὸ ὄνομα «ἀγαθός» στὴν Καινὴ Διαθήκη, τὸ κατ' ἐξοχὴν ὁμοῦ ὄνομα τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ Ἰησοῦς Χριστός. (βλ. LOIRET, François. «L'interprétation d'Exode de Jean de Damas à Duns Scot: Dieu, l'être et l'infini»).

⁶⁴⁰ «Καὶ εἶπε Μωϋσῆς πρὸς τὸν Θεόν· ἰδοὺ ἐγὼ ἐξελεύσομαι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ, καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς· ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς. ἐρωτήσουσί με· τί ὄνομα αὐτῶ; τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς; καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωϋσῆν λέγων· ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς» (Ἐξ. 3:13-14). βλ. LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σ. 94.

ἀπρόσωπο ὄντολογικὸ ὄν τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ συνδέεται μὲ τὸν προσωπικὸ Θεὸ μὲ τὴν βεβαίωση «ἐγὼ εἶμι». Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ καὶ εἶναι «ὁ ὢν» στὸ ἀρσενικὸ γένος καὶ ὄχι τὸ οὐδέτερο «τὸ ὄν». Ὅταν, ἐπομένως, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς λέγει ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς γνώσεως εἶναι ἡ γνώση τοῦ «ὄντως ὄντος», ἐννοεῖ τὸν Θεὸ ποὺ ὑπάρχει καὶ ἀποκαλύφθηκε, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ παρέμεινε ἄγνωστος καὶ στὸν Μωϋσῆ⁶⁴¹. Ἐπομένως, μὲ τὴ θεολογία αὐτή, διατηρεῖται στὸ ἀκέραιο ὁ χαρακτήρας τῆς προσωπικῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ καὶ δὲν κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ ιδέα περὶ τοῦ ἀπρόσωπου ὑψίστου ὄντος. Δὲν πρέπει ἄλλωστε νὰ λησμονεῖται ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐρμηνεύουν θεολογικὰ τὸ κείμενο τῶν Ἑβδομήκοντα, τὸ ὁποῖο, μὲ τὴ χρήση τοῦ ρήματος «εἶμι» ὀδηγεῖ καὶ πρὸς μία φιλοσοφικὴ ἐννοια τῆς ὄντολογίας. Ὁ Μωϋσῆς εἶναι «ὁ πρῶτος τὸ τοῦ ὄντος καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ οὐσίαν ὄντος μεμνημένος ὄνομα»⁶⁴². Ἀπὸ αὐτὴ τὴ διατύπωση ὀρίσαμε, τόσο τὸν σκοπὸ ὅσο

⁶⁴¹ Στὸ Προοίμιο τῶν Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κάνει ἐκτενῆ ἀναφορὰ στὴ θεοπτία αὐτὴ τοῦ Μωϋσέως. «Εἰ γὰρ Μωϋσῆς, ἐκεῖνος ὁ θεῖος νομοθέτης, ὁ πάσης ἀνθρωπίνης θεᾶς ἀποχωρήσας καὶ τοῦ βίου τὰς τρικυμίας καταλιπὼν καὶ πᾶσαν ὑλικὴν ἀποσμηξάμενος ἔμφασιν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὀπτικὸν καθηράμενος κἀντεῦθεν πρὸς θεοπτίαν γενόμενος ἐπιτήδειος, ὁ τὴν πρὸς ἡμᾶς τοῦ θεοῦ λόγου φιλόανθρωπον συγκατάβασιν καὶ τὴν αὐτοῦ ὑπερφυᾶ σάρκωσιν ἐν βᾶτω καὶ ἀύλω πυρὶ κατιδεῖν ἠξιωμένος, φλέγοντι μὲν καὶ ἐκπυροῦντι τὴν ἄκανθαν καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ λαμπρότητα μεταβάλλοντι, οὐ καταφλέγοντι δὲ οὐδὲ ἀφανίζονται οὔτε μὴν τῆς οἰκείας αὐτὴν ἐξιστῶντι φύσεως, ὁ πρῶτος τὸ τοῦ ὄντος καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ οὐσίαν ὄντος μεμνημένος ὄνομα, τῶν οἰκείων καὶ συμφυλετῶν τὴν προστασίαν παρὰ θεοῦ ἐγχειριζόμενος, ἰσχύφωνον ἐκάλει ἑαυτὸν καὶ βραδύγλωσσον, ὡς οὐ δυνάμενος τῷ θείῳ ἐξυπηρετεῖσθαι βουλήματι καὶ τοῦτο πρὸς τοῦμφανὲς ἄγειν καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καθίστασθαι, πῶς ἐγὼ ὁ ῥύπῳ μὲν πάσης ἁμαρτίας κατεστιγμένος, φέρων δὲ τῶν λογισμῶν ἐν ἑμαυτῷ τὸν πολυτάραχον κλύδωνα, καὶ μήτε νοῦν καὶ διάνοιαν κεκαθαρμένος, ὡς ἔσοπτρον θεοῦ καὶ τῶν θείων χρηματίσαι ἐμφάσεων, μήτε λόγον ἔχων ἐπαρκέσαι τοῖς νοηθεῖσι δυνάμενον, τὰ θεῖα καὶ ἄρῶντα φθέγξομαι, τὰ πάσης λογικῆς φύσεως ὑπερβαίνοντα τὴν κατάληψιν;» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 8-26. **B. KOTTER I**, σ. 51).

⁶⁴² Ὁπ. ἀν., 8, 16-17. **B. KOTTER I**, σ. 51. Περὶ τῶν διαφόρων ἐρμηνειῶν τῆς προτάσεως «ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν», βλ. **LAURENTIN**, René. *La Trinité mystère et lumière. Dieu est Amour, Relation, Société*, σσ. 42-51. «Ce text répète donc trois fois le nom de Dieu: 1. La première fois, en trois mots hébreux: le premier «JE SUIS» répété de part et d'autre du relatif AHÈR, en sort que le second (tautologique) est paradoxalement un attribut du premier, quoique rigoureusement identique: "Je suis celui qui suis" (στὰ

καὶ τὸ ἔργο τῆς θεογνωσίας, ὡς θεολογικῆς ἀναζητήσεως γιὰ τὴ γνώση τοῦ «ὄντως ὄντος». Τὸ ὄνομα «ὁ ὢν» εἶναι αὐτὸ ποῦ ἀποκαλύπτει γιὰ τὸν ἑαυτό του ὁ Θεός. «Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον»⁶⁴³. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς συσχετίζει τὸ «εἶναι» καὶ τὴν

Ἑβραϊκά: **ÈHYÈH' ASHÈR ÈHYÈH**. Δικὴ μας προσθήκη). Ce pléonasme apparent prend un extraordinaire relief au niveau de l'existence qu'Aristote atteindra sans pouvoir la conceptualiser ni la déduire, comme si Dieu disait: JE SUIS l'Être nécessaire, seul principe de tout être. 2. La deuxième fois, Dieu se désigne par le même JE-SUIS, qui se suffit à lui-même, sans répétition: un JE-SUIS plus évident à son niveau et mieux fondé que celui de Descartes au niveau humain du "Je pense donc je suis". 3. La troisième fois, c'est aussi un seul mot hébreu, mais à la troisième personne du verbe être: "Yahweh" signifie, non plus: "JE SSUIS", mais "IL EST": transposition nécessaire, car seul Dieu peut dire JE SUIS. Le peuple peut en parler seulement comme un tiers. Pour lui, Dieu doit transposer le nom à la troisième personne: "IL EST", et c'est ce nom-là qui vient constamment dans l'Ancien Testament: 6784 fois, chiffre record de tous les noms propres du Livre, car c'est de là que procède toute la Bible» (ὅπ. ἀν., σ. 43). Ἀντιθέτως, ὁ Emil BRUNNER πιστεύει ὅτι ἡ μετατροπὴ τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ σὲ ὀντολογικὸ ὄρισμὸ ἀποτελεῖ καταστροφικὸ σφάλμα. «The Greek Fathers made a great mistake (and this error bore disastrous fruit) in turning the Name of Yahweh (and especially the Name as described by the Elohist writer in the narrative of the revelation of the Divine Name on Horeb into an ontological definition. The words "I AM THAT I AM" ought not to be translated in the language of speculative thought, as a definition: "I AM HE WHO IS." To do this not only misses the meaning of this statement, but it turns the Biblical idea of revelation into its opposite. The "Name" which cannot be defined is turned into a definition. The meaning of the Sacred Name is precisely this: I am the Mysterious One, and I will to remain so; I AM THAT I AM. I AM the Incomparable, therefore I cannot be defined nor named. This description is similar to that in the Book of Judges, which is intended to warn man off "holy ground": "Why askest thou thus after My Name?" God is the Unknown God, until He makes Himself known» (BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*, σσ. 120-121). Βλ. ΠΙΕΦΤΙΤΣ, Ἀθανασίου (Ἱερομονάχου). «Χριστὸς ἀρχὴ καὶ τέλος». Στό: Χριστὸς ἡ χώρα τῶν ζώντων. Ἐκδόσεις Ἰνδικτος. Ἀθῆναι 2007, σσ. 275-336. Ὁ Ἀθανάσιος Γιέφτιτς, στό κείμενο αὐτὸ ὑποστηρίζει ὅτι, σύμφωνα καὶ μὲ τὸν λόγο τοῦ πρωτομάρτυρα Στεφάνου πρὶν τὸν λιθοβολισμό του (Πράξ. 7:30-33), ἀλλὰ καὶ μὲ ἄλλες βιβλικὲς μαρτυρίες, ὁ Ἄγγελος ποῦ ἐμφανίσθηκε στόν Μωυσῆ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς (ὅπ. ἀν., σσ. 276-278).

⁶⁴³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 12-13. **B. KOTTER II**, σ. 31. Ἡ διατύπωση αὐτή, ἀρκετὰ ἀπλοποιημένη ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως εἶναι ἡ τακτικὴ του τῆς ἐπεξεργασίας τῶν κειμένων ποῦ χρησιμοποιεῖ, ἀνήκει στόν Γρηγόριο τὸν Ναζιανζηνό. «Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι, καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ "ἔστιν" ἀεὶ. Τὸ γὰρ "ἦν", καὶ "ἔσται", τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν ἀεὶ καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους.

«ουσία» μὲ τὸ ὄνομα «ὁ ὢν»⁶⁴⁴. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ σημαίνει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποῖα οὐσία παρομοιάζεται μὲ πέλαγος ἄπειρο καὶ ἀόριστο. Ὁ Θεὸς ὡς ὁ ὢν ἔχει περιλάβει στὸν ἑαυτό του ὁλόκληρο τὸ εἶναι, ὡς ἓνα πέλαγος οὐσίας ἄπειρο καὶ ἀόριστο. Κατὰ τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό, ὁ ἐνεστῶς χρόνος σημαίνει τὴν αἰωνιότητα τοῦ θείου ὄντος. Ἡ εἰσαγωγή τῶν ὄρων «ὁ ὢν», τὸ «εἶναι» καὶ ἡ «ουσία» εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς περαιτέρω διαπραγματεύσεως τῆς ἔννοιας τῆς οὐσίας ὡς καὶ τῆς Τριάδος, τῆς ἐνότητας καὶ τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ. Ἦδη ὁμως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς λέγει γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ὅτι εἶναι ἄπειρος καὶ ἀόριστος. Μὲ δύο ἀποφατικὸς ὅρους, ἀφ' ἑνὸς μὲν, καθορίζει τὴν πορεία πρὸς τὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι τίθεται τὸ πλαίσιο ἀναζητήσεως τῆς γνώσεως καὶ τῶν δυνατοτήτων τοῦ κτιστοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσει τὸν ἄκτιστο Θεό, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἐπιβεβαιώνει τὸ περὶ τῆς μὴ δυνατότητος γνώσεως τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Εἶναι προφανὲς ὅτι δὲν ἐννοεῖ τὴ γνῶση καὶ κατανόηση τοῦ

Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε πανσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτων ἔννοιαν καὶ χρόνον καὶ φύσεως· νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἵνδαλμα, πρὶν κρατηθῆναι φεῦγον καὶ πρὶν νοηθῆναι διαδιδράσκον, τσαῦτα περιλάμπον ἡμῶν τὸ ἡγεμονικόν, καὶ ταῦτα κεκαθαρμένον, ὅσα καὶ ὄψιν ἀστραπῆς τάχος οὐχ ἴσταμένης» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. *Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνεια*, 7, σσ. 114-116). (Πλάγια δικά μας). Κατὰ τὸν François LOIRET, ἢ Δυτικὴ θεολογία τοῦ 13ου αἰῶνος ἔχει ἐπηρεασθῆ ἄμεσα ἀπὸ τὴν ὄντολογία αὐτῆ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. (LOIRET, François. «*L'interprétation d'Exode de Jean de Damas à Duns Scot: Dieu, l'être et l'infini*». Κατὰ τὸν Βλαδίμηρο ΛΟΣΚΥ, «τὸ “ἀχανές” τοῦ Πατρὸς (κατὰ τὸν Κλήμεντα Ἀλεξανδρέα) ἔγινε διὰ τῆς γραφίδος τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ “πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον” (Λόγος 38, εἰς τὰ Θεοφάνεια), ἔκφρασις ἢ ὁποῖα θὰ ἐπαναληφθῆ καὶ διαδοθῆ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, διὰ τοῦ ὁποίου θὰ περάσῃ ἀργότερον εἰς τὴν λατινικὴν σχολαστικὴν θεολογίαν (pelagus essentiae infinitae) καὶ θὰ ἀναφερθῆ ὑπὸ τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου καὶ ἄλλων θεολόγων» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδίμηρου. *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σ. 15).

⁶⁴⁴ Βλ. BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*, σσ. 120-121. Παρὰ ταῦτα, ὁ Emil BRUNNER, ἀναγνωρίζει τὸ γεγονὸς τῆς χρήσεως ἀπὸ τοὺς Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἑλληνικῆς μεταφράσεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὅπου οἱ χρησιμοποιούμενοι ὅροι ἔχουν ἰσχυρὸ ὄντολογικὸ νόημα καὶ περιεχόμενο. (Βλ. ὅπ. ἀν., σ. 129).

περιεχομένου τῆς ἀπειρίας τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τῆς καταστάσεως ἐνώπιον τῆς ὁποίας εὐρίσκεται ὁ ἄνθρωπος ὅταν ἀναλαμβάνει τὴν πορεία πρὸς γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ὁποία διαπιστώνει τὸ ἄπειρον σὲ σχέση μὲ τὸ πεπερασμένο τοῦ κτιστοῦ του εἶναι καὶ τὴν ἀδυναμία νὰ ἐρευνήσει, νὰ κατανοήσει καὶ νὰ ὀρίσει εἴτε τὴν οὐσία εἴτε τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως τοῦ θείου ὄντος. Ἡ διάκριση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου ἀποτελεῖ τὴν εἰδοποιῶ διαφορὰ τῆς ὄντολογίας, τῆς θεολογίας καὶ τῆς γνωσιολογίας τῶν Πατέρων τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας, ἔναντι ἐκείνων τῆς Δύσεως ἢ καὶ τῆς σύγχρονης θεολογίας καὶ φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, οἱ ὁποῖες παραγνωρίζουν τὴ διαφορὰ αὐτή⁶⁴⁵.

Στὴν ὄντολογικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὸ «εἶναι», δηλ. ἡ ὑπαρξη, «ὁ ὢν» προηγείται ὄντολογικὰ ὡς ὄνομα ἐκείνου τοῦ «Θεός». Τὸ ὄνομα «Θεός» εἶναι τὸ δεύτερο ἀποδιδόμενο στὸ θεῖον εἶναι. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀκολουθώντας τὸν Γρηγόριο Θεολόγο, ἀποδέχεται ὅτι τὸ εἶναι προηγείται ὄντολογικὰ τῶν ἐκδηλώσεων ὑπάρξεως ἢ καὶ ἐνεργειῶν τοῦ εἶναι⁶⁴⁶. Αὐτὸ

⁶⁴⁵ Βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 449-464.

⁶⁴⁶ «Grégoire de Naziance soulignait l'impossibilité de concevoir l'essence divine (*Or.*, 28, 10), et Grégoire de Nysse fondait ceci dans sa doctrine de l'infinité divine: si Dieu est infini, alors il s'ensuit que l'être humain ne peut complètement déterminer l'essence de Dieu, puisqu'elle est impénétrable (ἀδιεξίτητον). La notion de l'infinité fonde également l'incompréhensibilité de l'unité de Dieu dans le cadre de la doctrine trinitaire. C'est pourquoi Grégoire de Nysse, dans ses *Grandes Cathéchèses*, a pu parler d'un "mystère" de la Trinité, "qui peut être à la fois objet de dénombrement et échapper au dénombrement, être perçue comme comportant des distinctions et être conçue comme unité" (3, 1). Il ne s'agit cependant ici que d'un cas d'application de l'incompréhensibilité de la nature de Dieu, qui suit son infinité. De la même façon, chez Jean Damascène, ce n'est pas seulement la Trinité, mais la nature du Dieu Un qui est infinie et incompréhensible (*Fid. orth.*, I, 5; voir I, 1 s.). La Trinité des personnes divines, tout autant que l'unité de la nature divine et ses attributs (qui, de par la transcendance divine, dépassent tout le fini que nous pouvons décrire), relèvent de ce que nous pouvons connaître de Dieu parce qu'il ne nous a pas totalement laissés dans l'inconnaissance à son sujet (I, 2). Mais avec tout cela nous ne connaissons pas l'essence divine, car tous ces énoncés décrivent "non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas. Celui qui veut indiquer l'essence d'une chose, celui-ci doit dire ce qu'est l'est, non ce qu'elle n'est pas». PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 443-444.

φαίνεται, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀπὸ τὴν ἔτυμολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ ὀνόματος «Θεός», ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὴν περιγραφή τῶν ιδιωμάτων τῶν συνδεδεμένων μὲ τὸ ὄνομα αὐτό. Ἐτυμολογικά, τὸ Θεὸς ἔχει τρεῖς ἔννοιες: α) προέρχεται ἀπὸ τὸ «θέειν», πὺ φανερώσει τὴν παντοδυναμία του νὰ «περιέπει»⁶⁴⁷, δηλαδή νὰ λαμβάνει πρόνοια γιὰ τὰ δημιουργήματά του, ἢ τὸ «ἀεικίνητον», κατὰ τὸν Γρ. Θεολόγο, πὺ φανερώσει τὴν συνεχῆ ἐνεργὸ παρουσία τοῦ Θεοῦ μέσα στὰ ὄντα τῆς δημιουργίας, διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου ἐν ἀγίῳ Πνεύματι. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀντικαθιστᾷ τὸν ὄρο «ἀεικίνητον» τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ μὲ τὸν ὄρο «περιέπει», θέλοντας νὰ ἐπικεντρώσει τὴν ἔννοια στὴν προνοητικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ, παρὰ στὴ δυναμικὴ παρουσία τοῦ Θεοῦ πὺ σημαίνει τὸ «ἀεικίνητον» τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ. β) Ἀπὸ τὸ «αἶθειν», πὺ σημαίνει τὴν καυστικὴ ιδιότητα τοῦ Θεοῦ, ἐφ' ὅσον κατὰ τὸ Δευτ. 4:24 «ὁ γὰρ Θεὸς πῦρ καταναλίσκον»⁶⁴⁸ (βλ. Ἐβρ. 12:29), ὄχι ξένον πρὸς τὸ τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὸ ἅγιον Πνεῦμα. γ) Ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ Θεοῦ νὰ θεωρεῖ, δηλαδή γνωρίζει τὰ πάντα⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ Ὁ Νικόλαος ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ μεταφράζει τὸ «περιέπει» ὡς «περιτρέχει». **ΜΑΤΣΟΥΚΑ**, Νικολάου. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Κείμενο – Μετάφραση - Εἰσαγωγή – Σχόλια.

⁶⁴⁸ Ὁ τρόπος παράθεσης φανερώσει ὅτι χρησιμοποιεῖται ἢ πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολὴ παρὰ τὸ Δευτερονόμιο.

⁶⁴⁹ Οἱ ἔτυμολογικὲς ἑρμηνεῖες τοῦ ὀνόματος Θεὸς εἶναι καὶ πάλιν ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό. «Ὅσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὢν, καὶ ὁ Θεός, μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὢν, οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ τὴν κλῆσιν ἀπαιτούμενος, ἢ τίς ποτε εἶη, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτόν, “Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με” τῷ λαῷ κελεύσας εἰπεῖν· ἀλλ' ὅτι καὶ κυριωτέραν ταύτην εὐρίσκομεν. Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ, κἂν ἀπὸ τοῦ θέειν ἢ αἶθειν ἠτυμολόγηται τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς, διὰ τὸ ἀεικίνητον καὶ δαπανητικὸν τῶν μοχθηρῶν ἕξεων — καὶ γὰρ “πῦρ καταναλίσκον” ἐντεῦθεν λέγεται —, ἀλλ' οὖν τῶν πρὸς τι λεγομένων ἐστὶ, καὶ οὐκ ἄφετος· ὡσπερ καὶ ἡ “Κύριος” φωνή, ὄνομα εἶναι Θεοῦ καὶ αὐτὴ λεγομένη· “Ἐγὼ γὰρ, φησί, Κύριος ὁ Θεός σου, τοῦτό μού ἐστιν ὄνομα.” Καί, “Κύριος ὄνομα αὐτῶν”. Ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλω συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὄλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. *Λόγος Θεολογικὸς 30. Περὶ Υἱοῦ λόγος β'*, 18. Ἐκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques*. [SC 250]. Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 262-264). (Πλάγια δικά μας). Γιὰ τὴν προέλευση τοῦ ὀνόματος «Θεός» στὴν Ἑλληνικὴ

Ἡ τελευταία αὐτῆ ἰδιότητα τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀπλῆ θεώρηση τῶν ὄντων, ἀλλὰ σχετίζεται μὲ τὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ σύμφωνα μὲ τοὺς προορισμοὺς (Ἀρεοπαγίτης)⁶⁵⁰ ἢ τοὺς λόγους τῶν ὄντων (Μάξιμος)⁶⁵¹ ποὺ βρίσκονται αἰωνίως στὸ δημιουργικὸ θέλημά του, ἀλλὰ καὶ στὴ συντηρητικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ γιὰ ὅλη τὴ δημιουργία⁶⁵². Συγκεφαλαιώνοντας ὁ ἴδιος ὁ

φιλοσοφία καὶ στοὺς Πατέρες μέχρι τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 1-2.

⁶⁵⁰ «Τί δέ, καὶ ὅταν αὐθις οἱ θεολόγοι καὶ ἐπὶ πάντα προϊόντα καὶ κινούμενον φασὶ τὸν; Οὐ θεοπρεπῶς καὶ τοῦτο νοητέον; Κινεῖσθαι γὰρ αὐτὸν εὐσεβῶς οἰητέον οὐ κατὰ φορὰν ἢ ἀλλοίωσιν ἢ ἑτεροίωσιν ἢ τροπὴν ἢ τοπικὴν κίνησιν, οὐ τὴν εὐθείαν, οὐ τὴν κυκλοφορικὴν, οὐ τὴν ἐξ ἀμφοῖν, οὐ τὴν νοητὴν, οὐ τὴν ψυχικὴν, οὐ τὴν φυσικὴν, ἀλλὰ τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα *προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις*.

Ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπρεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμνήσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺς τὸ ἀκλινὲς νοητέον καὶ *τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὄλων γένεσιν*, τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταῦτόν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφὴν» (**Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IX, 9, σ. 213. Ὁπ. ἀν., V, 8, σ. 186).

⁶⁵¹ «Τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρὸ τῶν αἰώνων ὑφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῇ κατ' αὐτοὺς τὴν τε ὀρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον. Λόγον γὰρ ἀγγέλων δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι πιστεύομεν, λόγον ἐκάστης τῶν συμπληρουσῶν τὸν ἄνω κόσμον οὐσιῶν καὶ δυνάμεων, λόγον ἀνθρώπων, λόγον παντός τῶν ἐκ Θεοῦ τό εἶναι λαβόντων, ἵνα μὴ τὰ καθ' ἕκαστον λέγω, τὸν αὐτὸν μὲν ἀπείρω δι' ἑαυτὸν ὑπεροχῇ ἄφραστον ὄντα καὶ ἀκατανόητον, καὶ πάσης ἐπέκεινα κτίσεως, καὶ τῆς κατ' αὐτὴν οὐσης καὶ νοουμένης διαφορᾶς καὶ διακρίσεως, καὶ τὸν αὐτὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν ἀγαθοπρεπῶς δεικνύμενον τε καὶ πληθυνόμενον, καὶ εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον, καθ' ὃν τό τε εἶναι καὶ τό διαμένειν, καὶ ἐξ οὗ τὰ γεγονότα ὡς γέγονε, καὶ ἐφ' ᾧ γέγονε, καὶ μένοντα καὶ κινούμενα μετέχει Θεοῦ. Πάντα γὰρ μετέχει διὰ τό ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι, ἀναλόγως Θεοῦ, ἢ κατὰ νοῦν, ἢ λόγον, ἢ αἴσθησιν, ἢ κίνησιν ζωτικὴν, ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα, ὡς τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν II*, 41. PG 91, 1080). Βλ. **KARAYIANNIS**, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 177-183 καὶ 201-206.

⁶⁵² Τὸ ὄνομα «Θεός» εἶναι αὐτὸ ποὺ διεδραμάτισε σημαντικὸ ρόλο στὴ συνάντηση τῶν διαφόρων θρησκειῶν καὶ βοήθησε τὸν Χριστιανισμὸ νὰ μεταφέρει τὸ μήνυμα τοῦ Εὐαγγελίου ἐκτὸς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ περιβάλλοντος, δεδομένου ὅτι μετέφερε τὴν κατανόηση τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς πίστεως στὸν Θεό, ἀσχέτως πρὸς

Ἰω. Δαμασκηνός, ἐπαναλαμβάνει ὅτι τὸ πρῶτον ὄνομα, «ὁ ὢν» εἶναι παραστατικὸν τοῦ εἶναι, τῆς οὐσίας, ἐνῶ τὸ δεύτερον φανερῶνει τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ. Τὰ ὑπόλοιπα «περὶ τὸν Θεὸν» ἰδιώματα, ἂν καὶ ἔχουν σχέση καὶ ἀναφορὰ στὴν οὐσία, εἴτε περιγράφουν τί δὲν εἶναι ὁ Θεός, δηλαδή οἱ ἀποφάσεις, οἱ δὲ καταφάσεις, ὅπως τὸ ἀγαθόν, τὸ δίκαιον, καὶ τὸ ὄσιον, ἐξ ἴσου συνδέονται μὲ τὴν φύση, «παρέπονται τῇ φύσει», ἀλλὰ δὲν δηλώνουν τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ἡ τρίτη κατηγορία ὀνομάτων εἶναι σχετικὴ μὲ τὰ «ἀντιδιαστελλόμενα»⁶⁵³, κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι κύριος τῶν κυριευομένων, εἶναι βασιλεὺς τῶν βασιλευομένων, δημιουργὸς τῶν δημιουργημένων καὶ ποιμὴν τῶν ποιμενομένων. Σημειώνουμε τὴν ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ χρησιμοποιεῖ στὸ κεντρικὸ αὐτὸ σημεῖο τῆς περὶ Θεοῦ θεολογίας του εἰκόνες καὶ παραδείγματα ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας τῶν διαφόρων ὀνομάτων τοῦ Θεοῦ.

Δεδομένης τῆς ἀνωτέρω θεωρήσεως τῶν ὀνομάτων τοῦ Θεοῦ, κυρίως δὲ τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ θείου «ὄντος», ὅτι ἔχει ὅλον τὸ εἶναι ὡς πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, αὐτὸ θὰ καθορίσει τὴν κατανόηση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ πολλοὶ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν Πατέρες, ἔχει δεχθεῖ τὴ φιλοσοφικὴ βάση τοῦ ὀρισμοῦ τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Στὸν κατωτέρω πίνακα παρατίθενται σὲ σύγκριση οἱ δύο ὀρισμοὶ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

τὴν ἐρμηνευτικὴ κάθε θρησκείας. Καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἱστορίας τῶν θρησκειῶν, καμμία δὲν ἔθεσε ζήτημα ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, εἴτε πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἴτε μετὰ. Ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ ἀποτελοῦσε κοινὸ τόπο συνεννοήσεως γιὰ τὶς θρησκείες. Ἀκόμα καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία δεχόταν τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ κατέληγε σὲ μονοθεϊσμό, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν πολυθεϊσμὸ τῶν εἰδωλολατρικῶν κοινωνιῶν. Ἡ σύγχρονη φιλοσοφία θέτει τὸν προβληματισμὸ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ὁ Wolfhart PANNENBERG, ὅμως, ὑπογραμμίζει τὴ σημασία πὸν ἔχει ὁ ὅρος Θεός στὴν ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐγκαταλειφθεῖ, γιὰτὶ ἀνήκει στὴν οὐσία τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος. (βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 85-97).

⁶⁵³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 27. B. KOTTER II, σ. 32.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ	ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ
<p>«Οὐσία δέ ἐστίν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δευτέραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδωσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἄνθρωπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῷον· δευτέραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον. - φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου· οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, καὶ κατηγορεῖται γε τοῦνομα, - τὸν γὰρ ἄνθρωπον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις· - καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται, - ὁ γὰρ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστιν· - ὥστε καὶ τοῦνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθήσεται»⁶⁵⁴.</p>	<p>«Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ τὸ κυριώτερον ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν, συμβεβηκός δὲ τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι ἐν δὲ τῇ οὐσίᾳ θεωρούμενον. Ἡ μὲν γὰρ οὐσία τὸ ὑποκείμενόν ἐστίν ὥσπερ ὕλη, συμβεβηκός δὲ ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη, οἷον χαλκός καὶ κηρὸς οὐσία σχῆμα δὲ καὶ μορφή καὶ χρῶμα συμβεβηκός, καὶ σῶμα μὲν οὐσία χρῶμα δὲ συμβεβηκός, καὶ ψυχὴ μὲν οὐσία ἐπιστήμη δὲ συμβεβηκός»⁶⁵⁵.</p>

Τόσο ὁ Ἀριστοτέλης, ὅσο καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτουν τὶς ὄντολογικὲς ἀρχές γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας τῆς οὐσίας. Ὁ Ἀριστοτέλης α) κάνει τὸν γνωστὸ διαχωρισμὸ τῶν πρώτων καὶ τῶν δευτέρων οὐσιῶν, β) ταυτίζει τὴν οὐσία μὲ τὶς δευτέρες οὐσίες καὶ τὴν ὑπόστασι μὲ τὶς πρώτες οὐσίες, γ) μὲ τὴ διάκριση αὐτὴ ὁδηγεῖται στὸν καθορισμὸ τῶν γενικῶν γενῶν, ὅπως ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἵππος κ.λπ., καθὼς καὶ τῶν εἰδῶν, ὅπως ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος, ὁ συγκεκριμένος ἵππος, δ) κατὰ συνέπεια τῶν διακρίσεων αὐτῶν παρατηροῦνται καὶ οἱ

⁶⁵⁴ Ἀριστοτέλους. *Κατηγορίαι* 2α, 11-27.

⁶⁵⁵ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, α' brev., δ' fus., 6-23. **B. KOTTER I**, σσ. 57-58.

διακρίσεις, τόσο τῶν γενικῶν συμβεβηκότων, ὅπως τὸ λευκό, ἢ ἐπιστήμη κ.λπ., ὅσο καὶ τῶν ἰδικῶν συμβεβηκότων, ὅπως αὐτὸ τὸ λευκό, αὐτὴ ἢ ἐπιστήμη. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτά, ἢ πρώτη οὐσία ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν καὶ δὲν ὑπόκειται σὲ ἄλλη οὐσία, ὅπως ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος. Ἐνῶ ἡ δεύτερη οὐσία δὲν ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν ἀλλὰ ὑπόκειται σὲ ἄλλη οὐσία. Ὁ ἄνθρωπος, τὸ ζῶον, ὑπάρχουν στὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο, στὸ συγκεκριμένο ζῶο κ.λπ. Ἡ διάκριση μεταξὺ τοῦ γενικοῦ καὶ τοῦ εἰδικοῦ εἶχε ἀποτελέσει τὴ βάση τῆς θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, μὲ τὴ διευκρίνηση τῶν ὄρων οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, διάκριση ποὺ κυριάρχησε μέχρι τὴ Σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος. Ἡ θεολογία ὅμως τῆς Χαλκηδόνος ἔθεσε νέα θεολογικὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀφοροῦσαν τὴ Χριστολογία, κυρίως ὅσον ἀφορᾷ τὸν τρόπο τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ. Ἡ μεταχαλκηδόνια αὐτὴ θεολογία χαρακτηρίζει τὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ⁶⁵⁶.

Τὶς ὄντολογικὲς ἀρχὲς περὶ τῶν πρώτων καὶ δευτέρων οὐσιῶν τοῦ Ἀριστοτέλη υἰοθετεῖ καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ὅπως ἔπραξαν καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας εἴτε κατ' εὐθείαν ἀπὸ τὶς Κατηγορίες τοῦ Ἀριστοτέλη εἴτε ἐμμέσως ἀπὸ ἄλλες πηγές, ἀλλὰ πάντοτε προσαρμόζοντας αὐτὲς μὲ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία⁶⁵⁷. Ἄλλωστε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός

⁶⁵⁶ ZACHHUBER, Johannes. «Christology After Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition». In: *The Ways of Byzantine Philosophy*. Ed. Mikonja Knežević. Sebastian Press. Alhambra, California 2015, σσ. 103-127. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος ὀρίζει τὴν οὐσία καὶ τὴ φύση ὡς ἀκολουθῶς: «Οὐσία καὶ φύσις, ταυτόν· ἄμφω γάρ κοινόν καὶ καθόλου, ὡς κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων τῶ ἀριθμῶ κατηγορούμενα, καὶ μήποτε καθοτιοῦν ἐνὶ προσώπῳ περιοριζόμενα». (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91, 149B).

⁶⁵⁷ «Ταύτην ἐκάλεσαν φύσιν ἡγουν τὰ εἰδικώτατα εἶδη, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς καθολικώτερα καὶ περιεκτικὰ τῶν ὑποστάσεων καὶ ἐν ἐκάστη τῶν ὑπ' αὐτῶν περιεχομένων ὑποστάσεων ὁμοίως καὶ ἀπαραλείπτως ὑπάρχοντα. Ὅστε τὸ μὲν μερικώτερον ἐκάλεσαν ὑπόστασιν, τὸ δὲ καθολικώτερον καὶ περιέχον τὰς ὑποστάσεις ἐκάλεσαν φύσιν, τὴν δὲ ἀπλῶς ὑπαρξιν ἐκάλεσαν οὐσίαν.

Οἱ δὲ ἅγιοι πατέρες παρεάσαντες τὰς πολλὰς ἐρεσχελίας τὸ μὲν κοινόν καὶ κατὰ πολλῶν λεγόμενον ἡγουν τὸ εἰδικώτατον εἶδος οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον, κύνα καὶ τὰ τοιαῦτα· καὶ γὰρ καὶ ἡ

σχολιάζει την φιλοσοφική προσέγγιση περί της ουσίας και το πώς οί Πατέρες της Ἐκκλησίας ἐρμήνευσαν τὸ ὄντολογικὸ αὐτὸ ζήτημα τῆς οὐσίας καὶ τὸ ποία ἡ σχέση της μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ διάκριση τοῦ κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου⁶⁵⁸. Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, οί Πατέρες ἄφησαν κατὰ μέρος τὶς περιττολογίες τῆς φιλοσοφίας καὶ διευκρίνισαν ὅτι, α) τὸ κοινὸν γιὰ πολλὰ ὄντα, δηλαδή «τὸ εἰδικώτατον εἶδος οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν». Τὸ κοινὸν στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι π.χ. ὁ ἄγγελος, ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἵππος, κ.λπ., β) τὸ μερικὸν εἶναι τὸ ἄτομον, ἢ τὸ πρόσωπον ἢ ἡ ὑπόστασις⁶⁵⁹. Γιὰ τὸν ὄρισμὸ τῆς ὑποστάσεως σημειώνουμε δύο δεδομένα: ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἡ

οὐσία παρὰ τὸ εἶναι λέγεται, καὶ ἡ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι, τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταυτόν ἐστὶ· καὶ ἡ μορφή δὲ καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῇ φύσει. Τὸ δὲ μερικὸν ἐκάλεσαν ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν οἷον Πέτρος, Παῦλος. Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι καὶ αἰσθήσει ἡγουν ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι. Ἀδύνατον δὲ δύο ὑποστάσεις μὴ διαφέρειν ἀλλήλων τοῖς συμβεβηκόσι καὶ ἀριθμῶ διαφέρειν ἀλλήλων. Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ χαρακτηριστικὰ ιδιώματα τὰ συμβεβηκότα εἰσὶ τὰ χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, λα' fus., 16-23. **B. KOTTER I**, σ. 94).

⁶⁵⁸ Βλ. **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la philosophie byzantine du concile de Chalcédoine à Jean Damascène»*, σσ. 28-35.

⁶⁵⁹ Ὁ **PRESTIGE**, ἐξετάζοντας τὴν ἱστορία τῆς καθιερώσεως τῶν ὄρων στὴν Τριαδολογία, καθορίζει τὴ διαφορὰ μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο. «[O]usia tends to regard internal characteristics and relations, or metaphysical reality; while hypostasis regularly emphasises the externally concrete character of the substance, or empirical objectivity. Hence, with regard to the Trinity, it never sounded unnatural to assert three hypostaseis, but it was always unnatural to proclaim three ousiai; although some writers, ... occasionally use ousia in a sense approximating to that of hypostasis, definite examples or the reverse process are not often to be found». Περαιτέρω παρατηρεῖ: «The distinction between metaphysical reality and empirical objectivity comes out more definitely in a passage of Gregory of Nyssa (Macr., Migne 46. 44B)» (**PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 188-189). Ἐπίσης, γιὰ τὶς ἔννοιες τοῦ ἀτόμου, τοῦ προσώπου καὶ τῆς ὑποστάσεως βλ. **ZACHHUBER**, Johannes. «*Basil and the Three-Hypostasis-Tradition: Reconsidering the origins of the Cappadocian Theology*». *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001), σσ. 65-85. **Τοῦ ἰδίου**. «*Individuality and the Theological Debate about "Hypostasis"*». In: *Individuality in Late Antiquity*. Eds. Alexis Torrance and Johannes Zachhuber. Ashgate. Farnham – Burlington, Vermont 2014, σσ. 91-109. **ERISMANN**, Christophe. «*A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*», σσ. 251-269.

ὑπόσταση συνίσταται ἀπὸ τὴν οὐσία καὶ τὰ συμβεβηκότα, ὑπάρχει δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲ δυναμικὸ τρόπο, «αἰσθήσει» καὶ «ἐνεργεία»⁶⁶⁰, ἀφ' ἑτέρου δέ, δύο ἢ καὶ περισσότερες ὑποστάσεις διαφέρουν μεταξύ τους ὡς πρὸς τὰ συμβεβηκότα καὶ ὡς πρὸς τὸν ἀριθμὸν.

Αὐτὸ πού θέλει νὰ διευκρινίσει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι τὸ ποῖα πράγματα ἐφαρμόζονται στὸν Θεὸ ἀπὸ τὴν περὶ οὐσίας φιλοσοφικὴ διδασκαλία καὶ ποῖα ὄχι. Τί τὸ ἰδιαίτερο ὑπάρχει ὅταν ὀρίζει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ;

Ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ ἔγκειται, ὄντως, ἡ διαφορὰ μεταξύ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Ἐπανερχόμενοι στὸν ὀρισμὸ τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, διαπιστώνουμε ὅτι ἡ οὐσία ὀρίζεται ἐντὸς κοσμολογικῶν δεδομένων καὶ δὲν ἀναφέρεται ἄμεσα στὸν Θεό. Ἄλλωστε, ὁ ὀρισμὸς τοῦ θείου, ὄντως, στὸν Ἀριστοτελισμὸ εἶναι τελείως διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν Χριστιανικὸ ὀρισμὸ. Ὁ Θεὸς στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι τὸ ἀνώτατο αἷτιο τῶν αἰτιατῶν καὶ τὸ κινουῦν ἀκίνητο, δὲν εἶναι πρόσωπο. Στὸν Χριστιανισμὸ, ὁ Θεὸς δὲν εἶναι «ἀκίνητον ὄν», ἀλλ' «ἀεικίνητος», δεδομένου ὅτι διὰ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας του καὶ τῆς συνεργίας τῶν τριῶν θείων Προσώπων δημιουργεῖ τὰ ὄντα. Ἐγινε ἤδη προηγουμένως ἡ ἀνάλυση τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ ὁποῖος σχολιάζοντας τὸ Ἔξ. 3:14⁶⁶¹, ἀντιπαραβάλλει πρὸς τὸν φιλοσοφικὸ ὀρισμὸ τὸν ἀντίστοιχο βιβλικὸ γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. «*Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὢν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωσεῖ ἐπὶ τοῦ ὄρους φησίν· Ἐῖπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· Ὁ ὢν*

⁶⁶⁰ Κατὰ τὴν Anna ZHYRKOVA ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς ἀποτελεῖ μία πρωτότυπη συμβολὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὑπόσταση (ZHYRKOVA, Anna. «*John Damascene's Notion of Being: Essence vs. Hypostatical Existence*». St Vladimir's Theological Quarterly 54 (2010), σσ. 87–107).

⁶⁶¹ «Καὶ εἶπε Μωυσῆς πρὸς τὸν Θεόν· ἰδοὺ ἐγὼ ἐξελεύσομαι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ, καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς· ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς. ἐρωτήσουσί με· τί ὄνομα αὐτῶ; τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς; καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωυσῆν λέγων· ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς» (Ἔξ. 3: 13-14).

ἀπέσταλκέ με'. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον»⁶⁶². Ὀντως, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ φιλοσοφία, ἢ χριστιανικὴ θεολογία ὀρίζει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ σὲ σχέση πάντοτε μὲ τὴ διδασκαλία περὶ τοῦ «Θεοῦ ἐν Μονάδι» καὶ τοῦ «Θεοῦ ἐν Τριάδι», τοῦ λόγου τοῦ εἶναι καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Θὰ ἔπρεπε, ἐπομένως, ὁ ὀρισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ τῆς φιλοσοφίας νὰ προσαρμοσθεῖ στὰ δεδομένα τῆς πίστεως στὸν Τριαδικὸ Θεὸ καὶ τῆς ἀποκαλύψεως, οἱ δὲ ὅποιοι φιλοσοφικοὶ ὅροι νὰ διευκρινισθοῦν καὶ ἀπὸ ἀπόψεως θεολογικῆς.

Γιὰ τὴ χριστιανικὴ θεολογία ὁ προβληματισμὸς, ὅπως φαίνεται π.χ. στὴν Ἐπιστολὴ 214 τοῦ Μ. Βασιλείου, ἔχει περιστραφεῖ πέριξ τῶν ὄρων «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις», ὡς τὸ «καθ' ὅλου» καὶ τὸ «κατὰ μέρος» ἀντιστοίχως καὶ στὶς μεταξύ τους σχέσεις⁶⁶³. Στὴν Ἐπιστολὴ 38 τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, ποῦ ἀποδίδεται στὸν Γρηγόριο Νύσσης, καθορίζεται ἐπίσης ἡ ἔννοια καὶ διαφορὰ μεταξὺ τῶν ὄρων «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις»⁶⁶⁴. Αὐτὴ εἶναι ἡ γνωστὴ συμβολὴ τῶν

⁶⁶² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 10-13. **B. KOTTER II**, σ. 31.

⁶⁶³ «Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν, ἐκεῖνο ἐροῦμεν ὅτι *ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν*. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνός ἐστι καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκεῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἢ ἀγαθότης, ἢ θεότης, ἢ εἴ τι ἄλλο νοοῖτο· ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται. Εἰ μὲν οὖν ἀνυπόστατα λέγουσι τὰ πρόσωπα, αὐτόθεν ἔχει ὁ λόγος τὴν ἀτοπίαν· εἰ δὲ ἐν ὑποστάσει αὐτὰ εἶναι ἀληθινῆ συγχωροῦσιν, ὁ ὁμολογοῦσι, καὶ ἀριθμείωσαν, ἵνα καὶ ὁ τοῦ ὁμοουσίου λόγος διαφυλαχθῆ ἐν τῇ ἐνότητι τῆς θεότητος καὶ ἢ τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσις Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἀπηρτισμένῃ καὶ ὀλοτελεῖ ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει κηρῦσσηται» (**M. Βασιλείου**. Ἐπιστολαί, 214, 4, 6-22, vol. 2, σσ. 205-206). (Ἵπογράμμιση καὶ πλάγια δικά μας).

⁶⁶⁴ «Τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι. Ὁ γὰρ ἄνθρωπον εἰπὼν ἐσκεδασμένην τινὰ διάνοιαν τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας τῇ ἀκοῇ ἐνεποίησεν, ὥστε τὴν μὲν φύσιν ἐκ τοῦ ὀνόματος δηλωθῆναι, τὸ δὲ ὑφεστὸς καὶ δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγμα μὴ σημανθῆναι. Ὁ δὲ Παῦλον εἰπὼν ἔδειξεν ἐν τῷ δηλουμένῳ ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγματι ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν. Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἢ ὑπόστασις, οὐχ ἢ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαυνομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἢ τὸ κοινὸν τε καὶ

Καππαδοκῶν Πατέρων⁶⁶⁵ στὴ διευκρίνηση τῶν ὄρων οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον κ.λπ. καὶ μεταφέρεται καὶ στὴ Χριστολογία. Ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ σύνοδος (Χαλκηδῶν 451) ἀκολούθησε τὴ θεολογία τῶν Καππαδοκῶν, τῶν «κανονικῶν ἐπιστολῶν» τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας καὶ τοῦ «Τόμου» τοῦ Λέοντος Ρώμης, γιὰ τὸν καταρτισμὸ τοῦ ὄρου της περὶ τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστὸ καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων. Ἐν τούτοις, ὅσοι ὑπερτόνιζαν τὴ διάκριση καὶ διαφορὰ μεταξύ τῶν ὑποστάσεων στὴν Τριάδα, τότε κατέληγαν σὲ τριθεϊσμό. Ὅσοι ὑπερτόνιζαν τὴ μοναδικότητα τῆς οὐσίας γιὰ νὰ ἀποφύγουν τὸν τριθεϊσμό, κατέληγαν στὴ σχετικοποίηση τῶν ὑποστάσεων ἢ τῶν προσώπων⁶⁶⁶.

ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα» (Μ. Βασιλείου. *Ἐπιστολαί*, 38, 3, 1-12, vol. 1, σσ. 82-83). Ὁ G. L. PRESTIGE συμπεραίνει γιὰ τὶς ἔννοιες τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑποστάσεως: in the begetting, as has been said, hypostasis and ousia amounted to the same thing. There was, however, another and a much more frequent use of hypostasis, in which the emphasis is different. It is important to remember that this second is the normal sense. Ousia means a single object of which the individuality is disclosed by means of internal analysis, an object abstractly and philosophically a unit. But in the sense of hypostasis ... the emphasis lay not on the content, but on externally concrete independence; objectivity, that is to say, in relation to other objects. Thus, when the doctrine of the Trinity finally came to be formulated as one ousia in three hypostaseis, it implied that God, regarded from the point of view of internal analysis, is one object; but that, regarded from the point of view of external presentation, He is three objects; His unity being safeguarded by the doctrine that these three objects of presentation are not merely precisely similar, as the semi-Arians were early willing to admit, but, in a true sense, identically one. The sum "God + God + God" adds up, not to "3 Gods", but simply to "God", because the word God, as applied to each Person distinctly, expresses a Totum and Absolute which is incapable of increment either in quantity or in quality. (Cf. Maximus Conf. ambig. 105(b)). PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 168-169.

⁶⁶⁵ TWOMBLY, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σ. 36.

⁶⁶⁶ Βλ. ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 149-154. Γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν ὄρων ἀπὸ τὴ φιλοσοφία στὴ θεολογία καὶ τῶν θεολογικῶν ἐρίδων πέριξ τῶν ὄρων οὐσία, ὑπόστασις, ἄτομον κ.λπ. βλ. ZACHHUBER, Johannes. «*Individuality and the Theological Debate about "Hypostasis"*», σσ. 91-109. Τοῦ ἰδίου. «*Christology After Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition*», σσ. 103-127. KONTOUMA, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la philosophie byzantine du concile de Chalcedoine à Jean*

Αὐτὸ ἦταν τὸ χριστιανικὸ θεολογικὸ πλαίσιο, ἐπιπρόσθετα ἀπὸ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς ἰσλαμικῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας, μέσα στὸ ὁποῖο δραστηριοποιήθηκε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Ὁ συστηματικὸς τρόπος ἐργασίας καὶ θεολογίας του τὸν ὀδήγησε στὴ διευκρίνιση τῶν ὄρων, τόσο ἀπὸ ἄποψη φιλοσοφική, ὅσο καὶ θεολογική⁶⁶⁷. Οἱ ὅροι ποὺ διευκρινίζονται ἀποτελοῦν τὴ βάση κατανόησεως τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας καὶ γνώσεως στὴ χριστιανικὴ θεολογία. Μεταξὺ τῶν ὄρων περιλαμβάνονται ἡ οὐσία, ἡ φύση, ἡ μορφή, ἡ ὑπόσταση, τὸ πρόσωπο, τὸ ἄτομο, τὸ ὄν, τὸ συμβεβηκὸς κ.λπ., ὅροι ποὺ εἶχαν ἀποτελέσει αἰτία θεολογικῶν συζητήσεων, ἐρίδων καὶ διαιρέσεων κατὰ τὴν περίοδο τῆς διαμορφώσεως τοῦ Τριαδικοῦ καὶ τοῦ Χριστολογικοῦ δόγματος⁶⁶⁸.

Μὲ λεκτικὴ ἐνίοτε ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ ἀκολουθώντας καὶ τὴ θεολογία τῶν

Damascène», σσ. 1-48. **ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 55-60.

⁶⁶⁷ Κατὰ τὸν **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀκολουθεῖ ἐν προκειμένῳ τὴν παράδοση ποὺ προὔπηρχε στὴ βυζαντινὴ θεολογία, ὅπου γινόταν χρῆση ἀνθολογιῶν γιὰ θέματα φιλοσοφικὰ καὶ διευκρινίζαν διάφορους ὅρους. Ἔτσι, τὰ *Φιλοσοφικὰ Κεφάλαια* εἶναι κατὰ μέγα μέρος συλλογὴ ποὺ προὔπηρχε, τὴν ὁποία προσαρμόζει στὰ δικά του δεδομένα γιὰ νὰ ἐξυπηρετήσουν τὴν ἀνάπτυξη τῆς περὶ Θεοῦ θεολογίας του καὶ τῆς γνώσεως τοῦ ὄντως ὄντος. Διερωτώμαστε κατὰ πόσον τὰ κεφάλαια αὐτὰ δυνατὸ νὰ ἀποτελοῦν κληρονομία ἀπὸ τὸν δάσκαλο τοῦ Δαμασκηνοῦ μοναχὸ Κοσμᾶ. Αὐτὸ βεβαίως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποδειχθεῖ ἀφοῦ δὲν ἔχουμε ἄμεση ἢ ἔμμεση μαρτυρία. Θὰ ἦταν ὅμως ἐνδιαφέρον νὰ συκριθοῦν μὲ τοὺς διάφορους ὅρους ποὺ ἐπεξεργάζεται ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος στὰ *Opuscula Theologica et Polemica* (PG 91, 9-286). Τουλάχιστον σὲ δύο ἀπὸ τὰ ἐν λόγω ἔργα του, α) Ὅροι διάφοροι (PG 91, 149B-153B) καὶ β) Κεφάλαια περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεως καὶ προσώπου (PG 91, 260D-264B), δίδει διάφορους ὀρισμοὺς παρόμοιους μὲ αὐτοὺς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Μεταξὺ αὐτῶν: α) περὶ οὐσίας, ἐνυποστάτου, ὁμοουσίου, οὐσιώδους ἐνώσεως, ὑποστάσεως, προσώπου, ἐνουσίου, ὁμοῦποστάτου, ὑποστατικῆς ἐνώσεως, σχετικῆς ἐνώσεως, συγχυτικῆς ἐνώσεως, διαιρέσεως, δυνάμεως, θελήματος, διαφορᾶς, ταυτότητος καὶ β) περὶ οὐσίας, ὑποστάσεως, ποιότητων κ.λπ.

⁶⁶⁸ Βλ. τὰ τρία ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ποὺ ἔχουν φιλοσοφικὸ περιεχόμενο. *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*. **B. KOTTER I**, σσ. 20-26. *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*. **B. KOTTER I**, σσ. 51-146. *Φιλόσοφα*. **B. KOTTER I**, σσ. 151-173.

Καππαδοκῶν καὶ Χαλκηδονίων Πατέρων, Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου, Ὁμολογητοῦ Μαξίμου κ. ἄ., ὅπως ἔχουμε ἤδη διαπιστώσει, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὀρίζει τὴν ἔννοια τῆς οὐσίας ἢ καὶ ἄλλων ὄρων. «Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἐτέρου πρὸς σύστασιν ἡγουν τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν καὶ μὴ ἐν ἐτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν»⁶⁶⁹. Σὲ ὅλα τὰ ἀνωτέρω παρατιθέμενα κείμενα ἐξετάζονται ὅλες οἱ δυνατὲς σχέσεις τῆς οὐσίας μὲ τοὺς λοιποὺς φιλοσοφικοὺς καὶ θεολογικοὺς ὄρους. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου θὰ γίνῃ ἀναφορὰ μόνον στὸν ὄρο «οὐσία». Γιὰ τοὺς λοιποὺς ὄρους θὰ ἐπανέλθουμε σὲ ἄλλα σχετικὰ κεφάλαια. Ὁ λόγος γιὰ τὴν ἔρευνα αὐτῆ τῶν ὄρων γιὰ τὸν συστηματικὸ θεολόγο Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι προφανής, γιὰτὶ θέλει νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴ γέφυρα τῆς φιλοσοφίας γιὰ νὰ εἰσέλθῃ στὸν χῶρο τῆς χριστιανικῆς θεολογίας καὶ νὰ ὀρίσῃ ἢ καὶ νὰ διευκρινίσῃ τὴ χριστιανικὴ θεολογικὴ ἔννοια τῶν ὄρων αὐτῶν, δεδομένων τῶν προκλήσεων εἴτε τῆς κατὰ τῆς Συνόδου τῆς Χαλκηδόνος θεολογίας ποὺ κατέληγε σὲ τριθεϊσμό, εἴτε τοῦ Ἰσλάμ. Ἡ περαιτέρω ἀναφορὰ μας, ἐξ ἄλλου, στὸν ὄρο τῆς οὐσίας κρίνεται ἀναγκαία, δεδομένου ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς, παρὰ τὴ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τοῦ ὄρου, δηλώνει ὅτι «τί δέ ἐστὶ (ὁ Θεὸς) κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον»⁶⁷⁰, ἐπομένως εἶναι βασικὸς ὄρος καὶ γιὰ τὴ γνωσιολογία καὶ τὴ θεογνωσία.

Ἡ σχέση μεταξὺ τῆς οὐσίας καὶ τῶν προσώπων τοῦ ἐν Τριάδι Θεοῦ εἶχε ἀπασχολήσῃ ἢ καὶ θεμελιωθεῖ μὲ τὴ θεολογία τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων⁶⁷¹. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, γνωρίζοντας τὴν κοινὴ χρῆση τῶν ὄρων, τόσο ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ Χριστιανικὴ θεολογία,

⁶⁶⁹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' brev., δ' fus., *Περὶ τοῦ ὄντος οὐσίας τε καὶ συμβεβηκότος*, 6-13. **B. KOTTER I**, σσ. 57-58.

⁶⁷⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 2-3. **B. KOTTER II**, σ. 12.

⁶⁷¹ Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης, ἐπὶ τῆ βάσει τῆς τριαδολογίας τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ἀνέπτυξε τὴ θεολογία τοῦ προσώπου, ὡς βασικῆς ἔννοιας γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς σχέσεως μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεων καὶ τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν θείων προσώπων. Βλ. **ZIZIOULAS**, John D. *Communion and Otherness*.

ύπογραμμίζει, πρῶτον ὅτι ἡ ἀποδοχή τῶν τριῶν προσώπων, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δὲν σημαίνει τὴν ὑπαρξη τριῶν διακεκριμένων οὐσιῶν, ἀλλὰ μία καὶ μόνη οὐσία. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο δὲν μερίζεται τὸ ὄνομα τῆς θεότητος σὲ τρία, ἐπειδὴ ὁ Πατέρας εἶναι Θεός, ὁ Υἱὸς εἶναι Θεός καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι Θεός. Δὲν ὑπάρχουν τρεῖς Θεοὶ ἀλλὰ ἓνας καὶ μόνον Θεός. «Εἷς γὰρ Θεός καὶ ὁ αὐτός, ἐπεὶ καὶ μία οὐσία καὶ ἡ αὐτή, εἰ καὶ λέγεται ἕκαστον τῶν προσώπων καὶ ἐνούσιον καὶ Θεός»⁶⁷². Εἶναι προφανές ὅτι ὁ καθορισμὸς τῶν σχέσεων μεταξὺ οὐσίας καὶ προσώπων ἀπὸ τῆς θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων ἀντανακλᾷ τῆς θεολογικῆς προβληματικῆς τῆς ἐποχῆς τους. Ἐκεῖνο ποὺ φαίνεται νὰ εἶναι καθοριστικὸ τῆς ἐνότητος καὶ μοναδικότητος «τοῦ Θεοῦ ἐν μονάδι καὶ τοῦ Θεοῦ ἐν τριάδι» εἶναι α) ἡ κοινὴ οὐσία καὶ β) τὸ κοινὸν θέλημα καὶ ἡ κοινὴ ἐνέργεια τῶν τριῶν Ὑποστάσεων – Προσώπων, ὅπως αὐτὰ ἀποκαλύπτονται στὴν οἰκονομία.

Ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ φαίνεται πῶς στὴ σύγχρονη θεολογία δὲν ὑπάρχει ὁμοφωνία ὡς πρὸς τὴ σχέση οὐσίας καὶ ὑποστάσεων. Ἐπὶ τῆς βάσει τῆς θεολογίας τοῦ Théodore de Régnon⁶⁷³ (1831-1893) ἔχει ἐπικρατήσει μία γενικὴ θέση ὅτι ἡ Ἀνατολή, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὄντολογία τοῦ θείου ὄντος, ἀρχίζει μὲ τὴν πολλαπλότητα καὶ καταλήγει στὴν ἐνότητα, ἔδωσε δηλαδὴ ὄντολογικὴ προτεραιότητα στὶς ὑποστάσεις, στὰ πρόσωπα ἔναντι τῆς οὐσίας, ἐνῶ ἡ Δύση ἀρχίζει ἀπὸ τὴν ἐνότητα γιὰ νὰ καταλήξει στὴν πολλαπλότητα, δίδοντας ἔτσι ὄντολογικὴ προτεραιότητα στὴν οὐσία ἔναντι τῶν προσώπων μὲ τὶς ἐπιπτώσεις ποὺ μπορεῖ νὰ συνεπάγονται οἱ θεολογικὲς

⁶⁷² Γρηγορίου Νύσσης. Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμεν τρεῖς θεοὺς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. Ἔκδ. Friedrich Müller. *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 3.1. Brill. Leiden 1958, σσ. 20-26. Βεβαίως, διὰ τῆς λογικῆς εἶναι ἀδύνατη ἡ ἐρμηνεία τοῦ γεγονότος τῆς μοναδικότητος, συγχρόνως δὲ καὶ τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ Ἀρεοπαγίτης προσέφυγε στὴν ἐννοια τῆς ὑπὲρ τὴν οὐσίαν καὶ ὑπὲρ τὸν λόγον κατανόηση τοῦ μυστηρίου τοῦ εἶναι καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξεως τοῦ Θεοῦ.

⁶⁷³ DE RÉGNON, Théodore. *Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*. 4 vols. Victor Retaux. Paris 1892-1898.

αὐτὲς ἐπιλογές⁶⁷⁴. Ὁ πρῶτος ὑπεύθυνος αὐτῆς τῆς θέσεως εἶναι ὁ δυτικὸς σχολαστικὸς θεολόγος τοῦ Μεσαίωνα Peter LOMBART (1096-1164), ὁ ὁποῖος εἶχε προβεῖ σὲ σύγκριση τῆς θεολογίας τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου μὲ ἐκείνη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ὁ P. LOMBART, ἔχοντας ὡς κριτήριον τὴ θεολογία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, διαπίστωσε ὅτι στὸν ἐξ Ἰππῶνος Πατέρα, δὲν ὑπάρχει ἀνωτερότητα τῆς οὐσίας ὡς πρὸς τὰ πρόσωπα καὶ ὅτι ἡ οὐσία δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κάτι εὐρύτερον ἀπὸ τὸ πρόσωπο. Ἔτσι, κατὰ τὴν κρίση του, ἡ Ἀριστοτελικὴ φιλοσοφικὴ διάκριση μεταξὺ πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας δὲν ἰσχύει. Ὁ προβληματισμὸς του ὅμως αὐτὸς τὸν εἶχε ὀδηγήσει σὲ θεολογικὸ δίλημμα ἢ καὶ ἀδιέξοδο ὅταν διαπίστωσε ὅτι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἱερὸ Αὐγουστίνον, στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, γίνεται ἀποδεκτὴ ἡ Ἀριστοτελικὴ διάκριση πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας. Ἡ οὐσία ταυτίζεται μὲ τὴν δεύτερη οὐσία, ἐνῶ ἡ ὑπόστασις ἢ τὸ πρόσωπον μὲ τὴν πρώτη οὐσία καὶ ἐπιπρόσθετα, τὸ «κοινὸν» (universal) καὶ τὸ «ἴδιον» (particular) ἔχουν ὄντολογικὴ ἀξία. Ἔτσι, ἐφιστᾶ τὴν προσοχήν, ὥστε ἡ ἀνάγνωσις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ γίνεται μὲ τρόπον ποῦ νὰ μὴ ὀδηγεῖ σὲ ἐσφαλμένη ἐρμηνευτικὴ⁶⁷⁵. Ὁ P. LOMBART, στὶς κρίσεις του

⁶⁷⁴ Βλ. ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness*. Ὁ Βλαδίμηρος ΛΟΣΚΥ κρίνει ὅτι ὡς ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἐπιλογῆς τῆς δυτικῆς θεολογίας ἦταν ἡ εἰσαγωγή τοῦ Filioque στὴν Τριαδολογία (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 64-68). Ἐξ ἄλλου, ὁ Michel René BARNES, ποῦ γνωρίζει τὴ θεολογία περὶ τοῦ προσώπου τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη ΖΗΖΙΟΥΛΑ, σὲ ἀνάλυση τῆς Τριαδολογίας τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, ἀπορρίπτει τὴ διαμορφωθεῖσα πεποιθὴσις ὅτι ἡ Δύσις τόνισε τὴν μίαν οὐσίαν στὴν Τριάδα σὲ βάρος τῶν προσώπων, ἐνῶ ἡ Ἀνατολή τὰ τρία Πρόσωπα σὲ βάρος τῆς οὐσίας. Κατὰ τὸν Michel René BARNES, στὰ πρῶτα ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου (π.χ. Ἐπιστολὴ 11) ὑπογραμμίζεται ὅτι ἡ ἐνότητα τοῦ ἐν τριάδι Θεοῦ φαίνεται ἀπὸ τὴν κοινὴ ἐνέργειάν τους. Δὲν διευκρινίζει ὅμως ἂν στὰ ὄψιμα ἔργα του ὁ Αὐγουστίνος υἰοθέτησε ἢ ὄχι τὴν προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἐναντι τοῦ προσώπου. (BARNES, Michel René. «Rereading Augustine's Theology of the Trinity». In: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, σσ. 145-176. Βλ. ἐπίσης, ZACHHUBER Johannes. «Individuality and the Theological Debate about "Hypostasis"», σσ. 91-109.

⁶⁷⁵ Οἱ σημαντικὲς αὐτὲς κρίσεις τοῦ P. LOMBART ποῦ περιλαμβάνονται στὸ ἔργο του *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity* ἔχουν ὡς ἀκολούθως: «... as Augustine says in the same place, we do not say that the three persons are one essence or of one essence, 'as we say that the nature of any three human beings of the

αὐτὲς παρέμεινε μέχρι τὸ ἐρώτημα τῆς ὄντολογικῆς ἀξίας τῶν διακρίσεων στὶς ὁποῖες προβαίνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μεταξύ οὐσίας καὶ ὑποστάσεων, χωρὶς νὰ κάνει τὸ περαιτέρω βῆμα στὸ ἐρώτημα τοῦ γιατί τῶν διακρίσεων αὐτῶν, ποὺ ἀποσκοπεῖ στὴν κατοχύρωσή τους ὡς πρὸς τὴν Χριστολογία καὶ τὴν Τριαδολογία.

same sex, the same disposition of body, and the same spirit is one, or that they are of one nature. For in these things one man is not as much as three men together, and two men are something more than one man, as we also said was the case with the statues. But in God it is not so: for the Father and Son together is not a greater essence than the Father alone or the Son alone, but those three persons together are equal to one of them' (Augustine, *De Trinitate*, bk 7 c6 n 11). ... But some things which Catholic commentators on sacred Scripture have handed down in their writings seem to contradict these statements. In these works, they seem to signify that the divine essence is something common and universal, like a species, but the three persons are three particulars, or three individuals differing in number. – Whence John of Damascus, great among the Greek doctors, in a book which he wrote on the Trinity and that Pope Eugenius had translated: "Common and universal things are predicated of the particulars that are subject to them. And so substance is common, but hypostasis, that is, person, is particular. But a particular is so called not because it has a part of the nature, but is particular in number, like an atom, that is, an individual. (ATTEND WITH CARE!) For the hypostases are said to differ in number, and not in nature" (John of Damascus, *De fide orthodoxa* bk 3 c6). – Also, in the same place: "Substance signifies a common and collective species of persons who are similar in species (homoideon hypostaseon), such as God, man; but hypostasis denotes an individual, namely Father, Son, Holy Spirit, Peter, Paul" (ibid., bk 3 c4), and suchlike. – See how he says plainly that substance is universal, but hypostasis a particular; and that God is a species, like man, and the Father and Son and Holy Spirit are individuals, like Peter and Paul, and that they differ in number. These words seem to wholly contradict the opinion of Augustin stated above». Κατὰ τὴν κρίση τοῦ P. LOMBARD, ἡ διδασκαλία αὐτὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐπιφανειακὰ εἶναι ξένη πρὸς τὴν ὀρθὴ πίστι καὶ εἶναι ἀναγκαία προσεκτικὴ ἐρμηνεία τῆς. «As for the words said here (ἐννοεῖται τοῦ Δαμασκηνοῦ) although on the surface they appear to state something alien to the faith, yet they are capable of a right understanding, but they certainly require a very pious reader and interpreter» (LOMBARD, Peter. *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity*, σσ. 112-113). Βλ. FENNEMA, Scott R. «*Patristic Metaphysics: Is the Divine Essence for John Damascene and Augustine of Hippo an Ontological Universal?*». *Glossolalia* 6 (2013), σσ. 1-20.

§ 3. ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΙ ΟΡΟΙ: ΥΠΟΣΤΑΣΗ, ΠΡΟΣΩΠΟΝ, ΑΤΟΜΟΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙΧΩΡΗΣΗ.

Θεολογικά, οί ὄροι ὑπόστασις, πρόσωπο καὶ ἄτομο εἶναι συνώνυμοι. Ἐδῶ ἐφαρμόζεται ἡ μέθοδος τῆς «ὁμώνυμίας»⁶⁷⁶, ἡ ὁποία εἶχε εἰσαχθεῖ ἤδη στή θεολογία προηγούμενων Πατέρων καὶ ἐπαναλαμβάνεται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό⁶⁷⁷, δεδομένου ὅτι ἀφ' ἑνὸς μὲν οἱ ἀνωτέρω ὄροι ἔχουν ὄντολογικὴ σχέση μετὰ τὴν οὐσία ἀφ' ἑτέρου δὲ ὅτι «ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταυτὸν ἐστίν»⁶⁷⁸. Ἡ ὁμώνυμία δὲν ἔχει ἀπόλυτο χαρακτήρα πού

⁶⁷⁶ «Ἰστέον, ὡς ἐπὶ τῶν ὁμώνυμων τρία δεῖ ζητεῖν. Ἐάν ἐστι τῶν ὁμώνυμων, καὶ πόσα σημαίνει καὶ περὶ ποίου αὐτῶν ἐστὶν ὁ λόγος. Δεῖ οὖν πρότερον εἰπεῖν, τί ἐστὶν ὁμώνυμον. Ὁμώνυμα οὖν εἰσιν, ὅταν δύο ἢ καὶ πλείονα ἐν ἔχουσιν ὄνομα, ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἄλλο τι σημαίνει καὶ ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡγουν ἕτερον ὄρισμὸν δέχεται» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, θ' fus., 2-7. **B. KOTTER I**, σ. 72).

⁶⁷⁷ Βλ. **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la philosophie byzantine du concile de Chalcedoine à Jean Damascène»*, σσ. 1-48. Γιὰ τὴν ἔννοια καὶ τὴν καθιέρωση τῶν ὄρων ὑπόστασις, πρόσωπον, ἄτομον, persona ὡς τεχνικῶν ὄρων στή θεολογία τῶν πρώτων αἰώνων μέχρι τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 157-178.

⁶⁷⁸ Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 1, 3. **B. KOTTER I**, σ. 20. Βλ. καὶ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, μδ' fus., 10-14. **B. KOTTER I**, σ. 109. Κατὰ τὸν Ἰωάννη ΠΛΕΞΙΔΑ, ἡ ἐξίσωση τῶν ὄρων αὐτῶν, σὲ ἀντίθεση μετὰ τις φιλοσοφικὲς λεπτεῖς ἐννοιολογικὲς διαφοροποιήσεις, εἶναι ἠθελημένη γιὰ νὰ θεμελιωθεῖ ἡ καθαρὸτητα τῆς Χριστιανικῆς θεολογίας. Ἐτσι, ἀκόμα καὶ τὸ δένδρο τοῦ Πορφυρίου μετὰ τις ποικίλες διαιρέσεις περιορίζεται στή διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεων μετὰ τὴν ἐπικουρία τῶν συμβεβηκότων. Βλ. **ΠΛΕΞΙΔΑ**, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στή σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σσ. 59-61. Ἐξ ἄλλου, ὁ Christophe ERISMANN δέχεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καθιστᾷ τὸν ὄρο οὐσία κέντρο τῆς τριαδολογικῆς ὄντολογίας του. Πρὸς τοῦτο χρησιμοποιοῖ τὴν Ἀριστοτελικὴν δυάδα «πρώτη» καὶ «δεύτερη» οὐσία στήν ὁποία ἐφαρμόζει γιὰ μὲν τὴν «πρώτη οὐσία» τὴν ὑπόστασις, γιὰ δὲ τὴν «δεύτερη οὐσία» τὴν οὐσία. (**ERISMANN**, Christophe. «*A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*», σσ. 251-269). Δέχεται, ἐν τούτοις, ὅτι τὴ χρήση αὐτῆς τῆς Ἀριστοτελικῆς ὄντολογικῆς διακρίσεως τῶν πρώτων καὶ τῶν δευτέρων οὐσιῶν τὴν ἔχουν χρησιμοποιοῦσιν καὶ πρὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ οἱ Καππαδόκες Πατέρες, Λεόντιος ὁ Βυζάντιος, ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος κ. ἄ. Περὶ τοῦ θέματος τῆς Ὑποστάσεως βλ. **ZACHHUBER**, Johannes. «*Christology After Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition*», σσ. 103-127. **Τοῦ ἰδίου**. «*Basil and the Three-Hypostasis-Tradition: Reconsidering the origins of the Cappadocian Theology*», σσ. 65-85. **Τοῦ ἰδίου**. «*Individuality and the Theological Debate about "Hypostasis"*», σσ. 91-109. **FENNEMA**, Scott. «*Patristic Metaphysics: Is*

ἀποκλείει κάθε διαφοροποίηση. Αντιθέτως, ἡ ἐφαρμογή τῆς μεθόδου τῆς «ὁμωνυμίας» στὴ θεολογία, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ὑπερβαίνει τὴν «ἀνελαστικότητα» τῶν φιλοσοφικῶν ὄρων, ἀφ' ἑτέρου δέ, δημιουργεῖ τὶς προϋποθέσεις γιὰ τὸν καθορισμὸ τῶν ἐννοιῶν ἀπὸ θεολογικῆς προοπτικῆς. Ἔτσι, στὴν περὶ ὑποστάσεως ὄντολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀνταντακλᾶται ἡ ἱστορία τῆς ἐξελίξεως τῆς ἐννοίας τῶν ὄρων «οὐσία καὶ «ὑπόστασις». Πράγματι, γίνεται ἀναφορά, τόσο στὴν ταυτότητα τῆς ἐννοίας τῶν δύο ὄρων, ὅσο καὶ στὴ διαφοροποίησή τους.

«Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ποτὲ μὲν τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν, καθὸ σημαϊνόμενον ταῦτόν ἐστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις, ὅθεν τινὲς τῶν ἀγίων πατέρων εἶπον αὐτὰς φύσεις ἤγουν τὰς ὑποστάσεις· ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν, καθ' ὃ σημαϊνόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῶ ἀριθμῶ διαφέρων ἤγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινα ἵππον»⁶⁷⁹.

the Divine Essence for John Damascene and Augustine of Hippo an Ontological Universal?», σσ. 1-20. **ABLES**, Scott. «*The Anti-Monophysite Trinitarian Christology of John of Damascus*». Annual Meeting of North American Patristics Society. Chicago 2010. (Academia.edu). Βλ. ἐπίσης **ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ**, Κωνσταντίνου. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, σσ. 78-124. **ΣΤΑΜΟΥΛΗ**, Μαρία. *Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό*. (Διπλωματικὴ Ἔργασία. Ἑλληνικὸ Ἀνοικτὸ Πανεπιστήμιον). Ἀθήνα 2017.

⁶⁷⁹ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, μγ' fus., 2-6. **B. KOTTER I**, σ. 108. Ὁ PRESTIGE ἀσκεῖ κριτικὴ κατὰ τοῦ Λεοντίου Βυζαντίου γιὰ τὴν ἐξίσωση τῶν ἐννοιῶν «ὑπόστασις» καὶ «πρόσωπον» ἢ καὶ ἄλλων θεολογικῶν ὄρων, ὅπως «οὐσία» καὶ «εἶδος». «It is not strictly accurate to say that hypostasis and prosopon bear the same sense, though in theology they are rightly applicable to the same objects, and may be held to be practically equivalent. It is grossly untrue to affirm that theologians had employed ousia in the sense of species. The writer would have been nearer the mark if he had said that ousia and hypostasis were synonymous. He was simply reading his own definitions into the work of his predecessors, in order to present a formally balanced equation between the group of terms expressing divine trinity and the group of words expressing divine unity. Such efforts, by a formal arrangement of the objects of thought, contributed a good deal to the cause of abstract simplicity. They did so at the cost of reducing to a monotonous unreality all the finer shades of meaning which are indigenous in the Greek language and had hitherto been so effectively employed by Christian theologians» (**PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 271-272). Παρὰ ταῦτα καὶ ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος ταυτίζει ἐπίσης τὴν ὑπόστασιν μὲ τὸ πρόσωπο, δεδομένου ὅτι καὶ οἱ δύο ὄροι ἀνήκουν στὸ μερικὸν καὶ στὸ ἴδιον:

Από τὸν τρόπο σχολιασμοῦ, φαίνεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, χρησιμοποιώντας τὴ μέθοδο τῆς «ὁμωνυμίας», γιὰ τοὺς ὄρους *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, *ἄτομον* ἀναφέρεται στὴ σημασιολογία τοῦ ὄρου «ὑπόστασις» ὅπως αὐτὴ ὑπῆρχε πρὶν τὴ διευκρίνησὴ τῆς ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες, ἀλλὰ τὴν φορτίζει μὲ μία γενικὴ ἔννοια γιὰ νὰ μεταβεῖ στὴ δεύτερη ἐξειδίκευση τοῦ ὄρου. Στὴν ἀνωτέρω παράθεση διαπιστώνεται ἡ ταυτότητα τῶν ἐννοιῶν τῶν ὄρων *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* καὶ *ἄτομον*. Διευκρινίζεται βέβαια ὅτι ἡ ἔτυμολογία τοῦ ὄρου *ὑπόστασις* προέρχεται ἀπὸ τὸ «ὑφεστᾶναι», αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει⁶⁸⁰. Στὸ *Περὶ δύο θελημάτων* ἔργο του ὁ Ἰω. Δαμασκηνός

«Ἐπίστασις καὶ πρόσωπον, ταυτὸν ἄμφω γὰρ μερικόν τε καὶ ἴδιον, ὡς ἐφ' ἑαυτῶν τὴν περιγραφὴν, ἀλλ' οὐκ ἐν πλείοσι τὴν κατηγορίαν φυσικῶς κεκτημένα» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91, 152A).

⁶⁸⁰ «Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὡς οἱ ἅγιοι πατέρες ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον καὶ ἀριθμῶ διαφέρον καὶ τὸν τινὰ δηλοῦν οἶον Πέτρον, Παῦλον, τόνδε τὸν ἵππον. Εἴρηται δὲ ὑπόστασις παρὰ τὸ ὑφεστᾶναι» (*Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, μδ' fus., 10-14. **B. KOTTER I**, σ. 109). Ὁ Β. ΛΟΣΚΥ σχολιάζει ἐπὶ τοῦ προκειμένου· «Ἐν τούτοις, οὐσία καὶ ὑπόστασις παραμένουν συνώνυμα, καὶ κάθε φορὰν ποὺ θέλομεν νὰ καθιερώσωμεν μίαν διάκρισιν μεταξὺ τῶν δύο ὄρων, ἀποδίδοντες εἰς αὐτοὺς διάφορον περιεχόμενον, περιπίπτομεν πάλιν ἀναποφεύκτως εἰς τὴν περιοχὴν τῆς σχετικῆς μὲ ἔννοιας γνώσεως: ἀντιθέτομεν τὸ γενικὸν πρὸς τὸ ἰδιαιτέρον, τὴν “δευτέραν οὐσίαν” πρὸς τὴν ἀτομικὴν οὐσίαν, τὸ γένος ἢ εἶδος πρὸς τὸ ἄτομον. Αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ εὐρίσκομεν, π.χ. εἰς τὸ ἐξῆς χωρίον τοῦ Θεοδορήτου (I Διάλογος «Περὶ ἀτρέπτου», PG 83, 33). “Κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν, οὐκ ἔχει τινὰ διαφορὰν ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἢ ὑπόστασις. Κατὰ δὲ γε τὴν τῶν Πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ταύτην ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει”. Ἡ ἴδια ἐκπληξίς μᾶς ἀναμένει καὶ εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Δαμασκηνόν. Εἰς τὴν “Διαλεκτικὴν”, ἢ ὅποια εἶναι εἶδος τι φιλοσοφικοῦ προοιμίου διὰ τὴν ἐκθεσιν τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως του, ὁ Δαμασκηνός λέγει τὰ ἐξῆς (κεφ. 42 PG 94, 612): “Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ποτὲ μὲν τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν, καθὸ σημαίνόμενον ταυτὸν ἐστὶν οὐσία καὶ ὑπόστασις, ὅθεν τινὲς τῶν ἁγίων πατέρων εἶπον αὐτὰς φύσεις ἡγουν τὰς ὑποστάσεις· ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν, καθ' ὃ σημαίνόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῶ ἀριθμῶ διαφέρον ἡγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινὰ ἵππον”. Εἶναι φανερόν ὅτι ὁ τοιοῦτος ὀρισμὸς τῆς ὑποστάσεως δὲν ἠδύνατο νὰ χρησιμεύσῃ εἰς τὴν Τριαδικὴν θεολογίαν παρὰ μόνον ὡς προεισαγωγή, ὡς ἐκφραζομένη διὰ ἐννοιῶν ἀφετηρία πρὸς μίαν ἔννοιαν, ἐκ τῆς ὁποίας ἀφηρέθη ἢ σημασία καὶ ἢ ὅποια δὲν εἶναι πλέον ἢ ἔννοια τοῦ ἀτόμου

διαπραγματεύεται τὴν ἔννοια τῆς φύσεως, τῆς ὑποστάσεως, τῶν συμβεβηκότων καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων καθὼς καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν ὄντολογικῶν αὐτῶν ὄρων στὸν Τριαδικὸ Θεὸ ἢ καὶ στὰ κτιστὰ ὄντα. Στὴ βάση τῆς διαπραγματεύσεως αὐτῆς εὐρίσκεται, χωρὶς ἀμφιβολία, ἡ Ἀριστοτελικὴ δυάδα τῆς πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας ἐπὶ τῆς ὁποίας βασιίζεται ἡ διάκριση καὶ διαφορὰ μεταξύ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως στὴ Χριστιανικὴ ὄντολογία. Ἡ ὑπόσταση ταυτίζεται μὲ τὴν «πρῶτη οὐσία», ἐνῶ ἡ οὐσία μὲ τὴ «δεύτερη οὐσία» τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἔτσι, ἡ οὐσία ἀποτελεῖ τὸ «κοινόν» ἢ δὲ ὑπόστασις τὸ «ἴδιον» τῶν ὁμοειδῶν ὄντων⁶⁸¹. Εἶναι σημαντικὴ ἡ περαιτέρω

εἶδους τινός. Ἐὰν μερικοὶ κριτικοὶ ἠθέλησαν νὰ ἴδουν εἰς τὴν Τριαδικὴν διδασκαλίαν τοῦ Μ. Βασιλείου μίαν διάκρισιν ὑποστάσεως-οὐσίας, ποῦ θὰ ἀνταπεκρίνετο εἰς τὴν ἀριστοτελικὴν διάκρισιν μεταξύ “πρώτης” καὶ “δεύτερης οὐσίας”, εἶναι διότι δὲν ἐγνώριζον νὰ διαχωρίσουν τὸ τέρμα ἀπὸ τὴν ἀφετηρίαν, τὸ πέραν τῶν ἐννοιῶν θεολογικὸν οἰκοδόμημα, ἀπὸ τὰς δι’ ἐννοιῶν προπαρασκευάσας του» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σσ. 105-106). Κατωτέρω ὁ ἴδιος σημειώνει: «Κατὰ βάθος ὁ Θεοδώρητος δὲν εἶχε δίκαιον ὅταν ἀντέθετε τὴν εἰσαχθεῖσαν ὑπὸ τῶν Πατέρων ἐκπεφρασμένην δι’ ἐννοιῶν διάκρισιν πρὸς τὴν ἐν τῇ “θύραθεν σοφία” ταυτότητα τῶν δύο ὄρων. Ὡς ἀληθῆς ἱστορικὸς ποῦ ἦτο μᾶλλον παρὰ θεολόγος, εἶδεν ἐν τῇ ἀρχικῇ συνωνυμίᾳ τῶν δύο ὄρων ποῦ ἐπελέγησαν διὰ νὰ δείξουν τὸ “κοινόν” καὶ τὸ “ἴδιον” ἐν τῷ Θεῷ, κάτι τὸ ἱστορικῶς μόνον ἀξιοπεριεργον. Ἀλλὰ τὰ συνώνυμα αὐτὰ δὲν ἐξελέγησαν, εἰμὴ ἀφ’ ἑνὸς μὲν διὰ νὰ διαφυλαχθῇ ἡ ἔννοια τῆς συγκεκριμένης οὐσίας εἰς ἐκεῖνο τὸ ὅποιον εἶναι “κοινόν”, ἀφ’ ἑτέρου δὲ νὰ ἀφαιρεθῇ ἀπὸ τὸ “ἴδιον” (ἰδιαιτέρον) πᾶς περιορισμὸς ἀνήκον εἰς τὸ ἄτομον, ὥστε ἡ ὑπόστασις νὰ ἐκτείνεται ἐπὶ τοῦ συνόλου τῆς κοινῆς φύσεως, ἀντὶ νὰ τὴν διαιρῇ. Ἐὰν συμβαίνοι οὕτως, ἡ καθιερωθεῖσα ὑπὸ τῶν Πατέρων θεολογικὴ ἀλήθεια τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ὑποστάσεως δὲν πρέπει νὰ ἀναζητηθῇ εἰς τὸ γράμμα τῆς δι’ ἐννοιῶν ἐκφράσεώς της, ἀλλὰ μεταξύ αὐτῆς καὶ τῆς ταυτότητος τῶν δύο ἐννοιῶν ἢ ὁποία ἀπαντᾶται εἰς τὴν “θύραθεν σοφίαν”. Πρέπει δηλαδὴ νὰ τὴν τοποθετήσωμεν πέραν τῶν ἐννοιῶν: αἱ ἐννοιαὶ ἀπογυμνοῦνται ἐδῶ διὰ νὰ γίνουν σημεῖα τῆς προσωπικῆς πραγματικότητος ἑνὸς Θεοῦ ποῦ δὲν εἶναι ὁ Θεὸς τῶν φιλοσόφων, οὔτε (πολὺ συχνά) ὁ Θεὸς τῶν θεολόγων» (ὅπ. ἀν., σσ. 106-107).

⁶⁸¹ «Φύσις μὲν οὖν ἐστὶ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας τὸ κοινόν καὶ ἀόριστον ἤτοι τὸ εἰδικώτατον εἶδος, οἷον ἄνθρωπος, ἵππος, βοῦς, ὑπόστασις δὲ τὸ μερικὸν τὸ καθ’ αὐτὸ ὑφεστῶς, οἷον Πέτρος, Παῦλος, Ἰωάννης. Ἡ μὲν γὰρ φύσις κοινόν ἐστὶ συνάγον καὶ περιέχον πολλούς· ἕκαστον γὰρ εἶδος φύσις ἐστί. Καὶ πρῶτον μὲν, εἰ καὶ ὑπερουσίος ἐστίν, ἡ μακαρία φύσις τῆς θεότητος· μία γὰρ ἐστὶ καὶ κοινή, περιέχουσα τὰς τρεῖς ἀπεριγράπτους ὑποστάσεις, πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον. Ὁμοίως καὶ ἡ τῶν ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων καὶ ἕκαστον εἶδος ζῶων ἢ φυτῶν ἢ ἀψύχων σωμάτων. Εἰδέναι δὲ δεῖ, ὅτι ταυτόν ἐστὶ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας φύσις καὶ οὐσία καὶ μορφή.

διευκρίνιση περὶ τῆς ὑποστάσεως ὅτι (α) ἡ ὑπόστασις εἶναι οὐσία μὲ τὰ συμβεβηκότα τῆς πού φανερώνει τὴν ἰδιαιτερότητά τῆς ἔναντι τῶν ἄλλων ὑποστάσεων τοῦ αὐτοῦ γένους καί, (β) ἡ ὑπόστασις μὲ τὰ συμβεβηκότα τῆς εἶναι «ἐνεργεῖα καὶ πράγματι» σὲ σχέση μὲ τὶς ἄλλες ὑποστάσεις. Αὐτὸ φανερώνει, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴ διαφορὰ τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴν μεταξύ τους κοινωνία⁶⁸². Ἔτσι ὁμως, ἔχουμε τὴν ὑπόστασις πού θέλει τὸ «καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι καὶ αἰσθήσει ἡγουν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι» καὶ πού δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ ἄλλη ὑπόστασις ὁμοειδοῦς ὄντος, γιατί εἶναι ἀδύνατο δύο ὑποστάσεις νὰ μὴ διαφέρουν μεταξύ τους. Οἱ κατηγορηματικὲς αὐτὲς θέσεις περὶ τῆς ὑποστάσεως εἶναι σημαντικὲς γιατί στὴ συνέχεια καθορίζουν τὴ σχέση καὶ διαφορὰ τόσο τῶν ὑποστάσεων τῶν κτιστῶν ὄντων, ὅσο καὶ τῶν θείων Ὑποστάσεων, καθὼς καὶ τὴ διαφορὰ τῆς ὑποστάσεως ἀπὸ τὴν οὐσία. Ἡ ὑπόστασις στὴ γενικὴ τῆς ἔννοια καὶ κατανόηση χαρακτηρίζεται ἀπὸ (α) τὴν «ἀτομικότητα», ἐφ' ὅσον ἡ ὑπόστασις εἶναι ταυτόσημη μὲ τὸ ἄτομον, (β) ἀπὸ τὴν ἀνεξαρτησία τῆς, δεδομένου ὅτι τὰ «συμβεβηκότα» τῆς τὴν καθιστοῦν ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὶς ἄλλες ὁμοειδεῖς ὑποστάσεις καί, (γ) ἀπὸ τὴ δυναμικότητα τῆς ὑπάρξεώς τῆς, «ἐνεργεῖα καὶ πράγματι», γιατί τὰ συμβεβηκότα εἶναι αὐτὰ πού φανερώνουν

Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία τίς ἐστὶ μετὰ συμβεβηκότων, τὴν καθ' αὐτὸ ὑπαρξιν ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτετμημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργεῖα καὶ πράγματι κληρωσαμένη, τὸ κοινωνοῦν μὲν τοῖς ὁμοειδέσιν ἀτόμοις τῷ λόγῳ τῆς φύσεως, συμβεβηκόσι δὲ τισὶ καὶ χαρακτηριστικοῖς αὐτῆς ιδιώμασι τὴν πρὸς τὸ ὁμοειδές τε καὶ ὁμοφυῆς ἄτομον ἔχον διαφορὰν. Ὁ γὰρ Πέτρος καὶ ἕκαστος ἄνθρωπος οὐσία ἐστίν—ἄνθρωπος γὰρ ἐστίν—, ἀλλὰ μετὰ συμβεβηκότων—ἡ γὰρ μακρός ἐστίν ἢ κολοβός ἢ σιμός ἢ γρυπός· ταῦτα δὲ συμβεβηκότα εἰσὶ—, καὶ ἕκαστος καθ' ἑαυτὸν ἔσχε τὴν ὑπαρξιν» (Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως, 4, 2, 1-40. **B. KOTTER IV**, σσ. 177-178). (βλ. **ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ**, Κωνσταντίνου. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, σσ. 82-88).

⁶⁸² «Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι καὶ αἰσθήσει ἡγουν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι. Ἀδύνατον δὲ δύο ὑποστάσεις μὴ διαφέρειν ἀλλήλων τοῖς συμβεβηκόσι καὶ ἀριθμῷ διαφέρειν ἀλλήλων. Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ χαρακτηριστικὰ ιδιώματα τὰ συμβεβηκότα εἰσὶ τὰ χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, λα' fus., 29-34. **B. KOTTER I**, σσ. 94-95).

τῆ ζωῆ καὶ δημιουργοῦν τὴ σχέση, τόσο μὲ τις ἄλλες ὁμοειδεῖς ὑποστάσεις, ὅσο καὶ μὲ τὸν κόσμον στὸ σύνολό του. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ ὑπόστασις καθίσταται τὸ κέντρο τῆς ὄντολογίας τοῦ ὄντος, δεδομένου ὅτι οὔτε τὸ κοινόν, οὔτε ἡ διαφορὰ, οὔτε τὰ συμβεβηκότα εἶναι δυνατόν νὰ ὑπάρχουν χωρὶς καὶ ἔξω τῆς ὑποστάσεως. «Χρὴ γὰρ γινώσκειν, ὡς οὔτε οὐσία ἀνείδεος ὑφέστηκε καθ' ἑαυτὴν οὐδὲ διαφορὰ οὐσιώδης οὔτε εἶδος οὔτε συμβεβηκός, ἀλλὰ μόναι αἱ ὑποστάσεις ἦτοι τὰ ἄτομα καὶ ἐν αὐτοῖς αἱ τε οὐσίαι καὶ αἱ οὐσιώδεις διαφοραί, τὰ τε εἶδη καὶ τὰ συμβεβηκότα θεωροῦνται»⁶⁸³. Ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴ διάκριση καὶ διαφοροποίηση μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, τὴν ὁποία κληρονόμησε ἀπὸ τὴν προηγούμενη πατερικὴ θεολογικὴ παράδοση, ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ διαφυλάξει τὴν ὀρθοδοξία τῆς Χριστιανικῆς θεολογίας, πίστεως καὶ δόγματος ἀπὸ ὅλες τις αἱρέσεις ποὺ προηγήθηκαν⁶⁸⁴.

⁶⁸³ Ὅπ. ἀν., μγ' fus., 8-11. **B. KOTTER I**, σ. 108).

⁶⁸⁴ Βλ. τὴ σημαντικὴ μελέτη ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ τῆς Vassa KONTOUMA, στὴν ὁποία ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κατὰσσεται στὴ σειρὰ τῶν Νεοχαλκηδονίων Πατέρων καὶ συγγραφέων μεταξὺ 6^{ου} καὶ 8^{ου} αἰ., Ἰωάννου Καισαρείας τοῦ Γραμματικοῦ (πρῶτον ἡμισυ τοῦ 6^{ου} αἰ.), Ἀναστασίου Ἀντιοχείας (559-598), Θεοδώρου Ραϊθοῦ (περίπου 580-620), Μαξίμου Ὁμολογητοῦ (580-662), Ψευδο-Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας (δεύτερον ἡμισυ τοῦ 7^{ου} αἰ.) καὶ Ἀναστασίου Σιναΐτου (δεύτερο ἡμισυ τοῦ 7^{ου} αἰ.). (Βλ. **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «III. Remarques sur la situation de la philosophie byzantine du concile de Chalcedoine à Jean Damascène»*, σσ. 1-48). Οἱ Πατέρες καὶ συγγραφεῖς αὐτοί, μαζὶ μὲ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, διευκρινίζουν ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ταύτιση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως ὀδηγεῖ πρὸς τὴν αἵρεση. Ὁ Σαβελλιανισμὸς ἢ μονταλισμὸς (modalism) ἠθέλε γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ μία μόνο οὐσία καὶ μία ὑπόστασις· ὁ Πατέρας, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα δὲν ἀποτελοῦν διακεκριμένες ὑποστάσεις, ἀλλὰ εἶναι τρόποι ἀποκαλύψεως τῆς μιᾶς καὶ μόνης θείας ὑποστάσεως· ὁ Ἀρειανισμὸς καὶ ὁ Εὐνομιανισμὸς ὑποστήριζαν τὴν ὑπαρξὴ τριῶν ὑποστάσεων στὴν Τριάδα καὶ κατὰ συνέπεια καὶ τριῶν οὐσιῶν. Ἐξ ἄλλου, στὴν Χριστολογία ὁ Νεστόριος, ὁ Διόδωρος καὶ ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας δέχονταν δύο φύσεις στὸν Χριστό, ἄρα καὶ δύο ὑποστάσεις· ὁ Διόσκορος καὶ ὁ Σευῆρος δέχονται μία ὑπόστασις καὶ ἄρα μία φύσις στὸν Χριστό. Στὴν ἀνθρωπολογία, ἡ ταύτιση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως θὰ σήμαινε ὅτι στὴν ἀνθρωπότητα ἔχουμε μία μόνο ὑπόστασις, πράγμα ποὺ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό εἶναι ἀδιανόητο. (Βλ. *Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων*, 5. **B. KOTTER IV**, σ. 413. Ὅπ. ἀν., 2. **B. KOTTER IV**, σσ. 410-411. *Κατὰ Ἰακωβιτῶν*, 5-6. **B. KOTTER IV**, σ. 112. *Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 8, 87-95. **B. KOTTER IV**, σ. 188).

Ἐπειτα ἀπὸ τὶς ἀνωτέρω σημαντικὲς διευκρινίσεις εἶναι δυνατὴ ἡ ἐξέταση τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας σὲ σχέση μετὰ τὶς τρεῖς ὑποστάσεις. Γιὰ τὴν ὄντολογία τοῦ Θεοῦ, οἱ τρεῖς ὑποστάσεις, τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος συνδέονται, κατὰ τὴν ἀρχὴν τοῦ «εἶδους» καὶ τῆς «ὑποστάσεως» μετὰ τὴν μίαν οὐσίαν ἢ τὴν μίαν θεότητα. «Ἔστι μὲν ὑπερούσιος οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή ἢ ἀκατάληπτος θεότης, ὑποστάσεις δὲ αὐτῆς καὶ πρόσωπα πατῆρ, υἱὸς καὶ τὸ πανάγιον πνεῦμα· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν τελεία ὑπόστασις καὶ τέλειόν ἐστι πρόσωπον»⁶⁸⁵. Ὑπογραμμίζεται τὸ γεγονός ὅτι ἡ θεότητα ἐν προκειμένῳ ταυτίζεται μετὰ τὴν μίαν καὶ μοναδικὴν οὐσίαν. Ἐξ ἄλλου, παρὰ τὴν «ὁμωνυμία» τῶν ὄρων ὑπόστασις, πρόσωπον, ἄτομον, παρατηρεῖται φανερὰ προτίμηση χρήσεως τοῦ ὄρου ὑπόστασις. Πιστεύουμε ὅτι ἡ προτίμηση αὕτη δὲν εἶναι τυχαία καὶ καθίσταται προφανὲς ὅτι ὁ ὄρος πρόσωπον ἔχει συγκεκριμένη καὶ μόνο χρῆση. Παράδειγμα πρὸς κατανόησιν τῆς σχέσεως προσώπου⁶⁸⁶, ἀτόμου, ἢ ὑποστάσεως μετὰ τὸ κοινὸ

⁶⁸⁵ *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 1, 9-12. **B. KOTTER I**, σ. 20. Βλ. ἐπίσης ὅπ. ἀν., 7, 45-47. **B. KOTTER I**, σ. 24. «Ἔστιν οὖν ὑπόστασις μὲν καὶ ἄτομον καὶ πρόσωπον πατῆρ, υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν εἶδος ἢ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης».

⁶⁸⁶ Ὁ Christophe ERISMANN διαπιστώνει ὅτι στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ οἱ ὄροι ὑπόστασις καὶ πρόσωπον δὲν εἶναι ταυτόσημοι, ὅπως ἔχει ἀναπτυχθεῖ στὴ Δύση. «*Hypostasis is not equivalent to the Latin, and more precisely Boethian, notion of persona. The Latin notion of persona implies rationality, in consequence of which only rational entities, i.e. human beings, angels, and members of the Trinity can be persons. However, according to John of Damascus, hypostasis is synonymous to individual and refers to any individual of the category of substance, e.g. this horse*» (ERISMANN, Christophe. «*A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*», σ. 274). Τὴν διαφορὰ ἐντοπίζει καὶ ὁ Ἰωάννης Πλεξίδα, ὁ ὁποῖος ὁμῶς τὴν θεωρεῖ ὡς «τυπικὴ διαφορὰ». (Βλ. ΠΛΕΞΙΔΑ, Ἰωάννη. *Πρόσωπο καὶ φύσις. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψιν τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, σ. 75). Κατὰ τὴν δικήν μας ἄποψιν δὲν πρόκειται γιὰ ἀπλῶς «τυπικὴ διαφορὰ», ἀλλὰ σημαντικὴ καὶ οὐσιαστικὴ, δεδομένου ὅτι καθίσταται φανερὴ ἡ λειτουργικότητα τοῦ «τρόπου τῆς υπάρξεως». Δὲν εἶναι ἢ τὸ ἓνα (ὑπόστασις) ἢ τὸ ἄλλο (πρόσωπον), ἀλλὰ πρῶτα τὸ ἓνα καὶ ἔπειτα τὸ ἄλλο. Διερωτώμαστε μάλιστα, μήπως ἡ διαφορὰ αὕτη ὀδήγησε τὸν Peter LOMBARD στὶς κρίσεις ποὺ διατύπωσε συγκρίνοντας τὴν Τριαδολογία τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ (LOMBARD, Peter. *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity*, σσ. 112-113).

εἶδος εἶναι οἱ ἀνθρώπινες ὑποστάσεις, Πέτρος, Παῦλος, Βαρνάβας κ.λπ., πού συνδέονται μὲ τὸ εἶδος τῆς ἀνθρωπότητας, περιεκτικὸ τῶν ὑποστάσεων, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ ὑπάρχει ἀπόλυτη ταύτιση τοῦ παραδείγματος μὲ αὐτὸ πού ἐπιδιώκεται νὰ κατανοηθεῖ. Τὸ σημαντικό στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι ὅτι καθορίζεται πῶς τὸ «περιεκτικὸν εἶδος» τῶν ὑποστάσεων εἶναι «ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης», ὅπως τὸ περιεκτικὸν εἶδος τῶν ἀγγέλων εἶναι ἡ «ἀγγελικὴ φύσις», τὸ δὲ περιεκτικὸν εἶδος τῶν ἀνθρώπινων ὑποστάσεων εἶναι ἡ «ἀνθρωπότης»⁶⁸⁷. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, διὰ τοῦ «ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης» ἐννοεῖται ἡ μοναδικὴ καὶ ἀκατάληπτος οὐσία τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἔχει ἤδη διευκρινισθεῖ. Ἐπομένως, τὸ εἶναι αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ τριαδικὸς τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ δημιουργοῦν τὸ εἶδος καὶ τὸν βαθμὸ σχέσεων τῶν Ὑποστάσεων μεταξύ τους. Ἡ συνεκτικότητα τῶν θείων Ὑποστάσεων εἶναι ἡ κοινὴ οὐσία, ἡ μοναδικὴ θεία ἔλλαψη, ἡ μοναδικὴ θεία ἐνέργεια, τὸ μοναδικὸ θεῖο θέλημα καὶ ὁ, τι ἄλλο εἶναι κοινὸ τῶν Ὑποστάσεων πού ἐξασφαλίζουν τὴν ἐνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ ἐν Τριάδι Θεοῦ⁶⁸⁸. Ἡ κοινότητα τῶν θείων ιδιωμάτων εὐρίσκεται στὴν

⁶⁸⁷ «Ἔστιν οὖν ὑπόστασις μὲν καὶ ἄτομον καὶ πρόσωπον πατήρ, υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν εἶδος ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης. Ἐτι ὑποστάσεις εἰσὶ Μιχαήλ, Γαβριήλ καὶ οἱ λοιποὶ κατὰ μέρος ἄγγελοι· εἶδος δὲ περιεκτικὸν αὐτῶν ἡ ἀγγελικὴ φύσις. Ἐτι ὑποστάσεις εἰσὶ Πέτρος, Παῦλος, Ἰωάννης καὶ οἱ λοιποὶ κατὰ μέρος ἄνθρωποι· περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν εἶδος ἡ ἀνθρωπότης» (*Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 7, 45-50. **B. KOTTER I**, σ. 24).

⁶⁸⁸ Κατὰ τὸν G. L. PRESTIGE, «This doctrine goes back to Athanasius, where it forms part of his proof of the deity of the Holy Spirit. Thus he argues at some length (ad Serap. 1. 19) that, since the Father is light and the Son is the radiance from that light, the Holy Spirit, being the agent by the reception of whom mankind receives its enlightenment, must be discernible in the Son; when, therefore, we are enlightened by the Spirit, it is Christ who in Him enlightens us, since St. John has said that it is Christ who is the true light that enlightens every man. Similarly, the Father is the source and the Son is called the river that flows from that source, yet the Scripture says that we drink of the Spirit, because in drinking of the Spirit we drink Christ: and again Christ is the true Son, but it is through receiving the Spirit that we are made sons and have received the Spirit of adopted sonship. So he concludes (ib. 28) that there is a holy and perfect triad expressed in Father and Son and Holy Spirit, which contains nothing foreign or derived from an external source; its nature is self-

όντολογική βάση ὥστε οἱ Ὑποστάσεις νὰ παραμένουν μεταξύ τους ἀδιάστατες καὶ ἀδιαχώριστες. Δὲν ἀτομικοποιοῦνται κατὰ τὴ σύγχρονη κατανόηση τοῦ ἀτομικισμοῦ (*intivitualismus*) καὶ τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας καὶ γλώσσας⁶⁸⁹, ἀλλὰ παραμένουν πάντοτε ἐν κοινωνίᾳ μεταξύ τους. Παρὰ τὴ στενὴ μεταξύ τους ὄντολογικὴ σχέση, δὲν ὑπάρχει ἀνάμειξη ἢ σύγχυση μεταξύ τους, ἀλλὰ παραμένουν διακεκριμένες. Ὅπως εἶναι προφανές, ἡ ὄντολογικὴ σύνδεση τῶν Ὑποστάσεων μὲ τὴν κοινὴ καὶ μοναδικὴ οὐσία συνεπάγεται τὸ ὁμοούσιο τῶν Προσώπων ἢ τῶν Ὑποστάσεων. Τὸ σημαντικὸ στὴν ὄντολογία αὐτὴ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι ὁ καθορισμὸς τῆς σχέσεως τῆς οὐσίας καὶ τῶν ὑποστάσεων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνοῦς τοποθετεῖ στὸ κέντρο τῆς ὄντολογίας τὴν οὐσία, δεδομένου ὅτι τὸ «κοινὸν» λαμβάνει ὄντολογικὴ προτεραιότητα ἔναντι τοῦ «ιδίου». Τὸ «κοινὸν» εἶναι τὸ «περιέχον», τὸ δὲ «μερικόν», δηλαδὴ ἡ ὑπόστασις» εἶναι τὸ περιεχόμενον ὑπὸ τῆς οὐσίας. «Ὡστε φύσις καὶ μορφή καὶ οὐσία ἐστὶ τὸ κοινὸν καὶ περιέχον τὰς ὁμοουσίους ὑποστάσεις, ὑπόστασις δὲ καὶ ἄτομον καὶ πρόσωπον τὸ μερικὸν ἡγουν ἕκαστον

conconsistent (literally, "similar to itself") and indivisible, and its 'energy' is one; for the Father acts invariably through the Word in the Holy Spirit. Thus the unity of the holy triad is preserved, and so one God is preached in the Church, who is over all and through all and in all; over all, as Father, the arche and found; through all, through the Word; and in all, in the Holy Spirit» (**PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 257-258). Στὴ συνέχεια, ὁ αὐτὸς συγγραφέας συνοψίζει τὴν περὶ ἐνότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ διδασκαλία στοὺς Καππαδόκες, στὸν Ἀμφιλόχιο Ἰκονίου, στὸν Δίδυμο Τυφλό, στὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας, ὀλοκληρώνοντας μὲ τὸ ψευδο-Κυρίλλιο ἔργο περὶ τῆς Τριάδος, τὸ ὁποῖο φερόταν, κατὰ τὴν περίοδο πὺν ἔγραφε ὁ Prestige, ὡς πηγὴ γιὰ τὴν Ἐκδόσιν ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἔτσι, ὁ Prestige δὲν ἀναλύει τὸ πέμπτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ἀλλὰ τὸ ἀντίστοιχο τοῦ ψευδο-Κυρίλλου, γιὰ τὸ ὁποῖο σημειώνει. «The passage is a brilliant and convincing summary of the conclusions at which the whole process of the Geek speculation about the nature of God arrived at last, through centuries of intellectual effort and rational discrimination» (ὄπ. ἀν., σ. 264).

⁶⁸⁹ Βλ. **COAKLEY**, Sarah. «"Persons" In the "Social" Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion». In: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, σσ. 123-144. **ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ**, Στυλιανοῦ Γ. *Θεολογία καὶ γλώσσα. Ἐμπειρικὴ θεολογία – Συμβατικὴ γλώσσα*. Ἐκδόσεις Παρουσία. Ἀθήνα 1997.

τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος περιεχομένων»⁶⁹⁰. Αὐτὸ ἄλλωστε εἶναι συνεπὲς καὶ πρὸς τὴ θεολογία περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ, στὴν ὁποία θὰ γίνῃ ἀναφορὰ κατωτέρω. Πιθανόν, ἡ λεπτὴ ἀλλὰ σημαντικὴ διαφορὰ ἢ ὁποία ἐμφιλοχωρεῖ μεταξὺ ὑποστάσεως καὶ προσώπου θὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὸ σημεῖο αὐτό. Οἱ τρεῖς πρῶτοι ὅροι, φύσεως-μορφῆς-οὐσίας, ἀνήκουν στὴ «δεύτερη οὐσία» τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ εἶναι τὸ κοινὸν τῶν ὁμοουσίων ὑποστάσεων. Στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὁ ὁποῖος καθιστᾷ ὁμωνύμους τοὺς ὅρους αὐτούς, δὲν ἀναιροῦνται οἱ λεπτὲς διακρίσεις καὶ διαφορὲς μεταξὺ τους. Ἔτσι, ὑπόστασις-ἄτομον-πρόσωπον, ἂν καὶ ἀνήκουν στὴν «πρῶτη» Ἀριστοτελικὴ οὐσία καὶ γι' αὐτὸ εἶναι «ὁμώνυμοι», δὲν παύουν νὰ ἐκφράζουν τὴ διαφορετικὴ λειτουργία τοῦ ὄντος ὡς «ὑποστάσεως» ἢ ὡς «ἀτόμου», ἢ ὡς «προσώπου». Ἡ ὁμωνυμία δὲν σημαίνει ἰσοπέδωση τῶν ὅρων. Ἡ «ὑπόστασις» «τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν, καθ' ὃ σημαίνονμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον ἤγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινὰ ἵππον»⁶⁹¹, ἐνῶ «πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ιδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν»⁶⁹². Καὶ οἱ δύο ὅροι ἀνήκουν στὸν χῶρον τοῦ «τρόπου ὑπάρξεως» τοῦ ὄντος. Ἡ μὲν ὑπόστασις ὑποστατικοποιεῖ τὴν οὐσία γιὰ νὰ ἔχει δυνατότητα ὑπάρξεως, τὸ δὲ πρόσωπον, ὡς συνέχεια τῆς λειτουργίας τῆς ὑποστάσεως «παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν» τῆς προσωπικῆς ἀτομικῆς ὑπάρξεως τοῦ ὄντος. Εἶναι δύο ἀλληλοσυμπληρούμενοι ὅροι γιὰ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ὄντος⁶⁹³, ὁ δὲ ἓνας ὅρος διευκρινίζει τὸν ἄλλο. «Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ ἢ τότε δηλοῖ τὸ ἅμα τῆ τοῦ δακτύλου ἀνατάσει δεικνύμενον», ἐπομένως, ἢ «ὑπόστασις

⁶⁹⁰ Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 2, 7-9. **B. KOTTER I**, σ. 21.

⁶⁹¹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, μγ' fus., 5-7. **B. KOTTER I**, σ. 108.

⁶⁹² Ὅπ. ἀν., μδ' fus., 2-4. **B. KOTTER I**, σ. 109.

⁶⁹³ Κρίνουμε ὅτι τὸ βάρος τῆς σημασίας μεταξὺ τῶν δύο ὅρων στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ κλίνει περισσότερο πρὸς τὸν ὅρο «ὑπόστασις» ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖται 1270 φορές, ἔστω καὶ ἂν ὑπάρχει διαφοροποίηση σὲ ἀρκετὲς τῶν περιπτώσεων, σὲ σύγκριση μὲ τὸν ὅρο πρόσωπο ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖται μόνο 590 φορές, χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι ὅλες ἔχουν σχέση μὲ τὸ ὑπὸ σηζήτηση θέμα.

πρόσωπον ὀρίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν»⁶⁹⁴. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός καθορίζει μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τῆ σχέση καὶ ἐξάρτηση μεταξύ τους τῶν ὁμώνυμων ὄρων «ὑπόστασις» καὶ «πρόσωπον». Στὴ θεολογικὴ γλῶσσα φαίνεται εἶναι πλέον δόκιμη ἢ χρῆση τοῦ ὄρου πρόσωπον ὅταν ἡ Ἁγία Γραφή λέγει «εἶδον τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ» ἀπὸ τὸ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὁ ὄρος ὑπόστασις. Ἐπομένως, μπορεῖ νὰ λεχθεῖ ὅτι, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὸ «πρόσωπον», εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο λειτουργεῖ ἡ ὑπόστασις, πρῶτον στὶς ἐνδοτριαδικές σχέσεις τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καί, δεύτερον, στὶς σχέσεις τῆς Τριάδος μὲ τὸν κόσμος. Κατὰ συνέπειαν, ἡ ὑπόστασις ἔχει ὄντολογικὴ βάση τὴν οὐσία, ἐνῶ τὸ πρόσωπον ἀναφέρεται στὴν ὑπόστασις καὶ ἔχει ὄντικὴ βάση⁶⁹⁵.

Ἡ λειτουργία αὐτὴ τοῦ προσώπου καθορίζεται ἐπιπρόσθετα καὶ στὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως, ὅπου εἰσάγεται μία διαφορετικὴ διάστασις τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου, ἔννοια ἢ ὁποῖα ταξινομεῖται μεταξύ τῶν «σωματικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων», χρῆση κατ' ἀναλογία. Γιὰ τὸν Θεὸ χρησιμοποιεῖται ὁ ὄρος πρόσωπον καὶ σημαίνει «τὴν δι' ἔργων αὐτοῦ ἐνδειξίν τε καὶ ἐμφάνειαν ἐκ τοῦ τὴν ἡμετέραν

⁶⁹⁴ Κατὰ Ἰακωβιτῶν, 11, 12-15. **B. KOTTER IV**, σ. 114. Θὰ συμφωνήσουμε ἐπὶ τοῦ προκειμένου μὲ τὸν Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη ὅτι στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ὁ ὄρος «ὑπόστασις» ἢ «πρόσωπον» εἶναι «σχεσιακός», δηλαδὴ δηλώνει τὶς σχέσεις μὲ τὶς ἄλλες ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα.

⁶⁹⁵ Ὅπως διαπιστώθηκε, ἡ χριστιανικὴ ὄντολογία στὸν Ἰω. Δαμασκηνό εἶναι ἀρκετὰ ἀνεπτυγμένη. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἐξετάσαμε στὰ πρῶτα τρία κεφάλαια τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα ὅπως ἐμφανίζεται στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἡ διάκρισις μεταξύ τῆς ὄντικῆς καὶ τῆς ὄντολογικῆς διαστάσεως τοῦ ὄντος ἔχει εἰσαχθεῖ τὸ πρῶτον ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ὄντολογία στηρίζεται στὸ ρῆμα «εἶμι» καὶ καθορίζει τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ὑπάρξεώς του, ἐνῶ τὸ ὄν στὴ μετοχὴ τοῦ ἰδίου ρήματος «εἶμι», τὸ ὄν ἢ ὁ ὄν. Ὁ καθορισμὸς τῆς ὄντικῆς ὑπάρξεως καθορίζεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ὄν ἔχει τὴν αἰτία τῆς ὑπάρξεώς του. Ἡ ἀρχικὴ αἰτία χωρὶς αἰτία εἶναι τὸ ὑψιστὸ ὄν, δηλ. ὁ Θεός. Τὸ ἐρώτημα ὅμως γιὰ τὴν αἰτία τῆς ὑπάρξεως τοῦ ὄντος καὶ τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ὑπάρξις τοῦ ὄντος ἔχει τὴν αἰτία του, συνιστᾷ τὴν ὄντικὴ κατάστασις τῶν ὄντων, γιὰτὶ ἐρωτᾶται τί εἶναι αὐτὸ ποὺ καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ὑπάρξις τοῦ ὄντος. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωσις τὸ «πρόσωπον» ἔχει ὄντικὸ χαρακτήρα, δεδομένου ὅτι ἔχει ὡς αἰτία τὴν ὑπόστασις, τὴν ὁποῖα καὶ ἐκδηλώνει. (βλ. **ΓΙΑΝΝΑΡΑ**, Χρήστου. *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*. Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 2002, σσ. 185-206).

ἐμφάνειαν διὰ προσώπου γίνεσθαι»⁶⁹⁶. Παράδειγμα τῆς «ἐμφάνειας» τοῦ προσώπου ἀποτελεῖ ἡ μεταμόρφωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν ὁποία «ἔλλαψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος» (Μτ. 17:2), ἀγιογραφικὴ παράθεση ἐπαναλαμβανόμενη ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό⁶⁹⁷. Ἡ κατ' ἀναλογίαν χρῆση τοῦ ὄρου πρόσωπον στὴν συγκεκριμένη περίπτωση εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν ἀνωτέρω ἀπὸ τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια. Ἡ αὐτὴ μεθοδολογία ἐφαρμόζεται καὶ γιὰ τὴν «ὑπόσταση» ποὺ πολλακίς χρησιμοποιεῖται ὡς ταυτόσημη μὲ τὴν οὐσία. Αὐτὸ δὲν αἴρει τὴ διαφορὰ ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ φύσεως ἢ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως⁶⁹⁸. Τὴ διαφορετικὴ λειτουργικότητα ἐντὸς τοῦ εἶναι τῆς ὑποστάσεως καὶ προσώπου, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπαναλαμβάνει καὶ στὸ *Περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν* ἔργο του. «Ὑπόστασις δὲ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑποστῆναι καὶ ἄλλον γενέσθαι, καὶ πρόσωπον τὸ ἰδιαιρέτως καὶ κεχωρισμένως ἐνεργεῖν»⁶⁹⁹. Ἐπομένως εἶναι συνειδητὴ ἡ λεπτὴ αὐτὴ διάκριση ὑποστάσεως καὶ προσώπου ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ὁ καθορισμὸς αὐτὸς τῶν δύο ὄρων

⁶⁹⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 11, 21-23. **B. KOTTER II**, σ. 34.

⁶⁹⁷ Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν, 13, 2. **B. KOTTER V**, σ. 450.

⁶⁹⁸ Στὸ παρέμβλητο στὸ *Περὶ αἱρέσεων* κείμενο, μετὰ τὴν παρ. 83, μὲ τὸν τίτλο: *Περὶ φύσεως καὶ ὑποστάσεως, ὅπως οἱ ἐκ Σεβήρου δοξάζουσι καὶ πῶς τὰς μερικὰς δογματίζουσι οὐσίας* (PG 94, 744-753), τὸ ὁποῖον στὴν κριτικὴ ἔκδοση τοῦ **B. KOTTER IV**, κατὰ τὸ σύστημά του, ἐντάσσεται μὲ μικρότερους χαρακτήρες (**B. KOTTER IV**, σσ. 50-55), λέγεται περὶ τοῦ προσώπου καὶ τῆς ὑποστάσεως: «Καὶ τοῦτο δὲ πάλιν εὐλογον προδιαστείλασθαι, ὡς τὸ τοῦ προσώπου καὶ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα πολλακίς μὲν τῆς αὐτῆς ἐστὶ παρ' ἡμῖν σημασίας δηλωτικόν, ὡσεὶ καὶ ξίφος τις τὸ αὐτὸ καλοῖη καὶ μάχαιραν. Οὕτω γοῦν ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος ἀδιαφόρως πρόσωπά τε τρία καὶ ὑποστάσεις τρεῖς προσαγορεύομεν, τῶ ἐκ παραλλήλου τρόπῳ δι' ἑκατέρου ταυτὸν σημαίνοντες. Πολλακίς δὲ τὸ πρόσωπον τῆς ὑποστάσεως διακρίνουσι, πρόσωπον καλοῦντες τὴν τινῶν σχέσιν πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἀγνοούσης οὐδὲ τῆς συνήθους χρήσεως τοῦτο τοῦ προσώπου τὸ σημαίνον· φαμὲν γὰρ τὸ ἐμὸν ἀνεληφέναι πρόσωπον τὸν δεῖνα, καὶ εἰς πρόσωπον τοῦδε τὴν δίκην εἰσαγαγεῖν τὸν δεῖνα, καὶ τὸν ὑπαρχον δὲ πρόσωπον ἔχειν τοῦ βασιλέως λέγομεν» (**B. KOTTER IV**, σ. 53, 107-115. PG 94, 749BC).

⁶⁹⁹ *Κατὰ Νεστοριανῶν*, 47, 2-3. **B. KOTTER IV**, σ. 251. Τὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι ἐξαιρέτως ἐνδιαφέρον καὶ ἀποτελεῖ, ἴσως, πρωτοτυπία στὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Αὐτὴ ὅμως προσδίδει διαφορετικὲς διαστάσεις ἀπὸ τὴν ἀπλὴ ταύτιση τῆς ὑποστάσεως μὲ τὸ πρόσωπον. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐνσυνειδήτως διαπραγματεύεται τὴν διαφορὰ αὐτὴ, ἢ ὁποία δὲν ἔτυχε τῆς δεούσης προσοχῆς καὶ μελέτης μέχρι τώρα.

προϋποθέτει τὴν οὐσία ἢ φύση πού ἀποτελεῖ τὸ γενικόν, τὸ κοινόν τῶν ὄντων. Ἡ ὑπόστασις, κατὰ τὴν ἐπικρατήσασα διδασκαλία τῶν Πατέρων, τὴν ὁποία υἰοθετεῖ πλήρως ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, σημαίνει τὴν κατὰ ἴδιον τρόπο ὑπαρξῆς καὶ διαφοροποίηση ἀπὸ ἄλλες ὁμοούσιες ὑποστάσεις. Ἡ διαφοροποίηση γίνεται μὲ τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα ἢ τὰ συμβεβηκότα. Ἐκεῖ ὅπου ὁ Ἰω. Δαμασκηνός φαίνεται νὰ διαφοροποιεῖται εἶναι τὸ πρόσωπο, πού σημαίνει τὸν ἰδιαίτερο καὶ διακριτὸ τρόπο ἐνεργείας. Τόσο ἡ χρῆση τοῦ ὄρου «ὑπόστασις», ὅσο καὶ τοῦ ὄρου «πρόσωπον», στὴν ὑπὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ διαπραγματεύση, ἀντανακλοῦν τὴν ἱστορία τῆς καθιερώσεως τῶν δύο ὄρων στὴ θεολογία. Ἡ προφανῆς προτίμησις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὸν ὄρο ὑπόστασις καὶ λιγότερο γιὰ τὸν ὄρο πρόσωπον ὠφείλεται, ἀφ' ἑνὸς μὲν, στὴ χρῆση τῶν πηγῶν τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴ θεολογικὴ του βεβαιότητα καὶ ἐπιλογὴ ὅτι ὁ ὄρος ὑπόστασις ἀνταποκρίνεται περισσότερο στὸν ὄντολογικὸ καθορισμὸ τοῦ εἶναι τοῦ ὄντως ὄντος. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ προβαίνει στὴ σημαντικὴ διευκρίνησις τῆς ἔννοιας τῶν δύο ὄρων, τῶν σχέσεων μεταξὺ τους καὶ μὲ τὴν οὐσία, ὅπως διαφάνηκε ἀνωτέρω.

Ὁ ὄρος *persona* (πρόσωπον) ὅπως καὶ ὁ ὄρος *substantia* (οὐσία) προῆλθαν ἀπὸ τὴ Δύση, ἀπὸ τὸν Τερτυλλιανό. Ὁ μὲν ὄρος *substantia*, μεταφραζόμενος στὴν Ἑλληνικὴ δίδει τὸν ὄρο ὑπόστασις, ὅμως ἡ ὑπόστασις ἦταν συνώνυμη μὲ τὴν οὐσία. Ὁ δὲ ὄρος πρόσωπο μέσα στὸ ἑλληνιστικὸ περιβάλλον ὀδηγοῦσε στὸ «προσωπεῖον» τοῦ Ἑλληνικοῦ θεάτρου καί, ἐπομένως ἐμφιλοχωροῦσε ὁ κίνδυνος τοῦ Σαβελλιανισμοῦ. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐντοπίζεται ἡ δραστηρικὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ παρέμβασις τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων. Γιὰ τὴν ἀποφυγὴ ὁποιουδήποτε Σαβελλιανισμοῦ, μετέφεραν τὸν ὄρο «ὑπόστασις» ἀπὸ τὸ «γενικὸ» τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ «εἰδικὸ» καὶ ἐπομένως, ταυτίσθηκαν οἱ ὄροι «πρόσωπον» καὶ «ὑπόστασις», ἀποκλείοντες ἔτσι τὸν κίνδυνον τοῦ Σαβελλιανισμοῦ, πού

δυνατὸ νὰ ὀδηγοῦσε ὁ ὅρος «πρόσωπον»⁷⁰⁰. Ἐτσι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κατατάσσει τοὺς ὅρους, ὑπόστασις, πρόσωπον καὶ ἄτομον μεταξὺ τῶν «ὁμωνύμων».

Ὅρισμένοι μελετητὲς τῶν ἔργων καὶ τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ συμπεραίνουν ὅτι, γιὰ νὰ καταστήσει σαφῆ τὴ σχέση καὶ τὴ διαφορὰ τῶν Ὑποστάσεων μεταξὺ τους, ἀλλὰ, θὰ προσθέταμε ἐπίσης, καὶ γιὰ νὰ ἐξυπηρετήσῃ τὴ θεολογικὴ του ἐπιδίωξη γιὰ τὴν κατοχύρωση τῆς τριαδικότητος καὶ μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ, τῆς τελειότητος τῶν Ὑποστάσεων καὶ τῆς ἐνότητος τῆς φύσεως, περισσότερο παντὸς ἄλλου Πατέρα, μεταφέρει τὸν Χριστολογικὸ ὅρο τῆς «περιχωρήσεως» στὴν Τριαδολογία⁷⁰¹. Ὀντως, ὁ ὅρος ἔχει κληρονομηθεῖ ἀπὸ

⁷⁰⁰ Βλ. ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 157-170.

⁷⁰¹ TWOMBLY, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus. Τοῦ ἰδίου*. «Perichoresis as a Theological Construct». (Academia.edu). Ὁ Andrew LOUTH σημειώνει τὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐφαρμόζει ἔννοιες καὶ ὀρισμοὺς τῆς οἰκονομίας, κυρίως τῆς Χριστολογίας, στὴ θεολογία καὶ κατὰ τὸν Louth αὐτὸ ἀποτελεῖ νεωτερισμὸ. «John goes on to say that, since there can be no “spatial distance, as with us, in the uncircumscribable Godhead”, the *hypostaseis* are “in one another [*en allélais*], not so as to be confused, but in accordance with the word of the Lord, “I in the Father and the Father in me” (John 14. 10) (*Expos.* 8. 253-6). This being “in one another” of the divine *hypostaseis* John explains by using the term *perichoresis*, “coinherence”: they have “coinherence one in another without any coalescence or mixture” (*Expos.* 8. 263-4). **The notion of coinherence (περιχώρησις, προσθήκη δική μας) of the persons of the Trinity has been implicit from the first paragraph of chapter 8, but the term itself, used in a Trinitarian context, is an innovation of John's.** First, the verb had been used to describe the interpenetration of the natures united in Christ; then Maximos used the noun to describe the same thing. Now, with John, in a way that we have come to see as characteristic of him, the term is transferred to the realm of *theologia*. It describes something that is uniquely true of the uncreated reality of the Godhead, where the distinction of *hypostaseis* does not detract from the unity of the Godhead: the *hypostaseis* can be discerned to be distinct in their several “modes of existence”, but in reality they are wholly at one, and that unity between the *hypostaseis* is manifest in their interpenetration or coinherence, *perichoresis*. John goes on to give a picture of this coinherence by using the analogy of three suns with no space between them shining with a single radiance, an analogy has drawn from Gregory Nazianzen whom he is following closely here» (LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 112-113). (Ὑπογράμμιση δική μας). Ἐμεῖς δὲν θὰ τὸ ὀνομάζαμε «νεωτερισμὸ», ἀλλὰ κρίνουμε ὅτι ἀποτελεῖ φυσικὴ θεολογικὴ ἐξέλιξη, γιὰ αὐτὴ ἡ θεολογικὴ μέθοδος ἀκολουθήθηκε πρὶν καὶ ἀπὸ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, ὁ

προηγούμενους Πατέρες, -Γρηγόριος Νύσσης, Γρηγόριος Ναζιανζηνός και Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής⁷⁰². Ὁ C. Twombly ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός εἶναι ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης, ἢ δὲ πρωτοτυπία ἢ καὶ ἡ σημαντικὴ συμβολὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἔγκειται στὸ γεγονός τῆς ἐφαρμογῆς τῆς ἔννοιας τῆς περιχωρήσεως καὶ στὴν Τριάδα, συμπληρώνοντας αὐτὸ πὺν δημιουργοῦσε κενὸ στὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης⁷⁰³. Ἡ δική μας ἀντίληψη εἶναι ὅτι καὶ στὸν Γρ. Νύσσης γίνεται χρῆση τοῦ ὄρου, τόσο Χριστολογικά, ὅσο καὶ Τριαδολογικά. Ὁ Brian Scalise ἀποδεικνύει τὴν ὑπαρξὴ ἐκτὸς τῆς χριστολογικῆς ἐπίσης καὶ τῆς τραδολογικῆς ἀναφορᾶς τῆς περιχωρήσεως στὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό καὶ στὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο⁷⁰⁴. Εἶναι προφανὲς κατὰ τὴν ἄποψη μας, ὅτι ἡ τριαδολογικὴ ἀναφορὰ ὑπάρχει στὸν προηγούμενους πατέρες, ἀλλὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ὠθεῖ στὸ ὑψιστὸ σημεῖο τὴν περὶ

ὁποῖος παρέλαβε τὸν ὄρο ἀπὸ τὸν Γρ. Νύσσης. Στὸν μὲν Γρ. Νύσσης φαίνεται νὰ ἔχει διπλὴ ἀναφορὰ, τόσο στὴν Τριαδολογία, ὅσο καὶ στὴ Χριστολογία στὸν δὲ Μάξιμο γίνεται χριστολογικὸς ὄρος γιὰ τὴν «περιχώρηση» τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, δεδομένου τοῦ χριστολογικοῦ ζητήματος τῆς δικῆς του ἐποχῆς. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἐφαρμόζει τὸν ὄρο ἀπὸ τὴ Χριστολογία στὴν Τριαδολογία γιὰ αὐτὸς εἶναι ὁ δικὸς του θεολογικὸς προβληματισμός. (βλ. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus. Τοῦ ἰδίου*. «Perichoresis as a Theological Construct». **FENNEMA**, Scott. «Patristic Metaphysics: Is the Divine Essence for John Damascene and Augustine of Hippo an Ontological Universal?», σσ. 1-20. **ΤΣΙΓΚΟΥ**, Βασιλείου. *Περιχώρησις: Θεολογικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου καὶ οἱ ἐφαρμογές του κατὰ τὴ Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, σσ. 109-124.

⁷⁰² **SCALISE**, Brian. «Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor», σσ. 58-76. **HAYNES**, Daniel. «From a Metaphysics of Participation to a Theurgic Ecclesiology: The Perichoretic Intersection of Theology and Philosophy in St. Maximus Confessor». **DURAND**, Emmanuel. *La Périchorèse des personnes divines. Τοῦ ἰδίου*. «Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology», σσ. 177-192. Ὁ **PRESTIGE**, μὴ γνωρίζοντας ἀκόμα τίς ἔρευνες γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ἀθθεντικότητος τοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, ἀναπτύσσει τὴν ἐπιχειρηματολογία του θεωρώντας ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀντέγραψε τὸ *Περὶ Τριάδος* ψευδεπίγραφο ἔργο τοῦ Κυρίλλου. Ἀποδέχεται ἐξ ἄλλου ὅτι ὁ πρῶτος πὺν εἰσήγαγε τὸν ὄρο περιχώρησις στὴν Τριάδα εἶναι ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος (βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 294-301).

⁷⁰³ βλ. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σσ. 40-46.

⁷⁰⁴ **SCALISE**, Brian. «Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor», σσ. 58-76.

περιχωρήσεως διδασκαλία για να αντιμετωπίσει τα σοβαρά θεολογικά προβλήματα όσον αφορά τη μοναδικότητα και τριαδικότητα του Θεού που τέθηκαν κατά τη διάρκεια της δικής του θεολογικής δραστηριότητας.

Ειδικά για το θέμα της περιχωρήσεως των προσώπων της αγίας Τριάδος, ο Ίω. Δαμασκηνός έχει δύο σημαντικές αναφορές: α) στο έκτενές 8^ο κεφάλαιο περί της αγίας Τριάδος (8, 259-267) και, β) στο σύντομο μὲν ἀλλὰ περιεκτικὸ 14^ο κεφάλαιο της Έκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, τελευταῖο μεταξύ τῶν κεφαλαίων τὰ ὁποῖα ἀναφέρονται στὸν Τριαδικὸ Θεό. Μὲ χριστολογικὴ ἔννοια ὑπάρχουν πολὺ περισσότερες ἀναφορές⁷⁰⁵. Ἡ ἀπόλυτη σχέση τῶν τριῶν ὑποστάσεων μεταξύ τους ὀρίζεται ὡς «ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις». Αὐτὸ καθίσταται δυνατὸ γιατί δὲν διαχωρίζονται ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη οὔτε αὐτονομοῦνται μεταξύ τους. Παρὰ ταῦτα, ἡ «περιχώρησις» τῶν θείων ὑποστάσεων δὲν προκαλεῖ συγχώνευση οὔτε δημιουργεῖ σύγχυση μεταξύ τους, ἀλλὰ δημιουργεῖται ἢ μεταξύ τους συνοχή. Ἔτσι, μαζί μὲ τὸν Πατέρα συνυπάρχουν ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, μὲ τὸν Υἱὸ συνυπάρχουν ὁ Πατέρας καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ μὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα συνυπάρχουν ὁ Πατέρας καὶ ὁ Υἱὸς «μηδεμιᾶς γινομένης συναλοιφῆς ἢ συμφύσεως ἢ συγχύσεως»⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ ABLES, Scott. «*The Anti-Monophysite Trinitarian Christology of John of Damascus*». Ὁ συγγραφέας τοῦ κειμένου παραθέτει κατάλογο τῆς τριαδολογικῆς καὶ χριστολογικῆς χρήσεως τοῦ ὅρου «περιχώρησις» στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως. Ἐπίσης, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ βάση τῆς περιχωρήσεως εἶναι Στοϊκὴ καὶ ὄχι Ἀριστοτελική.

⁷⁰⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 14, 11-18. B. KOTTER II, σ. 42. Στὴ σύγχρονη Τριαδολογία παρατηρεῖται ἔντονη στροφὴ καὶ συζήτηση πέριξ τοῦ ὅρου τῆς «περιχωρήσεως», ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὴν ἔννοια μὲ τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Γρ. Νύσσης, τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ καὶ τὸν Ίω. Δαμασκηνό, ἀλλὰ καὶ γιὰ περαιτέρω θεολογικὴ ἐμβάθυνση γιὰ τὸ Τριαδολογικὸ ζήτημα. (Βλ. TWOMBLY, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*. Τοῦ ἰδίου. «*Perichoresis as a Theological Construct*». SCALISE, Brian. «*Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor*», σσ. 58-76. HAYNES, Daniel. «*From a Metaphysics of Participation to a Theurgic Ecclesiology: The Perichoretic Intersection of Theology and Philosophy in St. Maximus Confessor*». DURAND,

Διακρίνεται ὁ συστηματικὸς τρόπος διαπραγματεύσεως τοῦ θέματος, ὅπως γιὰ ἄλλα θέματα σὲ ἄλλα κεφάλαια. Ἔτσι, α) προτάσσονται τὰ ιδιώματα τῆς θείας φύσεως, β) γίνεται σύντομη διαπραγμάτευση τοῦ ὅρου τῆς περιχωρήσεως τῶν ὑποστάσεων τῆς Ἁγίας Τριάδος⁷⁰⁷, γ) καθορίζεται ἡ μοναδικότητα τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία προσφέρει τὸ εἶναι σὲ ὅλα τὰ ὄντα καί, δ) μέσω τῆς ἐλλάμψεως καὶ ἐνεργείας αὐτῆς, ἡ ὁποία διήκει σὲ ὅλα τὰ ὄντα χωρὶς νὰ ἀναμιγνύεται μὲ αὐτὰ, γνωρίζει καὶ ἐποπτεύει τὰ πάντα καὶ σώζει ἀπὸ τὴν ἁμαρτία.

Ὅσον ἀφορᾷ εἰδικότερα τὸ θέμα τῆς περιχωρήσεως τῶν ὑποστάσεων – προσώπων – τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο γιὰ νὰ κατοχυρώσει τὴν ἐνότητα καὶ τὴ διάκριση στὸ θεῖο εἶναι. Τὸ ἐνδιαφέρον ποῦ παρουσιάζει ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι, ὅπως ἔχει ἤδη λεχθεῖ, ἡ μεταφορὰ τοῦ ὅρου ἀπὸ τὴ Χριστολογία στὴν Τριαδολογία⁷⁰⁸. Ἡ

Emmanuel. *La Périchorèse des personnes divines. Τοῦ ἰδίου*. «*Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology*», σσ. 177-192.

⁷⁰⁷ «What I would claim at the outset then is that *perichoresis*, in the above passage, moves Trinitarianism beyond its classic fourth-century formulation to a higher level of conceptual refinement by providing a linguistic vehicle that sums up and becomes the condensed expression of a more sophisticated way of relating identity and difference, a way opened up by the Council of Chalcedon and the debates that followed it in subsequent centuries. Identity and difference as intrinsic to the nature of God had, of course, become a theological commonplace long before the time of John of Damascus. The triumph of Cappadocian Trinitarianism among most groups brought with it the general recognition of fundamental oneness and threeness of God's being» (TWOMBLY, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σ. 9).

⁷⁰⁸ «Ἐνα γὰρ θεὸν γινώσκουμεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ιδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως κατὰ τε τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. Οὔτε γὰρ τοπικὴν διάστασιν ὡς ἐφ' ἡμῶν δυνάμεθα ἐπὶ τῆς ἀπεριγράπτου λέγειν θεότητος -ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσὶν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον· “Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί”, φήσαντος- οὔτε θελήματος διαφορὰν ἢ γνώμης ἢ ἐνεργείας ἢ δυνάμεως ἢ τινος ἑτέρου, ἅτινα τὴν πραγματικὴν καὶ δι' ὅλου ἐν ἡμῖν γεννώσι διαίρεσιν. Διὸ οὐδὲ τρεῖς θεοὺς λέγομεν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἓνα δὲ μᾶλλον θεόν, τὴν ἁγίαν τριάδα, εἰς ἓν αἷτιον υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων,

μετάθεση αὐτῆ ἀποσκοπεῖ στὸν ἀποκλεισμὸ κάθε αἰρετικῆς ἀποκλίσεως, ἢ ὁποῖα ὀδηγοῦσε στὴν καταστροφή τῆς ἐνότητος καὶ τῶν διακρίσεων στὸν Τριαδικὸ Θεό. Ἡ ἐνότης τοῦ Θεοῦ ἢ ὁποῖα ἐδράζεται ἐπὶ τῆς μιᾶς καὶ μοναδικῆς οὐσίας, εἶναι ἀδιαπραγμάτευτη, δεδομένου ὅτι οἱ τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις ἔχουν κοινὸ θέλημα, κοινὴ ἐνέργεια καὶ κοινὰ τὰ θεῖα ιδιώματα ἐκτὸς βεβαίως ἀπὸ τὰ ἰδιαίτερα ὑποστατικὰ ιδιώματα. Ὁ Πατὴρ εἶναι ἀγέννητος καὶ ἄναρχος, γεννᾷ δὲ τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύει τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ὁ Υἱὸς εἶναι γεννητὸς ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορευτὸ ἐπίσης ἀπὸ τὸν Πατέρα. Αὐτὰ τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα καθορίζουν τὶς διακρίσεις μεταξὺ τῶν θείων ὑποστάσεων. Ὁ προβληματισμὸς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀρχίζει ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτὸ καὶ ἐπέκεινα. Πῶς καθορίζονται καὶ ποῖες εἶναι οἱ σχέσεις τῶν θείων ὑποστάσεων; Ἡ ἀπάντησις δίδεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ: «Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστίν» (Ἰω. 14:10). Αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν περιχώρησιν, ἢ ὁποῖα φανερώνει ἢ καὶ περιγράφει τὴν κατάστασιν τῶν σχέσεων τῶν θείων ὑποστάσεων μεταξὺ τους, δηλαδή, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὴν ἐνότησιν καὶ μοναδικότησιν τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ, τὴν τριαδικότησιν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἰσοτιμίαν τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων. Ἡ ἀπόδειξις τῆς ταυτόχρονης ὑπάρξεως τῆς Τριάδος «ἐν μονάδι» καὶ τῆς μονάδος «ἐν Τριάδι» ἀποτελεῖ τρόπον διαφυγῆς ἀπὸ τὸν Σαβελλιανισμό, ὁ ὁποῖος ἤθελε τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα τρεῖς φανερώσεις (modalism) τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι διακεκριμένους ὑποστάσεις. Ἐξ ἄλλου, ἡ περιχώρησις δὲν σημαίνει οὔτε σύνθεσιν, οὔτε συναίρεσιν, οὔτε σύγχυσιν. Μὲ τὴν περιχώρησιν α) ἀποκλείεται ἡ τομὴ καὶ ἡ διαίρεσις τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὅπως εἶχε προταθεῖ ἀπὸ τὸν Ἄρειον, μὲ τὴν ταύτισιν τῆς οὐσίας καὶ τῶν ὑποστατικῶν

οὐ συντιθεμένων οὐδὲ συναλειφομένων κατὰ τὴν Σαβελλίου συναίρεσιν - ἐνοῦνται γὰρ, ὡς ἔφημεν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως- οὐδὲ ἐξισταμένων ἢ κατ' οὐσίαν τεμνομένων κατὰ τὴν Ἄρειου διαίρεσιν. Ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἢ θεότης καὶ οἶον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων καὶ ἀδιαστάτοις οὐσι μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις τε καὶ συνάφεια» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 250-267. **B. KOTTER II**, σ. 29).

ιδιωμάτων και β) θεμελιώνεται ή σχέση τῶν ὑποστάσεων στὴν Ἁγία Τριάδα, δεδομένων, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς κοινῆς οὐσίας και τῶν κοινῶν ιδιωμάτων τῶν θείων ὑποστάσεων, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῶν ὑποστατικῶν ιδιωμάτων ἐκάστου ἐξ αὐτῶν, τὰ ὁποῖα δὲν ταυτίζονται μὲ τὴν οὐσία⁷⁰⁹. Εἶναι ἐμφανῆς ἡ θεολογικὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων μὲ τὴν ἀναφορὰ στὶς σχέσεις τῶν ὑποστάσεων, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Πατέρας εἶναι ἡ αἰτία, ὁ δὲ Υἱὸς και τὸ ἅγιον Πνεῦμα αἰτιατά. Ὅντως, ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ και αἰτία τῶν πάντων: «Εἰς ἓνα πατέρα, τὴν πάντων ἀρχὴν και αἰτίαν, οὐκ ἔκ τινος γεννηθέντα, ἀναίτιον δὲ και ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα, πάντων μὲν ποιητὴν, ἑνὸς δὲ μόνου πατέρα φύσει τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ, κυρίου δὲ και θεοῦ και σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, και προβολέα τοῦ παναγίου πνεύματος»⁷¹⁰. Θεωροῦμε ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διδάσκει ὅτι ἀνήκει στὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Πατέρα και στὸ προσωπικὸ Του ἰδίωμα ἢ γέννηση τοῦ Υἱοῦ και ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ αἰτιότητα τοῦ Πατέρα ἐπεκτείνεται ἐπὶ ὅλων τῶν κτιστῶν δημιουργημάτων, «φύσει» ὅμως ἀναφέρεται στὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ και στὴν ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Αὐτὸ ἔχει ὡς

⁷⁰⁹ «Ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν και τὴν πρώτην αἰτίαν και τὴν μοναρχίαν και τὸ ἐν και ταυτὸν τῆς θεότητος, ἴν' οὕτως εἶπω, κίνημά τε και βούλημα και τὴν τῆς οὐσίας και δυνάμεως και ἐνεργείας και κυριότητος ταυτότητα, ἐν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον. Ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης και τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα και ὁμοδόξως και ἀδιαστάτως, τουτέστι τὰς ὑποστάσεις τρία τὰ προσκυνούμενα. Εἰς πατὴρ ὁ πατὴρ και ἀναρχος, τουτέστιν ἀναίτιος· οὐ γὰρ ἔκ τινος. Εἰς υἱὸς ὁ υἱὸς και οὐκ ἀναρχος, τουτέστιν οὐκ ἀναίτιος· ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ» (Ὁπ. ἀν., 8, 268-276. **B. KOTTER II**, σσ. 29-30).

⁷¹⁰ Ὁπ. ἀν., 8, 268-276. **B. KOTTER II**, σσ. 29-30. Βλ. «Ὁ πατὴρ πηγὴ και αἰτία υἱοῦ και πνεύματος, πατὴρ δὲ μόνου υἱοῦ και προβολεὺς πνεύματος· ὁ υἱὸς υἱός, λόγος, σοφία και δύναμις, εἰκὼν, ἀπαύγασμα, χαρακτὴρ τοῦ πατρὸς και ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐχ υἱὸς δὲ τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον (οὐδεμία γὰρ ὁρμὴ ἄνευ πνεύματος) και υἱοῦ δὲ πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατὴρ» (Ὁπ. ἀν., 12b, 52-57. **B. KOTTER II**, σ. 36).

ἀποτέλεσμα τὴν ἀποδοχὴ ὅτι ἡ μοναρχία στὴ θεότητα ἀναφέρεται μόνο στὸν Πατέρα⁷¹¹.

Ἡ περιχώρηση τῶν θείων προσώπων εἶναι προφανῆς ἀπὸ τὴν κοινότητα τῶν ιδιωμάτων, τὰ ὁποῖα εἶναι ιδιώματα τῆς μιᾶς φύσεως καὶ ὄχι ὑποστατικά. Στὸ 14^ο κεφ. τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως γίνεται νέα ἀρίθμηση κοινῶν θείων ιδιωμάτων μὲ τὰ ὁποῖα φανερῶνεται ἡ ἐνότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ⁷¹². Ἡ χρησιμοποιούμενη ὀρολογία προέρχεται ἀπὸ τὸν ὄρο τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἡ ὁποία ὄρισε τὸν τρόπο τῆς ἐνώσεως τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων, «ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως»⁷¹³. Γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα, ὅπου μεταβαίνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἡ μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων σχέση καὶ περιχώρηση προσδιορίζεται: Πρῶτον, ἀπὸ τὴν συνεχὴ καὶ αἶδια παραμονὴ καὶ συσχέτιση τῆς μιᾶς ὑποστάσεως μετὰ τῆς ἄλλης, ἡ «ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις». Οἱ θεῖες ὑποστάσεις συνδέονται μετὰ τοὺς χωρὶς διάσταση καὶ χωρὶς διακοπὴ τῆς μετὰ τοὺς κοινωνίας, ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ ἐπέρχεται σύγχυσις καὶ συγχώνευσις ἔνεκα τῆς μετὰ τοὺς περιχωρήσεως: «Υἱὸς γὰρ

⁷¹¹ Βλ. ἀνωτέρω καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἔννοιας τῆς ἀρχῆς στὸ κεφάλαιο περὶ τοῦ Θεοῦ ὄντος, τὴν ὁποία διεξάγει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός μὲ τὸν Μανιχαῖο. Ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς Θεότητος καθὼς καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς δημιουργίας.

⁷¹² «Τὸ ἄκτιστον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἀθάνατον καὶ ἀπέραντον καὶ αἰώνιον, τὸ ἄυλον, τὸ ἀγαθόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ δίκαιον, τὸ φωτιστικόν, τὸ ἀτρέπτον, τὸ ἀπαθές, τὸ ἀπερίγραπτον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀπεριόριστον, τὸ ἀόριστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀενδεές, τὸ αὐτοκρατές καὶ αὐτεξούσιον, τὸ παντοκρατορικόν, τὸ ζωοδοτικόν, τὸ παντοδύναμον, τὸ ἀπειροδύναμον, τὸ ἀγιαστικόν καὶ μεταδοτικόν, τὸ περιέχειν καὶ συνέχειν τὰ σύμπαντα καὶ πάντων προνοεῖσθαι· πάντα ταῦτα καὶ τοιαῦτα φύσει ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφυῖα, ἀλλ' αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οἰκείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν» (Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως, 14, 2-10. **B. KOTTER II**, σ. 42).

⁷¹³ «Ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις· ἀδιάστατοι γὰρ αὐταὶ καὶ ἀνεκφοίητοι ἀλλήλων εἰσὶν ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν, οὐχ ὥστε συναλείφεσθαι ἢ συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων. Υἱὸς γὰρ ἐν πατρὶ καὶ πνεύματι, καὶ πνεῦμα ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ, καὶ πατὴρ ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι, μηδεμιᾶς γινομένης συναλοιφῆς ἢ συμφύσεως ἢ συγχύσεως. Καὶ τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν τῆς κινήσεως· ἐν γὰρ ἕξαλμα καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ὅπερ ἐπὶ τῆς κτιστῆς φύσεως θεωρηθῆναι ἀδύνατον» (Ὁπ. ἀν., 14, 11-18. **B. KOTTER II**, σ. 42).

ἐν πατρὶ καὶ πνεύματι, καὶ πνεῦμα ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ, καὶ πατὴρ ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι, μηδεμιᾶς γινομένης συναλοιφῆς ἢ συμφύρσεως ἢ συγχύσεως»⁷¹⁴. Δεύτερον, ἀπὸ τὴν κοινὴ καὶ ταυτόσημη κίνησι τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων. Ἡ ταυτότητα καὶ ἡ κοινότητα τῆς κινήσεως χαρακτηρίζει μόνο τις θεῖες ὑποστάσεις. Δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχύει γιὰ τὰ κτιστὰ ὄντα. Τρίτον, ἡ θεία ἔλλαμψη καὶ ἐνέργεια εἶναι μία, ἀπλή καὶ ἀμερῆς. Ἡ μετοχὴ τῶν ποικίλων ὄντων στὴ θεία ἔλλαμψη καὶ στὴ θεία ἐνέργεια δὲν καταλύει τὴν ἀπλότητα τῶν θείων ἐνεργειῶν. Τέλος, ἡ περιχώρησι εἶναι προφανῆς ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Τριαδικὸς Θεὸς γνωρίζει τὰ πάντα, εἴτε τοῦ παρελθόντος, εἴτε τοῦ παρόντος, εἴτε τοῦ μέλλοντος καὶ εἶναι πανταχοῦ παρὼν χωρὶς νὰ ὑπάρχει ἀνάμιξι μὲ κανένα ἀπὸ τὰ κτιστὰ ὄντα.

Ἐκεῖνο ποὺ πρέπει νὰ σημειωθεῖ, εἶναι ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ νὰ μὴ χρησιμοποιεῖ στὴν ἐνότητα αὐτὴ τῆς θεολογίας του περὶ τῆς περιχωρήσεως τὸν ὄρο πρόσωπον, ἀλλὰ συνεχῶς χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο ὑπόστασις, ὅπως φαίνεται καὶ στὴ διαπραγμάτευσι καὶ ἄλλων θεολογικῶν καὶ δογματικῶν ζητημάτων⁷¹⁵. Βεβαίως, κατατάσσει μεταξὺ τῶν «ὁμωνύμων» τοὺς ὄρους, ὑπόστασις, πρόσωπον καὶ ἄτομον, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, μὲ τὸν καθορισμὸ τῆς ἰδιαίτερης λειτουργίας ἐνὸς ἐκάστου καὶ ἐπομένως μπορούμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι διὰ τῆς περιχωρήσεως ἐπιβεβαιώνονται οἱ διαπροσωπικὲς σχέσεις στὴν Ἁγία Τριάδα.

⁷¹⁴ Ὁπ. ἀν., 14, 14-16. **B. KOTTER II**, σ. 42.

⁷¹⁵ Ἡ παρατήρησή μας αὐτὴ βεβαιώνεται καὶ μὲ ὅσα γράφει ὁ Βλαδίμηρος ΛΟΣΚΥ. «Οἱ Ἕλληνες Πατέρες, διὰ νὰ ἐκφράσουν τὴν ἐν τῷ Θεῷ προσωπικὴν πραγματικότητα, ἢ μᾶλλον τὴν πραγματικότητα ἐνὸς Θεοῦ προσωπικοῦ (πραγματικότητα ἢ ὁποία δὲν εἶναι μόνον τρόπος τῆς κατ' οἰκονομίαν φανερώσεως μιᾶς ἀπροσώπου μονάδος καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' ὁ ἀρχέγονος καὶ ἀπόλυτος ὄρος ἐνὸς Τριαδικοῦ Θεοῦ ἐν τῇ υπερβατικότητί Του), προετίμησαν τὸν ὄρον ὑπόστασις ἀντὶ τοῦ ὄρου πρόσωπον, διὰ νὰ ὑποδείξουν τὰ θεῖα πρόσωπα» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σ. 104).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΣΤ'.
Ο ΤΡΙΑΔΙΚΟΣ ΘΕΟΣ

Ο ΤΡΙΑΔΙΚΟΣ ΘΕΟΣ

§ 1. Εισαγωγικές ἐπισημάνσεις.

Ἐπειτα ἀπὸ τὴ διαπραγμάτευση τοῦ περὶ ἀκαταλήπτου καὶ τῆς δυνατότητος γνώσεως τοῦ Θεοῦ (κεφ. 1-4), ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χωρεῖ στὴ συστηματικὴ ἀνάλυση τῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας, τῆς ὄντολογίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἡ συνέχεια τῆς προηγούμενης ἀναφορᾶς, δηλαδὴ περὶ τοῦ τί ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει ἀπὸ τὸν Θεὸ μέσω τῆς θείας ἀποκαλύψεως. Ἡ ἀνάλυση καὶ περιγραφή τοῦ περιεχομένου τῆς πίστεως εἶναι αὐτὰ ποὺ ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ γιὰ τὸν Θεό. Ἐπομένως, κατὰ τὴ δομὴ τῆς θεολογικῆς σκέψεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, τὸ περιεχόμενο τῆς πίστεως εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Μέσα στὸ πλαίσιο αὐτό, συστηματοποιεῖ τὸ ὑλικό τῶν κεφαλαίων 5-14 τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* σὲ διάφορα κεφάλαια: α) περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ (κεφ. 5), β) περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ (κεφ. 6), γ) περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (κεφ. 7), δ) περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος (κεφ. 8), ε) περὶ τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων (κεφ. 9), στ) περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως (κεφ. 10), ζ) περὶ τῶν σωματικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων (κεφ. 11 καὶ 12), η) περὶ τόπου Θεοῦ καὶ ὅτι μόνον τὸ θεῖον ἀπερίγραπτον (κεφ. 13) καὶ θ) περὶ τῶν ιδιωμάτων τῆς θείας φύσεως (κεφ. 14). Ἐπισημαίνεται ὅτι γιὰ τὰ σημαντικὰ αὐτὰ κεφάλαια ποὺ περιέχουν τὰ βασικὰ κεφάλαια τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας, ἀφιερώνεται κατὰ κανόνα ἓνα μικρὸ κεφάλαιο. Τὸ 8^ο περὶ Τριάδος κεφάλαιο εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ ἐκτενέστερα, χωρὶς νὰ ἀγνοεῖται βεβαίως ἡ θεολογικὴ πυκνότητα καὶ τῶν ἄλλων κεφαλαίων. Ἀντιθέτως, γιὰ τὴ Χριστολογία καὶ τὴν οἰκονομία ἀφιερώνονται τὰ κεφάλαια 45-81, τὰ ὁποῖα καλύπτουν ὅλες τὶς πτυχὲς τῆς Χριστολογίας καὶ τῆς οἰκονομίας. Μὲ τὰ κεφάλαια 5-14 ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς οὐσιαστικὰ περιγράφει τὸν τριαδικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἀποδεικνύοντας τὴν τριαδικὴ Του

όντολογική ύπαρξη⁷¹⁶. Κυρίως σὲ αὐτὰ τὰ κεφάλαια τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως συστηματοποιεῖται ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι δὲν γίνεται ἀναφορὰ καὶ σὲ ἄλλα κεφάλαια ἢ καὶ σὲ ἄλλα ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Τὰ κεφάλαια ποὺ ἀκολουθοῦν διαπραγματεύονται τὴ σχέση τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ μὲ τὴ δημιουργία⁷¹⁷. Θὰ καταβληθεῖ προσπάθεια

⁷¹⁶ Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γνωστὸ θέμα, στὸ ὁποῖο κάναμε ἤδη ἐκτενέστερη ἀναφορὰ ἀλλὰ καὶ στὴν ἐπόμενη ὑποσημείωση, τοῦ κατὰ πόσον ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναπαράγει τὸ νόθο ἔργο τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, διαπιστώνουμε ὅτι σὲ πολλὰ σημεία ἀκολουθεῖται ἡ αὐτὴ θεολογικὴ μεθοδολογία ὡς πρὸς τὴ δομὴ καὶ τὸ περιεχόμενον τῆς Ἐκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως π.χ. μὲ τὸν Κατηχητικὸ Λόγον τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. (βλ. **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 100-103). Ἐξ ἄλλου ὅμως, ἡ Vassa **CONTICELLO** (= **KONTOUMA**), στὸ ἄρθρο τῆς «*Pseudo-Cyril's 'De SS. Trinitate': A Compilation of Joseph the Philosopher*», σσ. 117-129, ἀπέδειξε ὅτι ὁ Ἰωσήφ ὁ Φιλόσοφος εἶναι ποὺ ἀντέγραψε τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καὶ ὄχι ὁ Δαμασκηνὸς τὸν ψευδο-Κύριλλο. Ὁ Andrew **LOUTH** κρίνει ὅτι ἡ ἐπιχειρηματολογία τῆς Vassa **CONTICELLO** εἶναι ἀρκετὰ πειστικὴ. βλ. **τῆς ἰδίας**. «*À l'origine de la dogmatique systématique byzantine: L'Édition précise de la foi orthodoxe de saint Jean Damascène*». In: *Byzantine Theologians: The Systematization of their Own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines*. Eds. Antonio Rigo and Pavel Ermilov. (Quaderni di Νέα Ῥώμη 3). Università degli Studi di Roma. Roma 2009, σσ. 3-17. βλ. **ΣΑΒΒΑΤΟΥ**, Χρυσοστόμου. «*Περὶ τῆς πατρότητος τοῦ ψευδοκυρίλλειου ἔργου 'De Sacrosancta Trinitate'* (CPG 5432)», σ. 1696.

⁷¹⁷ Τὸ θέμα τῆς δομῆς τῆς Ἐκδόσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως συνεχίζει νὰ ἀπασχολεῖ τοὺς μελετητὲς τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Μετὰ τὴν μετάφραση τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως στὰ λατινικὰ ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο Burgundio Πίζας (1150), ἔγινε διαίρεση τῶν ἑκατὸν κεφαλαίων σὲ τέσσερις ἐνότητες, ἡ κάθε μία ἐκ τῶν ὁποίων ἔχει ἓνα κεντρικὸ θέμα: α) περὶ τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ (κεφ. 1-14), β) περὶ κοσμολογίας καὶ ἀνθρωπολογίας (15-44), γ) περὶ τῆς Χριστολογίας (45-73), περὶ διαφόρων ζητημάτων καὶ περὶ τῶν ἐσχάτων (74-100) καὶ αὐτὸ ἀντακλᾶται στὴν σὲ παρένθεση ἀρίθμηση τῶν κεφαλαίων στὴν ἔκδοση τοῦ B. **KOTTER**. Ἄλλη πρόταση εἶναι ὅτι ἡ δομὴ τῆς ἀκολουθεῖ τὴ δομὴ τοῦ συμβόλου πίστεως Νικαίας – Κωνσταντινουπόλεως. Ὁ Jesse **HOOVER** ἐπιχειρεῖ μία ἄλλη ταξινόμηση ποὺ στηρίζεται τόσο ἐπὶ τοῦ περιεχομένου τῆς Ἐκδόσεως, ὅσο καὶ στὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας, τὴν ὁποία, κατὰ τὸν συγγραφέα, μεταφέρει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀν ληφθῶν ὑπ' ὄψη καὶ τὰ ἄλλα δύο συσχετιζόμενα μὲ τὴν Ἐκδοσὴ ἔργα, τὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια καὶ τὸ *Περὶ αἱρέσεων*. (**HOOVER**, Jesse A. «*Structuring the Divine Economy: The Internal Logic of the Fount of Knowledge*». [Academia.edu]). Στὸ πρῶτο μέρος, σύμφωνα μὲ τὴ διαίρεση αὐτὴ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ Charles **TWOMBLY** διακρίνει ὅτι στὰ κεφάλαια 1, 2 καὶ 4 γίνεται διαπραγμάτευση τοῦ παραδόξου τῆς ἀγνωσίας καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, στα κεφάλαια 3 καὶ 5-7 γίνεται διαπραγμάτευση τοῦ ἐρωτήματος περὶ Θεοῦ γιὰ ἐκείνους ποὺ δὲν δέχονται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, τὸ 8^ο

συστηματικῆς ἀναλύσεως τῶν κεφαλαίων αὐτῶν, σημαντικῶν ὅσον ἀφορᾶ τὸ περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ κεντρικό μας ἐρώτημα στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, σὲ συνδυασμὸ βεβαίως καὶ μὲ τὰ λοιπὰ

κεφάλαιο ἀναπτύσσει τὴν περὶ Τριάδος διδασκαλία καὶ στὰ κεφάλαια 9-14 γίνεται ἐπέκταση τῆς διδασκαλίας τῶν σχέσεων τῶν θείων ιδιωμάτων σὲ σχέση μὲ τὴν ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ. (βλ. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σ. 11). Τὴν ἴδια αὐτὴ δομὴ δέχεται καὶ ὁ Andrew **LOUTH** (**LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 100-103). Ἡ Vassa **KONTOUMA** ἐπιχειρεῖ μίαν ἄλλην συστηματοποίηση τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, στηριζόμενη περισσότερο στὸ περιεχόμενο τῶν κεφαλαίων καὶ ὄχι στὴ μορφολογία. Παρουσιάζουμε σὲ δική μας διασκευή τὴ συστηματοποίηση αὐτὴ μὲ τὰ κεντρικὰ θέματα καὶ τὶς ὑποδιαίρεσεις τους. **1. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ** (κεφ. 1-3): α) φυσικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ (κεφ. 3-7), β) γνώση μέσω τῆς παραδόσεως (κεφ. 8). **2. Οἱ θεῖες ἐνέργειες, ἀρχὴ τῶν θείων ὀνομάτων** (κεφ. 9-12). **3. Ἡ δημιουργία**: α) ὁ Θεὸς τόπος τῆς δημιουργίας (κεφ. 13-14), β) ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου (κεφ. 15-25), γ) ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου (κεφ. 26-45). Αὐτὸ τὸ τμῆμα τὸ ἔχουμε ὀνομάσει προηγουμένως «*μικρὴ ἐξαήμερο*». **4. Ἡ θεία οἰκονομία**: α) ἡ οἰκονομία τοῦ Λόγου (κεφ. 45-82), β) ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (κεφ. 82-92), γ) ἡ ἁμαρτία καὶ ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου (κεφ. 93-100). (βλ. **KONTOUMA**, Vassa. *John of Damascus. New Studies on his Life and Works: «V. The Fount of Knowledge Between Conservation and Creation»*, σσ. 6-20). Θὰ συμφωνούσαμε μὲ τὴν Vassa **KONTOUMA** στὴ συστηματικὴ παρουσίαση τοῦ περιεχομένου τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, μὲ δύο μόνο παρατηρήσεις: α) τὸ θέμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ναὶ μὲν ἀναφέρεται δεδηλωμένα στὰ πρῶτα κεφάλαια, ἀλλὰ τὸ ἐρώτημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ συγκεκριμένα διατρέχει τὸ σύνολο τῶν κεφαλαίων καί, β) ἐὰν δεχθοῦμε τὴν πρόταση ὅτι ἐκτὸς τοῦ συγγραφέα Ἰω. Δαμασκηνοῦ πρέπει ὑποθέσουμε καὶ ἓνα «ἐκδότη» (editor), τότε θὰ ὑποστηρίζαμε τὴ μετακίνηση ἀπὸ αὐτὸν τοῦ 4^{ου} κεφαλαίου ὡς συνέχειας τοῦ 1^{ου}. Καὶ τὰ δύο αὐτὰ κεφάλαια (1^ο καὶ 4^ο) ἀναφέρονται στὸ ἀκατάληπτο τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸ 4^ο παρεμβάλλεται μεταξὺ δύο ἀποδεικτικῶν κεφαλαίων, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸ 3^ο μὲ θέμα τὴν ἀπόδειξη τῆς υπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὸ 5^ο μὲ θέμα τὴν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ. Βεβαίως, κατὰ τὴ δική μας ἄποψη, ὅπως ἔχουμε διαλάβει στὴν Εἰσαγωγή, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐκτὸς τῶν ἀνωτέρω, τὰ ὁποῖα ὑποστηρίζουν οἱ διάφοροι ἐρευνητὲς τοῦ ἔργου του, ἔχει ἐπιτύχει, ἀφ' ἑνὸς μὲν, μίαν σύνθεση τῆς θεολογικῆς παραδόσεως, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἔχει δομήσει τὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως κατὰ τὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα (27-69), ὅπου παρατηρεῖται ἡ δομὴ α) τῆς θεολογίας, β) τῆς κοσμολογίας, γ) τῆς ἀνθρωπολογίας. Τὰ τρία αὐτὰ κεφάλαια συμπίπτουν μὲ τὴ δομὴ τῶν πρῶτων κεφαλαίων τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως (1-44), στὴν ὁποία προστίθενται στὴ συνέχεια τὸ περὶ Χριστολογίας καὶ οἰκονομίας καὶ τὰ ἄλλα διάφορα κεφάλαια. Δὲν παραγνωρίζεται βεβαίως ἡ χρῆση στὰ ἐπὶ μέρους θέματα καὶ κεφάλαια ἄλλων συγγραφέων, ὅπως φαίνεται στὴν παρακάτω ὑποσημείωση.

ἔργα του. Ἔτσι, ἡ δομὴ καὶ ταξινόμηση τῶν δικῶν μας κεφαλαίων ἀκολουθεῖ αὐτὴν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Θὰ χαρακτηρίζαμε τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὡς τὴ συστηματοποίηση καὶ συμπερίληψη τῆς κλασσικῆς θεολογίας ποὺ κληρονόμησε ἀπὸ τὴν προηγηθεῖσα Πατερικὴ θεολογικὴ παράδοση⁷¹⁸. Σὲ προηγούμενο κεφάλαιο ἀναφέρθηκαν οἱ πηγές τῶν συγγραμμάτων του. Ἐν τούτοις, σημειώνεται ὅτι ἡ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν εἶναι μία εἰρηνιστικὴ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία, ἀλλὰ φαίνεται νὰ συνωθοῦνται σὲ αὐτὴν τὰ διάφορα ζητήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὴν Ἐκκλησία, τὸ δόγμα καὶ τὴ θεολογία κατὰ τὴν περίοδο ποὺ ἔζησε καὶ δραστηριοποιήθηκε θεολογικὰ ὁ ἴδιος⁷¹⁹. Δύο εἶναι τὰ πλέον σημαντικὰ ζητήματα κατὰ τὴν ἐποχὴ του. Τὸ μὲν πρῶτο ἦταν ἐξωγενές, δηλαδή ἡ προσέλαση τοῦ Ἰσλάμ ὄχι μόνο ὡς πολιτικῆς καὶ στρατιωτικῆς δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ ὡς θρησκείας. Τὸ δεύτερον ἦταν ἐνδογενές τοῦ Χριστιανισμοῦ, αὐτὸ δηλαδή τῆς εἰκονομαχίας, ποὺ λαμβάνει ὅμως ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τὸν ἴδιο καὶ γιὰ τὸν Χριστιανισμό, ἔνεκα τοῦ περιβάλλοντος μέσα στὸ ὁποῖο ζοῦσε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Στὸ δεύτερο εἶχε προσωπικὴ ἐμπλοκὴ, καθορίζοντας τὴ θεολογία τῆς εἰκόνας μετὰ τοὺς περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων λόγους του. Μὲ τὸ πρῶτο εἶχε ἐπίσης ἄμεση ἐπαφή, ἀφ' ἑνὸς μὲν γιὰτὶ ὁ παπποὺς καὶ ὁ πατέρας του διετέλεσαν ὑπουργοὶ τῶν οἰκονομικῶν τοῦ Χαλίφη

⁷¹⁸ «Chapter 8, one of the longest chapters of *On the Orthodox Faith*, presents a more technical account of Trinitarian doctrine. In this more technical presentation, John draws principally on the Cappadocian Fathers, and also reproduces some of the characteristic emphases of Alexandrian Trinitarian theology, as found in Athanasios, Didymos, and Cyril. But John goes beyond this, partly in dependence on Leontios of Byzantium and Theodore of Raïthu, and uses some of the characteristic language of the Chalcedonian Definition (which is, of course, a *Christological* statement) in the context of Trinitarian theology, thereby introducing further refinements that have since become part of the heritage of Orthodoxy» (LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σ. 103). BEELEY, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*.

⁷¹⁹ KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA, Karolina and PRZYSZYCHOWSKA, Marta. «*Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*». *Vox Patrum* 34/61 (2014), σσ. 239-247.

τῆς Δαμασκοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ γιατί, ὅπως ἀναφέραμε στή σύντομη βιογραφία του, καί ὁ ἴδιος φαίνεται νά εἶχε καταλάβει γιά κάποιο ἀδιευκρίνιστο χρονικό διάστημα τή θέση αὐτή προτοῦ γίνει μοναχός στή Μονή τοῦ Ἁγίου Σάββα στή Ἱεροσόλυμα⁷²⁰. Βεβαίως, δέν ἀφήνει καμμία ὑπόνοια στή διαπραγμάτευση τοῦ περὶ Θεοῦ ἐρωτήματος, ὅτι ἀναφέρεται στήν περὶ Θεοῦ ὄντολογία τοῦ Ἰσλάμ ἢ ὅτι τήν ἀνατρέπει μέ τήν ἐπιχειρηματολογία του. Τὸ ὅτι ἔχει ἀπασχολήσει τὸν Ἰω. Δαμασκηνό τὸ Ἰσλάμ εἶναι προφανές ἀπὸ τὸν *Διάλογο* μέ τὸν Σαρακηνό καθὼς καὶ ἀπὸ τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ *Περὶ Αἰρέσεων* ἔργου του. Ἐμμεσα μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι, τόσο ἢ περὶ μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ ἢ περὶ Τριάδος Χριστιανικὴ διδασκαλία, ἔστω καὶ ἂν τήν παρέλαβε εἴτε ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνό καὶ τοὺς ἄλλους Καππαδόκες, εἴτε ἀπὸ ἄλλους Πατέρες, αὐτὴ ἢ διδασκαλία καὶ πίστη ἀνατρέπει τὶς αἰρετικὲς δοξασίες: τὴν Ἰουδαϊκὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία, - στὸν Ἰουδαϊσμό γίνεται ἄμεση ἀναφορὰ -, καὶ τὴν Ἰσλαμικὴ περὶ Θεοῦ διδασκαλία.

⁷²⁰ SEAN, Anthony W. «*Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background*». *Journal of Early Christian Studies* 23 (2015), σσ. 607-627.

§ 2. Ἡ μοναδικότητα καὶ ἡ τελειότητα τοῦ Θεοῦ.

Ἡ μεθοδολογία πού ἀκολουθήθηκε ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἔχει διαφανεῖ στὸ ἀντίστοιχο κεφάλαιο, ἀκολουθεῖται καὶ γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητας τοῦ Θεοῦ, στὴν ὁποία θὰ ἐπανέλθει καὶ στὸ 8^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. Τὸ ζήτημα τῆς μοναδικότητας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς τριαδικότητας τῶν προσώπων εἶχε ἀπασχολήσει τὴ θεολογία κατὰ καιρούς, ἀνάλογα μὲ τοὺς ἐκάστοτε θεολογικοὺς προβληματισμούς. Ἐπρεπε, μὲ βάση τὴ διδασκαλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς νὰ διευκρινισθεῖ ἡ Χριστιανικὴ πίστη στὸν ἕνα ἀλλὰ καὶ τριαδικὸ Θεὸ σὲ σχέση μὲ τὴν εἰδωλολατρία. Αὐτὸ ἦταν κατὰ κύριο λόγο τὸ ἔργο τῶν Ἀπολογητῶν καὶ Ἀποστολικῶν Πατέρων. Ἐξ ἄλλου, ἡ Α' καὶ ἡ Β' Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι δέχθηκαν τὴν ὁμοουσιότητα τῶν προσώπων γιὰ νὰ κατοχυρώσουν τὴ θεότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔναντι τοῦ Ἀρειανισμοῦ καὶ τῶν ἄλλων αἱρέσεων πού τὴν ἀπέρριπταν. Στὰ σύμβολα πίστεως Νικαίας καὶ Κωνσταντινουπόλεως, στὰ ὁποῖα κάνει ἀναφορὴς ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, περιλαμβάνεται ἡ ὁμολογία τῆς μοναδικότητας καὶ τριαδικότητας τοῦ Θεοῦ. Στὴν συνέχεια, οἱ Καππαδόκες Πατέρες διεσαφάνισαν τοὺς ὄρους οὐσία, φύσις, ὑπόστασις κ.λπ., τόσον ὅσον ἀφορᾶ στὴ θεολογία ἀλλὰ καὶ ὅσον ἀφορᾶ στὴν οἰκονομία καὶ στὴ Χριστολογία⁷²¹. Ὅσον ἀφορᾶ στὴν

⁷²¹ Ὁ G. L. PRESTIGE σημειώνει μὲ ἔμφαση. «The Cappadocian Settlement finally fixed the statement of Trinitarian orthodoxy in the formula of one ousia and three hypostaseis. It was worked out largely by Basil, supported by the strenuous efforts of the uncompromising Epiphanius, preached by the inspired populariser Gregory of Nazianzus, and elaborated by the acute and speculative mind of Gregory of Nyssa». (PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 233-234). Εἶναι ἐξ ἴσου ἐνδιαφέρουσα ἡ ἀνάλυση τοῦ ἰδίου συγγραφέα, μὲ τὴν ὁποία ἀναδεικνύει τὴν διαφορὰ τῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας ὅπως αὐτὴ ἀναπτύχθηκε στὴ Δύση μὲ ἐκείνη τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ διαφορὰ αὐτὴ ἦταν γνωστὴ καὶ στὴ Δύση καὶ στὴν Ἀνατολή, πολλὰς φορὲς ὅμως δημιουργοῦσε θεολογικὲς ἀντιπαραθέσεις. «Four centuries later (μετὰ τὸν Αὐγουστῖνο), the fact of Greek and Latin divergence was noted in the West with deep suspicion. The Greek doctrine had been revived by Irish teachers, whose habit of rational speculation matched that of

μοναδικότητα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν τριαδικότητα τῶν ὑποστάσεων, ὁ Γρηγόριος Νύσσης σχολιάζει ὅτι ἐὰν οἱ ὑποστάσεις στοὺς ἀνθρώπους, π.χ. Πέτρου, Παύλου, Βαρνάβα, δὲν εἶναι διαιρετικὲς τῆς κοινῆς οὐσίας, πολλῶ μᾶλλον οἱ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι διαιρετικὲς τῆς μιᾶς οὐσίας. Ἐδῶ ἐντοπίζεται τὸ ὅλο θεολογικὸ καὶ φιλοσοφικὸ ἐγχείρημα τῆς Καππαδόκειας θεολογίας, δηλαδή α) νὰ ταυτίσει τὴν οὐσία μὲ τὸ «γενικόν», τὴ δεύτερη οὐσία τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ τὴν ὑπόστασι μὲ τὸ «εἰδικόν», τὴν πρώτη οὐσία τοῦ Ἀριστοτέλη, β) νὰ διευκρινίσει τὴ διαφορὰ μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως καί, γ) νὰ καθορίσει ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴ σχέση μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεων, ὅτι δηλαδή δὲν ὑφίσταται οὐσία ἄνευ ὑποστάσεως καὶ τῶν ιδιωμάτων της, ἀφ' ἑτέρου δὲ τις σχέσεις μεταξὺ αὐτῶν τούτων τῶν ὑποστάσεων⁷²². Τὸ ὄνομα «Θεός» δὲν σημαίνει τὴν ὑπόστασι, ἢ τὸ πρόσωπον, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν, διαφορετικὰ ἢ θὰ ὑπῆρχε διαίρεση τῆς οὐσίας σὲ τρία ἢ θὰ ἀπενείμετο ἡ ιδιότητα τοῦ Θεοῦ σὲ μόνο τὸν Πατέρα καὶ ἄρα τὰ ἄλλα πρόσωπα, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, δὲν θὰ ἦσαν θεός⁷²³. Ἔτσι, θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγηθεῖ στὸν πολυθεϊσμό μὲ τὸν καταμερισμὸ τῆς οὐσίας, ἢ στὴν ὑποταγὴ τῶν δύο ὑποστάσεων, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὸν Πατέρα,

the Greeks, but with far less general profundity of theological insight» (ὅπ. ἀν., σσ. 237-238).

⁷²² Ἐνῶ ἡ ὄντολογία αὐτὴ εἶχε, ὅπως διαπιστώνουμε, καθιερωθεῖ ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες, φαίνεται ὅτι μέχρι καὶ τὸν 12^ο αἰῶνα παρέμεινε ἄγνωστη στὴ Δύση, γι' αὐτὸ καὶ ἐξέπληξε τὸν P. LOMBARD, ὅταν τὴ συνάντησε γιὰ πρώτη φορὰ στὴν λατινικὴ μετάφραση τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Βλ. LOMBARD, Peter. *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity*, σσ. 112-113)

⁷²³ «... εἰ γὰρ ἐπὶ Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Βαρνάβα τρεῖς οὐσίας οὐ φαμεν διὰ τὸ μιᾶς αὐτοὺς εἶναι, πόσω μᾶλλον ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος τοῦτο δικαίως οὐ ποιήσομεν· εἰ γὰρ τὴν οὐσίαν οὐ διαιρετέον εἰς τρεῖς διὰ τὰ πρόσωπα, δηλὸν ὅτι οὐδὲ τὸν θεόν, ἐπεὶ μὴ πρόσωπον δηλοῖ τὸ θεός, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν. εἰ γὰρ πρόσωπον ἐδήλου τὸ θεός, ἐν καὶ μόνον τῶν προσώπων ἐλέγετο θεός, ὅπερ ἐσημαίνετο τῷ τοιῶδε ὀνόματι, ὥσπερ οὖν καὶ πατὴρ μόνος ὁ πατὴρ λέγεται διὰ τὸ προσώπου δηλωτικὸν εἶναι τοῦτο τὸ ὄνομα» (Γρηγορίου Νύσσης. *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμεν τρεῖς θεοὺς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, σσ. 22, 18-23, 3).

ἢ σὲ αὐτὸ πού κατέληγαν οἱ Ἀρειανοὶ νὰ θεωροῦν τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς κτίσματα.

Ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν, ὄρισε τὸ πλαίσιο τῆς Χριστολογίας, καθορίζοντας τὸν τρόπο τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Χριστὸς εἶναι τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος. Οἱ δύο φύσεις, θεία καὶ ἀνθρώπινη ἐνώθηκαν στὴ μία θεία ὑπόσταση, ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως, διατηρώντας ἀναλλοίωτες τὶς δύο ἀντίστοιχες ἐνέργειες καὶ τὰ δύο ἀντίστοιχα θελήματα. Μετὰ τὴν Δ' Οἰκουμενικὴ σύνοδο συνεχίσθηκε ἡ ἀμφισβήτηση τῆς θεολογίας τῆς συνόδου καὶ ὡς ἀντίδραση ἀπὸ τοὺς ὑποστηρικτὲς τῆς θεολογίας αὐτῆς ἀναπτύχθηκε ἡ γνωστὴ στὴ σύγχρονη θεολογικὴ ἔρευνα μὲ τὸ ὄνομα «νεοχαλκηδόνειος» θεολογία⁷²⁴. Ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι καὶ ὁ ἴδιος τάσσεται ὑπὲρ τῆς νεοχαλκηδονείου θεολογίας, ἂν κρίνουμε ἀπὸ τὶς ἀναφορὲς του στὸ *Κατὰ τῶν Αἱρέσεων*, ὅπου ἀνατρέπει π.χ. τὴ θεολογία τοῦ Ἰωάννη Φιλοπόνου, τὸν ὁποῖο μάλιστα ἀποκαλεῖ τριθεϊτῆ⁷²⁵, ἢ ἀκόμα μέσα ἀπὸ τὴ χρήση τῆς θεολογίας τοῦ Λεοντίου Βυζαντίου καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου. Ὁ νεοχαλκηδονισμὸς εἶναι, ἐπομένως, τὸ ἕνα θεολογικὸ καὶ ἐκκλησιαστικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο δραστηριοποιήθηκε θεολογικὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Ἐπιπρόσθετα πρὸς τὰ ἄλλα θεολογικὰ ζητήματα τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πού εἶχαν τεθεῖ εἴτε ἀπὸ τὴν εἰκονομαχία εἴτε ἀπὸ τὸ Ἰσλάμ, ὁ ἴδιος προσθέτει καὶ τὸ ζήτημα τῶν ποικίλων αἱρέσεων κατ' ἐξοχὴν δὲ τοῦ Μανιχαϊσμοῦ πού δεχόταν τὴ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ θεοῦ. Γιὰ ὅλα

⁷²⁴ ZACHHUBER, Johannes. «*Christology After Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition*», σσ. 103-127. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ἰωάννης. *Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικὸ σημεῖο διαίρεσης*; Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 2003.

⁷²⁵ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, στὸ *Περὶ αἱρέσεων* ἔργο του καὶ σύμφωνα μὲ τὴ δική του ταξινόμηση, ἀναφέρει ὅτι ἀπὸ τοῦ αυτοκράτορος Μαρκιανοῦ (450-457) καὶ στὸ ἐξῆς ἐμφανίσθηκαν οἱ αἱρέσεις τῶν Νεστοριανῶν καὶ τῶν Εὐτυχιανῶν, οἱ σχισματικοὶ Μονοφυσίτες τῆς Αἰγύπτου, οἱ Ἀφθαρτοδοκῆτες κ.λπ. (βλ. *Περὶ αἱρέσεων*, 81-84. Β. KOTTER IV, σσ. 48-56).

αὐτὰ ἢ θεολογικὴ παράδοση παρῆχε ἀρκούντως ἱκανοποιητικὲς ἀπαντήσεις. Ὅμως, ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ πιθανὸν νὰ εὐρίσκεται ἡ ἀναζητούμενη ἀπὸ τοὺς Δυτικούς θεολόγους «πρωτοτυπία» τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, δεδομένου ὅτι θέτει ὡς στόχο νὰ ἀπαντήσῃ στὶς θεολογικὲς αὐτὲς προκλήσεις προσφεύγοντας βεβαίως στὴν προηγούμενη θεολογικὴ παράδοση. Μία ἀπὸ αὐτὲς τὶς προκλήσεις ποὺ προϋπήρχαν μὲν, ἀλλὰ ἐπανερχεται ἔντονα μὲ τὴν ἐμφάνιση στὸ ἱστορικὸ προσκῆνιο τοῦ Ἰσλάμ, εἶναι τὸ περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ ζήτημα. Γιὰ τὴ θεολογία ὄλων τῶν ἐποχῶν ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ κεντρικὸ προβληματισμὸ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴν τριαδικότητά του καὶ δὲν μπορούσε νὰ λείπει ἀπὸ τὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Στὸ πέμπτο κεφάλαιο τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* ἀκολουθεῖται μία συστηματικὴ παρουσίαση τῶν ἐπιχειρημάτων γιὰ ἀπόδειξη καὶ προβολὴ τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας περὶ τῆς μοναδικότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ. Προσάγονται ἐπιχειρήματα καὶ παρατίθενται χωρία ἀπὸ τὴν ἀγία Γραφή. Τὰ ἀγιογραφικὰ κείμενα ποὺ παρατίθενται εἶναι τρία ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη καὶ ἓνα μόνον ἀπὸ τὴν Κ. Διαθήκη. Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τόσο τὰ παρατιθέμενα χωρία, ὅσο καὶ ἄλλες ἀγιογραφικὲς ἀναφορὲς θεμελιώνουν τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ. Ὅπως στὴν περίπτωση ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ⁷²⁶, ἔτσι καὶ στὴν παρούσα περίπτωση ὑπογραμμίζεται ὅτι τὰ χρησιμοποιούμενα ἀγιογραφικὰ χωρία βοηθοῦν μόνον ἐκείνους ποὺ πείθονται ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῆς ἀγίας Γραφῆς περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ⁷²⁷. Αὐτὴ ἡ θεολογικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ μεθοδολογία ἀντανაკλᾷ ἴσως τὴ μεθοδολογία τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε κατηγορηθεῖ ἀπὸ τοὺς Ὁμοίους, τοὺς Εὐνομιανοὺς καὶ Πνευματομάχους ὅτι, δεχόμενος καὶ ὑποστηρίζοντας χωρὶς ἐνδοιασμὸ τὴ θεότητα τοῦ ἀγίου Πνεύματος, εἰσάγει «ἄγραφον», δηλαδή θεολογία ποὺ δὲν

⁷²⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3. **B. KOTTER II**, σσ. 10-12.

⁷²⁷ Ἐξ. 20:2 ἔξ. Δευτ. 6:4. Ἦσ. 44:6 καὶ Ἰω. 17:3.

μαρτυρεῖται ἀπὸ τὶς Γραφές⁷²⁸. Τὰ τρία κείμενα ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη τονίζουν τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ στὸ Ἰσραὴλ σὲ σχέση μετὰ ἄλλους θεοὺς ἄλλων ἐθνῶν. Τὸ πρῶτο εἶναι ἡ πρώτη ἐντολὴ τοῦ Δεκαλόγου πρὸς τὸν Ἰσραὴλ περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ (Ἐξ. 20:2-5). Τὸ δεύτερο ἀπὸ τὸ Δευτερονόμιον (Δευτ. 6:4) καὶ τὸ τρίτον ἀπὸ τὸν προφήτη Ἡσαΐα (Ἠσ. 44:6 καὶ Ἠσ. 43:10). Τὸ χωρίον ἀπὸ τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον (Ἰω. 17:3), ἐξ ἄλλου, εἶναι συγχρόνως ἀναφορὰ εἰς τὴν μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ Πατέρα, ἀλλὰ, ταυτοχρόνως, εἰσάγει καὶ τὴν χριστολογία. Ἐπιπρόσθετα, τὸ πλαίσιον στὸ ὁποῖον ἀνήκει ἡ ἀναφορὰ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον εἶναι αὐτὸ πὸν θεμελιώνει τὴν περιχώρησιν τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, πὸν θὰ καταστῆ κεντρικὴ ἔννοια τῆς τριαδολογίας καὶ τῆς χριστολογίας στὸν Ἰω. Δαμασκηνόν⁷²⁹. Εἶναι πολὺ πιθανὸν βεβαίως νὰ ἔχει κατὰ νοῦν καὶ διάφορες ἀντιρρήσεις, τόσο τῶν Ἰουδαίων, πὸν ἀπέρριπταν τὴν χριστιανικὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλίαν, ὅσο καὶ τῶν Μουσουλμάνων, πὸν δὲν δέχονταν τὸν Χριστὸν ὡς Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ. Ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ στὸ Χριστιανισμὸν διαφέρει ριζικὰ ἀπὸ ἐκείνην τῶν δύο αὐτῶν θρησκειῶν, ὅπως καὶ ἀπὸ τὴν Μανιχαϊκὴν δυαρχίαν τοῦ Θεοῦ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ Θεοῦ τοῦ σκότους. Στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* ἡ συζήτησις περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐξ ἴσου σημαντικὴ, ἀλλὰ ὅμως μετὰ μίαν ἄλλην θεολογικὴν προοπτικὴν⁷³⁰. Ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ θεμελιώνεται εἰς τὰ κοινὰ τῶν τριῶν προσώπων, τὰ ὁποῖα ἀπαριθμοῦνται εἰς τὸ 8^ο κεφάλαιον τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως*. Τὰ κοινὰ αὐτὰ εἶναι τὰ

⁷²⁸ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 31. Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques*. (SC 250). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 276-343. **BEELEY**, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, σσ. 153-186.

⁷²⁹ **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*.

⁷³⁰ Προφανῶς ἡ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως προηγεῖται χρονικὰ ἀπὸ τὸ *Κατὰ Μανιχαίων* ἔργον τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἡ ἐπιχηρηματολογία πολλὰ φορὰς εἶναι ἡ ἴδια, ἀλλὰ εἰς τὸ *Κατὰ Μανιχαίων* προσαρμόζεται μετὰ τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλίαν τῶν Μανιχαίων μετὰ στόχον τὴν ἀνατροπὴν τῆς.

ἀκόλουθα: μία οὐσία, μία θεότης, μία δύναμις, μία θέλησις, μία ἐνέργεια, μία ἀρχή, μία κυριότης, μία βασιλεία⁷³¹.

Τὸ κείμενο περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοὺς περὶ τῶν εἰκόνων λόγους τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πὺν ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἔνεκα τοῦ θεολογικοῦ πλαισίου τῆς εἰκονομαχίας, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἔνεκα τῆς ἀνάγκης νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ μοναδικότητα τοῦ χριστιανικοῦ Θεοῦ, μεταφέρει τὴν ἴδια περὶ μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ διδασκαλία ὅπως τοῦ 8^{ου} κεφαλαίου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. Στὶς δύο αὐτὲς περιπτώσεις δὲν πρόκειται ἀπλῶς γιὰ θεολογικὴ κατοχύρωση καὶ ἐπιχειρηματολογία, ἀλλὰ περὶ τῆς λατρείας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Εἶναι κείμενα ὁμολογίας πίστεως⁷³². Ἄλλωστε, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν ἀποβλέπει στὴν ἀπόκτηση ἀπλῶν νοητικῶν δεδομένων, ἀλλὰ στὴ λατρεία τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ. Διευκρινίζεται, τόσο ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ ἡ τριαδικότητα τῶν Ὑποστάσεων, θεολογία πὺν κληροδοτήθηκε ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες καὶ ἄλλους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ προσκύνηση καὶ ἡ λατρεία ἀπονέμεται στὸν ἕνα τρισυπόστατο Θεό, τὸν Πατέρα, τὸν Υἱό, ὁ ὁποῖος σαρκώθηκε καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἡ διάκριση τῶν τριῶν Ὑποστάσεων δὲν σημαίνει τρεῖς Θεούς, γιατί οἱ Ὑποστάσεις δὲν εἶναι διηρημένες μεταξύ τους ἀλλὰ εἶναι ἐνωμένες. Ἡ συνεργία τῶν προσώπων ἢ ὑποστάσεων τῆς Τριάδος εἶναι ἀποκαλυπτικὴ τῶν σχέσεων πὺν δὲν συνεπάγεται ἀντίθεση ἢ διαίρεση, ἀφοῦ εἶναι κοινὸ τὸ θέλημα καὶ κοινὴ ἡ ἐνέργειά Τους. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ καὶ ἡ προσκύνηση δὲν εἶναι ξεχωριστὴ γιὰ τὸ κάθε πρόσωπο, γιὰ τὴν κάθε Ὑπόσταση, ἀλλὰ μία λατρεία καὶ προσκύνηση γιὰ τὶς τρεῖς Ὑποστάσεις πὺν εἶναι ὁ ἕνας καὶ μοναδικὸς Θεός. Ἔτσι, δὲν ἐξετάζεται μόνο ὄντολογικὰ ἡ μοναδικότητα καὶ

⁷³¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 21-23. **B. KOTTER II**, σ. 19. (βλ. **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σ. 29).

⁷³² Σημειώνεται, ἐν τούτοις, ὅτι, ἐνὼ στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως ἡ χρῆση τοῦ Συμβόλου πίστεως τῆς Νικαίας γίνεται στὴν πληθυντικὴ του μορφή, «Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, ...», στοὺς περὶ τῶν *Εἰκόνων Λόγους* χρησιμοποιεῖται ὁ ἐνικός, «Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, ...».

τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς λατρεύεται ὁ ἕνας καὶ τριαδικὸς Θεός, ἐξαιρετικὰ σημαντικό ζήτημα γιὰ τὸν Χριστιανισμό, ἀφοῦ ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία ἀποτελεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς λατρείας. Οἱ Καππαδόκες Πατέρες χρησιμοποιοῦν τοὺς λατρευτικοὺς τύπους γιὰ νὰ καταδείξουν τὸ ὁμότιμον καὶ ὁμόδοξον τῶν θείων Προσώπων. Δὲν μπορεῖ ἐπομένως νὰ κατηγορηθεῖ ὁ Χριστιανισμὸς γιὰ πολυθεΐα, δεδομένου ὅτι ἡ λατρεία ποὺ ἀπονέμεται στὸν Θεὸ εἶναι «προσκύνηση» τῆς μιᾶς θεότητος καὶ «λατρεία» τῶν τριῶν ὑποστάσεων⁷³³. Ὁ Πατέρας, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα δὲν εἶναι τρεῖς θεοὶ ἀλλ' ἕνας. Οἱ Ὑποστάσεις δὲν εἶναι διηρημένες μεταξύ τους ἀλλὰ ἐνωμένες. Ὅπως θὰ πεῖ σὲ ἄλλο νοηματικὸ πλαίσιο, ἡ διάκριση τῶν ὑποστάσεων στὸν Θεὸ γίνεται «ἐννοία μόνη». Ἡ προσκύνηση ἢ ἡ λατρεία δὲν εἶναι τριπλῆ, μία γιὰ κάθε ὑπόσταση, ἀλλὰ μία γιὰ τὸν ἕνα καὶ μοναδικὸ Θεό⁷³⁴. Μέσω τῶν ἐννοιῶν τῆς λατρείας καὶ τῆς προσκυνήσεως τῆς μιᾶς θεότητος καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ὡς καὶ τοῦ τονισμοῦ ὅτι δὲν πρόκειται περὶ τριῶν θεῶν θέλει νὰ διαφυλάξει τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ἐμφανίζεται μία ἰσοζυγισμένη σχέση μεταξύ τῆς μοναδικότητος καὶ τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι οἱ ὑποστάσεις δὲν εἶναι διηρημένες ἀλλὰ

⁷³³ Σημειώνουμε τὴ διαφορετικὴ χρήση τῶν ὄρων «προσκύνησις» καὶ «λατρεία». Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διέκρινε τοὺς ὄρους, «λατρεία», «προσκύνησις» καὶ «τιμὴ» γιὰ νὰ καθορίσει τὴν τιμὴ τῶν εἰκόνων ἢ καὶ τῶν ἀγίων ἀπὸ τῆς λατρείας καὶ προσκύνησης τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. ἔχοντας ὡς βάση τὴν πρώτη ἐντολὴ τοῦ Νόμου, ὅπου ὀρίζεται πρὸς τὸν Ἰσραηλιτικὸ λαό, «Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις» (Δευτ. 6:13 καὶ 5:8), ἀποδίδει στὸν Θεὸ τὴ λατρεία, «λατρευτικὴ προσκύνησις» καὶ τὴν προσκύνηση, «τιμητικὴ προσκύνησις», ἐνῶ στοὺς ἀγίους, στίς εἰκόνες καὶ σὲ κάθε ἄλλο καθαγιασμένο ὑλικὸ ἀποδίδεται τιμὴ. Στὸν πρῶτο καὶ τρίτο λόγο του περὶ τῶν εἰκόνων συνοψίζει τὴ διαφορὰ αὐτή: «Ἐτερον γάρ ἐστιν ἢ τῆς λατρείας προσκύνησις καὶ ἕτερον ἢ ἐκ τιμῆς προσαγομένη τοῖς κατὰ τι ἀξίωμα ὑπερέχουσιν» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, I, 8, 85-87 καὶ III, 8 . **B. KOTTER III**, σ. 83).

⁷³⁴ «Ἐνὶ θεῷ προσκυνῶ, μιᾶ θεότητι, ἀλλὰ καὶ τριάδι λατρεύω ὑποστάσεων, θεῷ πατρὶ καὶ θεῷ υἱῷ σεσαρκωμένῳ καὶ θεῷ ἀγίῳ πνεύματι, οὐ τρισὶ θεοῖς ἀλλ' ἐνὶ, οὐ διηρημέναις ὑποστάσεσιν ἀλλ' ἡνωμέναις. Οὐ τρεῖς προσκυνήσεις προσάγω ἀλλὰ μίαν, οὐχ ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων ἀναμέρος ἀλλ' ἐνιαίως ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν ὡς ἐνὶ θεῷ μίαν προσάγω προσκυνήσιν» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, III, 40-53. **B. KOTTER III**, σσ. 76-77).

ένωμένες μεταξύ τους⁷³⁵. Ἡ ἀναφορὰ στὴ δοξολογικὴ λατρευτικὴ διάσταση γιὰ τὴν κατοχύρωση τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ εἶναι σημαντικὴ γιὰ δύο λόγους: α) ἡ γνώση καὶ ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ ἀποκτᾶται μέσω τῆς λατρείας καὶ β) τὰ δόγματα δὲν ἀποτελοῦν ἀφηρημένες ἔννοιες, ἀλλὰ καθίστανται λατρευτικὴ ἐμπειρία. Ἐξ ἄλλου, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀποδεικνύει τὴν εὐαισθησία του γιὰ τὴ λατρευτικὴ διάσταση τοῦ δόγματος καὶ τῆς θεολογίας, ὄντας ὁ ἴδιος συνθέτης πολλῶν δογματικῶν καὶ θεολογικῶν ὕμνων.

Στὸ 5^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως δὲν εἰσέρχεται ἀκόμα ὁ προβληματισμὸς τῆς μιᾶς οὐσίας ἢ φύσεως καὶ τῶν τριῶν προσώπων ἢ ὑποστάσεων. Γιὰ ὅσους δὲν πείθονται ἀπὸ τὸν λόγο τῆς ἀποκαλύψεως τῆς ἁγίας Γραφῆς καὶ οὔτε ἀποδέχονται τὴν αὐθεντία τῆς ἀποκαλύψεως ἀκολουθεῖται ἄλλη μέθοδος ἀποδείξεως τῆς μοναδικότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ. Στὸ ὅλο θεολογικὸ οἰκοδόμημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως ἔχει διαφανεῖ ἀπὸ τὴν μέχρι τοῦδε διαπραγμάτευση, ἀκολουθεῖται ἡ αὐτὴ μεθοδολογία, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς ἀντλήσεως ἐπιχειρημάτων ἀπὸ τὴν ἁγία Γραφή, δεδομένης τῆς αὐθεντίας τῆς ὡς τῆς κατ' ἐξοχὴν ἀποκαλύψεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀντλοῦνται ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία ταξινομεῖ τὴν ἀναζήτησιν τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσα ἀπὸ ὄρους καὶ ἔννοιες τις ὁποῖες χρησιμοποίησε ἡ προηγούμενη θεολογικὴ παράδοση. Ἄλλωστε, παρόμοιες φιλοσοφικὲς ἔννοιες καὶ ὅροι ἦσαν ἀποδεκτοὶ ἐκατέρωθεν. Τὸ ζήτημα τῆς χρήσεως τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, διάδοχο τῶν προ

⁷³⁵ Ὁ Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗΣ, σχολιάζοντας τὸ κεφ. 8, 223-237 τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως (Β. ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 28), ὅπου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέλει νὰ ἀποδείξει ταυτοχρόνως, τόσο τὴ μοναδικότητα, ὅσο καὶ τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, ὑποστηρίζει ὅτι παρουσιάζει μία ἀμφιταλάντευση καὶ κρίνει ὅτι ἡ διάκριση μεταξὺ τοῦ «πράγματι» καὶ «ἐπινοία» εἶναι ἀνεπιτυχῆς. Νομίζομεν ὅτι ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ δὲν ἀνταποκρίνεται στὴ θεολογικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ζητήματος ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὁ ὁποῖος συγκρίνει τὴ διαφορὰ μεταξὺ ἐνότητας καὶ διακρίσεων στὴν Τριάδα μὲ ἐκείνη μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων (ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κωνσταντίνου. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, σσ. 58-61).

αὐτοῦ Πατέρων⁷³⁶ εἶναι λελυμένο, εἴτε γιατί οἱ φιλοσοφικοὶ ὄροι χρησιμοποιοῦνται πρὸς διευκρίνηση τῆς Χριστιανικῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας εἴτε γιατί ἔπρεπε ἡ διδασκαλία αὐτὴ νὰ καταστεῖ κατανοητὴ στὸ περιβάλλον διαδόσεως τοῦ χριστιανικοῦ κηρύγματος εἴτε γιατί ἡ φιλοσοφία ἀποτελεῖ, ἐν τινι τρόπῳ, τὸν «σπερματικὸ» λόγο τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους κατὰ τοὺς Ἀπολογητές. Ἐνῶ ἡ Δυτικὴ θεολογία, κυρίως δὲ ἡ Προτεσταντικὴ, ἀπέρριψε τὴ χρήση αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς Πατέρες, κατηγορώντας τους γιὰ ἐξελληνισμό τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, ἐν τούτοις οἱ ἴδιοι αὐτοὶ ὀπαδοὶ τῆς Δυτικῆς Μεταρρυθμίσεως δὲν διέφυγαν τὸν πειρασμό, μὲ τὴ χρήση τῆς σύγχρονης Γερμανικῆς διαλεκτικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως⁷³⁷.

Ἡ βασικὴ ἀρχὴ ποὺ διέπει τὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ συνοψίζεται στὴν πρόταση: «*Ἡ δὲ διὰ πάντων ταυτότης ἓνα μᾶλλον δείκνυσι καὶ οὐ πολλούς*»⁷³⁸. Θὰ διαπιστωθεῖ στὴ συνέχεια ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ὑπὸ τὴν πρόταση «*διὰ πάντων ταυτότης*» ἐννοεῖ τὰ θεῖα ιδιώματα τὰ συνδεδεμένα μὲ τὴν μία καὶ μοναδικὴ οὐσία. Ἔτσι, ἐξετάζεται, τόσο ἡ ἐνότητα τῶν ιδιωμάτων μὲ τὴν οὐσία, ὅσο καὶ ἡ ἀπόσπαση τῶν ιδιωμάτων ἀπὸ τὴν οὐσία καὶ οἱ ἐπιπτώσεις ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ σύνδεση ἢ τὴν ἀποσύνδεση. Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα, γιὰ ἐκείνους ποὺ δὲν πείθονται ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῆς ἁγίας Γραφῆς, συνίσταται στὴν παράθεση τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ. Ἀντίστοιχα ιδιώματα παρατίθενται καὶ στὸ 14^ο κεφ. τῆς *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως* (14:2,10-13) καὶ ἀλλαχοῦ στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅμως λειτουργοῦν μέσα σὲ διαφορετικὸ θεολογικὸ καὶ γνωσιολογικὸ πλαίσιο. Τὰ ιδιώματα αὐτὰ χαρακτηρίζουν τὸν ἓνα καὶ μοναδικὸ Θεό, ἐκτὸς βεβαίως ἂν πρόκειται γιὰ τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα, γι' αὐτὸ καὶ ἀναφέρονται στὴν θεότητα καὶ ὄχι

⁷³⁶ Βλ. **Γρηγορίου Νύσσης**. *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμεν τρεῖς θεοὺς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, σσ. 19-33.

⁷³⁷ Βλ. **BARTH**, Karl. *Church Dogmatics. I.1. The Doctrine of the Word of God*. T & T Clark. London – New York 2010, σσ. 125-132.

⁷³⁸ *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 5, 20-21. **B. KOTTER II**, σ. 14.

ξεχωριστὰ στὰ τρία πρόσωπα⁷³⁹, ἄλλα μάλιστα ἀποδίδονται καταφατικῶς καὶ ἄλλα ἀποφατικῶς. Ὅλα τὰ θεῖα ιδιώματα φανερώνουν τὴν τελειότητα τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ἡ τελειότητα τοῦ Θεοῦ ἀποδεικνύεται μέσα ἀπὸ τὴν ἀγαθότητά του, - στὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἡ ἀγαθότητα⁷⁴⁰ εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν

⁷³⁹ Τὸν Γρηγόριο Νύσσης, ὁ ὁποῖος ἐπηρέασε τὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὸ θεολογικὸ ἐρώτημα περὶ τῆς τριαδικότητος καὶ μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ, ἀπασχολεῖ ἔντονα τὸ ζήτημα αὐτό, γι' αὐτὸ καὶ ὑποβάλλει τὸ ἐρώτημα: «Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεοτητι οὐ φαμεν τρεῖς θεοὺς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν»; (**Γρηγορίου Νύσσης**. *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεοτητι οὐ φαμεν τρεῖς θεοὺς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, σσ. 19-33). Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα ἀναπτύσσεται μὲ τὴν ἀκόλουθη ἐπιχειρηματολογία. Ἐὰν ἡ Ἁγία Τριάδα κατὰ τὴν οὐσία εἶναι μονάδα, κατὰ συνέπεια τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸ ὄνομα Θεός. Τὸ ὄνομα «Θεός» δηλώνει τὴν οὐσία καὶ ὄχι τὸ τί εἶναι ἡ οὐσία, ἐφ' ὅσον ἰσχύει ἡ γνωσιολογικὴ ἀρχὴ ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι «ἀπερινόητος» καὶ «ἀκατάληπτος». Ἡ θεῖα οὐσία καθιστᾶ πρόδηλη τὴν ὑπαρξὴ της μὲ τὰ θεῖα ιδιώματά της, ὅπως ὁ ἄνθρωπος καθιστᾶ πρόδηλη τὴν οὐσία του μέσω τῶν ιδιωμάτων τῆς οὐσίας του, τὸ χρεμετιστικὸν καὶ τὸ γελαστικόν. Ὁ Γρ. Νύσσης διευκρινίζει ὅτι τὸ ὄνομα Θεός δὲν σημαίνει πρόσωπον, ἀλλὰ τὴν οὐσία, ἔστω καὶ ἂν δὲν δηλώνει τὸ τί εἶναι, δεδομένου ὅτι ἡ οὐσία εἶναι ἀκατάληπτη. Ἡ οὐσία ὑποστατοποιεῖται στὰ πρόσωπα τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Τὰ ιδιώματα τῆς θεῖας οὐσίας τὰ ὁποῖα καθιστοῦν πρόδηλη τὴν ὑπαρξὴ της εἶναι, «τὸ πάντα ἐποπτεύειν καὶ θεωρεῖν καὶ γινώσκειν, οὐ μόνον τὰ ἔργα γινόμενα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν νῶ λαμβανόμενα, ὅπερ μόνης ἐστὶν ἐκείνης τῆς οὐσίας, ἅτε δὴ καὶ αἰτίας πάντων ὑπαρχούσης τῆς τὰ πάντα ποιησάσης καὶ πάντων ὡς ἰδίων ποιημάτων δεσποζούσης, τὰ <δὲ> κατ' ἀνθρώπους ἅπαντα συμφέροντι τινί καὶ ἀρρήτῳ λόγῳ πρυτανευούσης. ἐντεῦθεν εἰλημμένον τὸ θεὸς ὄνομα κυρίως λεγόμενον σημαίνει τὴν οὐσίαν ἐκείνην, *ἣτις ἀληθῶς δεσπόζει τῶν ἀπάντων ὡς πάντων δημιουργός*» (Ὁπ. ἀν., σ. 22, 5-13). Διαπιστώνουμε ὅτι ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐπὶ τοῦ προκειμένου θέτει ὡς κέντρο τῆς θεολογικῆς αὐτῆς προσεγγίσεως τὴν οὐσία, θέλοντας νὰ κατοχυρώσει τὴ μοναδικότητα καὶ τὴν ἐνότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. «*Ἡ οὐσία δεσπόζει τῶν ἀπάντων ὡς πάντων δημιουργός*». Ὁ Μέγας Βασίλειος ταυτίζει τὰ ιδιώματα τοῦ Θεοῦ μὲ τὶς θεῖες ἐνεργεῖες μέσω τῶν ὁποίων καὶ τὶς ὁποῖες γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος τὸν Θεό, δεδομένου ὅτι ἡ οὐσία εἶναι ἄγνωστος. Βλ. **AGHIORGOUSSIS**, Maximos. «*Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil*», σσ. 35-36. Γιὰ τὴ σχέση τῶν διαφόρων ιδιωμάτων τὰ ὁποῖα χαρακτηρίζουν τὸ θεῖο μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη καθὼς καὶ τὴν ἐννοια πὺν ἔλαβαν στὴ θεολογία τῶν Πατέρων, βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 3-24.

⁷⁴⁰ Ἡ ἀγαθότητα εἶναι δάνειο ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία (βλ. **Πλάτωνος**. *Τίμαιος* 28-29), ὅμως ἐντὸς τοῦ χριστιανικοῦ περιβάλλοντος καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, διαφοροποιεῖται οὐσιαστικῶς τὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου. «*Λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ*

θεότητα -, μέσα από την σοφία και τη δύναμή του. Αποφατικά, ο Θεός είναι άναρχος, ατελεύτητος, αίδιος, απερίγραπτος. Κατά συνέπειαν, ο Θεός είναι κατά πάντα τέλειος.

Τὰ κύρια ιδιώματα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ τελειότητα καὶ τὸ ἀνελλιπές. Ἡ τελειότητα καὶ τὸ ἀνελλιπές ἔχουν διπλὴ ἔννοια καὶ κατεύθυνση. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ τέλειος καὶ ἀνελλιπής ὡς πρὸς τὴν ἀγαθότητα, τὴ σοφία καὶ τὴ δύναμη. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀναρχος, ατελεύτητος, αίδιος, απερίγραπτος, εἶναι κατὰ πάντα τέλειος. Ἐξ ἄλλου, τὸ θεῖον εἶναι τέλειο καὶ ἀνελλιπές σὲ σχέση καὶ σὲ σύγκριση μὲ τὰ κτιστὰ ὄντα τὰ ὁποῖα δὲν χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν τελειότητα ἕνεκα τῆς κτιστότητας, τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου. Στὸ 14^ο κεφ. τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως παρατίθεται σειρὰ τῶν ιδιωμάτων τῆς θείας φύσεως μὲ τὴν διευκρίνηση ὅτι τὰ θεῖα αὐτὰ ιδιώματα εἶναι φυσικὰ καὶ δὲν προέρχονται ἀπὸ ἄλλη πηγὴ καὶ αἰτία ἐκτὸς τῆς Τριάδος. Ἀντιθέτως, ἡ Ἁγία Τριάδα εἶναι αὐτὴ ποὺ μεταδίδει ὅλα τὰ ἀγαθὰ, μὲ τὴν καθαρὰ θεολογικὴ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ γιὰ τὸν Θεὸ καὶ ὄχι τὴν ἠθικὴ ἔννοια. Ἡ μετάδοση τῶν ἀγαθῶν γίνεται σύμφωνα μὲ τὴ δυνατότητα ἐκείνου ποὺ τὴν λαμβάνει⁷⁴¹. Ἀπὸ ἄποψη ὄντολογίας τοῦ Θεοῦ εἶναι σημαντικὴ ἡ ἀπαρίθμηση τῶν ιδιωμάτων αὐτῶν γιατί

δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῶ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαυῆρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκείνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον» (Ὁπ. ἀν., 29e-30a).

⁷⁴¹ Τὰ θεῖα αὐτὰ ιδιώματα εἶναι τὰ ἀκόλουθα: «Τὸ ἄκτιστον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἀθάνατον καὶ ἀπέραντον καὶ αἰώνιον, τὸ ἄυλον, τὸ ἀγαθόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ δίκαιον, τὸ φωτιστικόν, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀπαθές, τὸ απερίγραπτον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀπεριόριστον, τὸ ἀόριστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀνευδρές, τὸ αὐτοκρατές καὶ αὐτεξούσιον, τὸ παντοκρατορικόν, τὸ ζωοδοτικόν, τὸ παντοδύναμον, τὸ ἀπειροδύναμον, τὸ ἁγιαστικόν καὶ μεταδοτικόν, τὸ περιέχειν καὶ συνέχειν τὰ σύμπαντα καὶ πάντων προνοεῖσθαι· πάντα ταῦτα καὶ τοιαῦτα φύσει ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφυῖα, ἀλλ' αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οικείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 15, 2-10. **B. KOTTER II**, σ. 42).

καταδεικνύουν, ἀφ' ἑνὸς μὲν, πῶς νοεῖται καὶ πῶς γνωρίζεται ὁ Θεὸς ἀφ' ἑαυτοῦ διὰ μέσου τῆς ἀποκαλύψεως, ἀφ' ἑτέρου δέ, σὲ σχέση καὶ σὲ σύγκριση μὲ τὰ κτιστὰ ὄντα. Ὅσα ἐκ τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ εἶναι συγκριτικὰ μὲ τὴ φύση τῶν κτιστῶν ὄντων ἀνήκουν κατὰ κύριο λόγο στὴν κατηγορία τῆς ἀποφατικῆς διατυπώσεως, ὅπως τὸ «ἄκτιστον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἀθάνατον», ἐνῶ τὰ ἄλλα τὰ ὁποῖα φανερώνουν κάποια ιδιότητα τοῦ Θεοῦ, αὐτὴ διατυπώνεται καταφατικά, ὅπως: «τὸ ἀγαθόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ δίκαιον, τὸ φωτιστικόν». Ὅλα, ὁμως, ἐμπεριέχουν μία σημαντικὴ ὄψη τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας. Ἄν τὰ ιδιώματα τὰ ἀποφατικῶς ἀποφαινόμενα περὶ τοῦ Θεοῦ διατυπωθῶν καταφατικῶς, μπορεῖ κανεὶς νὰ κατανοήσῃ τὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου. Ὄντως, τὰ ιδιώματα, τόσον τῆς ἀκτίστου θεότητος, ὅσον καὶ τὰ ιδιώματα τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι συνοδευτικὰ τῆς ἀντιστοιχοῦ οὐσίας ἢ φύσεως καὶ ἢ κοινότητα τῶν ιδιωμάτων μεταξὺ τῶν προσώπων τῆς Τριάδος φανερώνει τὴν ἐνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἡ θεότητα δὲν ἀποτελεῖ «τέταρτη» ὄντοτητα στὸν Θεό. Ἡ θεότητα εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν οὐσία, κοινὴ γιὰ τὶς τρεῖς Ὑποστάσεις. «Θεότητα μὲν οὖν λέγοντες οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ιδιώματα (οὐ γὰρ φαμεν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστὴν) οὔτε δὲ τῆς σαρκὸς ἤτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς θεότητος ιδιώματα (οὐ γὰρ φαμεν σάρκα ἢτοι ἀνθρωπότητα ἀκτιστον)»⁷⁴².

⁷⁴² Ὁπ. ἀν., 48, 24-27. **B. KOTTER II**, σ. 117. Στὸ *Περὶ Τριάδος* ἔργο του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς παραθέτει καὶ ιδιώματα ἢ ὀνόματα τῶν προσώπων τῆς Τριάδος ἰδιαίτερα γιὰ κάθε πρόσωπο: «Ἐρώτ. Ποίοις ὀνόμασι τιμᾶται ὁ Πατήρ, καὶ κατὰ τί εἴρηται Πατήρ; Απόκρ. Εἰς Πατήρ, ὁ ἅγιος Θεός, καὶ παντοκράτωρ, ἀναρχος, ἀϊδιος, ἀθάνατος, ἀπερίβλεπτος, ἀνερμήνευτος, ἀτελεύτητος, ἀδιάδοχος, ἀκίνητος, ἀνεξερεύνητος. Εἴρηται Πατήρ, διὰ τὸ πάντα τηρεῖν. Ἐρώτ. Ποίοις ὀνόμασι τιμᾶται ὁ Υἱός, καὶ κατὰ τί εἴρηται Υἱός; Απόκρ. Εἰς Υἱός, ὁ ἅγιος Λόγος, ἄρρητον γέννημα, ἀμύθητος Λόγος, ἀπερίβλεπτος νοῦς, φῶς ζωῆς, ἥλιος δικαιοσύνης, ποιμὴν, θύρα, ὁδός, ἀμνός. Υἱός δὲ εἴρηται, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς. Ἐρώτ. Ποίοις ὀνόμασι τιμᾶται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; κατὰ τί εἴρηται Πνεῦμα; Απόκρ. Ἐν Πνεῦμα ἅγιον, κύριον, ζωοποιόν, φιλόανθρωπον, ἐνούσιον, ἐνύπαρκτον, ἐνυπόστατον, βέβαιον, ὀξύ, ἀμέριμνον, δύναμις ἀγιαστικῆ, ὁμοούσιον Πατρὶ καὶ Υἱῷ. Ἄτιμις γὰρ ἐστὶ τῶν ἄνω δυνάμεων τοῦ Θεοῦ· Πνεῦμα

Τὰ καταφατικά ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως θὰ μποροῦσαν νὰ ὀνομασθοῦν καὶ ἐνέργειες τῆς θείας φύσεως διὰ τῶν ὁποίων ὁ Θεὸς κοινωνεῖ μὲ τὸν κόσμον⁷⁴³. Τὰ ἀποφατικά ὀνόματα ἢ ἰδιώματα φανερώνουν τὸ «ὑπερούσιον» τοῦ Θεοῦ. Ὁ ὄρος «ὑπερούσιον» προέρχεται ἀπὸ τὰ Ἀρεοπαγίτικὰ συγγράμματα⁷⁴⁴, διερμηνεύεται ὅμως ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό

δὲ εἴρηται, διὰ τὸ καθ' ὃ ἐὰν βουληθῆ νεύειν καὶ πνεῖν» (*Περὶ τῆς ἀγίας Τριάδος*, ε, 23-41. PG 95, 16BC).

⁷⁴³ Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐπηρεάζεται ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, γράφει γιὰ τὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ. «Τοῦ δὲ Θεοῦ ἐν σαρκὶ πεφανερῶσθαι ἡμῖν ὁ τὰς ἀποδείξεις ἐπιζητῶν πρὸς τὰς ἐνεργείας βλέπῃ· καὶ γὰρ τοῦ ὅλως εἶναι Θεὸν οὐκ ἂν τις ἐτέραν ἀπόδειξιν ἔχοι πλὴν τῆς δι' αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν μαρτυρίας. Ὡσπερ τοίνυν εἰς τὸ πᾶν ἀφορῶντες καὶ τὰς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίας ἐπισκοποῦντες καὶ τὰς εὐεργεσίας τὰς θεόθεν κατὰ τὴν ζωὴν ἡμῶν ἐνεργουμένας ὑπερκεῖσθαι τινὰ δύναμιν ποιητικὴν τῶν γινομένων καὶ συντηρητικὴν τῶν ὄντων καταλαμβάνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ διὰ σαρκὸς ἡμῖν φανερωθέντος Θεοῦ ἱκανὴν ἀπόδειξιν τῆς ἐπιφανείας τῆς θεότητος τὰ κατὰ τὰς ἐνεργείας θαύματα πεποιήμεθα, πάντα τοῖς ἱστορηθεῖσιν ἔργοις, δι' ὧν ἡ θεία χαρακτηρίζεται φύσις, κατανοήσαντες· θεοῦ τὸ ζωοποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους, Θεοῦ τὸ συντηρεῖν διὰ προνοίας τὰ ὄντα, Θεοῦ τὸ βρῶσιν καὶ πόσιν τοῖς διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχόσι χαρίζεσθαι, Θεοῦ τὸ εὐεργετεῖν τὸν δεόμενον, Θεοῦ τὸ παρατραπεῖσιν ἐξ ἀσθενείας τὴν φύσιν πάλιν δι' ὑγείας πρὸς ἑαυτὴν ἐπανάγειν, Θεοῦ τὸ πάσης ἐπιστατεῖν ὁμοιοτρόπως τῆς κτίσεως, γῆς, θαλάσσης, ἀέρος, καὶ τῶν ὑπὲρ τὸν ἀέρα τόπων, Θεοῦ τὸ πρὸς πάντα διαρκῆ τὴν δύναμιν ἔχειν καὶ πρό γε πάντων τὸ θανάτου καὶ φθορᾶς εἶναι κρείττονα. Εἰ μὲν οὖν τινος τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἑλλιπῆς ἦν ἡ περὶ αὐτὸν ἱστορία, εἰκότως τὸ μυστήριον ἡμῶν οἱ ἔξω τῆς πίστεως παρεγράφοντο· εἰ δὲ δι' ὧν νοεῖται Θεός, πάντα ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ διηγήμασι καθορᾶται, τί τὸ ἐμποδίζον τῇ πίστει;» (**Γρηγορίου Νύσσης**. *Λόγος Κατηχητικός*, 12, 1-25, σσ. 210-212).

⁷⁴⁴ Ὁ Ἀρεοπαγίτης στὴν *Οὐράνιον Ἱεραρχίαν* περιγράφει τὴν «συνεργίαν» ποὺ δημιουργεῖται μεταξὺ τῶν κτιστῶν ὄντων καὶ τῶν ὄσων φυσικῶς ἐνεργοῦνται στὴν ὑπερούσιον θεότητα. «Οὐκοῦν ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκίαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόητα καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα» (**Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας*, III, 3, 21-25, σ. 20). Ἐπίσης, ἀποδιδόμενες ιδιότητες σὲ κτιστὰ ὄντα, ὅπως θεοὶ κατὰ χάριν, δὲν σημαίνει τὴν ἐξίσωσή τους μὲ τὸν ὑπερούσιο Θεό. «Εὐρήσεις δὲ ὅτι καὶ θεοὺς ἢ θεολογία καλεῖ τὰς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοθεωτάτους καὶ ἱερούς ἀνδρας καίτοι τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος ὑπερουσίως ἀπάντων ἐξηρημένης τε καὶ ὑπεριδρυμένης καὶ μηδενὸς αὐτῇ τῶν ὄντων ἐμφεροῦς ὀνομάζεσθαι κυρίως καὶ ὀλικῶς δυναμένου. Πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς τὴν ἔνωσιν αὐτῆς ὅση

σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο τὸ «ὑπερούσιον» δηλώνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ἔχει οὐσία συγκρίσιμη μὲ τὴν οὐσία τῶν κτιστῶν ὄντων⁷⁴⁵. Πρόκειται περὶ τῆς ἀπολύτου διακρίσεως μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ ἀπόφαση περὶ τοῦ Θεοῦ ὅτι εἶναι «ἀνούσιος, ἄχρονος, ἀναρχος, ἀόρατος» δὲν σημαίνει ὅτι ὑπάρχει στέρηση στὸν Θεό⁷⁴⁶. Ὅ, τι ἔχουν τὰ κτιστὰ ὄντα καὶ ἀφορᾷ τὸ εἶναι τους, εἶναι δοσμένα σὲ αὐτὰ ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ προέρχονται ἀπὸ ἐκεῖνον. Ἡ ἀπόφαση ὡς θεολογικὴ μέθοδος

δύναμις ὀλικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται, τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις εἰπεῖν θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἡξίωται» (Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. *Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας*, XII, 3, 12-19, σ. 43. Βλ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, I, 2, σσ. 109-110, V, 8, σσ. 187-188).

⁷⁴⁵ Ὁ π. Dumitru STANILOAE ὑποσημειώνει ἐπὶ τοῦ προκειμένου θέματος: «Both Losky and Yiannaras have explained Eastern apophatic theology from the starting point of the personal character of God. What distinguishes our position from theirs is that we do not hold exclusively to a knowledge of God which is apophatic, but see it as a combination of apophatic and cataphatic». STANILOAE, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*, σ. 123, ὑποσ. 8.

⁷⁴⁶ Ὁ π. Dumitru STANILOAE σχολιάζει ἐπὶ τοῦ προκειμένου θέματος: «Neoplatonism held divinity to be identical with these things and hence confused divinity with the essence of the world or the human spirit, reckoning that the human spirit, once raised up from its preoccupation with the multiplicity of things, would actually identify itself with divinity as a unity and a simplicity that were devoid of all determination and, hence, apophatic. Neoplatonism held, therefore, that divinity is known in its essence. This was the basis for the Eunomian's claim to have exact knowledge of the being of God. This implied, however, a denial of the transcendental and personal character of God. If God is transcendent, he is personal. Christian apophatic knowledge implies that God came down to meet man's capacity to grasp him as much as it also implies God's transcendence. God comes down through his energies while his personal character assures his transcendence. His person transcends even his infinity.

In this sense God is not identical with any of those things we name as his qualities; he is identical neither with infinity, eternity, or simplicity, but transcends all of these. They are neither the essence of God nor the persons in whom his being subsists integrally, but they are "around God's being". Thus the idea that in our knowing God's infinity we do not know God fully, Saint Gregory the Theologian bases on the fact that the being of God cannot be identified with simplicity, just as ours is not identical with composition. If this were true, the distinction between the divinity and ourselves would be one of the mode only, not of essence». STANILOAE, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*, σ. 102.

εἶναι ὁ τρόπος γιὰ νὰ δειχθεῖ ὅτι ὁ Θεὸς ὑπερέχει ὄντολογικὰ τῶν ὄντων. Οἱ καταφάσεις περὶ τοῦ Θεοῦ φανερώνουν ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ αἰτία ὅλων τῶν δημιουργημάτων. Ἔτσι, ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ ὀνομασθεῖ καὶ «ὦν καὶ οὐσία», «λόγος καὶ λογικός», «σοφία καὶ σοφός» κ.λπ. γιὰτὶ εἶναι αὐτὸς ποὺ παρέχει τὴν οὐσία τῶν κτιστῶν, τὸν λόγο, τὴ σοφία κ.τ.ῶ⁷⁴⁷.

Τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα καὶ πάλιν γιὰ ὅσους δὲν ἀποδέχονται τὴν ἀποκάλυψη τῶν Γραφῶν περὶ τοῦ Θεοῦ, στρέφεται στὸ ἐρώτημα τῶν ιδιωμάτων σὲ περίπτωση ποὺ δὲν ὑπάρχει μόνο ἓνας Θεὸς ἀλλὰ πολλοί. Ἄν ὑπάρχουν πολλοὶ θεοί, τότε τὰ ιδιώματά τους πρέπει νὰ διαφέρουν, γιὰτὶ ἂν τὰ ιδιώματα εἶναι τὰ αὐτά, τότε δὲν ὑπάρχουν πολλοὶ θεοί, παρὰ μόνο ἓνας. Ἐὰν ὅμως ὑπάρχει διαφορά, τότε ποῦ βρίσκεται ἡ τελειότητα; Ἄν τὸ θεῖον στερεῖται ὡς πρὸς τὴν ἀγαθότητα, τὴ δύναμη, τὴ σοφία, τὸν χρόνον, τὸν τόπον, τότε στερεῖται τῆς τελειότητος, ἄρα δὲν πρόκειται περὶ τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ ἀναπτύσσεται ἐπίσης στὸ *Κατὰ Μανιχαίων*, ὅπου οἱ Μανιχαῖοι ὑπεστήριζαν τὴν ὑπαρξὴ δύο θεῶν, τοῦ θεοῦ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ θεοῦ τοῦ σκότους. Ἐπομένως, ἂν τὰ ιδιώματα τῶν προσώπων εἶναι ταυτόσημα, τότε εἶναι ιδιώματα τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ. Ἐὰν τὰ ιδιώματα εἶναι διάφορα, τότε ἡ τελειότητα τῶν ιδιωμάτων ἀποδεικνύει τὸν ἀληθινὸ Θεό. Ἡ ὑπαρξὴ πολλῶν θεῶν θὰ δημιουργοῦσε καὶ ἀντιθέσεις μεταξύ τους καὶ ἀκαταστασία. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ εἶναι δυνατὸ νὰ στρέφεται εἴτε ἐναντίον τῆς πολυθεϊστικῆς

⁷⁴⁷ «Διὸ τῶν θείων ὀνομάτων τὰ μὲν ἀποφατικῶς λέγεται δηλοῦντα τὸ ὑπερούσιον οἷον ἀνούσιος, ἄχρονος, ἀναρχος, ἀόρατος, οὐχ ὅτι τινὸς ἤπτων ἐστὶν ἢ τινος ἐστέρηται (αὐτοῦ γὰρ ἐστὶ τὰ πάντα καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ γέγονε καὶ ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), ἀλλ' ὅτι πάντων ὑπεροχικῶς τῶν ὄντων ἐξήρηται (οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων, ἀλλ' ὑπὲρ πάντα ἐστὶ). Τὰ δὲ καταφατικῶς λεγόμενα ὡς αἰτίου τῶν πάντων κατηγορεῖται· ὡς γὰρ αἴτιος πάσης οὐσίας καὶ πάντων τῶν ὄντων λέγεται καὶ ὦν καὶ οὐσία, καὶ ὡς αἴτιος λόγου παντὸς καὶ σοφίας λογικοῦ τε καὶ σοφοῦ λέγεται λόγος καὶ λογικός, σοφία καὶ σοφός, ὁμοίως καὶ νοῦς καὶ νοερός, ζῶη καὶ ζῶν, δύναμις καὶ δυνατός, καὶ ἐπὶ πάντων τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν τιμιωτέρων καὶ πλησιαζόντων αὐτῷ οικειοτέρως ὀνομασθήσεται» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 12b, 14-24. **B. KOTTER II**, σ. 36).

όντολογίας είτε έναντίον εκείνων που κατηγόρησαν τὸν Χριστιανισμό για πολυθεΐα.

Τὸ τρίτο ἐπιχείρημα για εκείνους που ἀπορρίπτουν τὴ διδασκαλία τῶν Γραφῶν ἀναφέρεται στὴ σχέση τοῦ Θεοῦ με τὸν κόσμο καὶ τὴ διακυβέρνησή του. Ἡ ὑπὸ πολλῶν θεῶν διακυβέρνηση τοῦ κόσμου θὰ ὀδηγοῦσε στὴ διάλυση καὶ καταστροφή τοῦ κόσμου, «ἢ γὰρ διαφορὰ ἐναντίωσιν εἰσάγει»⁷⁴⁸. Τὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι καίριο γιατί ἄπτεται τοῦ ζητήματος τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν πολλῶν θελημάτων, τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν πολλῶν ἐνεργειῶν. Εἶναι βασικὸ ὄντολογικὸ θέμα ἐπὶ τοῦ ὁποίου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς παραδέχεται ὅτι ὁ θεϊκὸς ἀντιθετικὸς πλουραλισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ θέση τῆς χριστιανικῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς ὑπάρξεως πολλῶν θεῶν σημαίνει τὸν περιορισμὸ καὶ τὴν περιγραφή τους καί, ἐπομένως δὲν μποροῦν νὰ εἶναι ἀπερίγραπτοι. Ἐὰν ἕνας ἐκ τῶν πολλῶν διακυβερνᾷ καὶ κατευθύνει τὰ πάντα, τότε αὐτὸς εἶναι ὁ μοναδικὸς Θεός. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς ὑπάρξεως πολλῶν θεῶν, μάλιστα με διαφορὰ μεταξύ τους, θὰ σήμαινε τὴ διάλυση τῶν πάντων, δεδομένου ὅτι θὰ ὑπῆρχε διαφορὰ καὶ διαμάχη μεταξύ αὐτῶν που κυβερνοῦν τὸν κόσμο. Ποία εἶναι, ὅμως, ἡ ἀπάντηση στὴν ἀντίρρηση ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς διδάσκει τὴν ὑπαρξὴ τριῶν Ὑποστάσεων ἢ τριῶν Προσώπων; Πῶς οἱ τρεῖς ἀποτελοῦν τὸν ἕνα καὶ μοναδικὸ Θεό;

Ἀπὸ τὰ τρία ἀνωτέρω ἐπιχειρήματα περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς τριαδικότητος τῶν προσώπων μπορούμε νὰ ἐπισημάνουμε συνοπτικῶς τὰ ἀκόλουθα: Διακρίνουμε τὴν Τριάδα τῆς χριστιανικῆς λατρείας καὶ πίστεως, τὴν Τριάδα τῆς θεολογίας καὶ τὴν Τριάδα τοῦ δόγματος, μεταξύ τῶν ὁποίων δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενον τῆς γνώσεως, ἀλλὰ πρόκειται για δύο ὁδοὺς γνώσεως τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Εἶναι δύο ἀπὸ τὰ πολλά στάδια πορείας καὶ ἀνόδου που ἐπέλεξε ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς για νὰ συναντήσῃ ὡς ἄλλος Μωυσῆς τὸν Θεό. Στὴν πρώτη

⁷⁴⁸ Ὅπ. ἀν., 5, 24-25. **B. KOTTER II**, σ. 14.

περίπτωση πρόκειται περὶ ὁμολογίας τῆς πίστεως καὶ τῆς λατρείας τοῦ Θεοῦ, ὅπου ἐπιδιώκεται ἡ ὀρθόδοξη πίστη καὶ ὁμολογία καὶ μέσα ἀπὸ τῆς λατρείας καὶ ὁμολογίας ἀποκτᾶται καὶ ἡ ἐμπειρία τῆς μετοχῆς στὴ φανερούμενη δόξα τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, ἐνῶ στὴ δευτέρη περίπτωση πρόκειται περὶ τῆς θεολογικῆς μεθοδολογίας γιὰ τὴν ἀπόδειξη καὶ κατανόηση τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος περὶ τοῦ «ἐνὸς Θεοῦ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν». Ὁ Χριστιανισμὸς λατρεύει καὶ προσκυνεῖ τὴν τριαδικὴ Θεότητα, τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἡ ἐνότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ φαίνεται κατ' ἀρχὴν ἀπὸ τὴν κοινότητα τῆς οὐσίας τῶν Προσώπων, τῶν Ὑποστάσεων. Οἱ Ὑποστάσεις εἶναι ἀδιαίρετες μεταξύ τους. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ ἀναφορὰ σὲ μία ἀπὸ τρεῖς Ὑποστάσεις ἢ Πρόσωπα σημαίνει αὐτομάτως καὶ τὴν ἀναφορὰ σὲς ἄλλες δύο Ὑποστάσεις. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὁμοουσιότητά τους, κατοχυρώνεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ τρεῖς Ὑποστάσεις ἔχουν κοινὴ ἐνέργεια, κοινὸ θέλημα καὶ κοινὰ ὅλα τὰ ιδιώματα τῆς θεότητος⁷⁴⁹.

⁷⁴⁹ «Λέγεται μὲν οὖν ὁ θεὸς νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα σοφία τε καὶ δύναμις ὡς τούτων αἴτιος καὶ ὡς ἄνλος καὶ ὡς παντοῦργος καὶ παντοδύναμος. Καὶ ταῦτα κοινῶς ἐπὶ πάσης λέγεται τῆς θεότητος τὰ τε ἀποφατικῶς καὶ καταφατικῶς λεγόμενα. Καὶ ἐφ' ἐκάστης τῶν τῆς ἁγίας τριάδος ὑποστάσεων ὁμοίως καὶ ὡσαύτως καὶ ἀπαραλείπτως· ὅταν γὰρ ἐννοήσω μίαν τῶν ὑποστάσεων, τέλειον θεὸν αὐτὴν οἶδα, τελείαν οὐσίαν. Ὅταν δὲ συνάψω καὶ συναριθμήσω τὰ τρία, ἓνα θεὸν οἶδα τέλειον· οὐ σύνθετόν ἐστιν ἡ θεότης, ἀλλ' ἐν τρισὶ τελείοις ἐν τέλειον ἀμερὲς καὶ ἀσύνθετον. Ὅταν δὲ τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν τῶν ὑποστάσεων ἐννοήσω, οἶδα, ὅτι ἐστὶν ὁ πατὴρ ὑπερούσιος ἡλῖος, πηγὴ ἀγαθότητος, ἄβυσσος οὐσίας, λόγου, σοφίας, δυνάμεως, φωτός, θεότητος, πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ. Αὐτὸς μὲν οὖν ἐστὶ νοῦς, λόγου ἄβυσσος, λόγου γεννήτωρ καὶ διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος, καὶ ἵνα μὴ πολλὰ λέγω· οὐκ ἔστι τῷ πατρὶ λόγος, σοφία, δύναμις, θέλησις, εἰ μὴ ὁ υἱός, ὅς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ πατρὸς ἢ προκαταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως. Οὗτος ὡς τελεία ὑπόστασις γεννωμένη, ὡς οἶδεν αὐτός, υἱός ἐστὶ τε καὶ λέγεται. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ πατρὸς, ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν, οὐ γεννητῶς· διὸ καὶ πνεῦμα ἅγιον τὸ τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως. Ὅσα οὖν ἀρμόζει αἰτίῳ πατρὶ, πηγῇ, γεννήτορι, τῷ πατρὶ μόνῳ προσαρμοστέον· ὅσα δὲ αἰτιατῶ, γεννητῶ υἱῷ, λόγῳ, δυνάμει προκαταρκτικῇ, θελήσει, σοφίᾳ, τῷ υἱῷ· ὅσα δὲ αἰτιατῶ, ἐκπορευτῶ, ἐκφαντορικῶ, τελεσιουργικῇ δυνάμει, τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Ὁ πατὴρ πηγὴ καὶ αἰτία υἱοῦ καὶ πνεύματος, πατὴρ δὲ μόνου υἱοῦ καὶ προβολεὺς πνεύματος· ὁ υἱός υἱός, λόγος, σοφία καὶ δύναμις, εἰκῶν, ἀπαύγασμα,

Ὅσον ἀφορᾶ τοὺς ὄρους οὐσία καὶ ὑπόστασις καὶ τῆς σχέσεως ἢ καὶ διαφορᾶς μεταξύ τους, ὑπάρχουν ποικίλα ζητήματα. Τὸ πρῶτο ζήτημα πρὸς τὸ ὁποῖο στρέφεται ἡ ἀναφορὰ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι τὸ γιατί τὰ τρία πρόσωπα τῆς Τριάδος ἔχουν τὸ καθένα τέλεια ὑπόστασις. Ἡ ἀρχὴ εὐρίσκεται, τόσο στὴν ὁμολογία τοῦ Θεοῦ πού ἔχει μία οὐσία καὶ φανερῶναι τὴν ἐνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ στὴν τριαδικότητα τῶν ὑποστάσεων. Πῶς ὅμως εἶναι δυνατὸ νὰ διαφυλαχθοῦν οἱ διακρίσεις αὐτὲς χωρὶς νὰ ὑπάρξει σύγχυσις εἴτε τῆς μοναδικότητος εἴτε τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ; Ἡ ἀπάντησις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ καὶ πάλιν στηρίζεται στὴν ἐννοια τῆς τελειότητος γιατί ἔτσι διαφυλάσσεται τόσο ἡ ἐνότητα, ὅσο καὶ ἡ τριαδικότητα ἕνεκα τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ ὑπόστασις τοῦ καθενὸς τῶν Προσώπων εἶναι «τελεία». Ἐὰν ἡ ὑπόστασις ἦταν ἀτελής, τότε θὰ δημιουργοῦσε σύνθετη φύσις. Οἱ τρεῖς τέλειες ὑποστάσεις σηματοδοτοῦν μία τέλεια καὶ ἀσύνθετη οὐσία. Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι τὸ «εἶδος» δὲν προέρχεται ἀπὸ τὶς ὑποστάσεις, ἀλλὰ εὐρίσκεται σὲ τὶς ὑποστάσεις. «Ὅθεν οὐδὲ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσεσιν»⁷⁵⁰. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ θέση αὐτὴ ἔχει ὡς βάση τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, ὅπου τὸ εἶδος ὑπόκειται τῆς μορφῆς. Ἐνα παράδειγμα τῆς φιλοσοφίας πού φανερῶναι αὐτὴ τὴν σχέσις εἶναι ὅτι ὁ χαλκὸς ὑπόκειται τῆς μορφῆς τὴν ὁποία ἐπεξεργάζεται ὁ τεχνίτης. Κατ' ἀντίστοιχο τρόπο, ἡ οὐσία, κοινὴ γιὰ ὅλες τὶς ὑποστάσεις, ὑπόκειται σὲ

χαρακτῆρ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐχ υἱὸς δὲ τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον (οὐδεμία γὰρ ὁρμὴ ἄνευ πνεύματος) καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ» (Ὁπ. ἀν., 12b, 34-57. **B. KOTTER II**, σ. 36). Σημειώνεται ἡ ἐπιμονὴ χρήσεως τοῦ ὄρου «ὑπόστασις» καὶ ὄχι «πρόσωπον» στὸ παρὸν κείμενο, πού διαπραγματεύεται τὶς σχέσεις μεταξύ τῶν τριῶν ὑποστάσεων τῆς Τριάδος, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι στοὺς ὀρισμοὺς τῶν ἐννοιῶν τῶν ὄρων στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, «ὑπόστασις» καὶ «πρόσωπον» θεωροῦνται ὡς ταυτόσημοι.

⁷⁵⁰ Ὁπ. ἀν., 8, 208-209. **KOTTER II**, σ. 27. «Ἔστιν οὖν ὑπόστασις μὲν καὶ ἄτομον καὶ πρόσωπον πατήρ, υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν εἶδος ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης» (Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 7, 45-47. **KOTTER I**, σ. 23).

ὑποστάσεις ἀλλὰ δὲν προέρχεται ἀπὸ αὐτές. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ διατηρεῖται ἢ μοναδικότητα καὶ ἐνότητα τῆς οὐσίας, ἢ ὁποῖα ὑπόκειται στὶς τρεῖς ὑποστάσεις. Ἄν ἡ οὐσία προερχόταν ἀπὸ τὶς ὑποστάσεις θὰ ὑπῆρχε ἢ σύνθετη οὐσία ἢ διαίρεση τῆς οὐσίας μὲ κίνδυνο τὸν τριθεϊσμό ἢ θὰ κατέληγε σὲ ἀρειανισμό, ὅπου ἡ οὐσία ταυτιζόταν μὲ τὸ προσωπικὸ ἰδίωμα τῶν τριῶν ὑποστάσεων.

Ὅταν γίνεται λόγος γιὰ ἀτελῆ πράγματα, ἐννοοῦνται ὅσα δὲν μποροῦν νὰ διατηρήσουν τὸ εἶδος τοῦ ἀντικειμένου τὸ ὁποῖο συνθέτουν. Ἀπὸ γνωσιολογικῆς προοπτικῆς εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἢ ἐξέταση τοῦ προσαγομένου γνωσιολογικοῦ παραδείγματος. Ὁ λίθος, τὸ ξύλο, τὸ σίδηρο εἶναι αὐτοτελῆ καὶ τέλεια ἀφ' ἑαυτῶν ὡς πρὸς τὴ φύση τους. Ὅταν ὅμως χρησιμοποιοῦνται ὡς ὑλικά οἰκοδομῆς ἐνὸς οἴκου, τότε εἶναι ἀτελῆ ὡς πρὸς τὸν οἶκο, γιατί κανένα ἀπὸ αὐτὰ μόνο του δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ οἶκος, ἄρα δὲν μποροῦν νὰ διατηρήσουν τὸ εἶδος τοῦ οἴκου, ἀλλὰ εἶναι μέρος του, ὁ δὲ οἶκος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν εἶναι σύνθετος, δεδομένου ὅτι συντίθεται ἀπὸ ἀνομοιογενῆ συνθετικά. Αὐτὸ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ συμβαίνει μὲ τὶς θεῖες ὑποστάσεις, γιατί αὐτές διατηροῦν τὸ ἓνα καὶ μοναδικὸ «γένος», πὺ εἶναι ἢ μία φύση τοῦ Θεοῦ, γι' αὐτὸ τὰ τρία θεῖα πρόσωπα εἶναι καὶ ὁμοούσια, ὄχι καθ' ἑαυτὰ ἀλλὰ μὲ βάση τὴ μεταξὺ τους σχέση καὶ κυρίως πρὸς τὸν Πατέρα, ἀφοῦ ὁ Υἱὸς εἶναι ὁμοούσιος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ πρὸς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἀντίστοιχα πρὸς τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό. Ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς σχέσεως ὁμοουσιότητος εἶναι ὁ Θεὸς ἓνας καὶ τριαδικός, «Μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν Μονάδι».

Τὸ ἐπόμενο ἐρώτημα, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχει ἤδη γίνει σχετικὴ νύξη, εἶναι τὸ γιατί οἱ τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος εἶναι τέλειες. Ὑπάρχουν δύο ἐν συνόλῳ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους οἱ τρεῖς ὑποστάσεις τῆς Τριάδος εἶναι τέλειες: α) Μὲ τὴν τελειότητα τῶν ὑποστάσεων ἀποφεύγεται ἡ θεώρηση τῆς φύσεως στὸν Θεὸ ὡς συνθέτου. Εἰσάγεται δηλαδὴ μία

όντολογική ἀρχή ἀπὸ τὸν 40 λόγο τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ: «σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως»⁷⁵¹. Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς στὸν συγκεκριμένο Λόγο του ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος, ἔνεκα τῆς συνθέτου φύσεώς του καὶ τῆς ἁμαρτίας, ὀδηγεῖται στὴ διάσταση. Ἐνεκα τούτου, ὁ Θεὸς ἔχει ἐνεργήσει παρέμβαση μὲ τὴν ἔνσαρκο οἰκονομία του γιὰ νὰ ἀπαλλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ διάσταση καὶ τὴν ἀπώλεια. «Ἄλλ' ὥσπερ οὐκ ὄντας ὑπέστησεν οὕτως ὑποστάντας ἀνέπλασε, πλάσιν θειοτέραν τε καὶ τῆς πρώτης ὑψηλοτέραν»⁷⁵². Ὅπως καταδεικνύεται, ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀρχὴ στὸν Γρ. Ναζιανζηνὸ ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο, ἐνῶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὴν χρησιμοποιεῖ μὲ μία γενικότερη διάσταση, συγκρίνοντας αὐτὸ πὸν συμβαίνει στὴν ἀνθρώπινη φύση μὲ ἐκεῖνο πὸν θὰ μπορούσε νὰ συμβεῖ στὴ θεία φύση ἂν οἱ Ὑποστάσεις τῆς Τριάδος δὲν ἦσαν τέλειες. β) Ὁ ἄλλος λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο οἱ τρεῖς Ὑποστάσεις τῆς θεότητος εἶναι τέλειες εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ «ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν», τῆς μοναδικότητος καὶ τῆς ἐνότητος τῆς θείας οὐσίας. Εἶναι τὸ βασικὸ θεολογικὸ καὶ ὄντολογικὸ σημεῖο μὲ τὸ ὁποῖο ἡ Χριστιανικὴ διδασκαλία στηρίζεται τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποφεύγει τὴν πολυθεΐα ἢ τὸν τριθεϊσμό καὶ ἀποκλείει κάθε ὑπόνοια Σαβελλιανισμοῦ. Ὄντως, ἀφ' ἑνὸς μὲν, μὲ τὶς τρεῖς τέλειες Ὑποστάσεις, φανερώνεται τὸ ἀσύνθετον καὶ τὸ ἀσύγχυτον τῶν Ὑποστάσεων, ἀφ' ἑτέρου δέ, τόσο μὲ τὸ ὁμοούσιο, ὅσο καὶ μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ Ὑποστάσεις ἔχουν τὴ μεταξύ τους σχέση καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ θελήματος, τῆς ἐνεργείας, τῆς δυνάμεως, τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς κινήσεως, διασφαλίζεται τὸ ἀδιαίρετο τῆς θείας οὐσίας καὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ὅπως καὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων Ὑποστάσεων μεταξύ τους.

⁷⁵¹ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα, 7. Ἔκδ. Claudio Moreschini. Grégoire de Nazianze. Discours 38-41. (Traduction par Paul Gallay). (SC 358). Les Éditions du Cerf. Paris 1990, σ. 210. Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 215. KOTTER II, σ. 27.

⁷⁵² Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα, 7, σ. 210.

§ 3. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Συστηματοποιώντας τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἔπειτα ἀπὸ τὴ θεμελίωση τῆς ἐπιχειρηματολογίας του γιὰ τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, εἰσέρχεται σὲ ἓνα ἄλλο κεφάλαιο τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, αὐτὸ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ (κεφ. 6). Τὸ κεφάλαιο περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως εἶναι σύντομο. Ἀπὸ τὴ δομὴ συνόλου τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ καθίσταται προφανές ὅτι ὁ ἱερός συγγραφέας ἐπιθυμεῖ νὰ καταστήσει σαφές ὅτι ὁ Λόγος στὸν Τριαδικὸ Θεὸ ἀποτελεῖ ὄντολογικὸ συστατικὸ τῆς θείας τελειότητας. Γιὰ τὸν ἴδιο σκοπὸ θὰ ἀκολουθήσει (κεφ. 7) καὶ ἡ ἐξέταση τῆς περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διδασκαλίας τῆς χριστιανικῆς θεολογίας καὶ πίστεως. Στὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀφηρημένη φιλοσοφική, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς τῆς χριστιανικῆς ἀποκαλύψεως εἶναι ὁ ζῶν Θεός, ὁ ὁποῖος παρέχει τὴ ζωὴ. «Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων» (Ἰω. 1:4). Ὁ εἷς Θεὸς δὲν εἶναι οὔτε ὁ Θεὸς τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ οὔτε ὁ Θεὸς ἢ οἱ θεοὶ τῶν Εἰδωλολατρῶν οὔτε ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσλάμ, ἀλλὰ ὁ Τριαδικὸς Θεός, «ὁ εἷς καὶ ὁ μόνος Θεὸς οὐκ ἄλογός ἐστι»⁷⁵³. Μὲ τὴν πρόταση αὐτὴ εἰσέρχεται στὸ κέντρο τοῦ πυρήνα τοῦ ζητήματος τῆς μοναδικότητας καὶ τῆς τριαδικότητας τοῦ Θεοῦ, τῆς οὐσίας καὶ τῶν ὑποστάσεων καὶ τῆς μεταξὺ τῶν προσώπων ἢ τῶν ὑποστάσεων σχέσεων. Ὁ θεολογικὸς προβληματισμὸς περὶ τοῦ Λόγου καὶ τῆς σχέσεώς του μὲ τὸν Θεὸ συζητεῖται ἐπίσης στὴν *Διάλεξιν Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*⁷⁵⁴ καὶ στὸ ἑκατοστὸ κεφάλαιο τοῦ περὶ *Αἱρέσεων ἔργου*⁷⁵⁵. Ὅπως ἔχουμε ἀναφέρει, εἶχε ἀπασχολήσει τὴ Μουσουλμανικὴ θεολογία τὸ θέμα τοῦ Λόγου, τόσο σὲ σχέση μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσο καὶ μὲ τὸν λόγο τῆς διδασκαλίας εἴτε τοῦ Εὐαγγελίου εἴτε καὶ τοῦ Κορανίου. Ἡ περὶ τοῦ Θεοῦ ἀντίληψη τοῦ Ἰσλάμ, ποὺ φαίνεται ἐν τούτοις νὰ μὴ

⁷⁵³ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, 2. **B. KOTTER II**, σ. 15.

⁷⁵⁴ *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*. **B. KOTTER IV**, σσ. 427-438.

⁷⁵⁵ *Περὶ αἱρέσεων*. **B. KOTTER IV**, σσ. 19-67.

ἦταν ὁμόφωνη γιατί ὑπῆρχαν αίρετικὲς ἀποκκλίσεις, γνωστὲς στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, δὲν ἐπιτρέπει νὰ γίνεи ἀποδεκτὸς ὁ Λόγος ὡς αἰώνιος καὶ ἄναρχος καί, ἔνεκα τούτου, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα εἶναι κτίσματα τοῦ Θεοῦ. Τὸ ἐρώτημα ἐπομένως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ πρὸς τὸν Μουσουλμάνο συνομιλητή του, ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τόσο τὴν ὑπαρξή του Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ τὴ θεότητά τους⁷⁵⁶, θεωρώντας ὅτι εἶναι κτίσματα, διατυπώνεται ὡς ἐξῆς: «Πρὸ τοῦ κτίσαι ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα καὶ τὸν Λόγον οὐκ εἶχε Πνεῦμα οὐδὲ Λόγον;»⁷⁵⁷ ἐρώτημα ποὺ παραμένει ἀναπάντητο κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ Σαρακηνοῦ⁷⁵⁸. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ πρὸς τὸν Σαρακηνὸ εἶναι παρομοίου περιεχομένου πρὸς τὴν ἀνωτέρω ρητὴ διαβεβαίωση τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ὅτι «ὁ εἷς καὶ μόνος Θεὸς οὐκ ἄλογός ἐστι». Ἡ συζήτηση αὐτὴ περὶ τοῦ Λόγου καὶ τῶν λόγων ἀποδεικνύει, κατὰ τὸν Daniel SAHAS, τὴ βαθεῖα γνώση ποὺ εἶχε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός γιὰ τὸ Ἰσλάμ, δεδομένου ὅτι γνωρίζει ἀκόμα καὶ τὶς διάφορες αίρετικὲς ἀποκκλίσεις, ὅπως αὐτὲς τῶν Jahmites καὶ Mu'tazilites καὶ τὶς θέτει ἐνώπιον τοῦ ὑποτιθέμενου ὀρθόδοξου Μουσουλμάνου συνομιλητῆ του⁷⁵⁹. Στὸ σύντομο περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἔκτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως περιέχονται συνοπτικὰ τὰ βασικὰ θεολογικὰ ζητήματα τοῦ παρελθόντος. Ἄλλωστε, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως ἀλλαχοῦ τὸ ἴδιο καὶ ἐπὶ τοῦ προκειμένου, στηρίζει τὴ θεολογία του ἐπὶ τῶν προηγουμένων Πατέρων⁷⁶⁰.

⁷⁵⁶ Ὑπενθυμίζονται παρόμοιες τοποθετήσεις καὶ πολλῶν χριστιανικῶν αίρέσεων πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ Ἰσλάμ, ὅπως Ἀρειανισμός, Πνευματομάχοι κ.λπ.

⁷⁵⁷ Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ. B. KOTTER IV, σ. 433.

⁷⁵⁸ Βλ. SAHAS, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*, σσ. 112-122.

⁷⁵⁹ Βλ. SAHAS, Daniel, ὅπ. ἀν., σσ. 115-119.

⁷⁶⁰ Βλ. Γρηγορίου Νύσσης. *Λόγος Κατηχητικός*, 2 κ. ἐξ, σ. 152 κ. ἐξ. Ἡ σύγχρονη δυτικὴ θεολογικὴ σκέψη, ἀκολουθώντας μία ἄλλη μεθοδολογία ἀδυνατεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ τὴ σημασία ποὺ εἶχε γιὰ τοὺς Πατέρες ἢ ἀναφορὰ στὴν παραδεδομένη θεολογία τῶν Πατέρων καὶ γι' αὐτὸ θεωροῦν τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό ὡς ἐραριστὴ τῆς θεολογίας τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀπουσιάζει ἢ πρωτοτυπία καὶ ἢ σύνθεση. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως ὑπογραμμίσθηκε ἐπανειλημμένως, εἶχε τὴ δεινότητα νὰ προσαρμόζει τὴ θεολογία τῶν Πατέρων στὰ δεδομένα τῆς δικῆς του ἐποχῆς. Ἡ συζήτηση περὶ

Ἐπὶ τοῦ παρόντος δὲν ἀπασχολεῖ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἀποκάλυψη στὶς διάφορες ἐκφάνσεις ἐντὸς τῆς ἱστορίας τῆς οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν ἄπτεται τῆς Χριστολογίας, στὴν ὁποία θὰ ἀναφερθεῖ στὴ συνέχεια, τόσο στὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως, ὅσο καὶ στὰ λοιπὰ συγγράμματά του, ὅπου καθορίζονται καὶ οἱ σχέσεις τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ⁷⁶¹. Αὐτὸ ποὺ τὸν ἐνδιαφέρει ἐν προκειμένῳ εἶναι ἡ ὄντολογικὴ, ἡ «*sine qua non*» σχέση τοῦ Θεοῦ Πατρὸς, τόσο μὲ τὸν Λόγο του, ὅσο καὶ μὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, θέμα τὸ ὁποῖο θὰ διαπραγματευθεῖ στὴ συνέχεια. Στὴν γραμματολογία τῶν Πατέρων ἡ ἔννοια τοῦ λόγου κατέχει κεντρικὴ θέση καὶ ἡ διαπραγμάτευση ὀφείλεται στὸ γεγονὸς τῆς συγκρίσεως τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ. Σύμφωνα μὲ τὴ μεθοδολογία τῆς ἐργασίας του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καὶ στὸ παρὸν θέμα καθορίζει τὶς διάφορες ἔννοιες τοῦ λόγου. «Λόγος ἐστὶν ὁ οὐσιωδῶς τῷ Πατρὶ ἀεὶ

τῆς θεότητος τοῦ Λόγου καὶ τῆς θέσεώς του στὴν Τριάδα κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ Μουσουλμανικὴ πρόκληση, εἶχεν ἤδη διαμορφωθεῖ. Ὁ G. L. PRESTIGE ἔχει προβεῖ σὲ περιληπτικὴ ἀνάλυση τῆς ἱστορίας τῆς θεολογικῆς συζητήσεως περὶ τῆς θεότητος τοῦ Λόγου, μέχρι τὴν καθιέρωση τοῦ δόγματος περὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς διευκρινήσεως τῶν ὄρων αὐτῶν, δεδομένων τῶν θέσεων τῶν Γνωστικῶν, τῶν Ἀρειανῶν καὶ τῶν Εὐνομιανῶν, οἱ ὁποῖοι ἀπέρριπταν τὴ θεότητα τοῦ Λόγου, ἢ καὶ ἐν πολλοῖς τοῦ Ὡριγένη ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὑποταγὴν (subordination) τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα. (βλ. PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 112-156). «It must be perfectly obvious that, if the Logos is both *agenetos* and *genetos*, the one word cannot imply just the plain negative of the other word. He is *agenetos* or uncreated because He belongs to the triad of deity, and uncreated life is the substance of His being. On the other hand, He is *genetos* or derivative because He is not Himself the source and origin of that being, but derives it from the Father. The two statements are thus not in the least inconsistent. What was needed in order to avoid any appearance of inconsistency was merely a clear definition of the terms, not their philological sense, but the logical sense in which they were employed in common usage. This task was in fact accomplished by Athanasius a century later. Origen's thought was sufficiently clear, as appears from the impartial study, but the absence of clear, formal definition left the subject still involved in some obscurity and difficulty». PRESTIGE, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σ. 138.

⁷⁶¹ Στὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως, σύμφωνα μὲ τὴ συστηματοποίηση τοῦ ὕλικου του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαπραγματεύεται τὸ κεφάλαιο τῆς Χριστολογίας ἐπὶ μακρὸν στὰ κεφάλαια 45-81, στὸ ὁποῖο θὰ ἀναφερθούμε κατωτέρω.

συμπαρών. Λόγος ἐστὶν ἐνδιάθετος ὁ ἐν καρδίᾳ λαλούμενος. Λόγος ἐστὶν ἄγγελος νοήματος καὶ ἀνυπόστατος. Ὁ μὲν οὖν ἀκούει οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος, ὁ δὲ ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός. Μονογενῆς ἐστὶν, οὗ οὐδὲ πρὸ οὐδὲ μετὰ ἄλλος γεγέννηται»⁷⁶². Στὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως ὀρίζονται τρεῖς ἔννοιες γιὰ τὸν λόγον· α) Ὁ οὐσιώδης Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἐνυπόστατος, β) Ἡ φυσικὴ κίνηση τοῦ νοῦ – φῶς καὶ ἀπαύγασμα τοῦ νοῦ καί, γ) Ὁ «ἐνδιάθετος» λόγος, «ὁ ἐν καρδίᾳ λαλούμενος» καὶ ὁ προφορικός λόγος, ὁ ὁποῖος μεταφέρει ἓνα νόημα, εἶναι ὁ «ἄγγελος νοήματος»⁷⁶³. Μὲ βάση τοὺς ὀρισμοὺς αὐτοὺς, καθίσταται προφανές ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐνυπόστατος, ἐνῶ ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μία ἀνυπόστατη ιδιότητα τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς φαίνεται νὰ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὸν Ἀναστάσιο Σιναΐτη ὅσον ἀφορᾷ τὸν ὀρισμὸ τοῦ ἐνδιάθετου λόγου. «Εἴρηται μὲν οὖν ὁ λόγος τριχῶς· λόγος ἐνούσιος ὁ Θεὸς λόγος, λόγος ἐνδιάθετος ὁ τῶν ἀγγέλων καὶ ὁ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ λαλῶν, λόγος καὶ ὁ προφορικός τῆς γλώττης. Λόγος δὲ εἴρηται ἐκ τοῦ λέγειν. Λόγος προφορικός ἐστὶν ἄγγελος νοήματος»⁷⁶⁴.

⁷⁶² Φιλόσοφα, 9, 29-33. **B. KOTTER I**, σ. 161.

⁷⁶³ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 91-98. Βλ. *Doctrina Patrum*, σ. 263, 5-7. Βλ. ἐπίσης, Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 35. **B. KOTTER II**, σ. 87: «Πάλιν δὲ διαιρεῖται τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸν ἐνδιάθετον λόγον καὶ εἰς τὸν προφορικόν. Ἔστι δὲ ἐνδιάθετος μὲν λόγος κίνημα ψυχῆς ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως· ὅθεν πολλάκις σιωπῶντες λόγον ὄλον παρ' ἑαυτοῖς διεξερχόμεθα καὶ ἐν τοῖς ὀνειροῖς διαλεγόμεθα. Κατὰ τοῦτο δὲ μάλιστα λογικοὶ πάντες ἐσμέν· καὶ γὰρ οἱ ἐκ γεννητῆς κωφοὶ ἢ καὶ οἱ διὰ τι νόσημα ἢ πάθος τὴν φωνὴν ἀποβαλόντες οὐδὲν ἤττον λογικοὶ εἰσιν. Ὁ δὲ προφορικός λόγος ἐν τῇ φωνῇ καὶ ταῖς διαλέκτοις τὴν ἐνέργειαν ἔχει, ἤγουν ὁ διὰ γλώσσης καὶ στόματος προφερόμενος λόγος· διὸ καὶ προφορικός λέγεται. Ἔστι δὲ ἄγγελος νοήματος. Κατὰ τοῦτο καὶ λαλητικοὶ λεγόμεθα». Ὁ G. L. PRESTIGE συστηματοποιεῖ σὲ τρεῖς ὀμάδες τῆ θεολογικῆς ἔννοια τοῦ λόγου στοὺς πρῶτους Πατέρες. α) ὁ λόγος ὡς ἐρμηνευτὴς τῆς ἀποκαλύψεως καὶ ἔκφραση τοῦ Πατέρα, β) ὀμάδα κειμένων πού τονίζουν τὴ λογικὴ πλευρὰ τοῦ λόγου καί, γ) τὰ κείμενα πού συνδέουν τὸν λόγον μὲ τὴν ἐντολὴν ἢ καὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 117-123.

⁷⁶⁴ Ἀναστασίου Σιναΐτου. Ὁδηγός, II, 6, 15-19. Ἑκδ. Karl-Heinz Uthemann. *Anastasius Sinaitae viae dux*. (CCSG 8). Brepols. Turnhout 1981, σ. 60. Ὁ

Ἡ ἀναφορὰ στὸν ἀνθρώπινο λόγο καταδεικνύει τὴ διαφορὰ του σὲ σύγκριση μὲ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ. Βεβαίως, ἡ θεολογία περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ εἰσάγει πλεῖστα ὅσα ἄλλα θέματα. Ἐνῶ ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἀποτελεῖ συγκρίσιμο μέγεθος πρὸς τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι ὁ μὲν ἀνθρώπινος λόγος, ἔνεκα τῆς φθαρτότητας τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστατοποιηθεῖ, εἶναι ἀνυπόστατη ιδιότητα τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι ὑποστατοποιημένος, γίνεται ὅμως σύγκριση τῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπινου λόγου μὲ τὸν νοῦ, γιὰ νὰ ἐξεικονισθεῖ ἡ σχέση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν Θεό. Ἡ σύγκριση, κατὰ τὸν Γρ. Νύσσης, γίνεται «ἀναγωγικῶς», ὅπως θὰ γίνεи τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, δεδομένου ὅτι, ὅπως λέγει, παρατηρεῖται ἡ ὑπαρξη «σκιῶν» καὶ «μιμημάτων» τῆς ἀφράστου δυνάμεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴ δική μας φύση⁷⁶⁵.

Νεμεσίος Ἐμέσης ἀναπτύσσει μία πιὸ σύνθετη ἐρμηνεία τοῦ «ἐνδιάθετου» λόγου, ἐξετάζοντας ἀκόμα καὶ τὴν φυσιολογία τοῦ λόγου. «Περὶ τοῦ ἐνδιαθέτου καὶ προφορικοῦ λόγου. Αὕτη μὲν οὖν μία διαίρεσις τῆς ψυχικῆς δυνάμεως, ἣ συνδιαίρειται μέρη τινὰ τοῦ σώματος, ἑτέρα δὲ διαίρεσις καθ' ἕτερον τρόπον τοῦ λογικοῦ τῆς ψυχῆς, ὃ τε καλούμενος ἐνδιάθετος λόγος καὶ ὁ προφορικός. ἔστι δὲ ἐνδιάθετος μὲν λόγος τὸ κίνημα τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως, ὅθεν πολλάκις καὶ σιωπῶντες λόγον ὅλον παρ' ἑαυτοῖς διεξερχόμεθα καὶ ἐν τοῖς ὄνειροις διαλεγόμεθα. κατὰ τοῦτο δὲ μάλιστα λογικοὶ πάντες ἐσμέν· οὐ γὰρ οὕτω κατὰ τὸν προφορικὸν λόγον ὡς κατὰ τοῦτον. καὶ γὰρ οἱ ἐκ γενετῆς κωφοὶ καὶ οἱ διὰ πάθος ἢ νόσημα τὴν φωνὴν ἀποβαλόντες οὐδὲν ἦττον λογικοὶ εἰσιν. ὁ δὲ προφορικός λόγος ἐν τῇ φωνῇ καὶ ἐν ταῖς διαλέκτοις τὴν ἐνέργειαν ἔχει. ὄργανα δὲ τῆς φωνῆς πολλά· οἱ τε γὰρ ἐν τοῖς μεσοπλεύροις ἔσωθεν μύες καὶ ὁ θώραξ καὶ ὁ πνεύμων ἢ τε τραχεῖα ἀρτηρία καὶ ὁ λάρυγξ καὶ τούτων μάλιστα τὸ χονδρῶδες καὶ τὰ παλινδρομοῦντα νεῦρα καὶ ἡ γλωττις καὶ πάντες οἱ κινοῦντες ταῦτα τὰ μόρια μύες τῆς ἐκφωνήσεώς εἰσιν ὄργανα, τῆς δὲ διαλέκτου τὸ στόμα· ἐν τούτῳ γὰρ διαπλάττεται καὶ σχηματίζεται καὶ οἰονεῖ μορφοῦται ἡ διάλεκτος, τῆς μὲν γλώσσης καὶ τοῦ γαργαρεῶνος πλήκτρου λόγον ἐπεχόντων, τῆς δὲ ὑπερώας ἡχείου, τῶν δὲ ὀδόντων καὶ τῆς ποιᾶς τοῦ στόματος διανοίξεως ὡς ἐν λύρα τὴν τῶν χορδῶν ἀναπληρούντων χρεῖαν, συντελούσης τι καὶ τῆς ῥινὸς πρὸς εὐφωνίαν ἢτοι κακοφωνίαν, ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀδόντων» (**Νεμεσίου Ἐμέσης**. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 14, σσ. 70-71).

⁷⁶⁵ «Ὡσπερ δὲ τὸν Λόγον ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς ἀναγωγικῶς ἐπὶ τῆς ὑπερκειμένης ἔγνωμεν φύσεως, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῇ περὶ τοῦ Πνεύματος ἐννοία προσαχθησόμεθα, σκιᾶς τινος καὶ μιμήματα τῆς ἀφράστου δυνάμεως ἐν τῇ καθ'

Στὴ συνέχεια θὰ παρακολουθήσουμε τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Τὴν ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ τὴν στηρίζει ἐπὶ τῆς προηγουμένης θεολογίας ποὺ ἀνέπτυξε περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας καὶ ὄχι πολλοί. Παρὰ ταῦτα, ἡ μοναδικότητα αὐτὴ δὲν εἶναι ἀποκλειστικὴ ἀπὸ τὸ νὰ ἔχει ὁ μοναδικὸς Θεὸς τὸν Λόγο του, δεδομένου ὅτι ὁ μοναδικὸς Θεὸς δὲν εἶναι «ἄλογος», ἀνευ λόγου. Ἡ φύση ὁμῶς τοῦ Θεοῦ ἐπιβάλλει ὥστε ὁ Λόγος Του νὰ εἶναι ἐνυπόστατος. Ὁ ἐνυπόστατος Λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν ἔχει χρονικὰ πλαίσια υπάρξεως, ἀρχῆς καὶ τέλους, δεδομένου ὅτι εἶναι συναΐδιος μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα. Ὁ Θεὸς εἶναι αἰεὶ ἔλλογος. «Αἰεὶ δὲ ἔχει τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐξ αὐτοῦ γεννώμενον». Τὸ ἐρώτημα εἶναι, ποῖες θεολογικὲς προεκτάσεις τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς προτάσεως καθορίζουν τὴ σχέση τοῦ Λόγου μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα; Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐνυπόστατος, ζῶν, τέλειος. Θὰ ὀνομάζουμε τὴ σχέση αὐτὴ τοῦ Λόγου μὲ τὸν Πατέρα «δυναμικὴ» σχέση, ἔνεκα τῆς αἰδίου γεννήσεως τοῦ Λόγου ἀπὸ τὸν Πατέρα. Ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος καταδεικνύουν τὴν αἰδίο ἐνδοτριαδικὴ ζωὴ στὸν Θεό, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ὄντολογικὴ σχέση, ποὺ καθορίζεται μὲ τοὺς ὅρους τῆς οὐσίας καὶ τῶν ὑποστάσεων, χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι καὶ ἡ σχέση Θεοῦ Πατέρα καὶ Λόγου, ὅπως καὶ ἡ σχέση ἁγίου Πνεύματος μὲ τὸν Πατέρα δὲν εἶναι ἐξ ἴσου ὄντολογικὴ. Ἡ σχέση τοῦ Λόγου μὲ τὸν Θεὸ εἶναι ἀδιάρρηκτη. Δὲν ὑπάρχει ὁ Λόγος ἀνεξαρτήτως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ πάντοτε μὲ τὸν Θεό, ὅπως δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει Θεὸς Πατέρας χωρὶς τὸν Υἱὸ καὶ τὸ ἅγιο Πνεῦμα. Ὁ Λόγος δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ. Ἄλλωστε, δὲν

ἡμᾶς θεωροῦντες φύσει» (Γρηγορίου Νύσσης. *Λόγος Κατηχητικός*, 2, 1-5, σ. 152). Βλ. DURAND, Emmanuel O.P. «*Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le Discours catéchétique de Grégoire de Nysse*». *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), σσ. 571-586. ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ, Θεοχάρη Σωτηρίου. *Θελήματα, ἐνέργειες καὶ ιδιώματα τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό*. Ἀθήνα 2009.

υπάρχει για τὸν Θεὸ τὸ «ἐκτὸς» στὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ
υπάρχει ἀνεξαρτήτως τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος, «ποῦ γὰρ ἔσται ἔξω
αὐτοῦ γινόμενος;». Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ «ἔξω» ὄντολογικὰ
μεταξὺ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου δὲν υφίσταται. Ἡ πρὸς τὰ ἔξω
τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἐκδήλωση εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἡ
δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ αὐτὸ ποῦ ὁ Θεὸς
ἐκδηλώνει γιὰ τὴ γνώση ποῦ ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεό.
Ἡ πρὸς τὰ «ἔξω» ἐκδήλωση τοῦ Θεοῦ ταυτίζεται μὲ τὸ
«καταληπτὸν» τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸ ποῦ σὲ
προηγούμενους Πατέρες (Ἀρεοπαγίτης, Μάξιμος) ταυτίζεται μὲ
τις προόδους ἢ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, καθὼς καὶ μὲ τὴ
δημιουργικὴ πράξη τοῦ Θεοῦ. Ἐδῶ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι
χωρεῖ ἡ διάκριση μεταξὺ θεολογίας καὶ οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ,
ὅπου διὰ τῆς οἰκονομίας ἀποκαλύπτεται καὶ ὁ τριαδικὸς τρόπος
ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ποῦ ἐμφανίζει τὸ παράδοξο σχῆμα, *Τριάς
ἐν Μονάδι καὶ Μονὰς ἐν Τριάδι*.

Ὁ Λόγος καὶ ἡ σχέση του μὲ τὸν Θεὸ ἐντάσσονται στὴν
ὄντολογία τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ ἐπομένως δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ
ὑπαρξη τοῦ Λόγου ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὑπαρξη τοῦ Λόγου ἐκτὸς
τοῦ Θεοῦ θὰ σήμαινε ἀκόμα τὴ διάχυση τοῦ Λόγου, ὅπως
συμβαίνει μὲ τὸν ἀνθρώπινο λόγο, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀνυπόστατος,
λόγω τῆς φθαρτῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ διαχέεται στὸν
ἀέρα ὡς ἄκισ ἐξέρχεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. «Ἐπειδὴ γὰρ ἡ
ἡμετέρα φύσις ἐπίκηρός ἐστι καὶ εὐδιάλυτος, διὰ τοῦτο καὶ ὁ
λόγος ἡμῶν ἐστὶν ἀνυπόστατος. Ὁ δὲ θεὸς αἰεὶ ὢν καὶ τέλειος
ὢν τέλειον καὶ ἐνυπόστατον ἔξει τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αἰεὶ ὄντα
καὶ ζῶντα καὶ πάντα ἔχοντα, ὅσα ὁ γεννήτωρ ἔχει»⁷⁶⁶. Ἡ σχέση
αὐτὴ μεταξὺ Θεοῦ καὶ Λόγου εἶναι ἡ αἰτία ὥστε ὁ Λόγος νὰ ἔχει
πάντα ὅσα ἔχει ὁ γεννήτωρ, κατὰ τὴν Ἰωάννεια θεολογία (Ἰω.
16:15). Ἐπὶ τῆς Ἰωάννειας αὐτῆς θεολογίας περὶ τῆς ἰσοτιμίας
μεταξὺ τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ ἔχει στηριχθεῖ ἡ μετέπειτα
θεολογία γιὰ νὰ καταδείξει τὴ θεότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν
ἰσοτιμία του μὲ τὸν Πατέρα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἐπὶ τοῦ
προκειμένου, συνοψίζει τὴ θεολογία τῆς ἰσοτιμίας μὲ τὴν

⁷⁶⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, 7-11. **B. KOTTER II**, σ. 15.

πρόταση του εὐγγελιστῆ Ἰωάννη, «πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ ἐμὰ ἐστίν» (Ἰω. 16:15). Βεβαίως, σὲ ἄλλες σελίδες τοῦ συγγραφικοῦ του ἔργου διευκρινίζει τὸ κεφάλαιο αὐτὸ τῶν σχέσεων τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα. «Μένων οὖν ἐν τῷ εἶναι Υἱός, πάντα ἐστίν ὅσα ἐστίν ὁ Πατήρ, κατὰ τὴν αὐτοῦ φωνὴν τοῦ Κυρίου, εἰπόντος· Ἐπίπαντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, ἐμὰ ἐστίν'. Τῷ ὄντι γὰρ τῆς εἰκόνας ἐστὶ πάντα ὅσα ἐστὶ τῆ πρωτοτύπῳ μορφῇ»⁷⁶⁷.

Παρὰ τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ ποὺ ὑφίσταται μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου ὄντος τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κτιστοῦ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός προβαίνει καὶ ὁ ἴδιος σὲ σύγκριση ἢ καὶ ἀναλογικὴ συσχέτιση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ καταδείξει τὴ διαφορὰ καὶ τὴ σχέση μεταξύ τους. Τὰ δύο μεγέθη μὲ τὰ ὁποῖα γίνεται ἡ σύγκριση εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ' ἑτέρου δέ, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ Θεὸς Πατέρας, ἀντιστοίχως. Καθίσταται φανερόν ὅτι ἡ σύγκριση αὐτὴ δὲν εἶναι ἠθικῆς μορφῆς, ἀλλὰ εἰσάγει σὲ βαθύτερο θεολογικὸ προβληματισμὸ γιὰ τὴ σχέση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Ἐχει διαφανεῖ ἀπὸ τὴν προηγούμενη συζήτηση γιὰ τὸν λόγο στὸν ἄνθρωπο καὶ γιὰ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ, ὅτι τόσο γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὅσο καὶ γιὰ τὸν Θεό, ὁ λόγος ἀνήκει στὸ εἶναι, τόσο τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο καὶ τοῦ Θεοῦ. Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ λόγου στὸν ἄνθρωπο, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι δυνατὴ ἡ διερεύνηση καὶ κατανόησή του ἀπὸ

⁷⁶⁷ *Ἐρὰ παράλληλα*. PG 95, 1073B. Ἡ περὶ πρωτοτύπου καὶ εἰκόνας διδασκαλία ἔχει τὴν ἀρχὴ τῆς στὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία: «τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὲ παντὸς ἀρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχὴν. ὣδε οὖν περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πᾶν εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους—καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικητοῖς, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν—τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια» (Πλάτωνος. *Τίμαιος* 29bc). Ἐν τούτοις, οἱ συγκρίσεις εἶναι διαφορετικῆς. Στὸν Πλάτωνα πρόκειται περὶ τοῦ κόσμου τῶν ιδεῶν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Στὸ κεφάλαιο περὶ τῶν εἰκόνων θὰ διευκρινισθεῖ ἡ σχέση «εἰκόνας» καὶ «πρωτοτύπου» κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό.

τὸν ἄνθρωπο, καθιστᾶ δυνατὴ τὴ σύγκρισή του μὲ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτὰ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ μία φυσιολογία γιὰ τὸν λόγο τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸν νοῦ. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἐπηρεάζεται ἀκόμα καὶ λεκτικὰ ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης⁷⁶⁸.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ	ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΚΔΟΣΙΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ
<p>Ὡσπερ γὰρ ἐφ' ἡμῶν ἐκ τοῦ νοῦ φαμὲν εἶναι τὸν λόγον, οὔτε δι' ὄλου τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ νῷ οὔτε παντάπασι ἕτερον— τῷ μὲν γὰρ ἐξ ἐκείνου εἶναι ἄλλο τι καὶ οὐκ ἐκεῖνό ἐστι, τῷ δὲ αὐτὸν τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγειν οὐκέτ' ἂν ἕτερόν τι παρ' ἐκείνον ὑπονοοῖτο, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ᾧ ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ ἐστίν—οὕτω καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκείνον παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν Θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ τῷ διὰ τῶν αὐτῶν γνωρισμάτων εὐρισκομένῳ· εἴτε γὰρ ἀγαθότης, εἴτε δύναμις, εἴτε σοφία, εἴτε τὸ αἰδίως εἶναι, εἴτε τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον, εἴτε τὸ ἐν παντὶ τέλειον, εἴτε τι τοιοῦτον ὅλως σημείον τις ποιοῖτο τῆς τοῦ Πατρὸς καταλήψεως, διὰ τῶν αὐτῶν εὐρήσει σημείων καὶ τὸν ἐξ ἐκείνου ὑφεστῶτα Λόγον. (Γρηγορίου Νύσσης. Λόγος Κατηχητικὸς, 1, 81-95, σσ. 150-152).</p>	<p>Οὗτος τοίνυν ὁ εἷς καὶ μόνος θεὸς οὐκ ἄλογός ἐστι. Λόγον δὲ ἔχων οὐκ ἀνυπόστατον ἔξει, οὐκ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι οὐδὲ παυσόμενον· οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἦν ποτε θεὸς ἄλογος. Αἰεὶ δὲ ἔχει τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐξ αὐτοῦ γεννώμενον, οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον ἀνυπόστατον καὶ εἰς ἀέρα χεόμενον, ἀλλ' ἐνυπόστατον, ζῶντα, τέλειον, οὐκ ἔξω αὐτοῦ χωροῦντα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ αἰεὶ ὄντα· ποῦ γὰρ ἔσται ἔξω αὐτοῦ γινόμενος; Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐπικηρὸς ἐστι καὶ εὐδιάλυτος, διὰ τοῦτο καὶ ὁ λόγος ἡμῶν ἐστὶν ἀνυπόστατος. Ὁ δὲ θεὸς αἰεὶ ὢν καὶ τέλειος ὢν τέλειον καὶ ἐνυπόστατον ἔξει τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αἰεὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ πάντα ἔχοντα, ὅσα ὁ γεννήτωρ ἔχει. Ὡσπερ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος οὔτε δι' ὄλου ὁ αὐτός ἐστι τῷ νῷ οὔτε παντάπασι ἕτερος—ἐκ τοῦ νοῦ μὲν γὰρ ὢν ἄλλος ἐστὶ παρ' αὐτόν, αὐτὸν δὲ τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων οὐκέτι παντάπασι ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ᾧ ἕτερόν ἐστι τῷ ὑποκειμένῳ—οὕτως καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκείνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν Θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ· ὥσπερ γὰρ τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον ἐπὶ τοῦ πατρὸς θεωρεῖται, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένου λόγου θεωρηθήσεται. (Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 6, Περί Λόγου Θεοῦ. B. KOTTER II, σσ. 15-16).</p>

Βασικὴ θέση, τόσο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ὅσο καὶ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, εἶναι ὅτι ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου προέρχεται ἀπὸ τὸν νοῦ. Ὁ λόγος, προερχόμενος ἀπὸ τὸν νοῦ, οὔτε εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ταυτόσημος οὔτε ἐξ ὀλοκλήρου διάφορος ἀπὸ τὸν

⁷⁶⁸ Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης ὑποστηρίζει ὅτι ἡ σχέση αὐτή, ἡ ὁποία φανερώνει τὴν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἀπόδειξη τῆς διαπροσωπικῆς σχέσεως μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, γιατί ἡ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἀναφέρεται στὸ σῶμα. (ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 165-168).

νοῦ. Προέρχεται μὲν ἀπὸ τὸν νοῦ, ἀλλὰ εἶναι «ἄλλος» ἀπὸ τὸν νοῦ. Ἡ λειτουργικότητα τοῦ λόγου εἶναι ὅτι καθιστᾶ γνωστό τὸν νοῦ, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἐντελλῶς διαφορετικός ἀπὸ τὸν νοῦ. Ἔτσι, χρησιμοποιεῖται ἐπίσης ἡ εἰκόνα «φῶς ἐκ φωτός». Ὡς πρὸς τὴ φύση του ὁ λόγος εἶναι ἓνα μὲ τὸν νοῦ, ἀλλὰ διαφορετικός ὡς πρὸς τὸ ὑποκείμενο, τὸν ἴδιο τὸν νοῦ. Στὴ Χριστολογία, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θὰ προχωρήσει ἓνα βῆμα περαιτέρω καὶ θὰ πεῖ ὅτι ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων θὰ γίνεῖ διὰ μέσου τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι λαμβάνει τὴ θέση τοῦ νοῦ καὶ ἐξοστρακίζοντάς τον. «Χωρίον ὁ νοῦς γέγονε τῆς καθ' ὑπόστασιν αὐτῷ ἡνωμένης θεότητος»⁷⁶⁹. Ἐπομένως, οἱ συγκρίσεις, ἀφ' ἑνὸς μὲν, μεταξὺ τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ, λόγου καὶ πνεύματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ Πατέρα δὲν ἀποτελοῦν θεωρητικὴ ἑνασχόληση, ἀλλὰ ὑπάρχει ὄντολογικὸ ὑπόβαθρο. Ἡ συζήτηση αὐτὴ καὶ ὁ καθορισμὸς τῆς σχέσεως νοῦ καὶ λόγου στὸν ἀνθρωπο ὁδηγεῖ στὴ σύγκριση μεταξὺ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ὅπου παρατηρεῖται ἀναλογικὴ ὁμοιότητα. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι ὑποστατοποιημένος, τὸν καθιστᾶ διακεκριμένον ἀπὸ τὸν Θεὸ Πατέρα, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἔχει τὴν ὑπόστασιν. Ἐξ ἄλλου, τὸ γεγονὸς ὅτι φανερώνει στὸν ἑαυτό του ὅλα ὅσα ὑπάρχουν στὸν Θεό, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς Πατέρας καὶ ὁ Λόγος εἶναι τὸ ἴδιο ὡς πρὸς τὴ φύση. Ὁ

⁷⁶⁹ «Ἦνωται τοίνυν σαρκὶ διὰ μέσου νοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ μεσιτεύοντος θεοῦ καθαρότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι. Ἦγεμονικὸν μὲν γὰρ ψυχῆς τε καὶ σαρκὸς νοῦς, τῆς ψυχῆς τὸ καθαρῶτατον, ἀλλὰ καὶ νοῦ ὁ θεός· καὶ ὅτε μὲν παραχωρεῖται ὑπὸ τοῦ κρείττονος, τὴν οἰκειάν ὁ νοῦς ἡγεμονίαν ἐνδείκνυται. Ἐκνικᾶται δὲ καὶ ἔπεται τῷ κρείττονι καὶ ταῦτα ἐνεργεῖ, ἃ ἡ θεία βούλεται θέλησις.

Χωρίον ὁ νοῦς γέγονε τῆς καθ' ὑπόστασιν αὐτῷ ἡνωμένης θεότητος ὡσπερ δηλαδὴ καὶ ἡ σὰρξ, οὐ σύνοικος, ὡς ἡ τῶν αἰρετικῶν ἐναγῆς πλανᾶται οἴησις· “οὐ γὰρ ἂν μεδιμναῖον”, λέγουσα, “χωρήσει διμεδιμνον”. σωματικῶς τὰ ἄλλα κρίνουσα. Πῶς δὲ θεὸς τέλειος καὶ ἀνθρώπος τέλειος καὶ ὁμοούσιος τῷ τε πατρὶ καὶ ἡμῖν ὁ Χριστὸς λεχθήσεται, εἰ μέρος τῆς θείας φύσεως μέρει τῆς ἀνθρωπίνης ἐν αὐτῷ ἦνωται φύσεως;» (Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως, 50, 38-49. **B. KOTTER II**, σ. 121). Ἐδῶ φαίνεται πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται ὅτι ἡ ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων ἔγινε στὸν νοῦ τῆς ἀνθρώπινης φύσεως Του.

Γρηγόριος Νύσσης ἀναφέρει μεταξὺ τῶν διαφόρων ἐπιχειρημάτων γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ λόγου καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸν νοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἢ τοῦ Λόγου μὲ τὸν Πατέρα ἀντιστοίχως καὶ τὴν τελειότητα. Ἡ τελειότητα γιὰ ὅλα ἀνήκει στὸν Θεὸ Πατέρα, κατὰ τὸν ἴδιο λόγο ἡ τελειότητα σὲ ὅλα ἀνήκει καὶ στὸν Λόγο, ὁ ὁποῖος γεννᾶται ἀπὸ τὸν Πατέρα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀνάγει τὴν ἔννοια τῆς τελειότητος σὲ κεντρικὸ θεολογικὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Μεταξὺ τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὸν ὑποστατοποιημένο Λόγο τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν μὴ ὑποστατοποιημένο λόγο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι ὑποστατοποιημένος, δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι αἰώνιος καὶ τέλειος, ἔτσι καὶ ὁ Λόγος του εἶναι τέλειος καὶ ἐνυπόστατος. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ ἐπιμονὴ γιὰ τὴν τελειότητα τοῦ Λόγου ἢ καὶ τῶν τριῶν θείων Ὑποστάσεων ἀνάγεται στὸν θεολογικὸ ἀγῶνα γιὰ τὴν κατοχύρωσιν τῆς αἰδίου ὑπάρξεως, τῆς ἰσοτιμίας καὶ τῆς θεότητος τῶν τριῶν θείων Προσώπων. Ἀντίθετα, ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου διαλύεται ἅμα τῇ ἐκφορᾷ του, δεδομένου ὅτι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος εἶναι φθαρτός. Ἡ φθαρτὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου δὲν δύναται νὰ παράξει ὄντολογικὰ ἀποτελέσματα καὶ ἔτσι ὁ λόγος του δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑποστατοποιηθεῖ ὅπως συμβαίνει στὸν Θεό.

§ 4. Πνευματολογία.

Ἡ μεθοδολογία ποῦ ἀκολουθεῖται γιὰ τὴν ἀποδεικτικὴ διαδικασίᾳ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Λόγου ἀκολουθεῖται καὶ στὸ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος 7^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. Δηλαδή, ὅπως γιὰ τὸν Λόγο ἀφιερώνεται ἓνα πρωταρχικὸ κεφάλαιο εἰδικὰ γιὰ τὴν ὄντολογία περὶ τοῦ Λόγου καὶ στὴ συνέχεια, στὸ περὶ Τριάδος κεφάλαιο, διευκρινίζεται ἡ πίστη σὲ καθένα πρόσωπο ξεχωριστά, -γιὰ τὴν χριστολογία, ὅπως ἀναφέρθηκε ἤδη, ἀφιερώνεται μεγάλο μέρος τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως (κεφ. 45-82)-, ἡ ἴδια μεθοδολογία ἀκολουθεῖται καὶ γιὰ τὸ ἅγιο Πνεῦμα. Γιὰ τὴν «ἀπόδειξη» ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀκολουθήθηκε ἡ ἴδια δομὴ τοῦ κειμένου, ὅμως μὲ διαφοροτικὴ ἐπιχειρηματολογία, δεδομένου ὅτι ἀντλεῖ ἐπιχειρήματα καὶ ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἡ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀποδεικτικὴ διαδικασίᾳ, ἂν καὶ θὰ μπορούσε νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ προσέγγιση μὲ τὸν Θεὸ, τὸν Λόγο καὶ τὸ Πνεῦμα, ὑπενθυμίζει Νεοπλατωνισμό, ἐν τούτοις, εἶναι ἀπόλυτα διαφοροποιημένη. Γενικώτερα, ἡ πνευματολογία, ὅπως ἀναπτύσσεται στὴν Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, ἀποτελεῖ ἐπανάληψη ἢ καὶ ἐπεξεργασία τῆς πνευματολογίας τοῦ Κατηχητικοῦ Λόγου τοῦ Γρηγορίου Νύσσης (§§ 2-3)⁷⁷⁰. Ἡ

⁷⁷⁰ «Ὡσπερ δὲ τὸν Λόγον ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς ἀναγωγικῶς ἐπὶ τῆς ὑπερκειμένης ἔγνωμεν φύσεως, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῆ περὶ τοῦ Πνεύματος ἐννοία προσαχθησόμεθα, σκιάς τινος καὶ μιμήματα τῆς ἀφράστου δυνάμεως ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς θεωροῦντες φύσει. Ἀλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἢ τοῦ ἀέρος ἐστὶν ὄλκη, ἀλλοτρίου πράγματος πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν ἀναγκαίως εἰσελκομένου τε καὶ προχομένου, ὅπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως τοῦ λόγου φωνὴ γίνεται, τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα. Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ εὐσεβὲς ἐνομίσθη, καθὼς ἐδόθη καὶ Λόγον εἶναι Θεοῦ διὰ τὸ μὴ δεῖν ἐλλιπέστερον τοῦ ἡμετέρου λόγου τὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι Λόγον, εἶπερ τούτου μετὰ πνεύματος θεωρουμένου ἐκεῖνος δίχα Πνεύματος εἶναι πιστεύοιτο· οὐ μὴν ἀλλότριόν τι καθ' ὁμοίτητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος ἐξωθεν ἐπεισεῖν τῷ Θεῷ καὶ ἐν αὐτῷ γίνεσθαι τὸ Πνεῦμα θεοπρεπὲς ἐστὶν οἶεσθαι, ἀλλ' ὡς Θεοῦ Λόγον ἀκούσαντες οὐκ ἀνυπόστατόν τι πρᾶγμα τὸν Λόγον ᾤθημεν οὐδὲ ἐκ μαθήσεως ἐγγινόμενον, οὔτε διὰ φωνῆς προφερόμενον, οὔτε μετὰ τὸ προενεχθῆναι διαλυόμενον, οὐδὲ ἄλλο τι πάσχοντα τοιοῦτον, οἷα περὶ τὸν ἡμέτερον λόγον θεωρεῖται πάθη, ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφειστώτα, προαιρετικόν τε καὶ ἐνεργόν καὶ παντοδύναμον, οὕτω καὶ Πνεῦμα μεμαθηκότες Θεοῦ τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ Λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, οὐ πνοῆν

συγγραφική σκοπιμότητα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως ἔχει διαφανεῖ ἀπὸ τὸν σχολιασμὸ περὶ τοῦ Λόγου, ἦταν ἡ ἀνάδειξη τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ὁμολογίας τῆς Χριστιανικῆς πίστεως καὶ γιὰ τὸ τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος.

ἄσθματος ἐννοοῦμεν—ἢ γὰρ ἂν καθαιροῖτο πρὸς ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας δυνάμεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου καὶ τὸ ἐν αὐτῷ Πνεῦμα ὑπονοοῖτο—ἀλλὰ δύναμιν οὐσιώδη αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ Θεοῦ ἐν ᾧ ἔστιν ἢ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ᾧ παρομαρτεῖ δυναμένην οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν οὔσαν, προαιρετικήν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν. Ὅστε τὸν ἀκριβῶς τὰ βάθη τοῦ μυστηρίου διασκοπούμενον ἐν μὲν τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ ἀπόρρητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας λαμβάνειν, μὴ μέντοι δύνασθαι λόγῳ διασαφεῖν τὴν ἀνέκφραστον ταύτην τοῦ μυστηρίου βαθύτητα. Πῶς τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητὸν ἔστι καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαρίθμησιν, καὶ διηρημένως ὄραται καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακέκριται τῇ ὑποστάσει καὶ οὐ διώριστα τῷ ὑποκειμένῳ; Ἄλλο γὰρ τι τῇ ὑποστάσει τὸ Πνεῦμα καὶ ἕτερον ὁ Λόγος καὶ ἄλλο πάλιν ἐκεῖνο οὐ καὶ ὁ Λόγος ἔστι καὶ τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' ἐπειδὴν τὸ διακεκριμένον ἐν τούτοις κατανοήσης, πάλιν ἢ τῆς φύσεως ἐνόησεν τὸν διαμερισμὸν οὐ προσίεται, ὡς μήτε τὸ τῆς μοναρχίας σχίζεσθαι κράτος εἰς θεότητας διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ ἰουδαϊκῷ δόγματι συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλὰ διὰ μέσου τῶν δύο ὑπολήψεων χωρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἐκατέραν τε τῶν αἰρέσεων καθαιροῦσαν καὶ ἀφ' ἐκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον. Τοῦ μὲν γὰρ ἰουδαίου καθαιρεῖται τὸ δόγμα τῆ τε τοῦ Λόγου παραδοχῆ καὶ τῆ πίστει τοῦ Πνεύματος, τῶν δὲ ἑλληνιζόντων ἢ πολυθεὸς ἐξαφανίζεται πλάνη τῆς κατὰ φύσιν ἐνόητος παραγραφομένης τὴν πληθυντικὴν φαντασίαν. Πάλιν δὲ αὐτὸ ἐκ μὲν τῆς ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἢ τῆς φύσεως ἐνόησεν παραμενέτω· ἐκ δὲ τοῦ ἑλληνισμοῦ ἢ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη, θεραπευθείσης ἐκατέρωθεν καταλλήλως τῆς ἀσεβοῦς ὑπονοίας· ἔστι γὰρ ὡσπερ θεραπεία τῶν μὲν περὶ τὸ ἐν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς Τριάδος, τῶν δὲ εἰς πλῆθος ἐσκεδασμένων ὁ τῆς ἐνόητος λόγος» (**Γρηγορίου Νύσσης**, *Λόγος Κατηχητικός*, 2-3, σσ. 152-158). Βλ. **ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ**, Κωνσταντίνου. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, σσ. 61-67. Ὅταν ὁ ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗΣ ἔγραφε γιὰ τὴ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν δὲν ὑπῆρχαν κριτικὲς ἐκδόσεις τῶν ἔργων του καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ πολλὰ αὐθεντικὰ συγγράμματά του θεωροῦνται ἀπὸ τὸν συγγραφέα ὡς νόθα, ἀφ' ἑτέρου δὲ οἱ μελέτες ἦσαν περιορισμένες καὶ δὲν εἶχαν διευκρινισθεῖ πολλές ὀψεις τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ πολλὲς θέσεις τοῦ ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗ δὲν δύνανται νὰ ἰσχύουν σήμερα δεδομένου ὅτι φαίνεται νὰ ἀγνοεῖ ὅτι πολλὰ κείμενα τὰ ὁποῖα σχολιάζει εἶναι παραθέσεις ἄλλων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὴν κριτικὴ ἐκδοσὴ τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὑπὸ τοῦ Β. ΚΟΤΤΕΡ. Ὅπως, ἢ πνευματολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ποὺ εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη πνευματολογία τοῦ Γρ. Νύσσης.

Τὸ ἕβδομο κεφάλαιο, *περὶ πνεύματος ἁγίου*, διακρίνεται σὲ δύο ἐνότητες: α) Τὸ ἐνδιαφέρον ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναδεικνύει πρῶτον τὴν σχέσηην μεταξὺ Πνεύματος καὶ Λόγου. Ἡ πρώτη πρότασις περὶ πνεύματος εἶναι ὅτι, «δεῖ δὲ τὸν Λόγον καὶ Πνεῦμα ἔχειν»⁷⁷¹. Αναγωγικὰ, ἀποδεικνύεται ὅτι, ὅπως ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸν λόγον του, ποῦ προέρχεται ἀπὸ τὸν νοῦ, κατὰ τὸν αὐτὸ τρόπο ἔχει καὶ πνεῦμα σὲ ἀπόλυτη σχέσηὴ μὲ τὸν λόγον. Λέγοντας «πνεῦμα» τοῦ ἀνθρώπου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐννοεῖ τὸν εἰσπνεόμενον καὶ ἐκπνεόμενον (εἰσπνοή - ἐκπνοή) ἀέρα («πνεῦμα»). Τὸ «πνεῦμα», δηλ. ὁ ἀέρας σὲ συνεργασία μὲ τὴν φωνητικὴν χορδὴν εἶναι ἡ γενεσιουργὸς αἰτία τῆς μετατροπῆς τοῦ ἐνδιάθετου λόγου σὲ προφορικόν. Κατὰ τὸν Γρ. Νύσσης, τὸ «πνεῦμα» στὸν ἄνθρωπον ναὶ μὲν εἶναι «ἀλλότριον», ὅσον ἀφορᾷ τὴν σύστασιν τοῦ σώματος, συγχρόνως ὅμως εἶναι ἀναγκαῖον γιὰ τὴν ζωογόνησιν τοῦ σώματος: «... ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἢ τοῦ ἀέρος ἐστὶν ὄλκῃ, ἀλλοτρίου πράγματος πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν ἀναγκαῖως εἰσελκομένου τε καὶ προχεομένου». Τὸ ἀναπνευστικὸν σύστημα εἶναι αὐτὸ ποῦ ζωογονεῖ τὸ σῶμα. Τὸ πνεῦμα ἐπομένως, καὶ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνόν, δὲν εἶναι ἰδιαίτερον στοιχεῖον τῆς συστάσεως τοῦ ἀνθρώπου, οὔτε σχετίζεται μὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὸ ὁποῖον ἐνοικεῖ στὸν ἀναγεννημένον χριστιανόν. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διαφοροποιεῖται ἀπὸ τοὺς «τριχομιστές».

β) Ἡ συνύπαρξις, ἐν τούτοις, τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπον, ὁδηγεῖ ἀναγωγικὰ εἰς τὴν περιγραφὴν τῆς ὄντολογικῆς σχέσεως τοῦ Θεοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ φυσιολογία νοῦ, λόγου καὶ πνεύματος στὸν ἄνθρωπον ὁδηγεῖ τὸν Ἰω. Δαμασκηνόν νὰ

⁷⁷¹ Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως, 7, 2. Β. ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 16. Στον Β. ΚΟΤΤΕΡ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ θεωρεῖται ὡς προερχόμενον ἀπὸ τὸ νόθον ἔργον τοῦ Κυρίλλου. Δεδομένης ὅμως τῆς ἀποδείξεως ὅτι τὸ νόθον αὐτὸ ἔργον εἶναι μεταγενέστερον τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ καὶ ἀποτελεῖ ἀντιγραφήν τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, καθίσταται προφανές ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χωρεῖ σὲ μία ἐνδιαφέρουσα καὶ πρωτότυπὴ ἀνάπτυξιν τῆς πνευματολογίας πέρα ἀπὸ ἐκείνην τοῦ Γρηγορίου Νύσσης.

καθορίσει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὴ σχέσηη μεταξὺ Λόγου καὶ Πνεύματος καὶ νὰ κρίνει ὅτι ὁ Λόγος δὲν εἶναι ἄμοιρος Πνεύματος στὴν ἁγία Τριάδα. Θὰ διαπιστώσουμε στὸ περὶ εἰκόνων κεφάλαιο ὅτι ὄχι μόνο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀλλὰ πλειάδα Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσεως, χρησιμοποιοῦν φυσικὰ τριαδικὰ σχήματα γιὰ νὰ προσεγγίσουν τὸ μυστήριο τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ θείου Λόγου καὶ Πνεύματος καὶ ἐκείνου τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι γιὰ τὸν Θεό, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα εἶναι ὑποστατοποιημένα. Ὁ Λόγος γεννᾶται ἀπὸ τὸν Θεὸ Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Θεὸ Πατέρα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν λόγο τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ «γεννᾶται» ἐξ αἰτίας τοῦ συνδυασμοῦ τῆς λειτουργίας τῶν φωνητικῶν χορδῶν καὶ τοῦ εἰσπνεόμενου καὶ ἐκπνεόμενου ἀέρα. Κανένα, ὅμως ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι ὑποστατοποιημένο.

Ἡ σύγκριση τοῦ παραδείγματος τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπο μὲ τὸν Λόγο καὶ τὸ Πνεῦμα στὸν Θεὸ γίνεται λεπτομερέστερη μὲ στόχο νὰ καταφανεῖ ἡ μεταξὺ τους ὄντολογικὴ διαφορὰ. Τὸ *πρῶτο* θέμα στὸ ὁποῖο γίνεται σύγκριση γιὰ ὁμοιότητες καὶ διαφορὰς μεταξὺ τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ ἀφορᾷ τὴν «ὄντολογικὴ ἀναγκαιότητα», ἂν μπορούσε νὰ ὀνομασθεῖ μὲ τὸν τρόπο αὐτό, τῆς σχέσεως δηλαδὴ μεταξὺ λόγου καὶ πνεύματος καὶ στὰ δύο ἐπίπεδα. Ἐπανέρχεται στὴν ἔννοια τῆς τελειότητας. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ σχέσηη μεταξὺ λόγου καὶ πνεύματος εἶναι δεδομένη καὶ φανερῶναι τὴ φυσικὴ τελειότητα τοῦ λόγου σὲ σχέσηη μὲ τὸ πνεῦμα. Ἄν δὲν ὑπάρχει αὐτὴ ἡ σχέσηη μεταξὺ Λόγου καὶ Πνεύματος στὸν Θεό, τότε ὁ Λόγος εἶναι «ἐλλιπέστερος» σὲ σύγκριση μὲ τὸν ἀνθρώπινο λόγο, ὁ ὁποῖος ἔχει πνεῦμα, ἢ δὲ ὁμολογία περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δὲν εἶναι ὀρθόδοξη, «εὐσεβῶς ὁμολογητέον». Ἔτσι κατανοεῖται ἡ πρώτη πνευματολογικὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι «δεῖ δὲ τὸν Λόγον καὶ Πνεῦμα ἔχειν». Ἡ *δεύτερη* σύγκριση ἀφορᾷ τὴν ὑπαρξὴ αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν καθὼς καὶ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ

λόγου καὶ τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπο μὲ τὸν ἀντίστοιχο Λόγο καὶ Πνεῦμα στὸν Θεό. Ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ὑπαρξὴ καὶ λειτουργία του χρησιμοποιεῖ τὸν ἀέρα ποὺ ἀναπνέει ὁ ἄνθρωπος καὶ στὴν ἐξοδο τοῦ ἀέρα ὡς πνεύματος καθίσταται τὸ ὄργανο γιὰ τὴν ἐκφορὰ τοῦ λόγου. Στὸν Θεὸ ὅμως τὸ Πνεῦμα, ὅπως καὶ ὁ Λόγος δὲν προέρχονται ἀπὸ ἔξω, δεδομένου ὅτι «οὐκ ἔστι δὲ εὐσεβὲς ἀλλότριόν τι ἔξωθεν ἐπεισερχόμενον τῷ Θεῷ τὸ πνεῦμα λογίζεσθαι ὡς καὶ ἐφ' ἡμῶν τῶν συνθέτων»⁷⁷². Ἡ ὑπαρξὴ, ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ καθορίζονται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο. «Ἄλλ' ὡσπερ θεοῦ λόγον ἀκούσαντες οὐκ ἀνυπόστατον οὐδὲ ἐκ μαθήσεως προσγινόμενον οὐδὲ διὰ φωνῆς προφερόμενον οὐδὲ εἰς ἀέρα χέομενον καὶ λυόμενον ᾤθημεν, ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα προαιρετικόν τε καὶ ἐνεργόν καὶ παντοδύναμον, οὕτω καὶ πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν οὐ πνοὴν ἀνυπόστατον ἐννοοῦμεν, ... ἀλλὰ **δύναμιν οὐσιώδη**, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, ἐκ τοῦ πατρὸς προερχομένην καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικὴν»⁷⁷³. Ὁ Λόγος ὑπάρχει οὐσιωδῶς, γεννᾶται δὲ αἰδίως ἀπὸ τὸν Πατέρα. Τὸ ἅγιο Πνεῦμα ἐπίσης ὑπάρχει οὐσιωδῶς, ἐκπορεύεται δὲ ἀπὸ τὸν Πατέρα. Τὸ Πνεῦμα, ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἀλλὰ «συμπαρομαρτεῖ» ἢ «ἀναπαύεται» στὸν Λόγο. Ἡ **τρίτη** ἀναφορὰ στὴν ὄντολογία τοῦ Πνεύματος ἀφορᾷ τὴν ταυτότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὡς ὑποστάσεως. Τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀφ' ἑνὸς μὲν εἶναι «δύναμις οὐσιώδης», ἢ ὁποῖα αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν θεωρεῖται «ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει», ἀφ' ἑτέρου δὲ προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἀναπαύεται στὸν Λόγο καὶ εἶναι ἐκφαντορικὴ δύναμη τοῦ Λόγου. Ὁ ὄντολογικὸς αὐτὸς τρόπος ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος σημαίνει τὴν ἀδιάρρηκτη σχέση του μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Λόγο. Εἰδικώτερα: α) Δὲν μπορεῖ νὰ χωρισθεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸν ὁποῖο ὑπάρχει, «ἐν ᾧ ἔστι», οὔτε ἀπὸ τὸν Λόγο «ᾧ συμπαρομαρτεῖ». Τὸ «ἐν Υἱῷ

⁷⁷² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 7, 9-11. **B. KOTTER II**, σ. 16.

⁷⁷³ Ὁπ. ἀν., 7, 11-21. **B. KOTTER II**, σσ. 16-17.

ἀναπαυόμενον» ἅγιον Πνεῦμα εἶναι ἐνυπόστατον «ἐν ἰδαζούσῃ ὑποστάσει», ἀλλ' ὁμως εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένο μετὸν Υἱὸ μετὴν ἀπαραίτητη συνέργιά του, τόσο στὴ δημιουργία τοῦ κόσμου, ὅσο καὶ στὸ ὅλο μυστήριο τῆς ἐν Χριστῷ θείας οἰκονομίας (Ἐνανθρώπηση, Ἐπίγειος Βίος, Ἐποχὴ τῆς Ἐκκλησίας) γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. β) Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὀδηγηθεῖ πρὸς τὴν ἀνυπαρξία μετὰ ἀνάχυση, ὅπως συμβαίνει μετὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ποὺ ὀδηγεῖται σὲ ἀνάχυση καὶ ἀνυπαρξία. Ἀλλὰ, ὅπως ὁ Λόγος, ἔτσι καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὑπάρχει καθ' ὑπόστασιν «ζῶσαν, προαιρετικήν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλουσαν καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε ἀρχὴν ἔχουσαν μήτε τέλος»⁷⁷⁴. γ) Ἡ συνύπαρξη Πατρὸς, Λόγου καὶ Πνεύματος εἶναι αἰδιος, «οὔτε γὰρ ἐνέλειπέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα»⁷⁷⁵. Εὐσυνόπτως, κατὰ τὴν θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ ἕνας καὶ μοναδικὸς Θεὸς, ἕνας ὡς πρὸς τὴν οὐσία, εἶναι τριαδικός· Πατὴρ, Υἱός, Πνεῦμα⁷⁷⁶. Ὁ τριαδικὸς τρόπος ὑπάρξεως ἀκολουθεῖ τὴν τριαδικὴν τάξιν. Ὁ Πατὴρ εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς ὑπάρξεως τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος. Εἶναι βέβαιον ὅτι περιγράφονται οἱ προσωπικὲς σχέσεις μεταξὺ τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, ἄσχετα ἂν δὲν γίνεται χρῆσις τοῦ ὅρου «πρόσωπον» στὸ παρὸν κείμενον, ὁ ὅρος ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται ὑπὸ διάφορους γραμματικὸς τύπους. Γιὰ τὸν Λόγον λέγεται ὅτι δὲν δύναται νὰ εἶναι «ἀνυπόστατος», ἀλλὰ οὐσιωδῶς «ύφεστῶς». Γιὰ τὸ Πνεῦμα ἐπίσης ἀναφέρεται ἅπαξ ὅτι εἶναι ὑπόστασις, ὡς «δύναμις οὐσιώδης» «ἐν ὑποστάσει θεωρουμένη». Ἐξ ἄλλου, καθίσταται προφανὲς ὅτι γίνεται ἀναφορὰ σὲ μόνον τὸν Λόγον καὶ ὄχι ἀκόμα στὸν Υἱόν, δεδομένου ὅτι ἀποτελεῖ ἀποδεικτικὴ

⁷⁷⁴ Ὁπ. ἀν., 7, 23-25. **B. KOTTER II**, σ. 17.

⁷⁷⁵ Ὁπ. ἀν., 7, 23-25. **B. KOTTER II**, σ. 17.

⁷⁷⁶ Γιὰ τὴν Πνευματολογία τοῦ Ὁριγένη, τοῦ Μ. Αθανασίου, τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τῶν δύο ἄλλων Καππαδοκῶν Γρηγοριῶν, βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 242-264. Κατὰ τὸν συγγραφέα, ὁ Ὁριγένης ἔθεσε τὶς βάσεις γιὰ τὴν ὑποταγή (subordinationism) τοῦ Πνεύματος στὸν Υἱόν, ἢ ὅποια, ἂν καὶ ξεπεράσθηκε μετὰ τὴν θεολογία τῶν Καππαδοκῶν γιὰ τὴν ἰσότητα τῶν τριῶν Ὑποστάσεων καὶ τοῦ ὁμοουσίου, ἐν τούτοις ἄφησε τὴν κληρονομία τῆς στὴ διπλῆ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος στὴ Δυτικὴ θεολογία. (Ὁπ. ἀν., σσ. 249-250).

μέθοδο καὶ προθεωρία τῆς ὑπάρξεως τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος, ὅπως ἔγινε γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φυσιολογία⁷⁷⁷.

Κατὰ τὴν προσφιλή στον Ἰω. Δαμασκηνὸ μέθοδο, αὐτὸς χωρεῖ στὴν περαιτέρω ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ ἀγιογραφικὲς ἀναφορές. Στὴν ἀρχὴ ὅμως προβαίνει σὲ δύο παραδοχές. Πρῶτον, μὲ τὴν διακηρυγμένη ἐνότητα τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, ἀφ' ἑνὸς μὲν αἴρεται ἡ εἰδωλολατρικὴ πολυθεΐα, ἀφ' ἑτέρου δέ, μὲ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος στον Θεό, καθαιρεῖται τὸ δόγμα τῆς «μονοθεϊστικῆς» Ἰουδαϊκῆς διδασκαλίας. Δεύτερον, τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ εἶναι δυνατὸν νὰ ληφθεῖ κατ' ἀντίστροφο καὶ χρήσιμο τρόπο, δηλαδή, ἡ Ἰουδαϊκὴ μονοθεΐα νὰ ἐνισχύσει τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως, ἡ δὲ εἰδωλολατρικὴ πολυθεΐα νὰ ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς διακρίσεως τῶν ὑποστάσεων. Οἱ ἀναφορὲς αὐτές, τόσο στον Ἰουδαϊσμό, ὅσο καὶ στον Ἑλληνισμό, φανερόνουν αὐτὸ πὸν κατ' ἐπανάληψη τονίσθηκε, δηλαδή τὴ χρήση τῆς θεολογίας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὡς πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Γιὰ νὰ πείσει τοὺς Ἰουδαίους, τόσο γιὰ τὴν ὑπάρξη τοῦ Λόγου, ὅσο καὶ τοῦ Πνεύματος, ἐπικαλεῖται χωρὶα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, κυρίως Ψαλμικὰ καὶ ἓνα μόνο ἀπὸ τὸ βιβλίον τοῦ Ἰώβ, γιὰ τὸν Λόγο καὶ γιὰ τὸ ἅγιο Πνεῦμα ἀντιστοιχῶς. Γιὰ τὸν Λόγο παραθέτει δύο χωρὶα, Ψαλμ. 118:89 καὶ Ψαλμ. 106:20. Τὸ πρῶτον ἀπὸ τὶς ψαλμικὲς παραθέσεις βεβαιώνει τὴν αἰώνια ὑπάρξη τοῦ Λόγου στον οὐρανόν, ἐνῶ τὸ δεύτερον ἀναφέρεται στὴν ἀποστολὴ τοῦ Λόγου πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Γιὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἢ γιὰ τὸν Λόγο καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἀκολουθοῦν ἄλλες τρεῖς Ψαλμικὲς παραθέσεις: Ψαλμ. 103:30, Ψαλμ. 32:6, καὶ Ἰώβ 33:4. Ἡ πρώτη παράθεση ἀναφέρεται στὴ δημιουργικὴ ἀποστολὴ καὶ δύναμη τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Μὲ τὴν δεύτερη ἐπισημαίνεται ἡ δημιουργία τῶν οὐρανῶν ἀπὸ τὸν Λόγο τοῦ Κυρίου καὶ ἡ

⁷⁷⁷ «Οὕτω γὰρ ἂν καθαιρεῖται πρὸς ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας φύσεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα ὑπονοοῖτο» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 7, 16-18. **B. KOTTER II**, σ. 16).

δύναμη πού χορηγεῖται στή δημιουργία μέσω τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Κατὰ τὸν αὐτὸ τρόπο ἡ τρίτη παράθεση ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Ἰώβ ἀναφέρει τὴν ὁμολογία τοῦ Ἰώβ γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ θεῖον Πνεῦμα καὶ στή συνοχή τῆς ὑπάρξεως ἀπὸ τὴν πνοή τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ. Μὲ τὰ παρατιθέμενα χωρία γίνεται βεβαίως φανερὴ ἡ χριστιανικὴ ἐρμηνευτικὴ, τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ἀποδεικνύεται ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἡ Ἁγία Γραφή περιέχει τὴν αὐθεντικὴ ἀποκάλυψη περὶ Θεοῦ καὶ ἔχει ἰσχὺ ὄντολογικὴ καὶ ὄχι ἠθικὴ. Ἔτσι, κατακλείει τὴν ἐνότητα αὐτὴ γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, σὲ σχέση μὲ τὶς βιβλικὲς ἀναφορές: «Πνεῦμα δὲ ἀποστελλόμενον καὶ ποιοῦν καὶ στερεοῦν καὶ συνέχον οὐκ ἄσθμα ἐστὶ λυόμενον, ὥσπερ οὐδὲ σωματικὸν μέλος τὸ τοῦ θεοῦ στόμα· ἀμφοτέρω γὰρ θεοπρεπῶς νοητέον»⁷⁷⁸. Οἱ ἀνθρωποπαθεῖς εἰκόνες καὶ ἐκφράσεις δὲν λαμβάνονται κατὰ γράμμα, ἀλλὰ «θεοπρεπῶς».

⁷⁷⁸ Ὁπ. ἀν., 7, 42-44. B. KOTTER II, σ. 17.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ζ'.

ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΕΝ ΤΡΙΣΙΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΣΙΝ

§ 1. Ο ΤΡΟΠΟΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ

Ἐπειτα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν δεδομένων περὶ ἑνὸς ἐκάστου τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπανέρχεται γιὰ νὰ ἐξετάσει τις σχέσεις τῶν Προσώπων μέσα ἀπὸ τοὺς ὅρους «ὑπόσταση», «οὐσία» κ.λπ. Ὑπάρχουν διάφορα θέματα τὰ ὁποῖα ἄπτονται τῶν σχέσεων, τῶν ὁμοιοτήτων καὶ τῶν διαφορῶν μεταξὺ τῶν θείων Προσώπων: α) Ὅσα ιδιώματα ἔχει ὁ Πατέρας, τὰ αὐτὰ κοινὰ ιδιώματα ἔχει καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἐξαιρουμένων τῶν ὑποστατικῶν ιδιωμάτων, β) Ἐπανέρχεται τὸ θέμα τῆς αἰτίας καὶ ἀρχῆς στὴν Τριάδα. Εἶναι θέμα ποὺ εἶχε ἀπασχολήσει τὴ θεολογία κυρίως ἀπὸ τὸν Ὠριγένη καὶ ἐξῆς μὲ στόχο τὴ διαφύλαξη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀποφυγὴ, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς πολυθεΐας, ἢ καλύτερα τῆς τριθεΐας στὸν Χριστιανισμό, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὸ τῆς ὑποταγῆς τῶν Προσώπων (subordinatio). Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐνισχύει τὴ θεολογικὴ αὐτὴ θέση μὲ τὴν ἔννοια τῆς τελειότητος τῶν προσώπων. Οἱ θεολογικὲς ἔριδες γύρω ἀπὸ τις τρεῖς Ὑποστάσεις καὶ τὴ μία οὐσία εἶχαν ὡς ἐπίκεντρο τὸ ζήτημα τῆς μοναδικότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ ποὺ ὀρίσθηκε τελικῶς ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες καὶ ἐπεκράτησε ὡς ὅρος: «Μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν Μονάδι». Ἐπειδὴ ὑπάρχει ὁ Πατέρας, ὑπάρχει ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ τανάπαλιν, δεδομένου ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ ἀποκαλεῖται Πατέρας χωρὶς τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὔτε εἶναι δυνατὴ ἢ ὑπαρξὴ τοῦ Υἱοῦ ἄνευ Πατρὸς καὶ Πνεύματος, οὔτε καὶ ὑπαρξὴ Πνεύματος ἄνευ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. Βεβαίως, ὅπως ἔχει ἤδη λεχθεῖ, τόσο ἢ ὑπαρξὴ τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος εἶναι ἀίδια, ὅσο καὶ ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος εἶναι ἀίδια καί, γ) Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῶν τριῶν Προσώπων εἶναι τὸ ἀγέννητον τοῦ Πατρὸς, τὸ γεννητὸν τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. «Ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιοι τρεῖς ὑποστάσεις οὐκ οὐσία, τῶ δὲ χαρακτηριστικῶ τῆς οἰκείας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως

διαιρούμεναι»⁷⁷⁹. Ἡ ἀναπτυσσόμενη τριαδολογική θεολογία φέρει κυρίως τὴ σφραγίδα τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, τῆς ὁποίας εἶναι γνώστης ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, χωρὶς βεβαίως νὰ παραθεωρεῖται ἡ χρήση καὶ ἀναφορὰ καὶ ἄλλων Πατέρων.

Στὴν *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδη*, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός διευκρινίζει τοὺς ποικίλους ὄρους τοὺς ὁποίους χρησιμοποιεῖ ἡ θεολογία, εἴτε αὐτοὶ ἀφοροῦν τὸν Θεὸ εἴτε τὸν ἄνθρωπο εἴτε τὰ ἄλλα ὄντα. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν ὄρο «ὑπόσταση», δεδομένου ὅτι δὲν ἦταν σημαντικὸς στὴ φιλοσοφία καὶ ἐχρησιμοποιεῖτο μὲ διαφορετικὴ ἐννοιολογικὴ φόρτιση, εἶναι προφανὲς ἀπὸ τὰ χρησιμοποιούμενα παραδείγματα (Ἀδάμ, Εὐα, Σὴθ) ὅτι εἰσάγεται ὑπὸ καθαρὰ χριστιανικὴ ἀποψη⁷⁸⁰. «Ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ εἰσιν οἱ ἄνθρωποι, ὁ καθένα ἄνθρωπος ὑπόστασις ἐστίν, οἷον ὁ Ἀδάμ ὑπόστασις ἐστίν, καὶ ἡ Εὐα ἄλλη ὑπόστασις, καὶ ὁ Σὴθ ἕτέρα ὑπόστασις. Ὅμοίως καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. Ἐκαστος ἄνθρωπος ὑπόστασις ἕτερα παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ἐστί, καὶ ἕκαστος βούς ὑπόστασις ἐστίν, καὶ ἕκαστος ἄγγελος ὑπόστασις ἐστίν. Ὡστε φύσις καὶ μορφή καὶ οὐσία ἐστὶ τὸ κοινὸν καὶ περιέχον τὰς ὁμοουσίους ὑποστάσεις, ὑπόστασις δὲ καὶ ἄτομον καὶ πρόσωπον τὸ μερικὸν ἡγουν ἕκαστον τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος περιεχομένων»⁷⁸¹.

Ὅπως ἔχει σχολιασθεῖ ἤδη, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀκολουθώντας τὸν Μ. Βασίλειο στὸν ὀρισμὸ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως⁷⁸², ἐφαρμόζει τὴν Ἀριστοτελικὴν διάκριση μεταξὺ

⁷⁷⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 201-203. **B. KOTTER II**, σ. 27.

⁷⁸⁰ Ὁ G. L. PRESTIGE κάνει συνοπτικὴ ἀνάλυση τῆς ἱστορίας τῆς χρήσεως τοῦ ὄρου ὑπόστασις ἀπὸ τὴ φιλοσοφία στὴ χριστιανικὴ θεολογία καὶ γνωσιολογία. (**PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 157-178 καὶ 179-190).

⁷⁸¹ *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 2, 2-9. **B. KOTTER I**, σ. 21

⁷⁸² «Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν, ἐκεῖνο ἐροῦμεν ὅτι ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασιν ὁ δεῖνὰ ἐστὶ καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκεῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, ἡ εἴ τι ἄλλο νοοῖτο· ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ιδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται». (**Μ. Βασίλειου**. *Ἐπιστολαί*, 214, 4. Ἐκδ. Yves Courtonne. *Saint Basile. Lettres*. Vol. 2. Les Belles Lettres. Paris 1961, σσ. 205-206).

κοινοῦ καὶ μερικοῦ καὶ τὸ μὲν πρῶτον ταυτίζεται μὲ τὴν φύση, τὴ μορφή καὶ τὴν οὐσία, τὸ δὲ μερικὸν μὲ τὴν ὑπόσταση, τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἄτομο. Ὅντως, ὁ Μ. Βασίλειος εἰσήγαγε τὴ διάκριση τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἀπὸ τὴν κοινὴ θεία οὐσία, ὅσο καὶ τὴν ἄρρηκτη σχέση τῶν θείων ἐνεργειῶν τῶν τριῶν προσώπων μὲ τὴν κοινὴ τους οὐσία⁷⁸³. Ὁ Γρ. Ναζιανζηνός, προβαίνοντας στὸ περαιτέρω βῆμα, ὅρισε αὐτὸ πού δὲν πραγματοποιοῦσε προηγουμένως ὁ Μ. Βασίλειος, δηλαδὴ τὸ «πότε» τῆς διακρίσεως τῶν ὑποστάσεων, ἢ ὁποῖα εἶναι αἰδῖος, ἀπαθής, ἄχρονος καὶ ἀσώματος⁷⁸⁴. Ἡ διάκριση μεταξύ του

⁷⁸³ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Α'*, σσ. 507-508.

⁷⁸⁴ «(2) Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ θεοῦ, ἀναρχία, καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία. αἱ μὲν οὖν δύο παισὶν Ἑλλήνων ἐπαίχθησαν, καὶ παιζέσθωσαν. τό τε γὰρ ἀναρχον ἄτακτον· τό τε πολυαρχον στασιῶδες, καὶ οὕτως ἀναρχον, καὶ οὕτως ἄτακτον. εἰς ταῦτόν γὰρ ἀμφοτέρω φέρει, τὴν ἀταξίαν, ἢ δὲ εἰς λύσιν· ἀταξία γὰρ μελέτη λύσεως. ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι· ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κὰν ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι. διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθεισα, μέχρι τριάδος ἔσθι. καὶ τοῦτο ἔστιν ἡμῖν ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως· τῶν δέ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελῶν πάντη τῶν ὀρωμένων. οὐ γὰρ δὴ ὑπέρχουσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὁ τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, οἷον κρατῆρ τις ὑπερερρῶη, σαφῶς οὕτωςι λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ· μή ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίπτωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον. διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὄρων ἰστάμενοι τὸ ἀγέννητον εἰσαγάγομεν, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ὥς πού φησιν αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ λόγος.

(3) Πότε οὖν ταῦτα; ὑπὲρ τὸ πότε ταῦτα. εἰ δὲ δεῖ τι καὶ νεανικῶς εἰπεῖν, ὅτε ὁ πατήρ. πότε δὲ ὁ πατήρ; οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν. τοῦτο οὖν καὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. πάλιν ἐρώτα με, καὶ πάλιν ἀποκρινοῦμαί σοι. πότε ὁ υἱός γεγέννηται; ὅτε ὁ πατήρ οὐ γεγέννηται. πότε δὲ τὸ πνεῦμα ἐκπεπόρευται; ὅτε ὁ υἱός οὐκ ἐκπεπόρευται, ἀλλὰ γεγέννηται ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον· εἰ καὶ μὴ δυνάμεθα τὸ ὑπὲρ χρόνον παραστήσαι, θέλοντες χρονικὴν ἐκφυγεῖν ἔμφασιν· τὸ γὰρ ὅτε, καὶ πρὸ τοῦδε, καὶ μετὰ ταῦτα, καὶ ἀπ' ἀρχῆς, οὐκ ἄχρονα, κὰν ὅτι μάλιστα βιαζώμεθα· πλὴν εἰ τὸ παρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις διάστημα τὸν αἰῶνα λαμβάνοιμεν, τὸ μὴ κινήσει τινὶ μηδὲ ἡλίου φορᾶ μεριζόμενον καὶ μετρούμενον, ὅπερ ὁ χρόνος. πῶς οὖν οὐ συνάναρχα, εἰ συναἰδια; ὅτι ἐκεῖθεν, εἰ καὶ μὴ μετ' ἐκεῖνον. τὸ μὲν γὰρ ἀναρχον, καὶ αἰδῖον· τὸ αἰδῖον δέ, οὐ πάντως ἀναρχον, ἕως ἂν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρηται τὸν πατέρα. οὐκ ἀναρχα οὖν τῷ αἰτίῳ· δηλον δὲ τὸ αἰτίον

κοινοῦ πού εἶναι ἡ φύση, ἡ μορφή καί ἡ οὐσία καί τοῦ μερικοῦ, δηλαδή τῆς ὑποστάσεως, τοῦ ἀτόμου καί τοῦ προσώπου, ἰσχύει τόσο γιά τόν ἄκτιστο Θεό, ὅσο καί γιά τὰ κτιστά ὄντα. Ἡ σχέση μεταξύ τοῦ κοινοῦ καί τοῦ μερικοῦ εἶναι ὅτι τὸ κοινόν, δηλαδή, ἡ φύση ἢ ἡ μορφή ἢ ἡ οὐσία, περιέχει τὸ μερικόν, δηλαδή τὸ ἄτομον ἢ τὸ πρόσωπον ἢ τὴν ὑπόσταση. Ἡ διευκρίνιση αὐτὴ κρίνεται ἐπὶ τοῦ προκειμένου σημαντικὴ, τόσον ὅσον ἀφορᾷ τὴ συστηματοποίηση τῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ καί ὅσον ἀφορᾷ τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα πού μᾶς ἀπασχολεῖ.

Ἡ συζήτηση γύρω ἀπὸ τοὺς ὅρους αὐτοὺς ἀπτεται τῶν θεολογικῶν ἐρίδων καί τῆς διαφορετικῆς ὄντολογικῆς ἐρμηνείας τους ἀπὸ τὶς διάφορες θεολογικὲς τάσεις καί τοποθετήσεις πού ὑπῆρχαν, ὅπως ὁ Μονοφυσιτισμός. Τὴν ταύτιση ἢ καί τὴ διαφορὰ φύσεως καί ὑποστάσεως ἀναφέρει καί ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως τὴν παρέλαβε καί ὁ ἴδιος ἀπὸ τοὺς πρὸ αὐτοῦ Πατέρες.

«Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ποτὲ μὲν τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν, καθὸ σημαίνομενον ταυτὸν ἐστὶν οὐσία καί ὑπόστασις, ὅθεν τινὲς τῶν ἁγίων πατέρων εἶπον αὐτὰς φύσεις ἤγουν τὰς ὑποστάσεις· ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὐτὸ καί ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν, καθ' ὃ σημαίνομενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον ἤγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινα ἵππον»⁷⁸⁵.

Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ ὑπογραμμισθεῖ καί νὰ ἀναζητηθεῖ ὁ λόγος γιά τὸν ὁποῖο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δὲν ἔχει δυσκολία νὰ ἀποδεχθεῖ τὴ χρήση τοῦ ὅρου ὑπόστασις μὲ διπλῆ ἔννοια, ὅπως χρησιμοποιεῖτο καί πρὶν ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες, πού

ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος. καὶ ἀναρχά πως τῷ χρόνῳ, κἂν σὺ μορμολύττη τοὺς ἀπλουστέρους· οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος» (Γρηγορίου Νανζιαζηνοῦ. Λόγος Θεολογικός 29, 2-3, σσ. 178-182).

⁷⁸⁵ Φιλοσοφικά κεφάλαια, μγ' fus., 2-7. Β. ΚΟΤΤΕΡ I, σ. 108. Στὴν § 3 τοῦ 5^{ου} κεφ. διαπιστώσαμε ἐπίσης τὴ διαφοροποίηση πού κάνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός μεταξύ «ὑποστάσεως» καί «προσώπου».

ἄλλοτε σήμαινε τὴν οὐσία καὶ ἄλλοτε τὴν ὑπόσταση. Τὸ ἐνδιαφέρον καθίσταται ἐντονότερο, δεδομένου ὅτι οἱ εἰκονομαχικὲς ἔριδες ἐπανέφεραν τὸ ζήτημα τῆς ὑποστάσεως στὸν θεολογικὸ προβληματισμό.

Ἀρχικὰ στὸν Μ. Ἀθανάσιο (296-373 μ. Χ.) καὶ ἀργότερα στὸν Μ. Βασίλειο (330-379 μ. Χ.) ἀνήκει ἡ θεολογικὴ συμβολὴ τῆς διακρίσεως τῶν ἐννοιῶν μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως καὶ τῆς διευκρινίσεως τῆς ἐννοίας τῶν ὄρων αὐτῶν. Θὰ ἔπρεπε νὰ γίνεῖ ἡ διάκριση καὶ ἡ διευκρίνηση αὐτὴ γιὰ νὰ ἀποφευχθοῦν συγχύσεις σὲ μία περίοδο ποὺ ὁ Ἀρειανισμὸς καὶ ὁ Μονοφυσιτισμὸς συνέχεαν τοὺς ὄρους στὴ Χριστολογία. Ὅμως, ὁ Μ. Βασίλειος δὲν περιορίζεται στὴ Χριστολογία, ἀλλὰ ἐπεκτείνει τὴ διάκριση αὐτὴ κυρίως καὶ κατ' ἐξοχὴν στὴν Τριαδολογία. Ὁ ὄρος ὑπόσταση ὀρίζεται ὑπὸ τοῦ Μ. Βασιλείου ὡς ἀκολούθως: «Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἐννοία μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα»⁷⁸⁶. Ὁ Μ. Βασίλειος εἶναι κατηγορηματικὸς ὡς πρὸς τὴν ἐννοία τοῦ ὄρου «ὑπόστασις», ἡ ὁποία μὲ τὰ ἐπιφαινόμενα ιδιώματα, παριστᾶ καὶ περιγράφει τὸ κοινόν καὶ ἀπερίγραπτον ἐνὸς πράγματος. Ἡ οὐσία καὶ ἡ ὑπόσταση συγκρίνονται γιὰ νὰ διαφανεῖ ἡ μεταξὺ τους διαφορὰ⁷⁸⁷.

⁷⁸⁶ Μ. Βασιλείου. *Ἐπιστολαί*, 38, 3, vol. 1, σσ. 82-84.

⁷⁸⁷ «Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν, ἐκεῖνο ἐροῦμεν ὅτι ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινόν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασιν ὁ δεῖνὰ ἐστὶ καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκεῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, ἡ εἶ τι ἄλλο νοοῖτο· ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ιδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται» (Μ. Βασιλείου. *Ἐπιστολαί*, 214, 4, vol. 2, σσ. 205-206). Γιὰ τὶς ὁμοιότητες καὶ διαφορὰς τῆς Τριαδολογίας, τῆς Χριστολογίας καὶ τῆς Πνευματολογίας μεταξὺ τῶν τριῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, Βασιλείου, Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ καὶ Γρηγορίου Νύσσης, βλ. BEELEY, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, σσ. 292-309.

Στὰ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπαριθμεῖ τέσσερες διαφορετικούς ὀρισμούς τῆς ὑποστάσεως, ὅπου καθίσταται ἀντιληπτὴ ἢ χρῆση τοῦ ὄρου μὲ πολλαπλῆ ἔννοια. α) Ὁ πρῶτος ὀρισμὸς ἀφορᾷ στὴ «συνδρομῆ» τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων τοῦ ἀτόμου ὥστε νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὶς ἄλλες ὁμοειδεῖς ὑποστάσεις. Ἔτσι, μὲ τὰ διακεκριμένα ιδιώματα, ἕνας ἄνθρωπος εἶναι διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο. β) Ὁ δεῦτερος ὀρισμὸς εἶναι ὁ ἀπλὸς ὀρισμὸς τῆς ὑποστάσεως χωρὶς τὴ σύγκριση μὲ ἄλλες ὑποστάσεις. Ἔτσι, ἡ ὑπόστασις καθίσταται τοιαύτη ἔνεκα τῶν διακεκριμένων ιδιωμάτων ποὺ ἔχει, πῶς δηλαδὴ ἕνα ὄν ὑποστατοποιεῖται. γ) Ὁ τρίτος ὀρισμὸς ἀφορᾷ τὴ σχέση τῆς ὑποστάσεως μὲ τὸ κοινὸ ὁμοειδῶν ὑποστάσεων καὶ τὸ ἀπερίγραπτο τῆς οὐσίας, εἶναι ἡ συνάντησις μεταξὺ τοῦ κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου. Ἡ διατύπωσις αὐτοῦ τοῦ ὀρισμοῦ εἶναι καὶ λεκτικὰ ὅμοια μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς ὑποστάσεως ἀπὸ τὸν Μ. Βασίλειο, ὅπως φαίνεται ἀνωτέρω. δ) Ὁ τέταρτος ὀρισμὸς ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα τί εἶναι αὐτὸ ποὺ καθιστᾷ πραγματικὴ μία ὑπόστασις. Ἡ οὐσία μὲ τὰ ιδιώματά της σημαίνουν ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴν ὑπόστασις, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐγκαθιδρύεται ἢ διαφορὰ μεταξὺ ὁμογενῶν ὄντων⁷⁸⁸.

Ἐνδιαφέρον, ἐν τούτοις, παρουσιάζει ἡ ἐξέτασις τοῦ ἐπόμενου σχετικοῦ μὲ τὶς ὑποστάσεις ζητήματος, τῆς μεταξὺ τους διακρίσεως καὶ ἐνότητος. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ διάκρισις μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι πραγματικὴ, ἐνῶ ἡ συμμετοχὴ τους στὸ κοινὸν εἶναι θεωρητικὴ. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μετέχουν τῆς κοινῆς φύσεως, ὅταν ὅμως ἀποθνήσκει ἕνας ἄνθρωπος, δὲν ἀποθνήσκει ὅλη ἡ ἀνθρωπότητα. Ὁ Πέτρος, ὁ Παῦλος ὁ Βαρνάβας κ.λπ. «θεωρία» μετέχουν στὸ κοινόν, δηλαδὴ στὴν οὐσία τῆς ἀνθρωπότητας,

⁷⁸⁸ «Ἐπίστασις ἐστὶ συνδρομὴ τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων τὸ ἄτομον καὶ ἰδικὸν τουτέστι τὸν τινα ἄνθρωπον τοῦ κοινοῦ διαστέλλουσα. Ἐπίστασις ἐστὶ συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ιδιωμάτων. Ἐπίστασις ἐστὶν ἢ διὰ τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων ἐν τῷ τινὶ πράγματι παριστώσα καὶ διαγράφουσα τὸ κοινόν καὶ ἀπερίγραπτον τῆς φύσεως. Ἐπίστασις ἐστὶν οὐσία μετὰ ιδιωμάτων ἀριθμῶ τῶν ὁμογενῶν διαφέρουσα» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ιβ' fus., 2-8. KOTTER I, σ. 165).

ένῳ ἢ διάκρισή τους εἶναι πραγματική. Τὸ ἀντίθετο συμβαίνει ὅμως μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεό. Ἡ διάκριση τῶν ὑποστάσεων γίνεται «ἐπινοία», ένῳ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἓνα τῆς οὐσίας εἶναι πραγματικό. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἢ ἐπιμονὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὸ θέμα αὐτό, τὸ ὁποῖο θέλει νὰ καλύψει μὲ πολλὴ λεπτομέρεια καὶ πολλὴ προσοχή. Πιθανὸ γιὰ τὸν ἴδιο λόγο χρησιμοποίησε καὶ τὸν ὄρο τῆς «περιχωρήσεως» στὶς τραδολογικὲς σχέσεις. Τὸ γεγονός ὅτι γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ ὑπάρχει μία οὐσία, μία ἀγαθότητα, μία δύναμη, μία θέληση, μία ἐνέργεια, μία ἐξουσία, μία κίνηση τῶν Ὑποστάσεων, αὐτὸ ἀποδεικνύει τὴν πραγματικὴ ἐνότητα καὶ τὸ κοινὸ τῶν τριῶν Προσώπων στὸν Θεό. Γιὰ τὴν πρὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περίοδο, ἀπὸ τὸν Ὠριγένη καὶ ἐντεῦθεν, περιλαμβάνομένων τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τῶν Καππαδοκῶν κ.λπ., ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ ἀποσκοποῦσε στὴν ἀπόδειξη τῆς ὁμοουσιότητος τῶν προσώπων, μὲ σκοπὸ τὴν ἀνάδειξη τῆς θεότητος καὶ τῆς ἰσοτιμίας τους. Στὴ θεολογικὴ συζήτηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ένῳ γίνεται ἀναφορὰ στὸ ὁμοούσιο, αὐτὸ δὲν ἔχει πρωτεύουσα θέση ὅπως συνέβαινε στὴν προηγούμενη περίοδο. Ἐκεῖνο ποὺ προέχει στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ γιὰ τὶς σχέσεις τῶν θείων Ὑποστάσεων εἶναι ἡ διατήρηση τῆς ἐνότητας καὶ τῆς τριαδικότητος καὶ ἡ μεταξύ τους «περιχώρηση», ὅπως σχολίασαμε ἀλλοῦ. Ἡ «περιχώρηση» βεβαίως στηρίζεται καὶ ἐκφράζει τὸ ὁμοούσιον τῶν τριῶν θείων Ὑποστάσεων.

Στὸ *Ἀνθολόγιο πατερικῶν κειμένων (Doctrina Patrum)*⁷⁸⁹, ποὺ χρονολογεῖται λιγότερο ἀπὸ ἓνα αἰὼνα πρὶν τὸν Ἰω.

⁷⁸⁹ «Ἰστέον ὅτι ἐφ' ἡμῶν μὲν καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ὑπὸ γένεσιν ὄντων ἡ κοινότης λόγῳ καὶ ἐπινοία θεωρεῖται, τὸ δὲ διηρημένον πράγματι· ἐπὶ δὲ τῆς θεότητος τὸ ἀνάπαλιν. ἐκεῖ μὲν οὖν πράγματι τὸ ἐν εὐρίσκεται διὰ τε τὸ συναῖδιον καὶ τὸ ταυτὸν <τῆς οὐσίας καὶ> τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ θελήματος καὶ τῆς ἀγαθότητος, ἐπινοία δὲ τὸ διηρημένον· ἐν μόναις γὰρ ταῖς ιδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως θεωρεῖται καὶ κατὰ τὸ αἷτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τὸν μὲν εἶναι ἀγέννητον, τὸν δὲ γεννητόν, τὸν δὲ ἐκπορευτόν, ἐν τούτοις καὶ μόναις ἢ διαφορὰ. οὔτε γὰρ τοπικὴν διάστασιν ὥσπερ ἐφ' ἡμῶν δυνάμεθα ἐπὶ τῆς θεότητος κατηγορεῖν τῆς ἀπεριγράπτου, οὔτε θελήματος διαφορὰν ἢ δυνάμεως ἢ γνώμης, ἅπερ τὴν πραγματικὴν ἐν ἡμῖν γεννῶσι πρὸς ἀλλήλους διαίρεσιν. καλῶς οὖν τῷ θεολόγῳ εἴρηται Γρηγορίῳ, ὅτιπερ “οὐ φθάνω τὸ ἐν

Δαμασκηνό, διατυπώνεται ή ἴδια θεολογική θέση. Μᾶλλον ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀντιγράφει τὸ περιεχόμενο τοῦ κειμένου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ὁ ἐραμιστὴς τοῦ ἐν λόγῳ κειμένου μεταφέρει αὐτούσια τὴν περὶ Τριάδος θεολογία τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ⁷⁹⁰. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἐπὶ τοῦ θέματος ἔχουν χρησιμοποιηθεῖ οἱ θεολογικὲς θέσεις προηγούμενων Πατέρων. Οἱ ἐπιλογὲς τῶν ἀναφορῶν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἐξυπηρετοῦν τὴν ἤδη γνωστὴ ἐπιμονή του νὰ ὑπογραμμίζει τὴν ἐνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀποτελοῦν τὴ βάση τῆς θείας τελειότητος ὡς πρὸς τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεώς της.

νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι, οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν καὶ εἰς τὸ ἐν ἀναφέρομαι· ὅταν ἐν τι τῶν τριῶν φαντασθῶ, τοῦτο νομίζω τὸ πᾶν“. καὶ ἄλλως δὲ τοῦτο σκοπητέον ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος· τρεῖς μὲν τὰς ὑποστάσεις γινώσκωμεν, μίαν δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν θεότητα. ἀλλ’ οὐκ ἐπινοία τὸ ἐν τῆς θεότητος καὶ τῆς οὐσίας θεωροῦμεν, ὡσπερ ἀμέλει ἐφ’ ἡμῶν τὸ ἐν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ἡγουν τὴν κοινότητα γινώσκωμεν, ἀλλ’ ἐπὶ τῆς θεότητος πράγματι καὶ ἀληθείᾳ ὑπάρχειν τὸ ἐν ἐπιστάμεθα, διότι οὐκ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἐν ταῖς παρ’ ἡμῶν πιστευομέναις τρισὶν ὑποστάσεσιν ἢ μία θεότης, οὔτε αὔξησιν ἢ μείωσιν πώποτε ἐδέξατο ἢ δέξεται. ἐφ’ ἡμῶν δὲ τούναντίον ἅπαν. ἦν γὰρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἐν Πέτρῳ τυχὸν καὶ Παύλῳ καὶ Ἰωάννῃ ἢ κοινὴ φύσις, ἀλλ’ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἑτέροις, καὶ ἔσται πάλιν ἐν ἄλλοις, καὶ ἦν ποτε, ὅτε ἐν οὐδενὶ ἦν. πῶς γοῦν οὐκ ἐπινοία μόνῃ θεωρηθήσεται ἢ κτιστὴ καὶ γενητὴ φύσις, ἢ καθόλου φημί καὶ κοινὴ ἐκ μὴ ὄντων τε γενομένη καὶ ἐξ ἑτέρου εἰς ἕτερον μεταβαίνουσα; ὧν οὐδὲν ἐπὶ τῆς ἀληθοῦς καὶ ἀγενήτου καὶ ἀκτίστου καὶ ἀναλλοιώτου ἔστιν ἐννοῆσαι θεότητος. καλῶς οὖν εἴρηται, ὅτι ὅπερ ἐφ’ ἡμῶν τῇ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται, τὸ ἐν λέγω καὶ ἢ κοινότης, ἐκεῖ κυρίως καὶ πράγματι καὶ ἀληθείᾳ γνωρίζεται, καὶ πάλιν ὁ ἐφ’ ἡμῶν πράγματι θεωρεῖται, τουτέστιν ὁ μερισμὸς καὶ ἢ διαίρεσις, ἐκεῖ ἐπινοία εὐρίσκειται μόνῃ, καθὼς ἀνωτέρω προλέλεκται» (*Doctrina Patrum*, σσ. 188, 16-190, 13).

⁷⁹⁰ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. *Λόγος Θεολογικὸς 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα*, 41, σσ. 292-294.

§ 2. ΤΑ ΠΡΟΣΩΠΑ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΘΕΙΑ ΙΔΙΩΜΑΤΑ

α) Γενικές παρατηρήσεις.

Υπενθυμίζεται ότι μέχρι πρό τινος ή Έκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως ἐθεωρεῖτο ὡς ἀπόλυτα ἐξαρτημένη ἀπὸ τὸ ἀποδιδόμενο στὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας ἔργο περὶ τῆς Τριάδος (κεφ. Ζ-Ι), ὃ δὲ Ἰω. Δαμασκηνὸς χαρακτηριζόταν ὡς καθαρὰ ἐραμιστῆς τοῦ ἔργου αὐτοῦ. Τὰ δεδομένα αὐτὰ ἔχουν ἀνατραπεῖ ριζικὰ μετὰ τὴν ἔρευνα καὶ ἀπόδειξη ἀπὸ τὴν Vassa CONTICELLO, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ψευδεπίγραφο ἐκεῖνο περὶ Τριάδος ἔργο ἀποτελεῖ ἀντιγραφή τῆς Έκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸν Ἰωσήφ τὸν Φιλόσοφο καὶ ὄχι δάνειο τοῦ ψευδο-Κυρίλλειου ἔργου ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Δεδομένου μάλιστα ὅτι ἔχει γίνει πλέον ἀποδεκτὸ ὅτι ἡ Έκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως εἶναι αὐθεντικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πολλὰ δεδομένα τῶν μελετῶν τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ θεολόγου τοῦ δευτέρου ἡμίσεως τοῦ 7^{ου} καὶ τοῦ πρώτου ἡμίσεως τοῦ 8^{ου} αἰῶνα διαφοροποιοῦνται σημαντικά. Βεβαίως, δὲν ἀγνοεῖται ὅτι μέσα στὸ κείμενο τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ ἔργου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅπως πλειστάκις ἔχει ἤδη διαφανεῖ, ὑπάρχει ἐραμισμὸς πολλῶν θεμάτων ἀπὸ τὸν Κατηχητικὸ Λόγο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καὶ ἄλλων Πατέρων, ὅπως ἐπέβαλλε τὸ σύστημα ἐργασίας κατὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ καὶ ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὴ δική μας μελέτη πὸν κατέδειξε τὴ δομικὴ σχέση του μὲ τὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ περὶ Τριάδος θεολογία, ἀποτελεῖ τὸ ἀποκορύφωμα τῶν ὅσων ἔχουν λεχθεῖ μέχρι τώρα καὶ πὸν ἀποτελοῦν ἀπλῶς μία εἰσαγωγή στὴν περὶ Τριάδος διδασκαλία, τὸ δόγμα καὶ τὴν ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ὑπάρχει μία συστηματικὴ δομὴ πὸν ἐστιάζεται, ἀφ' ἑνὸς μὲν, στὴν ἀνάπτυξη τῆς περὶ Τριάδος θεολογίας, ἀφ' ἑτέρου δέ, ἀποκλείει κάθε ὑπόνοια ὅτι ἡ περὶ Τριάδος πίστη τοῦ Χριστιανισμοῦ περιέχει στοιχεῖα εἴτε πολυθεΐας εἴτε συγχύσεως τῶν προσώπων ἢ ὑποστάσεων ἢ

ύποταγῆς (subordinatio) τοῦ ἑνὸς προσώπου στὸ ἄλλο, δεδομένης, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς ὁμοουσιότητος, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς ἰσοτιμίας τῶν προσώπων καὶ τῆς τελειότητάς τους. Ἔτσι, στὴν πρώτη ἐνότητα ἐπανερχεται γιὰ νὰ ἐπιβεβαιώσῃ καὶ ἐνισχύσῃ τὴν περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ διδασκαλία καὶ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ καθορίζει τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ. Στὴ συνέχεια ἀναπτύσσεται ἡ θεολογία περὶ τῶν Προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος, διακεκριμένα γιὰ τὸ κάθε πρόσωπο, καθὼς καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων.

Ὅσα περιγράφονται ἀποτελοῦν τὴν πίστη καὶ τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας, γι' αὐτὸ ἄλλωστε χρησιμοποιοῦνται καὶ τὰ σύμβολα Νικαίας καὶ Κωνσταντινουπόλεως. Δὲν πρέπει, ἐξ ἄλλου, νὰ λησμονεῖται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, κατὰ τὴν ἐξαγγελία του, συνεχίζει τὴν πνευματικὴ του πορεία καὶ ἀνοδο γιὰ τὴ συνάντησιν καὶ γνώσιν τοῦ Θεοῦ. Οἱ χρησιμοποιούμενοι ὅροι πιθανὸν νὰ παραπέμπουν σὲ φιλοσοφικοὺς ὅρους, ὅμως, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ, οἱ ὅροι αὐτοὶ λαμβάνουν ἰδιαίτερη ἔννοια καὶ περιεχόμενον, δεδομένου ὅτι ὁ εἷς καὶ μοναδικὸς ἄκτιστος Θεὸς συγκρίνεται μὲ τὴν κτιστὴ φύσιν καὶ διακρίνεται ἀπὸ αὐτήν. Εἶναι ἄλλωστε ἀδύνατον στὴ γνωστικὴ ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσῃ, νὰ κατανοήσῃ καὶ νὰ περιγράψῃ τὸ θεῖον. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ καταφεύγει στὴν ἀποφατικὴ καὶ εἰκονικὴ περιγραφή.

Ἐχει καταστειῖ συνείδησιν πλέον στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὅτι ἡ γνώσιν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἐνταχθεῖ μέσα στὴν κοσμολογία καὶ μέσα στὰ χρονικὰ ὅρια στὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ ἀναπτύξῃ τὶς γνωστικὲς του ἰκανότητες, γιὰ τὸν ἀπλούστατον λόγο ὅτι ὁ ἀνθρώπος ὀρίζεται καὶ περιορίζεται ἀπὸ τὸν χρόνον. Ἐδῶ εὐρίσκεται, τόσο ἡ ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσῃ τὸν Θεόν, ὅσο καὶ ἡ ἀδυναμία του ἀλλὰ καὶ ἡ περιορισμένη του δυνατότητα νὰ γνωρίσῃ τὸν Θεόν στὴν πληρότητά του. Ἐπομένως, τὸ γνωστὸ καὶ ἄγνωστο, τὸ καταληπτὸ καὶ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ, ἀποτελεῖ μὲν θεῖον παράδοξον ποὺ χαρακτηρίζει τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ, ὅμως, τὸ

δυνατὸν καὶ ἀδύνατον τῆς γνώσεως, τοῦ καταληπτοῦ καὶ ἀκαταλήπτου τοῦ Θεοῦ, προέρχεται ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ τῆς κτιστῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ ὄντολογικὰ ἄκτιστο εἶναι τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ ἀπ. Παύλου (Α' Κορ. 13:9-12), ἡ ὁποία υἰοθετεῖται ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τὸ ἀδύνατον πλήρους γνώσεως τοῦ Θεοῦ θὰ ὑπερβαθεῖ στὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὅταν ὁ ἄνθρωπος θὰ γνωρίσει τὸν Θεὸ πρόσωπο πρὸς πρόσωπο.

Ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ δὲν ἀποτελεῖ φιλοσοφικὴ κατηγορία. Ὄταν ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς βεβαιώνει περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ καὶ περὶ μιᾶς ἀρχῆς, εἶναι ἀπόλυτα βιβλικός. Ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ ἔχει ἀποκαλυφθεῖ, τόσο μέσα ἀπὸ τὸ δημιουργικὸ ἔργο του, ὅσο καὶ μέσα ἀπὸ τὸ σωτήριον ἔργο του. Αὐτὸ τὸ ἔχουμε ἤδη ἐπισημάνει στὸ εἰδικὸ κεφάλαιον περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ σύμφωνα καὶ μὲ τὴ Βιβλικὴ διδασκαλία καὶ ἀποκάλυψη. Δεδομένου, ὅμως, ὅτι ἡ δημιουργία ἔχει χρονικὴ ἀρχὴ καὶ εἶναι κτιστὴ μὲ ὅλες τὶς παρεπόμενες συνέπειες περὶ τοῦ κτιστοῦ, ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ ἔχει χρονικὴ ἀρχὴ οὔτε καὶ νὰ ὑποτάσσεται στὶς κτιστὲς κατηγορίες. Ὄταν βεβαιώνεται ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀναρχος, ἄκτιστος, ἀγέννητος, ἀνόλεθρος, ἀθάνατος, αἰώνιος, ἀπειρος, ἀπερίγραπτος, ἀπεριόριστος, ἀπειροδύναμος, ἀπλοῦς, ἀσύνθετος, ἀσώματος, ἄρρευτος, ἀπαθής, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀόρατος κ.λπ., γίνεται οὐσιαστικὰ σύγκριση μὲ τὴν κτιστότητα τῶν ὄντων. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιουργημένος ἐν χρόνῳ, ἔχει ἀρχὴ χρονικὴ καὶ ἀρχὴ τῆς ὑπάρξεώς του, εἶναι κτιστὸς καὶ γεννητὸς (γεννητὸς καὶ γεννητός, ὡς ιδιώματα τῆς κτιστῆς φύσεως), ὀδηγεῖται στὴ φθορὰ καὶ στὸν θάνατον κ.λπ. Ὁ ἄνθρωπος, ἐνώπιον αὐτοῦ τοῦ μυστηρίου τῆς θεότητος, γνωρίζει, σύμφωνα μὲ τὶς δυνατότητες ποὺ τοῦ παρέχονται ἀπὸ τὸν Θεὸ μέσω τῆς ἀποκαλύψεως, ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ δημιουργὸς τῶν ὄντων. Τὰ ιδιώματα τοῦ μοναδικοῦ Θεοῦ, ποὺ συγχρόνως εἶναι καὶ Τριαδικός, δὲν ἀποτελοῦν ὄντολογικὸ φράγμα ἀπροσπέλαστο γιὰ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ εἶναι τὰ μέσα

κοινωνίας τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως καὶ τὰ ἀνοίγματα κλήσεως τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο νὰ κοινωνεῖ μετὰ τοῦ Θεοῦ μετέχοντας στὴν θεία ἀγαθότητα, χωρὶς νὰ ἐπέρχεται ἀλλοίωση τῆς φύσεως καὶ τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Πρόκειται περὶ διαπροσωπικῶν σχέσεων τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀνθρώπων. «Πρόσωπόν ἐστίν, ὃ διὰ τῶν οἰκειῶν ἐνεργημάτων τε καὶ ιδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν»⁷⁹¹. Ἡ κλήση στὸν ἄνθρωπο γιὰ μετοχή του στὰ ὑπὲρ τὴ δημιουργημένη φύση του ιδιώματα τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ εἶναι ὁ τρόπος ὑπερβάσεως τῆς κτιστότητας καὶ τοῦ θανάτου, τῆς φθορᾶς, τῆς χρονικότητας καὶ τῆς τοπικότητας⁷⁹².

β) Ἡ ἀγάπη στὸν Θεό.

«Ἀγάπη Πατέρα ὁμολογεῖ, Υἱὸν προσκυνεῖ, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα δοξολογεῖ. Ἀγάπη τὴν συμφωνίαν τῆς Τριάδος οὐ διαιρεῖ». (Ἰω. Δαμασκηνοῦ. *Ἱερά παράλληλα*. PG 95, 1200, 48-50).

Στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ ἀγάπη ἀποτελεῖ κεντρικὴ ἔννοια τῶν σχέσεων μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ κενωτικὴ ἀγάπη, ποὺ ὅπως τὴν ὀρίζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐκδηλώνεται ὡς διπλῆ «οἰκειώσις», εἴτε φυσικὴ εἴτε προσωπικὴ, δηλαδή αὐτὴ ποὺ δημιουργεῖ τὴ σχέση⁷⁹³. Ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ἀπὸ φυσικὴ φιλανθρωπία καὶ ἀγάπη

⁷⁹¹ *Φιλόσοφα*, 11, 40-42. **B. KOTTER I**, σ. 165. Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς εἶναι σύμφωνος μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς ὑποστάσεως καὶ τοῦ προσώπου ποὺ ἐξετάσαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ὑπόσταση εἶναι αὐτὴ ποὺ ὑποστατοποιεῖ τὴν οὐσία, ἐνῶ μὲ τὸ πρόσωπο «παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν».

⁷⁹² Βλ. **ZIZIOULAS**, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 229-230.

⁷⁹³ «Χρὴ εἰδέναι, ὡς δύο οἰκειώσεις· μία φυσικὴ καὶ οὐσιώδης, καὶ μία προσωπικὴ καὶ σχετικὴ. Φυσικὴ μὲν οὖν καὶ οὐσιώδης, καθ' ἣν διὰ φιλανθρωπίαν ὁ κύριος τὴν τε φύσιν ἡμῶν καὶ τὰ φυσικὰ πάντα ἀνέλαβε φύσει καὶ ἀληθείᾳ γενόμενος ἄνθρωπος καὶ τῶν φυσικῶν ἐν πείρᾳ γενόμενος· προσωπικὴ δέ, ὅτε τις τὸ ἕτερου ὑποδύεται πρόσωπον διὰ σχέσιν, οἰκτόν φημι ἢ ἀγάπην, καὶ ἀντ' αὐτοῦ τοὺς ὑπὲρ αὐτοῦ ποιεῖται λόγους μηδὲν αὐτῶ προσήκοντας, καθ' ἣν τὴν τε κατάραν καὶ τὴν ἐγκατάλειψιν ἡμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ὄντα φυσικά, οὐκ αὐτὸς ταῦτα ὦν ἢ γενόμενος ὠκειώσατο, ἀλλὰ τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον καὶ μεθ' ἡμῶν τασσόμενος» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 69. **B. KOTTER II**, σ. 168).

κινούμενος, ἔγινε φύσει ἄνθρωπος καὶ ἀπέκτησε πείρα τῶν φυσικῶν καταστάσεων τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ προσωπικὴ «οἰκειώσις» συμβαίνει ὅταν κάποιος, ἀπὸ οἴκτο ἢ ἀγάπη, ὑποδύεται ἓνα πρόσωπο γιὰ τὴν δημιουργία σχέσεων μεταξὺ τους. Ἐδῶ, ὅπως εἶναι φανερό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς περιγράφει τὸ μυστήριον τῆς ἐνσαρκώσεως, ὅπου ὁ Χριστὸς εἶχε οἰκειωθεῖ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ οἴκτο καὶ ἀγάπη, χωρὶς βέβαια νὰ οἰκειωθεῖ τὰ παρὰ φύσιν. Αὐτὴ ἡ φιλόανθρωπη κίνηση τοῦ Θεοῦ φανερώνει τὸ μέγεθος, τὸ περιεχόμενο καὶ τὸν τρόπο συμπεριφορᾶς τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο. «Ἀγάπη ἢ πάντων ἀρμογή, δι' ἧς συνέστηκε μὲν τὰ ἐπίγεια, αὖξει δὲ τὰ οὐράνια. Ἀγάπη, δι' ἣν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑπὲρ ἡμῶν· ὥστε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν εἰς τὸν κόσμον ὑπὲρ ἡμῶν»⁷⁹⁴. Ἐδῶ ἔγκειται τὸ μεγάλο μυστήριον τῆς θείας ἀγάπης ποὺ ὁδήγησε τὸν Θεό, ἀφ' ἑνὸς μὲν, νὰ ἀποκαλύψει ὄχι μόνον τὴν ὑπαρξή του, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀγαθὸ θέλημά του γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ γιὰ τὸ σύνολο τῆς δημιουργίας Του, ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ προσφέρει τὸν Υἱό του γιὰ τὴ σωτηρία καὶ τὴν υἰοθεσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ βεβαίωση τοῦ ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὴν μεγάλη ἀγάπη τοῦ Θεοῦ (Ἐφ. 3:19) εἶναι ἡ βάση γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὸ μυστήριον τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο. «Ποία ἀγάπης ὑπερβολή, εἰ κοινὸν ἄνθρωπον χάριτι υἰοποιηθέντα ὑπὲρ ἡμῶν ἔδωκε; Πῶς δὲ καὶ μονογενῆς ὁ υἰοθεσία τετιμημένος καὶ οὐ φύσει ὢν υἱὸς τῆς γραφῆς λεγούσης· «Ἐγὼ εἶπα· Θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες», καὶ «ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι»; Ἀλλ' ὥσπερ πολλῶν ὄντων θεῶν θέσει καὶ χάριτι εἷς ἐστὶν ὁ φύσει θεός, οὕτω καὶ πολλῶν υἰοθεσία τετιμημένων εἷς ἐστὶν ὁ φύσει υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενῆς, ὃν ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν»⁷⁹⁵. Πάντα ὅσα ἐργάζεται ὁ

⁷⁹⁴ *Ἐρὰ παράλληλα*, 18, *Περὶ ἀγάπης, καὶ εἰρήνης, καὶ εἰρηνοποιῶν*. PG 95, 1201A.

⁷⁹⁵ *Κατὰ Νεστοριανῶν*, 31, 3-9. **B. KOTTER IV**, σ. 274. Βλ. *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, 2. **B. KOTTER V**, σ. 122: «Νῦν τὸ ἀπ' αἰῶνος κεκρυμμένον μυστήριον ἐκκαλύπτεται· νῦν τὸ τῆς θείας οἰκονομίας κεφάλαιον ἐκπεραίνεται· νῦν ἡ κορωνὴ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως ἐπιτίθεται· νῦν ἡ τῆς θείας ἀγάπης δημοσιεύεται ἄβυσσος. Οὕτω γὰρ τὸν κόσμον ὁ θεὸς λόγος ἠγάπησεν, ὡς εὐδοκία τοῦ πατρὸς καταβῆναι πρὸς σάρκωσιν, ὡς βάρος ὑλικῆς σαρκὸς ὁ ἄυλος

Θεός για τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὴ σωτηρία του, τὴν υἰοθεσία του, τὴν ἀγιότητα του καὶ τὴ θέωσή του, εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς δικῆς Του ἀγάπης πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση συμβαίνει αὐτὸ ποὺ λέγει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅτι «Ἡ τῆς ἀγάπης φύσις κόρον οὐκ οἶδεν, ἀλλ' αἰ τῶν ἀγαπωμένων ἀπολαύουσα, πρὸς μείζονα αἴρεται φλόγα»⁷⁹⁶.

ἀμφιάσασθαι, ἵνα τῷ πεφυκότι πάσχειν τὰ πάθη δεξάμενος καὶ πάθος τῷ θανάτῳ γενόμενος τοὺς παθητοὺς ἡμᾶς ἐνδύσῃ ἀπάθειαν. Ἐντεῦθεν πείνα καὶ δίψα καὶ ὕπνος καὶ κάματος, λύπη τε καὶ ἀγωνία καὶ δειλία ἦτοι τῆς ζωῆς οὐσιώδης ἔφεσις, ἐντεῦθεν σταυρὸς καὶ πάθος καὶ θάνατος ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως. Ταῦτα γὰρ αὐτῆς τὰ φυσικὰ πάθη καὶ ἀδιάβλητα, ταῦτα τῆς ἐμῆς κατακρίσεως, ὧν τὴν πείραν οὐκ ἀπηνήνατο, ἴν' ἐν αὐτῷ κινηθέντα καὶ χειρωθέντα καὶ ἡμῖν ὑποχείρια γένηται». (Πλάγια δικά μας).

⁷⁹⁶ *Ἰερὰ παράλληλα*. PG 95, 1200B. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός συνθέτει τὸν δικό του ὕμνο τῆς ἀγάπης, κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ ὕμνου τῆς ἀγάπης τοῦ ἀποστόλου Παύλου (Α' Κορ. 12:31-13:1-13), περιεκτικῆς ὅλων τῶν δυνατῶν ὀψεων, ἀπὸ τὴν ὑπερβατικὴ ἀγάπη πρὸς τὸν Τριαδικὸ Θεὸ μέχρι καὶ τὴν ἀγάπη τῶν κυριῶν πρὸς τοὺς δούλους: «Ὅσοι τοίνυν ὀρθοδόξως φρονοῦσι περὶ Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος, καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους φυλάττουσιν ἀγάπην, οὗτοι κέκτηνται τὸ τέλειον τῆς ἀγάπης. Ἀγάπη Πατέρα ὁμολογεῖ, Υἱὸν προσκυνεῖ, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα δοξολογεῖ. Ἀγάπη τὴν συμφωνίαν τῆς Τριάδος οὐ διαιρεῖ. Ἀγάπη ἀγγέλων σύμβιος, πατέρων σύντροφος, προφητῶν σύσκηνος, μαρτύρων σύναθλος, ἀποστόλων σύγχωρος, Ἐκκλησίας σύνδεσμος. Ἀγάπη πόλεμον οὐκ οἶδεν, ἐχθρὸν οὐκ ἔχει, εἰρήνην πρεσβεύει. Ἀγάπη φονικὸς θυμὸς πραῦνει, λογικοὺς λαοὺς σεμνύνει. Ἀγάπη ἐν τῷ κόσμῳ μὴ χωροῦσα, καὶ ἐν ταπεινῇ καρδίᾳ κατοικοῦσα. Ἀγάπη μέλιτος καὶ γάλακτος γλυκυτέρα, ἢ μὴ μόνον ἐν τῷ στόματι τὸ γλυκὺ ἔχουσα, ἀλλὰ ἐν τῷ βάθει τῆς καρδίας τὸ ἡδὺ κέκτηται. Ἀγάπη ἢ πάντων ἀρμογή, δι' ἧς συνέστηκε μὲν τὰ ἐπίγεια, αὖξει δὲ τὰ οὐράνια. Ἀγάπη, δι' ἣν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑπὲρ ἡμῶν· ὥστε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν εἰς τὸν κόσμον ὑπὲρ ἡμῶν. Ἀγάπη τὰ ζεύγη τῶν ἀρότρων ὁμοφρόνως τῷ ξύλῳ τοῦ σταυροῦ ὑπέβουλεν· κινδύνους δὲ κατὰ γῆν καὶ θάλασσαν ὑπομένειν ἐδίδαξεν. Ἀγάπη μάρτυρας τελειοῖ, ἀποστόλους στεφανοῖ. Ἀγάπη ἄλλον, ὡς ἑαυτὸν ὁρᾷ, καὶ τὰ ἴδια κοινὰ πᾶσιν ἡγεῖται. Ἀγάπη τὴν ἔνδειαν τοῦ πλησίον μέριμναν ἰδίαν τίθησιν. Ἀγάπη κοινὴν τράπεζαν πᾶσιν ἰστᾷ, πλουσίῳ τε καὶ πένητι, σοφῷ τε καὶ ἰδιώτῃ. Ἀγάπη τὴν πεπικρασμένην ψυχὴν γλυκαίνει, τὴν τεθλιμμένην θεραπεύει, τὴν τεταπεινωμένην ἀναθάλλειν ποιεῖ. Ἀγάπη ἄσβεστον λαμπάδα τῆς παρθενίας περιφέρει, καὶ τοὺς ἰδίους περιεργάζεται ζητοῦσα. Ἀγάπη τὰς τῆς βασιλείας θύρας ἀνοίγει, καὶ τοὺς ἐν σεμνῷ γάμῳ βιούντας εἰσελθεῖν οὐ κωλύει. Ἀγάπη τὴν ἐλεημοσύνην φιλεῖ, καὶ τῷ ταῦτα γεωργῷ στεφάνου χροσαυγεῖς ἐτοιμάζει. Ἀγάπη ὑπερηφάνους οὐκ οἶδεν, ταπεινοὺς δὲ δοξάζει. Ἀγάπη κακολογίαν φεύγει, εὐλογίαν δὲ στέργει. Ἀγάπη ἄνδρα καὶ γυναῖκα γάμῳ συναφθέντας ὁμονοεῖν συμβουλεύει, χωρίζεσθαι δὲ ἀπ' ἀλλήλων οὐδέποτε θέλει. Ἀγάπη τοὺς πατέρας φιλεῖ τὰ τέκνα προτρέπεται, καὶ τὰ τέκνα δουλεύειν ὡς δεσπόταις τοῖς γονεῦσιν. Ἀγάπη

Σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ, ἡ ἀγάπη, ὡς θεῖο ἰδίωμα, κοινὸ τῶν τριῶν Προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος, ἐπιβάλλει ἀμοιβαιότητα, ἀνταπόκριση τῆς ἀντίστοιχης ἀγάπης τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἢ ἀκόμα καὶ ἀνταπόδοση τῆς ἀγάπης τοῦ πλησίον πρὸς ἐμᾶς⁷⁹⁷. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος, μέσω τῆς ἀγάπης του πρὸς τὸν Θεὸ μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὰ θεῖα ἰδιώματα. Ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς ἀγάπης ἀποτελεῖ ἤδη ἐντολὴ ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό: «Καθὼς ἠγάπησέ με ὁ Πατήρ, καὶ γὼ ἠγάπησα ὑμᾶς. Μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ Πατρὸς μου τετήρηκα, καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ⁷⁹⁸».

Ὁ Θεὸς διενεργεῖ τὶς πράξεις σωτηρίας μέσω τῆς ἀγάπης του, δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς «ἀγάπη ἐστίν» (Α' Ἰω. 4:8). Ἔτσι, οἱ σχέσεις τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ τῆς μεταξύ τους περιχωρήσεως δὲν εἶναι ἄλλο τι ἀπὸ τὴν ἀγάπη, ἡ ὁποία καθορίζει καὶ τὴν τάξη τῶν τριαδικῶν Προσώπων. «*Ἀγάπη Πατέρα ὁμολογεῖ, Υἱὸν προσκυνεῖ, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα δοξολογεῖ. Ἀγάπη τὴν συμφωνίαν τῆς Τριάδος οὐ διαιρεῖ*»⁷⁹⁹. Ἡ μεγαλύτερη ἐκδήλωση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ Λόγου μὲ σκοπὸ τὴν προσφορὰ τῆς σωτηρίας πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Ἀποτελεῖ συγχρόνως καὶ κανόνα ζωῆς καὶ συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων, πού πηγάζει ἀπὸ τὴν ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, τόσο γιὰ τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἀγάπη τοῦ πλησίον. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ ἀγάπη ἀποτελεῖ ἐπίσης τὴν κατ' ἐξοχὴν ὁδὸ γνώσεως τοῦ Θεοῦ⁸⁰⁰. Ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος

τοὺς δεσπότης ἐλεήμονας εἶναι πρὸς τοὺς οἰκέτας παρακαλεῖ, καὶ τοὺς οἰκέτας ὑπουργεῖν τοῖς δεσπότηται ἀδόλως παραινεῖ. Πολλαχῶς ἀγάπη νοεῖται, διὰ πραότητος, διὰ χρηστότητος, δι' ὑπομονῆς, διὰ ἀφθονίας καὶ ἀζηλίας, δι' ἀμνησικακίας. Ἀμέριστός ἐστιν ἐν πᾶσι, ἀδιάκριτος κοινωνικὴ» (Ἰερὰ παράλληλα. PG 95, 1200D-1201C). (Πλάγια δικά μας).

⁷⁹⁷ Ὁπ. ἀν., 1196D-1197D, 1-53.

⁷⁹⁸ Ὁπ. ἀν., 1089D.

⁷⁹⁹ Βλ. ἀν. ὑποσημείωση 796.

⁸⁰⁰ «Δεῖ τοίνυν τὰ τοῦ χοῦς τῶ χοῖ καταλιπόντας καὶ ὑπερναβεβηκότας τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως πρὸς τὴν ὑψηλοτάτην καὶ θεῖαν τῆς ἀγάπης ἀναχθέντας

ἀναλαμβάνει τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ πρέπει νὰ ἀκολουθήσει μία πνευματικὴ πορεία ὑπερβάσεως τῶν αἰσθητῶν, ἀκόμα καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του, δεδομένου ὅτι ἡ ἀγάπη, μέσω τῆς ὁποίας θὰ ἀποκτήσει τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ βρίσκεται πέραν τῶν αἰσθητῶν. Αὐτός, λοιπόν, ὁ ὁποῖος ἀνεβαίνει στὸ ὕψος τῆς ἀγάπης, ἐξέρχεται τρόπον τινὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του καὶ ὑπερβαίνοντας τὸν ζόφο τοῦ σωματικοῦ νέφους, κατανοεῖ τὸν ἀόρατο Θεό. Εἶναι ὡς νὰ εὐρίσκεται σὲ αἶθριο καιρὸ καὶ μπορεῖ, ἂν καὶ ὄχι στὴν πληρότητά του, νὰ δεῖ τὸν ἥλιο τῆς δικαιοσύνης. Ὁ χῶρος αὐτὸς στὸν ὁποῖο εἰσέρχεται ἐκεῖνος πὺ ἀναλαμβάνει τὴν πνευματικὴ ἀνάβαση στὸ ἀκρότατο ὕψος τῆς ἀγάπης, εἶναι ἡ προσευχή. Ἐπειδὴ ἡ προσευχὴ ἔχει ὡς μητέρα τῆς ἡσυχίας, τότε ἡ προσευχὴ γίνεται ὁ τρόπος τῆς ἐμφάνειας τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὑπέρβαση τῶν αἰσθήσεων δὲν σημαίνει τὴν ἐγκατάλειψη τοῦ ἑαυτοῦ μας, ἀλλὰ εἴσοδο στὸ δικό μας βαθύτερο εἶναι, ὅπου θὰ ἀνακαλύψουμε καὶ θὰ ἀποκτήσουμε τὴ θέα τῆς ἐντὸς ἡμῶν εὐρισκομένης βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ, κατὰ τὴ βεβαίωση τοῦ Κυρίου, «ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν» (Λουκ. 17:20-21). Θὰ μπορούσε ἡ περιγραφή αὐτὴ τῆς πνευματικῆς ἀναβάσεως νὰ εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν πνευματικὴ πορεία, μέσω τῆς προσευχῆς, τῶν ἡσυχαστῶν τοῦ δεκάτου τετάρτου αἰῶνος γιὰ τὴ θέα τοῦ θείου καὶ ἀκτίστου φωτός. Μὲ τὸν ὀρισμὸ αὐτὸ τῆς ἀγάπης, σὲ σχέση μὲ τὸν Θεό καὶ τὶς σχέσεις τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο, σὲ σχέση μὲ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ὑπὸ διάφορες μορφές, σὲ σχέση μὲ τὴν ἀνάγκη τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ συνανθρώπου μας, σὲ σχέση μὲ τὴν πορεία

περιοπὴν οὕτω θεωρεῖν τὰ ἀθέατα. Ὁ γὰρ ἐν τῷ ἄκρῳ τῆς ἀγάπης γενόμενος, τρόπον τινὰ ἑαυτοῦ ἐξιστάμενος κατανοεῖ τὸν ἀόρατον καὶ τὸν ἐπιπροσθούντα ζόφον τοῦ σωματικοῦ νέφους ὑπεριπτάμενος, ἐν τῇ τῆς ψυχῆς αἰθρία γενόμενος, ἐνατενίζει τῷ ἡλίῳ τῆς δικαιοσύνης τρανότερον, εἰ καὶ μὴ πάντῃ τῆς θέας ἐμφορηθῆναι δεδύνηται, κατ' ἰδίαν δὲ καὶ προσεύξασθαι· μήτηρ γὰρ τῆς προσευχῆς ἡ ἡσυχία, προσευχὴ δὲ θείας δόξης ἐμφάνεια. Ὅτε γὰρ τὰς αἰσθήσεις μύσωμεν καὶ ἑαυτοῖς καὶ θεῷ συγγενώμεθα καὶ τῆς ἕξωθεν τοῦ κόσμου περιφορᾶς ἐλευθερωθέντες ἐντὸς ἑαυτῶν γενώμεθα, τότε τρανῶς ἐν ἑαυτοῖς τοῦ Θεοῦ τὴν βασιλείαν ὀψόμεθα. «Ἡ βασιλεία» γὰρ τῶν οὐρανῶν, ἣτις ἐστὶ «θεοῦ» βασιλεία, «ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν,» Ἰησοῦς ὁ θεὸς ἀπεφθέγγετο» (Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν, 10, 9-22. **B. KOTTER V**, σ. 448).

γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσα ἀπὸ τὸ «ἀκρότατον ὕψος» τῆς ἀγάπης, δὲν μπορούμε νὰ χαρακτηρίσουμε τὴν ἀγάπη ὡς ἀπλῶς ἓνα τῶν ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ. Δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρεῖται τυχαῖα ἡ μὴ συμπερίληψη τῆς ἀγάπης στὴν ἀρίθμηση τῶν θείων ιδιωμάτων ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καὶ τοὺς ἄλλους Ἀνατολικούς Πατέρες, οὔτε ὡς ἐπίδραση τῆς Ἑλληνικῆς ὄντολογίας, ὅπως ὑποστηρίζεται ἀπὸ Δυτικούς θεολόγους τῆς Διαμαρτυρήσεως. Ὁ κατ' ἐξοχὴν δογματολόγος Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτει τὴν ἀγάπη ὡς τὸ ἐπίκεντρο γιὰ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Μέσα ἀπὸ τὴν ἀγάπη καθίστανται γνωστὰ τὰ θεῖα ιδιώματα, γιατί μὲ τὴν ἀγάπη ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει ἑαυτόν. Ἡ ἀγάπη ἐμπεριέχει προσωπικὴ διάσταση καὶ τρόπον κοινωνίας τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τανάπαλιν, τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό.

Ἡ διαφορὰ μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου καὶ τὰ διάφορα ιδιώματα τοῦ Θεοῦ δὲν ἐπιβάλλουν «ἀναγκαιότητα φύσεως», ἀλλὰ δημιουργοῦν τοὺς τρόπους προσωπικῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς δὲν ὑπόκειται στὴν ἀνάγκη τῆς φύσεως τοῦ νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ νὰ ἐνεργεῖ ὅπως ἐνεργεῖ, γιατί ἡ φύση τοῦ Θεοῦ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἀγάπη, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος, παρὰ τὴν ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὸ αὐτεξούσιό του, δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὸν περιορισμὸ τῆς φύσεώς του, τὴ φθαρτότητα, τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο⁸⁰¹. Μόνο ἡ ἀγάπη τὸν ὀδηγεῖ ἐκτὸς τῶν δεσμῶν αὐτῶν, ὅπως ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὸ περιγράφει. Τὸ εἶναι καὶ ἡ συνέχιση τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου ἀνήκουν στὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν» καὶ ἐπομένως, ὀρίζονται ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἀγαθότητά του. Ὁ

⁸⁰¹ Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης δέχεται ὅτι ἡ διαφορὰ μεταξὺ θείου καὶ ἀνθρωπίνου ὄντος ἐγκτεται στὸ γεγονός ὅτι στὸν Θεὸ δὲν προηγεῖται χρονικῶς ἡ ὑπαρξη τῆς οὐσίας ἀπὸ τις ὑποστάσεις, ἐφ' ὅσον ὑπάρχουν οἱ ὑποστάσεις ὑπάρχει καὶ ἡ οὐσία, ἐνῶ στὸν ἄνθρωπο ἡ οὐσία προηγεῖται, ἐφ' ὅσον σὲ κάθε γέννηση ἐνός ἀνθρώπου ἤδη τὸ κοινὸ τῆς οὐσίας ὑπάρχει. Ἔτσι, αὐτὸ ἀποτελεῖ καὶ τὸ κρίσιμο σημεῖο τῆς ἐλευθερίας τοῦ Θεοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς φύσεως. Βλ. ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 171-177.

Θεὸς ἐνεργεῖ καὶ ἀποκαλύπτεται «οἰκείῳ βουλήματι» καὶ ὅσα περιέχονται στὸ θεῖο θέλημα καταδεικνύουν ὅτι ἔχει τὴν παντοδυναμία τῆς πραγματώσεώς των. Ἡ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀπόλυτη. Δὲν τὸν δεσμεύει καμμία φυσικὴ ἀναγκαιότητα. Ἡ δική του ἐλευθερία εἶναι ἡ πηγὴ τῆς ἐλευθερίας τῶν κτισμάτων. Ἐδῶ, ἡ χριστιανικὴ «θεολογία», ὁ περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ λόγος, εὐρίσκεται σὲ ἀπόλυτη διάσταση μὲ τὴν ἑλληνικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία, ὅπου οἱ θεοὶ ἦσαν δέσμοι τοῦ ἑαυτοῦ των καὶ τῶν ἐπιλογῶν τους. Ἡ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ βρίσκεται στὴ βάση τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ πληρεῖ τὰ πάντα, ἀλλὰ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ περιέχεται ἀπὸ κανένα ἀπὸ τὰ κτίσματα, τὰ ὁποῖα ἔχουν ὄντολογικὸ καὶ χρονικὸ περιορισμὸ τῆς ὑπάρξεώς τους. Ὁ χωρόχρονος ἀποτελεῖ τὸ περιοριστικὸ πλαίσιο τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἀκόμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ποὺ εἶναι αἰώνιος, δὲν περιορίζεται οὔτε ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο οὔτε ἀπὸ τὸν χρόνο.

γ) Ἡ Τριαδολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Στὸ κείμενο περὶ τῆς Τριάδος (8^ο κεφ. *Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως*) ἔχει συσσωρευθεῖ καὶ συνοψισθεῖ τὸ σύνολο τῆς θεολογίας περὶ Θεοῦ τῶν προηγούμενων Πατέρων καὶ τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα, ποῖος ὁ Χριστιανικὸς Θεός. Ἄλλωστε, πρέπει νὰ ληφθεῖ ὑπ' ὄψη ἡ ἱστορία τῶν Τριαδολογικῶν, τῶν Χριστολογικῶν καὶ Πνευματολογικῶν συζητήσεων καὶ ἐρίδων ποὺ ὀδήγησαν στὸν καθορισμὸ τοῦ δόγματος περὶ Θεοῦ πρὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ⁸⁰². Γιὰ νὰ ὑπογραμμισθεῖ καὶ περιγραφεῖ ἡ διαφορὰ, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ ἡ σχέση μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων, χρησιμοποιοῦνται ὅροι καὶ ἔννοιες ἀπὸ τὸν Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη⁸⁰³. Ἄλλωστε, εἶναι γνωστὴ ἡ

⁸⁰² Βλ. **LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, σσ. 143-155.

⁸⁰³ «Ἄλλ' ἐπειδὴ καὶ ἄλλοτέ μου δι' ἐπιστολῆς ἐπύθου, τί ποτε ἄρα φημί τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωὴν, τὴν αὐτοσοφίαν, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔφης ἀπορῆσαι, πῶς τὸν θεὸν ποτὲ μὲν αὐτοζωὴν φημι, ποτὲ δὲ τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην, ἀναγκαῖον ᾤηθην, ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε, καὶ ταύτης σε τῆς ἐφ' ἡμῖν ἀπορίας ἀπολύσαι.

γνωσιολογική μεθοδολογία τοῦ συγγραφέως τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων, στὰ ὁποῖα, θέλοντας νὰ διακρίνει ἐντελῶς τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν κτιστῶν ὄντων, -χωρὶς νὰ ἀποκόπτει τὴ σχέση μεταξύ Θεοῦ καὶ κτιστῶν ὄντων-, χρησιμοποιοῦ τὸν ὑπέρτατο βαθμὸ ἢ καὶ τὴν ἄρνηση ἀποδόσεως στὸν Θεὸ κατηγοριῶν ποὺ ἀνήκουν στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως, ἐὰν ὁ ἄνθρωπος εἶναι οὐσία, τότε ὁ Θεὸς εἶναι ὑπερούσιος, ἐὰν τὰ κτιστὰ δημιουργήματα ἔχουν τὸ εἶναι, τότε ὁ Θεὸς δὲν ἔχει τὸ εἶναι, ἀλλὰ εἶναι ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ ὑπεράνω τοῦ κτιστοῦ εἶναι τῶν ὄντων κ.λπ. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι κάτοχος πραγμάτων καὶ ιδιωμάτων

Καὶ πρῶτον μὲν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρῶτως ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρῶτως ὄντα ὑπερῶν ὑπερουσίως. Τί δὲ ὅλως, φῆς, τὸ αὐτοεἶναι λέγομεν ἢ τὴν αὐτοζωὴν ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρῶτως ὑφεστηκέναι τιθέμεθα; Τοῦτο δέ, φαμέν, οὐκ ἔστιν ἀγκύλον, ἀλλ' εὐθὺ καὶ ἀπλῆν τὴν διασάφησιν ἔχον. Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θεῖαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναι φαμέν τὸ αὐτοεἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθρον πάντων, ὅσα ζῆ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἅς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὐς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ "ἠῤῥεισαν", ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε "οἱ πατέρες αὐτῶν". Ἀλλ' αὐτοεἶναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμέν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδόμενας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Διὸ καὶ πρῶτον αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι, εἶτα τῶν ὄλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν αὐτῶν, εἶτα τῶν ὄλων αὐτῶν μετεχόντων, εἶτα τῶν μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων. Καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; Ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθρον αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεὰν καὶ αὐτοκάλλος τὴν αὐτοκαλλοποιὸν χύσιν καὶ ὄλον κάλλος καὶ μερικὸν κάλλος καὶ ὄλως καλὰ καὶ ἐν μέρει καλὰ, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρηται καὶ εἰρήσεται τρόπον δηλοῦντα προνοίας καὶ ἀγαθότητος μετεχομένης ὑπὸ τῶν ὄντων, ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προϊούσας ἀφθόνω χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας, ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ἢ πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον καὶ ὑπερφυῆς πάντη ὑπερέχει τῶν καθ' ὁποῖαν ποτὲ οὐσίαν καὶ φύσιν» (Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. Περὶ θείων ὀνομάτων, XI, 6, σσ. 221-223).

προερχομένων ἔξωθεν. Ἐὰν συνέβαινε αὐτό, τότε δὲν θὰ ἦταν Θεός. Ὁ Θεός ἔχει πληρότητα καὶ τελειότητα καὶ ἐξ αἰτίας τῆς τελειότητος καὶ τῆς πληρότητάς του, ὁ ἴδιος ἀποτελεῖ τὴν πηγὴν «πάντων τῶν ἀγαθῶν» γιὰ τὰ ὄντα ποὺ μετέχουν τοῦ εἶναι, τῆς ζωῆς, τοῦ λόγου καὶ ὅλων τῶν ἄλλων ἀγαθῶν. Ὅντως, ὁ Ἀρεοπαγίτης εἶναι σαφῆς ὡς πρὸς τοῦτο. Ὁ Θεός εἶναι ὁ δημιουργὸς τῶν κτιστῶν ὄντων καὶ γι' αὐτὸ ἔχει ἀφ' ἑαυτοῦ ὅλα τὰ θεῖα ιδιώματα, στὰ ὁποῖα ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος καλεῖται νὰ μετέχει κατὰ χάρη. Οἱ προτάσεις τοῦ ἀνωτέρω ὑποσημειομένου κειμένου τοῦ Ἀρεοπαγίτη, τὶς ὁποῖες υἰοθετεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, εἶναι χαρακτηριστικῆς. Ἐνῶ περιγράφει τὸ θεῖον στὸν ὑπέρτατο βαθμὸ, ἀπὸ τὴν ἄλλη περιγράφει καὶ τὴ δυνατότητα μετοχῆς τῶν θεῖων ιδιωμάτων ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου.

Μεταξὺ τῶν ὁμωνύμων, γιὰ τὰ ὁποῖα ἔχει γίνεαι ἤδη σχολιασμός, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός κατατάσσει καὶ τὰ ιδιώματα. Τὸ ἴδιωμα εἶναι ὁμώνυμο μὲ τὴν διαφορὰ καὶ τὴν ποιότητα: «... διαφορὰ καὶ ποιότης καὶ ἴδιωμα ταυτὸν ἐστίν»⁸⁰⁴. Τὰ τρία αὐτὰ ὁμώνυμα λειτουργοῦν γιὰ νὰ φανερώσουν τὴ διαφορὰ ποὺ ὑφίσταται μεταξὺ οὐσίας πρὸς οὐσίαν, μεταξὺ εἶδους πρὸς εἶδος ἢ καὶ μεταξὺ ὑποστάσεως πρὸς ὑπόστασιν⁸⁰⁵. Τὰ προσαγόμενα παραδείγματα στὸ ὑποσημειούμενο κείμενο καταδεικνύουν τὴν ἔννοια τῶν ὁμωνύμων, διαφορᾶς, ποιότητος

⁸⁰⁴ Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 1, 3-4, Περὶ οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μορφῆς. **B. KOTTER I**, σ. 20.

⁸⁰⁵ «Εἶπομεν, ὅτι πολλά εἰσιν εἶδη καὶ διάφοροι οὐσίαι, ὁμοίως δὲ καὶ καθ' ἑκάστην οὐσίαν καὶ εἶδος διάφοροι ὑποστάσεις. Διαφέρουσιν οὖν καὶ ἑκάστη οὐσία τῆς ἑτέρας οὐσίας καὶ ἑκάστη ὑπόστασις τῆς ἑτέρας ὑποστάσεως. Ἐκεῖνο τοίνυν τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ διαφέρει οὐσία οὐσίας καὶ εἶδος εἶδους ἢ ὑπόστασις ὑποστάσεως, λέγεται διαφορὰ καὶ ποιότης καὶ ἴδιωμα, οἷον διαφέρει ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀγγέλου, ὅτι ὁ μὲν ἄγγελος ἀθάνατός ἐστιν, ὁ δὲ ἄνθρωπος θνητός· τὸ ἀθάνατον καὶ θνητὸν διαφορὰ καὶ ποιότης καὶ ἴδιωμα ἐστίν. Πάλιν διαφέρει ὁ Ἀδὰμ τοῦ Σήθ, ὅτι ὁ μὲν Ἀδὰμ πατὴρ ἐστὶ τοῦ Σήθ, ὁ δὲ Σήθ υἱὸς τοῦ Ἀδὰμ. Ἡ πατρότης οὖν καὶ ἡ υἰότης διαφοραὶ εἰσιν· ἐν τούτοις γὰρ διαφέρουσιν ἀλλήλων ὁ Ἀδὰμ καὶ ὁ Σήθ. Καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα διαφοραὶ λέγονται καὶ ποιότητες καὶ ιδιώματα, οἷον τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον, τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον, τὸ δίπουν, τὸ τετράπουν, τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἀναίσθητον, τὸ σιμὸν καὶ τὸ γρυπὸν, τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ μακρὸν καὶ τὸ κολοβὸν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα» (Ὁπ. ἀν., 1, Περὶ διαφορᾶς καὶ ποιότητος καὶ ιδιώματος. **B. KOTTER I**, σ. 21).

καὶ ἰδιώματος. Τὰ παντὸς εἶδους ἰδιώματα ἀποτελοῦν τὰ μέσα διὰ τῶν ὁποίων φανερῶνεται ἡ ὑπαρξὴ τῆς οὐσίας ἑνὸς ὄντος, καθὼς καὶ τὰ μέσα κοινωνίας ἑνὸς ὄντος πρὸς ἄλλο ἢ ἄλλα ὄντα, π.χ. τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὰνάπαλιν, ἢ καὶ τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος μεταξύ τους. Δὲν θὰ ἐπεκτείνουμε περαιτέρω τὴ συζήτηση ἐπὶ τοῦ θέματος. Αὐτὸ πού ἐνδιαφέρει ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἶναι ἡ ἔννοια κυρίως τῶν ἰδιωμάτων τῶν προσώπων ἢ ὑποστάσεων στὸν Τριαδικὸ Θεό. Ἐπαναλαμβάνεται ὅτι γιὰ τὰ πρόσωπα τῆς ἁγίας Τριάδος ἀποδίδονται, ἀφ' ἑνὸς μὲν κοινὰ ἰδιώματα, ἀφ' ἑτέρου δὲ προσωπικά.

Ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ ἀποδεικνύεται ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Τριαδικὸς Θεὸς ἔχει μία καὶ μόνο οὐσία, μία θεότητα, μία δύναμη, μία θέληση, μία ἐνέργεια, μία καὶ μόνη ἀρχή, μία ἐξουσία, μία κυριότητα, μία βασιλεία⁸⁰⁶. Τὰ ἰδιώματα αὐτὰ ἀποτελοῦν συμπερίληψη τοῦ δόγματος περὶ τῆς Τριάδος ὅπως ἔχει διατυπωθεῖ ἀπὸ τὶς προλαβοῦσες Οἰκουμενικὲς Συνόδους, ὅπως τὸ ὁμοούσιον, ἡ κοινὴ θεότητα καὶ

⁸⁰⁶ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 6. Εἰρηνικὸς πρῶτος ἐπὶ τῇ ἐνώσει τῶν μοναζόντων*, 22: «... φυλάσσοντες τὴν καλὴν παρακαταθήκην, ἣν παρὰ τῶν Πατέρων εἰλήφαμεν, προσκυνοῦντες Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν, οἷς συντετάγμεθα, πρὶν συνάψαι διαιροῦντες, καὶ πρὶν διελεῖν συνάπτοντες οὔτε τὰ Τρία ὡς ἓνα – οὐ γὰρ ἀνυπόστατα, ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως, ὡς εἶναι τὸν πλοῦτον ἡμῖν ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' οὐ πράγμασι –, καὶ τὰ Τρία ἓν. Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι· Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη, πᾶσα προσκυνητὴ, βασιλικὴ πᾶσα, ὁμόθρονος, ὁμόδοξος, ὑπερκόσμιος, ὑπέρχρονος, ἄκτιστος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίληπτος, πρὸς μὲν ἑαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτῇ μόνη γινωσκομένη, σεπτὴ δ' ἡμῖν ὁμοίως καὶ λατρευτὴ, καὶ μόνη τοῖς Ἁγίοις τῶν Ἁγίων ἐμβατεύουσα, τὴν δὲ κτίσιν πᾶσαν ἐκτὸς ἐῶσα, τὴν μὲν τῷ πρῶτῳ, τὴν δὲ τῷ δευτέρῳ διεργομένην καταπετάσματος· πρῶτῳ μὲν τὴν οὐράνιον καὶ ἀγγελικὴν ἀπὸ τῆς θεότητος, δευτέρῳ δὲ τὴν ἡμετέραν ἀπὸ τῶν οὐρανίων. Ταῦτα πράσσωμεν καὶ οὕτως ἔχωμεν, ἀδελφοί, καὶ τοὺς ἑτέρωσ φρονοῦντας, ὡς λύμην τῆς ἀληθείας, ἕως μὲν ἂν ἢ δυνατόν, προσλαμβάνομεθα καὶ θεραπεύομεν· ἀνιάτως δ' ἔχοντας ἀποστρεφόμεθα, μὴ τῆς νόσου μεταλάβωμεν, πρὶν μεταδοῦναι τῆς ἑαυτῶν ὑγιείας» (Ἐκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti. *Grégoire de Nazianze. Discours 6-12*. [SC 405]. Les Éditions du Cerf. Paris 1995, σσ. 174-176).

συμπροσκύνηση τῶν τριῶν θείων Προσώπων, τὰ διακεκριμένα ὑποστατικὰ ιδιώματα ἑνὸς ἑκάστου τῶν θείων προσώπων, δηλαδή τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς πατρότητας γιὰ τὸν Πατέρα, τῆς γεννήσεως καὶ υἰότητας γιὰ τὸν Υἱὸ καὶ τῆς ἐκπορεύσεως καὶ ἀγιότητας γιὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα⁸⁰⁷, καθὼς ἐπίσης τὸ κοινὸν θέλημα, ἡ κοινὴ ἐνέργεια, ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἡ μία ἐξουσία καὶ κυριότητα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ δημιουργία καὶ ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνωσιολογικὴ βεβαίωση τῶν ιδιωμάτων αὐτῶν τοῦ Θεοῦ εἶναι, πρῶτον μὲν βεβαίωση τῆς ἐνδοτριαδικῆς ζωῆς καὶ σχέσεως τῶν προσώπων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀναφερόμενος στὴν πίστη «εἰς ἓνα Θεόν», «μίαν ἀρχὴν» καὶ θεότητα, δηλαδή τὴν κοινὴ θεία οὐσία, συνοπτικῶς παρατηρεῖ: «ἐν τρισὶ καὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην μιᾷ προσκυνήσει πιστευομένην τε καὶ λατρευομένην ὑπὸ πάσης λογικῆς κτίσεως ἀσυγχύτως ἠνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαιρουμέναις»⁸⁰⁸. Δεύτερον δέ, ἡ περιγραφή τῶν θείων αὐτῶν ιδιωμάτων, ἐφ' ὅσον ἀποτελοῦν πεδίο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, συνιστοῦν καὶ αὐτὸ πὸ ἀποκαλύπτεται στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν Θεό. Εἶναι ἐπίσης καὶ ιδιώματα τοῦ Θεοῦ μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Θεὸς «κοινωνεῖ» μὲ τοὺς ἀνθρώπους. Ἄλλοι Πατέρες θὰ τὰ ἀποκαλοῦσαν καὶ ὡς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, στίς ὁποῖες μετέχει ὁ ἄνθρωπος. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, στὴν μετὰ τοῦ Πύρρου συζήτηση, πρότεινε ὅτι αὐτὸ πὸ γνωρίζουμε στὴν «οἰκονομία» δὲν ἀπέχει τῆς «θεολογίας» τῆς Ἁγίας Τριάδος⁸⁰⁹. Ἐπαναλαμβάνουμε, ἡ διδασκαλία αὐτὴ δὲν εἶναι μία

⁸⁰⁷ Ὁ Μ. Βασιλείος ὄριζε ὡς ἰδίωμα τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸν «ἀγιασμόν», ὁ ὁποῖος ἐκφράζει τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας. «Τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα. Τί δ' ἂν ἄλλο εἴη στερέωσις, ἢ ἡ κατὰ τὸν ἀγιασμόν τελείωσις, τὸ ἀνένδοτον καὶ ἄτρεπτον καὶ παγίως ἐρηρισμένον ἐν ἀγαθῷ τῆς στερεώσεως ἐμφαινούσης; Ἀγιασμός δέ, οὐκ ἄνευ Πνεύματος. Οὐ γὰρ φύσει ἅγιοι αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις· ἢ οὕτω γ' ἂν οὐδεμίαν πρὸς τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν διαφορὰν ἔχουσαν· ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν τῆς πρὸς ἀλλήλας ὑπεροχῆς, τοῦ ἀγιασμοῦ τὸ μέτρον παρὰ τοῦ Πνεύματος ἔχουσαι». (Μ. Βασιλείου. *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, 16, 38, 37-45, σ. 177).

⁸⁰⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 23-25. Β. ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 19. (Πλάγια δικά μας).

⁸⁰⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91, 194-196. Τὸ θέμα αὐτὸ ἀποτελοῦσε σημεῖο τριβῆς μεταξὺ των λεγομένων νεοχαλκηδονίων καὶ τῶν

φιλοσοφική ἢ θεολογική ἐνασχόληση γιὰ τὴν ἱκανοποίηση τῆς γνωστικῆς περιεργείας τοῦ ἀνθρώπου, οὔτε καὶ μετατροπὴ ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ σὲ ἀντικειμενικὴ ὄντολογία, ὅπως διατείνεται ὁ Emil BRUNNER⁸¹⁰, δεδομένου ὅτι ἡ ὅλη θεολογικὴ συζήτηση περὶ τῶν θείων ἰδιωμάτων περιστρέφεται πέριξ τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος καὶ ὄχι στὴν περὶ τοῦ ἐνὸς φιλοσοφικὴ προσέγγιση. Ἐξ ἄλλου, ἀποτελεῖ ὁμολογία πίστεως καὶ ἔχει σωτηριολογικὲς προεκτάσεις καὶ δυνατότητα μετοχῆς στὸ θεῖο, γι' αὐτὸ καὶ ἀποτελεῖ τύπον βαπτισματικῆς ὁμολογίας, κατόπιν τῆς εὐαγγελικῆς ἐπιταγῆς ἀπὸ τὸν ἀναστάντα Ἰησοῦ Χριστό (Μτ. 28:28), ποὺ κατέστη καὶ ἄρθρο τοῦ Συμβόλου Πίστεως τῶν Α' καὶ Β' Οἰκουμενικῶν Συνόδων (Νικαίας 325 καὶ Κωνσταντινουπόλεως 381).

Τὸ 8^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως εἶναι τὸ κεντρικώτερο κεφάλαιο τὸ ὁποῖο διερμηνεύει τὸ δόγμα, τὴν πίστη καὶ τὴ διδασκαλία περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος στὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἡ περὶ ἁγίας Τριάδος θεολογία, ὅπως ἀναπτύχθηκε κατὰ τοὺς χρόνους πρὶν ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ δόγματος στὰ σύμβολα Νικαίας καὶ Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴ συστηματοποίηση τῆς διδασκαλίας αὐτῆς ἀπὸ τὸν ἴδιο, καθορίζει τὴ δομὴ καὶ τὸ περιεχόμενον τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ. Ἡ παράθεση τῶν ἄρθρων τοῦ Συμβόλου πίστεως δὲν εἶναι κατὰ γράμμα, ἀλλὰ παρεμβαίνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μὲ θεολογικὲς

ἀντιχαλκηδονίων, δεδομένου ὅτι οἱ μὲν πρῶτοι ὑπεστήριζαν ὅτι τὰ τῆς οἰκονομίας ἰσχύουν καὶ στὴ θεολογία, οἱ δὲ δεύτεροι δὲν ἀποδέχονταν τὴ μεταφορὰ τῶν τῆς οἰκονομίας στὴ θεολογία.

⁸¹⁰ «The theologians of the Early Church were all more or less educated in Greek philosophy -and no intelligent person will blame them for this, or even suggest that there was anything wrong in it! But in their eagerness to present the Christian Idea of God in "pure", "exalted", and "spiritual" terms, they failed to notice the contradiction between the speculative method of the Greek thinkers and the way of reflection prescribed for the Christian theologian by that which has been "given" in revelation. Thus, without realizing what they were doing, they allowed the speculative idea of the Absolute to become incorporated in the corpus of Christian theology». BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*, σ. 243.

διευκρινήσεις. Δέν παύει ἐν τούτοις νὰ διατηρεῖ τὴν τριαδολογικὴ δομὴ ὅπως καὶ στὸ Σύμβολο πίστεως. Αὐτὰ πού ἐπεξεργάσθηκε στὰ προηγούμενα κεφάλαια περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ, περὶ τοῦ Λόγου καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος, ἐπανέρχονται μὲ ἐπίκεντρο τὴν ἁγία Τριάδα. Ἔτσι, τὸ κεφάλαιο διακρίνεται μὲ εὐκρίνεια σὲ πέντε ἐνότητες, ἐπὶ τῇ βάσει καὶ τῶν ἀντιστοιχῶν ἄρθρων τοῦ Συμβόλου τῆς πίστεως: α) περὶ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ, β) περὶ τοῦ Πατρὸς, γ) περὶ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ, Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δ) περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί, ε) γενικὴ σύνθεση. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι οἱ ἐνότητες περὶ ἑνὸς Θεοῦ, περὶ Πατρὸς, περὶ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀρχίζουν πρῶτα μὲ παράθεση τοῦ ἀντίστοιχου ἄρθρου τοῦ συμβόλου πίστεως τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου καὶ ἀκολουθεῖ ἀπαρίθμηση ἰδιωμάτων γιὰ τὸ κάθε πρόσωπο. Ἄξιον παρατηρήσεως τυγχάνει ἐπίσης τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα, *ποιὸς ὁ Θεὸς τῶν Χριστιανῶν;* δίδεται μὲ τὴν περιγραφή τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν ποικίλων ἰδιωμάτων. Ἐξ ἄλλου, ἡ συστηματικὴ αὐτὴ διαπραγμάτευση φανερῶνει τὴ θεολογικὴ ἐπιλογὴ τοῦ συγγραφέα νὰ διακρίνει τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν τριαδικότητα τῶν Ὑποστάσεων.

1. Ὁ εἷς Θεός. Στὴν ἐνότητα περὶ ἑνὸς Θεοῦ τὰ ἰδιώματα διακρίνονται σὲ τέσσερις ἐννοιολογικὲς κατηγορίες: 1. τὰ ἀποφατικὰ ἰδιώματα, 2. τὰ καταφατικὰ ἰδιώματα, 3. τὰ ἰδιώματα πού φανερῶνουν τὴν ὑπέρβαση τῶν κατηγοριῶν τῆς κτιστῆς πραγματικότητος, 4. τὰ ἰδιώματα τὰ ὁποῖα φανερῶνουν τὴν ἐνότητα τῆς Θεότητος. Στὴν ἀπαρίθμηση καὶ συστηματοποίηση τῶν ἰδιωμάτων τοῦ ἑνὸς Θεοῦ διακρίνουμε τίς διάφορες θεολογικὲς παραδόσεις πού κληρονόμησε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός. Τὰ ἀποφατικὰ ἰδιώματα⁸¹¹, μὲ τὰ ὁποῖα εἰσάγεται

⁸¹¹ «Πιστεύομεν τοιγαροῦν εἰς ἓνα θεόν, μίαν ἀρχὴν ἀναρχον, ἄκτιστον, ἀγέννητον ἀνόλεθρον τε καὶ ἀθάνατον, αἰώνιον, ἄπειρον, ἀπερίγραφτον, ἀπεριόριστον, ἀπειροδύναμον, ἀπλὴν, ἀσύνθετον, ἀσώματον, ἄρρευστον, ἀπαθῆ, ἀτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀόρατον, πηγὴν ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης, φῶς νοερόν, ἀπρόσιτον, δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ δὲ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρούμενην» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 2-7. **B. KOTTER II**, σ.

καὶ ἡ ἀποφατικὴ θεολογία, ἄπτονται τῆς περὶ ἑνὸς Θεοῦ ὄντολογίας μὲ τις δυνατὲς πρὸς γνώση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὄψεις. Ὅντως, τὸν ἕνα Θεὸν χαρακτηρίζει ὡς «δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ δὲ τῷ οἰκειῷ βουλήματι μετρουμένην», μὲ ἄλλα λόγια εἶναι περιγραφικὸς ὅρος τῆς παντοδυναμίας τοῦ Θεοῦ. Τὰ καταφατικὰ ιδιώματα τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ περιγράφουν τὴ σχέση του μὲ τὴν κτιστὴ φύση ἀπὸ τὴ δημιουργία μέχρι τὰ ἔσχατα. Αὐτὰ ἀποτελοῦν τὸν τρόπο γνώσεως καὶ μετοχῆς ἀκόμα καὶ στὰ ἀποφατικὰ ιδιώματα⁸¹². Εἶναι ὁ τρόπος ὑπερβάσεως τῶν ὁρίων τῆς κτιστῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ εἰσέλθει στὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ, νὰ ὑπερβῆ δηλαδὴ τὸν χρόνο, τὸν τόπο, τὴν ὕλη, τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο καὶ νὰ γίνῃ μέτοχος τῆς αἰωνιότητος τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἕνας Θεὸς εἶναι ἡ αἰτία τῆς ὑπάρξεως, τῆς συντηρήσεως ὅλων τῶν ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν ὄντων καὶ τῆς βεβαιώσεως γιὰ τὴν αἰώνια καὶ ἀτελεύτητη συνέχιση τῆς ὑπάρξεώς τους ἐντὸς τῆς αἰωνίας καὶ ἀθανάτου βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἕνας Θεὸς περιέχει καὶ πληρεῖ τὰ πάντα, ὁ ἴδιος ὅμως οὔτε περιέχεται οὔτε πληροῦται ἀπὸ κανένα τῶν δημιουργημάτων. Τὰ ιδιώματα ποὺ φανερώνουν τὴν ὑπέρβαση κατηγοριῶν τῆς κτιστῆς πραγματικότητος θέλουν νὰ καταδείξουν τὴν ἀπόλυτη διαφορὰ τοῦ ἑνὸς ἀκτίστου Θεοῦ ἀπὸ τὰ κτιστὰ ὄντα⁸¹³. Τόσο τὰ

18). Βλ. ἐκτενῆ συζήτηση καὶ θεολογικὴ ἐμβάθυνση τῶν θείων ιδιωμάτων, κυρίως κατὰ τὸν ὁμολογητὴ Μάξιμο καὶ τὸν Ἀρεοπαγίτη ἀπὸ τὸν π. Dumitru STANILOAE. STANILOAE, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*, σσ. 141-280. Ἡ σύγχρονη θεολογία ὡς καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ἐρμηνεύουν τὰ θεῖα ιδιώματα σὲ σχέση μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ ὡς τὸν τρόπο «σχέσεως», τόσο τῶν προσώπων τῆς Τριάδος μεταξύ τους, ὅσο καὶ τοῦ Τριαδικοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κόσμον. Τὰ θεῖα ιδιώματα εἶναι ὁ τρόπος «ἐνεργίας» (agir) τοῦ Θεοῦ. (Βλ. PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 465-478).

⁸¹² «... πάντα γὰρ, ὅσα θέλει, δύναται—, πάντων κτισμάτων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητικὴν, πάντων συνεκτικὴν καὶ συντηρητικὴν, πάντων προνοητικὴν, πάντων κρατοῦσαν καὶ ἀρχουσαν καὶ βασιλεύουσαν ἀτελευτήτῳ καὶ ἀθανάτῳ βασιλείᾳ, μηδὲν ἐναντίον ἔχουσαν, πάντα πληροῦσαν, ὑπ' οὐδενὸς περιεχομένην, αὐτὴν δὲ μᾶλλον περιέχουσαν τὰ σύμπαντα καὶ συνέχουσαν καὶ προέχουσαν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 7-13. Β. KOTTER II, σ. 18).

⁸¹³ «... ἀχράντως ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἐπιβατεύουσαν καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ πάσης οὐσίας ἐξηρημένην ὡς ὑπερούσιον καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα οὐσαν, ὑπέρθρον, ὑπεράγαθον, ὑπερπλήρη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσαν καὶ πάσης

ἀποφατικά καὶ καταφατικά ἰδιώματα, ὅσο καὶ τὰ ἰδιώματα τῆς ὑπὲρ τὴν κτίση ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, εἶναι μεταφορὰ τῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων. Ὁ Θεός, ἀφ’ ἑνὸς μὲν εἶναι ὑπεράνω τῶν κατηγοριῶν τῆς κτίσεως, ἀφ’ ἑτέρου δὲ ὁ ἴδιος ἔχει ἀπόλυτη αὐτάρκεια καὶ δὲν ἔχει ἀνάγκη ἐξωτερικῆς αἰτίας γιὰ τὴν ὑπαρξή του καὶ γιὰ τὶς πρὸς τὰ ἔξω ἐκδηλώσεις του. Τὰ ἰδιώματα, τέλος, πὸ ἀναφέρονται στὴν ἐνότητα τοῦ ἑνὸς καὶ συνάμα τριαδικοῦ Θεοῦ, εἶναι κοινὰ ἰδιώματα καὶ καταδεικνύουν τὴ μοναδικότητα τῆς οὐσίας⁸¹⁴. Μία οὐσία, μία θεότητα, μία δύναμη, μία ἐνέργεια, μία ἀρχή, μία ἐξουσία, μία κυριότητα καὶ μία βασιλεία τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίας Τριάδος. Μία καὶ ἡ προσκύνηση καὶ ἡ λατρεία καὶ γιὰ τὶς τρεῖς ὑποστάσεις. Οἱ ὑποστάσεις τῆς μοναδικῆς Θεότητος εἶναι ἀσυγχύτως ἐνωμένες καὶ ἀδιαστάτως διαιρούμενες, ἂν καὶ παράδοξο, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἡ χρῆση τῆς Τριαδικῆς βαπτισματικῆς διατυπώσεως προέρχεται ἀπὸ τὸν 6^ο θεολογικὸ λόγον τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ⁸¹⁵. Ὁ

ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένην ὑπὲρ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ λόγον καὶ ἔννοιαν, αὐτοφῶς, αὐτοαγαθότητα, αὐτοζωὴν, αὐτοουσίαν ὡς μὴ παρ’ ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσιν ἢ τι τῶν ὅσα ἐστίν, αὐτὴν δὲ πηγὴν οὖσαν τοῦ εἶναι τοῖς οὖσι, τοῖς ζῶσι τῆς ζωῆς, τοῖς λόγου μετέχουσι τοῦ λόγου, τοῖς πᾶσι πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν, πάντα εἰδυῖαν πρὶν γενέσεως αὐτῶν» (Ὁπ. ἀν., 8, 7-13. **B. KOTTER II**, σσ. 18-19).

⁸¹⁴ «... μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θέλησιν, μίαν ἐνέργειαν, μίαν ἀρχὴν, μίαν ἐξουσίαν, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην μιᾷ προσκυνήσει πιστευομένην τε καὶ λατρευομένην ὑπὸ πάσης λογικῆς κτίσεως ἀσυγχύτως ἠνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαιρούμεναις, ὁ καὶ παράδοξον. Εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, εἰς ἃ καὶ βεβαπτίσμεθα· οὕτω γὰρ ὁ κύριος τοῖς ἀποστόλοις βαπτίζειν ἐνετείλατο· “Βαπτίζοντες αὐτούς”, φάσκων, “εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος” (Ὁπ. ἀν., 8, 7-13. **B. KOTTER II**, σ. 19).

⁸¹⁵ «Φυλάσσοντες τὴν καλὴν παρακαταθήκην, ἣν παρὰ τῶν Πατέρων εἰλήφαμεν, προσκυνοῦντες Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν, οἷς συντετάγμεθα, πρὶν συνάψαι διαιροῦντες, καὶ πρὶν διελεῖν συνάπτοντες οὔτε τὰ Τρία ὡς ἓνα – οὐ γὰρ ἀνυπόστατα, ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως, ὡς εἶναι τὸν πλοῦτον ἡμῖν ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ’ οὐ πράγμασι –, καὶ τὰ Τρία ἓν. Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι· Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη, πᾶσα προσκυνητὴ, βασιλικὴ πᾶσα, ὁμόθρονος, ὁμόδοξος, ὑπερκόσμιος, ὑπέρχρονος, ἄκτιστος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίληπτος, πρὸς μὲν ἑαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτῇ μόνῃ γινωσκομένη, σεπτὴ δ’ ἡμῖν ὁμοίως καὶ

διδασκόμενος, ό λατρευόμενος και ό πιστευόμενος Θεός στο χριστιανικό δόγμα χαρακτηρίζεται από τή μία ούσία, τις τρεις ύποστάσεις, καθώς και από τὰ κοινὰ και ύποστατικά ιδιώματα. Ο Ίω. Δαμασκηνός, σε συμφωνία και με τούς προ αυτό Πατέρες, απέφυγε τόν κίνδυνο νά οδηγήσει τήν έννοια «Θεός» ώστε να σημαίνει μία τέταρτη όντότητα στήν Τριάδα, καθορίζοντας ότι ό όρος «Θεός», είναι όνομα, τó όποιο, σε σχέση με τήν ούσία του Θεού, φανερώνει τήν ένότητα του Θεού, σε σχέση δέ με τόν κόσμο φανερώνει τήν ένέργεια του Θεού μέσα στή δημιουργία. Έξ άλλου, τὰ θεία ιδιώματα: α) φανερώνουν και καθιστούν γνωστό στον άνθρωπο και σε όλη τή κτίση τήν όντική ύπαρξη του Θεού, του όποιου τó πώς τής ύπάρξεως παραμένει άγνωστο, β) φανερώνουν τόν όντολογικό τριαδικό τρόπο ύπάρξεως του Θεού καθώς τόν κοινό τρόπο ένεργείας τών τριών Ύποστάσεων τής Τριάδος, γ) φανερώνουν έπίσης τὰ διακεκριμένα θεία ιδιώματα του κάθε προσώπου, αναλόγως τής άποστολής του στήν οικονομία τής σωτηρίας, που καθίστανται γνωστά στον άνθρωπο⁸¹⁶. Άλλωστε, έχει ήδη διαφανεί από τήν προηγούμενη αναφορά, ότι άλλα ιδιώματα αποδίδονται στήν ούσία του Θεού, άλλα δέ αναφέρονται στήν ένέργεια του Θεού που αποκαλύπτεται έντός τής δημιουργίας.

2. Ο Πατήρ. Η περιγραφή τών ιδιωμάτων του Πατέρα είναι πάρα πολύ σύντομη στο 8^ο κεφάλαιο τής Έκδόσεως όρθοδόξου πίστεως, γιατί προφανώς, ιδιώματα που έχουν ήδη περιληφθεί στήν περι ένός Θεού θεολογική διαπραγμάτευση, ανήκουν και στήν ύπόσταση του Πατέρα. Έκτός τών κοινών τής

λατρευτή, και μόνη τοίς Αγίοις τών Αγίων έμβατεύουσα» (Γρηγορίου Ναζιανζηνού. Λόγος Θεολογικός 6. Ειρηνικός πρώτος, 22, σσ. 174-176).

⁸¹⁶ «L'avenir de Dieu apparaît déjà dans le present des créatures, dans le monde, par l'oeuvre commune du Père, du Fils et de l'Esprit: aussi sur la base de cette action de Dieu, les *attributs* ne sont-ils pas des prédicats des personnes seulement, mais de leur commune nature divine. Il s'agit de propriétés qui reviennent ensemble aux oeuvres de Dieu, dans la création, la réconciliation et la rédemption, dans chaque cas selon l'articulation différente. À l'identité de ces attributs, on reconnaît que c'est le *même* Dieu qui est à l'oeuvre dans la création, la réconciliation et la rédemption du monde» (PANNENBERG, Wolfhart. *Théologie systématique*, σ. 504).

Τριάδος ιδιωμάτων, ή κάθε Ὑπόστασις⁸¹⁷ ἔχει τὰ ιδιαίτερα ιδιώματα, τὸ ἀγέννητον καὶ ἡ πατρότητα τοῦ Θεοῦ Πατέρα, τὸ γεννητὸν καὶ ἡ υἰότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν καὶ ὁ ἁγιασμός τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ἀναπτυσσόμενη ἐπὶ τοῦ προκειμένου θεολογία βασίζεται ἢ καὶ μεταφέρει τὴ θεολογία τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου κ.ἄ. Πατέρων καὶ φανερώνει τὴν ἱστορία τῆς ἀναπτύξεως τῆς Τριαδολογίας⁸¹⁸. Τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα τοῦ Πατέρα, ἄλλα μὲν ἀφοροῦν τὴ σχέση του μὲ τὰ δύο ἄλλα πρόσωπα τῆς Τριάδος, ἄλλα δὲ ἀφοροῦν τὴ σχέση του μὲ τὴ δημιουργία. Ἀκολουθεῖται, βεβαίως, ἡ τάξη τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, Πατὴρ, Υἱός, ἅγιον Πνεῦμα, πού δὲν μπορεῖ νὰ ἀνατραπεῖ.

Ἐνῶ στὴν περὶ Θεοῦ παράγραφο ἔγινε ἀναφορὰ στὸν Θεὸ ὡς μιᾶς ἀρχῆς, ἐδῶ συγκεκριμενοποιεῖται ὅτι, ὁ Πατέρας εἶναι ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ αἰτία. Εἶναι ἀρχή, τόσο γιὰ τὴν ἐνδοτριαδικὴ ζωὴ, ὅσο καὶ γιὰ τὴν κτιστὴ δημιουργία. Ὑπενθυμίζουμε τὴ συζήτηση μὲ τὸν Μανιχαῖο, ὅπου ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀφοῦ καθορίσει τὶς διάφορες ἔννοιες τοῦ ὄρου «ἀρχή», στὴ συνέχεια ἀνατρέπει τὴ μανιχαϊκὴ διαρχία στὴν ὄντολογία τοῦ Θεοῦ. Ὁ Πατέρας εἶναι ἡ μόνη ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς θεότητος. Εἶναι ὁ φύσει Πατέρας τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ καὶ ὁ «προβολέας»⁸¹⁹ τοῦ

⁸¹⁷ Σημειώνεται ὅτι στὴν Ἑκδοσὶν ὀρθοδόξου πίστεως ὁ ὄρος «πρόσωπον» χρησιμοποιεῖται μόλις 30 φορές, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ὄρο «ὑπόστασις», πού χρησιμοποιεῖται 291 φορές. Ἡ προτίμηση τῆς χρήσεως τοῦ ὄρου ὑπόστασις, ἄλλα καὶ διαφοροποίηση τῆς ἔννοιας τῶν δύο ὄρων ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως ἀναλύσαμε σὲ προηγούμενη παράγραφο, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, οἱ δύο ὄροι ἀνήκουν στὸ ἴδιον, δὲν μᾶς ἐπιτρέπει τὴν εὐρεία χρῆση τοῦ ὄρου «πρόσωπον».

⁸¹⁸ Γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἐξελίξεως τῶν τριαδολογικῶν ὄρων, οὐσία, φύση, ὑπόστασις, πρόσωπο, μία οὐσία τρία πρόσωπα, μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις κ.λπ. βλ. **DAVIS** Stephen T., **KENDALL** Daniel SJ., and **O'COLLINS** Gerald SJ. (eds.). *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*.

⁸¹⁹ **ΣΑΒΒΑΤΟΥ**, Χρυσοστόμου. «Συζητήσεις στὸν ἰγ' αἰῶνα γιὰ τὴ γνησιότητα τῆς φράσεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, «καὶ προβολεὺς διὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος». Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «Θεολογία» 68 (1997), σσ. 197-211. **Τοῦ ἰδίου**. «ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΜΟΣΧΑΜΠΑΡ. Απόδειξις ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τοιοῦτον βλάσφημον κεφάλαιον τοῦ μεγάλου πατρὸς Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου τὸ ἐπιγεγραμμένον «περὶ θείων ὀνομάτων» ἀκριβέστερον». Θεολογία 72 (2001), σσ. 487-544.

ἀγίου Πνεύματος. Κατὰ ταῦτα, ὁ Πατέρας ἔχει ὡς ὑποστατικὰ καὶ μὴ κοινωνούμενα μὲ τὰ ἄλλα Πρόσωπα ιδιώματα. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ἀποξένωση τοῦ ἑνὸς ἀπὸ τὸ ἄλλο ἢ τὰ ἄλλα πρόσωπα· ἀντίθετα τὰ προσωπικὰ ιδιώματα φανερώνουν τὴ σχέση καὶ κοινωνία τῶν προσώπων μεταξύ τους. Ἔτσι, ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία ὅλων. Εἶναι βασικὴ ἡ διατήρηση τῆς μοναρχίας στὴν Ἁγία Τριάδα. Εἶναι τὸ σημεῖο στὸ ὁποῖο ἐπέμενε ἡ Ἀνατολικὴ Ὁρθόδοξη θεολογία σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ Δυτικὴ θεολογία, ἡ ὁποία, μὲ τὴ θέση τῆς περὶ τῆς διπλῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ (*Filioque*), ἡ μοναρχία καταργεῖται καὶ ἐγκαθίσταται διαρχία στὴ θεότητα, παρὰ τὴν προσπάθεια δυτικῶν θεολόγων νὰ ἀποδείξουν τὸ ἀντίθετο⁸²⁰. Ὁ Πατέρας, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, εἶναι συγχρόνως καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς δημιουργίας. Ἐδῶ πρόκειται περὶ τῆς «οἰκονομικῆς» Τριάδος, ὅπου ἡ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἀνέπτυξε τὴ διδασκαλία τῆς συνεργίας τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος, ὄχι μόνο γιὰ τὴ δημιουργία, ἀλλὰ γιὰ τὸ σύνολο τῶν ἐνεργειῶν ποὺ ἀφοροῦν στὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου⁸²¹. Ὁ Πατέρας, αὐτὸς καθ' ἑαυτόν, ἐπομένως, εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, καθὼς καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν κτιστῶν ὄντων, δεδομένου ὅτι ὁ Πατέρας δημιουργεῖ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι. Στις δύο

⁸²⁰ Βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 219-241, ὅπου γίνεται σύγκριση τῆς ἀναπτύξεως τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος στὴν Ἀνατολή καὶ ἀντιστοίχως στὴ Δύση.

⁸²¹ «Εὐδοκία γὰρ πατρὸς ὁ μονογενῆς αὐτοῦ υἱὸς καὶ λόγος σεσάρκωται· εὐδοκία πατρὸς ἐν τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ υἱῷ τὴν παγκόσμιον σωτηρίαν εἰργάσατο· εὐδοκία πατρὸς ἐν τῷ μονογενεῖ υἱῷ τὴν τῶν ἀπάντων συνάφειαν συνεκρότησεν. Εἰ γὰρ μικρὸς κόσμος ὁ ἀνθρώπος πέφυκε φέρων ἐν ἑαυτῷ πάσης οὐσίας ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου τὸν σύνδεσμον, ὧν τε τοῦτο κάκεῖνο, ἀληθῶς εὐδόκησεν ὁ τῶν ἀπάντων δεσπότης καὶ κτίστης καὶ πρῦτανις ἐν τῷ μονογενεῖ καὶ ὁμοουσίῳ αὐτοῦ υἱῷ θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος καὶ διὰ ταύτης, ἀπάσης τῆς κτίσεως γενέσθαι συνάφειαν, “ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν”» (*Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, 18, 13-22. **B. KOTTER V**, σσ. 456-547. Βλ. *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 2, 19-23, καὶ 87, 69-72. **B. KOTTER II**, σσ. 9 καὶ 200-201. *Εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου, Λόγος Α'*, 5, 24-27. **B. KOTTER V**, σ. 489. Βλ. **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Ἐρωτήσεις πρὸς Θαλάσσιον*, 2, 24-27, σ. 51 «... ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τὴν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσιν εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργίαν τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος, ἵνα γένηται διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι εἷς ὁ ἐν τριάδι θεός».

περιπτώσεις, ἐν τούτοις, θὰ πρέπει νὰ κατανοηθεῖ θεοπρεπῶς καὶ διαφοροτρόπως, γιατί τὸ μὲν πρῶτον ἀφορᾷ τὸν ὄντικὸ τρόπο ὑπάρξεως τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὸ δὲ δεύτερον ἀφορᾷ τὴν ὄντολογία τῶν σχέσεων τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ Πατέρα μὲ τὸ κτιστὸ εἶναι τῶν ὄντων. Εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, γεννήτωρ τοῦ Υἱοῦ καὶ προβολέας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ δημιουργὸς τῶν κτιστῶν ὄντων. Ὁ ἴδιος εἶναι ἄνευ ἀρχῆς καὶ ἀγέννητος. Εἶναι ὁ μόνος ἀγέννητος ἐκ τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ αὐτὴ ἡ ὑποστατικὴ ιδιότητα τοῦ Πατέρα δὲν κοινωνεῖται μὲ τὰ ἄλλα πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἐξ ἴσου, τὸ γεγονὸς ὅτι αἰδιῶς γεννᾷ τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύει τὸ ἅγιον Πνεῦμα, εἶναι ιδιότητες μόνο τοῦ Πατέρα.

3. Ὁ Υἱός. Ἡ ὅλη θεολογικὴ ἀνάλυση ποὺ ἐπιχειρεῖται, ὅπως προαναφέρθηκε, ἔχει ὡς βάση καὶ ἀναφορὰ τὸ Σύμβολο τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (Κωνσταντινούπολις 381), ἐφ' ὅσον ἀναγνωρίζεται εὐκρινέστατα στὸ κείμενο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ἡ χρῆση τοῦ Συμβόλου αὐτοῦ ὑπὸ τὴν πρωτότυπη μορφή του, «Πιστεύομεν ...». Τὸ ἄρθρον περὶ τῆς αἰωνίας γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα παρατίθεται μὲ κάποιες φραστικὲς διαφοροποιήσεις⁸²². Ὅπως γιὰ τὸν ἕνα Θεὸ καὶ γιὰ τὸν Πατέρα ἔγινε χρῆση τῶν ποικίλων ιδιωμάτων, ἔτσι καὶ γιὰ τὸν Υἱὸ παρατίθενται ποικίλα ιδιώματα ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὴν ὑπόσταση καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ γιὰ τὴν ἐνσάρκωσή του. Στόχος τοῦ σχολιασμοῦ ποὺ ἀκολουθεῖ εἶναι νὰ καταδειχθεῖ ὅτι ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ εἶναι

⁸²² «Καὶ εἰς ἕνα υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. «Πρὸ πάντων τῶν αἰώνων» λέγοντες δείκνυμεν, ὅτι ἄχρονος καὶ ἀναρχος αὐτοῦ ἡ γέννησις· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, ὁ χαρακτήρ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως, ἡ ζωσα σοφία καὶ δύναμις, ὁ λόγος ὁ ἐνυπόστατος, ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζωσα εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἦν σὺν τῷ πατρί καὶ ἐν αὐτῷ αἰδιῶς καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 34-43. **B. ΚΟΤΤΕΡ II**, σσ. 19-20). Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν ἔχει ἐνδοιασμὸ νὰ ἐρμηνεύσει μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τὸ κείμενον τοῦ Συμβόλου πίστεως ὅταν πρόκειται γιὰ σκοποὺς θεολογικοῦ σχολιασμοῦ.

«ἄχρονος» καὶ «ἄναρχος», τὰ δὲ ἀποδιδόμενα στὸν Υἱὸ ἰδιώματα, δεδομένου ὅτι ἄλλα εἶναι ὅμοια μὲ ἐκεῖνα τοῦ Πατέρα, ἄλλα δὲ προσωπικὰ γιὰ τὸν Υἱό, ἀποσκοποῦν στὸ νὰ καταδείξουν ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸ ἄχρονον καὶ ἄναρχον τοῦ Υἱοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴ σχέση πού ἔχει μὲ τὸν Πατέρα. Ὁ Πατέρας εἶναι «ἄχρονος» καὶ «ἄναρχος», δεδομένου ὅτι δὲν ὑποτάσσεται στὴν κατηγορία τοῦ χρόνου, οὔτε ἔχει ἄλλη ἀρχὴ ὁ ἴδιος. Ὁ Υἱὸς ἐπίσης εἶναι ἄχρονος καὶ ἄναρχος, γιατί ἡ γέννησή του ἀπὸ τὸν Πατέρα εἶναι ἄναρχος καὶ ἄχρονος. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου εἰσέρχεται ἡ ὅλη θεολογικὴ συζήτηση πού προηγήθηκε χρονικά, ἐξ αἰτίας κυρίως τῆς Ἀρειανικῆς αἰρέσεως, ἡ ὁποία ἤθελε τὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ νὰ ἔχει γίνῃ ἐν χρόνῳ. Ἐξ ἄλλου, ἡ αἰώνιος καὶ ἄναρχος γέννησις τοῦ Υἱοῦ εἶναι οὐσιωδῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ γένεση τῶν κτιστῶν ὄντων κατὰ δύο λόγους. Ἡ δημιουργία τῶν ὄντων ἔγινε ἐν χρόνῳ καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἄχρονος καὶ ἄναρχος καὶ ἐπομένως δὲν εἶναι δημιουργία ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ὅπως τὰ κτιστὰ ὄντα. Ἰσχύει ἡ ἀρχὴ ὅτι αὐτὸ πού γεννᾶται ἀπὸ τὴν οὐσία στὸν Θεὸ δὲν εἶναι κτίσμα καὶ ἐπομένως ὁ Υἱὸς γεννᾶται αἰδίως ἀπὸ τὸν Πατέρα. Ἡ διαφορὰ τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα εἶναι ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι γεννητός, εἶναι τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξας τοῦ Πατέρα, ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεώς Του, ἡ ζῶσα σοφία καὶ ἡ δύναμη τοῦ Πατέρα, ὁ ἐνυπόστατος Λόγος τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζῶσα εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ. Στὸν τρίτο περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων λόγο γίνεται ἐκτενὴς ἀναφορὰ ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ καὶ διευκρινίζεται τί σημαίνει ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι εἰκόνα, ἀπαύγασμα καὶ χαρακτήρ τοῦ Θεοῦ Πατέρα⁸²³.

⁸²³ «Πρώτη μὲν οὖν εἰκὼν ἐστὶν ἡ φυσικὴ. Ἐν ἐκάστῳ δὲ πράγματι δεῖ πρῶτον εἶναι τὸ κατὰ φύσιν καὶ τότε τὸ κατὰ θέσιν καὶ μίμησιν, οἷον δεῖ πρῶτον εἶναι φύσει ἄνθρωπον καὶ τότε θέσει κατὰ μίμησιν. Πρώτη οὖν φυσικὴ καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς ἐν ἑαυτῷ δεικνύς τὸν πατέρα. “Θεὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε”, καὶ πάλιν “οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν.” Ὅτι δὲ εἰκὼν ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, φησὶν ὁ ἀπόστολος· “Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ”, καὶ πρὸς Ἑβραίους “ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ”, καὶ ὅτι ἐν ἑαυτῷ δεικνύει τὸν πατέρα ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ τοῦ Φιλίππου εἰπόντος· “Δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν”, φησὶν ὁ κύριος· “Τοσοῦτον χρόνον ἔχω μεθ’ ὑμῶν, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὴς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα.” Ἔστι μὲν ὁ υἱὸς εἰκὼν

Σημειώνεται ότι σχεδόν όλα τὰ ιδιώματα αὐτά, τὰ ὅποια φανερώνουν τὴ σχέση τοῦ Υἱοῦ μὲ τὸν Πατέρα ἔχουν τὴν προέλευσή τους ἀπὸ τὴν Ἀγία Γραφή.

Χρησιμοποιώντας ἄλλο εἶδος ἐπιχειρηματολογίας, ἀπὸ ἐκείνη τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως καὶ παραθέτοντας ἁγιογραφικὰ κείμενα, ἐπεξηγεῖ τὴν ἔννοια τοῦ Υἱοῦ ὡς εἰκόνας τοῦ Πατέρα. Βεβαίως, ὄχι μόνο ὁ Υἱὸς εἶναι εἰκόνα τοῦ Πατέρα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι ἀντιστοίχως εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ⁸²⁴. Ἡ σχέση τοῦ Υἱοῦ μὲ τὸν Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ ὄντος εἰκόνας τοῦ Πατέρα, ὅπως καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὡς εἰκόνας τοῦ Υἱοῦ, ἔχει γνωσιολογικὴ διάσταση. «Διὰ πνεύματος οὖν ἁγίου γινώσκομεν τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν καὶ ἐν τῷ υἱῷ καθορῶμεν τὸν πατέρα». Ἡ σχέση εἰκόνας καὶ πρωτοτύπου στὸν Θεὸ δὲν δημιουργεῖ ἀπόσταση οὔτε χρονικὴ οὔτε τοπικὴ οὔτε καὶ ὑποταγῆς, ἀλλὰ φανερώνει τὴν ὄντολογικὴν σχέση τῆς εἰκόνας μὲ τὸ πρωτότυπο. Ὁ στόχος τῆς χρήσεως τοῦ παραδείγματος αὐτοῦ εἶναι ἢ κατάδειξη τῆς οὐσιώδους σχέσεως μεταξὺ τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ, τοῦ μὲν ὄντος πρωτοτύπου, τοῦ δὲ εἰκόνας, ἀντιστοίχως. Πάντοτε, ὄχι μὲ χρονικὴ διάσταση, τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ Πατέρα ἔχει τὴν δική του

τοῦ πατρὸς φυσικὴ, ἀπαράλλακτος, κατὰ πάντα ὁμοία τῷ πατρὶ πλήν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πατρότητος· ὁ μὲν γὰρ πατὴρ γεννήτωρ ἀγέννητος, ὁ δὲ υἱὸς γεννητὸς καὶ οὐ πατὴρ. Καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον εἰκὼν τοῦ υἱοῦ· «οὐδεὶς γὰρ δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.» Διὰ πνεύματος οὖν ἁγίου γινώσκομεν τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν καὶ ἐν τῷ υἱῷ καθορῶμεν τὸν πατέρα· φύσει γὰρ νοῦ μὲν λόγος ἄγγελος, λόγου δὲ μηνυτικὸν τὸ πνεῦμα. Ὅμοια δὲ καὶ ἀπαράλλακτός ἐστιν εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν μόνῳ τῷ ἐκπορευτῷ τὸ διάφορον ἔχον· ὁ μὲν γὰρ υἱὸς γεννητός, ἀλλ' οὐκ ἐκπορευτός. Καὶ ἐκάστου δὲ πατρὸς ὁ υἱὸς φυσικὴ ἐστὶν εἰκὼν. Καὶ οὗτος μὲν ὁ πρῶτος τρόπος τῆς εἰκόνας, ὁ φυσικός» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, III, 18, 2-34. **B. ΚΟΤΤΕΡ**, σσ. 126-127).

⁸²⁴ Βλ. **Γρηγορίου Νύσσης**. *Βίος Γρηγορίου Θαυματουργοῦ*. PG 46, 912D-913A. **M. Ἀθανασίου**. *Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα*, 1, 24 καὶ 3, 3, 3. Ἔκδ. Kyriakos Savvidis. *Athanasius: Werke, Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 4 Lieferung*. Walter De Gruyter. Berlin - New York 2010, σσ. 510-512, 569-571. **M. Βασιλείου**. *Κατὰ Ἐννομίον*. PG 29, 753. **Ὠριγένους**. *Φιλοκαλία*, 25, 2. Ἔκδ. Éric Junod. *Origène. Philocalie 21-27: sur le libre arbiter*. (SC 226). Les Éditions du Cerf. Paris 1976, σσ. 216-222. Τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ στὴν οἰκονομικὴ Τριάδα καθόσον ἀποκαλύπτει τὸν Υἱὸ καὶ πέμπεται ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ.

εικόνα⁸²⁵. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ὁ Θεὸς Πατέρας εἶναι αἰδίως Πατέρας, γιατί ὁ Υἱὸς γεννᾶται αἰδίως ἀπὸ τὸν Πατέρα. Δὲν ὑπάρχει χρόνος κατὰ τὸν ὁποῖο ὁ Πατέρας δὲν ἦταν Πατέρας, οὔτε ὑπάρχει «πρὶν» κατὰ τὸ ὁποῖο δὲν ὑπῆρχε ὁ Υἱός. Τὸ εἶναι τῶν τριῶν Προσώπων εἶναι αἰδίο. Ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως εἶναι διάφορος. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἐπιχειρηματολογίας αὐτῆς ἀποτελεῖ ἄμεση ἀναφορὰ στὴ θεολογικὴ συζήτηση ποὺ προκλήθηκε ἀπὸ τὴν Ἀρειανικὴ αἵρεση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Υἱὸς εἶναι κτίσμα τοῦ Πατρὸς καὶ ὅτι ἡ ὑπαρξη τοῦ Υἱοῦ ἀρχίζει σὲ μία χρονικὴ στιγμή καί, ἐπομένως, ὁ Υἱὸς «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν». Ἡ ἀπάντηση στὴν Ἀρειανικὴ αὐτὴ θέση συνίσταται στὸ ἐξῆς: «οὐ γὰρ ἦν ποτε ὁ πατήρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἀλλ' ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· πατήρ γὰρ ἐκτὸς υἱοῦ οὐκ ἂν κληθεῖν»⁸²⁶. Οἱ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους ἰσχύει αὐτὴ ἡ σχέση ἀφοροῦν τόσο τὸν ἴδιο τὸν Πατέρα, ὅσο καὶ τὸν Υἱό. Τὸ προσωπικὸ ἰδίωμα τοῦ Πατέρα δὲν ἔχει ἀποκτηθεῖ σὲ μία χρονικὴ στιγμή. Ἄν συνέβαινε αὐτό, τότε θὰ σήμαινε τὴν ἀλλοίωση στὸ θεῖο εἶναι. Ὅμως, ὁ Θεὸς ὡς πρὸς τὸ εἶναι παραμένει ἀναλλοίωτος. Ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καθὼς καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος δὲν ἐπιφέρουν ἀλλοίωση καὶ φθορὰ στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ⁸²⁷. Ἐξ ἄλλου, ἡ τελειότητα τοῦ θεοῦ ὄντος δὲν εἶναι προσωπικὸ ἰδίωμα μόνο τοῦ Πατέρα, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ ὄντος αὐτοῦ καθ' ἑαυτό, τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ὁ Υἱὸς εἶναι «ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζῶσα εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ»⁸²⁸. Ἡ γέννηση δὲν εἶναι ιδιότητα ἐπίκτητη γιὰ τὸν Θεό, ἀλλὰ εἶναι αἰδίοιο ἰδίωμα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. «Ἀδύνατον γὰρ τὸν θεὸν εἰπεῖν ἔρημον τῆς φυσικῆς γονιμότητος· ἡ δὲ γονιμότης τὸ ἐξ αὐτοῦ ἡγουν ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ὅμοιον κατὰ φύσιν γεννᾶν»⁸²⁹. Ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ γέννηση εἶναι ἐκ τῆς

⁸²⁵ Ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ θὰ γίνῃ ἐκτενέστερη ἀναφορὰ κατωτέρω στὸ οἰκεῖο περὶ εἰκόνων κεφάλαιο.

⁸²⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 43-45. **B. KOTTER II**, σ. 20.

⁸²⁷ Ἡ σύγχρονη φιλοσοφία τῆς θρησκείας τείνει νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ἐπέρχεται ἀλλοίωση στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Βλ. **GAVRILYUK**, Paul L. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford University Press. Oxford 2006, σσ. 101-134, "5: Arianism Opposed."

⁸²⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 41-42. **B. KOTTER II**, σ. 20.

⁸²⁹ Ὅπ. ἀν., 8, 58-50. **B. KOTTER II**, σ. 20.

ουσίας, καὶ ὅπως θὰ διαφανεῖ στὴ συνέχεια καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἶναι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα⁸³⁰.

Κατὰ συνέπεια, ἀποτελεῖ σφάλμα καὶ αἵρεση ἡ εἰσαγωγή χρόνου μεταξὺ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅπως σφάλμα θεολογικὸ καὶ αἵρεση εἶναι ἡ ἀπόσπαση τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν Πατέρα, δεδομένου ὅτι εἰσάγουμε τροπὴ καὶ ἀλλοίωση τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατέρα καὶ καθιστοῦμε τὸν Υἱὸ καὶ τὸ ἅγιο Πνεῦμα κτίσματα. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἐφαρμόζεται ἡ ὄντολογικὴ ἀρχή: ὅ, τι ἔχει ὡς ἀρχὴ τὴν οὐσία εἶναι ὁμοούσιο μὲ τὴν ἀρχή. Ὁ Υἱὸς εἶναι γέννημα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπομένως εἶναι ὁμοούσιος μὲ τὸν Πατέρα, ὅπως καὶ μὲ τὸ ἐκπορευόμενον ἀπὸ τὴν οὐσία ἅγιον Πνεῦμα. Ἡ γέννηση δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴ δημιουργία. Ἡ δημιουργία, ἂν καὶ ἔχει ἀρχὴ καὶ αἰτία τὸν Πατέρα καὶ γίνεται μὲ τὴ συνεργία τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅμως εἶναι ἐκτὸς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ, τι εἶναι ἐκτὸς τῆς οὐσίας εἶναι ἐντελῶς ἀνόμοιο μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἐπιπρόσθετη ἐπεξήγηση τῆς διαφορᾶς μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Κατὰ τοῦτο, ὀρίζεται ἡ γέννηση καὶ ἡ κτίσις: «Γέννησις μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος προάγεσθαι τὸ γεννώμενον ὅμοιον κατ' οὐσίαν, κτίσις δὲ καὶ ποιήσις τὸ ἔξωθεν καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ κτίζοντος καὶ ποιῶντος γίνεσθαι τὸ κτιζόμενον καὶ ποιούμενον ἀνόμοιον παντελῶς»⁸³¹.

Ἡ γέννηση καὶ ἡ δημιουργία εἶναι δύο πράξεις ποὺ ἐνεργοῦνται ἀπὸ τὸν Θεό. Ἄν ὅμως ἡ πρώτη εἶναι πράξη καὶ

⁸³⁰ «Ὡδε πῆ φησι Χριστός, ἡ ἀλήθεια· “Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείραι.” Καὶ τίς ὁ σπείρων; Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ δημιουργὸς καὶ γεωργός· “Θεὸς” κατὰ φύσιν· “πατὴρ” <κατὰ> τὴν φυσικὴν γονιμότητα, καθ’ ἣν ἐστὶ πατὴρ μὲν υἱοῦ, προβολεὺς δὲ πνεύματος· “δημιουργός”, ἐξ οὐκ ὄντων γὰρ βουλήσει τότε τὸ πᾶν συνεστήσατο· “γεωργός”, φυτοκομεῖ γὰρ ἐκάστῳ τῶν γενομένων μεταδιδούς ἐξ ὑπερουσίου ὑπάρξεως τὴν οὐσιώδη καὶ τῇ φύσει ἐκάστου ἀνάλογον καὶ κατάλληλον χάριν καὶ δύναμιν καὶ τῶν φυσικῶν ἔξεων μονὴν τὴ καὶ ἴδρυσιν».
Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν, 4, 1-8. **B. KOTTER V**, σ. 290. Βλ. **Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ Θεῶν ὀνομάτων*, I, 4, σ. 113.

⁸³¹ *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 8, 58-62. **B. KOTTER II**, σ. 21.

ἐνέργεια αἰδίου, ἢ δὲ δευτέρα πράξι χρονική, τότε πῶς μπορεῖ τὸ θεῖον νὰ παραμένει ἀπαθὲς καὶ νὰ μὴ ἀλλοιώνεται ἀπὸ τὴ χρονικότητα τῆς δημιουργίας; Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ ἐρώτημα τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας τῆς θρησκείας πὺν ὑποστηρίζει τὸ παθητὸ τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ⁸³².

Ἡ ἀπάθεια κυριαρχεῖ μεταξὺ τῶν ἀριθμουμένων ιδιωμάτων τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀπάθεια, σὲ συνδυασμὸ μὲ ἄλλα ιδιώματα πού, ἔστω καὶ μὲ ἀποφατικὸ τρόπο, ἀναφέρονται στὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτὴ καὶ ὄχι ὡς πρὸς τὴ σχέση καὶ τὴν πρὸς τὰ ἔξω ἐκδήλωση, ὅπως τὸ ἀφθαρτον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀναλλοίωτον, ἢ ἀπλότης, τὸ ἀσύνθετον, τὸ ἀδιαίρετον, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀποτελεῖ τὴ συγκριτικὴ διαφορὰ μὲ τὴ κτιστὴ φύση, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐφάπτεται τῆς κτιστῆς φύσεως, τόσο ἐξ ἐπόψεως τῆς σχέσεως τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ δημιουργία, -εἶναι ὁ Δημιουργὸς τῆς παθητῆς φύσεως τῶν κτιστῶν ὄντων-, ὅσο καὶ ἐξ ἐπόψεως τῶν σχέσεων τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος μεταξὺ τους καθὼς καὶ τῆς Χριστολογίας. Στὸν Χριστὸ συνενώθηκαν στὴ θεία

⁸³² Βλ. GAVRILYUK, Paul. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, σσ. 4-5. «A more elaborate version of this standard assessment of the patristic position adds the following consideration. Although the major part of the tradition asserted divine impassibility, there was a minor theme, running through the patristic period, that portrayed God as suffering. This theme can be discerned, for example, in numerous theopaschite expressions that belong to Fathers of unquestionable orthodoxy. In addition, two heretical movements—Modalist Patripassianism and Theopaschite Monophysitism—advocated the claim that God suffers. Therefore, according to this version of the theory, there was a minority voice that asserted the suffering of God in the face of the prevailing opposition. This view is advocated, for example, by J. M. Hallman: “In spite of the dominant philosophical understanding, there is a faint dissonant chorus in the Christian tradition made up of minor voices. For them the God of Jewish and Christian faith is a fellow-sufferer.” Hallman's position is in line with the dominant interpretation, not a departure from it. The major elements of this widely accepted interpretation are as follows: (1) divine impassibility is an attribute of God in Greek and Hellenistic philosophy; (2) divine impassibility was adopted by the early Fathers uncritically from the philosophers; (3) divine impassibility does not leave room for any sound account of divine emotions and divine involvement in history, as attested in the Bible; (4) divine impassibility is incompatible with the revelation of the suffering God in Jesus Christ; (5) the latter fact was recognized by a minority group of theologians who affirmed that God is passible, going against the majority opinion».

ὑπόσταση ἢ θεία καὶ ἀπαθὴς φύση μὲ τὴν παθητὴ ἀνθρώπινη φύση. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος κάνει τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν ιδιωμάτων ἢ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ οἱ ὁποῖες εἶναι «ὁμοούσιες» μὲ τὴ φύση καὶ τῶν ιδιωμάτων ἢ ἐνεργειῶν οἱ ὁποῖες εἶναι ἑτερούσιες⁸³³. Ἡ πρώτη εἶναι ἡ αἰτία τῆς ὑπάρξεως «ὁμοουσιῶν» ὄντων, ἐνῶ ἡ δεύτερη εἶναι ἡ αἰτία τῆς δημιουργίας ἑτερουσιῶν ὄντων. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, γιὰ νὰ καταστήσει σαφὲς ὅτι τὸ θεῖον δὲν ὑφίσταται ἀλλοίωση ἀπὸ τις δύο μορφές ἐνεργειῶν, προσάγει τὸ παράδειγμα τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ λόγου. Ἄν ὁ νοῦς θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι ἡ οὐσία τοῦ λόγου, τοῦ λόγου ἐκλαμβανομένου ὡς ἐνεργείας τοῦ νοῦ, τότε ὅλοι ὅσοι ἀκούουν τὸν λόγο μετέχουν τοῦ νοῦ. Ὅσοι ὅμως καὶ ἂν μετέχουν τοῦ νοῦ διὰ μέσου τοῦ λόγου, ὁ νοῦς δὲν ἀλλοιώνεται.

Ὑπενθυμίζεται ὅτι στὴ διάρκεια τῶν Χριστολογικῶν ἐρίδων εἶχαν ἀναπτυχθεῖ ποικίλες αἰρέσεις, ὅπως τοῦ Θεοπασχητισμοῦ, τοῦ Πατροπασχητισμοῦ, τοῦ Δοκητισμοῦ κ.λπ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ἀφιερῶσει ὀλόκληρη πραγματεία περὶ τοῦ Τρισαγίου, ἕνεκα τοῦ κινδύνου θεοπασχητικῆς ἐρμηνείας τῆς προτάσεως ποὺ εἶχε προστεθεῖ στὸν Τρισαγίον

⁸³³ «Δύο καθόλου τὰς ἐνεργείας εἶναί φασιν ἐν τοῖς οὐσι, μίαν μὲν τὴν προάγουσαν ἐκ τῶν ὄντων φυσικῶς τὰ ὁμογενῆ καὶ ὁμοούσια καὶ ἑαυτοῖς πάντη ταυτά. Καθ' ἣν συμπεριενεχθεὶς τοῖς λογιόλεσχαις ἐπιεικῶς πρὸς τὸ μικρόν γοῦν ἐπισχεῖν αὐτοῦς τοῦ βλασφημεῖν φησιν ὁ διδάσκαλος. "Ἐστω δὲ καθ' ὑμᾶς", κατὰ τὸν ἀποδοθέντα σκοπὸν τοῦ λόγου, "καὶ ἐνεργείας ὄνομα ὁ Πατήρ". Οἷς ἐπάγει "Αὐτὸ δὲ τοῦτο ἐνηργηκῶς ἂν εἴη ὁ Πατήρ", δηλονότι τὸ ὁμοούσιον, ὡς ἐνέργειαν οὐσιωδῶς ὑφεστῶσαν καὶ ζῶσαν, ὡσπερ οὖν ἀμέλει καὶ λόγον ζῶντα καὶ δύναμιν καὶ σοφίαν ἀυθυπόστατον τὸν μονογενῆ Θεοῦ Λόγον καὶ Υἱόν τοῦ Πατρὸς εἰρήκασιν οἱ θεόφρονες τῆς ἀληθείας διδάσκαλοι. Τὴν δὲ ἑτέραν ἐνέργειάν φασιν εἶναι τῶν ἐκτὸς ἀπεργαστικὴν, καθ' ἣν περὶ τι τῶν ἔξωθεν καὶ ἑτερουσιῶν ἐνεργῶν τις ἕτερόν τι τῆς ἰδίας οὐσίας ἀλλότριον ἐκ προὔποκειμένης ὕλης τινὸς κατασκευάζει. Ταύτην δὲ τὴν ἐνέργειαν ταῖς τέχναις ἐπιστημονικῶς συγκεῖσθαί φασιν. Περὶ ἧς ὁ θεόφρων διδάσκαλός φησι, "Εἰ καὶ ἄτοπος ἄλλως", παρ' ὃν ἐλήφθη δηλονότι τρόπον, "Ἡ τῆς περὶ τοῦτο ἐνεργείας ὑπόληψις", καὶ μάλιστα ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ λαμβανομένης, ἐφ' ὧν οὐδέ τὴν πρώτην κυρίως δέξασθε ὁ εὐσεβὴς ἀνέχεται νοῦς, διὰ τὸ καὶ ὑπὲρ ταύτην εἶναι τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἅμα τῷ Πατρὶ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ ἀφραστον καὶ ἀπερινόητον ὑπαρξιν τοῦ Μονογενοῦς» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν II*. PG 91, 1265D-1268AB).

ὑμνο, «ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς», πρόταση ποὺ ἀντικατέστησε τὸ «ἐλέησον ἡμᾶς». «Ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ μόνου ἀπαθοῦς καὶ ἀναλλοιώτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος θεοῦ καὶ τὸ γεννᾶν καὶ τὸ κτίζειν ἀπαθές· φύσει γὰρ ὢν ἀπαθὴς καὶ ἄρρευστος ὡς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος οὐ πέφυκεν ὑπομένειν πάθος ἢ ρεῦσιν οὔτε ἐν τῷ γεννᾶν οὔτε ἐν τῷ κτίζειν οὐδέ τινος συνεργίας δεῖται, ἀλλ' ἢ μὲν γέννησις ἀναρχος καὶ αἰδῖος φύσεως ἔργον οὔσα καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα, ἵνα τροπὴν ὁ γεννῶν μὴ ὑπομείνη καὶ ἵνα μὴ θεὸς πρῶτος καὶ θεὸς ὕστερος εἶη καὶ προσθήκη δέξεται»⁸³⁴.

⁸³⁴ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 63-68. **B. KOTTER II**, σ. 21. Βλ. *Τερά Παράλληλα*, 1. PG 95, 1073ABC. «Διαδραμῶν τὰ σύμπαντα, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἀνανεύσας τοῖς λογισμοῖς, ἐπέκεινα τὸν νοῦν ἀνυψώσας, ἐννόησον τὴν θείαν φύσιν, ἐστῶσαν ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀπαθῆ, ἀπλήν, ἀσύνθετον, ἀδιαίρετον, φῶς ἀπρόσιτον, δύναμιν ἄφατον, μέγεθος ἀπεριόριστον, δόξαν ὑπεραστράπτουσαν, ἀγαθότητα ἐπιθυμητὴν, κάλλος ἀμήχανον, σφοδρῶς μὲν τῆς τετρομένης ψυχῆς καθαπτόμενον, λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον. Ἐκεῖ Πατὴρ, ἐκεῖ Υἱός, ἐκεῖ ἅγιον Πνεῦμα, ἢ ἄκτιστος φύσις, τὸ Δεσποτικὸν ἀξίωμα, ἢ φυσικὴ ἀγαθότης· Πατὴρ ἢ πάντων ἀρχή, ἢ αἰτία τοῦ εἶναι τοῖς οὐσιν, ἢ ῥίζα τῶν ζώντων. ὅθεν προῆλθεν ἢ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἢ σοφία, ἢ δύναμις, ἢ εἰκὼν ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς Υἱός, ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ὢν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὢν· οὐχὶ προσγενόμενος, ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων· οὐχὶ προσκτηθεὶς ὕστερον· Υἱός, οὐχὶ κτῆμα· ποιητὴς, οὐχὶ ποιήμα· κτίστης, οὐχὶ δὲ κτίσμα· πάντα ὢν ὅσα ἐστὶν ὁ Πατὴρ· Υἱὸς εἶπον καὶ Πατὴρ· φύλασέ μοι ταύτας τὰς ιδιότητας. Μένων οὖν ἐν τῷ εἶναι Υἱός, πάντα ἐστὶν ὅσα ἐστὶν ὁ Πατὴρ, κατὰ τὴν αὐτοῦ φωνὴν τοῦ Κυρίου, εἰπόντος· «Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, ἐμὰ ἐστίν.» Τῷ ὄντι γὰρ τῆς εἰκόνας ἐστὶ πάντα ὅσα ἐστὶ τῆ πρωτοτύπῳ μορφῇ. Μίαν φωνὴν τὴν αὐτὴν, καὶ σύμφωνος φθέγγεσθαι. Τριάς ὡς ἀληθῶς ἢ Τριάς, ἀδελφοί· Τριάς δὲ, οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίθμησις, ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις, ἐνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἠνωμένα ἐκ φύσεως, καὶ οὐκ ἐώσης σκεδασθῆναι ἀριθμῶ λελυμένων τὰ μὴ λυόμενα. Ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα· καὶ εἷς ὁ Υἱός, δι' οὗ τὰ πάντα· καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα». Βλ. **GAVRILYUK**, Paul. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, σ. 61. «[D]ivine impassibility should be located among the predicates of immutability, invisibility, incorporeality, indivisibility, incorruptibility, incomprehensibility, and the like. The interpretative difficulties that arise in the case of divine impassibility have family resemblances to those that arise in the case of other apophatic qualifiers. Correspondingly, the investigation of the function of other apophatic qualifiers may cast light upon the function of impassibility.

How then do other apophatic qualifiers actually function? When considering the apophatic qualifiers it is important not to jump to quick conclusions on purely etymological grounds. For example, the statement “God is uncreated” may be

Στὸ 8^ο κεφάλαιο περὶ τῆς Τριάδος στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, ἐπισημαίνεται ὅτι τόσο ἡ γέννηση, πού ἀφορᾷ προφανῶς τὸν Υἱό (ἀργότερα δὲ θὰ πεῖ τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸ ἅγιο Πνεῦμα), ὅσο καὶ ἡ ἐκ τοῦ Θεοῦ δημιουργία δὲν ἀλλοιώνουν, κατ' οὐδένα τρόπο, τὸ ἀπαθές καὶ τὸ ἄρρευστο τῆς θείας οὐσίας, δεδομένου ὅτι ὄντας ὁ Θεὸς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, δὲν ὑφίσταται πάθος ἢ ρεῦσιν «οὔτε ἐν τῷ γεννᾶν οὔτε ἐν τῷ κτίζειν οὐδέ τινος συνεργίας δεῖται»⁸³⁵. Αὐτὰ εἶναι ἀναλλοίωτα ιδιώματα τῆς θείας οὐσίας. Ἐπομένως, οὔτε ἡ γέννηση, οὔτε ἡ δημιουργία ἐπιφέρουν ὁποιαδήποτε ἀλλοίωση τῆς θείας φύσεως. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται, ἀφ' ἑνὸς μὲν στὴ γέννηση, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὴ δημιουργία. Ἡ μὲν γέννηση εἶναι ἀναρχος καὶ αἰδιος, γιατί ἡ γέννηση, ὅπως διευκρινίζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, «φύσεως ἔργον οὔσα καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα», φυλάσσει τὸ ἀναλλοίωτο τῆς θείας οὐσίας. Γιὰ τὰ δύο αὐτὰ «ἔργα», τῆς γεννήσεως καὶ τῆς δημιουργίας, πού ἀνήκουν στὸν Θεό, ὁ ἴδιος δὲν ἔχει ἀνάγκη συνεργίας ἐκ τῶν ἔξω, γιατί αὐτὸ θὰ σήμαινε τὴν ἀλλοίωση καὶ τὸ πάθος τῆς θείας οὐσίας. Ἡ δημιουργία τῶν κτιστῶν ὄντων, ὡς συνεργία τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος, εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ὅποια συνεργία πού ἀφορᾷ τὰ κτιστὰ ὄντα, πράγμα πού θὰ σήμαινε τὴν ἀλλοίωση καὶ τὴ μίξη μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, καὶ θὰ παρέπεμπε σ' αὐτὸ πού ἐπιχειροῦσε μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ὁ Ἄρειος, θεωρώντας τὸν Υἱὸ ὡς κτίσμα. Ἡ δημιουργία, ἐπομένως, δὲν εἶναι «ἔργο» τῆς οὐσίας, ἀλλὰ τῆς θελήσεως καὶ ἐνεργείας τοῦ

interpreted as meaning that God is not yet created and therefore non-existent, which is not at all its intended meaning in Christian religious discourse. If one looks more closely at the context within which the qualifier “uncreated” actually functions, one will discover that this negative adjective means that God the creator has no source or origin and surpasses everything in the created order. In this case negation functions as superlative.

In other cases apophatic qualifiers indicate creaturely limitations. For example, the adjectives invisible, incomprehensible, and inexpressible qualify our ability to see, comprehend, and describe God. These qualifiers do not function in such a way as to rule out God's ability to disclose himself to humans. They rather serve as indicators of the divine transcendence and creaturely limitations».

⁸³⁵ Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 66-67. **B. KOTTER II**, σ. 21.

Θεοῦ. Τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ «ἔργου» τῆς θελήσεως τοῦ Θεοῦ, ἄκρως διάφορον ἀπὸ τὸ «ἔργον» τῆς γεννήσεως, ἐπειδὴ εἶναι δημιούργημα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, δὲν εἶναι συναΐδιο μὲ τὸν Θεό. Αὐτὸ πὸν παράγεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι συναΐδιο μὲ τὸν Θεό. Ἐπὶ τοῦ ἐπίμαχου αὐτοῦ σημείου καὶ τῶν λεπτῶν διακρίσεων, διαπιστώνεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κάνει τις διακρίσεις μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου καὶ τοῦ κτιστοῦ «ἔργου» τοῦ Θεοῦ, μεταξὺ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, διδασκαλία πὸν παρέλαβε ἀπὸ προηγούμενους Πατέρες. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος, χρησιμοποιώντας τὸ ἴδιο λεκτικὸ κάνει τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν ἔργων τὰ ὁποῖα δὲν ἄρχισε χρονικὰ ὁ Θεὸς σὲ ἀντίθεση μὲ ἐκεῖνα πὸν ἄρχισαν καὶ ὀλοκληρώθηκαν χρονικὰ⁸³⁶.

⁸³⁶ Βλ. **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας*, 1.48. PG 90, 1100C-1101B. «Ζητητέον τοῖς σπουδαίοις, τίνα καθήκει νοεῖν εἶναι τὰ ἔργα ὧν ἤρξατο τῆς γενέσεως ὁ Θεός· καὶ τίνα πάλιν, ὧν οὐκ ἤρξατο. Εἰ γὰρ πάντων κατέπαυσε τῶν ἔργων, ὧν ἤρξατο ποιῆσαι, δηλον ἐκείνων οὐ κατέπαυσε, ὧν οὐκ ἤρξατο ποιῆσαι. Μήποτε οὖν, ἔργα μὲν Θεοῦ χρονικῶς ἠργμένα τοῦ εἶναι ἐστὶ, πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον αἱ διάφοροι τῶν ὄντων οὐσίαι. Τὸ γὰρ μὴ ὄν, ἔχουσιν αὐτῶν τοῦ εἶναι πρεσβύτερον. Ἦν γὰρ ποτε, ὅτε τὰ ὄντα μετέχοντα οὐκ ἦν. Θεοῦ δὲ ἔργα τυχόν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς, τὰ ὄντα μεθεκτά, ὧν κατὰ χάριν μετέχουσι τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον, ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καὶ ἀπλῶς πᾶσα ζωὴ, καὶ ἀθανασία καὶ ἀπλότης καὶ ἀτρεψία καὶ ἀπειρία, καὶ ὅσα περὶ αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται· ἅτινα καὶ ἔργα Θεοῦ εἰσι, καὶ οὐκ ἠργμένα χρονικῶς. Οὐ γὰρ ποτε πρεσβύτερον ἀρετῆς, τὸ οὐκ ἦν· οὐδέ τις ἄλλου τῶν εἰρημένων· κἄν τὰ μετέχοντα αὐτῶν καθ' αὐτά, ἦρκαι τοῦ εἶναι χρονικῶς. Ἄναρχος γὰρ πᾶσα ἀρετὴ, μὴ ἔχουσα τὸν χρόνον ἑαυτῆς πρεσβύτερον· οἷα τὸν Θεόν ἔχουσα τοῦ εἶναι μονώτατον ἀΐδιως γεννήτορα.

1.49 (μθ') Πάντων τῶν ὄντων καὶ μετεχόντων καὶ μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπείρως ὁ Θεὸς ὑπεξήρηται. Πᾶν γὰρ εἴ τι τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἔχει κατηγορούμενον, ἔργον Θεοῦ τυγχάνει· κἄν τὸ μὲν κατὰ γένεσιν ἦρκαι τοῦ εἶναι χρονικῶς· τὸ δὲ, κατὰ χάριν τοῖς γεγονόσιν ἐμπέφυκεν, οἷα τις δύναμις ἐμφυτος, τὸν ἐν πᾶσι ὄντα Θεόν διαπρυσίως κηρύττουσα.

1.50 (ν') Τὰ ἀθάνατα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀθανασία· καὶ τὰ ζῶντα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ζωὴ· καὶ τὰ ἅγια πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀγιότης· καὶ τὰ ἐνάρετα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀρετὴ· καὶ τὰ ἀγαθὰ πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀγαθότης· καὶ τὰ ὄντα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ὄντοτης, Θεοῦ προδήλως ἔργα τυγχάνουσιν· ἀλλὰ, τὰ μὲν, τοῦ εἶναι χρονικῶς ἠργμένα· ἦν γὰρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· τὰ δὲ, τοῦ εἶναι χρονικῶς οὐκ ἠργμένα. Οὐκ ἦν γὰρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἀρετὴ καὶ ἀγαθότης καὶ ἀγιότης καὶ ἀθανασία. Καὶ τὰ μὲν ἠργμένα χρονικῶς, τῇ μετοχῇ τῶν οὐκ ἠργμένων χρονικῶς εἰσι καὶ λέγονται τοῦθ' ὅπερ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται. Πάσης γὰρ ζωῆς καὶ ἀθανασίας, ἀγιότητός τε

Για περαιτέρω διευκρίνηση, ο Ίω. Δαμασκηνός συγκρίνει αυτό που δημιουργεί ο άνθρωπος με αυτό που δημιουργεί ο Θεός. Ο Θεός δημιουργεί εκ του μη όντος, ενώ ο άνθρωπος δημιουργεί από προϋπάρχουσα ύλη. Για να δημιουργήσει ο άνθρωπος δεν χρησιμοποιεί μόνο προϋπάρχουσα ύλη, αλλά το δημιούργημά του είναι αποτέλεσμα διανοητικής σύλληψης, το οποίο καθίσταται έργο χρησιμοποιώντας τα χέρια για την κατασκευή του. Κατασκευάζοντας κάτι ο άνθρωπος από ύλη που προϋπάρχει, χρησιμοποιεί τα χέρια, καταβάλλει κόπο και, πολλές φορές, μπορεί να άστοχήσει στην κατασκευή ενός έργου: το αποτέλεσμα είναι δυνατό να μη ανταποκρίνεται στην νοητική σύλληψη (ή οικία που συνέλαβε ο αρχιτέκτονας και η οικία που κατασκευάστηκε από τον οικοδόμο μπορεί να είναι έντελως διαφορετικά πράγματα). Αντιθέτως, το έργο του Θεού είναι έργο της θελήσεώς του από το μη όν και αυτό που θέλει ο Θεός καθίσταται έργο τετελεσμένο. Ο Όμολογητής Μάξιμος αναπτύσσει τη θεολογία των λόγων των όντων οι όποιοι βρίσκονται στην αιώνια βουλή του Θεού και των όντων αυτών καθ' έαυτά. Αυτό όμως που υπάρχει στην αιώνια βουλή του Θεού δεν είναι διαφορετικό από τα ίδια τα όντα της εν χρόνω δημιουργίας. Έτσι δημιούργησε τα πάντα ο Θεός. Τα ιδιώματα αυτά του Θεού δεν δημιουργούν απόσταση χρονική ή τοπική μεταξύ του Θεού και της κτίσεως. Αντιθέτως, είναι αυτά που καθιστούν δυνατή τη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό. Η σχέση με τον Θεό είτε είναι σχέση γνώσεως είτε είναι σχέση μετοχής, σημαίνει την υπέρβαση των όριων της κτιστότητας, της φθαρτότητας, της χρονικότητας και τη μετοχή στην αιωνιότητα, στην άφθαρσία, και στην αγάπη του Θεού. Αυτό που δεν έγινε αποδεκτό από τη δυτική θεολογία ή και αυτό που θέλει να άγνοει ή σύγχρονη φιλοσοφία με την πρότασή τους περί παθητού του Θεού, είναι η διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού της όρθοδόξου θεολογίας. Ο Ίω. Δαμασκηνός καθορίζει με θεολογική καθαρότητα τη σχέση

καί άρετής, δημιουργός έστιν ο Θεός· υπέρ ουσίαν γάρ πάντων των τε νοουμένων καί λεγομένων έξήρηται». Βλ. καί *Περί διαφόρων άποριών II*. PG 91, 1265D-1268AB.

κόσμου καὶ Θεοῦ: «Αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμιγῶς διήκει καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν, φημὶ δὴ τὴν τε φυσικὴν καὶ προαιρετικὴν καθαρότητα· καθαρώτερα γὰρ τὰ αὐλα τῶν ὑλικῶν καὶ τὰ ἐνάρετα τῶν κακίᾳ συνεζευγμένων. Λέγεται τοιγαροῦν θεοῦ τόπος ὁ πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ»⁸³⁷. Ἐπομένως, ὅλα τὰ κτίσματα καθίστανται μέτοχα τῆς χάριτος καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ χωρὶς σύγχυση μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, χωρὶς πανθειστικὴ κατανόηση, χωρὶς ἀλλοίωση τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς μεταξὺ τοῦ θείου καὶ τῶν κτισμάτων. Ἡ μετοχὴ εἶναι μετοχὴ κατὰ χάρη.

Ἐπιπροσθέτως, συγκρίνεται ἡ γέννηση στὸν Θεὸ καὶ ἡ γέννηση στὸν ἄνθρωπο. Ἐνεκα τῶν ἰδιωμάτων τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ, - ἄχρονος, ἀναρχος, ἀπαθής, ἄρρευστος (ἀμετάβλητος), ἀσώματος, ἀτελεύτητος -, ἡ γέννηση στὸν Θεὸ εἶναι ἐξ ἴσου ἄχρονος, ἀναρχος, ἀπαθής ἄρρευστος, «ἐκτὸς συνδυασμοῦ», δηλαδὴ χωρὶς τὸν συνδυασμό, τὴ συμβολὴ ἄρρενος καὶ θήλεος, ὅπως συμβαίνει στὸν ἄνθρωπο. Ἐπομένως, στὸν Θεὸ δὲν ὑπάρχει ἡ ἔννοια ἢ καὶ ἡ πραγματικότητα τοῦ φύλου. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ τρόπος ὑπαρξεως τῶν ὑποστάσεων, τέλος, εἶναι ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους. Ἡ γέννηση αὐτὴ κατατάσσεται μεταξὺ τῶν ἀκαταλήπτων στὸν Θεό. Ἡ περιγραφὴ αὐτὴ τοῦ τρόπου γεννήσεως στὸν Θεὸ ἀναφέρεται στὴ γέννηση τοῦ αἰώνιου Λόγου καὶ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀντιθέτως, ἡ γέννηση στὸν ἄνθρωπο ὑπόκειται στὴ φθορά, στὴν ἀλλοίωση, στὴν ἀριθμητικὴ αὐξηση τῶν εἰδῶν καὶ στὴν ἀνάγκη τοῦ συνδυασμοῦ ἄρρενος καὶ θήλεος.

Ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅπως διευκρινίζεται ἐπὶ τοῦ προκειμένου, εἶναι σύμφωνος μὲ ὅσα ἔχουν λεχθεῖ στὰ εἰσαγωγικὰ κεφάλαια γιὰ τὴ γέννηση τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τὴ μεταξύ τους σχέση στὴ φυσιολογία τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ὑπερβατικὴ ἔννοια τῆς γεννήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς

⁸³⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 13-18. **B. KOTTER II**, σ. 38.

ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ στὶς σχέσεις μεταξύ τους. Ἔτσι, ἡ ὑπαρξη τοῦ Πατέρα σημαίνει καὶ τὴν ὑπαρξη τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει ὁ Πατέρας χωρὶς τὸν Υἱὸ καὶ χωρὶς τὸ ἅγιο Πνεῦμα. Ἐπιπρόσθετα ἀπὸ τὸ παράδειγμα τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα, μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐπαναλαμβάνοντας τὸν Γρ. Ναζιανζηνό, θέλησε νὰ ἐρμηνεύσει τὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τονίζοντας συγχρόνως καὶ τὴ διαφορὰ, ὅτι ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα στὸν ἄνθρωπο διαχέονται στὸν ἀέρα καὶ χάνονται, ἐνῶ στὸν Θεό, τόσο ὁ Υἱός, ὅσο καὶ τὸ Πνεῦμα ὑποστατοποιοῦνται. Στὴν προκειμένη περίπτωση χρησιμοποιοῦνται δύο ἄλλα παραδείγματα γιὰ νὰ φανερώσουν τὴ σχέση καὶ τὴ διαφορὰ μεταξύ τῶν τριῶν θείων Ὑποστάσεων. Εἶναι παραδείγματα ποὺ χρησιμοποιοῦνται καὶ ἀπὸ προηγούμενους Πατέρες. Τὸ πρῶτο, ποὺ ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ καταδείξει τὴ σχέση μεταξύ τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ, εἶναι αὐτὸ τῆς ταυτόχρονης συνυπαρξεως τῆς φωτιᾶς καὶ τοῦ φωτός. Ἀνάλογη εἶναι καὶ ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα. Δὲν ὑπάρχει ἀπόσταση, οὔτε χρονικὴ οὔτε τοπικὴ μεταξύ τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ, οὔτε ὄντολογικὴ διαφορὰ ὡς πρὸς τὴν οὐσία. Ἡ διαφορὰ μεταξύ τοῦ παραδείγματος τῆς φωτιᾶς καὶ τοῦ φωτός σὲ σύγκριση μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, ἔγκειται, ἀφ' ἑνὸς μὲν, στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ μὲν φῶς δὲν ὑποστατοποιεῖται, εἶναι ἀπλή ποιότητα τῆς φωτιᾶς, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Υἱό, ὁ ὁποῖος εἶναι ὑπόσταση ἀχώριστη καὶ ἀδιάστατη ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὸ παράδειγμα ὑπάρχει χρονικότητα, ἐνῶ στὸν Θεὸ πρόκειται γιὰ μία αἰδία καὶ ἄχρονη πραγματικότητα τῆς θείας ὑπαρξεως ἀνεξαρτήτως τοῦ χρόνου.

Ἔτσι, εἰσάγεται τὸ θέμα τῶν σχέσεων Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα. Ἐν πρώτοις, διευκρινίζεται ὅτι ὁ Υἱός, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἀποκαλεῖται Λόγος καὶ «ἀπαύγασμα» τοῦ Πατέρα ἐξ αἰτίας τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεώς Του, ἄνευ συνδυασμοῦ φύλων, ἀπαθῶς, ἀχρόνως, ἀρρεῦστως καὶ ἀχωρίστως, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀποκαλεῖται Υἱός καὶ χαρακτήρας τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατέρα

ἐξ αἰτίας τῆς τελειότητος, τοῦ ἐνυποστάτου καὶ τῆς κατὰ πάντα ὁμοιότητος μὲ τὸν Πατέρα, ἐκτὸς βεβαίως τῆς πατρότητος καὶ τῆς ἀγεννησίας, ἰδιώματα ποὺ ἀνήκουν μόνο στὸν Πατέρα, ἐνῶ ὁ Υἱὸς εἶναι γεννητός καὶ ἀνάγει τὴν αἰτία τῆς ὑπάρξεως του στὸν Πατέρα. Εἶναι μάλιστα μονογενὴς γιατί αὐτὸς μόνος γεννᾶται ἀπὸ τὸν Πατέρα. Ἐξ ἄλλου ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ εἶναι μοναδικὴ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ ὅποιαδήποτε ἄλλη γέννηση καὶ οὔτε ὑπάρχει ἄλλος Υἱὸς τοῦ Πατέρα. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἂν καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἐν τούτοις, ἡ προέλευση δὲν εἶναι διὰ τῆς γεννήσεως ἀλλὰ διὰ τῆς ἐκπορεύσεως. Γιὰ νὰ διευκρινισθεῖ ἡ διαφορὰ μεταξὺ «γεννήσεως» καὶ «ἐκπορεύσεως» χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «τρόπος τῆς ὑπάρξεως»⁸³⁸ γιὰ τὸν Υἱὸ καὶ τὸ ἅγιο Πνεῦμα. Ὅπως εἶναι προφανές, ἡ ἔκφραση χρησιμοποιήθηκε γιὰ νὰ διευκρινισθεῖ α) ἡ διαφορὰ καὶ ἡ σχέση μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων β) ἡ διαφορὰ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ εἶναι, τῆς οὐσίας. Ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἡ «γέννηση», τοῦ δὲ ἁγίου Πνεύματος ἡ «ἐκπόρευση», ἐνῶ τοῦ Πατέρα εἶναι τὸ ἀγέννητο, τρόποι ὑπάρξεως ποὺ δὲν μποροῦν νὰ γίνουν καταληπτοὶ καὶ κατανοητοὶ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ὁ τρόπος ὑπάρξεως δὲν σημαίνει διαφορὰ ὡς πρὸς τὴν οὐσία, οὔτε ὡς πρὸς τὸ ἀξίωμα, ἀντιθέτως, ἡ γέννηση, ὡς τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ, σημαίνει τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα μὲ τὸν Πατέρα. Ὅλα τὰ ἰδιώματα ποὺ ἔχει ὁ Πατέρας τὰ ἔχει καὶ ὁ Υἱός, ἐκτὸς τοῦ ὑποστατικοῦ ἰδιώματος τοῦ Πατέρα, αὐτὸ τῆς ἀγεννησίας. Ἐνα παράδειγμα, τὸ ὁποῖο θὰ βοηθοῦσε στὴν κατανόηση τοῦ διαφορετικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν θείων Προσώπων τῆς Τριάδος εἶναι ὁ διαφορετικὸς τρόπος τῆς ὑπάρξεως τοῦ Ἀδάμ ποὺ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τῆς Εὐας ποὺ προῆλθε ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Ἀδάμ. Γιὰ τὴν Εὐά χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «ἐκπόρευση» ὅπως καὶ τὸν Σήθ, ὁ ὅρος «γέννηση». Παρὰ ταῦτα καὶ οἱ τρεῖς εἶναι ὅμοιοι ὡς πρὸς τὴ

⁸³⁸ Γιὰ τὴν ἱστορία τῆς χρήσεως τῆς ἐκφράσεως «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ανατολῆς βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 245-249.

φύση ἔστω καὶ ἂν διαφέρουν μεταξύ τους ὡς πρὸς τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως⁸³⁹.

Γιὰ τὸν περαιτέρω καθορισμὸ τῶν σχέσεων μεταξύ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ κρίνεται σκόπιμη ἡ διευκρίνηση τῶν ὄρων «ἀγέννητον» καὶ «ἀγέννητον»⁸⁴⁰. Ἡ ἐπὶ τοῦ προκειμένου συζήτηση εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴ θεολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου⁸⁴¹. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει στὴ συζήτηση αὐτὴ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Μ. Ἀθανάσιος δὲν ἐπιθυμεῖ τὴ χρῆση τοῦ ὄρου «ἀγέννητος» γιὰ τὸν Θεό, δεδομένου ὅτι δὲν μαρτυρεῖται ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή. Βλέπει μὲν ὅτι μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ ὀρθοδόξως, δὲν βλέπει ὅμως τὴ χρησιμότητα τῆς χρήσεως τοῦ ὄρου. «Ὁ λέγων αὐτὸν γεννητὸν ἀσεβεῖ. Εἶπε γὰρ ἡμῖν ἡ Γραφή, τίνα ἐστὶ τὰ γενητά, καὶ τίς ὁ τούτων γενεσιουργός. Ὁ δὲ λέγων αὐτὸν ἀγέννητον, ὃ οὐκ εἶπεν ἡ Γραφή, περιιτολογεῖ»⁸⁴². Ἡ ὑπὸ τῶν Ἀνομοίων χρῆση τῶν ὄρων περιλάμβανε τὸν κίνδυνο νὰ ἀντικαταστήσουν τὰ προσωπικὰ ιδιώματα τοῦ «Πατέρα», τοῦ «Υἱοῦ» καὶ τοῦ ἁγίου «Πνεύματος» μὲ στόχο νὰ πληγεῖ ἡ

⁸³⁹ «Οὐδὲ γὰρ ὁμοιοῦται ἑτέρα γέννησις τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ γεννήσει, οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἄλλος υἱὸς τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευέται, ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς. Ἄλλος τρόπος ὑπάρξεως οὗτος ἄληπτός τε καὶ ἄγνωστος, ὡσπερ καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ γέννησις. Διὸ καὶ πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, αὐτοῦ εἰσι πλὴν τῆς ἀγεννησίας, ἥτις οὐ σημαίνει οὐσίας διαφορὰν οὐδὲ ἀξίωμα, ἀλλὰ τρόπον ὑπάρξεως, ὡσπερ καὶ ὁ Ἀδὰμ ἀγέννητος ὢν (πλάσμα γὰρ ἐστὶ θεοῦ) καὶ ὁ Σὴθ γεννητός (υἱὸς γὰρ ἐστὶν τοῦ Ἀδάμ) καὶ ἡ Εὐὰ ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ πλευρᾶς ἐκπορευθεῖσα (οὐ γὰρ ἐγεννήθη αὕτη) οὐ φύσει διαφέρουσιν ἀλλήλων (ἄνθρωποι γὰρ εἰσιν), ἀλλὰ τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ» (*Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 8, 113-122. **B. KOTTER II**, σ. 23). Βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 242-264.

⁸⁴⁰ Γιὰ τὸν ὄρο «ἀγέννητον» καὶ τὴ σχέση του μὲ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ βλ. **BEELEY**, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, σσ. 90-113. Ὅσον ἀφορᾷ τὰ προβλήματα ποὺ παρουσιάζονται στὴ χρῆση τῶν δύο ὄρων «ἀγεννητον», μὲ ἓνα ν καὶ «ἀγέννητον», μὲ δύο ν, ὅπως καὶ τὸ «γεννητὸν» καὶ «γεννητόν» ἀπὸ τοὺς Πατέρες σὲ σχέση καὶ μὲ ἄλλα ιδιώματα ἀποδιδόμενα στὸν Θεὸ βλ. **PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*, σσ. 37-54.

⁸⁴¹ **Μ. Ἀθανασίου**. *Διάλογος περὶ τῆς Τριάδος, ἐν ᾧ διαλέγονται Ὁρθόδοξος καὶ Ἀνόμοιος Ἀρειανιστής*. PG 28, 1120-1121.

⁸⁴² Ὁπ. ἀν., PG 28, 1164B.

θεότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος⁸⁴³. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δὲν ἔχει ἐνδοιασμό νὰ χρησιμοποιήσῃ καὶ νὰ σχολιάσῃ ἀκόμα καὶ γραμματικὰ τοὺς ὄρους «ἀγέννητον» καὶ «ἀγέννητον»⁸⁴⁴. Τὸ μὲν «ἀγέννητον» καθορίζει τὰ ὄντα ποὺ δὲν ἔχουν δημιουργηθεῖ, τὸ δὲ «ἀγέννητον» τὰ ὄντα ποὺ δὲν ὀφείλουν τὴν ὑπαρξή τους σὲ γέννηση. Ἔτσι, γιὰ τὰ τρία θεῖα Πρόσωπα εἶναι ἀπόλυτα ὀρθὸ νὰ ἀποκαλοῦνται «ἀγέννητα», δηλαδή ἄκτιστα. Δὲν ὀφείλουν τὴν ὑπαρξή τους σὲ πράξη δημιουργίας. Ἀντίθετα, τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι γενητά, δηλαδή δημιουργημένα. Ὄταν, ὅμως, ἡ συζήτηση μετατοπίζεται ἀπὸ τὸ εἶναι στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, τότε ὑπάρχει διαφοροποίηση, τόσο στὰ κτιστὰ, ὅσο καὶ στὰ ἄκτιστα. Στὴν Τριάδα ὁ Πατέρας εἶναι «ἀγέννητος», ὁ Υἱὸς «γεννητός», τὸ δὲ Πνεῦμα «ἐκπορευτόν». Ὅπως διευκρινίζει καὶ ὁ Μ. Ἀθανάσιος στὸν *Διάλογο μὲ τὸν Ἀρειανιστὴ Ἀνόμοιο*, αὐτὰ εἶναι ιδιώματα τῶν ὑποστάσεων καὶ δὲν χαρακτηρίζουν τὴν οὐσία, ὅπως διατείνονταν οἱ Ἀνόμοιοι Ἀρειανιστές⁸⁴⁵. Κατὰ ταῦτα, ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος γίνεται ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα⁸⁴⁶. Καθίσταται περισσότερο προφανές ὅτι ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος γίνεται «ἐκ τῆς οὐσίας» τοῦ Πατέρα. Ἐδῶ ἔγκειται ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τοῦ Πατέρα, γιὰτὶ ἐνῶ οἱ ὑποστάσεις στὴν Ἁγία Τριάδα εἶναι «ὁμοούσιες», ἐν τούτοις ἔχουν τὴν αἰτία τῆς ὑπάρξεώς τους τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα, δεδομένου ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν ἄλλων δύο

⁸⁴³ «Ἐγὼ Πατέρα καὶ Υἱὸν λέγω· τί δὲ ἐστὶν ἀγέννητον, οὐκ ἐδιδάχθην ἀπὸ τῶν θείων Γραφῶν». Ὁπ. ἀν., PG 28, 1161A.

⁸⁴⁴ Βλέπε ἐπίσης: *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 80, 3-13. **B. KOTTER II**, σσ. 178-179.

⁸⁴⁵ «Τὸ ἀγέννητον οὔτε ἐγέννησεν οὔτε ἐγεννήθη, οὐσία γὰρ οὐκ ἔστιν» (**M. Ἀθανασίου**. *Διάλογος περὶ τῆς Τριάδος*. PG 28, 1180A).

⁸⁴⁶ «Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρῶτον σημαίνον κοινωνοῦσιν αἱ τρεῖς τῆς ἁγίας θεότητος ὑπέρθει ὑποστάσεις (ὁμοούσιοι γὰρ καὶ ἄκτιστοι ὑπάρχουσι), κατὰ δὲ τὸ δεύτερον σημαίνον οὐδαμῶς (μόνος γὰρ ὁ πατὴρ ἀγέννητος· οὐ γὰρ ἐξ ἑτέρας ἐστὶν αὐτῷ ὑποστάσεως τὸ εἶναι) καὶ μόνος ὁ υἱὸς γεννητός (*ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς γὰρ οὐσίας ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως γεγέννηται*) καὶ μόνον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευτόν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, οὐ γεννώμενον ἀλλ' ἐκπορευόμενον. Οὕτω μὲν τῆς θείας διδασκούσης γραφῆς, τοῦ δὲ τρόπου τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως ἀκαταλήπτου ὑπάρχοντος» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 8, 133-141. **B. KOTTER II**, σ. 24).

ύποστάσεων τῆς Τριάδος. Ἐπιπρόσθετα, ἐξυπακούεται καὶ τὸ θέμα τῆς μοναρχίας στὴ θεότητα ποὺ εἶναι καὶ πάλιν ὁ Πατέρας.

Οἱ ὄροι γενητὴ καὶ γεννητὴ φύση ἀρμόζουν περισσότερο στὴ φύση τῶν κτιστῶν ὄντων, τὰ ὁποῖα εἶναι δημιουργημένα καὶ τὸ εἶναι τους ἔχει ὡς τρόπο ὑπάρξεως τὴ γέννηση. Ὅταν πρόκειται περὶ τῆς θεολογίας, οἱ ὄροι «πατρότης», «υἰότης» καὶ «ἐκπόρευσις» δὲν μεταφέρονται ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα καὶ κατάστασι οὔτε νοσηματοδοτοῦνται ἀπὸ αὐτήν, γιατί ἀποκαλύπτουν τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως τῶν θείων Προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος. Γιὰ νὰ στηρίξει τὴ θέση αὐτὴ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ ἐρμηνευτικὸ σχολιασμὸ τοῦ Ἐφ. 3:14-15. «Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται». Οἱ ὄροι «ἀγέννητος» καὶ «ἀγέννητος», ὅπως καὶ οἱ ἀντίστοιχοι «γενητός» καὶ «γεννητός» πρὶν τὶς Ἀρειανικὲς ἐριδες ἐχρησιμοποιοῦντο ἀδιακρίτως γιὰ νὰ σημάνουν τὸ ἴδιο γεγονός. Μετὰ τὴν ἔναρξιν τῶν Ἀρειανικῶν ἐρίδων γίνεται ἡ διάκρισι τῶν ἐννοιῶν. Τὸ ἴδιο συνέβαινε καὶ μὲ τοὺς ὄρους «κτίζειν», «κτίσις» καὶ «κτίσμα»⁸⁴⁷.

Ὁ τελευταῖος προβληματισμὸς περὶ τῶν σχέσεων τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα εἶναι ἡ θεολογικὴ συζήτησι ποὺ εἶχε ἱστορικὰ προηγηθεῖ τῆς Ὡριγένειας θεωρίας τῆς «ὑποταγῆς» τοῦ Υἱοῦ στὸν Πατέρα⁸⁴⁸. Χωρὶς βέβαια νὰ χρησιμοποιεῖται ὁ

⁸⁴⁷ Βλ. Henri **CROUZEL** et Manlio **SEHONETTI** (eds). *Origène. Traité des Principes. Tome I (Livres I et II). Introduction, texte critique de la version de Rufin. Traduction.* (SC 252). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 42-43: «Avant la crise arienne, γενητός et γεννητός, ἀγέννητος et ἀγέννητος, avec un seul ou deux nu, sont équivalents et interchangeable. Après la crise arienne, avec Athanase, ils se spécialiseront selon leurs étymologies, γενητός pour creer, γεννητός pour engendre. Jérôme, ne tenant aucun compte de ce qu'Origène dit ailleurs, et dans le Peri Archon même, de la génération du Fils, traduit γενητός selon l'usage de son temps».

⁸⁴⁸ Βλ. **ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, Ἀνδρέου. *Ἱστορία τῶν δογμάτων. Τόμος Α', Ἱστορία τοῦ δόγματος ἀπὸ τῶν Ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῆς Α' ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Μέρος Δεύτερον, Ἱστορία τοῦ δόγματος ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τῶν Ἀπολογητῶν μέχρι τοῦ 318 μ.Χ.* Ἐκδόσεις Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἐν Ἀθήναις 1978, σσ. 356-363.

όρος, ἐν τούτοις, τίθεται τὸ ζήτημα στὴ διάσταση αὐτή. Ἡ ἀρχὴ τοῦ προβληματισμοῦ βρίσκεται στὸ ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ, ὅπως καὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τοῦ μὲν Υἱοῦ διὰ τῆς γεννήσεως «ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας», τοῦ δὲ ἁγίου Πνεύματος διὰ τῆς ἐκπορεύσεως καὶ πάλιν «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς». Ὁ Μ. Βασιλείος προβαίνει σὲ συστηματικὴ ἀνατροπὴ τῆς ὁποιασδήποτε πιθανότητος νὰ θεωρηθεῖ εἴτε ὁ Υἱὸς εἴτε τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ὑποταγμένα στὸν Πατέρα ἢ ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι «μείζων» εἴτε ὡς πρὸς τὸ μέγεθος εἴτε ὡς πρὸς τὸ ἀξίωμα εἴτε ὡς πρὸς τὴ δύναμη εἴτε ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι «αἰτία» τῶν δύο ἄλλων προσώπων⁸⁴⁹. Ὁ Πατέρας εἶναι «μείζων» τοῦ Υἱοῦ, ὄχι γιατί προηγεῖται χρονικά, ἢ γιατί ὡς πρὸς τὴ οὐσία εἶναι ἀνώτερος ἀπὸ τὸν Υἱό. Ὁ Υἱὸς εἶναι αἰώνιος καὶ αἰδῖος ὅπως ὁ Πατέρας. Μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴ τοῦ Ἐβρ. 1:2 «δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν», ὄχι μόνο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀλλὰ καὶ ὅλοι οἱ Πατέρες, ἐπὶ τῇ βάσει ἐπίσης καὶ τῆς Ἰωάννειας θεολογίας (Ἰω. 1:1-4), διδάσκουν ὅτι ὁ Πατέρας δημιούργησε τὰ πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου του⁸⁵⁰.

Τὸ ζήτημα τοῦ αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ ποὺ ρυθμίζει τὶς σχέσεις τῶν προσώπων τῆς Τριάδος δὲν δημιουργεῖ καμμία

⁸⁴⁹ «Τὸ μείζων ἢ μεγέθει, ἢ χρόνω, ἢ ἀξιωματι, ἢ δυνάμει, ἢ ὡς αἴτιον μείζων λέγεται. Ἀλλὰ μεγέθει μὲν ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ οὐκ ἂν λεχθεῖ μείζων· ἀσώματος γάρ. Ἀλλ' οὐδὲ χρόνω· ὁ γὰρ Υἱὸς αὐτῶν δημιουργός. Ἀλλ' οὐδὲ ἀξιωματι· οὐ γὰρ ἐγένετο ὁ οὐκ ἦν ποτε. Οὔτε μὴν δυνάμει· Πάντα γὰρ ὅσα ὁ Πατὴρ ποιεῖ, καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Οὔτε ὡς αἴτιος· ἐπεὶ ὁμοίως καὶ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν μείζων, εἴπερ γὰρ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν αἴτιος. *Τιμὴν τοίνυν μᾶλλον τὸ ρηθὲν Υἱοῦ πρὸς Πατέρα, οὐκ ἐλάττωσιν τοῦ εἰπόντος δείκνυσιν, ἔπειτα τὸ μείζων οὐ πάντως καὶ ἑτεροούσιον.* Ἄνθρωπος γὰρ ἀνθρώπου μείζων λέγεται, καὶ ἵππος ἵππου. Ὡστε εἰ καὶ μείζων ὁ Πατὴρ λέγεται, οὐκ εὐθύς καὶ οὐσίας ἑτέρας. Καθόλου δὲ τὰ συγκριτικὰ ἐπὶ τῶν ὁμοουσιῶν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῶν ἑτεροουσιῶν λέγεται. Μείζων γὰρ ἄνθρωπος ἀλόγου, οὐ κυρίως λέγεται· οὐδὲ ἄλογον ἀψύχου· ἀλλ' ἄνθρωπος ἀνθρώπου, καὶ ἄλογον ἀλόγου· ὁμοούσιος οὖν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ, καὶ μείζων λέγεται» (Μ. Βασιλείου. *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγος Α'.* PG 29, 695-696). (Πλάγια δικά μας).

⁸⁵⁰ Ἡ θεματολογία αὐτὴ εἶναι παρόμοια μὲ τοὺς *Διαλόγους περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος* τοῦ Μ. Ἀθανασίου (PG 28), διάλογοι ποὺ διεξάγονται μὲ Ἀρειανίζοντα Εὐνομιανό. Βλ. ἐπίσης: Μ. Ἀθανασίου. *Κατὰ Ἀρειανῶν, Λόγος III.* Ἔκδ. Karin Metzler καὶ Kyriakos Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 3. Lieferung.* Walter De Gruyter. Berlin - New York 2000, σσ. 305-381.

ὑποταγή τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὸν Πατέρα. Τὸ ζήτημα αὐτὸ διαπραγματεύονται, τόσο ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὅσο καὶ οἱ Καππαδόκες Πατέρες. Ὁ Μ. Βασίλειος, συγκεκριμένα, τὴ σχέση αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ τὴν ὀνομάζει «τάξιν» πὺν ὑφίσταται μεταξὺ τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος. Ὁ Πατέρας εἶναι αἰτία τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ διὰ τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τῆς ἐκπορεύσεως⁸⁵¹. Καὶ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, δὲν μπορεῖ νὰ ἀνατραπεῖ αὐτὴ ἡ τάξη⁸⁵². Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὑπολανθάνει ἡ θεολογικὴ συζήτηση τῆς «ὑποταγῆς» τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὸν Πατέρα, πὺν εἶχε ἀρχίσει μὲ τις

⁸⁵¹ «Διωρισμένου τοίνυν πῶς χρῆ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας ἐκδέχασθαι, τὰ ἐφεξῆς ἐξετάσωμεν, τίνα συνάφειαν ἔχει πρὸς τὰ προάγοντα. Τάξει δὲ, φησὶ, καὶ τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβείοις ὁ μὲν ἔστι πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος. Τίς ἡ ἀνάγκη ἐφ' ὧν ἡ οὐσία κοινὴ, τάξει τε ὑποβεβλήσθαι ταῦτα, καὶ χρόνου εἶναι δεύτερα; Οὐ γὰρ δυνατὸν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι ἀχρόνως ἀπαυγασθεῖση τὸν Θεὸν τῶν ὅλων μὴ ἐξ αἰδίου συνεῖναι, καὶ μὴ χρόνον μόνον, καὶ αἰῶνων δὲ πάντων ἐπέκεινα τὴν συνάφειαν ἔχειν. Διὰ τοῦτο γὰρ ἀπαύγασμα εἴρηται, ἵνα τὸ συνημμένον νοήσωμεν, καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως, ἵνα τὸ ὁμοούσιον ἐκμανθάνωμεν. Ἀλλὰ καὶ τάξις ἢ μὲν φυσικὴ τίς ἐστίν, ἢ δὲ κατ' ἐπιτήδευσιν. Φυσικὴ μὲν, ὡς ἡ τῶν κτισμάτων κατὰ τοὺς δημιουργικοὺς λόγους διαταχθεῖσα, καὶ ὡς ἡ τῶν ἀριθμητῶν θέσις, καὶ ὡς ἡ τῶν αἰτίων πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις, ἐκείνου προδιωμολογημένου τοῦ καὶ τῆς φύσεως αὐτῆς ποιητὴν εἶναι καὶ δημιουργὸν τὸν Θεόν· ἐπιτετηδευμένη δὲ καὶ τεχνικὴ, ὡς ἡ ἐν τοῖς κατασκευάσμασι, καὶ μαθήμασι, καὶ ἀξιώμασι, καὶ ἀριθμῶ, καὶ τοῖς τοιούτοις. Τούτων τοίνυν τὸ πρότερον ἀποκρυψάμενος οὗτος, τοῦ δευτέρου εἴδους τῆς τάξεως ἐπεμνήσθη, καὶ φησὶ, μὴ χρῆναι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ τάξιν, ἐπεὶπερ ἡ τάξις δευτέρα ἐστὶ τοῦ τάττοντος. Ἐκεῖνο δὲ ἢ οὐ συνείδεν, ἢ ἐκῶν ἀπεκρύψατο, ὅτι ἔστι τι τάξεως εἶδος, οὐκ ἐκ τῆς παρ' ἡμῶν θέσεως συνιστάμενον, ἀλλ' αὐτῇ τῇ κατὰ φύσιν ἀκολουθία συμβαῖνον, ὡς τῷ πυρὶ πρὸς τὸ φῶς ἐστὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ. Ἐν τούτοις γὰρ πρότερον τὸ αἴτιον λέγομεν, δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ· οὐ διαστήματι χωρίζοντες ἀπ' ἀλλήλων ταῦτα, ἀλλὰ τῷ λογισμῷ τοῦ αἰτιατοῦ προεπινοοῦντες τὸ αἴτιον. Πῶς οὖν εὐλογον ἀρνείσθαι τὴν τάξιν, ἐφ' ὧν ἐστὶ πρότερον καὶ δεύτερον, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν θέσιν, ἀλλ' ἐκ τῆς κατὰ φύσιν αὐτοῖς ἐνυπαρχούσης ἀκολουθίας; Τίνος οὖν ἔνεκεν ἀθετεῖ τὴν τάξιν ἐπὶ Θεοῦ λαμβάνεσθαι»; (**Μ. Βασιλίου**. *Κατὰ Ἐὐνομίον*. *Λόγος Ε'*. PG 29, 556-557).

⁸⁵² «Εἰ δὲ λέγομεν τὸν πατέρα ἀρχὴν εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ μείζονα, οὐ προτερεύειν αὐτὸν τοῦ υἱοῦ χρόνῳ ἢ φύσει ὑποφαίνομεν, “δι’ αὐτοῦ γὰρ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν”, οὐδὲ καθ’ ἕτερον τί, εἰ μὴ κατὰ τὸ αἴτιον, τουτέστιν ὅτι ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη καὶ οὐχ ὁ πατὴρ ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ ὅτι ὁ πατὴρ αἰτιὸς ἐστὶ τοῦ υἱοῦ φυσικῶς, ὥσπερ οὐκ ἐκ τοῦ φωτὸς τὸ πῦρ φαμεν προέρχασθαι, ἀλλὰ τὸ φῶς μᾶλλον ἐκ τοῦ πυρός. Ὅτε οὖν ἀκούσωμεν ἀρχὴν καὶ μείζονα τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, τῷ αἰτίῳ νοήσωμεν» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 8, 147-154. **B. KOTTER** II, σσ. 24-25).

ὠριγενιστικὲς ἔριδες. Ἡ μετὰ τὸν Ὠριγένη θεολογία προσπάθησε νὰ ἐρμηνεύσει κατὰ τρόπο ὀρθόδοξο καὶ συνεπῆ πρὸς τὸ δόγμα τὶς βιβλικὲς ἐκεῖνες ἐκφράσεις τὶς ὁποῖες οἱ θιασῶτες τῆς ὑποταγῆς ἐπικαλοῦνταν. Εἶναι ἓνα θεολογικὸ κεφάλαιο πὺν τέθηκε ἀπὸ τὸν Ὠριγένη, ὁ ὁποῖος θέλησε νὰ συστηματοποιήσει τὴ χριστιανικὴ πίστη καὶ ἐρμηνευτικὴ τῶν Γραφῶν, ὥστε νὰ ὑπάρχει συνέπεια στὸ δόγμα καὶ συνεχίζει μέχρις ἡμῶν. Ἄν καὶ οἱ εἰκόνες πὺν ἐραυιζόμεθα ἀπὸ τὰ τοῦ κόσμου εἶναι ἀδύνατο νὰ παραστήσουν πλήρως τὴν πραγματικότητα τῆς ἐνδοτριαδικῆς ζωῆς καὶ τῶν σχέσεων τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος, ἐν τούτοις, ἀμυδρῶς μποροῦν νὰ καταστοῦν βοθητικὲς στὴν κατὰ τὸ δυνατὸν κατανόηση καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ.

4. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Ὅπως γιὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴν ἴδια μεθοδολογία καὶ γιὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἐπειτα ἀπὸ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὄντολογικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὸ 7^ο κεφάλαιο, ἀκολουθεῖ ἡ περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία στὸ 8^ο κεφάλαιο. Μέσα ἀπὸ τὰ ὑπὸ μελέτη κείμενα, ἡ πνευματολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δύναται νὰ διακριθεῖ σὲ τρεῖς ἐννοιολογικὲς ἐνότητες: τὴν ὄντολογία περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὴ θέση τοῦ τρίτου προσώπου ἐντὸς τῆς τριαδικῆς ζωῆς καὶ τὴν ἀποστολή του στὸν κόσμο. Στὴν προθεωρία τῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας γιὰ τὴν ὄντολογικὴ ὑπάρξη τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅπως προείπαμε (βλ. κεφ. Α', § 3), χρησιμοποιήθηκε ὡς πρότυπο ἡ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος. Ἐπομένως, ὁ ἀπώτερος σκοπὸς ἦταν ἡ ἀπόδειξη ὅτι, παρὰ τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, δὲν καταλύεται ἡ μοναδικότητά του, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ μοναδικότητα τῆς οὐσίας ἀπὸ τὴν τριαδικότητα τῶν ὑποστάσεων. Τὸ περαιτέρω βῆμα, πὺν πραγματοποιεῖται στὴν προκειμένη περίπτωση, εἶναι ἡ διευκρίνηση τῆς ἐννοίας τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅπως ἔγινε μὲ τὶς ὑποστάσεις τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν πνευματολογία, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴν πνευματολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, τοῦ Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ, τοῦ Νεμεσίου Ἐμέσης, τοῦ Λεοντίου Βυζαντίου καὶ τοῦ Ὁμολογητῆ Μαξίμου. Ἡ πνευματολογία ὄλων αὐτῶν τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἀντανακλᾷ τὴν ἱστορία τῆς ἀναπτύξεως τῆς Πνευματολογίας καὶ τῶν θεολογικῶν ἀντιπαραθέσεων ποὺ ἱστορικὰ προηγήθηκαν. Τόσο ἡ Πνευματολογία, ὅσο καὶ ἡ Χριστολογία καὶ Τριαδολογία εἶχαν πλέον ὀριοθετηθεῖ θεολογικὰ στὴν ὀρθόδοξη ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐπὶ τῆ βάσει τῆς Τριαδολογίας τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴν συστηματοποιεῖ, ἀφ' ἑτέρου δὲ παρέχει ἀπαντήσεις σὲ νέα θεολογικὰ ζητήματα ποὺ εἶχαν ἀναφυεῖ κατὰ τοὺς χρόνους τῆς δικῆς του θεολογικῆς δραστηριότητος, ὅπως αὐτὸ τῆς εἰκονομαχίας.

Ὡς βάση γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς Πνευματολογίας, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, τοποθετεῖται ἡ ὁμολογία περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἀντιστοίχου ἄρθρου τοῦ Συμβόλου τῆς Συνόδου τῆς Κωνσταντινουπόλεως (Β' Οἰκουμενικῆ, 381), ἡ ὁποία ἀποδεδειγμένως χρησιμοποίησε τὴν πνευματολογία τοῦ Μ. Βασιλείου⁸⁵³. Στὸ κατωτέρω παρατιθέμενο κείμενο τοῦ 8^{ου} κεφαλαίου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως χρησιμοποιεῖται ὁ πληθυντικὸς τύπος διατυπώσεως («πιστεύομεν»), ὅπως συντάχθηκε ἀπὸ τὴ Σύνοδο καὶ ὄχι ὁ λειτουργικὸς βαπτισματικὸς ἐνικὸς τύπος, ὅπως καὶ γιὰ τὸ ἄρθρο περὶ τῆς

⁸⁵³ Οἱ Καππαδόκες Πατέρες κλήθηκαν νὰ ὑποστηρίξουν τὴν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὑπενθυμίζεται μάλιστα ὅτι ὁ Μ. Βασίλειος, στὸ ἔργο του Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δὲν χαρακτήρισε τὸ ἅγιο Πνεῦμα ὡς Θεό, καίτοι ἀποδοκιμαζόταν ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς Καππαδοκίας ὡς κρυπτο-πνευματομάχος, ἐνῶ στίς Ἐπιστολές του πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιο Ἰκονίου ὁμολογεῖ συνεχῶς καὶ μὲ ἕξοχο τρόπο τὴ φυσικὴ θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ στάση αὐτὴ τοῦ Μ. Βασιλείου ὀφείλεται στὴν προσπάθειά του, ὅπως καὶ τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τῆς ἐνταξῆς στοὺς κόλπους τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας τῶν Ὁμοιουσινῶν, ἔστω καὶ ἂν καθίστατο ἀναγκαία ἡ χρῆση ἄλλου ἢ ἄλλων ὄρων παρὰ τὸ «ὁμοούσιον» τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου. (Βλ. **ΦΕΙΔΑΣ**, Βλάσιος. *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Α'*, σσ. 508-512).

Χριστολογίας. Παρὰ ταῦτα, ἐπεκτείνεται ἡ ὁμολογία περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος γιὰ νὰ καλύψει καὶ ἄλλα θεολογικὰ θέματα ποὺ εἶχαν προκύψει ἐν τῷ μεταξύ, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου μέχρι τοὺς χρόνους τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἰσχύει ἡ ἴδια παρατήρηση ποὺ ἔγινε γιὰ τὸ ἄρθρο περὶ τοῦ Υἱοῦ, ὅτι δηλαδὴ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν ἔχει ἐνδοιασμό νὰ ἀναπτύξει θεολογικὰ ἢ καὶ νὰ προσθέσει προτάσεις στὸ κείμενο τοῦ Συμβόλου πίστεως γιὰ νὰ περιλάβει ζητήματα θεολογικὰ ποὺ δὲν καλύπτονται ἀπὸ τὴν παραδεδομένη μορφή τοῦ Συμβόλου.

Ἄν καὶ ἡ βάση τῆς πνευματολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι τὸ σύμβολο τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, οἱ ἀπόψεις του ὅμως εἶναι λεκτικὰ, νοηματικὰ καὶ θεολογικὰ ἐξαρτώμενες ἀπὸ τὸν 31^ο Θεολογικὸ Λόγο τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Σκοπὸς τοῦ Θεολογικοῦ αὐτοῦ Λόγου τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ εἶναι ἡ ἀπόδειξη τῆς θεότητος τοῦ ἁγίου Πνεύματος⁸⁵⁴. Παρὰ ταῦτα, παρατηρεῖται σημαντικὴ διαφοροποίηση τοῦ κειμένου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸ κείμενο τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ ποὺ δὲν περιορίζεται σὲ λεκτικὴ διαφοροποίηση, ἀλλὰ φανερώνει τὴ θεολογικὴ γραφίδα, σφραγίδα καὶ θεολογικὸ προσανατολισμὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅσον ἀφορᾷ τὴν πνευματολογία. Εἶναι ἴσως ἀπὸ τὶς ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις σημαντικῆς διαφοροποιήσεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὴν πρωτογενῆ πηγὴ του, τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ ἐπὶ τοῦ προκειμένου.

⁸⁵⁴ «Ἐχω μὲν οὕτω περὶ τούτων, καὶ ἔχοιμι, καὶ ὅστις ἐμοὶ φίλος, — σέβειν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρεῖς ιδιότητες, θεότητα μίαν, δόξην, καὶ τιμὴν, καὶ οὐσίαν, καὶ βασιλείαν μὴ μεριζομένην, ὡς τις τῶν μικρῶ πρόσθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν· ἢ μὴ ἴδοι “ἑωσφόρον ἀνατέλλοντα”, ὡς φησιν ἡ Γραφή, μηδὲ δόξαν τῆς ἐκεῖθεν λαμπρότητος, ὅστις οὐχ οὕτως ἔχει, ἢ συμφέρεται τοῖς καιροῖς, ἄλλοτε ἄλλος γινόμενος καὶ περὶ τῶν μεγίστων σαθρῶς βουλευόμενος. Εἰ μὲν γὰρ οὐδὲ προσκυνητόν, πῶς ἐμὲ θεοῖ διὰ τοῦ βαπτίσματος; Εἰ δὲ προσκυνητόν, πῶς οὐ σεπτόν; Εἰ δὲ σεπτόν, πῶς οὐ Θεός; Ἐν ἡρτηται τοῦ ἑνός, ἢ χρυσή τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος. καὶ παρὰ μὲν τοῦ Πνεύματος ἡμῖν ἢ ἀναγέννησις· παρὰ δὲ τῆς ἀναγεννήσεως ἢ ἀνάπλασις· παρὰ δὲ τῆς ἀναπλάσεως ἢ ἐπίγνωσις τῆς ἀξίας τοῦ ἀναπλάσαντος» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 31. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, 28, σσ. 330-332).

ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

«Ὁμοίως πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν υἱῷ ἀναπαυόμενον, τὸ τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον ὡς ὁμοούσιον τε καὶ συναΐδιον, τὸ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα, τὸ εὐθέες, τὸ ἡγεμονικόν, τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ, θεὸν σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ ὑπάρχον καὶ προσαγορευόμενον, ἄκτιστον, πλήρες, δημιουργόν, παντοκρατορικόν, παντουργόν, παντοδύναμον, ἀπειροδύναμον, δεσπόζον πάσης τῆς κτίσεως οὐ δεσποζόμενον, πληροῦν οὐ πληρούμενον, μετεχόμενον οὐ μετέχον, ἀγιάζον οὐχ ἀγιαζόμενον, παράκλητον ὡς τὰς τῶν ὅλων παρακλήσεις δεχόμενον, κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι' υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβάνομενον ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως καὶ δι' ἑαυτοῦ κτίζον καὶ οὐσιούν τὰ σύμπαντα καὶ ἀγιάζον καὶ συνέχον, ἐνυπόστατον ἤτοι ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ ἀνεκφοίτητον πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πάντα ἔχον, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός, πλην τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως. Ὁ μὲν γὰρ πατὴρ ἀναίτιος καὶ ἀγέννητος (οὐ γὰρ ἔκ τινος· οὐδὲ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχει οὐδέ τι τῶν ὅσα ἔχει), αὐτὸς δὲ μᾶλλον ἐστὶν ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς εἶναι φυσικῶς τοῖς πᾶσιν. Ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ αὐτὸ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς. Καὶ ὅτι μὲν ἔστι διαφορὰ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως, μεμαθήκαμεν· τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς, οὐδαμῶς. Ἄμα δὲ καὶ ἡ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς γέννησις, καὶ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπόρευσις. Πάντα οὖν, ὅσα ἔχει ὁ υἱός, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι. Καὶ εἰ μὴ ὁ πατὴρ ἐστίν, οὐδὲ ὁ υἱός ἐστίν οὐδὲ τὸ πνεῦμα. Καὶ εἰ μὴ ὁ πατὴρ ἔχει τι, οὐδὲ ὁ υἱός ἔχει, οὐδὲ τὸ πνεῦμα. Καὶ διὰ τὸν πατέρα, τουτέστιν διὰ τὸ εἶναι τὸν πατέρα, ἐστὶν ὁ υἱός καὶ τὸ πνεῦμα. Καὶ διὰ τὸν πατέρα ἔχει ὁ υἱός καὶ τὸ πνεῦμα πάντα, ἃ ἔχει, τουτέστι διὰ τὸ

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΥ

Ταῦτα μὲν οὖν εἶποι τις ἂν τὸ ἀγραφον ὑποτιθέμενος· ἤδη δὲ ἤξει σοι καὶ ὁ τῶν μαρτυριῶν ἔσμός, ἐξ ὧν, ὅτι καὶ λίαν ἐγγραφος, ἢ τοῦ Πνεύματος θεότης ἐπιδειχθήσεται τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς, μὴδ' ἄλλοτρίοις τοῦ Πνεύματος. Σκόπει δὲ οὕτως· γεννᾶται Χριστός, προτρέχει· βαπτίζεται, μαρτυρεῖ· πειράζεται, ἀνάγει· δυνάμεις ἐπιτελεῖ, συμπαρομαρτεῖ· ἀνέρχεται, διαδέχεται. Τί γὰρ οὐ δύναται τῶν μεγάλων, καὶ ὧν Θεός; Τί δὲ οὐ προσαγορευεῖται ὧν Θεός, πλην ἀγεννησίας καὶ γεννήσεως; Ἔδει γὰρ τὰς ιδιότητας μείναι Πατρὶ καὶ Υἱῷ, ἵνα μὴ σύγχυσις ἢ παρὰ τῆ θεότητι, τῆ καὶ τᾶλλα εἰς τάξιν ἀγούση καὶ εὐκοσμίαν. Ἐγὼ μὲν φρίπτω τὸν πλοῦτον ἐννοῶν τῶν κλήσεων, καὶ καθ' ὅσων ὀνομάτων ἀναισχυντοῦσιν οἱ τῷ Πνεύματι ἀντιπίπτοντες. Πνεῦμα Θεοῦ λέγεται, Πνεῦμα Χριστοῦ, νοῦς Χριστοῦ, Πνεῦμα Κυρίου, αὐτὸ Κύριος, Πνεῦμα υἱοθεσίας, ἀληθείας, ἐλευθερίας. Πνεῦμα σοφίας, συνέσεως, βουλής, ἰσχύος, γνώσεως, εὐσεβείας, φόβου Θεοῦ· καὶ γὰρ ποιητικὸν τούτων ἀπάντων· πάντα τῆ οὐσία πληροῦν, πάντα συνέχον· πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀχώρητον κόσμῳ κατὰ τὴν δύναμιν· ἀγαθόν, εὐθέες, ἡγεμονικόν, φύσει οὐ θέσει ἀγιάζον, οὐχ ἀγιαζόμενον, μετροῦν, οὐ μετρούμενον, μετεχόμενον, οὐ μετέχον, πληροῦν, οὐ πληρούμενον, συνέχον, οὐ συνεχόμενον· κληρονομούμενον, δοξαζόμενον, συναριθμούμενον, ἐπαπειλούμενον· δάκτυλος Θεοῦ, πῦρ ὡς Θεός, εἰς ἔμφασιν, οἶμαι, τοῦ ὁμοουσίου· Πνεῦμα τὸ ποιῆσαν, τὸ ἀνακτίζον διὰ βαπτίσματος, δι' ἀναστάσεως· Πνεῦμα τὸ γινώσκον ἅπαντα, τὸ διδάσκον, τὸ πνεῖον ὅπου θέλει καὶ ὅσον, ὀδηγοῦν, λαλοῦν, ἀποστέλλον, ἀφορίζον, παροξυνόμενον, πειραζόμενον, ἀποκαλυπτικόν, φωτιστικόν, ζωτικόν, μᾶλλον δὲ αὐτοφῶς καὶ ζωήνασιν, θεοῦν, τελειοῦν, ὥστε καὶ προλαμβάνειν τὸ βάπτισμα καὶ ἐπιζητεῖσθαι μετὰ τὸ βάπτισμα· ἐνεργοῦν ὅσα Θεός, μεριζόμενον ἐν γλώσσαις πυρίναις, διαιροῦν χαρίσματα, ποιοῦν ἀποστόλους, προφήτας, εὐαγγελιστάς, ποιμένας, καὶ διδασκάλους· νοερόν, πολυμερές, σαφές, τρανόν, ἀκάλυτον, ἀμόλυντον, ὅπερ ἴσον δύναται τὸ σοφώτατον καὶ πολύτροπον ταῖς ἐνεργείαις, καὶ σαφηνιστικόν πάντων, καὶ τρανωτικόν, καὶ αὐτεξούσιον, καὶ ἀναλλοίωτον· παντοδύναμον, παντεπίσκοπον, διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων, – ἀγγελικῶν, οἶμαι, δυνάμεων –, ὥσπερ καὶ

<p>τὸν πατέρα ἔχειν αὐτά, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιοι τρεῖς ὑποστάσεις οὐκ οὐσία, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς οἰκειᾶς ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 8, 172-203. B. KOTTER II, σσ. 25-27).</p>	<p>προφητικῶν καὶ ἀποστολικῶν, κατὰ ταῦτό, καὶ οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις, ἄλλων δὲ ἀλλαχοῦ νενεμημένων, ᾧ δηλοῦται τὸ ἀπερίγραπτον» (Λόγος Θεολογικὸς 31. <i>Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος</i>, § 29. [SC 250], σσ. 332-336). Ἐκτιμᾶται ὅτι οἱ θεολογικοὶ λόγοι 27-31 ἔχουν γραφῆ καὶ ἐκφωνηθῆ μεταξύ Ἰουλίου καὶ Νοεμβρίου τοῦ ἔτους 380 (ὄπ. ἀν. σσ. 10-15).</p>
---	---

Ἀπὸ τῆ σύγκριση τῶν δύο κειμένων τῶν δύο Πατέρων καθίσταται προφανές ὅτι δὲν πρόκειται περὶ μιᾶς ἀπλῆς ἐπεξεργασίας τοῦ κειμένου, ἀλλὰ περὶ ἐπεξεργασίας τῆς ἴδιας τῆς Πνευματολογίας σὲ πολλὰ καὶ σημαντικὰ θέματα. Τὸ πρῶτο τὸ ὁποῖο παρατηρεῖται στὴ σύγκριση τῶν ἀντιστοιχῶν κειμένων, ὅπως ἔχει λεχθεῖ ἤδη, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἰσάγει τὴν πνευματολογία του μὲ τὴν παράθεση τοῦ ἀντιστοιχοῦ ἄρθρου τοῦ Συμβόλου πίστεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως, μὲ τίς διαφοροποιήσεις προσαρμογῆς στὴν πνευματολογία του. α) Ἡ προσθήκη ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ εἶναι «ἐν νύῳ ἀναπνυόμενον», προσθήκη τὴν ὁποία θὰ σχολιάσουμε στὴ συνέχεια καὶ β) Ἡ ἐπεξήγηση, ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, πού γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι εἶναι ὁμοούσιον καὶ συναῖδιον μὲ τὰ ἄλλα δύο πρόσωπα⁸⁵⁵. Ἡ ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος καὶ τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς κύριους στόχους τῆς τριαδολογικῆς θεολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ἀκολουθεῖ ἀπαρίθμηση καὶ ἀπὸ τοὺς δύο Πατέρες σειρᾶς ιδιωμάτων τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Εἶναι ἄξιος παρατηρήσεως ὁ μέγας ἀριθμὸς ιδιωμάτων τοῦ

⁸⁵⁵ Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης ἐπαναλαμβάνει πλειστάκις, ὅτι ἡ Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος διαμόρφωσε τὸ σύμβολο τῆς Νικαίας, μὴ χρησιμοποιώντας τὸν ὄρο «ὁμοούσιος» γιὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἐπὶ τῆ βάσει τῆς πνευματολογίας τοῦ Μ. Βασιλείου (βλ. **ZIZIOULAS**, John D. *Communion and Otherness*, σσ. 178-205). Διαπιστώνουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐρμηνεύει τοὺς δύο ὄρους τῆς Συνόδου περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, «συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον», «ὡς ὁμοούσιόν τε καὶ συναῖδιον» μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό. Στὸ συγκεκριμένο θέμα δὲν ἀντιγράφει τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό, ὁ ὁποῖος προσάγει μαρτυρίες γιὰ τὴ θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὴν οἰκονομία καὶ εἰσέρχεται στὴ θεολογία. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐπομένως, δὲν ἐγκαταλείπει τὴν περὶ τῆς οὐσίας ὄντολογία τῆς Ἁγίας Τριάδος.

ἀγίου Πνεύματος καὶ εἶναι βέβαιον ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνό. Τὰ ιδιώματα αὐτὰ δὲν διαχωρίζονται σὲ κατηγορίες, ὅπως συνέβη στὴν περίπτωση τοῦ Λόγου, ἀλλὰ μποροῦν νὰ διακριθοῦν τουλάχιστο σὲ τρεῖς ομάδες, α) στὰ ιδιώματα ποὺ ἀναφέρονται στὴν ὄντολογικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀγίου Πνεύματος, β) στὰ ιδιώματα ποὺ φανερώνουν τὴ σχέση του μὲ τὰ ἄλλα δύο πρόσωπα καί, γ) στὰ ιδιώματα ποὺ φανερώνουν τὴ σχέση του μὲ τὴν κτιστὴ δημιουργία. Δὲν γίνεται διαχωρισμὸς μεταξὺ τῶν ἀποφατικῶν καὶ καταφατικῶν ιδιωμάτων. Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς ἀποσκοποῦσε στὴν ἀνάδειξη τῆς θεότητος τοῦ ἀγίου Πνεύματος καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ συγκέντρωσε διάφορους ἀγιογραφικοὺς χαρακτηρισμοὺς οἱ ὅποιοι ἐρμηνευτικὰ ἀποδίδονται ὡς ιδιώματα στὸ ἅγιο Πνεῦμα, γιὰ νὰ ἀναιρέσει τὴν κατηγορία τῶν διαφόρων πνευματομάχων ὅτι εἰσάγει «ἄγραφον» Θεόν, δηλαδὴ ποὺ δὲν μαρτυρεῖται ἀπὸ τὶς Γραφές⁸⁵⁶.

Στὸ κείμενο τῆς πνευματολογίας τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ διακρίνεται ἡ ἐξέλιξη τῆς ὀρολογίας ποὺ ἐπῆλθε ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Καππαδοκῶν μέχρι τῶν ἡμερῶν του, ὅπως λ.χ. συνέβη καὶ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐνυποστάτου. Ἄξιον παρατηρήσεως βέβαια εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει παραλείψει ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο κεφάλαιο τῆς πνευματολογίας τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ τὴν ἀναφορὰ αὐτοῦ στὴν κάθοδό του στοὺς Ἀποστόλους καὶ στὴν Ἐκκλησία κατὰ τὴν Πεντηκοστή καὶ τὸ ἔργο τῆς θεώσεως καὶ υἰοθεσίας, ποὺ ἀρχίζει στὸν ἄνθρωπο μὲ τὸ Βάπτισμα: «ναοποιοῦν, θεοποιοῦν, τελειοῦν, ὥστε καὶ προλαμβάνειν τὸ βάπτισμα, καὶ ἐπιζητεῖσθαι μετὰ τὸ βάπτισμα»⁸⁵⁷. Δεδομένου ὅτι γιὰ τὸν Ἰω.

⁸⁵⁶ «Ταῦτα μὲν οὖν εἶποι τις ἂν τὸ ἄγραφον ὑποθέμενος· ἤδη δὲ ἤξει σοι καὶ ὁ τῶν μαρτυριῶν ἔσμός, ἐξ ὧν, ὅτι καὶ λίαν ἔγγραφος, ἢ τοῦ Πνεύματος θεότης ἐπιδειχθήσεται τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς, μηδὲ ἀλλοτρίοις τοῦ Πνεύματος» (Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 31. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, 29, σ. 332).

⁸⁵⁷ Βλ. BEELEY, Christopher. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, σσ. 174-186. Ὑπενθυμίζουμε ὅτι οἱ

Δαμασκηνὸ εἶχε πλέον καθιερωθεῖ τόσο ἡ ὄρολογία, ὅσο καὶ τὸ περιεχόμενον τῆς πίστεως περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, αὐτὸς διατυπώνει τὴν πίστη γιὰ τὸ τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος: ὅτι «θεὸν σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ ὑπάρχον καὶ προσαγορευόμενον». Ἔτσι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, λαμβάνοντας ἀπὸ τὴν παράδοση τῶν Πατέρων τὴ διδασκαλία περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀντιμετωπίζει τὰ θεολογικὰ ζητήματα τῆς ἐποχῆς του, ὅπως ἄλλωστε ἔχει διαφανεῖ καὶ σὲ πολλές ἄλλες περιπτώσεις. Ὅσα παρεμβάλλονται στὸ ἄρθρο τοῦ Συμβόλου πίστεως τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου ἀποτελοῦν διευκρίνηση ἐρωτήματος, γιατί πιστεύουμε καὶ ὁμολογοῦμε κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ ἅγιον Πνεῦμα; Πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι στὴν ὁμολογία τοῦ Συμβόλου τῆς Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν Πατέρα, «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον», ὁ Ἰω. Δαμασκηνός προσθέτει: «καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον», ἔκφραση ἡ ὁποία, κατὰ τοὺς μελετητὲς τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολὴ στὴν πνευματολογία. Ἡ πρωταρχικὴ ἀναφορὰ τοῦ ὄρου, ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται ἀπὸ πλειάδα Πατέρων, ἔχει ἀρχικὴ βιβλικὴ προέλευση τὸν προφήτη Ἡσαΐα⁸⁵⁸. Ἡ προσθήκη τοῦ ὄρου «ἀναπαύεται» ἀντανακλᾷ μὲν τὶς θεολογικὲς διαμάχες μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀποτελεῖ, ἐν τούτοις, συνέπεια τῆς προηγούμενης ὄντολογικῆς διευκρινήσεως περὶ τῆς αἰωνίου ὑπάρξεως τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸ ἀναλογικὸ παράδειγμα τῆς ὑπάρξεως τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπο, ὅπως ἔχει ἐπεξηγηθεῖ ἀνωτέρω,

Καππαδόκες Πατέρες ἐπέμειναν ἀρκούντως στὴ δοξολογικὴ καὶ βαπτισματικὴ κατοχύρωση τῆς Τριαδολογικῆς πίστεως καὶ τοῦ δόγματος τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως φαίνεται καὶ στὸ κείμενο τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. STAVROU, Michel. «La pneumatologie de saint Jean Damascène et son actualité». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 123-138.

⁸⁵⁸ «Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης τοῦ Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται. Καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ» (Ἠσ. 11:1-3).

διατηρουμένων πάντοτε τῶν ἀναλογιῶν καὶ διαφορῶν μεταξύ ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ κτιστοῦ νοῦ, λόγου καὶ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ ἀκτίστου, αἰωνίου καὶ ἀίδιου Λόγου καὶ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ⁸⁵⁹. Σύμφωνα μὲ τὸ παράδειγμα αὐτό, τὸ Πνεῦμα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ξένο ἀπὸ τὸν Λόγο, ὅπως τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ξένο ἀπὸ τὸν λόγο του. Ἡ γέννηση καὶ ἡ ἐκπόρευση φανερώνουν δύο διαφορετικούς τρόπους ὑπάρξεως τῶν ὑποστάσεων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ ἡ γέννηση καὶ ἡ ἐκπόρευση, ἐφ' ὅσον ἔχουν ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τὸν Πατέρα, δὲν εἶναι ξένες μεταξύ τους. Τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν ἐκπνοή του «ἀναπαύεται» ἐπὶ τοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος γεννᾶται ἀπὸ τὸν νοῦ. Τὰ δύο ὅμως, λόγος καὶ πνεῦμα, συνεργοῦν ὥστε νὰ γίνει αἰσθητὸς ὁ λόγος καὶ νὰ ἀποκαλυφθεῖ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ τὴν τριπλῆ λειτουργικότητα τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ «πνεύματος» στὴν

⁸⁵⁹ Για τὶς διαφορὰς μεταξύ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ καὶ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 7, 2-27. **B. KOTTER II**, σσ. 16-17. «Δεῖ δὲ τὸν λόγον καὶ πνεῦμα ἔχειν· καὶ γὰρ καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἄμοιρός ἐστι πνεύματος. Ἀλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἀλλότριον τῆς ἡμετέρας ἐστὶν οὐσίας· τοῦ ἀέρος γὰρ ἐστὶν ὄλκῃ καὶ φορᾷ εἰσελκομένου καὶ προχεομένου πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν, ὅπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως φωνὴ τοῦ λόγου γίνεται τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα. Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τῆς ἀπλῆς καὶ ἀσυνθέτου τὸ μὲν εἶναι πνεῦμα θεοῦ εὐσεβῶς ὁμολογητέον διὰ τὸ μὴ εἶναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἐλλιπέστερον τοῦ ἡμετέρου λόγου, οὐκ ἔστι δὲ εὐσεβὲς ἀλλότριον τι ἔξωθεν ἐπιεισερχόμενον τῷ θεῷ τὸ πνεῦμα λογιζέσθαι ὡς καὶ ἐφ' ἡμῶν τῶν συνθέτων. Ἀλλ' ὡςπερ θεοῦ λόγον ἀκούσαντες οὐκ ἀνυπόστατον οὐδὲ ἐκ μαθήσεως προσγινόμενον οὐδὲ διὰ φωνῆς προφερόμενον οὐδὲ εἰς ἀέρα χεόμενον καὶ λυόμενον ᾤθημεν, ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφειστώτα προαιρετικόν τε καὶ ἐνεργόν καὶ παντοδύναμον, οὕτω καὶ πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν οὐ πνοὴν ἀνυπόστατον ἐννοοῦμεν—οὕτω γὰρ ἂν καθαιρεῖται πρὸς ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας φύσεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα ὑπονοοῖτο—, ἀλλὰ δύναμιν οὐσιώδη, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, ἐκ τοῦ πατρὸς προερχομένην καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὔσαν ἐκφαντικὴν, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐστὶ, καὶ τοῦ λόγου, ᾧ συμπαρομαρτεῖ, δυναμένην οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὔσαν, ζῶσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλουσαν καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε ἀρχὴν ἔχουσαν μήτε τέλος· οὔτε γὰρ ἐνέλειπέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα». Βλ. στὴν ὑποσημείωση 768 τὸ ἀντίστοιχο κείμενο ἀπὸ τὸν *Κατηχητικὸν Λόγον* τοῦ **Γρ. Νύσσης**, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐξαρτᾶται Ἰω. Δαμασκηνός.

άνθρώπινη φυσιολογία μεταφέρει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ὡς εἰκόνα στήν ὄντολογία τοῦ Πνεύματος στόν Θεό. Τήν ἴδια μεθοδολογία εἶχε ἀκολουθήσει καί γιά τή φυσιολογία τοῦ ἀνθρώπινου λόγου μεταβαίνοντας στήν ὄντολογία τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Μὲ τή διευκρίνιση αὐτή φαίνεται πῶς, ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δὲν κάνει ἀντιφιλοκβισμό, ἀλλὰ διευκρινίζει θεολογικά τόσο τή γέννηση, ὅσο καὶ τήν ἐκπόρευση καὶ τήν μεταξύ τους σχέση. Τὸ ἐρώτημα εἶναι ὅτι, δεδομένης τῆς χρήσεως τοῦ ὄρου γιά τὸ ἅγιον Πνεῦμα, «ἐν υἱῷ ἀναπαυόμενον»⁸⁶⁰, γιὰτί στό συγκεκριμένο κείμενο δὲν τὸ

⁸⁶⁰ Ὁ Μ. Ἀθανάσιος θέλει τὸν Υἱὸ νὰ ἀναπαύεται στοὺς κόλπους τοῦ Πατέρα, μέχρι καὶ τοῦ σημείου νὰ θεωρεῖ τὸν Υἱὸ «ὑποτεταγμένον» στόν Πατέρα. Φαίνεται νὰ διατηρεῖ κάποια ἐπίδραση ἀπὸ τὸν Ὡριγένη στό σημεῖο αὐτό: «πεπιστεύκαμεν γὰρ ἀμεσιτεύτως αὐτοὺς καὶ ἀδιαστάτως ἀλλήλοις ἐπισυνῆφθαι καὶ ἀχωρίστους ὑπάρχειν ἑαυτῶν, ὅλου μὲν τοῦ πατρὸς ἐνστερνισμένον τὸν υἱόν, ὅλου δὲ τοῦ υἱοῦ ἐξηρητημένου καὶ προσπεφυκότης τῷ πατρὶ καὶ μόνου τοῖς πατρῷοις κόλποις ἐπαναπαυόμενον διηνεκῶς. πιστεύοντες οὖν εἰς τὴν παντέλειον τριάδα τὴν ἀγιωτάτην, τουτέστιν εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς τὸν υἱόν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ θεὸν μὲν τὸν πατέρα λέγοντες, θεὸν δὲ καὶ τὸν υἱόν, οὐ δύο τούτους θεοὺς, ἀλλ' ἐν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἀξίωμα καὶ μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τὴν συμφωνίαν, πανταρχοῦντος μὲν καθόλου πάντων καὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ μόνου τοῦ πατρὸς, τοῦ δὲ υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ πατρὶ, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάντων μετ' αὐτὸν βασιλεύοντος τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν ἀφθόνως τοῖς ἁγίοις δωρουμένου πατρικῶ βουλήματι. οὕτω γὰρ τὸν περὶ τῆς εἰς Χριστὸν μοναρχίας συνίστασθαι λόγον παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἱεροὶ λόγοι» (Μ. Ἀθανασίου. Ἐπιστολὴ περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων, 26, 9. Ἔκδ. Hans-Georg Opitz. *Athanasius Werke*. Vol. 2.1. Walter De Gruyter. Berlin 1940, σσ. 253-254). Ὁ Μ. Ἀθανάσιος ὑπογραμμίζει ἔτσι τὴν ἀδιάσπαστη σχέση μετὰ τοῦ γεννῶντος Πατρὸς καὶ τοῦ γεννωμένου Υἱοῦ, χωρὶς νὰ ὑπάρχει διάστημα τοπικὸ ἢ χρονικὸ μετὰ τους. Ἐπιπρόσθετα, στόν Πατέρα δὲν ἐπαναπαύεται μόνο ὁ Υἱός, ἀλλὰ καὶ ὅλα ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα εἶναι κοινὰ τῶν Ὑποστάσεων, ὅπως, τὸ αἶδιον, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀθάνατον, δεδομένου ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι ἡ πηγὴ καὶ αἰτία τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ τῶν κοινῶν οὐσιωδῶν ιδιωμάτων. Βλ. Μ. Ἀθανασίου. *Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστὶν ὁ Υἱός εἰ μὴ ὁ Πατήρ· καὶ τίς ἐστὶν ὁ Πατήρ εἰ μὴ ὁ Υἱός, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ Υἱός ἀποκαλύψαι*. PG 25, 216). «Ὡς οὐκ ἂν τοίνυν ποτὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς τὴν οἰκουμένην καταλάμπειν χωρὶς αὐτοῦ περιλάμπειν δυνατὸν νοηθῆναι παρὰ τοῖς ἐρόωμένοις τὸν νοῦν, ἐπειδὴ ἦνεται τῇ φύσει τοῦ ἡλίου τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς, καὶ ὡς εἰ λέγοι τὸ φῶς· Πάντα καταλάμπειν παρείληφα παρὰ τοῦ ἡλίου, καὶ πάντα αὐξεῖν καὶ ἐνισχύειν διὰ τῆς ἐν ἐμοὶ θερμότητος· οὐ χωρίζειν τις μεμηνῶς νοήσει τὴν τοῦ ἡλίου ὀνομασίαν τῆς ἐξ αὐτοῦ φύσεως, ἢ ἐστὶ τὸ φῶς· οὕτω νοεῖν εὐσεβὲς καὶ τὴν θείαν οὐσίαν τοῦ Λόγου ἠνωμένην φύσει τῷ ἑαυτοῦ

ἀποκαλεῖ, ὅπως καὶ ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐν πολλοῖς ἐξαργτᾶ τὴν Πνευματολογία του, καὶ «πνεῦμα Χριστοῦ»; Σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ συγγραφικοῦ του ἔργου ἀποκαλεῖ τὸ ἅγιο Πνεῦμα καὶ «πνεῦμα Χριστοῦ». Πιθανὸν στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι πὺ θέλει νὰ ἀποφύγει ὁποιαδήποτε παρερμηνεῖα πὺ μποροῦσε νὰ ὀδηγεῖ σὲ φιλιοκβισμό⁸⁶¹.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως ἔχει λεχθεῖ, εἶχε κληρονομήσει μία δύσκολη καὶ σύνθετη πνευματολογία ἀπὸ τὴν παράδοση τῆς θεολογίας τῶν προηγούμενων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, φορτισμένη μὲ τὶς θεολογικὲς ἔριδες καὶ πνευματολογικὲς αἱρέσεις⁸⁶². Στὸ πρόβλημα αὐτὸ προστίθεται καὶ ὁ προβληματισμὸς τῆς δικῆς του ἐποχῆς πὺ ἔπρεπε νὰ ὑποστηρίξει τὴ χριστιανικὴ ὁμολογία τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ μέσα σὲ περιβάλλον Μουσουλμανικό, ἀλλὰ καὶ ἔναντι τοῦ

Πατρὶ. Καὶ γὰρ τὸ ἐν χερσὶ ῥητὸν τὴν σαφήνειαν παρέξει τοῦ ζητουμένου σαφεστάτην, εἰπόντος τοῦ Σωτῆρος· Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, ἐμὰ ἐστίν, ὁ δηλοῖ αὐτὸν αἰεὶ εἶναι σὺν τῷ Πατρὶ· τὸ γὰρ, ὅσα ἔχει, τὴν δεσποτεῖαν κρατεῖν δείκνυσι τὸν Πατέρα· τὸ δὲ, ἐμὰ ἐστίν, τὴν ἀχώριστον ἔνωσιν. Ἀνάγκη τοίνυν νοεῖν ἡμᾶς ὅτι ἐστίν ἐν τῷ Πατρὶ τὸ αἰδῖον, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀθάνατον· ἐστὶ δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἀλλότρια αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς ἐν πηγῇ ἐστίν ἐν αὐτῷ ἀναπαυόμενα καὶ ἐν τῷ Υἱῷ. Ὅταν τοίνυν περὶ Υἱοῦ νοεῖν ἐθέλης μαθὼν τίνα ἐστὶ τὰ ἐν τῷ Πατρὶ, ταῦτα καὶ ἐν τῷ Υἱῷ εἶναι πίστευε». Θὰ ὑποστηρίξαμε ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Μ. Ἀθανάσιος κάνει τὴ διάκριση μεταξὺ τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀπὸ τὴν προέλευση τῶν ιδιωμάτων τῆς θεότητος, μία ἀρχικὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἀκτίστων ἐνεργειῶν.

⁸⁶¹ Ἔχουμε τὴν πεποίθησι ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἂν καὶ δὲν ἀναφέρει τὴ διπλὴ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος τῆς Δυτικῆς θεολογίας, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐπιμένει στὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπόρευση τοῦ τρίτου Προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος, φανερῶνει γνώση τοῦ ζητήματος χωρὶς νὰ τὸ κατονομάζει.

⁸⁶² Κατὰ τὸν Adolf HARNACK, μεταξὺ τοῦ 4ου καὶ τοῦ 7ου αἰῶνα, τὰ κυριαρχοῦντα θεολογικὰ ζητήματα ἦσαν τὰ ἀκόλουθα: «In the present there only existed a preliminary possession of salvation. This was represented (1) in the knowledge of God and of the accomplished incarnation of the Son of God, and therewith in the certain hope of being deified; (2) in power over demons; (3) in the call to salvation and perfect acquaintance with the conditions of its reception; (4) in certain communications of divine Grace which supported believers in fulfilling those conditions--the forgiveness of sin in baptism, the power of certain holy rites, and holy vehicles, the example of the God-man etc.; and (5) in participation in the mysteries--worship and the Lord's supper--and in the enjoyment of the consecration they imparted, as also, for ascetics, in a foretaste of the future liberation from the senses and deification» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 166).

Ἰουδαϊσμοῦ, πού ἀμφισβητοῦσαν τὴν ὄντολογία περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ τῶν Χριστιανῶν καθὼς καὶ διαφόρων ἄλλων αἰρετικῶν ομάδων πού ἀναβίωναν μέσα σὲ μουσουλμανικὸ περιβάλλον, δεδομένου ὅτι εὐνοοῦνταν ἀπὸ αὐτό, ἐνῶ δὲν μποροῦσε νὰ παραγνωρίζεται, καὶ τὸ ζήτημα τῆς εἰκονομαχίας.

Ἐπανερχόμενοι στὸ κείμενο τοῦ 8ου κεφαλαίου τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως στὴν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος παράγραφο, ὑπενθυμίζουμε ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐμπλουτίζει τὸ ἄρθρο περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ Συμβόλου Κωνσταντινουπόλεως μὲ τὶς φράσεις: «καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον» καὶ «ὁμοούσιόν τε καὶ συναῖδιον». Τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ «ἀναπαύεται» στὸν Υἱό. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἀνωτέρω σχολιασμό μας, ὅτι ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι συνεπὴς μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς φυσιολογίας τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπο, εἰκόνα πού χρησιμεύει στὴν κατανόηση τῆς σχέσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ τὸν Υἱό, δίδει ἀπάντηση καὶ στὸ πῶς πρέπει νὰ κατανοεῖται ἡ διαφορὰ, μεταξὺ τῆς γεννήσεως τοῦ Λόγου καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν Πατέρα. Ἐπαναλαμβάνουμε ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι ἀγέννητος καὶ ἀναίτιος, εἶναι δὲ ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν πάντων, προφανῶς ἐννοεῖται καὶ αὐτῶν τῶν κτιστῶν ὄντων. Ὁ Υἱὸς προέρχεται διὰ τῆς γεννήσεως ἀπὸ τὸν Πατέρα, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ πάλιν, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐκπορεύσεως⁸⁶³. Ἀποτελεῖ καθαρὰ υἰοθέτηση τῆς περὶ Τριάδος

⁸⁶³ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι πλέον ἀπὸ σαφῆς ὅσον ἀφορᾷ τὴν αἰώνια γέννηση τοῦ Υἱοῦ, τὴν αἶδια ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὴν τάξη στὶς σχέσεις τῶν Προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος. «Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἐκ τινος· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα. Τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν αἷτιον οὐδὲ πατέρα· λέγομεν δὲ αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱὸν τοῦ πατρὸς. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν (“εἴ τις γὰρ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει”, φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος) καὶ δι’ υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδεδόσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν (“ἐνεφύσησε” γὰρ καὶ εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· “Λάβετε πνεῦμα ἅγιον”), ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν ἢ τε ἀκτὶς καὶ ἢ ἐκλαμψὶς (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἢ πηγὴ τῆς τε ἀκτίνος καὶ τῆς ἐκλάμψεως), διὰ δὲ τῆς ἀκτίνος ἢ ἐκλαμψὶς ἡμῖν μεταδίδεται καὶ αὕτη μεταδίδεται καὶ αὕτη ἐστὶν ἢ φωτίζουσα ἡμᾶς καὶ μετεχομένη ὑφ’ ἡμῶν.

θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων. Ἀπὸ γνωσιολογικῆς ἀπόψεως, ἡ θέση αὐτὴ γιὰ τὸ εἶναι καὶ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος καθίσταται γνωστὴ στὸν ἄνθρωπο, ἀφ’ ἑνὸς μὲν ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη στὴν Ἁγία Γραφή, αὐθεντικὴ πηγὴ γνώσεως γιὰ τὴ χριστιανικὴ γνωσιολογία, ἀφ’ ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὴ γνώση τῆς φυσιολογίας τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἀποτελεῖ ἀναγωγικὸ παράδειγμα γιὰ τὴν ἀμυδρὰ κατανόηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὑπογραμμίζεται, ἐν τούτοις ὅτι, ὅσον ἀφορᾷ τὴ διαφορὰ μεταξὺ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως εἶναι δυνατὸ νὰ τὴν γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος, παραμένει ἐν τούτοις ἐντελῶς ἄγνωστος ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς αὐτῆς. Ἐδῶ εἰσέρχονται τὰ ὅρια τῶν γνωστικῶν ἱκανοτήτων τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ βεβαιωθεῖ ἡ ἀρχικὴ θέση καὶ τοποθέτηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὅτι στὸν Θεὸ ἄλλα μὲν εἶναι γνωστὰ καὶ καταληπτά, ἄλλα δὲ ἄγνωστα καὶ ἀκατάληπτα. Δὲν πρόκειται περὶ ὑπαρξιακῆς ἱκανότητος ἢ μὴ ἱκανότητος τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσει ἢ νὰ μὴ γνωρίσει τὸν Θεό. Οὔτε περὶ

Τὸν δὲ υἱὸν οὔτε τοῦ πνεύματος λέγομεν οὔτε μὴν ἐκ τοῦ πνεύματος» (*Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 8, 286-297. **B. KOTTER II**, σσ. 30-31). Στὸ παρὸν κείμενο ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν χρόνο ἐλεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, κατὰ τὴν ὑπόσχεση τοῦ ἀναστάντος Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τοὺς Ἀποστόλους (Πραξ. 1:7-8) μετὰ τὴν Ανάληψή του στοὺς οὐρανοὺς, ἀλλὰ γιὰ τὴ σχέση τῶν θείων Προσώπων μεταξὺ τους καὶ τὴν τάξη στὴν Ἁγία Τριάδα. Ἐξ ἄλλου, οἱ ἐρμηνευτὲς ὀνομάζουν τὸ ἐδάφιο τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη 20: 21-22 ὡς τὴν Ἰωάννειο Πεντηκοστή. (βλ. **THISELTON**, Anthony C. *The Holy Spirit - in Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*. W. B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 2013, σ. 131: «The most distinctive teaching in John concerns the five sets of sayings about the Paraclete in John 14–16 (John 14:15-17; 14:25-26; 15:26; 16:7-11, and 16:12-15). Attached to this is the post-resurrection “Johannine Pentecost,” namely, John 20:22-23: “He [Jesus] breathed on them, and said to them, ‘Receive the Holy Spirit...’” In the first twelve chapters, John the Baptist declares, “I saw the Spirit descending from heaven like a dove, and it remained on him.... He on whom you see the Spirit descend and remain is the one who baptizes with the Holy Spirit” (John 1:32-33). Three events are then recounted: the private conversation with Nicodemus, which includes the new birth (3:1-15); the private conversation with the Woman of Samaria (4:1-42); and the public declaration at the Feast of Tabernacles (7:38-39, “He said this about the Spirit”)). Ἐπομένως, ἡ συνεργία Υἱοῦ καὶ Πνεύματος εἶναι κεντρικὴ θεολογικὴ θέση καὶ κατὰ τὸν θεολόγο εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη.

«ζηλοτυπίας» τοῦ Θεοῦ ὥστε νὰ καταστήσει ἑαυτὸν γνωστὸν ἢ ἄγνωστον στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ περὶ τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς καὶ ὄχι ἀντιθέσεως μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Ναὶ μὲν γίνεται παρομοίωση τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ τὸν τρόπο προελεύσεως τοῦ ἀνθρώπινου λόγου ἀπὸ τὸν νοῦ καὶ τῆς σχέσεως μὲ τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ δὲν ἀνταποκρίνεται ἀπολύτως πρὸς τὴν πραγματικότητα τοῦ μυστηρίου τῆς ἁγίας Τριάδος. Ἐπιπρόσθετα, σύμφωνα καὶ μὲ τὴ συνεπῆ κατανόηση τῶν σχέσεων τοῦ Πατέρα μὲ τὰ ἄλλα πρόσωπα τῆς Τριάδος, ἢ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου καθὼς καὶ ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἶναι «ταυτόχρονη», «ἅμα Πατήρ, ἅμα Υἱός, ἅμα Ἅγιον Πνεῦμα», δὲν ὑπάρχει δηλαδὴ χρονικὴ ἀπόσταση τῆς γεννήσεως ἀπὸ τὴν ἐκπόρευση. Ἄλλωστε, τόσο ἡ γέννηση, ὅσο καὶ ἡ ἐκπόρευση εἶναι ἄχρονες καὶ αἰδίες.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν εἰσαγωγή τοῦ ὄρου *ἀναπαυόμενον*, στὴν Πνευματολογία του, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προσθέτει καὶ τοὺς ὄρους «ὁμοούσιον» πρὸς τὸ Σύμβολο τῆς Νικαίας ἀναφέρεται στὸν Υἱό, ὅπως καὶ τὸ «συναῖδιον». Εἶναι ἀπὸ τὶς ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις πρὸς τὴν ἰσοτιμία τοῦ ὄρου *ὁμοούσιον* πρὸς τὸ καίριον ζήτημα τῆς Πνευματολογίας. Στόχος του βεβαίως εἶναι νὰ βεβαιώσει, ὅπως ἔχει ἤδη λεχθεῖ, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὴν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴν ἰσοτιμία του μὲ τὰ ἄλλα δύο πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπόρευσίν Του.

Εἶναι, ἐξ ἄλλου, ἐνδιαφέρον νὰ μελετηθοῦν τὰ ἐπὶ τοῦ προκειμένου διάφορα ἰδιώματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ νὰ συγκριθοῦν μὲ ἐκεῖνα πρὸς τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸς παρέθεσε γιὰ τὸν Θεὸ προηγουμένως. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ἐπεξεργασθεῖ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ τὸ ἐνώπιόν του θεολογικὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὸ κείμενο τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ καὶ ἐξ αἰτίας τῆς ἐπεξεργασίας αὐτῆς, ἀφ' ἑνὸς μὲν διατηροῦνται λεκτικὲς ὁμοιότητες καὶ θεολογικὴ ἐξάρτηση, ἀφ' ἑτέρου δὲ, μέσω τῆς ἐπεξεργασίας, παρατηροῦνται σημαντικὲς λεκτικὲς

διαφοροποιήσεις αλλά και θεολογική προσαρμογή που ανταποκρίνεται στα θεολογικά ἐρωτήματα τῆς ἐποχῆς τοῦ ἐκ Δαμασκοῦ Πατέρα. Ἡ θεολογική αὐτὴ ἐπεξεργασία ἐξυπηρετεῖ ποικίλους σκοπούς: α) Καθορίζεται ὄντολογικά τὸ ἅγιο Πνεῦμα καὶ ἡ θέση τοῦ μέσα στὴν Ἁγία Τριάδα, β) Προσδιορίζεται ἡ ἀποστολή του στὴ δημιουργία, πρᾶγμα ποὺ φανερῶνει τὸ ρόλο τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴν «οἰκονομία», γ) Παρατηρεῖται ἐπιμονὴ στὸν τονισμὸ τῆς θεότητος τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ποὺ φέρει ὅλα τὰ κοινὰ ιδιώματα μὲ τὰ ἄλλα δύο Πρόσωπα τῆς Τριάδος. Βεβαίως, ἡ δομὴ τῆς πνευματολογίας αὐτῆς ἔχει ὡς βάση, ὅπως διαπιστώθηκε πρῖν, τὴν πνευματολογία τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου, ἡ ὁποία ἔχει ὡς βάση τὴν πνευματολογία τοῦ Μ. Βασιλείου, ὡς καὶ ἐκείνης τοῦ Γρ. Ναζιανζηνοῦ. Τόσο, ὅμως, ἡ Β' Οἰκουμενικὴ σύνοδος, ὅσο καὶ ὁ Μ. Βασίλειος καὶ Γρ. Ναζιανζηνός, ὅπως καὶ ὅλοι οἱ Πατέρες, μὴ ἐξαιρουμένου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἐπεξεργάζονται τὴν πνευματολογία τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀποκαλύψεων τοῦ Πνεύματος, ὅπως τοῦτο διαφαίνεται ἀπὸ τὴν ἀπόδοση τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων στὸ τρίτο Πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος.

Ἡ ἀπαρίθμηση τῶν ιδιωμάτων τοῦ ἁγίου Πνεύματος καλύπτει ὅλο τὸ φάσμα τῆς Πνευματολογίας, τόσο ὄντολογικά, θεολογικά, ὅσο καὶ τὰ τῆς οἰκονομίας⁸⁶⁴. Εἶναι προφανές ὅτι μὲ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν ιδιωμάτων αὐτῶν, ἀφ' ἑνὸς μὲν καθίσταται σαφῆς ἡ ὄντολογικὴ σχέση, ἀλλὰ καὶ ἡ ὑποστατικὴ

⁸⁶⁴ «... τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα, τὸ εὐθέξ, τὸ ἡγεμονικόν, τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ, θεὸν σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ ὑπάρχον καὶ προσαγορευόμενον, ἄκτιστον, πλήρες, δημιουργόν, παντοκρατορικόν, παντουργόν, παντοδύναμον, ἀπειροδύναμον, δεσπόζον πάσης τῆς κτίσεως οὐ δεσποζόμενον, πληροῦν οὐ πληρούμενον, μετεχόμενον οὐ μετέχον, ἀγιάζον οὐχ ἀγιαζόμενον, παράκλητον ὡς τὰς τῶν ὄλων παρακλήσεις δεχόμενον, κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι' υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως καὶ δι' ἑαυτοῦ κτίζον καὶ οὐσιοῦν τὰ σύμπαντα καὶ ἀγιάζον καὶ συνέχον, ἐνυπόστατον ἤτοι ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ ἀνεκφοίτητον πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πάντα ἔχον, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 175-187. **B. KOTTER II**, σ. 26).

διαφορὰ τοῦ Πνεύματος, τόσο μὲ τὸν Πατέρα, ὅσο καὶ μὲ τὸν Υἱό. Δὲν εἶναι κτητικὸ γιὰ τὰ ἄλλα πρόσωπα, ἀλλὰ τὸ «Πνεῦμα Θεοῦ» φανερῶνει τὴ σχέση οὐσίας καὶ τὴν ἐνδοτριαδική κοινωνία τῶν προσώπων: «κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι' υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως καὶ δι' ἑαυτοῦ κτίζον καὶ οὐσιῶν τὰ σύμπαντα καὶ ἀγιάζον καὶ συνέχον»⁸⁶⁵. Ἀφ' ἑτέρου, μὲ τὰ ἀποδιδόμενα ιδιώματα, περιγράφεται ἡ ὑποστατικὴ διαφορὰ καθὼς καὶ ὁ ιδιαίτερος τρόπος ἀποστολῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ συνεργία τῶν Τριῶν Προσώπων γιὰ τὴ δημιουργία, τὸν ἀγιασμό καὶ τὴ συνοχή τῆς κτίσεως. Μέσω τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καθίσταται δυνατὴ ἡ σχέση τῆς κτίσεως μὲ τὸν Θεό.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ συνοψίσει, τέλος, τὴ διαφορὰ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἐπαναλαμβάνοντας τὶς ὑποστατικὲς ιδιότητες τῶν Τριῶν. Ὁ Πατέρας, δηλαδή, εἶναι ἀναίτιος καὶ ἀγέννητος, δεδομένου ὅτι δὲν ἔχει τὴν ἀρχὴ τῆς ὑπάρξεώς του ἀπὸ κάποια ἄλλη ἀρχή. Ἀντιθέτως εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ αἰτία τῆς φυσικῆς ὑπάρξεως κατὰ διττὸ τρόπο. Ἄλλως πῶς ὁ Πατέρας εἶναι ἀρχὴ τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς Τριάδος καὶ ἄλλως πῶς εἶναι ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν κτιστῶν ὄντων. Ὁ Υἱὸς ἔχει ἀρχὴ καὶ αἰτία τὸν Πατέρα διὰ τῆς γεννήσεως, ἐνῶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τῆς ἐκπορεύσεως. Οἱ δύο τρόποι τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διαφέρουν, γιατί ἄλλο εἶναι ἡ γέννηση καὶ ἄλλο ἡ ἐκπόρευση, ὅπως ἀνέλυσε ὁ ἴδιος πρὶν, ἀλλὰ καὶ καταδεικνύουν καὶ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Πατέρα, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀγέννητος, ἀναρχος καὶ ἄχρονος καὶ ἡ αἰτία τῆς ὑπάρξεως τῶν δύο ἄλλων Ὑποστάσεων στὴν Τριάδα, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὁ ἄνθρωπος δύναται νὰ γνωρίσει τὴ διαφορὰ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ἀλλὰ ὄχι βεβαίως καὶ τὸ πῶς τῆς διαφορᾶς αὐτῆς. Αὐτὸ πού εἶναι σημαντικὸ νὰ γνωρίζουμε μέσα στὶς ἐνδοτριαδικὲς σχέσεις γιὰ τὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἶναι ὅτι

⁸⁶⁵ Ὁπ. ἀν., 8, 181-184. **B. KOTTER II**, σ. 26.

λόγω τῆς αἰδιότητάς τους δὲν χωρεῖ χρονικὴ διαφορὰ καὶ ἀπόσταση μεταξύ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Η'.

**ΕΜΠΕΙΡΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ
ΕΝ ΤΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ**

§ 1. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΔΙΕΥΚΡΙΝΗΣΕΙΣ

Ένας από τους όρισμούς τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, εἶναι «τόπος Θεοῦ»: «Λέγεται καὶ ἡ ἐκκλησία τόπος θεοῦ· τοῦτον γὰρ εἰς δοξολογίαν αὐτοῦ ὡσπερ τι τέμενος ἀφωρίσαμεν, ἐν ᾧ καὶ τὰς πρὸς αὐτὸν ἐντεύξεις ποιούμεθα. Ὁμοίως καὶ οἱ τόποι, ἐν οἷς ἔκδηλος ἡμῖν ἢ αὐτοῦ ἐνέργεια εἴτε διὰ σαρκὸς εἴτε ἄνευ σώματος γέγονε, τόποι θεοῦ λέγονται. Ἰστέον δέ, ὅτι τὸ θεῖον ἀμερές ἐστίν, ὅλον ὀλικῶς πανταχοῦ ὄν καὶ οὐ μέρος ἐν μέρει σωματικῶς διαιρούμενον, ἀλλ' ὅλον ἐν πᾶσι καὶ ὅλον ὑπὲρ τὸ πᾶν»⁸⁶⁶. Ὅπως εἶναι προφανές, ἡ Ἐκκλησία, ἐντὸς τῆς ὁποίας εἶναι «ἐκδηλος» ἢ θεία ἐνέργεια, συνδέεται μὲ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Θεοῦ Λόγου («διὰ σαρκός»), ὅπως δὲ διατυπώνει ὁ ἱερός Χρυσόστομος, ὁ Χριστὸς «Ἐκκλησίας σάρκα ἀνέλαβε»⁸⁶⁷. Μέσα στὴν Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ φανερῶνεται καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ («τὸ θεῖον ... ὅλον ὀλικῶς πανταχοῦ ὄν»), ὡς καὶ μὲ τὴν παρεχόμενη χάρη τῆς σωτηρίας διὰ τῶν Μυστηρίων μὲ τὴν ἀκατάλυτη συνεργία τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Δεδομένης αὐτῆς τῆς θεωρήσεως τῆς Ἐκκλησίας, ὁ τόπος ἐμπειρίας τῆς σχέσεως καὶ κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ εἶναι αὐτὴ αὕτη ἡ Ἐκκλησία. Στὴν τελευταία αὐτὴ ἐνότητα τῆς περὶ θεογνωσίας διδασκαλίας κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, προσδώσαμε τὸν γενικὸ τίτλο, ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἡ ἤδη ἐξετασθεῖσα Τριαδολογικὴ διδασκαλία καὶ ἡ εὐρύτερη γνώση

⁸⁶⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 22-29. **B. KOTTER II**, σ. 38. Στὸν πρῶτο Λόγο περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων ἡ Ἐκκλησία ὀρίζεται καὶ ὡς οἰκοδομὴ κατασκευασθεῖσα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ: «ὁρῶ δὲ τὴν ἐκκλησίαν, ἣν ὁ θεὸς ᾠκοδόμησεν ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὄντος ἀκρογωνιαίου Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, I, 1, 7-10. **B. KOTTER III**, σ. 65). Ἡ οἰκοδομὴ τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὴν θεώρησιν αὐτήν, δὲν ἔχει τὴν ἀρχὴν κατὰ τὴν Πεντηκοστήν.

⁸⁶⁷ «Καὶ μάλα εἰκότως· ποθεινοτέρα γὰρ ἡ Ἐκκλησία τῷ Θεῷ τοῦ οὐρανοῦ. Οὐρανοῦ σῶμα οὐκ ἀνέλαβεν, Ἐκκλησίας δὲ σάρκα ἀνέλαβε· διὰ τὴν Ἐκκλησίαν ὁ οὐρανὸς, οὐ διὰ τὸν οὐρανὸν ἡ Ἐκκλησία». (Ἰω. Χρυσόστομος. Ὁμιλία πρὸ τῆς ἔξορίας β'. PG 52, 429, 29-33). Βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. Ἐκκλησιολογία. Μεταξὺ Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας ὑπὸ τὸ φῶς τῆς πατερικῆς παραδόσεως, σ. 33.

τοῦ Θεοῦ δὲν ἔχει ἐκκλησιολογικὸν χαρακτήρα, ἀντιθέτως εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἐκκλησιολογική. Ἡ ἐνότης αὐτὴ ὅμως, εἰδικῶς περιλαμβάνει τὰ ἀκόλουθα κεφάλαια: 1. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν εἰκόνων. 2. Ἡ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ. 3. Θέωσις καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, κεφάλαιο στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται καὶ ἡ περὶ θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ, μία σημαντικὴ διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, καθὼς καὶ τὴ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου καί, 4. Ἡ διὰ τοῦ θείου φωτὸς γνώση τοῦ Θεοῦ. Ὅπως γίνεται ἀντιληπτό, τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ στάδιο γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἔχει ἓνα ἐξειδικευμένο χαρακτήρα. Ἀφ' ἑνὸς μὲν προϋποθέτει τοὺς τρόπους γνώσεως ποὺ προτείνει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἐντάσσεται στὴν ἀνοδικὴ πορεία, τὴν ὁποία ἐξήγγειλε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μὲ σκοπὸ τὴ συνάντησιν μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ καὶ ἀφορᾷ τὸ σύνολο τοῦ σώματος Χριστοῦ, δηλαδὴ τὴν Ἐκκλησίαν. Ἀποκαλοῦμε τὸ στάδιο αὐτὸ γνώσεως ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, δεδομένου ὅτι αὐτὴ ἀποκτᾶται μὲ τὴν πνευματικὴν, τὴ μυστικὴν καὶ τὴν μυστηριακὴν - ἁγιαστικὴν ἐμπειρίαν τῶν πιστῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀναθεώρησιν τῆς κτιστῆς δημιουργίας, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀναθεώρησις ἀποκαλύπτεται ἡ τελειότητα καὶ ἡ ἐντελέχεια τῶν κτισμάτων τοῦ Δημιουργοῦ. Ὁ Χριστιανός, μέλος τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ, στὴν πορεία τοῦ πρὸς τὴν γνώσιν τοῦ Θεοῦ, φωτίζεται ἀπὸ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ καθίσταται ἀκηλίδωτη εἰκόνα Αὐτοῦ.

Εἶναι προφανὲς ὅτι τὴ θεολογία περὶ τῆς ἐμπειρικῆς γνώσεως ὁ Ἰω. Δαμασκηνός κληρονόμησε ἀπὸ τὴν προηγηθεῖσα θεολογία, ἐκκλησιολογία καὶ γνωσιολογία τῶν Πατέρων ἐκείνων τῆς Ἐκκλησίας ποὺ ἀποτελοῦν τὴν πηγὴν τῆς ἀναφορᾶς του, ὅπως κατ' ἐπανάληψιν ἀναφέρθηκε, κυρίως δὲ τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ κ. ἄ. Ἡ ἀξία καὶ σημασία τῆς περὶ Θεοῦ γνώσεως διδασκαλίας του ἔγκειται στὸ πῶς ἐπεξεργάζεται καὶ στὸ πῶς ἐντάσσει τὴ γνωσιολογία αὐτὴ στὸ δικό του θεολογικόν, δογματικόν καὶ γνωσιολογικόν σύστημα. Τὰ τέσσερα κεφάλαια τῆς παρουσίας ἐνότητος ἔχουν

τις καταβολές τους στη θεολογία τῶν προηγούμενων περιόδων τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτὸ πού παρατηρεῖται στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι ἡ «ἐπικαιροποίηση» τῶν ποικίλων αὐτῶν ζητημάτων, ἔνεκα τῶν θεολογικῶν προκλήσεων πού δέχθηκε ἡ Ἐκκλησία καὶ ὁ ἴδιος. Εὐγλωττο παράδειγμα εἶναι αὐτὸ τῆς θεολογίας τῆς εἰκόνας. Ἡ πρὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περίοδος εἶχε ἐνσκήψει, ἀφ’ ἑνὸς μὲν, στὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς Παύλειας θεολογίας περὶ τοῦ Χριστοῦ ὡς «εἰκόνας» τοῦ ἀοράτου Θεοῦ καὶ ὡς «χαρακτῆρος» τοῦ Πατρός, ἀφ’ ἑτέρου δέ, στὴν «κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν» δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ τὶς τεχνιτὲς εἰκόνες, τὶς κατασκευασμένες μὲ διάφορα ὑλικά καὶ χρώματα, ἔχουμε λίγες ἀναφορὲς πρὸ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀφοῦ δὲν εἶχε προκύψει σχετικὸ πρόβλημα⁸⁶⁸. Γι’ αὐτὸ θὰ λέγαμε ὅτι εἶναι ζήτημα καθαρὰ τῆς περιόδου τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πού εἶχε ἀπασχολήσει τὸ σύνολο τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἰδιαίτερα τὸν ἴδιο τὸν Ἅγιο μὲ ἀφορμὴ τὴν Εἰκονομαχία.

⁸⁶⁸ Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας. **B. KOTTER III**, σσ. 143-200. Ἕνας ἀπὸ τοὺς Πατέρες ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ εἶχε ἀρνητικὴ θέση ὡς πρὸς τὴ χρήση τῶν εἰκόνων εἶναι ὁ Ἐπιφάνιος Κωνσταντίας. Μερικοὶ ἐρευνητὲς ὑποστηρίζουν τὴν αὐθεντικότητά τῶν ἀναφορῶν τοῦ Ἐπιφανίου, ἄλλοι ὅμως τὰ θεωροῦν ὡς νόθα. Βλ. **BIGHAM**, Stéphane. «*Eriphanios of Salamis: Doctor of Iconoclasm?*». Στό: Ἅγιος Ἐπιφάνιος Κωνσταντίας, Πατὴρ καὶ διδάσκαλος τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Πρακτικὰ Συνεδρίου, Παραλίμνι, 8-11 Μαΐου 2008. Ἐκδόσεις Πολιτιστικῆς Ἀκαδημίας «Ἅγιος Ἐπιφάνιος» Ἱερὰ Μητρόπολις Κωνσταντίας – Ἀμμοχώστου. Ἁγία Νάπα – Παραλίμνι 2012, σσ. 121-142. **SCHRADER**, Brigitta. «*Christianity versus Paganism: Saint Eriphanios and the First Steps Towards Christian Iconography*». Στό: Ἅγιος Ἐπιφάνιος Κωνσταντίας, Πατὴρ καὶ διδάσκαλος τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Πρακτικὰ Συνεδρίου, σσ. 411-436.

§ 2. ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΜΕΣΩ ΤΩΝ «ΕΙΚΟΝΩΝ»

Ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴν ἔννοια καὶ τὴ θεολογία τῆς «εἰκόνας» ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἴτε στὰ συγγράμματά του εἴτε μέσα ἀπὸ τὴν ὁμολογία του ὑπὲρ τῶν εἰκόνων, ἀποτελεῖ ἀπάντηση στὴν εἰκονομαχικὴ πρόκληση⁸⁶⁹. Τὸν ἀγῶνα του ὑπὲρ τῶν ἱερῶν εἰκόνων θεωρεῖ σημαντικὸν γιὰ τὴ διατήρηση τῆς σωτηριώδους ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας, τὴν κανονικὴ τάξη καὶ τὴν διδασκαλίαν τῆς πίστεως⁸⁷⁰. Ἡ μεγαλειώδης σύλληψη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τὴν ἔννοια καὶ θεολογία τῆς εἰκόνας, ὡς ἀπάντηση στὴν εἰκονομαχίαν, ἔχει ἐδραιώσει ἅπασι διὰ παντὸς τὴ διδασκαλίαν τῆς Ἐκκλησίας περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων, ὅπως αὐτὴ καθιερώθηκε δογματικὰ στὴ συνέχεια καὶ ἀπὸ τὴν Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (787). Οὐσιαστικὰ ἔχει

⁸⁶⁹ Γιὰ τὴν ἱστορίαν τῆς Εἰκονομαχίας, βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Α'*, σσ. 764-803. **FLOROVSKY**, Georges. *Christianity and Culture. Aspects of Church History*. (The Collected Works of Georges Florovsky, Volume 2). Nordland Publishing Company. Belmont, Massachusetts 1974, σσ. 101-119. **SCHÖNBORN**, Christoph von. *L'icône du Christ. Fondements théologiques*. 3ème édition revue avec une nouvelle postface. (Théologies). Les Éditions du Cerf. Paris 1986. **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωσις τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*. **PAYTON**, James R. Jr. «John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons», *Church History* 65 (1996), σσ. 173-183. **ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ**, Βασιλείου. *Ἱστορία καὶ θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων*, σσ. 415-550. **ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ**, Νικολάου. *Ἡ εἰκονομαχία καὶ ἡ εἰκονολογία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. Ἐκδόσεις Λυδία. Θεσσαλονίκη 2007.

⁸⁷⁰ «Πρῶτον μὲν οὖν ἀπάντων οἷόν τινα τρόπιν ἢ θεμέλιον τῷ λογισμῷ καταπήξας τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας συντήρησιν, δι' ἧς ἡ σωτηρία προσγίνεσθαι πέφυκε, τοῦ λόγου τὴν βαλβίδα ἠνέφξα καὶ τοῦτον ὥσπερ ἵππον εὐχάλινον τῆς ἀφετηρίας παρώρμησα. Δεινὸν γὰρ ὄντως ᾤθηθη καὶ πέρα δεινῶν τοσοῦτοις τὴν ἐκκλησίαν ἀμαρύσσουσαν προτερήμασι καὶ ταῖς τῶν εὐσεβεστάτων ἀνδρῶν ἄνωθεν παραδόσεσιν ὠραϊσθεῖσαν παλινοστεῖν ἐπὶ τὰ πτωχὰ στοιχεῖα, φοβουμένην φόβον, οὗ οὐκ ἔστι φόβος, καὶ ὥσπερ οὐκ ἐγνωκυῖαν τὸν ὄντως θεὸν ὑφορᾶσθαι τὸν εἰς εἰδωλολατρειαν ὄλισθον καὶ κἂν γοῦν ἐν σμικροτάτῳ τῆς τελειότητος λείπεσθαι, ὥσπερ τινὰ στιγμὴν ἐπίμωμον ἐν μέσῳ προσώπου λίαν ὠραϊσμένου φέρουσαν, τῷ ἀπόσῳ τοῦ παρεγγράμματος τοῦ κάλλους τὸ πᾶν λυμαιομένην· οὐ γὰρ μικρὸν τὸ μικρὸν, ὅταν εἰς μέγα ἐκφέρῃ, ὅπου γε οὐδὲ σμικρὸν τὸ παρεγγράμμα ἄνωθεν κεκρατηκυῖαν ἐκκλησίας ἀνατραπῆναι παράδοσιν, οἷα κατεγνωσμένων τῶν προκαθηγησαμένων ἡμᾶς, ὧν ἐχορῆν ἀναθεωροῦντας τὴν ἀναστροφὴν μιμεῖσθαι τὴν πίστιν» (*Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, I, 1, 2. **B. KOTTER III**, σσ. 66-67).

περιλάβει στην έννοια αυτή τόσο το υπερβατό, όσο και το έμμενές. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐρμηνεύεται μὲ κατηγορίες «εἰκόνας» καὶ «ἀρχετύπου» τὸ θεῖο καὶ ὁ νοητὸς καὶ αἰσθητὸς κτιστὸς κόσμος. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ έννοια τῆς εἰκόνας, πού ἐφαρμόζεται στὴ σχέση τῶν θεῶν προσώπων, δὲν ἔχει οὐδεμίαν ὄντολογικὴν σχέση μὲ τὴν έννοια τῆς εἰκόνας πού ἀποδίδεται στὰ κτιστὰ ὄντα. Ἀλλά, ἡ ἐπιδίωξη τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν εἶναι μία παρόμοια ἐξομοίωση ἢ ἐξίσωση. Ἡ θεολογικὴ του σύλληψη ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ καταδείξει ὅτι ὁ ὅρος «εἰκόνα», μὲ τὶς ποικίλες τῆς έννοιες διέρχεται ὅλα τὰ κτιστὰ καὶ ἄκτιστα ὄντα. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ περὶ Θεοῦ δόγμα καὶ διδασκαλία, ἡ Χριστολογία καὶ Πνευματολογία, ἡ ἀνθρωπολογία καὶ κοσμολογία ἐρμηνεύονται «εἰκονολογικά»⁸⁷¹. Μὲ τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ θέτει ἐνώπιον τοῦ διλήμματος τοὺς εἰκονομάχους, ἀφοῦ ἡ ἀπόρριψη μιᾶς ὁποιασδήποτε έννοιας καὶ μορφῆς τῆς εἰκόνας συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη ὅλων τῶν μορφῶν καὶ έννοιῶν ἐνῶ ἡ ἀποδοχὴ μιᾶς ἀπὸ τὶς έννοιές τῆς ἐπιβάλλει τὴν ἀποδοχὴ ὅλων τῶν έννοιῶν καὶ χρήσεων τῆς εἰκόνας. Δεδομένης τῆς συστηματοποιήσεως ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ τῶν ποικίλων έννοιῶν τῆς εἰκόνας, πού δὲν περιορίζονται στὴν κατασκευασμένη ἀπὸ χρώματα καὶ ἄλλα ὑλικά, αὐτὴ καθίσταται ἐπίσης καὶ μέσο γνώσεως τοῦ Θεοῦ.

Ὁ ὅρος «εἰκῶν» στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ δὲν περιορίζεται μόνο στὴν εἰκόνα τὴν κατασκευασμένη μὲ σχήματα καὶ χρώματα. Ἡ έννοια διευρύνεται σὲ ἓνα μεγάλο κύκλο πού ἐπεκτείνεται ἀπὸ τὸ υπερβατὸ καὶ νοητὸ μέχρι καὶ τὴν ὑλικὴ ἀποτύπωση μὲ χρώματα ἐνὸς προσώπου, ἐνὸς ἀντικειμένου ἢ ἐνὸς γεγονότος. Ἡ διδασκαλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης περὶ τῆς «κατ' εἰκόνα» καὶ «καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ δημιουργίας τοῦ

⁸⁷¹ **SAVA**, Viorel. «*The Christological Character of the Iconology of Saint John the Damascene*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 91-102.

ἀνθρώπου⁸⁷², ἡ ἐρμηνευτικὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης τῆς διδασκαλίας αὐτῆς, ἡ διδασκαλία καὶ ἐρμηνευτικὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας πρόσφεραν στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ τὸ ἔναυσμα καὶ τὴ βάση γιὰ τὴ δημιουργικὴ ἀντιμετώπιση τῆς εἰκονομαχικῆς προκλήσεως. Ἡ ταξινόμηση τῆς ἔννοιας τῆς εἰκόνας σὲ ἕξι διαφορετικὰ ἐπίπεδα εἶναι ἐνδεικτικὴ⁸⁷³. Στὸν πρῶτο περὶ τῶν εἰκόνων λόγο δὲν γίνεται ἀναφορὰ στὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση Θεοῦ. Ἡ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἔχει σαφῶς χριστοκεντρικὴ ἔννοια, ἀφ' ἑνὸς μὲν γιατί ὁ Υἱὸς εἶναι ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴν εἰκόνα του αὐτὴ ἐτύπωσε στὸ πρόσωπο τῶν πρωτοπλάστων, γιὰ νὰ μποροῦν νὰ κατορθώσουν τὸ «καθ' ὁμοίωσιν» μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ χριστοκεντρικὴ αὐτὴ σχέση ἐκφράζεται καὶ μὲ τὶς εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων ὡς μία ἀμφίδρομη σχέση τῶν πιστῶν μὲ τὴν πηγὴ τῆς θείας χάριτος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, γι' αὐτὸ ἡ μυστικὴ αὐτὴ σχέση βεβαιώνεται μὲ τὶς θαυματουργικὲς εἰκόνες⁸⁷⁴.

Κατὰ τὴ δική μας κρίση, ἡ συσχέτιση εἰκόνας – γνώσεως εἶναι ἀπὸ τὰ πλέον σημαντικὰ θεολογικὰ ζητήματα στὰ ὁποῖα ἡ συμβολὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι καθοριστικὴ καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ θεολογικὴ του γλῶσσα εἶναι ἐμποτισμένη μὲ τὴν εἰκονολογία μὲ τὶς ποικίλες τῆς ἔννοιες. Ὁ ὀρισμὸς τῆς εἰκόνας θὰ διαδραματίσει σημαντικὸ ρόλο στὸν καθορισμὸ τῆς θεολογίας καὶ στὴ δικαίωση τῆς τιμῆς τῆς ὑλικῆς εἰκόνας. Ἔτσι, ἡ εἰκόνα ἢ κατασκευασμένη ἀπὸ ὑλικά στοιχεῖα χαρακτηρίζεται ὡς τὸ «ὁμοίωμα» τοῦ «πρωτοτύπου» τῆς. Ἡ τεχνητὴ εἰκόνα εἶναι «ἀνυπόστατη». Ἐμφαίνει τὸ «εἶδος», τὴ «μορφὴ» τοῦ εἰκονιζομένου. Ἡ εἰκόνα καὶ τὸ πρωτότυπο δὲν

⁸⁷² Γιὰ τὴν ἐπίδραση τῆς ἑλληνικῆς κατανοήσεως τῆς εἰκόνας στὴ μετάφραση τῆς Π. Διαθήκης στὴν Ἑλληνικὴ, βλ. **ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σσ. 117-131.

⁸⁷³ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, I, 9-13. **B. KOTTER III**, σσ. 83-87.

⁸⁷⁴ βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Α'*, σ. 777.

συμπίπτουν ἀπολύτως, «οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἢ εἰκῶν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον»⁸⁷⁵, ὅπως καὶ ὁ Μ. Βασιλείος καθορίζει. «Οὐ γὰρ δυνατόν ἐστὶ διὰ πάντων ἐφαρμοσθῆναι τὸ ἐν τοῖς ὑποδείγμασι θεωρούμενον τοῖς πρὸς ἅ ἢ τῶν ὑποδειγμάτων χρεῖα παραλαμβάνεται»⁸⁷⁶. Ἡ θέση αὐτῆ τοῦ Μ. Βασιλείου, ἢ ὁποῖα υἰοθετεῖται καὶ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, πρέπει νὰ τύχει τῆς δέουσας προσοχῆς καὶ ἐρμηνευτικῆς. Καθορίζονται δηλαδὴ τὰ ὄρια μέσα στὰ ὁποῖα εἶναι θεμιτὸ νὰ κινηθεῖ ἡ ἀναζήτηση γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν «εἰκόνων τῆς φύσεως». Τὰ ὄρια αὐτὰ καθορίζονται μὲ περισσότερη εὐκρίνεια στὸ 8^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως.

⁸⁷⁵ Ὁπ. ἀν., I, 9. **B. KOTTER III**, σσ. 83-84. Βλ. ὅπ. ἀν., III, 14-26. **B. KOTTER III**, σσ. 125-135.

⁸⁷⁶ **Μ. Βασιλείου**. *Ἐπιστολαί*, 38, 5. *Γρηγορίῳ τῷ ἀδελφῷ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, vol. 1, σσ. 87-89. Ἡ Ἐπιστολὴ αὐτῆ σήμερα ἀποδίδεται στὸν ἴδιο τὸν Γρηγόριο Νύσσης. Βλ. **τοῦ αὐτοῦ**. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 18, 44-45, σσ. 192-194. «Εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ εἷς μονογενὴς Υἱὸς καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον. Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν· ἐπειδὴν δὲ συναριθμῆσαι δέη, οὐχὶ ἀπαιδεύτῳ ἀριθμήσει πρὸς πολυθείας ἔννοιαν ἐκφερόμεθα. Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιοῦμενοι τὴν παραύξησιν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. “Ἐγὼ γὰρ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα.” Δεύτερον δὲ Θεὸν οὐδέπω καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν· Θεὸν γὰρ ἐκ Θεοῦ προσκυνοῦντες, καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν, καὶ μένομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας, εἰς πλῆθος ἀπεσχισμένον τὴν θεολογίαν μὴ σκεδαννύντες· διὰ τὸ μίαν ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ Θεῷ Μονογενεῖ τὴν οἰονεὶ μορφήν θεωρεῖσθαι, τῷ ἀπαραλλάκτῳ τῆς θεότητος ἐνεικονιζομένην. Υἱὸς γὰρ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ· ἐπειδὴ καὶ οὗτος τοιοῦτος, οἷος ἐκεῖνος, κάκεῖνος οἰόσπερ οὗτος· καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἐν. Ὡστε κατὰ μὲν τὴν ιδιότητα τῶν προσώπων, εἷς καὶ εἷς· κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως, ἐν οἱ ἀμφότεροι. Πῶς οὖν, εἴπερ εἷς καὶ εἷς, οὐχὶ δύο θεοί; Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκῶν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὔτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται, οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία, καὶ οὐ πολλαί· **διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει**. Ὁ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἢ εἰκῶν, τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός. Καὶ ὡσπερ ἐπὶ τῶν τεχνικῶν κατὰ τὴν μορφήν ἢ ὁμοίωσιν, οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως, ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἔνωσις». Βλ. **τοῦ αὐτοῦ**. *Κατὰ Ἐννομίου*. *Λόγος Γ'*. PG 29, 605. «Εἰκῶν δὲ εἰρηται καὶ ἔστιν ὁ Υἱὸς γεννητῆ, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις, καὶ δικαιοσύνη Θεοῦ, οὐχ ὡς ἕξις, οὐδὲ ὡς ἐπιτηδειότης, ἀλλ' οὐσία ζῶσα καὶ ἐνεργῆς, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Διόπερ καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν Πατέρα, ἐξ ὅλης αὐτοῦ τῆς δόξης ἀπαυγασθεῖς». Βλ. **SCHÖNBORN**, Christoph. *L'icône du Christ*. *Fondements théologiques*, σσ. 31-32.

«Ἀδύνατον γὰρ εὐρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς ἁγίας τριάδος παραδεικνύουσας. Τὸ γὰρ κτιστὸν καὶ σύνθετον καὶ ῥευστὸν καὶ τρεπτὸν καὶ περιγραφτὸν καὶ σχῆμα ἔχον καὶ φθαρόν, πῶς σαφῶς δηλώσει τὴν πάντων τούτων ἀπηλλαγμένην ὑπερούσιον θείαν οὐσίαν; Πᾶσα δὲ ἡ κτίσις δῆλον ὡς τοῖς πλείοσι τούτων ἐνέχεται καὶ πᾶσα κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν τῇ φθορᾷ ὑπόκειται»⁸⁷⁷.

Ἡ θέση ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ εὐρεθεῖ στὴ φύση εἰκόνα ποὺ νὰ παριστᾷ ἀπαραλλάκτως τὴν ἁγία Τριάδα δὲν δηλώνει ἄρνηση χρήσεως τῶν εἰκονικῶν παραστάσεων ἀλλὰ τὴν ἀδυναμία τῶν εἰκονικῶν φυσικῶν παραστάσεων νὰ προσφέρουν πλήρη καὶ ἀκριβῆ εἰκόνα γνώσεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Ὅμως, ἡ προσφυγὴ στὶς «εἰκόνες» τῆς φύσεως εἶναι ἐπιβεβλημένη. Ὁ λόγος τῆς ἀδυναμίας τῆς «εἰκόνας» ἐκ τῆς φύσεως νὰ δώσει πλήρη καὶ τέλεια γνώση τοῦ πρωτοτύπου εἶναι προφανῆς γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καὶ εὐρίσκεται στὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων, τὰ ὁποῖα ἀδυνατοῦν νὰ παραστήσουν τὸν ἄκτιστο Θεό. Ὅντως, τὸ κτιστὸ εἶναι σύνθετο, ρευστό, τρεπτό, περιγραφτό, ἔχει σχῆμα καὶ ὑπόκειται στὴ φθορά. Ὁ ἄκτιστος Θεὸς δὲν ὑπόκειται σὲ καμία ἀπὸ αὐτὲς τὶς κατηγορίες τῆς κτιστῆς φύσεως. Ἐὰν δεχθοῦμε αὐτὸ ποὺ ὑποστηρίζει ὁ Charles C. Twobly⁸⁷⁸, ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μετὰ τὴν παρουσίαση τῆς Τριάδος χρησιμοποιοῦντας τὴν εἰκόνα τοῦ φωτός, ἀναγνωρίζει

⁸⁷⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 165-171. **B. KOTTER II**, σ. 25. Μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ ἀντιλαμβανόμεστε γιὰ πολλοστὴ φορὰ γιατί ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπιμένει νὰ ἐντάσσει τὴ δημιουργία μεταξὺ τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ὁ Βλαδίμηρος Λόσκυ σημειώνει ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ τὰ ἀκόλουθα. «Ὅταν λοιπὸν θέλωμεν νὰ ἐφαρμώσωμεν τὴν θεολογίαν τῆς εἰκόνας εἰς τὴν Τριάδα θὰ πρέπη, διὰ νὰ ἀποφευχθῇ πᾶσα ἀμφιβολία, νὰ ὁμιλῶμεν περὶ “φυσικῆς εἰκόνας”, ὅπως ἔκαμεν ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, διὰ τὸν ὁποῖον ὁ Υἱὸς “ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Πατρὸς φυσικῆ, ἀπαραλλάκτος, κατὰ πάντα ὁμοία τῷ Πατρί, πλην τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πατρότητος”. Τὸ αὐτὸ δύναται νὰ λεχθῇ καὶ διὰ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, τὸ ὁποῖον εἶναι “Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ”, διότι “οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰμὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. Διὰ Πνεύματος οὖν ἁγίου γινώσκομεν τὸν Χριστόν, Υἱὸν Θεοῦ καὶ Θεόν, καὶ ἐν τῷ Υἱῷ καθορῶμεν τὸν Πατέρα”. Περὶ εἰκόνων III. PG 94, 1340AB.» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σ. 127).

⁸⁷⁸ **TWOMBLY**, Charles. *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus*, σ. 30.

τὸ ἀδύνατο τοῦ ἐγχειρήματος καὶ ἐγκαταλείπει τὴν προσπάθεια εἰκονικῆς παρουσιάσεως ὡς ἄκαρπο, τότε θὰ ὀδηγήσουμε τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ σὲ ἀντίφαση πρὸς τὸν ἑαυτό του. Ὅπως ἔχει διαφανεῖ ἤδη ἀπὸ προηγούμενες ἀναφορές, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καθιστᾷ τὴν κτίση πηγὴ γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἐξ ἄλλου, στὴ συνέχεια, στὴν ἐξέταση τῆς ἔννοιας τῶν εἰκόνων, θα διαφανεῖ ἡ θεολογικὴ του θέση ὅτι μέσω τῶν εἰκόνων τῆς κτίσεως μπορούμε νὰ ὀδηγηθοῦμε στὴ γνώση τοῦ πρωτοτύπου, πάντοτε βεβαίως στὰ ὅρια τοῦ δυνατοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἐν τούτοις, πρέπει ἀπαραιτήτως νὰ τίθεται ἡ ἀρχὴ ὅτι ἡ εἰκόνα δὲν εἶναι ποτὲ ταυτόσημη μὲ τὸ πρωτότυπο, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἀκόμα ἡ ἀρχὴ διαφοροποιεῖται ὅταν πρόκειται περὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου ὡς φυσικῆς εἰκόνας τοῦ Πατέρα.

α) *Πρώτη ἔννοια τῆς εἰκόνας εἶναι ἡ φυσικὴ εἰκόνα.* Αὐτὴ ἀναφέρεται στὴ σχέση μεταξύ τῶν προσώπων τῆς Τριάδος καὶ νομιμοποιεῖται ἔνεκα τῶν ὄντολογικῶν τους σχέσεων. Ὅλες οἱ τριαδολογικὲς σχέσεις τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος ἐρμηνεύονται μέσα ἀπὸ τὶς κατηγορίες τῆς «εἰκόνας». Ὁ Υἱὸς εἶναι «ζῶσα, φυσικὴ καὶ ἀπαράλλακτος» εἰκόνα τοῦ Πατέρα, δεδομένου ὅτι γεννᾶται ἀιδίως ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα⁸⁷⁹. Κατὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο, ἡ εἰκονολογία τοῦ ὁποῖου ἀποτελεῖ τὴ βάση ἀναπτύξεως τῆς ἔννοιας αὐτῆς τῆς εἰκόνας, ὁ Χριστὸς

⁸⁷⁹ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, I, 9, 6-13. **B. KOTTER III**, σ. 84. Ὁ Ωριγένης διερμηνεύει ὅτι ὁ Υἱὸς ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου ἀποκαλύπτεται διὰ τοῦ θελήματος, τῆς ἀγαθότητος καὶ τῆς ἐπιτελέσεως τοῦ θελήματος τοῦ Πατέρα ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ: «Καὶ τάχα διὰ ταῦτα εἰκὼν ἐστὶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου· καὶ γὰρ τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος, καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεότης εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος· εἰκὼν δὲ καὶ τῆς ἀγαθότητος ὣν τοῦ πατρὸς φησι· “Τί με λέγεις ἀγαθόν;” καὶ τοῦτό γε τὸ θέλημα βρῶμά ἐστὶν τοῦ υἱοῦ ἴδιον αὐτοῦ, δι’ ὃ βρῶμα ἐστὶν ὁ ἔστιν. Ὅτι δὲ τὸ περὶ τῆς διαθέσεώς ἐστὶν τὸ θέλημα, δηλοῖ ἡ ἐπιφερομένη λέξις δεύτερον λέγουσα μετὰ τὴν ποιήσιν τοῦ θελήματος τὸ τελειοῦσθαι τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ» (**Ωριγένους**. *Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν*, 13, 36, σσ. 110-124). **Τοῦ αὐτοῦ**. *Περὶ Ἀρχῶν*, 2,5-6 (κατὰ ἀναμετάφρασιν εἰς τὴν ἑλληνικὴν ὑπὸ τοῦ Ἀρχιμανδρίτου Ἰππολύτου Μιχαηλίδου ἐκ τῆς μεταφράσεως εἰς τὴν λατινικὴν τοῦ Πρεσβυτέρου Τυρρανίου Ρουφίνου. Ἐπιμελεία Ἀνδρέου Ν. Μιτσίδου. Λευκωσία 2004, σσ. 67-69).

είναι «εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου» (Κολ. 1:15)⁸⁸⁰. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως καὶ ἄλλοι Πατέρες, κάνουν ἓνα πρόσθετο βῆμα καὶ θεωροῦν ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ⁸⁸¹, γιατί, ναὶ μὲν ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἀλλὰ ἡ ἐκπόρευση γίνεται «διὰ τοῦ Υἱοῦ». Ἔτσι, αὐτὸ ἔχει ἐπιπτώσεις στὴ φανέρωση τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴν οἰκονομία, ὅπου παρέχεται τὸ «κατ' εἰκόνα» στὸν ἄνθρωπο. «Εἰκὼν τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, δι' οὗ Χριστὸς ἐνοικῶν ἀνθρώπῳ δίδωσιν αὐτῷ τὸ κατ' εἰκόνα»⁸⁸². Τὸ «κατ' εἰκόνα», ἐπομένως

⁸⁸⁰ Βλ. **ΕΙΩΝΗ**, Νικολάου Ρ. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὅτι καὶ Θεὸς καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν - Συμβολὴ στὴ συστηματικὴ ἐρμηνεία περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν Τριαδολογία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἐκδόσεις Ἐννοια. Αθήνα 2015, σσ. 103-216. Γιὰ τὴ βιβλικὴ ἐρμηνεία τοῦ Κολ. 1:15 βλ. **ΤΣΑΚΩΝΑ**, Βασιλείου. *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς Ἐπιστολὴν τοῦ ἀποστόλου Παύλου*. (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἐρμηνεία), Αθήναι 1975, σσ. 73-78. **ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ**, Ἰωάννη Δ. *Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*. (Ἐρμηνεία Καινῆς Διαθήκης 10). Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 432-435.

⁸⁸¹ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 18, 23-27. **Β. ΚΟΤΤΕΡ III**, σ. 127. **ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ**, Γεωργίου. *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, σσ. 116-121.

⁸⁸² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 75-76. **Β. ΚΟΤΤΕΡ II**, σ. 40. Βλ. **Μ. Βασιλείου**. *Κατὰ Ἐννομίον*. PG 29, 753. «Τι δὲ ἐναντιοῦσαι τῇ καλῇ ταύτῃ πίστει καὶ σωζούσῃ ὁμολογία· Θεὸς, Λόγος, Πνεῦμα· Πατὴρ, Υἱός, καὶ Πνεῦμα; Οὐ ξένος ὁ Υἱός, οὐδὲ ἀλλότριον τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ Υἱοῦ, οὐ τόποις μεμερισμένα, οὐκ αἰῶσι παραλαμβανόμενα, οὐ διαστήμασι μετρούμενα. Οὐκ ἐνέλιπεν Υἱός ποτε Πατρί, οὐδὲ Υἱῷ Πνεῦμα· ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ Τριάς ἀεὶ. Οὐ Πατὴρ ὁ Υἱός, ἀλλὰ Πατὴρ Υἱοῦ γεννήτωρ, ὡς νοῦς λόγου πατὴρ, ὡς δύνამις δυνατοῦ, ὡς σοφὸς σοφίαν γεγεννηκῶς, ὡς ὑπόστασις ἴδιον χαρακτηρᾶ. Ὁ δὲ Υἱός ἀεὶ Υἱός, ὡς μορφή Θεοῦ ὑπάρχων ἀεὶ, ὡς εἰκὼν Θεοῦ φυσικὴ ὁ Υἱός.

Ἀλλὰ καὶ τὸ Πνεῦμα εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ εἴρηται, καὶ δάκτυλος Θεοῦ, καὶ Θεοῦ πνεῦμα, καὶ ῥῆμα καὶ πνεῦμα στόματος, καὶ ἀγαθὸν πνεῦμα, καὶ εὐθές, καὶ ἡγεμονικόν, καὶ πνεῦμα δυνάμεως, καὶ Κύριος καὶ Θεὸς εἴρηται τὸ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα, ὡς καὶ ὁ Λόγος. Εἰ γὰρ μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου στερεοῖ τὰς δυνάμεις τῶν οὐρανῶν τὸ Πνεῦμα, πῶς ἀλλότριον; Ὅπερ οἱ λαβόντες ναὸς Θεοῦ εἰσιν, ὁ δὴ καὶ πνεῦμα στόματος Θεοῦ προσαγορεύεται, καὶ τῆς δημιουργίας αἴτιον μετὰ τοῦ Λόγου δείκνυται, τὸ ἐνεργοῦν τὰ πάντα ὡς Θεός, καθὼς βούλεται, ὡς φησιν ὁ Ἀπόστολος, τὸ τῆς υἰοθεσίας Πνεῦμα, τὸ τῆς ἐλευθερίας αἴτιον, τὸ ὅπου θέλει πνέον θεϊότητα, ὁ δὴ καὶ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁ τῶν ὅλων Κύριος σαφῶς ὀνομάζει· τὸ ἐν εἶδει περιστερᾶς ἐπ' αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβάν, τὸ ἀγιάζον τὴν Κυριακὴν σάρκα μετὰ τῆς δυνάμεως, τὸ τὴν οἰκουμένην πληροῦν, τὸ παντὶ παρὸν ὡς Θεός, καὶ μετὰ Θεοῦ ἀχωρίστως ὄν ἀεὶ· τὸ γινῶσκον τὰ τοῦ Θεοῦ

παρέχεται στον άνθρωπο από τον Υιό δια του αγίου Πνεύματος. Το σημείο αυτό χρήζει ιδιαίτερης προσοχής στη θεολογία του Ίω. Δαμασκηνού. Δεν αρκείται στην διήγηση της Γενέσεως (1:26-27) περί της δημιουργίας του ανθρώπου «κατ' εικόνα και ομοίωσιν» Θεού και προβαίνει σε ερμηνευτική, λέγοντας ότι το κατ' εικόνα δεν ανήκει απλώς στην κατασκευή του ανθρώπου, αλλά είναι το αποτέλεσμα της παρουσίας του Λόγου του Θεού στον άνθρωπο. Επιπρόσθετα, κατά τον Ίω. Δαμασκηνό, δια της συνεργείας Υιού και Πνεύματος, το άγιον Πνεῦμα, ως εικόνα του Υιού, «... δι' υιού πεφανερῶσθαι και μεταδεδόσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν»⁸⁸³. Όπως είναι προφανές, ἡ ἔννοια αὐτῆ τῆς «εἰκόνας» ἔχει τριαδολογικές, χριστολογικές και πνευματολογικές διαστάσεις. Ὁ Χριστός, πού γεννᾶται ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα, ὡς πρὸς τὴν οὐσία εἶναι κατὰ πάντα ὅμοιος μὲ τὸν γεννῶντα, ἐκτὸς τοῦ ἀγεννήτου τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ γεννητοῦ τοῦ Υἱοῦ. Κατὰ τὸν αὐτὸ τρόπο, τὸ ἅγιον Πνεῦμα, πού ἐκπορεύεται ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα δι' Υἱοῦ, ὡς πρὸς τὴν οὐσία εἶναι κατὰ πάντα ὅμοιο μὲ τὸν Πατέρα, ἐκτὸς τοῦ ἀγεννήτου τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ γεννητοῦ τοῦ Υἱοῦ. Δεδομένης τῆς ὑποστατικῆς διαφορᾶς τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ὁ Υἱὸς εἶναι εἰκόνα τοῦ Πατέρα καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔννοια αὐτῆ τῆς εἰκόνας, αὐτὴ σημαίνει τὴν ἀποκάλυψη. Ὁ Υἱός, ὡς εἰκόνα τοῦ Πατέρα, ἀποκαλύπτει τὸν Πατέρα καὶ τὶς σχέσεις πού διέπουν τὸ πρωτότυπο καὶ τὴν

πάντα, ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν τὰ ἡμῶν, τὸ ἀνθρώπινον λέγω πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν».

⁸⁸³ «Χρῆ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἐκ τινος· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα. Τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον οὐδὲ πατέρα· λέγομεν δὲ αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱὸν τοῦ πατρὸς. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν («εἴ τις γὰρ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει», φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος) καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδεδόσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν («ἐνεφύσησε» γὰρ καὶ εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· «Λάβετε πνεῦμα ἅγιον»), ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν ἢ τε ἀκτὶς καὶ ἢ ἔκλαμψις (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἢ πηγὴ τῆς τε ἀκτίνος καὶ τῆς ἐκλάμψεως), διὰ δὲ τῆς ἀκτίνος ἢ ἔκλαμψις ἡμῖν μεταδίδοται καὶ αὕτη ἐστὶν ἢ φωτίζουσα ἡμᾶς καὶ μετεχομένη ὑφ' ἡμῶν. Τὸν δὲ υἱὸν οὔτε τοῦ πνεύματος λέγομεν οὔτε μὴν ἐκ τοῦ πνεύματος» (Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 286-297. **B. KOTTER II**, σσ. 30-31).

εικόνα⁸⁸⁴. Κατὰ τὸν αὐτὸ τρόπο, ἡ εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ, τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀποκαλύπτει στὴν οἰκονομικὴ Τριάδα τὸ πρωτότυπό του, τὸν Υἱὸ καὶ καθιστᾷ γνωστὴ τὴ θεότητά του. Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ ἀποκάλυψη τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἡ συνεργία μετὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἔγινε ἤδη κατὰ τὴν σύλληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ὑπὸ τῆς Παρθένου Μαρίας καὶ τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο φύσεων τοῦ σαρκωθέντος Λόγου τοῦ Θεοῦ⁸⁸⁵. Ἡ ἐκ τῆς κτίσεως «εἰκόνα», πὺν μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ ἀμυδρὴ κατανόηση καὶ γνώση τῶν σχέσεων τῶν ὑποστάσεων τῆς Ἁγίας Τριάδος, εἶναι τὸ ἀντίστοιχο παράδειγμα τοῦ υἱοῦ πὺν εἶναι εἰκόνα τοῦ φυσικοῦ του πατέρα, χωρὶς ἐν τούτοις τὴν ὑποστατικὴ διαφορὰ μετὰξὺ τους, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος πατέρας, ὅπως καὶ ὁ υἱὸς εἶναι γεννητοί.

β) Ἡ δευτέρη ἔννοια τῆς εἰκόνας ἀλλάζει ἐννοιολογικὸ ἐπίπεδο σὲ σύγκριση μὲ τὴν τριαδολογικὴ ὄντολογία τῆς εἰκόνας καὶ λαμβάνει κοσμολογικὴ διάσταση. Εἶναι ἡ «εἰκόνα» πὺν διαμορφώνεται μετὰξὺ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τῶν «προορισμῶν» τῶν ὄντων, κατὰ τὸν Ἀρεοπαγίτη, ἢ τῶν «λόγων» τῶν ὄντων, κατὰ τὸν Ὁμοληγητὴ Μάξιμο, «προορισμοί» ἢ «λόγοι» πὺν βρίσκονται στὴν αἰώνια βουλή τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ⁸⁸⁶, ἀφ'

⁸⁸⁴ «Ἐν τῇ περὶ τὸ δόγμα τῆς Τριάδος λειτουργία του, ὁ ὅρος εἰκῶν ἐσήμαινε ἐν θεῖον Πρόσωπον καθ' ὅσον τοῦτο ἐδείκνυεν ἐν ἑαυτῷ τὴν φύσιν ἢ τὰς φυσικὰς ιδιότητας, ἀναφέρον ἀυτὰς εἰς μίαν ἄλλην Ὑπόστασιν: τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τὸν Υἱόν, ὁ Υἱὸς εἰς τὸν Πατέρα. Τοῦτο ὑπέθετε, ὡς εἶδομεν, τὴν φυσικὴν ταυτότητα ἢ τὸ ὁμοούσιον, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον φανερῶς ἀποκλείεται δι' ἐν κτιστὸν πρόσωπον, τὸ ὁποῖον θὰ πρέπη νὰ θεωρηθῆ ὡς μία 'εἰκῶν' τοῦ Θεοῦ (Α' Κορ. 11:7)» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σ. 130).

⁸⁸⁵ Βλ. *Ἐκθεσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 56. **B. KOTTER II**, σσ. 133-136.

⁸⁸⁶ «Εἰσὶ δὲ καὶ ἐν τῷ θεῷ εἰκόνες καὶ παραδείγματα τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐσομένων, τουτέστιν ἡ βουλή αὐτοῦ ἢ προαιώνιος καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσα. Ἄτρεπτον γὰρ τὸ θεῖον κατὰ πάντα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ μεταβολὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Ταῦτας τὰς εἰκόνας καὶ τὰ παραδείγματα προορισμούς φησιν ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ πολὺς τὰ θεῖα καὶ μετὰ θεοῦ τὰ περὶ θεοῦ διασκεψάμενος. Ἐν γὰρ τῇ βουλῇ αὐτοῦ ἐχαρκτηρίζετο καὶ εἰκονίζετο πάντα τὰ ὑπ' αὐτοῦ προωρισμένα καὶ ἀπαραβάτως ἐσόμενα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὥσπερ, εἴ τις βούλοιο οἰκοδομῆσαι οἶκον, ἀνατυπῶ καὶ εἰκονίζει πρῶτον τὸ σχῆμα κατὰ διάνοιαν» (*Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, I, 10. **B. KOTTER III**, σ.

έτερου δὲ τῶν ἰδίων τῶν ὄντων, ὅπως αὐτὰ ἔχουν δημιουργηθεῖ σύμφωνα μὲ τοὺς «προορισμοὺς» ἢ τοὺς «λόγους» τοὺς ἀπὸ τὸν αἰώνιο Λόγο τοῦ Θεοῦ. Ἄν καὶ ἡ διάκριση μεταξὺ τῶν λόγων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὄντων καθ' ἑαυτὰ παραπέμπει στὴν Πλατωνικὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ἐν τούτοις, οἱ Πατέρες ἀπαγκιστρώνονται ἀπὸ τὰ Πλατωνικὰ καὶ Νεοπλατωνικὰ σχήματα καὶ νοήματα, δεδομένης τῆς διακρίσεως στὴ Χριστιανικὴ κοσμολογία μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Τὰ παραδείγματα καὶ οἱ εἰκόνες τῶν κτιστῶν ὄντων, εἴτε ὑλικῶν εἴτε νοητῶν, εἶναι οἱ προορισμοὶ ἢ οἱ λόγοι τοὺς, ποὺ βρίσκονται στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἐπομένως, τὰ ὄντα, αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, ἔχουν τὶς εἰκόνες τοὺς στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ. Στὴν περίπτωσιν αὕτη συμβαίνει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο ἀπὸ ὅτι στὴν πρώτη ἔννοια. Ἐκεῖ, ἡ εἰκόνα τοῦ Πατέρα, ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος, ἀποκαλύπτει καὶ καθιστᾷ γνωστὸ τὸ πρωτότυπο, ὅπως καὶ ἡ εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ, τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀποκαλύπτει τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ. Στὴ δεύτερη αὕτη περίπτωσιν, τὰ κτιστὰ ὄντα, νοητὰ καὶ αἰσθητὰ, ἀποκαλύπτουν καὶ καθιστοῦν γνωστὰς τὶς εἰκόνες τοὺς, τοὺς «προορισμοὺς» ἢ τοὺς «λόγους» τοὺς, ποὺ βρίσκονται στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ.

γ) Ἡ τρίτη ἔννοια τῆς εἰκόνας, ἡ ὁποία καλύπτει τὴν ἀνθρωπολογικὴ διάστασιν, ἀναφέρεται στὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ» (Γεν. 1:26)⁸⁸⁷.

84. Βλ. KARAYIANNIS, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, σσ. 201-231).

⁸⁸⁷ Ἡ ἐρμηνευτικὴ τῶν ἐκφράσεων αὐτῶν τῆς Π. Διαθήκης προκαλοῦσε θεολογικὰς ἀντιπαραθέσεις ὅπως ἀποδεικνύεται στὸ *Κατὰ Κέλσου* ἔργον τοῦ Ὁριγένη: «Εἶτά φησιν ὁ Κέλσος, μὴ ἐνιδὼν τῇ διαφορᾷ τοῦ “κατ' εἰκόνα Θεοῦ” καὶ “τῆς εἰκόνας αὐτοῦ”, ὅτι “εἰκὼν” μὲν “τοῦ Θεοῦ” ὁ “πρωτότοκος πάσης κτίσεως” ἐστὶν ὁ αὐτολόγος καὶ ἡ αὐτοαλήθεια ἔτι δὲ καὶ ἡ αὐτοσοφία, “εἰκὼν” οὕσα “τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ”, “κατ' εἰκόνα” δὲ τοῦ “Θεοῦ” ὁ ἀνθρώπος πεποιήται, ἔτι δὲ καὶ ὅτι πᾶς ἀνὴρ, οὗ “Χριστὸς ἐστὶ κεφαλὴ”, “εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ” ὑπάρχει· ἀλλ' οὐδ' ἐπιστήσας, ἐν τίνι τῶν τοῦ ἀνθρώπου τὸ “κατ' εἰκόνα” τοῦ “Θεοῦ” χαρακτηρίζεται, καὶ ὅτι ἐν τῇ ἢ μὴ ἐσχηκυῖα ἢ μηκέτι ἐχούσῃ ψυχῇ «τὸν παλαιὸν ἀνθρώπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ», ἐκ τοῦ μὴ ἔχειν ταῦτα χρηματιζούσῃ “κατ' εἰκόνα” τοῦ κτίσαντος, φησὶ τό· Οὐδ' ἀνθρώπον ἐποίησεν εἰκόνα αὐτοῦ· οὐ γὰρ τοιόσδε ὁ θεὸς οὐτ' ἄλλω εἶδει οὐδενὶ ὁμοίος. Οἶον δ' ἐστὶ τοῦ

Στὴν πρώτη ἐπεξεργασία τῶν ἐννοιῶν τῆς εἰκόνας στὸν πρώτο περὶ εἰκόνων λόγο ἀυτὴ ἢ διάστασις ἀπουσιάζει. Τὸ «κενὸ» αὐτὸ καλύπτεται ἀπὸ τὸν τρίτο λόγο περὶ τῶν εἰκόνων. Γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιοῖ δική του διατύπωση. Εἶναι ὁ «κατὰ μίμησιν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γενόμενος, τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος»⁸⁸⁸. Μεταξὺ τῆς πρώτης καὶ τῆς τρίτης ἐννοίας ὑπάρχει ὁμοιότητα καὶ διαφορά. Ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἶναι κατὰ φύσιν Υἱός, ὅπως καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὁ υἱὸς εἶναι κατὰ φύσιν υἱὸς τοῦ πατέρα. Ἡ ὁμοιότητα τοῦ υἱοῦ σὲ ἀνθρωπολογικὸ πεδίο περιορίζεται κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, σὲ μόνη τὴ σωματικὴ ὁμοιότητα, δηλαδὴ ὡς πρὸς τὴν οὐσία, δὲν ὑπάρχει ὅμως ὁμοιότητα στὶς ψυχικὲς δυνάμεις ποὺ καθορίζουν τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου. Ἡ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καθίσταται προφανῆς μὲ πολλοὺς τρόπους⁸⁸⁹. Ὅπως τὸ σύνολο

συνθέτου ἀνθρώπου τῷ χεῖρονι μέρει, λέγω δὲ τῷ σώματι, νομίζειν ἐνυπάρχειν τὸ “κατ' εἰκόνα” τοῦ “θεοῦ”, ὡς δ' ὁ Κέλσος ἐξείληφεν, αὐτὸ εἶναι τὸ “κατ' εἰκόνα” αὐτοῦ; Εἰ γὰρ τὸ “κατ' εἰκόνα” τοῦ “θεοῦ” ἐν τῷ σώματι ἐστὶ μόνω, ἐστέρηται τὸ κρεῖττον, ἢ ψυχὴ, τοῦ “κατ' εἰκόνα” καὶ ἔστιν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. Εἰ δ' ἐστὶν ἐν τῷ συναμφοτέρω τὸ “κατ' εἰκόνα” τοῦ “θεοῦ”, ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν θεὸν καὶ οἶονεὶ συνεστῶτα καὶ αὐτὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἵνα τὸ μὲν “κατ' εἰκόνα” τὸ κρεῖττον ἢ ἐν τῇ ψυχῇ, τὸ δ' ἔλαττον καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἐν τῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι. Λείπεται δὴ τὸ “κατ' εἰκόνα” τοῦ “θεοῦ” ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένω ἔσω ἀνθρώπῳ καὶ ἀνακαινουμένῳ καὶ πεφυκότι γίνεσθαι “κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος” νοεῖσθαι, ὅτε γίνεται τις “τέλειος”, “ὡς ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστι”, καὶ ἀκούει ὅτι “Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν”, καὶ μαθητῶν τὸ “Μιμηταὶ τοῦ θεοῦ γίνεσθε” ἀναλαμβάνει εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἐνάρετον ψυχὴν τοὺς χαρακτήρας τοῦ θεοῦ· ὅτε καὶ “ναός” ἐστὶ τοῦ ἐν τῷ “κατ' εἰκόνα” ἀνεληφότος τοῦ θεοῦ τὰ τοῦ θεοῦ “τὸ σῶμα”, τοῦ τοιαύτην ἔχοντος ψυχὴν καὶ ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὸ “κατ' εἰκόνα” τὸν θεόν» (Ὡριγένους. *Κατὰ Κέλσου*, VI, 63. Ἔκδ. Marcel Borret. *Origène. Contre Celse*. Volume 3. (SC 147). Les Éditions du Cerf. Paris 1969, σσ. 334-338).

⁸⁸⁸ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 20. **B. KOTTER III**, σ. 128. Αὐτὴ ἢ προοπτικὴ τοῦ «κατ' εἰκόνα» ὡς τῆς μιμήσεως Θεοῦ εἶναι παρόμοια μὲ ἐκείνη τοῦ Ὡριγένη στὸ ἀνωτέρω παρατιθέμενο κείμενο.

⁸⁸⁹ Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ παρατηροῦνται διάφορες ἐννοίες τοῦ κατ' εἰκόνα, τίς ὁποῖες καὶ ἀπαριθμεῖ στὸ *Περὶ δύο θελημάτων τοῦ Χριστοῦ* ἔργο του. «Κατὰ πόσους τρόπους λέγεται τὸ “κατ' εἰκόνα”; Κατὰ τὸ λογικὸν καὶ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον, κατὰ τὸ γεννᾶν τὸν νοῦν λόγον καὶ προβάλλειν πνεῦμα, κατὰ τὸ ἀρχικόν. Κατὰ ταῦτα καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄνθρωποι κατ' εἰκόνα. Ἐτι δὲ καὶ ἐκ περιουσίας οἱ ἄνθρωποι κατὰ τὸ ἀγέννητον τὴν ὑπὸ τοῦ Ἀδάμ, καὶ γεννητὸν

τῶν Πατέρων, τὸ ἴδιο καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναζητεῖ τριαδικὰ σχήματα στὴ δομὴ τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ βεβαιώσει τὴν κατ' εἰκόνα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ κατασκευὴ του. Ἔτσι, πρῶτο στοιχεῖο εἶναι ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἔννοιας τοῦ κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου σὲ λογικὸ, νοερὸ καὶ αὐτεξούσιο. Τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση δὲν ἀναφέρεται στὴ σωματικὴ διάσταση, ἀλλὰ στὶς πνευματικὲς λειτουργίες, τὸ λογικὸ, τὸ νοερὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Ὑπενθυμίζεται ὅτι στὶς Χριστολογικὲς ἔριδες ἢ συζήτηση ἐπικεντρώθηκε στὸ κατὰ πόσον ὁ Λόγος, κατὰ τὴ σάρκωση ἔλαβε τὴ θέση τῆς λογικῆς ψυχῆς. Τὸ «ἐνανθρωπήσαντα» τοῦ Συμβόλου τῆς πίστεως καὶ ἡ ἀπόφανση τῆς Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος, ἀλλ' ἓνα πρόσωπο, ἔθεσε τέρμα σὲ κάθε ἀμφισβήτηση τῆς ψυχῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν διάκριση τῆς ψυχῆς σὲ ἄλογη καὶ λογικὴ⁸⁹⁰. Ἐνα δεύτερο τριαδικὸ σχῆμα εἶναι αὐτὸ τοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος γεννᾷ τὸν λόγο καὶ ἐκπορεύει τὸ πνεῦμα. Τὸ παράδειγμα αὐτὸ χρησιμοποιήθηκε ἤδη ἀπὸ τὸν Γρ. Νανζιαζηνὸ γιὰ νὰ διερμηνεύσει τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῶν τριῶν θείων Ὑποστάσεων. Τρίτο σημεῖο πού, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καταδεικνύει τὴν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση Θεοῦ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι τὸ «ἀρχικόν», δηλαδή ἡ ἐντολὴ πού ἔλαβε ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ Θεὸ νὰ ἄρχει τῶν κτισμάτων (Γεν. 1:28). Σύμφωνα μὲ τὴν κατασκευὴ τους, ἐπομένως, τόσο οἱ ἄνθρωποι, ὅσο καὶ οἱ ἄγγελοι εἶναι δημιουργημένοι κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση Θεοῦ. Τέταρτος τρόπος κατὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκόνα Θεοῦ ἀποτελεῖ τὸ γεγονὸς τῆς δημιουργίας τοῦ Ἀδάμ ἀπὸ τὸν Θεό, τὸ ὁποῖο ἰσοδυναμεῖ, ὅσο μπορεῖ αὐτὸ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὸ ἀγέννητο, τὴ

τὴν ὑπὸ τοῦ Ἄβελ, καὶ ἐκπορευτὸν τὴν ὑπὸ τῆς Εὕας, κατὰ τὸ φύσει ἀρχικόν— φύσει γὰρ ἔχει δοῦλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ἐξουσιάζει αὐτοῦ—καὶ κατὰ τὸ συνάγειν πᾶσαν τὴν κτίσιν—ἐν τε γὰρ τῷ θεῷ ἐνοῦται πᾶσα ἡ κτίσις καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· σύνδεσμος γὰρ ἐστὶ νοητῆς καὶ αἰσθητῆς κτίσεως—καὶ ὅτι κατ' εἰκόνα, οὗ ἔμελλε γίνεσθαι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· οὐ γὰρ ἄγγελος γέγονεν, ἀλλ' ἄνθρωπος» (Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως, 30. **B. KOTTER IV**, σσ. 215-216).

⁸⁹⁰ **ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ**, Βασιλείου. *Ἱστορία καὶ θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων*, σσ. 182-187.

δημιουργία τῆς Εὔας ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Ἀδάμ, τὸ ὁποῖο ἐρμηνεύεται ὡς ἐκπόρευση καὶ τὸ γεννητὸ τοῦ Σῆθ. Ἐξ ἄλλου, τέλος, ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ τὸν σύνδεσμο μεταξὺ τῆς νοητῆς καὶ αἰσθητῆς κτίσεως. Αὐτὸ ἐνισχύεται ἀπὸ αὐτὸ τοῦτο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἔλαβε τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἡ σχέση αὐτὴ μὲ τὴν κτίση ὑπάρχει μόνο στὸν Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο. Ὅπως γίνεται ἀντιληπτό, ἢ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση Θεοῦ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου διευρύνεται γιὰ νὰ περιλάβει ὅλες τὶς δυνατὲς ὀψεις ποὺ φανερώνουν τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, ποὺ οὐσιαστικὰ ἢ διὰ μέσου τῶν «εἰκόνων» «γνώση» τοῦ Θεοῦ ἔχει ἄλλη διάσταση ἀπὸ ἐκείνες τὶς μορφές γνώσεως ποὺ πραγματευθήκαμε στὰ προηγούμενα κεφάλαια. Συνοπτικά, σημαίνει ὅτι ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου τὸν ὀδηγεῖ ἢ καὶ τὸν συσχετίζει μὲ τὸν τρισυπόστατο δημιουργό του.

δ) Ἡ τέταρτη ἐννοια τῆς εἰκόνας ἄπτεται τοῦ σημαντικοῦ θεολογικοῦ ζητήματος τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ μέσω εἰκόνων ἐκ τῆς δημιουργίας. «Ὁρῶμεν γὰρ εἰκόνας ἐν τοῖς κτίσμασι μηνυούσας ἡμῖν ἀμυδρῶς τὰς θείας ἐμφάσεις»⁸⁹¹. Ὁ

⁸⁹¹ Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας , I, 11, 23-24. **B. KOTTER III**, σ. 85. Ὅπ. ἀν., III, 21. **B. KOTTER III**, σσ. 128-129. Ὁ ἱερός Αὐγουστίνος ἐπίσης, στὸ ἔργο του *De Trinitate*, ἀνευρίσκει παρόμοιες τριαδικές ὁμοιώσεις, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν ἀποδεικτικὸ στοιχεῖο τόσο τῆς ἀποκαλύψεως μέσα ἀπὸ τὴ δημιουργία, ὅσο καὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση Θεοῦ. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἄνθρωπο, οἱ παρομοιώσεις κατὰ τὸν ἱερὸ Αὐγουστίνου συνοψίζονται στὰ ἀκόλουθα σχήματα: *amans, amatus, amor* (ἀγαπῶν, ἀγαπώμενος, ἀγάπη), ἢ τὸ ἀνώτατο τμήμα τῆς ψυχῆς, ἢ γνώση καὶ ἢ ἀγάπη (*mens, notitia, amor*), ἢ ἡ μνήμη, ἢ νοημοσύνη καὶ ἢ θέληση (*memoria, scientia, voluntas*). (*De Trinitate* XIV, XII, 15). Δὲν ὑποστηρίζουμε ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνου. Ἡ θεολογία καὶ ὁ τρόπος τοῦ «θεολογεῖν» τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν ἔχουν σχέση μὲ τὸν ἱερὸ Αὐγουστίνου. Πολλοὶ Πατέρες τῆς Ανατολῆς, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἐπηρεάσθηκε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀνέπτυξαν αὐτὴ τὴ θεολογία. Ἀναφερθήκαμε ἤδη στὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό, ὁ ὁποῖος συγκρίνει τὴν ὑπαρξὴ τῆς Τριάδος μὲ τὸν νοῦ, τὸν λόγο καὶ τὸ πνεῦμα στὸν ἄνθρωπο. Ὁ ἴδιος Πατέρας συγκρίνει τὴν Τριάδα μὲ τὴν αὐγή, τὴν ἀκτίνα καὶ τὸν ἥλιο: «Τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν Τριάδα, ὡσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτίνος καὶ ἡλίου, τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς (ὅπερ σαφῶς ἐν ἐκείνου γέγραπται λόγοις), κλῖμαξ ἐστὶ θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἀνάγουσα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα» (**Γρηγορίου**

Ἰω. Δαμασκηνὸς διευρύνει τὴν ἔννοια τῆς εἰκόνας ἀπὸ τὴν μονοδιάστατη κατανόηση τῆς τεχνιτῆς, τῆς παραστάσεως μὲ χρώματα, σύμβολα καὶ σχήματα. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση περιλαμβάνονται οἱ «εἰκόνες τῶν ἀοράτων καὶ ἀτυπώτων, σωματικῶς ἡμῖν τυπουμένων πρὸς ἀμυδρὰν κατανόησιν»⁸⁹². Ἡ κτιστὴ φύση δὲν εἶναι ἄμοιρος τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν προηγούμενη ἔννοια τῶν λόγων τῶν ὄντων, εἰκόνων τῶν ὑλικῶν ὄντων. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ καθιστᾷ δυνατὴ, νόμιμη θεολογικὰ καὶ χρήσιμη τὴ χρήση εἰκόνων τῆς κτιστῆς φύσεως γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ παραδείγματα, οἱ εἰκονικὲς ἀναλογίαι ἔχουν ἀποδεικτικὴ ἰσχὺ ὅσον ἀφορᾷ τὴ γνωσιολογικὴ διαδικασία.

Ἡ χρήση τῶν ποικίλων εἰκόνων γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ εἶναι συχνὴ στοὺς Πατέρες. Ἐπὶ παραδείγματι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, γιὰ τὴν κατανόηση τῶν σχέσεων τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, τῆς μεταξύ τους ἰσοτιμίας,

Ναζιανζηνοῦ. Ἐπιστολὴ 101. Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον ἐπιστολὴ πρώτη, 67, σσ. 64-66. Βλ. **τοῦ ἰδίου,** Λόγος Θεολογικὸς 31. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, 32, σσ. 338-340). Ὁ Ἀρεοπαγίτης ἐπίσης χρησιμοποιεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ ἡλίου, τῆς ἀκτίνης καὶ τοῦ φωτός: «Τί ἂν τις φαίη περὶ αὐτῆς καθ' αὐτὴν τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος; Ἐκ τὰγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τὰγαθὸν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον. Ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄκρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστὶ μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν, ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰῶν καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις καὶ περιοχὴ καὶ αἰτία καὶ τέλος, οὕτω δὴ καὶ ἡ τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανὴς εἰκὼν, ὁ μέγας οὐτός καὶ ὀλολαμπῆς καὶ ἀείφωτος ἥλιος, κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τὰγαθοῦ καὶ πάντα, ὅσα μετέχειν αὐτοῦ δύναται, φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα ἐξαπλῶν τὸν ὄρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων αὐγὰς. Καὶ εἴ τι αὐτῶν οὐ μετέχει, τοῦτο οὐ τῆς ἀδρανεῖας ἢ τῆς βραχύτητός ἐστι τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ διαδόσεως, ἀλλὰ τῶν διὰ φωτοληψίας ἀνεπιτηδειότητα μὴ ἀναπλουμένων εἰς τὴν φωτὸς μετουσίαν. Ἀμέλει πολλὰ τῶν οὕτως ἐχόντων ἢ ἀκτὶς διαβαίνουσα τὰ μετ' ἐκεῖνα φωτίζει, καὶ οὐδὲν ἐστὶ τῶν ὄρατῶν, οὐ μὴ ἐφικνεῖται κατὰ τὸ τῆς οικείας αἴγλης ὑπερβάλλον μέγεθος» (**Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου.** Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων, IV, 4, σ. 147).

⁸⁹² Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, I, 11, 1-3. **B. KOTTER III,** σ. 84.

του ὁμοουσίου, τῆς διαφορᾶς τῶν Ὑποστάσεων καὶ τοῦ τρόπου ἐνεργείας ἐκάστης στὴν θεία οἰκονομία, χρησιμοποιεῖ, ὅπως εἶδαμε καὶ πρὶν, τὴν εἰκόνα τῆς φωτιᾶς καὶ τὴ σχέση της μὲ τὸ φῶς καὶ τὴν ἀκτίνα. Ἄν καὶ διατυπώνεται μὲ κατηγορηματικὸ τρόπο ὅτι εἶναι ἀδύνατον ἡ εἰκόνα νὰ παραστήσει μὲ ἀπόλυτο τρόπο τὰ τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἐν τούτοις, εἶναι ἄξιον παρατηρήσεως ὅτι, εἰκόνες τοῦ ἐμμενοῦς ὑλικοῦ κόσμου, ὅπως τῆς φωτιᾶς καὶ τοῦ συνδεδεμένου μὲ τὴ φωτιὰ καὶ τὴν ἀκτίνα τοῦ φωτὸς ἢ τῶν τριῶν ἡλίων, χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴν κατανόηση καὶ γνώση τοῦ ὑπερβατικοῦ⁸⁹³. Ἡ ἐπιστημολογία δὲν θὰ προέβαινε σὲ παρόμοια χρῆση γιατί τὸ ὑπερβατικὸ, ἂν αὐτὸ ὑπάρχει γιὰ τὴν ἐπιστημολογία, δὲν εἶναι συμβατὸ μὲ τὴν παρατήρηση. Ὅμως, ἡ χρῆση τῶν παραδειγμάτων κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὁ ὁποῖος μεταφέρει τὴ θεολογικὴ παράδοση προηγούμενων Πατέρων, βεβαιώνει τὴ θεολογικὴ πεποίθηση ὅτι ἐντὸς τοῦ κόσμου ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποκαλύπτουν πτυχές τῆς ὑπερβατικῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ. Ὁ κατ' ἐξοχὴν θεμελιωτῆς τῆς θεολογίας τῶν εἰκόνων δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἀγνοήσει τὴν εἰκόνα ὡς μέσο γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ εἰσάγεται μία σημαντικὴ θεολογία τῆς ἀποκαλύψεως διὰ τῶν εἰκόνων ἢ καὶ τῆς ἴδιας τῆς κτίσεως ὡς εἰκόνας ποὺ ἀποκαλύπτει τὰ τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἡ θεολογία δίδει ἀπαντήσεις καὶ ὡς πρὸς τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη στὴν ὁποία ἔγινε ἤδη ἀναφορὰ. Ἐφ' ὅσον ἡ θεολογία δέχεται τὴ δημιουργία τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸν Θεὸ Δημιουργό, εἶναι ἀπόλυτα συνεπὲς νὰ ἀποδεχθεῖ καὶ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ δημιουργοῦ της. Ὑπενθυμίζουμε τὴ χρῆση τῆς εἰκόνας τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπο, εἰκόνα ποὺ θέλει νὰ ὀδηγήσει στὴν κατανόηση τοῦ Θεοῦ, τῆς γεννήσεως τοῦ Λόγου καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐξ ἄλλου, γιὰ πολλοὺς ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐντοπίζεται τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Βάσει τῆς εἰκόνας, ὅπως ἔχουμε ἤδη διαλάβει σὲ προηγούμενα κεφάλαια, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διευκρινίζει τὴ γέννηση τοῦ Υἱοῦ

⁸⁹³ Ὁπ. ἀν., I, 11, 25-29. **B. KOTTER III**, σ. 85.

τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ τὴ θεολογία τῆς περιχωρήσεως τῶν προσώπων τῆς Τριάδος μὲ τὴ χρήση τοῦ παραδείγματος τῶν τριῶν ἰσότιμων ἡλίων. Ἄλλη εἰκόνα ποὺ ἀποσκοπεῖ, ὅπως καὶ πάλιν διαπιστώθηκε πρὶν, στὴν ἀπόδειξη τῆς διαφορᾶς τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, εἶναι αὐτὴ τοῦ Ἀδάμ, τῆς Εὐας καὶ τοῦ Σήθ. Ὁ μὲν Ἀδὰμ εἶναι δημιουργημένος ἀπὸ τὸν Θεό, ἡ Εὐὰ προέρχεται ἀπὸ τὸν Ἀδὰμ ὄχι μὲ γέννηση, ἀλλὰ πηγάζει ἀπὸ τὴν πλευρὰ του, ἐνῶ ὁ Σήθ εἶναι γεννητός. Δὲν παύουν νὰ εἶναι ὁμοούσιοι παρὰ τὸν διαφορετικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεώς τους⁸⁹⁴.

Ἄλλωστε, πολλὲς ἀπὸ τὶς θεοφάνειες, τόσο στὴν Παλαιά, ὅσο καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη συνδέονται μὲ φωτιὰ καὶ μὲ φῶς, ὅπως ἡ βάτος στὸν Μωϋσῆ, τὸ φῶς τῆς Μεταμορφώσεως, ἡ Πεντηκοστή, οἱ τρεῖς ἥλιοι⁸⁹⁵ κ.λπ. Κατὰ συνέπεια, ἡ χρήση τῶν εἰκόνων τοῦ ὑλικοῦ κόσμου γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ὑπερβατῆς πραγματικότητος τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀυθαίρετη, ἀλλὰ ἀνταποκρίνεται στὴν πραγματικότητα τῶν σχέσεων τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κτιστὸ κόσμο.

Ὁ Μ. Βασίλειος μιλά γιὰ τὴ δύναμη, τὴν ἀξία καὶ τὶς δυνατότητες τοῦ παραδείγματος ποὺ βοηθᾶ στὴν κατανόηση τῆς πραγματικότητος. Ὅπως τὸ παράδειγμα τῆς ἰριδος, ποὺ στὴν οὐσία εἶναι ἓνα ἀλλὰ ἀναλύεται σὲ πολλὰ χρώματα, τὸ ἴδιο καὶ ἡ ἁγία Τριάδα εἶναι μία ἀλλὰ διακρίνεται σὲ τρεῖς ὑποστάσεις⁸⁹⁶.

⁸⁹⁴ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 31. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 11, σσ. 294-296.

⁸⁹⁵ «Καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις. Ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν καὶ τὴν μοναρχίαν ἐν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 31. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 14, σσ. 302-304).

⁸⁹⁶ **Μ. Βασιλείου**. *Ἐπιστολαί*, 38, 5. *Γρηγορίῳ τῷ ἀδελφῷ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, vol. 1, σσ. 87-89. (Ὑπενθυμίζεται ὅτι ἡ σύγχρονη ἔρευνα ταυτοποιεῖ τὴν παρούσα Ἐπιστολὴ καὶ τὴν ἀποδίδει στὸν Γρηγόριο Νύσσης).

ε) Η πέμπτη έννοια τῆς εἰκόνας ἀφορᾷ τὴν τυπολογικὴ σχέση μεταξύ προσώπων, πραγμάτων ἢ καὶ καταστάσεων. Συνήθως, μία πράξη τοῦ παρελθόντος θεωρεῖται ὡς προεικόνιση μιᾶς ἄλλης μελλοντικῆς πράξεως. Ὅταν ὁ Μωϋσῆς ὕψωσε τὸ χάλκινο φίδι στὴν ἔρημο διενεργοῦσε μία πραγματικὴ καὶ ἀφ' ἑαυτῆς ἱστορικὰ ἀναγκαία πράξη γιὰ τοὺς Ἰσραηλίτες ποὺ κινδύνευαν ἀπὸ τὰ δηλητηριώδη φίδια. Στὸν εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη ἡ πράξη αὐτὴ, ἔνεκα τῆς θαυματουργικῆς τῆς διαστάσεως, τυπολογεῖται ἀπὸ τὸν Χριστὸ ὡς πράξη ποὺ προεικόνιζε τὴ σταύρωσή του (Ἰω. 3:14). Ἡ τυπολογία ὡς θεολογικὴ μέθοδος χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὸν ἀπόστολο Παῦλο, Ἀδάμ – Χριστός (Ῥωμ. 5:14. Α' Κορ. 15:22), καὶ εὐρέως ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἰσάγει τὴν τυπολογία αὐτὴ ὡς μία τῶν ἐννοιῶν τῆς εἰκόνας καὶ προσάγει ὡς παραδείγματα, τόσο ἀπὸ τὴ Γραφή, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν πατερικὴ τυπολογικὴ παράδοση⁸⁹⁷. Ἡ τυπολογία ἄλλωστε ἀποτελοῦσε καὶ τρόπο ἐρμηνευτικῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ προτύπωση καὶ προεικόνιση τῆς Καινῆς Διαθήκης.

στ) Ἡ ἕκτη έννοια τῆς εἰκόνας κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ εἶναι διπλῆ. Πρῶτον, εἶναι ἡ μὲ γράμματα διατύπωση γεγονότων, θαυμάτων ἢ μνήμης γεγονότων πρὸς μίμηση ἢ πρὸς ἀποφυγὴ. Τὰ γράμματα τῶν δύο πλακῶν τοῦ νόμου γιὰ παράδειγμα εἶναι περιγραφικὴ εἰκόνα ποὺ διδάσκει. Δεύτερον, ἐδῶ καὶ μόνον ἐντάσσεται στὴ συστηματοποίηση τῶν ἐννοιῶν τῆς εἰκόνας, αὐτὸ ποὺ ἔγινε τεχνικὸς ὅρος καὶ ἐννοεῖται ἡ μὲ διάφορες ὕλες, μὲ χρώματα καὶ σχήματα παράσταση προσώπων καὶ γεγονότων⁸⁹⁸. Ἡ σχέση μεταξύ τῆς εἰκόνας καὶ

⁸⁹⁷ Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, I, 12. **B. KOTTER III**, σ. 86. «Πέμπτος τρόπος εἰκόνας λέγεται ὁ προεικονίζων καὶ προδιαγράφων τὰ μέλλοντα ὡς ἡ βία καὶ ὁ ἐπὶ πόκον ὑέτος τὴν παρθένον καὶ θεοτόκον καὶ ἡ ῥάβδος καὶ ἡ στάμνος καὶ ὡς ὁ ὄφεις τοὺς τὸ δῆγμα διὰ σταυροῦ καταργήσαντας τοῦ ἀρχεκάκου ὄφεως ἢ τε θάλασσα, τὸ ὕδωρ καὶ ἡ νεφέλη τὸ τοῦ βαπτίσματος πνεῦμα». Ὁπ. ἄν., I, 22. **B. KOTTER III**, σ. 129.

⁸⁹⁸ Ὁπ. ἄν., I, 13. **B. KOTTER III**, σ. 86. Ὁ Ὁμολογητὴς Μάξιμος ἐξετάζει τὴ δύναμη τοῦ «γράμματος» τῶν γραφῶν ὑπὸ δύο ἐρμηνευτικῶν τρόπων. Ὁ πρῶτος εἶναι ἡ ἀπλὴ ἀνάγνωση καὶ ὁ δεύτερος ἡ πνευματικὴ ἀλληγορικὴ. Ἡ

τοῦ πρωτοτύπου εἶναι ἡ λύση καὶ ἡ ἀπάντηση ποῦ ἔδωσε ὁ Ἰω. Δαμασκηνός στὶς ἀντιρρήσεις τῶν εἰκονομάχων. Ἡ πρόταση τοῦ Μ. Βασιλείου, «ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει»⁸⁹⁹, τῆς ὁποίας ἐγίνε ἐπίκληση στὴ σχέση τοῦ Χριστοῦ ὡς εἰκόνας τοῦ Πατέρα, χρησιμεύει καὶ στὴν προκειμένη περίπτωση γιὰ νὰ βεβαιώσει ὅτι ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνηση μιᾶς εἰκόνας δὲν σημαίνει τιμὴ τῆς ὕλης, ἀλλὰ τιμὴ τοῦ εἰκονιζομένου προσώπου. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ δύο παραδείγματα ἐντελῶς ἀνόμοια μεταξύ τους. Στὴν περίπτωση τῶν σχέσεων τῆς εἰκόνας τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ ἢ καὶ τῆς εἰκόνας τοῦ Υἱοῦ, τὸ ἅγιον Πνεῦμα, προσκυνεῖται καὶ λατρεύεται τόσο τὸ πρωτότυπο ὅσο καὶ ἡ εἰκόνα. Ἡ πρόθεση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν εἶναι ἡ ἐξίσωση, ἀλλὰ χρησιμοποιεῖται ὡς παράλληλο σχῆμα γιὰ νὰ διευκρινηθεῖ ἡ ἔννοια τῆς τιμῆς τῆς εἰκόνας⁹⁰⁰. Ἡ εἰκονομαχία, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ Βιβλικά ἐπιχειρήματα περὶ ἀπαγορεύσεως χρήσεως εἰκόνων καὶ διαφόρων παραστάσεων ἢ καὶ εἰδώλων, ἀνέμιξε τὸ χριστολογικὸ εἰκονολογικὸ περιεχόμενο μὲ τις ἐρμηνευτικὲς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ Χριστὸς δὲν μπορεῖ νὰ εἰκονίζεται, γιὰτὶ ἡ θεία του φύση εἶναι ἀνεικόνιστη. Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε στὴ συζήτηση αὐτὴ γιὰτὶ δὲν ἄπτεται

θέση του εἶναι ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ παραμείνουμε σὲ μόνη τὴν ἀνάγνωση τοῦ γραμματος. «Οὐκοῦν ὁ μόνω τῷ γραμματι τῆς Γραφῆς παρακαθήμενος μόνην ἔχει τὴν αἴσθησιν κρατοῦσαν τῆς φύσεως· καθ' ἣν ἡ πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς σχέσις μόνη διαφαίνεσθαι πέφυκεν· τὸ γὰρ γράμμα, μὴ νοούμενον πνευματικῶς, μόνην ἔχει τὴν αἴσθησιν περιγράφουσαν αὐτοῦ τὴν ἐκφώνησιν καὶ μὴ συγχωροῦσαν πρὸς τὸν νοῦν διαβῆναι τῶν γεγραμμένων τὴν δύναμιν» (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Ἐρωτήσεις πρὸς Θαλάσιον, 63, 111-117, σ. 151). Ἡ διάκριση μεταξύ τῆς χρήσεως τῆς γλῶσσας γιὰ τὴν παράσταση ἑνὸς γεγονότος ἢ προσώπου καὶ ἐκείνης μέσω τῶν χρωμάτων καὶ σχημάτων προσεγγίζει τὴ σύγχρονη συζήτηση τῆς χρήσεως ἀπὸ τὴν τέχνη εἴτε τῆς γλῶσσας εἴτε τῶν χρωμάτων γιὰ τὴν παράσταση ἑνὸς ἀντικειμένου. Ἡ σύγχρονη συζήτηση φαίνεται νὰ συμφωνεῖ ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ τρόποι ἀλληλοσυμπληρώνονται. Βλ. **ROQUE**, Georges. «*The Role of Language in Seeing an Image*». In: *Conjunctions: Verbal-Visual Relations*. Eds. Laurie Edson and Renée Riese Hubert. San Diego State University Press. San Diego 1996, σσ. 85-106.

⁸⁹⁹ Βλ. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, I, 21, 41-42. **B. KOTTER III**, σ. 108.

⁹⁰⁰ Βλ. ὅπ. ἀν., I, 21, 31-93. **B. KOTTER III**, σσ. 108-110.

ἄμεσα τοῦ θέματός μας⁹⁰¹. Θὰ ἀρκεσθοῦμε μόνο μὲ τὴν ἀπάντηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ὁ ὁποῖος λέγει ὅτι ἐφ’ ὅσον ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἔγινε ἄνθρωπος, εἶναι δυνατὴ ἡ ἐξεικόνιση του μὲ ὑλικά χρώματα⁹⁰².

Ἀπὸ τὴ συστηματοποίηση τῶν ἐννοιῶν τῆς εἰκόνας στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ καθίσταται προφανές ὅτι περιλαμβάνεται εὐρεία κλίμακα «χρήσεων», πού ἄπτονται τόσο τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ὅσο καὶ τοῦ ὑπερβατικοῦ καὶ γιὰ τὴν ὁποία ἔχει καὶ ὁ ἴδιος συνείδηση. Θεωρεῖ δὲ ὅτι οἱ ἐννοιες εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ἡ ἀπόρριψη μιᾶς ἐξ αὐτῶν συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη τοῦ συνόλου τῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς τιμῆς τους⁹⁰³. Ἀπὸ τὴν πολυεπίπεδη ἐπεξεργασία τῶν ἐννοιῶν τῆς εἰκόνας καθίσταται φανερό ὅτι μὲ τὴν ἐντρύφηση στὶς διάφορες ἐννοιες παρέχεται ἡ δυνατότητα γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἀπὸ μέρους τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ «εἰκονικὴ» ἀνάγνωση τῆς θεολογίας καὶ τοῦ δόγματος, τῆς κοσμολογίας καὶ ἀνθρωπολογίας, τοῦ χρόνου καὶ τῶν ἐσχάτων. Ἡ γνώση αὐτὴ εἶναι πρωτίστως θεολογικὴ, δεδομένου ὅτι γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος τὸν Θεὸ μὲσω τῆς εἰκόνας του, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἔγινε ἄνθρωπος καὶ ἀποκάλυψε τὸν Πατέρα. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ ἅγιο Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο, ὡς εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ, καθιστᾶ γνωστὸ τὸν Υἱό. Ἐπιπρόσθετα, ἡ γνώση καθίσταται κοσμολογικὴ ἢ καὶ ἀνθρωπολογικὴ, δεδομένης τῆς δημιουργίας τῶν ὄντων κατὰ τοὺς ἀντίστοιχους προσορισμοὺς ἢ τοὺς λόγους τῶν ὄντων πού βρίσκονται στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου «κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν» Θεοῦ. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἐπιτυγχάνεται καὶ μὲσω τῆς φυσικῆς

⁹⁰¹ Βλ. ΠΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Βασιλείου. *Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν εἰκονομάχων*. Ἀθῆναι 1975. ABLES, Scott. *The Rise of Icon Veneration* [This paper was read at the conference: A Celebration of Living Theology (In honor of Andrew Louth), 9-12 July, 2012, St Chad’s College, Durham University] (Academia.edu).

⁹⁰² Βλ. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, I, 18. B. KOTTER III, σ. 93-94.

⁹⁰³ Ὅπ. ἀν., I, 14, 19-20. B. KOTTER III, σ. 87. Ὅπ. ἀν., III, 23, 22-25. B. KOTTER III, σ. 130.

ἀποκαλύψεως. Ὁ Δημιουργὸς Θεὸς παρέχει τὴ δυνατότητα γνώσεώς του μέσω τῶν δημιουργημάτων του καὶ εἰκόνες τῆς φύσεως ὀδηγοῦν στὴ γνώση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἐξ ἄλλου, γεγονότα εἴτε τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ εἴτε τῆς ἱστορίας ἀποτελοῦν εἰκόνες τῶν μελλόντων καὶ προδιαγράφουν τὶς σωτήριες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ μέσα στὴν ἱστορία. Ἀκόμα καὶ αὐτὴ ἡ ὑλικὴ εἰκόνα ἀποτελεῖ βεβαίωση τῆς γνώσεως καὶ ἐνώσεως μὲ τὸ πρωτότυπο. Ὅλα τὰ ἀνωτέρω δεδομένα περὶ τῆς «εἰκόνας» κατὰ τὴν περίοδο τοῦ φωτισμοῦ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὀδηγοῦν πρὸς τὴν ἀποδοχὴ τῆς «ἀλλαγῆς» τῆς Παλαιοδιαθηκικῆς ἀπαγορεύσεως τῆς χρήσεως τῶν εἰκόνων καὶ τὴ χρήση τους ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία.

§ 3. Η ΚΑΤ' ΕΙΚΟΝΑ ΚΑΙ ΟΜΟΙΩΣΙΝ ΘΕΟΥ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς συνδέει τὸ «κατ' εἰκόνα» μὲ τὴ φυσικὴ κατασκευὴ καὶ σύνθεση τοῦ ἀνθρώπου⁹⁰⁴. Εἰδικότερα, θεωρεῖ ὅτι τὸ κατ' εἰκόνα στὸν ἄνθρωπο σχετίζεται μὲ τὸ «αὐτεξούσιον». «Ὡσπερ οὖν ἡ φυσικὴ ὄρεξις πάση αἰσθητικῇ φύσει ἔγκειται, οὕτως ἡ αὐτεξουσιότης πάση λογικῇ φύσει ἔγκειται· πᾶν γὰρ λογικὸν αὐτεξούσιον, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ»⁹⁰⁵. Τὸ αὐτεξούσιο εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ ἐκεῖνο στὸν ἄνθρωπο ποῦ θὰ καθορίσει τὴν περαιτέρω πορεία του στὴ σχέση του μὲ τὸν Θεό, γιατί εἶναι ὁ τρόπος ἐκδηλώσεως τῆς ἐλευθερίας του καὶ τῶν ἐπιλογῶν του. Διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργίας του, ὁ ἄνθρωπος γίνεται μέτοχος, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς αἰσθητῆς φύσεως διὰ τοῦ σώματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς νοητῆς, διὰ τῆς ψυχῆς⁹⁰⁶. Στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως

⁹⁰⁴ Βλ. *Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, 30. **B. KOTTER IV**, σσ. 215-216. Ἐξ ἄλλου, ὅπως διαπιστώθηκε στὸ κεφάλαιο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν εἰκόνων, στοὺς τρεῖς λόγους περὶ τῶν εἰκόνων, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπαριθμεῖ σειρὰ ἐννοιῶν τῆς κατ' εἰκόνα δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου.

⁹⁰⁵ *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 10, 13-16. **B. KOTTER I**, σ. 26. Βλ. **ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Ὁρθόδοξη θεολογία. Μία εἰσαγωγή. Τοῦ ἰδίου. Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σσ. 117-131.

⁹⁰⁶ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικός 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 9, σσ. 120-122. Ὁ Adolph HARNACK συνοψίζει ὡς ἀκολούθως τὴ θεολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸ «κατ' εἰκόνα» καὶ «καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. «The different views of the Fathers are further reflected in the different conceptions of the image of God in man. Religious and moral speculation were to be harmonised at this point; for the former was, indeed, never wholly wanting. Apart from such theologians as saw the image of God, somehow or other, even in the human figure, almost all were convinced that it consisted in reason and freedom. But with this it was impossible to remain perfectly satisfied, since man was still able to break away from God, so as in fact to become unlike him, and to die. On the other hand, theologians were certain that goodness and moral purity never could be innate. In order to solve the problem, different methods were adopted. Some abandoned the premise that the possession of the divine image was inalienable, and maintained that as it resided in the spirit that had been bestowed it could be completely lost through sinful sensuousness. The spirit returned to God, and the man relapsed to the level of the beasts. But this solution seemed unsatisfactory,

συγκεκριμενοποιεῖται περισσότερο ἢ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ μὲν σῶμα κατασκευάσθηκε ἀπὸ τὴν ὕλη τῆς γῆς, ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τοῦ «ἐμφυσήματος» τοῦ Θεοῦ, μέσω τοῦ ὁποῖου ὁ ἄνθρωπος ἀπέκτησε λογικὴ καὶ νοερὰ ψυχὴ. Ἔτσι, γίνεται διάκριση τοῦ κατ' εἰκόνα, πού ταυτίζεται μὲ τὸ νοερὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο στὸν ἄνθρωπο, ἀπὸ τὸ καθ' ὁμοίωσιν πού ταυτίζεται μὲ τὴν ὁμοίωση πρὸς τὸν Θεὸ διὰ τῆς ἀρετῆς, λαμβάνει δηλαδὴ τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἠθικὴ διάσταση, μὲ προοπτικὴ τὴν προοδευτικὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου⁹⁰⁷.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στηρίζεται ἐπὶ τοῦ προκειμένου στὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, ὁ ὁποῖος κατ' ἐξοχὴν στὴ θεολογία του ἀναφέρεται στὸ αὐτεξούσιο τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς φυσικῆς του θελήσεως. Συνιστᾷ, γιὰ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, ὄντολογικὴ ἀρχὴ τὸ αὐτεξούσιο καὶ ἡ ὕπαρξη τοῦ φυσικοῦ θελήματος γιὰ τὴν ὁποιαδήποτε φύση ἢ οὐσία, κτιστὴ ἢ ἄκτιστη. Ἔτσι καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς βεβαιώνει ὅτι ἡ θεία φύση

because it was necessary, in spite of it, to retain the freedom that still, under all circumstances, existed to choose the good. Accordingly, it was impossible to treat this theory with any real seriousness. Others saw the possession of the Divine image, resting on reason and freedom, in the destiny of man to virtue and immortality, yet without stating what change in that case was actually made by falling short of this destiny. The third section, finally, distinguished, after the example of Origen, between "image" (εἰκὼν) and "likeness" (ὁμοίωσις) and saw the former in the inalienable spiritual plan of man, the latter in moral similarity to God, which was, indeed, one always to be gained on the basis of natural endowments. The Fathers were unwilling, as this review shows, to rest content with the thought that the inalienable spiritual natural endowment of man constituted the divine image, but they found no means of getting beyond it. Their conception of moral goodness as the product of human freedom hindered them. All the more strongly did they emphasise and praise, as a kind of set-off, the goodness of God as Creator revealed in the natural constitution of man» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 260-261).

⁹⁰⁷ «Ἐπεὶ δὲ ταῦτα οὕτως εἶχεν, ἐξ ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον οἰκείαις χερσὶ κατ' εἰκόνα τε καὶ ὁμοίωσιν, ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δούς αὐτῷ, ὅπερ δὴ θείαν εἰκόνα φαμέν· τὸ μὲν γὰρ "κατ' εἰκόνα" τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον, τὸ δὲ «καθ' ὁμοίωσιν» τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 26, 16-21. B. KOTTER II, σ. 76).

εἶναι αὐτεξούσιος καὶ φύσει θελητική. Ἐφ' ὅσον, ἐπομένως, ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιουργημένος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ, εἶναι καὶ ὁ ἴδιος αὐτεξούσιος καὶ φύσει θελητικός. Ἐπαναλαμβάνει καὶ ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὅτι οἱ Πατέρες ταύτισαν τὸ αὐτεξούσιο μὲ τὴ θέληση. Ἡ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι οὐσιώδης στὴν ὄντολογία, στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, δεδομένου ὅτι, τόσο τὸ αὐτεξούσιο, ὅσο καὶ τὸ θέλημα ἀνήκουν στὰ οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς ὑπάρξεως⁹⁰⁸.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διανοίγει μία ἄλλη προοπτικὴ τοῦ κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεό. «Εἰκὼν τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, δι' οὗ Χριστὸς ἐνοικῶν ἀνθρώπῳ δίδωσιν αὐτῷ τὸ κατ' εἰκόνα»⁹⁰⁹. Εἶναι μὲν δημιουργημένος ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ εἶναι, ὅπως ὁ Θεός, αὐτεξούσιος καὶ θελητικός. Μὲ τὴ θέση αὐτὴ ὅμως στὸ παρὸν

⁹⁰⁸ «Εἰ κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγένηται, αὐτεξούσιος δὲ φύσει καὶ θελητικὴ ἢ θεία φύσις, ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς αὐτῆς εἰκὼν αὐτεξούσιος φύσει καὶ θελητικός. Τὸ γὰρ αὐτεξούσιον θέλησιν ὠρίσαντο οἱ πατέρες. Ἐπι δὲ εἰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνυπάρχει τὸ θέλειν καὶ οὐ τοῖς μὲν ὑπάρχει, τοῖς δὲ οὐκ ἐνυπάρχει, τὸ δὲ κοινῶς πᾶσιν ἐνθεωρούμενον φύσιν χαρακτηρίζει ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις, ἄρα φύσει θελητικὸς ὁ ἄνθρωπος». Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 58, 70-76. **B. KOTTER II**, σ. 140. Βλ. **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Διάλογος μετὰ Πύρρου**. PG 91, 304. Βλ. **Ωριγένους. Φιλοκαλία**, 25, 2, σσ. 216-222. Ὁ Ωριγένης ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἐρμηνεύοντας τὸ τοῦ ἀπ. Παύλου Ρωμ. 8:29-30, θεωρεῖ ὅτι ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ ἀποτελεῖ κλήση καὶ προορισμό.

⁹⁰⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 13, 75-76. **B. KOTTER II**, σ. 40. Βλ. Β' Κορ. 4:4. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, III, 16. **B. KOTTER III**, σ. 125. Ὁπ. ἀν., III, 18: «Ἔστι μὲν ὁ υἱὸς εἰκὼν τοῦ πατρὸς φυσικὴ, ἀπαράλλακτος, κατὰ πάντα ὁμοία τῷ πατρὶ πλην τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πατρότητος· ὁ μὲν γὰρ πατὴρ γεννήτωρ ἀγέννητος, ὁ δὲ υἱὸς γεννητὸς καὶ οὐ πατὴρ. Καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον εἰκὼν τοῦ υἱοῦ· «οὐδεὶς γὰρ δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.» Διὰ πνεύματος οὖν ἁγίου γινώσκομεν τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν καὶ ἐν τῷ υἱῷ καθορῶμεν τὸν πατέρα· φύσει γὰρ νοῦ μὲν λόγος ἄγγελος, λόγου δὲ μηνυτικὸν τὸ πνεῦμα. Ὁμοία δὲ καὶ ἀπαράλλακτός ἐστιν εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν μόνῳ τῷ ἐκπορευτῷ τὸ διάφορον ἔχον· ὁ μὲν γὰρ υἱὸς γεννητός, ἀλλ' οὐκ ἐκπορευτός. Καὶ ἐκάστου δὲ πατρὸς ὁ υἱὸς φυσικὴ ἐστὶν εἰκὼν. Καὶ οὗτος μὲν ὁ πρῶτος τρόπος τῆς εἰκόνας, ὁ φυσικός» (**B. KOTTER III**, σ. 127). Βλ. **Μ. Ἀθανασίου. Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα**, 1, 16, 1-7, σσ. 491-493.

κείμενο, διαπιστώνεται ότι ή κατ' εικόνα και καθ' όμοίωσιν δημιουργία του ανθρώπου είναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς «ἐνοικήσεως» τοῦ Χριστοῦ στὸν ἄνθρωπο, διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Βεβαίως, ή θεώρηση αὐτή, ὅπως ἀναφερθήκαμε προηγουμένως, λαμβάνει χριστολογική και πνευματολογική διάσταση. Η θεολογική αὐτή ἐρμηνευτική τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ προσεγγίζει ἐκείνην τοῦ Εἰρηναίου, ὁποῖος θεωρεῖ, ὅπως και ὁ Δαμασκηνός, ὅτι τὸ κατ' εικόνα στὸν ἄνθρωπο ὀφείλεται στὴν παρουσία τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ⁹¹⁰. Ἐπιπρόσθετα, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός θέτει ὑπὸ νέα προοπτική τὴν ἔννοια τοῦ «κατ' εικόνα και καθ' όμοίωσιν» και αὐτὸ πὸν ή Παλαιὰ Διαθήκη τὸ θεωρεῖ ὡς «δομικὸ στοιχεῖο» τῆς δημιουργίας τοῦ ἄνθρωπου και πολλοὶ ἀπὸ τοὺς Πατέρες θέλησαν νὰ «ἐντοπίσουν» τὸ μέρος τοῦ ἄνθρωπου ὅπου βρίσκεται, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός καθορίζει ὅτι τὸ «κατ' εικόνα» στὸν ἄνθρωπο εἶναι τὸ «ἀποτέλεσμα» τῆς ἐνοικήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, δεδομένου ὅτι ὁ Λόγος και τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ δημιούργησαν τὸν κόσμον και τὸν ἄνθρωπο κατὰ τοὺς λόγους τῶν ὄντων πὸν εὐρίσκονται στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ. Τὸ γεγονός ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ή φυσική εικόνα τοῦ Πατέρα και τὸ

⁹¹⁰ «Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγομεν κατ' εικόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὐ κατ' εικόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει· διὰ τοῦτο δὴ και τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρωτα ἐπεκύρωσε· και γὰρ και τὴν εικόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ή εἰκὼν αὐτοῦ, και τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου Λόγου. Καὶ οὐ μόνον γε διὰ τῶν προειρημένων τὸν Πατέρα τε και ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ Κύριος, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ τοῦ πάθους. Ἐκλύων γὰρ τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἐν τῷ ξύλῳ γενομένην τοῦ ἄνθρωπου παρακοήν, “ὑπήκοος ἐγένετο μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ”, τὴν ἐν τῷ ξύλῳ παρακοήν διὰ τῆς ὑπακοῆς ἰώμενος. Οὐκ ἂν δὲ διὰ τῶν αὐτῶν ἐληλύθει ἐκλύων τὴν πρὸς τὸν πεπλακότα ἡμᾶς παρακοήν, εἰ ἄλλον κατήγγελλε Πατέρα. Ἐπειδὴ δὲ δι' ὧν παρηκούσαμεν Θεοῦ και ἠπειθήσαμεν αὐτοῦ τῷ λόγῳ, διὰ τῶν αὐτῶν τὴν ὑπακοήν εἰσηγήσατο και τὴν πρὸς τὸν λόγον αὐτοῦ πεισμονήν, φανερώτατα αὐτὸν δεικνὺς Θεόν· ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι· οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἡμεῖν ὀφείλεται, ἀλλ' ἐκείνῳ οὐ και τὴν ἐντολήν παρέβημεν ἀπ' ἀρχῆς» (**Εἰρηναίου Λουγδούνων**. *Κατὰ αἱρέσεων*, 5, 15 (σωζόμενον ἀπόσπασμα TLG). Βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. *Ἐκκλησιολογία. Μεταξὺ Χριστολογίας και Πνευματολογίας ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Πατερικῆς Παραδόσεως*, σσ. 115-116).

ἅγιο Πνεῦμα φυσική εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ, συνεπάγεται καὶ τὴν ἐνοίκησίν Του στὸν ἄνθρωπο, διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, γιὰ νὰ καταστεῖ καὶ ὁ ἄνθρωπος δημιούργημα «κατ' εἰκόνα Θεοῦ». Τὸ κατ' εἰκόνα στὸν ἄνθρωπο εἶναι συνέπεια τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι φυσική εἰκόνα τοῦ Πατέρα. Ἡ συνεργία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος γιὰ τὴ δημιουργία καὶ ἡ «ἐνοίκηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, τὸν καθιστᾷ «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ κατὰ χάριν. Ἐπομένως, ὁ ἄνθρωπος διὰ τοῦ κατ' εἰκόνα γίνεται φορέας τῆς παρουσίας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ.

Τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸν ἀποτελεῖ τρόπο γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ γνώση αὐτὴ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς κατὰ χάριν δομῆς τοῦ ἀνθρώπου «κατ' εἰκόνα» τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ. Ὑπάρχουν ὅμως οἱ παράγοντες ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι παρεμβάλλονται ὡς ἐμπόδια γιὰ νὰ γίνεῖ αὐτὸ κατορθωτό. Τὸ κύριο ἐμπόδιο εἶναι ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ὀδήγησε στὴν «ἀμαύρωση» τοῦ κατ' εἰκόνα⁹¹¹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς στὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως*

⁹¹¹ Ὁ A. HARNACK ἐρμηνεύει ὡς ἀκολουθῶς τὸ ζήτημα τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὴ θεολογία τῶν Πατέρων: «The different views of the Fathers are finally reflected in their conception of the primitive state. Christianity restores man to his state of ideal perfection. This state must, however, have already existed in some form at the beginning, since God's creation is perfect, and Genesis teaches, that man when created was good, and in a condition of blessedness (Paradise). On the other hand, it could not have been perfect, since man's perfection could not be attained except through freedom. The problem resolves itself into a complete contradiction, which, indeed, was already clearly to be found in Irenæus: the original condition of man must coincide with the state of perfection, and yet it must only have been preliminary. The Fathers tried various ways of solving this crucial and insoluble difficulty, in which again the empirical and moral philosophical conception combined with a religious one. An attempt was made by very many Fathers to limit somewhat the blessedness of the Paradisaical state, or to give a form to their conceptions of it different in quality--fanciful and material--from that of their ideas of the final perfection; accordingly, it was explained --by Gregory of Nyssa -- that God himself, looking to the Fall, had not ordained the Paradisaical state to be perfect. By some, again, the inconsistencies were glossed over, while others determined, following Origen, wholly to abandon the historical interpretation of the state in Paradise, and to construct independently a primitive state for themselves. The last method had the advantage, in combination with the assumption of the preexistence

77, ἐπαναλαμβάνει τὰ περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τοῦ Θεοῦ «κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ νοερόν καὶ αὐτεξούσιον καὶ καθ' ὁμοιότητα ἦτοι ἐν ἀρεταῖς τέλειον ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπου φύσει»⁹¹². Ἐδῶ εἰσάγεται καὶ νέο στοιχεῖο σχετικὸ μὲ τὴν κατ' εἰκόνα δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, τὸ νοερόν, ὡς ζευγος μὲ τὸ αὐτεξούσιον. Ἡ διάκριση ἐξ ἄλλου μεταξὺ τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ τοῦ καθ' ὁμοίωσιν διατηρεῖται μὲ περαιτέρω ἐπεξήγηση. Τὸ καθ' ὁμοίωσιν, δεδομένου ὅτι ἄπτεται τῆς ἠθικῆς καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου συνυφαίνεται μὲ τὶς ἀρετές. Ἡ ἠθικὴ διάσταση δὲν εἶναι ξένη πρὸς τὸ κατ' εἰκόνα, ἀλλὰ ὑποστηρικτικὴ. Ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο «ἐν ἀρεταῖς τέλειον ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπου φύσει». Αὐτὸ συνεπάγεται ὅτι γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν τελειότητα πρέπει νὰ ἐργασθεῖ μέσω τῶν ἀρετῶν· «αὗται γὰρ οἰονεὶ χαρακτηῖρες τῆς θείας ὑπάρχουσι φύσεως· τὸ ἀμέριμνον καὶ ἀπερίσπαστον καὶ ἀκέραιον, τὸ ἀγαθόν, τὸ σοφόν, τὸ δίκαιον, τὸ πάσης κακίας ἐλεύθερον»⁹¹³. Ἀφ' ἑνὸς μὲν, ὀρίζεται τὸ περιεχόμενον τῶν ἀρετῶν, ἀφ' ἑτέρου δέ, τὸ πῶς μέσα ἀπὸ τὶς ἀρετές εἶναι δυνατὴ ἡ ὁμοίωσις μὲ τὸν Θεό. Οἱ ἀρετές εἶναι τὰ πνευματικὰ μέσα πὸν ὁ Θεὸς δίδει στὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν τελείωσις καὶ στὴ γνῶσις τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος, ἅμα τῇ δημιουργίᾳ του, εἶχε τεθεῖ σὲ κοινωνία μὲ τὸν Θεὸ δημιουργό του, οὕτως ὥστε, νὰ

of souls, that it could transfer all men mystically into the original state. However, this radical solution conflicted too strongly with the letter of revelation, and the spirit of the Church tradition. It was rejected, and thus the problem remained in its obscurity. Therefore men contented themselves more and more with disregarding the main question: they set down incongruities side by side, and extracted separate points from the account in Genesis. To the latter belonged especially those which were believed to recommend virginity and asceticism, and to prove that these formed the mode of life (*habitus*) which corresponded to the true nature of man. Nor were opinions wanting that characterised asceticism as a salutary means of correcting the deterioration of the human state. "Asceticism and its toils were not invented to procure the virtue that comes from without, but to remove superinduced and unnatural vileness, just as we restore the natural brightness of iron by carefully removing the rust, which is not natural, but has come to it through negligence" (John of Damascus, *De fide orth.* III. 14)» (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σσ. 261-262).

⁹¹² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 77, 10-12. B. KOTTER II, σ. 175.

⁹¹³ Ὅπ. ἀν., 77, 12-14. B. KOTTER II, σ. 175.

ὑπερβεί τὴ φθαρτότητα τῆς κτιστῆς του φύσεως καὶ νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν ἀφθαρσία. «Ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν ἑαυτοῦ καταστήσας τὸν ἄνθρωπον («ἐπ’ ἀφθαρσία γὰρ τοῦτον ἐποίησε»), διὰ δὲ τῆς ἑαυτοῦ κοινωνίας ἀνήγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸ ἀφθαρτον»⁹¹⁴.

Ἡ πορεία αὐτὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶχε ἀνακοπεῖ ἕνεκεν τῆς αὐτεξουσίου ἐπιλογῆς του νὰ ἀθετήσῃ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ παραβεί τὴν ἐντολή Του, μὲ ἀποτέλεσμα, ἀντὶ νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν ἀφθαρσία καὶ στὴν ὁμοίωση πρὸς τὸν Θεὸ, ὅπως ἦταν ὁ ἀρχικὸς σκοπὸς τῆς δημιουργίας του, νὰ ἀμαυρώσῃ τὴν κατ’ εἰκόνα Θεοῦ δομὴ του, νὰ ἀποκόψῃ τὴν κοινωνία του μὲ τὸν Θεὸ καὶ νὰ ὀδηγηθεῖ στὸν θάνατο. Ἐὰν τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν εἶναι τὸ κέντρο σχέσεως καὶ κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεόν, καὶ ἐφ’ ὅσον αὐτὸ εἶχεν ὑποστῆ τὴν ἀμαύρωση ἕνεκα τῆς πτώσεως, αὐτὸ ἔπρεπε νὰ θεραπευθεῖ γιὰ νὰ ἀποκατασταθεῖ ἡ σχέση καὶ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. «Ἐνηνθρώπησε δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα, ἐφ’ ὅπερ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, πάλιν αὐτῷ χαρίσῃται»⁹¹⁵. Τὰ ἀποτελέσματα τῆς πτώσεως ἦσαν πολλαπλᾶ· ἡ ἀμαύρωση τοῦ κατ’ εἰκόνα καὶ ἡ σύγχυσή του μὲ τὴν κακία, ἡ ἀπογύμνωση ἀπὸ τὴν κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, ἡ ἔκπτωση ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ ἡ εἴσοδος

⁹¹⁴ Ὁπ. ἀν., 77, 14-16. **B. KOTTER II**, σ. 175.

⁹¹⁵ Ὁπ. ἀν., 77, 9-10. **B. KOTTER II**, σ. 175. Ὅπως σημειώσαμε στὸ Κεφάλαιο Ε', (ὑποσ. 551) ὁ Γρ. Ναζιανζηνὸς γιὰ τὸ θέμα τῆς θεραπείας τῆς ἀμαυρωθείσας εἰκόνας τοῦ ἀνθρώπου, δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς Λόγος εἶναι εἰκόνα τοῦ Πατέρα καὶ ὁ ἄνθρωπος εἰκόνα τοῦ Λόγου, ὁ Λόγος κινήθηκε πρὸς τὴν εἰκόνα του καὶ τὴν ἔνωσε μὲ τὴν ὑπόστασή του: «Τὸ δὲ ἦν αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους, ἡ μὴ κινουμένη σφραγίς, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν, ὁ τοῦ Πατρὸς ὄρος καὶ λόγος· ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα καὶ ψυχῇ νοερᾶ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον ἀνακαθαίρων. Καὶ πάντα γίγνεται, πλὴν τῆς ἀμαρτίας, ἄνθρωπος· κυθηεὶ μὲν ἐκ τῆς Παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι – ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι, καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι – προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἐν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια**, 13, σσ. 132-134). (Πλάγια δικά μας).

στην κατάσταση τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου. Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ εἶχε ὡς σκοπὸ τὴ θεραπεία ὅλων τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς πτώσεως. Ὁ ἄνθρωπος ἔλαβε τὸ λίαν καλῶς ἀπὸ τὸν Θεὸ κατὰ τὴ δημιουργία του, τὸ ὁποῖο ὅμως δὲν μπόρεσε νὰ διαφυλάξει ἀκέραιο καὶ νὰ τὸ ὀδηγήσει στὴν τελείωση. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἔλαβε τὸ ταπεινότερο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη, δηλαδὴ τὴν ἀνθρώπινη φύση, «ἵνα δι' ἑαυτοῦ ἐν ἑαυτῷ ἀνακαινίσῃ μὲν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, διδάξῃ δὲ ἡμᾶς τὴν ἐνάρετον πολιτείαν καὶ ταύτην δι' ἑαυτοῦ ποιήσῃ ἡμῖν εὐεπίβατον καὶ τῇ τῆς ζωῆς κοινωνία ἐλευθερώσῃ τῆς φθορᾶς ἀπαρχὴ γενόμενος τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως καὶ τὸ ἀχρειωθὲν καὶ συντριβὲν σκευῶς ἀνακαινίσῃ, ἵνα τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου λυτρώσῃται πρὸς θεογνωσίαν ἡμᾶς καλέσας καὶ νευρώσῃ καὶ παιδεύσῃ δι' ὑπομονῆς καὶ ταπεινώσεως καταπαλαίειν τὸν τύραννον»⁹¹⁶.

⁹¹⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 77, 22-28. **B. KOTTER II**, σ. 175. «Ὅτι δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, οὐδεὶς ἀντερεῖ. Πῶς οὖν ἄνθρωπος γέγονεν, εἰ σάρκα ἀψυχὸν ἢ ψυχὴν ἄνουν ἀνέλαβεν; Οὐ τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος. Τί δὲ καὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀπανάμεθα τοῦ πρωτοπαθήσαντος μὴ σεσωσμένου μηδὲ τῇ συναφείᾳ τῆς θεότητος ἀνακεκαιτισμένου τε καὶ νενευρωμένου; “Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον”. Αναλαμβάνει τοίνυν ὅλον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ τούτου κάλλιστον ὑπὸ ἀρρωστίαν πεσόν, ἵνα ὅλω τὴν σωτηρίαν χαρίσῃται. Νοῦς δὲ ἄσοφος ἐστερημένος τε γνώσεως οὐκ ἂν εἴη ποτέ· εἰ γὰρ ἀνενέργητος καὶ ἀκίνητος, καὶ ἀνύπαρκτος πάντως. Τὸ κατ' εἰκόνα ἀνακαινίσαι βουλόμενος ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος. Τί δὲ τὸ κατ' εἰκόνα εἰ μὴ ὁ νοῦς; Τὸ κρεῖττον οὖν παρὲς τὸ χεῖρον ἀνέλαβε; Νοῦς γὰρ ἐν μεταίχμιῳ ἐστὶ θεοῦ καὶ σαρκός, τῆς μὲν ὡς σύννοικος, τοῦ θεοῦ δὲ ὡς εἰκῶν. Νοῦς οὖν νοῖ μίγνυται, καὶ μεσιτεύει νοῦς θεοῦ καθαρότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι· εἰ γὰρ ψυχὴν ἄνουν ὁ κύριος ἀνέλαβεν, ἀλόγου ζῶου ψυχὴν ἀνέλαβεν» (Ὁπ. ἀν., 62, 11-24. **B. KOTTER II**, σσ. 157-158). «Καὶ τὸ κατ' εἰκόνα δὲ οἱ ἅγιοι πατέρες κατὰ τὸ νοερὸν ἐκλαμβάνουσιν, ὧν τὰς μαρτυρίας ὑπετάξαμεν. Εἰ οὖν τὸν κατ' εἰκόνα αὐτοῦ γενόμενον ἀνέλαβεν ἄνθρωπον ἤτοι φύσιν ἀνθρωπότητος, πάντως νοερὰν καὶ λογικὴν φύσιν ἀνέλαβεν. Ἀνέλαβε δὲ καὶ θέλησιν αὐτεξούσιον. Ὡσπερ γὰρ τὴν ἄλογον ἀνέλαβεν ὄρεξιν τὴν ἐπιπειθῆ λόγῳ, οὕτω καὶ τὴν λογικὴν· οὐ γὰρ ἄνουν καὶ ἄλογον φύσιν ἀνέλαβεν. Εἰ γὰρ ἄνουν καὶ ἄλογον φύσιν ἀνέλαβεν, οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἄλογον ἀνέλαβε. Νοερὰ γὰρ καὶ λογικὴ φύσις ὁ ἄνθρωπος» (Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως, 38, 23-30. **B. KOTTER IV**, σσ. 223-224). Διαπιστώνουμε ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς υἰοθετεῖ τις δύο παραδόσεις τῶν Πατέρων περὶ τοῦ «κατ' εἰκόνα» καὶ τὸ ταυτίζει ἄλλοτε μὲ τὸ αὐτεξούσιο καὶ ἄλλοτε μὲ τὸν νοῦν. Τὴν ταύτιση τοῦ «κατ' εἰκόνα» μὲ τὸν νοῦ πρότεινε ὁ Φίλων ὁ Ἰουδαῖος καὶ ἀκολούθησαν οἱ Πατέρες (βλ. **Φίλωνος**

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς κάνει προεκτάσεις καὶ στὶς ἀρχαιότερες αἰρέσεις, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῶν Ἀνομοίων, οἱ ὅποιοι δίδασκαν ὅτι ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν ἐνσάρκωσή του δὲν προσέλαβε τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, γιατί τὴ θέση της κατέλαβε ἡ θεότητά του, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὸν Ἀπολλινάριο ὁ ὅποιος, γιὰ νὰ ἀποκρούσει τοὺς Ἀνομοίους, δίδασκε, μὲ βάση τὴν τριχοτόμηση τοῦ ἀνθρώπου σὲ λογικὴ ψυχὴ ἢ νοῦ, σὲ ἄλογη ψυχὴ καὶ σὲ σῶμα, ὅτι ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν ἐνσάρκωσή του δὲν προσέλαβε τὴ λογικὴ ψυχὴ ἢ τὸν νοῦ, γιατί τὴ θέση τους κατέλαβε ὁ Λόγος⁹¹⁷. Ἔτσι, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι προηγουμένως ἔχει ταυτίσει τὸ κατ' εἰκόνα μὲ τὸ αὐτεξούσιο, στὴν προκειμένη περίπτωση τὸ ταυτίζει καὶ μὲ τὸν νοῦ. Ἐὰν οἱ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ δὲν εἶναι τέλειες, κατ' ἐξοχὴν δέ, ἐὰν ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ δὲν εἶναι τέλεια φύση, αὐτὸ θὰ ἔχει σωτηριολογικὲς ἐπιπτώσεις, γιατί, κατὰ τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό, «τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον»⁹¹⁸. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ὁ Χριστὸς προσέλαβε ὀλόκληρη τὴν ἀνθρώπινη φύση, μὲ νοῦ, ψυχὴ καὶ σῶμα. Ὁ σκοπὸς τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἦταν ἡ ἀνακαίνιση τοῦ κατ' εἰκόνα, τὸ ὅποιο, ὅπως διαπιστώσαμε ἀνωτέρω, ταυτίζεται μὲ τὸν νοῦ. Ὁ νοῦς, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, εἶναι τὸ μεταίχιμο πού συνδέει τὴ «σάρκα» τοῦ ἀνθρώπου, μέσα στὴν ὁποία βρίσκεται ὡς συστατικὸ τῆς φυσικῆς του δομῆς ὁ νοῦς, μὲ τὸν Θεό, δεδομένου ὅτι ὁ νοῦς, ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου παραλληλίζονται εἰκονικὰ μὲ τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ⁹¹⁹. Ἐὰν, σύμφωνα μὲ τοὺς

Ἰουδαίου. *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας*, 68-69. Ἔκδ. Leopoldus Cohn. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1. Reimer. Berlin 1896, σσ. 22-23).

⁹¹⁷ Βλ. **ΦΕΙΔΑ**, Βλασίου. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σσ. 582-591. **ΣΑΒΒΑΤΟΥ**, Χρυσοστόμου. *Ἡ χριστολογία τοῦ Ἀπολλιναρίου Λαοδικείας καὶ ἡ γένεση τοῦ Ἀπολλιναρισμοῦ*. Ἀθήναι 2006.

⁹¹⁸ **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ.** *Ἐπιστολὴ 101. Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον ἐπιστολὴ πρώτη*, 32, σ. 50.

⁹¹⁹ Ὁ Dumitru STANILOAE σχολιάζει ἐπὶ τοῦ παρόντος θέματος: «The body of a human being is a palpable, concrete, and particular rationality linked to the palpable, concrete rationality of nature. It represents the most complex system of rationality to have been given material form. If, in the first place, it is true that the rationality that has received material form within the mineral, vegetable, and animal orders has its origin in a creative act of God who, by the very fact of molting it into a material form,

Ἀνόμοιους καὶ τὸν Ἀπολλινάριο, ὁ ἐνσαρκωμένος Χριστὸς δὲν προσέλαβε οὔτε τὴν ψυχὴ οὔτε τὸν νοῦ, τότε τὸ κατ' εἰκόνα στὸν ἄνθρωπο παραμένει ἀθεράπευτο καὶ ἡ ἐνσάρκωση παραμένει χωρὶς ἀντικείμενο ἀναφορᾶς.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται τὴ διπλὴ διάκριση τοῦ ἀνθρώπου σὲ ψυχὴ καὶ σῶμα καὶ ὄχι τὴν ἀνωτέρω τριχοτομιστικὴ διαίρεση σὲ λογικὴ ψυχὴ ἢ νοῦ, σὲ ἄλογη ψυχὴ καὶ σὲ σῶμα. Τὸ δισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου ἔχει κληρονομήσει ἀπὸ ἄλλους Πατέρες, ὅπως ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. «Ἐπειδὴ γὰρ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, διπλὴν ἡμῖν ἔδωκε καὶ τὴν κάθαρσιν, δι' ὕδατός τε καὶ πνεύματος· τοῦ μὲν πνεύματος τὸ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» ἐν ἡμῖν ἀνακαινίζοντος, τοῦ δὲ ὕδατος διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας καθαίροντος καὶ τῆς φθορᾶς ἀπαλλάττοντος, καὶ τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα ἐκπληροῦντος τοῦ ὕδατος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένου τοῦ πνεύματος»⁹²⁰. Ἐπομένως, ἐντοπίζεται καὶ ὁ μυστηριακὸς τρόπος τῆς ἀνακαινίσεως τοῦ κατ' εἰκόνα, ἀφ' ἑνὸς μὲν διὰ τοῦ Βαπτίσματος, τὸ ὁποῖον εἶναι καθαιρετικὸ τῆς ἁμαρτίας, ἀφ' ἑτέρου δὲ διὰ τῆς παροχῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μέσω τοῦ μυστηρίου τοῦ Χρίσματος⁹²¹. Ὅπως θὰ διαπιστώσουμε στη

gave its own existence to this rationality – as to an image of the infinitely complex divine rationality – and if, in the second place, it is true that the process of bringing this complex materialized rationality into act serves to enhance its inner potentialities (for the process is continuously being directed by the influence of the divine rationality), then it is certainly true that in the human body this materialized rationality touches the highest point of its complexity». STANILOAE, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 2. The World: Creation and Deification*. (Translated and edited by Ioan Ionita and Robert Barringer). Holy Cross Orthodox Press. Brookline, Massachusetts 2000, σσ. 65-66.

⁹²⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 82, 36-42. B. KOTTER II, σσ. 183. Σημειώνεται ὅτι τὸ κεφ. 82 τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως ἐπιγράφεται, *Περὶ πίστεως καὶ βαπτίσματος*.

⁹²¹ «Ἐπειδὴ γὰρ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, διπλὴν ἡμῖν ἔδωκε καὶ τὴν κάθαρσιν, δι' ὕδατός τε καὶ πνεύματος· τοῦ μὲν πνεύματος τὸ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» ἐν ἡμῖν ἀνακαινίζοντος, τοῦ δὲ ὕδατος διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας καθαίροντος καὶ τῆς φθορᾶς ἀπαλλάττοντος, καὶ τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα ἐκπληροῦντος τοῦ ὕδατος, τὸν

συνέχεια στο αντίστοιχο κεφάλαιο, ή θέωση του ανθρώπου επίσης λαμβάνει μυστηριακό χαρακτήρα⁹²².

Πρέπει να παρατηρηθεί ότι στην όλη οικονομία του Θεού για τον άνθρωπο και τη σχέση που δημιουργείται μεταξύ Θεού και ανθρώπου, από τη δημιουργία του μέχρι και την έξοδο ολοκλήρου έσχατολογική του ανακαίνιση, όπως αυτή συνοψίζεται από τον Ίω. Δαμασκηνό στο παρόν κείμενο, ο Θεός, ο οποίος κήδεταί του ανθρώπου, είναι ο προσωπικός Θεός και όχι μία απρόσωπη υπέρτατη δύναμη, όπως αυτός της φιλοσοφίας, αναδεικνύει δὲ τὸν ἄνθρωπο ὡς πρόσωπο ἐν κοινωνία μετὰ τοῦ ἰδίου τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Θέλει ὁ Θεὸς νὰ θέσει τὸν ἄνθρωπο σὲ κοινωνία μαζί του. Θέλει νὰ τὸν καταστήσει κοινωνὸ τῆς δόξας του. Θέλει νὰ τὸν ὀδηγήσει στὴ θεογνωσία. Δεδομένης τῆς προσωπικῆς πρόνοιας τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως καὶ γιὰ τὸ σύνολο τῶν δημιουργημάτων του, χωρεῖ στίς ἐνέργειες ἐκεῖνες πού θὰ ὀδηγήσουν τὸν ἄνθρωπο στὴ σωτηρία. Αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ ἀποκορύφωμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ στὴν ὁποία ὀδηγεῖται ὁ ἄνθρωπος μὲ τις

δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένου τοῦ πνεύματος» (Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως, 82, 36-42. **B. KOTTER II**, σ. 183).

⁹²² Ὅπ. ἄν., 77, 9-28. **B. KOTTER II**, σ. 175: «Ἐνηνθρώπησε δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα, ἐφ' ὅπερ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, πάλιν αὐτῷ χαρίσῃται· ἐποίησε γὰρ αὐτὸν κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον καὶ καθ' ὁμοίότητα ἦτοι ἐν ἀρεταῖς τέλειον ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπου φύσει· αὐταὶ γὰρ οἶονεὶ χαρακτηριστῆρες τῆς θείας ὑπάρχουσι φύσεως· τὸ ἀμέριμον καὶ ἀπερίσπαστον καὶ ἀκέραιον, τὸ ἀγαθόν, τὸ σοφόν, τὸ δίκαιον, τὸ πάσης κακίας ἐλεύθερον. Ἐν κοινωνία μὲν οὖν ἑαυτοῦ καταστήσας τὸν ἄνθρωπον (“ἐπ’ ἀφθαρσία γὰρ τοῦτον ἐποίησε”), διὰ δὲ τῆς ἑαυτοῦ κοινωνίας ἀνήγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸ ἄφθαρτον. Ἐπειδὴ δὲ διὰ τῆς παραβάσεως τῆς ἐντολῆς τοῦς τῆς θείας εἰκόνας χαρακτηριστῆρας ἐξοφώσαμεν τε καὶ συνεχέαμεν καὶ ἐν κακία γενόμενοι τῆς θείας κοινωνίας ἐγυμνώθημεν (“τίς γὰρ μετουσία πρὸς σκότος φωτί;”) καὶ ἔξω τῆς ζωῆς γενόμενοι τῆ τοῦ θανάτου φθορᾶ ὑπεπέσαμεν, ἐπειδὴ μετέδωκε τοῦ κρείττονος καὶ οὐκ ἐφυλάξαμεν, μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος, τῆς ἡμετέρας λέγω φύσεως, ἵνα δι’ ἑαυτοῦ ἐν ἑαυτῷ ἀνακαίνισι μὲν τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν, διδάξῃ δὲ ἡμᾶς τὴν ἐνάρετον πολιτείαν καὶ ταύτην δι’ ἑαυτοῦ ποιήσῃ ἡμῖν εὐεπίβατον καὶ τῆ τῆς ζωῆς κοινωνία ἐλευθερώσῃ τῆς φθορᾶς ἀπαρχὴ γενόμενος τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως καὶ τὸ ἀχρειωθὲν καὶ συντριβὲν σκευὸς ἀνακαίνισι, ἵνα τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου λυτρώσῃται πρὸς θεογνωσίαν ἡμᾶς καλέσας καὶ νευρώσῃ καὶ παιδεύσῃ δι’ ὑπομονῆς καὶ ταπεινώσεως καταπαλαίειν τὸν τύραννον».

συνεχεῖς ἐνέργειες καὶ ἀποκαλύψεις τοῦ Θεοῦ, κυρίως δὲ μὲ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ.

§ 4. ΘΕΩΣΗ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

α'. Γενικά περί θεώσεως στὸν Ἰω. Δαμασκηνό.

Ἡ πρό τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ θεολογικὴ παράδοση γιὰ τὴ θεώση εἶναι πολὺ πλούσια καὶ ἐκτεταμένη. Ὁ ὅρος «θέωσις»⁹²³ εἶχε ἑλληνικὲς καταβολὲς καὶ εἶναι ἡ αἰτία τῆς ἀρχικῆς ἐπιφυλάξεως χρήσεώς του ἀπὸ τῆ χριστιανικῆ θεολογία. Ὁ Φίλων ἔκανε τὸ πρῶτο βῆμα χρήσεως τοῦ ὅρου μέσα σὲ Ἑλληνιστικὸ καὶ Ἰουδαϊκὸ περιβάλλον, ἐρμηνεύοντας τὴ διήγηση τῆς Γενέσεως περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ⁹²⁴. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι ἔλειπε ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη ἡ ἀγιογραφικὴ

⁹²³ RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. NISPEL, Marc D. «*Christian Deification and the Early Testimonia*». *Vigiliae Christianae* 53 (1999), σσ. 289-304. DRAGAS, George Dion (Protopresbyter). «*Exchange of Properties and Deification: Antidosis or Communicatio Idiomatum and Theosis*». *GOTR* 43 (1998), σσ. 377-399. HAWK-REINHARD, Donna. «*Cyril of Jerusalem's Sacramental Theosis*». In: *Studia Patristica 66. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 14: From the Fifth Century Onwards (Greek Writers)*. Ed. Markus Vinzent. Peeters. Leuven – Paris – Walpole, Massachusetts 2013, σσ. 247-256. CIRAULO, Jonathan. «*Divinization as Christification in Erich Przywara and John Zizioulas*», σσ. 479-503.

⁹²⁴ «Οὐκοῦν ἤρξατο μὲν ἀπὸ σπέρματος εὐτελοῦς ἢ φύσις, ἔληξε δ' εἰς τὸ τιμιώτατον, τὴν ζῶου καὶ ἀνθρώπου κατασκευήν. ταῦτό δὴ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως συμβέβηκεν· ἡνίκα γὰρ ζῶα διαπλάττειν ἔδοξε τῷ δημιουργῷ, τὰ μὲν πρῶτα τῇ τάξει φαυλότερά πως ἦν, ἰχθύες, τὰ δ' ὕστατα ἄριστα, ἄνθρωποι, τὰ δ' ἄλλα μέσα τῶν ἄκρων, ἀμείνω μὲν τῶν προτέρων, χειρῶ δὲ τῶν ἐτέρων, χερσαῖα καὶ πτηνά. μετὰ δὴ τὰλλα πάντα, καθάπερ ἐλέχθη, τὸν ἀνθρώπον φησι γεγενῆσθαι κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν (Gen. 1, 26)· πάνυ καλῶς, ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτήρι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα. ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν· πρὸς γὰρ ἓνα τὸν τῶν ὅλων ἐκείνον ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἐκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν· ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὡς εἰκε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ· ἀόρατός τε γὰρ ἐστὶν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων» (Φίλωνος Ἰουδαίου. *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας*, 68-69, σσ. 22-23). Γιὰ τὶς ἑλληνικὲς καὶ Ἰουδαϊκὲς καταβολὲς τοῦ ὅρου, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἀρχικὴν χρῆσιν του ἀπὸ τὸν Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, βλ. RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, σσ. 16-78.

θεμελίωση τῆς ἔννοιας τῆς θεώσεως. Ἡ ἔννοια καὶ ἡ συνείδηση τῆς «θεώσεως» ὑπάρχει στοὺς πρωτόπλαστους καὶ κατὰ τὴν μετάφραση τῶν Ἑβδομήκοντα, ὅταν ὁ ὄφιν ἔθεσε σὲ πειρασμὸν τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐά, λέγοντάς τους ὅτι ἂν φάγετε ἀπὸ τὸν καρπὸ τῆς γνώσεως, «διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν» (Γεν. 3:5)⁹²⁵. Ἀντιθέτως, ἡ ὑπόδειξη τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς πρωτόπλαστους ἦταν: «ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῆ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτοῦ· ἢ δ’ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε» (Γεν. 2:16-17)⁹²⁶. Σημειώνεται τὸ γεγονός ὅτι ἡ Πεντάτευχος τοῦ Μωυσῆ προηγήθηκε τῆς Ἑλληνικῆς κλασσικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως κατὰ μία χιλιετία περίπου⁹²⁷. Ἐξ ἄλλου, ὁ Ψαλμ. 81 διεδραμάτισε σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς διδασκαλίας περὶ τῆς θεώσεως στὴ χριστιανικὴ θεολογία καὶ διδασκαλία, δεδομένου ὅτι ἀντανακλᾷ τὴν κοινωνικὴ καὶ θρησκευτικὴ κατάσταση τοῦ περιβάλλοντος γιὰ τὸν Ἰσραηλιτικὸ λαὸ καὶ τῆς εὐρείας χρήσεως τοῦ ὅρου ἀπὸ τὸν εἰδωλολατρικὸ κόσμον. Ἄλλωστε, ὄχι μόνο γιὰ τὸν συγκεκριμένον ὅρον, ἀλλὰ γενικώτερα, παρατηρεῖτο μία δυσκολία χρήσεως ὄρων τοῦ Ἑλληνισμοῦ ποὺ μπορούσαν νὰ δημιουργήσουν σύγχυση στὴ χριστιανικὴ διδασκαλία καὶ

⁹²⁵ STANILOAE, Dumitru. *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Volume 2. The World: Creation and Deification*, σσ. 163-189.

⁹²⁶ Γιὰ τὴν ἑρμηνευτικὴν τοῦ χωρίου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, στὴν ὁποία ἀναφερθήκαμε σὲ ἄλλη ἐνότητα, βλ. *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 25, *Περὶ Παραδείσου*. **B. KOTTER II**, σσ. 71-74.

⁹²⁷ Ὁ Adolf HARNACK σημειώνει: «The fact that the idea of deification was the ultimate and supreme thought is not a discovery of recent times, but it is only in recent times that it has been appreciated in all its importance. After Theophilus, Irenæus, Hippolytus, and Origen, it is found in all the Fathers of the ancient Church, and that in a primary position, We have it in Athanasius, the Cappadocians, Apollinaris, Ephraem Syrus, Epiphanius, and others, as also in Cyril, Sophronius, and late Greek and Russian theologians. In proof of it Psalm LXXXII. 6 is very often quoted—“I said ye are gods and all sons of the most High.” Just as often are θεοποίησις and ἀθανασία expressly combined. Some Fathers feel the boldness of the formula; but that is very rare. I select merely a few from my collection of passages: Athanas. de incarn. 54: “Αὐτὸς ἐνηθρόωπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, καὶ αὐτὸς ἐφάνερωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν, καὶ αὐτὸς ὑπέμεινεν τὴν παρ’ ἀνθρώπου ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀθανασίαν κληρονομήσωμεν”, cf. Ep. ad Serap. 1. 24, Orat. c. Arian. I. 38, 39, and often; Vita Antonii, c. 74, Ephraem, Comment. in Diatess., init. (HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Vol. 3, σ. 164, σημ. 2).

μόνο όταν δὲν ὑφίσταντο οἱ συγκεκριμένοι κίνδυνοι τότε γινόταν χρήση ὄρων καὶ ἐννοιῶν τῆς Ἑλληνικῆς σκέψεως καὶ φιλοσοφίας. Στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὁ τεχνικὸς πλέον ὄρος τῆς θεώσεως εἶναι ἀπόλυτα προσαρμοσμένος στὴ θεολογία, τὴν ἐκκλησιολογία, τὴν χριστολογία καὶ τὴν πνευματολογία του. Εἶναι ἐπίσης συνυφασμένος καὶ μὲ τὴν διδασκαλία περὶ τῆς κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. Μποροῦμε νὰ ἐντοπίσουμε διάφορα ἐπίπεδα σχετικὰ μὲ τὴν θέωση, γεγονὸς ποὺ ἀντανακλᾷ τὴν πλούσια θεματικὴ τῆς θεολογίας του, ὅπως ἢ καθ' αὐτὸ θεολογία, ἢ χριστολογία, ἢ πνευματολογία, ἢ εἰκονολογία, τὰ Μυστήρια κ.λπ., ποὺ φαίνεται νὰ καθορίζουν τὴν περὶ θεώσεως διδασκαλία του. Ἐξ ἄλλου, στὸ λεξιλόγιο τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ δὲν χρησιμοποιεῖται μόνο ὁ ὄρος *θέωσις* ἢ *θεώω* καὶ τὰ παράγωγά τους, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι ὄροι, οἱ ὁποῖοι καθορίζουν τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, ὅπως ἢ μετάδοσις ἐκ μέρους τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἢ μετοχὴ ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου, ὄροι ποὺ ἀναφέρονται στὴν μετοχὴ στὸ Εὐχαριστιακὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ⁹²⁸. Ἡ θέωση εἶναι συνώνυμη μὲ τὴν θεογνωσία. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐρμηνεύοντας τὴν παραβολὴ τοῦ σπόρου, σημειώνει: «πᾶσι γὰρ ἐπίσης ἐφήσι τὰς ἀκτῖνας τῆς γνώσεως, ἀλλ' οὐκ ἐπίσης τῶν μετεχόντων ἢ μέθεξις γίνεται»⁹²⁹. Ἡ χρήση τῆς παραβολῆς αὐτῆς στὴν συγκεκριμένη περίπτωσι δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται τυχαία, ἀλλὰ ὀδηγεῖ στὴ διάστασι τοῦ εὐχαριστιακοῦ ἄρτου. Ἐξ ἄλλου, ὑπενθυμίζεται ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ

⁹²⁸ «Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἐκ τινος· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα. Τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον οὐδὲ πατέρα· λέγομεν δὲ αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱὸν τοῦ πατρὸς. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν (“εἴ τις γὰρ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει”, φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος) καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδεδόσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν (“ἐνεφύσησε” γὰρ καὶ εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· “Λάβετε πνεῦμα ἅγιον”), ὡσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν ἢ τε ἀκτῖς καὶ ἢ ἐκλαμψις (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἢ πηγὴ τῆς τε ἀκτῖνος καὶ τῆς ἐκλάμφεως), διὰ δὲ τῆς ἀκτῖνος ἢ ἐκλαμψις ἡμῖν μεταδίδοται καὶ αὕτη μεταδίδοται καὶ αὕτη ἐστὶν ἢ φωτίζουσα ἡμᾶς καὶ μετεχομένη ὑφ' ἡμῶν. Τὸν δὲ υἱὸν οὔτε τοῦ πνεύματος λέγομεν οὔτε μὴν ἐκ τοῦ πνεύματος» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 8, 286-297. **B. KOTTER II**, σσ. 30-31).

⁹²⁹ Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν, 5, 1-3. **B. KOTTER V**, σ. 291.

ἀνθρώπου εἶναι ἢ μετοχή τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον τὸ ἐπιθυμεῖ ὁ ἄνθρωπος⁹³⁰.

Παρὰ τὶς κατὰ καιροὺς μεταθέσεις τῆς ἔννοιας τῆς θεώσεως σὲ διαφορετικὰ ἐπίπεδα κατανοήσεως καὶ ἐμπειρίας ἀπὸ τοὺς διάφορους Πατέρες καὶ ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ διαπιστώνεται κατ' ἀρχὴν ἢ ὑπαρξη τῆς ἀρχικῆς Βιβλικῆς ἐρμηνευτικῆς ἐπὶ τῆ βάσει τοῦ 81^{ου} Ψαλμοῦ. «Ὅτι δὲ τῆ θεώσει θεοὶ καὶ οἱ ἅγιοι, 'ὁ θεός', φησὶν, 'ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρινεῖ', ὅταν ἴσταται θεὸς ἐν μέσῳ θεῶν τὰς ἀξίας διαιρῶν, ὡς ἐρμηνεύων φησὶν ὁ θεολόγος Γρηγόριος»⁹³¹. Στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἀνευρίσκονται οἱ ἀκόλουθες ἔννοιες τῆς θεώσεως.

β'. Ἡ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ.

Ἡ πρώτη ἔννοια τῆς θεώσεως στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἀφορᾷ τὴ συνένωση τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστὸ καὶ τὴ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς Του, ἐξ αἰτίας τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως

⁹³⁰ Κατὰ Μανιχαίων, 60, 19-20. **B. KOTTER IV**, σ. 380. «Εἰς αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἐποίησεν ἡμᾶς, ἵνα μετέχωμεν αὐτοῦ ἐπιθυμοῦντες».

⁹³¹ **Ψαλμ. 81:1-8**. «Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρινεῖ. ἕως πότε κρίνετε ἀδικίαν καὶ πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε; (διάψαλμα). κρίνατε ὀρφανῶ καὶ πτωχῶ, ταπεινὸν καὶ πέννητα δικαιώσατε· ἐξέλεσθε πέννητα καὶ πτωχόν, ἐκ χειρὸς ἁμαρτωλοῦ ρύσασθε αὐτόν. οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνῆκαν, ἐν σκότει διαπορεύονται· σαλευθήσονται πάντα τὰ θεμέλια τῆς γῆς. ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες· ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε. ἀνάστα, ὁ Θεός, κρίνων τὴν γῆν, ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι». **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. Λόγος Θεολογικὸς 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα**, 6, σ. 208. «Φῶς ἢ Παῦλον περιαστράψασα φαντασία καὶ ἡ πληγὴ τῶν ὄψεων, τὸν σκότον τῆς ψυχῆς θεραπεύσασα· φῶς καὶ ἡ ἐκεῖθεν λαμπρότης τοῖς ἐνταῦθα κεκαθαρμένοις, ἡνίκα ἐκλάμψουσιν οἱ δίκαιοι ὡς ὁ ἥλιος, ὧν ἴσταται ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ, θεῶν ὄντων καὶ βασιλέων, διαστέλλων καὶ διαιρῶν τὰς ἀξίας τῆς ἐκεῖθεν μακαριότητος· φῶς παρὰ ταῦτα ἰδιοτρόπως, ὁ τοῦ βαπτίσματος φωτισμός, περὶ οὗ νῦν ἡμῖν ὁ λόγος, μέγα καὶ θαυμαστὸν τὸ τῆς σωτηρίας ἡμῶν περιέχων μυστήριον». Βεβαίως, ὁ Ψαλμὸς 81 τοποθετούμενος μέσα στο ἱστορικὸ περιβάλλον τοῦ Ἰσραὴλ, εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχει καὶ θρησκευολογικὴ διάσταση καὶ εἰδικότερα περὶ τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰσραὴλ σὲ σύγκριση μὲ τὴν «συναγωγὴν» τῶν ἐθνικῶν θεῶν.

τῶν δύο φύσεων⁹³². Εἶναι σημαντικό τὸ κεφάλαιο αὐτό, δεδομένου ὅτι ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ συνέπεια τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ θέωση, στήν εὐρύτερή της θεολογικὴ ἔννοια, λαμβάνει χριστολογικὴ καὶ πνευματολογικὴ διάσταση. Τὸ γεγονός Χριστός εἶναι αὐτὸ πού παρέχει τὴ δυνατότητα στὸν ἄνθρωπο νὰ ὀδηγηθεῖ στὴ δική του θέωση. Ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων στήν μία θεία Ὑπόσταση καὶ ἡ ἐξ αὐτῆς συνέπεια τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ συνιστᾷ ἓνα κεντρικὸ χριστολογικὸ καὶ πνευματολογικὸ ζήτημα, ὅπως ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὸν Μ. Ἀθανάσιο, τὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας καὶ τὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο, τῶν ὁποίων ἡ διδασκαλία ἀποτελεῖ μία τῶν σημαντικῶν πηγῶν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς λαμβάνει πρόνοια γιὰ νὰ διευκρινίσει τὸν τρόπο τῆς ἐνώσεως τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων. Ἐπαναλαμβάνει τὸν κοινὸ φιλοσοφικὸ καὶ θεολογικὸ τόπο ὅτι ἡ θεία φύση εἶναι ἀτρεπτή καὶ ἀπαθὴς. Ἐπομένως, ἡ ἐνωσὴ της μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση δὲν ἐπέφερε ὅποιαδήποτε ἀλλοίωση τῆς θείας φύσεως. Χρησιμοποιεῖ πρὸς τοῦτο τὸ προσφιλὲς πρὸς τὸν ἴδιο παράδειγμα τῆς συνενώσεως τοῦ σιδήρου, ὅπως καὶ ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, ἡ τοῦ ξύλου μὲ τὴ φωτιά γιὰ νὰ τὸ ἀντιπαραβάλλει μὲ τὴν ἐνωση τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ τὴν ἀρχικὴ χριστολογικὴ χρῆση τοῦ ὄρου «περιχώρησις», -«καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περιχώρησιν»⁹³³-, ὅπως τὴ συναντοῦμε σὲ προηγούμενους

⁹³² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 61, *Περὶ τοῦ τεθεῶσθαι τὴν φύσιν τῆς τοῦ κυρίου σαρκὸς καὶ τὸ θέλημα*. **B. KOTTER II**, σσ. 155-157.

⁹³³ Ὅπ. ἀν., 61, 9. **B. KOTTER II**, σ. 155. «Ταῦτα γὰρ οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομικὴν ἐνωσιν, τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγω, καθ' ἣν ἀδιασπᾶστος τῷ θεῷ λόγῳ ἦνεται, καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περιχώρησιν, ὡς φαμεν καὶ τὴν τοῦ σιδήρου πύρωσιν· ὡσπερ γὰρ τὴν ἐνανθρώπησιν χωρὶς μεταβολῆς καὶ τροπῆς ὁμολογοῦμεν, οὕτω καὶ τὴν θέωσιν γενέσθαι τῆς σαρκὸς δοξάζομεν. Οὔτε γὰρ διότι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, τῶν ὄρων ἐξέστη τῆς οἰκείας θεότητος οὔτε τῶν προσόντων αὐτῇ θεοπρεπῶν ἀνχημάτων, οὔτε μὴν ἡ σὰρξ θεωθεῖσα τῆς οἰκείας ἐτρόπη φύσεως ἢ τῶν αὐτῆς φυσικῶν ιδιωμάτων. Μεμενήκασιν γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἐνωσιν αἱ φύσεις ἀσύμφυρτοι καὶ αἱ τούτων ιδιότητες ἀλώβητοι. Ἡ δὲ τοῦ κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀκραιφνεστάτην ἐνωσιν ἥτοι τὴν καθ' ὑπόστασιν οὐδαμῶς τῶν κατὰ φύσιν ἰδίων ὑποστᾶσα ἐκπτώσιν· οὐ γὰρ κατ'

Πατέρες. Διαπιστώσαμε ήδη σὲ προηγούμενα Κεφάλαια, ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προέβη σὲ χρήση τοῦ ὄρου γιὰ τὴν «περιχώρηση» τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Στὴν ἔνωση τῆς θείας καὶ ἀνθρωπίνης φύσεως στὸν Χριστό, ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ἡ σάρκα, ὅπως πλειστάκις ἀποκαλεῖται, σύμφωνα μὲ τὴν ὑποστατικὴ ἔνωσή της μὲ τὴ θεία ὑπόσταση καὶ τὴν περιχώρησή της μὲ τὴ θεία φύση, θεώθηκε, «αὕτη γὰρ μετέσχε τῶν τῆς θεότητος, καὶ οὐχ ἡ θεότης τῶν αὐτῆς παθῶν»⁹³⁴. Ὅχι μόνο βέβαια ἡ σάρκα, ἡ ἀνθρώπινη φύση, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ θέλημα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο θεώθηκαν. Αὐτὸ ἔγινε κατορθωτὸ ἔνεκα τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων καὶ τῆς ἀλληλοπεριχωρήσεώς τους.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, πιστὸς στὴν πρὸ αὐτοῦ θεολογικὴ καὶ δογματικὴ παράδοση τῶν Πατέρων καὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, διαπραγματεύεται τὸ πῶς καὶ τὸ πότε τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστὸ καὶ τὸ πῶς τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς Του. Ἐχει γίνῃ ἡδη ἀναφορὰ στὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου (Κεφ. Δ' §2). Θὰ τὸ ἐπαναλάβουμε ἐντὸς τοῦ παρόντος πλαισίου τῆς συζητήσεως

οἰκείαν ἐνέργειαν, ἀλλὰ διὰ τὸν ἠνωμένον αὐτῇ λόγον τὰ θεῖα ἐνήργει τοῦ λόγου δι' αὐτῆς τὴν οἰκείαν ἐνδεικνυμένου ἐνέργειαν. Καίει μὲν γὰρ ὁ πεπυρακτωμένος σίδηρος, οὐ φυσικῶ δὲ λόγῳ τὴν καυστικὴν κεκτημένος ἐνέργειαν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς τὸ πῦρ ἐνώσεως τοῦτο κτησάμενος» (Ὁπ. ἀν., σσ. 155-156).

⁹³⁴ Ὁπ. ἀν., 51b, 25-26. **B. KOTTER II**, σ. 124. «Ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ σάρκωσις μὲν τοῦ λόγου λέγεται ὡς τοῦ λόγου γενομένου τῆ σαρκὶ ὑποστάσεως (προϋπῆρχε γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ λόγου, καὶ ἐν αὐτῇ ὑπέστη ἡ σὰρξ), θέωσις δὲ τῆς σαρκός· αὕτη γὰρ μετέσχε τῶν τῆς θεότητος, καὶ οὐχ ἡ θεότης τῶν αὐτῆς παθῶν· διὰ γὰρ τῆς σαρκός ἡ θεότης ἐνήργει ὡς τὸ πῦρ διὰ τοῦ ξύλου, οὐχ ἡ σὰρξ διὰ τοῦ λόγου. Οὐκ ἔπαθε τοίνυν σαρκωθεὶς ὁ λόγος, ἀλλ' ἐνήργησε τὴν σάρκωσιν μεταδούς τῆ σαρκὶ τῆς τε ὑποστάσεως καὶ τῆς θεώσεως. Θεώσεως δὲ λέγω οὐχὶ τραπίσης εἰς θεότητος φύσιν, ἀλλὰ τῆς μεθέξεως τῆς ὑπὸ τῶν τῆς θεότητος ἀνχημάτων· ἐξωποίει γὰρ οὐ κατ' οἰκείαν φύσιν, ἀλλὰ τῇ ἐνώσει τῇ πρὸς τὴν θεότητα. Καὶ ἐν Θαβῶρ ἤστραψε καὶ ἀπαστράπτει οὐ διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς καθ' ὑπόστασιν ἠνωμένης αὐτῇ θεότητος ἐνέργειαν, ὡς τὸ ξύλον λάμπει καὶ καίει οὐ κατὰ τὴν οἰκείαν φυσικὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ καθ' ὑπόστασιν ἠνωμένου αὐτῷ πυρὸς τῆς ἐνεργείας μέθεξιν» (Ὁπ. ἀν., 51b, 22-34. **B. KOTTER II**, σ. 124).

τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Θεανθρώπου, ὅπου, σύμφωνα μὲ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, μετὰ τὸν Εὐαγγελισμό ἀπὸ τὸν ἀρχάγγελο Γαβριήλ καὶ τῆ συγκατάθεση τῆς Παρθένου Μαρίας, τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἦλθε στὴν Παρθένο καὶ τὴν καθάρισε ἀπὸ τὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπινου γένους, καθιστώντας τὴν ἱκανὴ νὰ δεχθεῖ καὶ νὰ γεννήσει τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὄχι ὡς σπερματικός, ὄχι δηλαδὴ ὅπως ἡ ἀνθρώπινη συνάφεια ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἀλλὰ ὡς δημιουργικὸς σπóρος, «συνέπηξεν ἑαυτῷ ἐκ τῶν ἀγνῶν καὶ καθαρωτάτων αὐτῆς αἱμάτων σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ, ἀπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυράματος, οὐ σπερματικῶς ἀλλὰ δημιουργικῶς διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος. Αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος χρηματίσας τῇ σαρκὶ ὑπόστασις· οὐ γὰρ προϋποστάση καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἠνώθη ὁ θεὸς λόγος, ἀλλ' ἐνοικήσας τῇ γαστρὶ τῆς ἁγίας παρθένου ἀπεριγράπτως ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει ἐκ τῶν ἀγνῶν τῆς παρθένου αἱμάτων σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ ὑπεστήσατο ἀπαρχὴν προσλαβόμενος τοῦ ἀνθρώπινου φυράματος, αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις»⁹³⁵. Ἐπισημαίνεται καὶ πάλιν ἡ ἄρρηκτη συνεργία μεταξὺ τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴ σάρκωση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, συνεργία ποὺ ἐκδηλώνεται σὲ ὅλες τὶς ἐκφάνσεις τῆς θείας οἰκονομίας. Ἡ ἰδιαιτερότητα ἐν προκειμένῳ ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ἡ συνεργία δὲν ἀφορᾷ μόνο τῇ θέωσῃ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐπεκτείνεται, ὅπως θὰ καταδειχθεῖ στὴ συνέχεια, καὶ στὴν κατὰ χάρη θέωσῃ τοῦ ἀνθρώπου. Σὲ ἓνα ἄλλο ἐξ ἴσου σημαντικὸ κείμενο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως τονίζονται τρία ἀποτελέσματα τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ: ἡ πρόσληψη τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπὸ τὸν Υἱὸ καὶ Λόγο τοῦ Θεοῦ, ἡ ὑπαρξὴ τῆς ὡς τελείας φύσεως καὶ ἡ θέωσή τῆς ἀπὸ τὸν Θεὸ Λόγο. Ὅλα αὐτὰ τὰ ἀποτελέσματα συντελέστηκαν μὲ τὴν ἔλευση τοῦ ἁγίου

⁹³⁵ Ὁπ. ἀν., 46, 21-31. **B. KOTTER II**, σσ. 109-110. Βλ. ὅπ. ἀν., 45, 46-53. **B. KOTTER II**, σ. 108. Βλ. ὅπ. ἀν., 51, 28-44. **B. KOTTER II**, σσ. 124-125.

Πνεύματος στήν Παρθένο Μαρία κατά τόν Εὐαγγελισμό: «Οὐτε γάρ γενόμενος πρότερον καθ' ἡμᾶς ὕστερον γέγονεν ὑπὲρ ἡμᾶς, ἀλλ' ἢ ἐκ πρώτης ὑπάρξεως ἄμφω ὑπῆρξε διὰ τὸ ἐξ ἄκρας συλλήψεως ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ τὴν ὑπαρξιν ἐσχηκέναι ἀνθρώπινον μὲν οὖν ἐστὶ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, θεοῦ δὲ καὶ θεῖον ὑπερφυῶς. Ἔτι δὲ καὶ τῆς ἐμψύχου σαρκὸς τὰ ιδιώματα ἔσχε· κατεδέξατο γὰρ αὐτὰ ὁ λόγος οἰκονομίας λόγῳ, φυσικῆς κινήσεως τάξει κατὰ ἀλήθειαν φυσικῶς γινόμενα»⁹³⁶.

Ἔχοντας ὡς ἀσφαλῆ βάση τῆ θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ καὶ ἄλλων Πατέρων, ὅπως καὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων οἱ ὁποῖες ἐδογματίσαν περὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ⁹³⁷,

⁹³⁶ Ὁπ. ἀν., 56, 68-73. **B. KOTTER II**, σ. 136. Ὅπως στὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας, ἔτσι καὶ στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ στὸ πλαίσιο αὐτὸ γίνεται ἀναφορὰ καὶ στήν καθιέρωση ἀπὸ τὴν Γ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (Ἐφεσος, 431) τοῦ ὄρου Θεοτόκος. Βλ. σχετικὴ ἀναφορὰ μας στὸ Κεφάλαιο Δ', § 2. Ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

⁹³⁷ Ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας σημειώνει ὡς πρὸς τὸ θέμα τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ: «Ἀλλὰ διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα συνενεχθεῖσαι φύσεις τὴν ἀληθινὴν, εἰς δ' ἐξ ἀμφοῖν Θεὸς καὶ Υἱὸς, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν· δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονε· διὸ ἓνα Χριστὸν, ἓνα Υἱὸν, ἓνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως ἔννοιαν, Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον κηρύττομεν, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνωσάσθαι ἐαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Ὁρῶμεν γὰρ ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἔνωσιν ἀδιάσπαστον, ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως· ἢ γὰρ σὰρξ σὰρξ ἐστὶ, καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε Θεοῦ σὰρξ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Λόγος Θεός ἐστὶ καὶ οὐ σὰρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποίησατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς. Εἰ δὲ καὶ διάφοροι καὶ ἀλλήλαις ἄνισοι τῶν εἰς ἐνότητα συνδεδραμηκότων αἱ φύσεις, ἀλλ' οὖν εἰς ὁ ἐξ ἀμφοῖν γε μόνος· καὶ οὐ διαιρετέον τὸν ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς, καὶ εἰς Θεὸν ἰδικῶς, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναί φαμεν Χριστὸν Ἰησοῦν, τὴν τῶν φύσεων εἰδότα διαφορὰν, καὶ ἀσυγχύτους ἀλλήλαις αὐτὰς διατηροῦντα» (**Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Ἐξηγήσεις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον Α'**. PG 72, 484). Ὁ Ὁμολογητῆς Μάξιμος, ἐξ ἄλλου, γιὰ τὸ πῶς τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό, χρησιμοποιεῖ τὴν πρόταση «ἐξ ἄκρας συλλήψεως», ὅπως καὶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός: «Πῶς γὰρ ὁ ὑπερουσίος δι' ἡμᾶς σαρκωθεὶς Θεὸς Λόγος ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Ἀειπαρθένου καὶ Θεομήτορος προσλήψει σαρκὸς ψυχὴν ἐχούσης τὴν νοεράν τε καὶ λογικὴν, νέος τε χρηματίσας φύσει καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, καινουργήσει τὸν πάλαι, μὴ δι' ὅλου καὶ ὅλον λαβὼν, μόνης δίχα τῆς ἀμαρτίας, ἐξ ἧς ἢ παλαιώσις· καὶ δι' ἣν ὁ θάνατος κατεκρίθη τῆς φύσεως, τροφήν ἔχων τοσοῦτον ἡμᾶς, ὡς ἐκείνης γεγεύμεθα, τοῦ ξύλου πικρῶς

διευκρίνησε τὴν ἔννοια τῆς θεώσεως. Τὸ «πρόγραμμα» τῆς θείας οἰκονομίας τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, εἶναι συνδεδεμένο καὶ ἀποτελεῖ συνέχεια καὶ συνέπεια τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ: «ἐποίησε γὰρ αὐτὸν κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον καὶ καθ' ὁμοιότητα ἦτοι ἐν ἀρεταῖς τέλειον ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπου φύσει»⁹³⁸. Ὁ σκοπὸς τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ εἶναι νὰ ἀπαλλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς πτώσεως, καθαρίζοντας τὸ ἀμαυρωθὲν «κατ' εἰκόνα» καὶ προσφέροντας του καὶ πάλιν τὸ αὐτεξούσιον. Ἡ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ δὲν προέρχεται ἀπὸ κάποιο ἐξωτερικὸ παράγοντα, «ἀλλ' ἐνδοθεν ἐκ τῆς ἀρρήτῳ λόγῳ ἠνωμένης αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπερθέου θεότητος»⁹³⁹. Ἔτσι, τὰ ἀνθρώπινα γίνονται κτῆμα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν τρόπο τῆς ἀντιδόσεως τῶν ιδιωμάτων, μὲ τὴν ἀσύγχυτη ἀλληλοπεριχώρηση καὶ μὲ τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο φύσεων⁹⁴⁰.

ἐμφορηθέντες τῆς παραβάσεως. Πῶς δὲ κενωθεὶς ὁ αὐτὸς ἀναστήσει τὸν πεπτωκότα, μὴ δι' ὅλου καὶ ὅλον ἐξ αὐτῆς ἄκρας συλλήψεως ἐνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, δίχα μόνου τοῦ ὀλισθήματος, ἐξ οὗ τὸ σύντριμμα, καὶ δι' ὃ τὸ ἐπιτίμιον; Ταῦτη τοι ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικὴν μετὰ τοῦ συμφυοῦς αὐτῆ σώματος, τουτέστι τέλειον ἀνθρωπον παντός μώμου χωρὶς προσλαβών, καὶ ἐνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, αὐτὸς ὁ ὑπὲρ φύσιν Θεός, καὶ τὴν αὐτῆς φυσικὴν λαβών, εἶχε πάντως αὐτεξούσιον θέλησιν. Εἰ παραβάντες τὴν ἐντολήν δίχα θελήσεως, ἀλλ' οὐ θελήσεως δίχα, παρέβημεν, ἐδεόμεθα τῆς κατ' αὐτὴν ἰατρείας· τῇ προσλήψει τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον, αὐτοῦ δὴ τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ θεραπεύοντος· αὐτὴν δ' ἂν καὶ τὴν ταύτης προσλαβών λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν εἶχεν ἐνέργειαν· ἢ τὴν ἁμαρτίαν, ὡς εἶθε μὴ ποτ' ἂν, λογισάμενοί τε καὶ ἐνεργήσαντες, ἐχρήζομεν τῆς κατ' αὐτὴν σωτηρίας, τῇ προσλήψει μολυσμοῦ παντός ταύτην ἀποκαθαίροντος, καὶ ὅλην τῇ σαρκώσει θεουργοῦντος τὴν ἡμετέραν φύσιν» (**Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91, 156CD-157A). «Διαφορᾶς γὰρ οὐσιώδους ἐπὶ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἄκρας ἐνώσεως ἀσυγχύτως οὐ γνωριζομένοις, αὐτῶν τε τῶν ἠνωμένων, καὶ τῶν προσόντων αὐτῷ φυσικῶς, οὐ δὲ τῆς ἐνώσεως ἀσυγχύτως γνωρισθήσεται λόγος» (Ὁπ. ἄν., PG 91, 169B).

⁹³⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 77, 10-12. **B. KOTTER II**, σ.

⁹³⁹ Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν, 2, 39-40. **B. KOTTER V**, σ. 438.

⁹⁴⁰ Βλ. Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν, 2, 39-40. **B. KOTTER V**, σ. 438.

Ἡ ὑποστατικὴ ἔνωση τῶν δύο φύσεων στὸ ἓνα πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἔχει χριστολογικὴ, πνευματολογικὴ, ἐκκλησιολογικὴ καὶ μυστηριολογικὴ διάσταση, ἀφοῦ ἡ Ἐκκλησία εἶναι σῶμα Χριστοῦ. Σημειώνουμε ὅτι μὲ τὸν ὄρισμό τῆς Ἐκκλησίας ὡς «σώματος Χριστοῦ» ἐννοοῦνται: τὸ αἰώνιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀναληφθὲν στοὺς οὐρανοὺς, τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας ὡς μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ θεία Εὐχαριστία. Ἡ Ἐκκλησία προέρχεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ, ὅπως καὶ τὰ Μυστήρια πηγάζουν ἀπὸ τὴν λογχευθεῖσα πλευρὰ Του. Στὰ *Τερά παράλληλα*, χρησιμοποιεῖ γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ μία σημαντικὴ τυπολογικὴ ἢ καὶ ἀλληγορικὴ εἰκόνα, ἡ ὁποία ἔχει καθαρὰ χριστολογικὸ καὶ εὐχαριστιακὸ χαρακτῆρα καὶ περιεχόμενο, γιὰ νὰ δείξει τὸν τρόπο δημιουργίας τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ τῆς προελεύσεως τῶν Μυστηρίων⁹⁴¹. Ἡ τυπολογικὴ ἀλληγορικὴ καὶ συγχρόνως εὐχαριστιακὴ εἰκόνα εἶναι αὐτὴ τῆς δημιουργίας τῆς Εὐας ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Ἀδάμ, ἡ ὁποία τίθεται σὲ παραλληλισμὸ μὲ τὴν λογχευθεῖσα πλευρὰ τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ Σταυροῦ. Ἡ κατάσταση τῆς «ἐκστάσεως» τοῦ Ἀδάμ γιὰ τὴ δημιουργία τῆς Εὐας ἀπὸ τὴν πλευρὰ του, ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὸν σταυρικὸ θάνατο τοῦ Χριστοῦ, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ὁποίου δημιουργήθηκε ἡ Ἐκκλησία, γιατί, κατὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο, «ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων

⁹⁴¹ «Τὸ θυσιαστήριον οὐράνιός ἐστι τράπεζα, τὰ ἀπὸ γῆς δεχόμενον, καὶ οὐρανῶ παραπέμπων· τὸ ἀπ' οὐρανῶν δεχόμενον, καὶ τῇ γῇ χορηγοῦν· ἐπὶ γῆς ἐρηρισμένον, καὶ τῷ ἄνω παρακείμενον θρόνῳ. Θυσιαστήριον γὰρ αὐτοῖς φοβερόν τοῖς ἀγγέλοις, τοῖς τὴν οὐράνιον ὑπερπετομένοις ἀψίδα.

Ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ἄρα τὴν Ἐκκλησίαν ἐδημιούργησεν ὁ Χριστὸς, καθάπερ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ τὴν Εὐαν ἐποίησεν. Διὰ τοῦτο Παῦλός φησιν· Ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐσμεν, τὴν πλευρὰν αἰνιττόμενος. Ὅσπερ γὰρ τότε ἔλαβε τὴν πλευρὰν ὁ Θεὸς, καὶ ἔπλασε τὴν γυναῖκα, οὕτως ἔδωκεν ἡμῖν αἷμα καὶ ὕδωρ ἐκ τῆς αὐτοῦ πλευρᾶς, καὶ ἀνέπλασε τὴν Ἐκκλησίαν. Καὶ ὡσπερ τότε ἐν ἐκστάσει ἔλαβε τὴν πλευρὰν καθεύδοντας τοῦ Ἀδάμ, οὕτω καὶ νῦν μετὰ θάνατον τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ δέδωκεν, καὶ ὅπερ τότε ἐκστασις ἦν, τοῦτο νῦν θάνατος» (*Τερά παράλληλα*, 6, *Περὶ Ἐκκλησίας*. PG 95, 1433CD). Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι μᾶλλον ἐπηρεασμένος λεκτικὰ ἀπὸ τὴν εὐχή τῆς προθέσεως τῶν Βυζαντινῶν λειτουργιῶν, ὅπου γίνεται ἀναφορὰ στὸ οὐράνιο καὶ στὸ ἐπίγειο θυσιαστήριον. (Βλ. κατωτέρω σημείωση 944).

αὐτοῦ ἐσμεν»⁹⁴². Ἡ δημιουργία τῆς Ἐκκλησίας ταυτίζεται μὲ τὰ Μυστήρια τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ Βαπτίσματος, τὰ ὅποια ἐπίσης πήγασαν ἀπὸ τὴν λογχευθεῖσα πλευρὰ τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπαναλαμβάνει ἐπὶ τούτου τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον, ὁ ὁποῖος ἐπίσης προβαίνει σὲ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Ἐφ. 5:30, λέγοντας ὅτι, «ἐξ ἐκείνου τοῦ αἵματος καὶ τοῦ ὕδατος, τῆς λογχευθείσης πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ, ἡ Ἐκκλησία ἅπασα συνέστηκε»⁹⁴³. Κατὰ τοὺς δύο αὐτοὺς ἔγκριτους Πατέρες, Ἰω. Χρυσόστομο καὶ Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ δημιουργία τῆς Εὐχᾶς ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Ἀδάμ εἶναι πράξις ἐκκλησιολογικὴ, γιατί προεικονίζει τὸ ἀντίστοιχο ἐκκλησιολογικὸ γεγονός τῆς λογχευθείσης πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ Σταυροῦ. Μὲ τὰ δύο αὐτὰ γεγονότα φανερώνεται ἡ ἐξ ἀρχῆς δημιουργία τῆς Ἐκκλησίας, ἔπειτα δὲ ἀπὸ τὴν ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου νὰ τραφεῖ ἀπὸ τοὺς καρποὺς τοῦ παραδείσου καὶ νὰ ζήσει, ὁ Χριστὸς προσφέρει τὴν νέα τροφή τῆς σωτηρίας, τὴν Εὐχαριστία, δεδομένου ὅτι τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα τῆς πλευρᾶς του εἶναι τὰ μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος καὶ τῆς Εὐχαριστίας. Κατὰ τὸ ἀνωτέρω παρατιθέμενο κείμενο τῶν *Ἱερῶν παραλλήλων*, ἡ εὐχαριστιακὴ Τράπεζα τῆς ἐπὶ γῆς Ἐκκλησίας, τὸ ἐπίγειο θυσιαστήριο, εὐρίσκεται ἐν κοινωνίᾳ μὲ τὸ οὐράνιο

⁹⁴² Ἐφ. 5:30, κατὰ τὸ κείμενο τοῦ Πατριαρχείου. Βλ. Γεν. 2:23.

⁹⁴³ «Καθάπερ γὰρ ἡ Εὐχᾶ, φησὶν, ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ γέγονεν, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ. Τοῦτο γὰρ ἐστίν, Ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅτι μὲν ἡ Εὐχᾶ ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τοῦ Ἀδάμ γέγονεν, ἅπαντες ἴσμεν, καὶ σαφῶς ἡ Γραφή τοῦτο εἶρηκεν, ὅτι ἐπέβαλεν ἕκστασιν ἐπ' αὐτὸν, καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ, καὶ ᾠκοδόμησε τὴν γυναῖκα· ὅτι δὲ καὶ ἡ Ἐκκλησία ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ συνέστη, πόθεν ἔχοι τις ἂν ἀποδείξει; Καὶ τοῦτο ἡ Γραφή δείκνυσιν. Ἐπειδὴ γὰρ ὁ Χριστὸς εἰς τὸν σταυρὸν ἀνηνέχθη, καὶ προσηλώθη, καὶ ἀπέθανε, Προσελθὼν εἰς τῶν στρατιωτῶν ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ· καὶ ἐξ ἐκείνου τοῦ αἵματος καὶ τοῦ ὕδατος ἡ Ἐκκλησία ἅπασα συνέστηκε. Καὶ μαρτυρεῖ αὐτὸς λέγων, ὅτι Ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Τὸ δὲ αἷμα, πνεῦμα λέγει. Καὶ γεννώμεθα μὲν διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ βαπτίσματος, τρεφόμεθα δὲ διὰ τοῦ αἵματος. Ὅρᾳς πῶς ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐσμεν, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, ἀπὸ τοῦ αἵματος ἐκείνου καὶ τοῦ ὕδατος τικτόμενοι καὶ τρεφόμενοι; Καὶ καθάπερ, τοῦ Ἀδάμ καθεύδοντος, ἡ γυνὴ κατεσκευάζετο, οὕτω, τοῦ Χριστοῦ ἀποθανόντος, ἡ Ἐκκλησία διεπλάττετο ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ. (**Ἰω. Χρυσόστομος**. *Ἐγκώμιον εἰς Μάξιμον καὶ περὶ τοῦ ποίαις δεῖ ἄγεσθαι γυναῖκας*. PG 51, 229).

θυσιαστήριο. Τὰ προσφερόμενα δῶρα στὸ ἐπίγειο θυσιαστήριο ἀναφέρονται ἢ καὶ τροπικῶς μεταφέρονται στὸ οὐράνιο θυσιαστήριο καὶ ἀφοῦ γίνουν ἀποδεκτὰ στὸ οὐράνιο θυσιαστήριο καὶ μὲ τὴν ἐπίκληση τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔχουν μεταβληθεῖ σὲ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, παραδίδονται καὶ πάλιν στὸ ἐπίγειο θυσιαστήριο, πρὸς κοινωνία ὑπὸ τῶν πιστῶν⁹⁴⁴.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, γιὰ νὰ καταδείξει τὴ δυνατότητα μεταβολῆς τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου σὲ Σῶμα καὶ Αἷμα Χριστοῦ καὶ τὴ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ, παραλληλίζει τρία γεγονότα, μὲ τὰ ὁποῖα φανερώνεται ἡ παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ. Τὸ πρῶτον ἀφορᾷ στὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου μὲ τὸ θέλημά Του, ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματός Του, δημιούργησε τὸν κόσμο καὶ τὸν ἄνθρωπο. Τὸ δεύτερον ἀφορᾷ στὴ δημιουργία τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀπὸ τὰ καθαρὰ καὶ ἄμωμα αἷματα τῆς ἁγίας Παρθένου καὶ πάλιν διὰ τῆς καθόδου τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸ ὁποῖο καθάρισε τὴν παρθένο Μαρία καὶ τὴν κατέστησε ἰκανὴ νὰ κυφορήσει τὴ δημιουργηθεῖσα ἀνθρώπινη φύση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ⁹⁴⁵. Ἡ «ἐξ ἄκρας

⁹⁴⁴ Βλ. Εὐχή τῆς Προθέσεως στὶς Βυζαντινὲς θεῖες Λειτουργίες: «Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον τὴν τροφήν τοῦ παντός κόσμου τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας Σωτῆρα καὶ Λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην εὐλογοῦντα καὶ ἀγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπαρουράνιον σου θυσιαστήριον ...» (HAMMOND, Charles Edward and BRIGHTMAN, Frank Edward. *Liturgies Eastern and Western: Being the texts original or translated of the principal Liturgies of the Church, Eastern Liturgies. Volume 1.* Clarendon Press. Oxford 1896, σ. 360). Ἐπίσης, στὶς Βυζαντινὲς θεῖες λειτουργίες (Μ. Βασιλείου καὶ Ἰω. Χυσοστόμου), ἡ κοινωνία Σώματος καὶ Αἵματος Χριστοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίστοιχη εὐχή, παρέχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ στὸς λειτουργοὺς καὶ διὰ τῶν λειτουργῶν σὲ ὅλο τὸν λαό, ὅπως ἀντανακλᾶται καὶ στὸ ἀνωτέρω ὑποσημειωθὲν κείμενο τῶν *Ἱερῶν παραλλήλων* τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. «Πρόσχες Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου καὶ ἐλθέ εἰς τὸ ἀγιάσαι ἡμᾶς ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ συναθεζόμενος καὶ ὧδε ἡμῖν ἀοράτως παρών· καὶ ἀξιώσον τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ σου» (ὅπ. ἀν., σ. 341).

⁹⁴⁵ «Ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ... σάρκωσις μὲν τοῦ λόγου λέγεται ὡς τοῦ λόγου γενομένου τῆ σαρκὶ ὑποστάσεως (προϋπήρχε γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ λόγου, καὶ ἐν αὐτῇ ὑπέστη ἡ σὰρξ), θέωσις δὲ τῆς σαρκός· αὕτη γὰρ μετέσχε τῶν τῆς θεότητος, καὶ οὐχ ἡ θεότης τῶν αὐτῆς παθῶν· διὰ γὰρ τῆς σαρκός ἡ θεότης

συλλήψεως» ὑποστατική ἔνωση τῶν δύο φύσεων, ἕνεκα τῆς καθάρσεως τῆς Παρθένου μὲ τὴν κάθοδο σὲ αὐτὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, συνεπαγόταν καὶ τὴ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ. Τὸ τρίτο γεγονός ἀφορᾷ στὴ μεταβολὴ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου σὲ Σῶμα καὶ Αἷμα Χριστοῦ. Ἐάν, διερωτᾶται ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὁ Θεός, διὰ τῆς συνεργίας Λόγου καὶ Πνεύματος, εἶχε τὴ δημιουργικὴ δύναμη, τὴν παντοδυναμίαν ἵνα δημιουργήσῃ τὸν κόσμον καὶ τὸν ἄνθρωπον, ὅπως καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου Του μὲ τὴν ἔλευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δὲν ἔχει τὴ δύναμη ἵνα μεταβάλλῃ τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον σὲ Σῶμα καὶ Αἷμα τοῦ Χριστοῦ; Τὸ ἐρώτημα βεβαίως εἶναι ρητορικό, γιατί αὐτὸ ἀποτελεῖ βεβαιότητα ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ ἴδιος ὁ Χριστός, κατὰ τὸν Μυστικὸ Δεῖπνον, εἶπε γιὰ τὸν ἄρτον: «... τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου» καὶ γιὰ τὸν οἶνον: «... τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου»⁹⁴⁶.

ἐνήργει ὡς τὸ πῦρ διὰ τοῦ ξύλου, οὐχ ἡ σὰρξ διὰ τοῦ λόγου. Οὐκ ἔπαθε τοίνυν σαρκωθεὶς ὁ λόγος, ἀλλ' ἐνήργησε τὴν σάρκωσιν μεταδοὺς τῇ σαρκὶ τῆς τε ὑποστάσεως καὶ τῆς θεώσεως. Θεώσεως δὲ λέγω οὐχὶ τραπέισης εἰς θεότητα φύσιν, ἀλλὰ τῆς μεθέξεως τῆς ὑπὸ τῶν τῆς θεότητος ἀχρημάτων· ἐζωοποιεῖ γὰρ οὐ κατ' οἰκείαν φύσιν, ἀλλὰ τῇ ἐνώσει τῇ πρὸς τὴν θεότητα. Καὶ ἐν Θαβῶρ ἤστραψε καὶ ἀπαστράπτει οὐ διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς καθ' ὑπόστασιν ἠνωμένης αὐτῇ θεότητος ἐνεργεῖαν, ὡς τὸ ξύλον λάμπει καὶ καίει οὐ κατὰ τὴν οἰκείαν φυσικὴν ἐνεργεῖαν, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ καθ' ὑπόστασιν ἠνωμένου αὐτῷ πυρὸς τῆς ἐνεργείας μέθεξιν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 51b, 22-34. **B. KOTTER II**, σσ. 124-125. Βλ. ὅπ. ἀν., 61, 7-16. **B. KOTTER II**, σσ. 155-156).

⁹⁴⁶ «Εἰ τοίνυν “ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ζῶν ἐστι καὶ ἐνεργῆς” καὶ “πάντα, ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος, ἐποίησεν”· εἰ εἶπε· “Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενηθήτω στερέωμα, καὶ ἐγένετο”· εἰ “τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν”· εἰ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ὕδωρ τε καὶ πῦρ καὶ ἄηρ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν τῷ λόγῳ κυρίου συνετελέσθησαν καὶ τοῦτο δὴ τὸ πολυθρύλλητον ζῶον ὁ ἄνθρωπος· εἰ θελήσας αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἐγένετο ἄνθρωπος καὶ τὰ τῆς ἁγίας παρθένου καθαρὰ καὶ ἀμώμητα αἶματα ἑαυτῶ ἀσπόρως σάρκα ὑπεστήσατο, —οὐ δύναται τὸν ἄρτον ἑαυτοῦ σῶμα ποιῆσαι καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα; Εἶπεν ἐν ἀρχῇ· “Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου”, καὶ μέχρι τοῦ νῦν τοῦ ὑετοῦ γινομένου ἐξάγει τὰ ἴδια βλαστήματα τῷ θείῳ συναυνομένη καὶ δυναμουμένη προστάγματι. Εἶπεν ὁ θεός· “Τοῦτό μου ἐστι τὸ σῶμα”, καί· “Τοῦτό μου τὸ αἷμα”, καί· “Τοῦτο ποιεῖτε” καὶ τῷ παντοδυναμῶ αὐτοῦ προστάγματι, ἕως ἂν ἔλθῃ, γίνεται· οὕτως γὰρ εἶπεν· “Ἐως ἂν ἔλθῃ”. Καὶ γίνεται ὑετὸς τῇ καινῇ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις· ὥσπερ γὰρ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, ὁ θεὸς τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείᾳ ἐποίησεν, οὕτω καὶ νῦν ἢ τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖα τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐργάζεται, ἃ οὐ δύναται χωρῆσαι, εἰ μὴ μόνῃ πίστις. “Πῶς ἔσται

Ἡ θέωση, ἐπομένως, ἀποτελεῖ ἐμπειρία καὶ βίωμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Διαφορετικὰ θὰ ἀποτελοῦσε μία ἀφηρημένη ἔννοια χωρὶς πραγματικὴ βίωση τῆς σχέσεως τοῦ θεουμένου ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Αὐτό, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἐφαρμόζεται στὴν Εὐχαριστία, ἡ ὁποία εἶναι τὸ θεωμένο Σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ἐχει διαφανεῖ κατὰ τὸν καιρὸ τῆς σταυρώσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, γιατί ὅταν λογχίσθηκε ἡ πλευρά Του ἔρρευσε αἷμα καὶ ὕδωρ. Τὸ Πνεῦμα ὁμως παρέμεινε στὴ θεωθεῖσα σάρκα του. Αὐτὴ εἶναι ἡ ταυτότητα τῆς Εὐχαριστίας. Ἐτσι, ὅταν κοινωνοῦμε, μεταλαμβάνουμε τὴ θεωμένη σάρκα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ μετέχουμε τῆς θεώσεως. Ὁ χρησιμοποιούμενος ὄρος «σάρκα» σημαίνει τὴ ζῶσα ἀνθρώπινη φύση καὶ ὄχι ἀπλῶς τὴν ἄψυχη σάρκα, ἴσως κατὰ τὸ Ἰωάνναιο: «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο» (Ἰω. 1:14). Ἡ θεωθεῖσα ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατῆλθε στὸν Ἄδη γιὰ νὰ προσφέρει τὴ λύτρωση καὶ σὲ ὅσους βρίσκονταν στὸν Ἄδη. Ἐπομένως, ἡ θεωθεῖσα ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ συνιστᾷ τὸν τρόπο καὶ τὸ μέσο μετοχῆς στὴ χάρη τῆς σωτηρίας καὶ τῆς θεώσεως ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου⁹⁴⁷.

μοι τοῦτο”, φησὶν ἡ ἀγία παρθένος, “ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;” Ἀποκρίνεται Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος· “Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί”. Καὶ νῦν ἐρωτᾷς· Πῶς ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα Χριστοῦ; Λέγω σοι κἀγώ· Πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτᾷ καὶ ταῦτα ποιεῖ τὰ ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν» (*Ἐκδόσεις ὀρθοδόξου πίστεως*, 86, 60-83. **B. KOTTER II**, σσ. 193-194). Τὴν ἴδια ἐπιχειρηματολογία χρησιμοποιεῖ καὶ ὁ Ἀμβρόσιος Μεδιολάνων στὸ ἔργο του περὶ τῶν Μυστηρίων. Βλ. Ambrose. “*On the Mysteries*” and the *Treatise on the Sacraments by an Unknown Author*. Translated by T. THOMPSON, B.D., edited with introduction & notes by J. H. SRAWLEY. D.D. (Translations of Christian Literature. Series III Liturgical Texts). Society for Promoting Christian Knowledge. London The Macmillan Company. New York [iv] First published 1919. Book IV, 4, σσ. 109-113.

⁹⁴⁷ Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης βασιῶζει τὴν περὶ θεώσεως διδασκαλία του στὸ *analogia entis*. Κατὰ τὸν πατέρα τῆς Σχολαστικῆς Θεολογίας, ὑπάρχει μία ἀναλογία μεταξὺ τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστὸ μὲ τὴν ἔνωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Χριστό. Ἐτσι ἐρμηνεύεται ἡ προσευχὴ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, «ἵνα ὧσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς» (Ἰω. 17:11). Βλ. **CIRAULO**, Jonathan. «*Divinization as Christification in Erich Przywara and John Zizioulas*», σσ. 479-503.

Ἡ συνεξέταση τοῦ ζητήματος, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τῆς θεωθεΐας ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ σὲ σχέση μετὰ τὴν Εὐχαριστία, στὴν ὁποία, μετὰ τὴν ἐπίκληση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταβάλλονται στὴ θεωθεΐα ἀνθρώπινη φύση τοῦ Κυρίου, ἀφ' ἑτέρου δέ, τῆς θεώσεως ὧν μετέχουν τῆς Εὐχαριστίας, ὁδηγεῖ στὴν ἄλλη ὄψη τῆς θεώσεως διὰ τῶν Μυστηρίων⁹⁴⁸. Ἡ μετοχή στὴ θεία ἀγαθότητα εἶναι ὁ βασικὸς σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ γίνῃ κατὰ χάρι αὐτὸ πὺ εἶναι ὁ Θεὸς κατὰ φύση, δηλαδὴ ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* διεξάγεται ἐκτενὴς διάλογος περὶ τῆς ἔννοιας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ τρόπου μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ συνόλου τῶν ὄντων⁹⁴⁹. «Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τοῦτό φαμεν ἀγαθόν, ὅπερ θέλει ὁ θεός· ὡσπερ γὰρ τὸ φῶς ἐκ τοῦ ἡλίου ὀρίζεται, οὕτω καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ θεοῦ. Πᾶν οὖν, ὃ θέλει ὁ ἀγαθός, ἀγαθὸν ἐστὶ, καὶ τοῦτό ἐστὶν ἀγαθόν, ὃ θέλει. Κριτὴς ἐστὶν ὁ θεός, οὐχ ἡμεῖς κριταὶ τοῦ θεοῦ»⁹⁵⁰. Τὸ ἀγαθόν, τὸ ὁποῖο ἀποδίδεται στὸν Θεό, ἔχει ὄντολογικὸ περιεχόμενο, γιὰτὶ ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ ἐλευθέρως, ἄνευ ὁποιοῦδήποτε καταναγκασμοῦ καὶ ὑστεροβουλίας. Βεβαίως, γιὰ τὸν ἀνθρώπο, ἡ ἀγαθότητα ἔχει ἠθικὲς διαστάσεις καὶ ἀποτελεῖ ἐπιλογή του νὰ πράξῃ τὸ ἀγαθὸ ἢ τὸ κακόν, ἐντάσσεται δηλαδὴ στὴν ἀρετολογία, πὺ ὅμως ὁδηγεῖ στὴ μετοχή στὴ ζωὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ὁδηγεῖται στὴ σωτηρία. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ὁ Θεὸς δὲν στέρησε σὲ κανένα ἀπὸ τὰ ὄντα τὸ ἀγαθὸ τῆς ζωῆς, ἔστω καὶ ἂν γνώριζε ὅτι θὰ ἀπέρριπταν τὸ ἀγαθόν. «Οἱ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι μόνου τοῦ θεοῦ, ἐπιθυμοῦντες, τοῦ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος, καὶ τυγχάνοντες εὐφραίνονται κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν, καθ' ἣν τυγχάνουσι τοῦ ἐπιθυμουμένου. Τὸ μὲν οὖν ὄντως ἀγαθὸν τὸ φύσει ἐστὶν ἀγαθόν, κἂν ποσῶς μετέχειν κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ»⁹⁵¹.

⁹⁴⁸ Βλ. *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 86, *Περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων τοῦ κυρίου μυστηρίων*. **B. KOTTER II**, σσ. 191-198.

⁹⁴⁹ Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*, 34-38. **B. KOTTER IV**, σσ. 372-374.

⁹⁵⁰ *Ἄν.*, 38, 1-4. **B. KOTTER IV**, σ. 374.

⁹⁵¹ *Ἄν.*, 36, 15-19. **B. KOTTER IV**, σ. 373.

γ'. Θέωση τοῦ ἀνθρώπου

Ὅσον ἀφορᾶ τὴν θέωση τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸς αὐτὴ εἶναι στενὰ συνυφασμένη μὲ τὴν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ μὲ σκοπὸ τὴ μετοχὴ του στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Στὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τοῦ «ξύλου τῆς ζωῆς», αὐτὸ ταυτίζεται μὲ τὴ μετοχὴ στὸν Θεό, «δι' ἧς καὶ οἱ ἄγγελοι τρέφονται, δι' ἧς τὴν ἀφθαρσίαν λαμβάνειν ἡμέλλομεν»⁹⁵². Ἡ ἀποτυχία ἐκπληρώσεως τοῦ σκοποῦ αὐτοῦ ὀφείλεται στὴν παράβαση τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοὺς πρωτόπλαστους. Ὁ Ἀδὰμ γνῶριζε, ὅπως λέγει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅτι μὲ τὴν εὐκρινὴ ὑπακοή του στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ θὰ μπορούσε νὰ ἐνωθεῖ μὲ τὸν Θεὸ καὶ νὰ «πλουτίσει» τὴν ὑπαρξή του μὲ τὴν θέωση. Ἐπισημαίνεται ἡ ὀρολογία ποὺ χρησιμοποιεῖται στὴ συγκεκριμένη πορεία τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή ἡ «μετοχὴ» καὶ ἡ «ἐνώση» τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, ἢ ἀκόμα καὶ ἡ «εὐχαριστιακὴ» διάσταση, «δι' ἧς καὶ ἄγγελοι τρέφονται», καταστάσεις οἱ ὁποῖες θὰ τὸν ὀδηγήσουν στὴ θέωση. Φαίνεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός θεωρεῖ τὴν ἐντολὴ πρὸς τοὺς πρωτόπλαστους ὅτι μπορούν νὰ τρέφονται ἀπὸ ὅλους τοὺς καρποὺς τοῦ παραδείσου, ἐκτὸς τοῦ καρποῦ τοῦ δένδρου τῆς γνώσεως, ὡς προτύπωση τῆς εὐχαριστιακῆς τροφῆς. Ὁ προπρωτικός ἄνθρωπος εἶχε συνείδηση αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ καὶ αὐτῆς τῆς πορείας του πρὸς τὴν θέωση καὶ τῆς σχέσεως τῆς θεώσεως μὲ τὴν γνώση. Αὐτὸς ὁ σκοπὸς θὰ ἐπιτυγχανόταν μὲ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τὸν ἀρμόζοντα χρόνο καὶ ὄχι ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐπέλεξε μὲ τὴν ὑπόδειξη τοῦ πονηροῦ⁹⁵³. Τι ὅμως, ἐννοεῖται, ἐρωτᾶ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός μὲ τὴν πρόταση ἢ καὶ τὴν ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ: «Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγεσθε;» Ἡ ἀπάντησή του εἶναι ὅτι, «αὐτὸς γὰρ ἐστι

⁹⁵² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25b, 1-2. **B. KOTTER II**, σ. 74.

⁹⁵³ Βλ. ὅπ. ἀν., 25b. **B. KOTTER II**, σσ. 74-75. «Εὐθὺς μὲν γὰρ ἐν ἀρχῇ ἐλπίδα καὶ ἐπιθυμίαν θεώσεως αὐτῷ ἔσπειρε καὶ δι' αὐτῆς εἰς τὸν τῶν ἀλόγων κατήγαγε θάνατον, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αἰσχροῖς καὶ ἀλόγοις ἡδοναῖς πολλάκις αὐτὸν ἐδελέασε» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, II, 2, 7-10 καὶ III, 1, 7-10. **B. KOTTER III**, σ. 69).

τὸ πᾶν, ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ τὸ πᾶν»⁹⁵⁴. Ἡ σύνδεση μὲ τὴν εὐχαριστία εἶναι προφανής. Τὸ ξύλον τῆς γνώσεως τοῦ παραδείσου προκάλεσε τὸν θάνατο, ἐνῶ ἡ βρώση τῆς εὐχαριστίας παρέχει τὴν ζωὴν, εἶναι ἡ μετοχὴ στὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τῆς εὐχαριστίας, τὸ σῶμα Χριστοῦ, «ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία» (Κολοσ. 1:24). Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ μία κριτικὴ προσέγγιση τοῦ θέματος τῆς ἀλλοιώσεως τῆς ἀληθινῆς θεώσεως καὶ ἀπαριθμεῖ σειρὰ ἀπὸ ἀρνητικὰς ἐπιπτώσεις. Πρῶτη ἐπίπτωση εἶναι νὰ ὀδηγηθεῖ ὁ ἄνθρωπος στὴν ἀθεΐα. Ἐπαναλαμβάνει τὸν Ψαλ. 13:1. «Εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Οὐκ ἔστι θεός». Αὕτη εἶναι ἡ ἐπίπτωση τοῦ ἀποπροσανατολισμοῦ ἀπὸ τὸν ὄντως Θεὸ καὶ ἡ ἐπιδίωξη τοῦ ἀνθρώπου νὰ θεωθεῖ ἐκτὸς τοῦ πλαισίου πού τοῦ ἔθεσε ὁ Θεός. Ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, αὐτὸν πού πραγματικὰ ὑπάρχει, γιὰ εἶναι «ὁ ὢν», καὶ προσπαθεῖ νὰ βεβαιώσῃ τὴν ὑπαρξὴ του χωρὶς τὸν Θεό. Ἄλλοτε, ἡ ἐκτροπὴ αὕτη ὀδηγεῖ στὴν πολυθεΐα, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος θεοποιεῖ τὰ κτιστὰ ὄντα. Ἔτσι δὲν λατρεύει τὸν φύσει Θεὸ καὶ προσκυνεῖ τὰ δαιμόνια, ἢ ἀκόμα ἀπονέμει τιμητικὴ προσκύνηση στὸν οὐρανό, στὴ γῆ, στὸν ἥλιο, στὴ σελήνη, στὰ ἄστρα καὶ στὴν ὑπόλοιπη κτίση. Ἐπιπρόσθετα, ἡ παρεκτροπὴ ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ θεώση ὀδηγεῖ καὶ στὴν ἀλλοίωση τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ, γιὰ ἀποδίδονται στὸν Θεὸ ιδιώματα ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ἀγαθότητά Του, ὅπως τὸ νὰ θεωρεῖται ὁ Θεὸς αἴτιος τῶν κακῶν, μία ἔμμεση ἀναφορὰ στὸν Μανιχαϊσμό. Ἀκόμα καὶ ἡ μονοφυσιτικὴ διδασκαλία, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὀφείλεται σὲ παρόμοια ἀλλοίωση τῆς ἔννοιας καὶ τῆς πραγματικότητος τῆς θεώσεως⁹⁵⁵.

Ὁ ἄνθρωπος ἔχει κατασκευασθεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ εἶναι «αὐτεξούσιος», ὥστε, τὸ ἀγαθὸν νὰ προέρχεται τόσο ἀπὸ τὸν Θεό, ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, «παντὶ γὰρ τῷ προαιρουμένῳ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεὸς συνεργεῖ εἰς τὸ ἀγαθόν»⁹⁵⁶. Τόσον ἡ

⁹⁵⁴ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 52-53. **B. KOTTER II**, σ. 73.

⁹⁵⁵ Βλ. ὅπ. ἀν., II, 2, 11-28 καὶ III, 1, 11-28. **B. KOTTER III**, σσ. 69-70.

⁹⁵⁶ Περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως, 19, 24-25. **B. KOTTER IV**, σ. 203.

ἀφθαρσία, ὅσο καὶ ἡ θέωση εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπιτευχθοῦν μὲ τὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεό. Ἡ ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ καθίσταται κατορθωτὴ μὲ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸ στὸν ἄνθρωπο ὁμοίωση τοῦ δικοῦ μας θελήματος μὲ ἐκεῖνο τοῦ Θεοῦ. Τὸ αὐτεξούσιο εἶναι τὸ μέσο γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ στόχου τῆς θεώσεως. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος δαμάσει τὰ ἄλογα πάθη του, ἐπιτυγχάνει τὴν ἀρετή. Αὐτὸς εἶναι ὁ τρόπος νὰ εὐθυγραμμίσει τὸ θέλημά του μὲ ἐκεῖνο τοῦ Θεοῦ⁹⁵⁷. Ἡ ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ παραβάλλεται μὲ τὸ παράδειγμα, πὺ συχνὰ χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, τῆς ἐνώσεως τοῦ σιδήρου ἢ τοῦ ξύλου μὲ τὴ φωτιά. Τὸ πυρωμένο ξύλο ὡς καὶ τὸ σίδηρο δὲν ἀλλοιώνονται ὡς πρὸς τὴ φύση τους ἀφοῦ ἐνωθοῦν μὲ τὴ φωτιά. Οὔτε καὶ ἡ φωτιά ἀλλοιώνεται ἔνεκα τῆς ἐνώσεως μὲ τὸ ξύλο ἢ τὸ σίδηρο⁹⁵⁸. Ἡ μέθεξι εἶναι ἐκείνη πὺ μεταδίδει στὸ ἄλλο σῶμα, στὸ σίδηρο ἢ στὸ ξύλο, τὴν πύρωση ἀπὸ τὴ φωτιά. Τὸ παράδειγμα αὐτὸ ἐφαρμόζεται καὶ στὴ θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως τοῦ Χριστοῦ, καθὼς καὶ στὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ὁποῖα ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ μέσα στὴν Ἐκκλησία διὰ τῶν ὑπ' αὐτῆς τελουμένων μυστηρίων, κατ' ἐξοχὴν δὲ μὲ τὴν μετοχὴ στὴ θεία εὐχαριστία, ὅπως θὰ διαπιστωθεῖ στὴ συνέχεια⁹⁵⁹. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ ἐνώθηκε ὄντως μὲ τὴ θεία του φύση ὑποστατικὰ καὶ θεώθηκε. «Μεθέξει τῆς θείας φύσεως ἀτρέπτως θεὸς ἐχρημάτισε»⁹⁶⁰, καὶ ὄχι διὰ τῆς ἐνεργείας, ὅπως

⁹⁵⁷ Ὅπ. ἀν., 19, 33-42. **B. KOTTER IV**, σ. 203.

⁹⁵⁸ Βλ. **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Διάλογος μετὰ Πύρρον*. PG 91, 337D-340A.

⁹⁵⁹ Μία τῶν εὐχῶν τῆς Βυζαντινῆς Λειτουργίας πρὸ τῆς Μεταλήψεως χρησιμοποιεῖ ἀντίστοιχη εἰκόνα, περισσότερο ἐμπνεόμενη ἀπὸ τὸν ἀνθρακα τοῦ Προφήτη Ἡσαΐα: «Θεουργὸν αἶμα φρίξον, ἄνθρωπε, βλέπον· ἀνθραξ γὰρ ἐστὶ τοὺς ἀναξίους φλέγον· Θεοῦ τὸ σῶμα καὶ θεοῖ με καὶ τρέφει· θεοῖ τὸ πνεῦμα, τὸν δὲ νοῦν τρέφει ξένως». Τὸ κείμενο τοῦ προφήτη Ἡσαΐα, τὸ ὁποῖο ἔχει καταστρεῖ καὶ λειτουργικὸ κείμενο, ἔχει ὡς ἀκολουθῶς: «Ὡ τάλας ἐγώ, ὅτι κατανένυγμαί, ὅτι ἄνθρωπος ὦν καὶ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων ἐν μέσῳ λαοῦ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχοντος ἐγὼ οἰκῶ καὶ τὸν βασιλέα κύριον σαβαώθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου. καὶ ἀπεστάλη πρὸς με ἐν τῶν σεραφῖν, καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἀνθρακα, ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἤψατο τοῦ στόματός μου καὶ εἶπεν Ἴδὸν ἤψατο τοῦτο τῶν χειλέων σου καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου καὶ τὰς ἀμαρτίας σου περικαθαριεῖ» (Ἠσ. 6:5-7).

⁹⁶⁰ *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, I, 19, 18-26. **B. KOTTER III**, σ. 95.

συνέβαινε μὲ τὸ χρῖσμα τῶν προφητῶν. Ὁ διαφοροποιημένος τρόπος θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐγκείται στὸν διαφοροποιημένο τρόπο σχέσεώς του μὲ τὸν Θεό. «Ὅτι δὲ τῇ θεώσει θεοὶ καὶ οἱ ἅγιοι, ὁ θεός, φησὶν, ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρινεῖ, ὅταν ἴσταται θεὸς ἐν μέσῳ θεῶν τὰς ἀξίας διαιρῶν, ὡς ἐρμηνεύων φησὶν ὁ θεολόγος Γρηγόριος»⁹⁶¹. Ἡ θέση αὐτὴ τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐγκείται στὸ γεγονός τῆς διαφορᾶς μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Ὁ Θεὸς «διαιρεῖ τὰς ἀξίας» τῆς θεώσεως καὶ καθιστᾷ τοὺς ἁγίους θεοὺς κατὰ χάρη. Ὅπως σημειώσαμε πρὶν, ἡ θέωση αὐτὴ εἶναι βασισμένη στὸν Ψαλμ. 82, καὶ δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἢ τὴν Ἑλληνικὴ ἔννοια τῆς θεώσεως. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προχωρεῖ καὶ πέραν αὐτοῦ, εἰσάγοντας καὶ τὴ θεολογία τῆς ὁμοιώσεως τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ ἀπὸ τὸν εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη (Α' Ἰω. 3:1-2). Στὴν ἀναφορὰ αὐτὴ ὁ εὐαγγελιστὴς κάνει μία ἐπισκόπηση τῶν σταδίων πού ὁ ἀνθρωπος κλήθηκε νὰ ἀκολουθήσει. Τὸ πρῶτο συνίσταται στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους νὰ δεχθοῦν τὴν προσφερόμενη ἀπὸ ἀγάπη υἰοθεσία τους καὶ νὰ ἀποκληθοῦν «τέκνα Θεοῦ». Ἡ υἰοθεσία τῶν κεκλημένων τοὺς καθιστᾷ «ἄγνωστους» γιὰ τὸν κόσμον, ὁ ὁποῖος ἀγνοεῖ τὸν ἴδιο τὸν Θεό. Ἡ κλήση αὐτὴ, ὅπως εἶναι προφανές, ἔχει ἀπευθυνθεῖ στὸν ἀνθρωπο διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πλέον οἱ ἀνθρωποι καθίστανται τέκνα Θεοῦ. Ἀκολουθεῖ ὅμως τὸ ἐπόμενο στάδιο, τὸ ὁποῖο δὲν ἔχει ἀκόμα πραγματοποιηθεῖ, γιὰτὶ πρέπει νὰ γίνῃ ἡ ἐσχατολογικὴ «φανερώση» τοῦ Θεοῦ. «Οἶδαμεν δὲ ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστι» (Α' Ἰω. 3:2β)⁹⁶². Ἡ κατάσταση τῆς ὁμοιώσεως πρὸς τὸν Θεὸ καθίσταται δυνατὴ γιὰτὶ ὁ κεκλημένος ἀνθρωπος εὐρίσκεται σὲ κοινωνία μὲ τὸν ζῶντα Θεό. Οἱ δύο ἔννοιες συνάπτονται καὶ φανερώνουν τὴ διπλὴ συμμετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου, νοητῶς καὶ αἰσθητῶς, «διπλῶς τῷ κυρίῳ ἐνούμεθα

⁹⁶¹ Ὅπ. ἀν., I, 19, 26-30. B. KOTTER III, σ. 95.

⁹⁶² Ὅπ. ἀν., I, 19, 17-18. B. KOTTER III, σ. 95.

τῶν μυστηρίων μετέχοντες καὶ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος»⁹⁶³.
Ἡ ἔνωση αὐτὴ μὲ τὸν Θεὸ καὶ ἡ κατὰ συνέπειαν θέωση εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς μεταλήψεως τοῦ Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (Ἰω. 6:41).

⁹⁶³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 85, 6-7. **B. KOTTER II**, σ. 190. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος πραγματεύεται τὴν ἄρρηκτη σχέση καὶ συνεργία Υἱοῦ καὶ Πνεύματος: «ἔξεστιν ὁρᾶν καὶ ἐν τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα, ἐν ᾧ φωτιζόμεθα, "ἵνα" γὰρ, φησί, "δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας". τῷ δὲ πνεύματι φωτιζομένων ἡμῶν ὁ Χριστός ἐστιν ὁ ἐν αὐτῷ φωτίζων. "ἦν" γὰρ, φησί, «τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον». πάλιν τε τοῦ πατρὸς ὄντος πηγῆς, τοῦ δὲ υἱοῦ ποταμοῦ λεγομένου, πίνειν λεγόμεθα τὸ πνεῦμα· γέγραπται γὰρ, ὅτι "ἡμεῖς πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν". τὸ δὲ πνεῦμα ποτιζόμενοι τὸν Χριστὸν πίνομεν. "ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός". καὶ πάλιν· τοῦ Χριστοῦ ὄντος ἀληθινοῦ υἱοῦ ἡμεῖς τὸ πνεῦμα λαμβάνοντες υἰοποιούμεθα. "οὐ γὰρ ἐλάβετε", φησί, "πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον· ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας". υἰοποιούμενοι δὲ τῷ πνεύματι δηλον, ὅτι ἐν Χριστῷ χρηματίζομεν τέκνα θεοῦ· "ὅσοι" γὰρ "ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι"» (**Μ. Ἀθανασίου**. Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα, 1, 19, 3-5, σσ. 498-499).

§ 5. ΘΕΩΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΔΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΜΥΣΤΗΡΙΩΝ

Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν μυστηρίων διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἔχει δύο διαστάσεις: ἡ πρώτη ἐντάσσεται στὴ συστηματικὴ καὶ δογματικὴ του θεολογία, ὅπως θὰ διαφανεῖ στὴ συνέχεια καὶ ἡ δευτέρη ἐπικεντρώνεται στὴν «ἠθικὴ» συμπεριφορὰ ὄλων ἐκείνων, λαϊκῶν καὶ μοναχῶν, οἱ ὅποιοι προβαίνουν σὲ πράξεις ἀντίθετες πρὸς τὸν θεῖο νόμο, καὶ τὴν διὰ τῶν μυστηρίων θεραπεία τους γιὰ νὰ ἔχουν παρησία ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Τὰ μυστήρια ποὺ εὐρίσκονται στὸ κέντρο τῆς δογματικῆς, τῆς χριστολογικῆς, τῆς πνευματολογικῆς καὶ τῆς ἐκκλησιολογικῆς του διδασκαλίας εἶναι τὸ Βάπτισμα μαζί μὲ τὸ Χρῖσμα καὶ ἡ Εὐχαριστία, πάνω στὰ ὅποια θεμελιώνεται τὸ μυστήριον τῆς θείας οἰκονομίας. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι τὰ ἄλλα μυστήρια εἶναι ξένα πρὸς αὐτὸ τὸ σκοπὸ. Ὅμως, γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὰ ἄλλα μυστήρια, χωρὶς νὰ ἀπουσιάζει ἡ θεολογικὴ διάσταση, θέτουν τὶς προϋποθέσεις συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων γιὰ τὴ μετοχὴ τους στοὺς καρποὺς τῆς σωτηρίας. Στὰ Ἱερὰ παράλληλα, ὅπου διαπραγματεύεται ἐκτενέστατα τὸ μυστήριον τῆς μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως, παραθέτοντας τὰ πλούσια παραδείγματα ἀπὸ τὴν Παλαιὰ καὶ τὴν Καινὴ Διαθήκη, γράφει: «Τίς δὲ τῶν ἀνθρώπων ἄνευ ἁμαρτίας, εἶπέ μοι; ἀλλὰ διὰ τοῦτο θυσία καὶ Ἐκκλησία· διὰ τοῦτο εὐχὴ καὶ νηστεία. Ἐπειδὴ πολλὰ τραύματα τῆς ψυχῆς, καὶ τὰ φάρμακα κατ' αὐτῶν εὐρηγνται, καὶ πρὸς ἕκαστον τῶν τραυμάτων τῆς ψυχῆς κατάλληλον φάρμακον κατεσκευάσται. Ἐχεις ἐκκλησίαν, θυσίαν ἐπιτελουμένην, εὐχὰς Πατέρων, Πνεύματος ἁγίου χορηγίαν, μαρτύρων μνείαν, συναθροισμὸν ἁγίων, καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα δυνάμενά σε ἀπὸ ἁμαρτίας ἀνακαλέσασθαι εἰς δικαιοσύνην»⁹⁶⁴. Ἡ μετάνοια καὶ ἐξομολόγησις μποροῦν νὰ εἶναι σωτήρια καὶ θεραπευτικὰ μέσα γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἐφ' ὅσον εἶναι ἐκκλησιαστικὸ γεγονός, ἐφ' ὅσον ἔχει σχέση καὶ ἀναφορὰ στὴν τελούμενη ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία εὐχαριστιακὴ θυσία καὶ εἶναι βεβαία ἢ χορηγία τοῦ

⁹⁶⁴ Ἱερὰ παράλληλα, PG 96B.

ἀγίου Πνεύματος. Μεταξὺ αὐτῶν συναριθμοῦνται, οἱ εὐχές τῶν Πατέρων, ἡ ἀνάμνηση τῶν παραδειγμάτων τῶν μαρτύρων, οἱ συνάξεις στὶς μνήμες τῶν ἁγίων καὶ πολλὰ ἄλλα θεραπευτικὰ μέσα ποὺ προσφέρονται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Διάσπαρτες ἀναφορὲς γιὰ τὰ ἄλλα μυστήρια ἀνευρίσκουμε στὰ διάφορα συγγράμματα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.

Στὸ ὀγδοηκοστὸ ἕκτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ἀναπτύσσει ὀλοκληρωμένο πρόγραμμα περὶ τῆς θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας, μὲ πλούσιο λεξιλόγιο, ποὺ περιγράφει τὸ γεγονός καὶ ἐμπίπτει μέσα στὸ σχέδιο τῆς οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ, τὸ σχέδιο τῆς σωτηρίας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴ δημιουργία καὶ λαμβάνοντας τὴν ὀλοκλήρωσή του στὴν ἐσχατολογικὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ. Ἐπομένως, στὴν παροῦσα μορφή τῆς θεώσεως προσδίδεται σωτηριολογικὸς χαρακτήρας καὶ περιεχόμενο, φανερῶναι ὅμως τὸν ἐξ ἀρχῆς τεθέντα στὸν ἀνθρώπο σκοπὸ τῆς δημιουργίας του, δηλαδὴ τὴ θέωση⁹⁶⁵. Ὁ ἀρχικὸς σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἦταν ἡ «μετοχή» στὴ θεία ἀγαθότητα. Ἔτσι, ὑπάρχει ἡ διαβάθμιση στὰ ὄντα τῆς δημιουργίας. Πρῶτον δημιουργοῦνται οἱ νοερὲς δυνάμεις, στὴ συνέχεια ὁ ὄρατος καὶ αἰσθητὸς κόσμος καὶ τέλος ὁ ἀνθρώπος, ὁ ὁποῖος μετέχει τοῦ νοητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. «Πάντα μὲν οὖν τὰ ὑπ’ αὐτοῦ γενόμενα κοινωνοῦσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος κατὰ τὸ εἶναι»⁹⁶⁶.

⁹⁶⁵ Γιὰ ἀντίστοιχη διδασκαλία στὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, βλ. **ΠΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ**, Σταύρου. *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 2001.

⁹⁶⁶ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 86, 7-8. **B. KOTTER II**, σ. 191. Ἡ μετοχή ὄλων ἀνεξαιρέτως τῶν ὄντων στὸ εἶναι καὶ στὴν ἀγαθότητα τοῦ Δημιουργοῦ, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν Λόγο τοῦ Θεοῦ, ἔχει, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, διαβαθμίσεις. Ὅλα τὰ ὄντα ἀνευ διακρίσεως «κοινωνοῦσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος κατὰ τὸ εἶναι», δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς ἀποτελεῖ τὸ «εἶναι» ὄλων, γιατί ἡ ὑπαρξὴ τους ὀφείλεται στὸν Θεὸ δημιουργό, ὄχι μόνο γιατί δημιούργησε τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐνέργειά του συντηρεῖ καὶ συνέχει τὰ ὄντα. Σὲ βαθμίδα ἀνώτερη μετέχουν τὰ ζῶα, δεδομένης τῆς μετοχῆς τους στὸ εἶναι καὶ στὴ ζωὴ καὶ μέσω τῆς ζωῆς μετέχουν καὶ κοινωνοῦν τῆς θείας ἀγαθότητος. Τέλος, στὰ λογικὰ ἢ κοινωνία στὴν ἀγαθότητα εἶναι ὑψηλότερη, δεδομένου ὅτι μετέχει καὶ

Ἡ διδασκαλία περὶ τῆς μετοχῆς στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ θεολογικὴ παρακαταθήκη πολλῶν προηγούμενων Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς. Στὴ Δύση, κυρίως μὲ τὸν ἱερόν Αὐγουστῖνο, ἀναπτύχθηκε ἡ διδασκαλία περὶ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, πού μεταδίδεται ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, δεδομένου ὅτι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁ «σύνδεσμος ἀγάπης», τόσο μεταξὺ τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, ὅσο καὶ τῶν πιστῶν μεταξὺ τους καὶ μεταξὺ τοῦ Θεοῦ. Στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἡ μετοχὴ στὴ θεία ἀγαθότητα δὲν ὀφείλεται σὲ μόνο τὸ γεγονός τῆς δημιουργίας τους ἀπὸ τὸν Θεὸ Λόγο, ὁ ὁποῖος παρέχει σὲ αὐτὰ τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ στὴ συντήρηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων καὶ τῆ συνοχῆ τους. Ὁ ἄνθρωπος, ἔνεκα τῶν ιδιαίτερων ιδιωμάτων του, τῆς λογικῆς καὶ τοῦ αὐτεξουσίου του, «ἐξουσίαν εἴληφεν ἀδιαλείπτως διὰ τῆς οἰκείας προαιρέσεως ἐνοῦσθαι τῷ θεῷ, εἴ γε διαμένει ἐν τῷ ἀγαθῷ, τουτέστι τῆ τοῦ κτίσαντος ὑπακοῆ»⁹⁶⁷. Δεδομένου ὅμως ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν τήρησε τὴν προϋπόθεση τῆς ὑπακοῆς στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἀκολούθησε τὴν ἀντίστροφη πορεία, δηλαδή ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἔλαβε τὴν ταπεινὴ ἀνθρώπινη φύση, γιὰ νὰ καταστήσει τοὺς ἀνθρώπους μετόχους τῆς θεότητος. Ἡ θέωση, κατὰ συνέπεια, συνδέεται μὲ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Χωρὶς νὰ ἀναφέρεται ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἐν τούτοις, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι γνώστης τῆς θεολογίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου, ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἔγινε ἄνθρωπος γιὰ νὰ θεοποιηθοῦμε ἐμεῖς⁹⁶⁸.

τὸ λογικόν. Τὴ διαβάθμιση αὐτὴ συναντοῦμε καὶ στὸν Ὁμολογητὴ Μάξιμο. (Βλ. **Μαξίμου Ὁμολογητοῦ**. *Διάλογος μετὰ Πύρρον*. PG 91, 304BCD).

⁹⁶⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 86, 15-17. **B. KOTTER II**, σ. 191.

⁹⁶⁸ «Καὶ ἐὰν μὲν ἀνθρώπινα ἦ, χλευαζέτω· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπινά ἐστιν ἀλλὰ Θεοῦ γινώσκειται, μὴ γελάτω τὰ ἀχλεύαστα, ἀλλὰ μᾶλλον θαυμαζέτω, ὅτι διὰ τοιοῦτου πράγματος εὐτελοῦς τὰ θεῖα ἡμῖν πεφανέρωται, καὶ διὰ τοῦ θανάτου ἡ ἀθανασία εἰς πάντας ἔφθασε, καὶ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου ἢ τῶν πάντων ἐγνώσθη πρόνοια, καὶ ὁ ταύτης χορηγὸς καὶ Δημιουργὸς αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος. **Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν**· καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἐννοίαν λάβωμεν· καὶ αὐτὸς ὑπέμεινε τὴν παρ' ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀφθαρσίαν κληρονομήσωμεν. Ἐβλάπτετο μὲν γὰρ αὐτὸς οὐδέν, ἀπαθὴς καὶ ἄφθαρτος καὶ Αὐτολόγος ὢν καὶ Θεός· τοὺς δὲ πάσχοντας ἀνθρώπους, δι' οὓς καὶ ταῦτα ὑπέμεινε, ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἀπαθείᾳ ἐτήρει καὶ διέσωζε» (**Μ. Ἀθανασίου**. *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου καὶ τῆς διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἡμᾶς*

Ἡ θέωση ἀποτελοῦσε τὸν πρωταρχικὸ σκοπὸ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή ἡ μετοχὴ στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Μὲ τὴν ἐνανθρώπηση ὅμως παρέχεται καὶ δεύτερη δυνατότητα, αὐτὴ τῆς «δευτέρας γεννήσεως». Ἡ δεύτερη αὐτὴ δυνατότητα προσφέρεται μέσω «τῶν ἀχράντων τοῦ κυρίου μυστηρίων», ὡς ὁ τίτλος τοῦ 86^{ου} κεφαλαίου καὶ ἐννοεῖται βεβαίως τὸ ὅλο μυστήριον τῆς ἐν Χριστῷ οἰκονομίας. «Ἔδει δὲ μὴ μόνον τὴν ἀπαρχὴν τῆς ἡμετέρας φύσεως ἐν μετοχῇ γενέσθαι τοῦ κρείττονος, ἀλλὰ καὶ πάντα τὸν βουλόμενον ἄνθρωπον καὶ δευτέραν γέννησιν γεννηθῆναι καὶ τραφῆναι τροφὴν ξένην καὶ τῇ γεννήσει πρόσφορον καὶ οὕτω φθάσαι τὸ μέτρον τῆς τελειότητος»⁹⁶⁹. Ἐπισημαίνεται ἡ χρῆσις τῆς προτάσεως «τραφῆναι τροφὴν ξένην», μὲ τὴν ὁποία ἐννοεῖται ἡ κοινωνία σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν πρώτη τροφὴ τῶν Πρωτοπλάστων ἀπὸ τὸ δένδρον τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὡς συνέπεια τῆς παρακοῆς πρὸς τὸν Θεό. Διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, τοῦ βαπτίσματος, τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀνθρώπινη φύσις ἔχει ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα, ἀπὸ τὸν θάνατον καὶ τὴ φθορὰ. Ὁ Χριστὸς ἔγινε ὁ πρωτότοκος τῆς ἀναστάσεως, διανοίγοντας τὴν ὁδὸν ποὺ καλεῖται νὰ ἀκολουθήσει ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ γίνῃ «κληρονόμος Θεοῦ» καὶ «συγκληρονόμος Χριστοῦ». Ἡ δευτέρα γέννησις λαμβάνει νόημα, συγκρινόμενῃ μὲ τὴν πρώτη, ποὺ σημαίνει τὴν καταγωγὴν ἀπὸ τὸν Ἀδάμ. Ἀπὸ τὸν προπάτορα Ἀδὰμ κληρονομήσαμε τὴν ἁμαρτία, τὴν κατάρα καὶ τὴ φθορὰ καὶ ἔτσι γίναμε ὅμοιοι μὲ ἐκεῖνον. Τὸ ἐπακόλουθον τῆς ἐν Χριστῷ γεννήσεως σημαίνει τὴν ὁμοίωσίν μας μὲ ἐκεῖνον καὶ ἔτσι κληρονομοῦμε τὴν ἀφθαρσίαν, τὴν εὐλογία καὶ τὴν δικὴν του δόξαν. Ἡ ἀναγέννησις ἐπιτυγχάνεται μέσα στὴν Ἐκκλησίαν μὲ τὸ Βάπτισμα⁹⁷⁰, τὸ Χρῆσμα καὶ τὴ θείαν Εὐχαριστίαν, ὅπως βεβαίως

ἐπιφανείας αὐτοῦ, 54, 2-3. Ἔκδ. C. Kannengiesser. *Sur l'incarnation du verbe*. [SC 199]. Les Éditions du Cerf. Paris 1973, σ. 458). (Πλάγια καὶ ὑπογράμμισις δικά μας).

⁹⁶⁹ Ἔκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 86, 26-30. **B. KOTTER II**, σ. 192.

⁹⁷⁰ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀναγεννητικὴ δύναμις τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἶναι συνεχῆς στὴν ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας, ἐκτείνοντάς το μέχρι τὴν

καὶ μὲ τὰ ἄλλα μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας⁹⁷¹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διερμηνεύει τὶς πράξεις τοῦ Χριστοῦ πρὸ τοῦ πάθους, ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ Νιπτῆρα ὡς συμβόλου τοῦ Βαπτίσματος, σὲ συσχετισμὸ καὶ μὲ τὴν παράδοση τῆς Εὐχαριστίας κατὰ τὸν Μυστικὸ Δεῖπνο, ὡς τὶς πράξεις ἀναγεννήσεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀναγέννηση εἶναι διπλῆ, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, ὅπως καὶ ὁ ἀνθρώπος εἶναι διφυῆς ἀπὸ σῶμα καὶ ψυχῆ, καὶ ἡ βρώση εἶναι ἐπίσης διπλῆ, μὲ τὸν ἄρτο καὶ τὸν οἶνο τῆς Εὐχαριστίας⁹⁷². Ἐξ ἄλλου, τόσο ὁ Νιπτῆρας, ὅσο καὶ ὁ Μυστικὸς Δεῖπνος, σημαίνουν τὸ τέλος τοῦ παλαιοῦ Νόμου καὶ τὴν ἀπαρχὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης, τὴν ἀπαρχὴ τῆς ἀναγεννήσεως τῶν ἀνθρώπων, πὺν προσφέρει ὁ Ἰησοῦς Χριστός.

Ἡ πνευματολογικὴ διάσταση τῆς ἀναγεννήσεως καὶ τῆς θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἔχει συγκεκριμένη ἔννοια καὶ φαίνεται ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες ἐνέργειες τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴ θεία οἰκονομία. Τὸ ἅγιο Πνεῦμα συνεργεῖ μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸ γιὰ τὴν πρώτη

ἔσχατολογικὴ κρίση, παρομοιάζοντας τὶς διάφορες ἐνέργειες καὶ ἐκδηλώσεις τῆς παρουσίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ μορφή Βαπτίσματος (βλ. ὅπ. ἀν., 82, 63-92. **B. KOTTER II**, σσ. 184-185).

⁹⁷¹ Τὴν ἀδιάρρηκτη σχέση Βαπτίσματος καὶ Χρίσματος καὶ τὴν συνεργία Χριστοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὸ Βάπτισμα, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διατυπώνει ὡς ἀκολουθῶς: «Τὸ ἔλαιον ἐν τῷ βαπτίσματι παραλαμβάνεται τὴν χρίσιν μηνύον καὶ χριστοὺς ἡμᾶς ἐργαζόμενον καὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἡμῖν ἐπαγγελλούμενον διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔλεον, ἐπεὶ καὶ κάρφος ἐλαίας τοῖς ἐκ τοῦ κατακλυσμοῦ περισωθεῖσιν ἢ περιστερὰ κεκόμικεν». (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 82, 99-102. **B. KOTTER**, σ. 185).

⁹⁷² «Εἰ οὐκ ἀμέσως ἰδία τοῦ λόγου γέγονε ἡ ἀπορρήτως αὐτῷ ἐνωθεῖσα σὰρξ, πῶς ἂν νοοῖτο ζωοποιός; “Ἐγὼ γὰρ εἰμι”, φησίν, “ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ ζῶν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις φάγη ἐκ τοῦ ἄρτου τούτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.” Εἰ μὲν μὴ παρὰ τοῦ κατεληλυθότος αὐτοῦ ταῦτα ἐλέγετο, εἴπομεν ἂν ὡς ἐξ ἀνθρώπου υἰοθετηθέντος λέγεσθαι. Ἐπειδὴ δέ φησίν, “Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς”, πῶς ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἑτέρου ἂν εἴη παρ' αὐτόν; Εἰ δὲ καὶ γέγραπται· “Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖντε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζῶν ἐν ἑαυτοῖς”, συνίεμεν, ὡς εἰς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, τὸ μὲν ὦν αἰδίως ὡς θεός, τὸ δὲ γενόμενος ἐπ' ἐσχάτων ὡς ἐνανθρωπήσας. Ἐπεὶ πῶς υἱὸς τε ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκε;» (Κατὰ Νεστοριανῶν, 39, **B. KOTTER IV**, σ. 278).

δημιουργία. Ἀφ' ἑνὸς μὲν, «ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ζῶν ἐστι καὶ ἐνεργῆς» (Ἐβρ. 4:12) κατὰ τὴ δημιουργία καὶ «πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν», ἀφ' ἑτέρου δέ, «τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν» (Ψαλμ. 134:6)⁹⁷³. Κατὰ συνέπεια, ἐὰν διὰ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δημιουργήθηκαν τὰ ὄντα, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ μὲ τὴν ἴδια δύναμη εἶναι δυνατὴ γιὰ τὸν Θεὸ ἢ μεταβολὴ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου σὲ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, «ὃ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία» (Κολοσ. 1:24). Τὸ παντοδύναμο πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ συνεχίζει νὰ τελεσφορεῖ στὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας τελούμενη εὐχαριστία, «ἕως ἄν ἔλθῃ» καὶ πάλιν ὁ Χριστός⁹⁷⁴. «Καὶ γίνεται ὑετὸς τῆ καινῆ ταύτη γεωργία διὰ τῆς ἐπικλήσεως ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις· ὡσπερ γὰρ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, ὁ θεὸς τῆ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείᾳ ἐποίησεν, οὕτω καὶ νῦν ἡ τοῦ πνεύματος ἐνεργεία τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐργάζεται, ἃ οὐ δύναται χωρῆσαι, εἰ μὴ μόνῃ πίστις»⁹⁷⁵. Σημειώνεται ἐπὶ τοῦ προκειμένου καὶ ἡ Πνευματολογικὴ διάστασις τῆς θεώσεως, ὅπως ἄλλωστε διαφάνηκε καὶ στὴν ἀρχὴ τοῦ παρόντος κεφαλαίου. Γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ παρουσία καὶ ἡ δύναμις τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἶναι δραστήρια στὴν ἀρχικὴ δημιουργία, στὴν ἐνσάρκωσι τοῦ Θεοῦ Λόγου, πού ἐγένε ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ στὴν Εὐχαριστία τῆς Ἐκκλησίας, ὅπου ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταβάλλονται σὲ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ στὴν ἀναγέννησι μὲσω τῆς Εὐχαριστίας μέχρι καὶ τὴν ἐκ νέου ἔλευσι τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὴν ἔσχατη κρίσις⁹⁷⁶. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ λεξιλόγιον, πού χρησιμοποιεῖται σὲ σχέσι μὲ τὴ συμμετοχὴ στὴ θεία

⁹⁷³ Τὰ βιβλικὰ αὐτὰ χωρία παρατίθενται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό στὸ κείμενο διαπραγματεύσεως τοῦ θέματος αὐτοῦ (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως 86, 60-70. **B. KOTTER II**, σ. 193).

⁹⁷⁴ Βλ. Μτ. 26:29: «Λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου».

⁹⁷⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 86, 74-78. **B. KOTTER II**, σ. 194.

⁹⁷⁶ Ὁπ. ἀν., 86, 94-107. **B. KOTTER II**, σσ. 194-195.

Εὐχαριστία, εἶναι τὸ «μεταλαμβάνω», «μετέχω» καὶ «ἀπόλαυσις τῆς αἰωνίου μακαριότητος»⁹⁷⁷. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπαναδιατυπώνει τὴν προηγούμενη θεολογικὴ θέση του ὅτι, κατὰ τὴ μετάληψη τοῦ Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ, μετέχουμε τοῦ θεωμένου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου. Ἡ ἀκατάλυτη συνεργία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος εἶναι, ὅπως διαπιστώθηκε, προφανῆς, α) κατὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου, ὅπου ὁ Θεὸς δημιουργεῖ διὰ τοῦ Λόγου ἐν ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ β) κατὰ τὴν ἐνανθρώπηση, ὅπου ὁ Θεὸς Λόγος λαμβάνει ἐκ τῶν πανάγνων αἱμάτων τῆς Θεοτόκου τὴν ἀνθρώπινη φύση, ἢ ὁποῖα θεοῦται μὲ τὴν ἔνωσή της στὴν ὑπόστασι τοῦ Λόγου. Ἡ συνεργία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος συνεχίζεται «ἕως ἄν ἔλθῃ» ὁ Χριστός, μὲ τὴν τέλεση τῆς Εὐχαριστίας ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταβάλλονται σὲ θεωμένο σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος⁹⁷⁸. Ἡ εὐχαριστιακὴ πράξι

⁹⁷⁷ Ὁπ. ἀν., 86, 108-113. **B. KOTTER II**, σ. 195. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ ἀπὸ ἀπόψεως λειτουργικῆς πρακτικῆς ἢ πληροφορία περὶ τοῦ τρόπου προσελεύσεως καὶ λήψεως τῆς θείας Εὐχαριστίας ἀπὸ τοὺς πιστοὺς κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἢ πνευματικὴ προετοιμασία, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὁ τρόπος μεταλήψεως. «Διὸ μετὰ παντὸς φόβου καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς καὶ ἀδιστάκτου πίστεως προσέλθωμεν, καὶ πάντως ἔσται ἡμῖν, καθὼς πιστεύομεν μὴ διστάζοντες. Τιμῆσωμεν δὲ αὐτὸ πάση καθαρότητι, ψυχικῇ τε καὶ σωματικῇ· διπλοῦν γάρ ἐστι. Προσέλθωμεν αὐτῷ πόθῳ διακαεῖ καὶ σταυροειδῶς τὰς παλάμας τυπώσαντες τοῦ ἐσταυρωμένου τὸ σῶμα ὑποδεξώμεθα καὶ ἐπιθέντες ὀφθαλμοὺς καὶ χεῖλη καὶ μέτωπα τοῦ θείου ἄνθρακος μεταλάβωμεν, ἵνα τὸ πῦρ τοῦ ἐν ἡμῖν πόθου προσλαβὸν τὴν ἐκ τοῦ ἄνθρακος πύρωσιν καταφλέξῃ ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας καὶ φωτίσῃ ἡμῶν τὰς καρδίας καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ θείου πυρὸς πυρωθῶμεν καὶ θεωθῶμεν. Ἄνθρακα εἶδεν Ἡσαΐας· ἄνθραξ δὲ ξύλον λιτὸν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἠνωμένον πυρί· οὕτως καὶ ὁ ἄρτος τῆς κοινωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστιν, ἀλλ' ἠνωμένος θεότητι· σῶμα δὲ ἠνωμένον θεότητι οὐ μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἠνωμένης αὐτῷ θεότητος ἕτερα· ὥστε τὸ συναμφοτέρον οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο» (Ὁπ. ἀν., 86, 121-134. **B. KOTTER II**, σ. 196).

⁹⁷⁸ «Ἄρτος δὲ καὶ οἶνος παραλαμβάνεται· οἶδε γὰρ ὁ θεὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν, ὡς τὰ πολλὰ γὰρ τὰ μὴ κατὰ τὴν συνήθειαν τετριμμένα ἀποστρέφεται δυσχεραίνουσα· τῇ οὖν συνήθει συγκαταβάσει κεχηρμένος διὰ τῶν συνήθων τῆς φύσεως ποιεῖ τὰ ὑπὲρ φύσιν· καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος, ἐπειδὴ ἔθος τοῖς ἀνθρώποις ὕδατι λούεσθαι καὶ ἐλαίῳ χρίεσθαι, συνέζευξε τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος καὶ ἐποίησεν αὐτὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως, οὕτως, ἐπειδὴ ἔθος τοῖς ἀνθρώποις ἄρτον ἐσθίειν ὕδωρ τε καὶ

τῆς μεταβολῆς τῶν δώρων σὲ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀποτελεῖ πράξη συνεχίσεως τῆς ἐνσαρκώσεως καὶ θεώσεως, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς θεώσεως ὅλων ἐκείνων ποὺ μεταλαμβάνουν τοῦ θεωμένου σώματος καὶ τοῦ θεωμένου αἵματος τοῦ Χριστοῦ, «ἕως ἂν ἔλθῃ»⁹⁷⁹. Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀποκαλύπτει ὅτι ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου μὲ σκοπὸ τὴ μετοχὴ του στὴν «ἀγαθότητα» τοῦ Θεοῦ ἀποσκοποῦσε στὴ «μετοχὴ» του στοῦ θεωμένου Σῶμα καὶ θεωμένο Αἷμα τοῦ Χριστοῦ τῆς Εὐχαριστίας. Εἶναι ἐνδεικτικὸ τὸ ρῆμα ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γιὰ νὰ περιγράψῃ τὸν παραλληλισμὸ μεταξὺ τοῦ Βαπτίσματος καὶ τῆς θείας Εὐχαριστίας, μέσα ἀπὸ τὰ ὅποια ὁ ἄνθρωπος ὀδηγεῖται στὴ θέωση, ἀλλὰ καὶ τὴ συνεργία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Μὲ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ὕδωρ ὁ Θεὸς «*συνέζευξεν*» τὴ χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος, μετατρέποντάς το σὲ «λουτρὸν ἀναγεννήσεως». Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ ἐπέλεξε στοιχεῖα, τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ὕδωρ, τὰ ὅποια χρησιμοποιοῦνται στὴν καθημερινότητα τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, προσδίδοντας σὲ αὐτὰ, μὲ τὴ χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀναγεννητικὴ δύναμη. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ γιὰ τὸν ἴδιο σκοπὸ ἐπέλεξε στοιχεῖα τῆς καθημερινότητος τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἄρτον, τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ, -πάντοτε ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρει καὶ τὰ τρία αὐτὰ στοιχεῖα-, δηλαδὴ στοιχεῖα μὲ τὰ ὅποια τρέφεται ὁ ἄνθρωπος καθημερινὰ καὶ *συνέζευξεν* μὲ αὐτὰ τὴ θεότητά του, βεβαίως

οἶνον πίνειν, συνέζευξεν αὐτοῖς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ, ἵνα διὰ τῶν συνήθων καὶ κατὰ φύσιν ἐν τοῖς ὑπὲρ φύσιν γενώμεθα» (Ὁπ. ἀν., 86, 84-93. **B. KOTTER II**, σ. 194).

⁹⁷⁹ Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἐκφραστὴς τῆς λειτουργικῆς παραδόσεως τῶν Ἱεροσολύμων καὶ λειτουργὸς ὁ ἴδιος στὸν Ναὸ τῆς Ἀναστάσεως, φαίνεται νὰ μεταφέρει τὴν παράδοση αὐτὴ μὲ τὴν Ἀποστολικὴ ρῆση «ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ» (Α' Κορ. 11:26), ἡ ὅποια περιλαμβάνεται στὴν Εὐχὴ τῆς Ἀναφορᾶς τῆς γνωστῆς ὡς Λειτουργίας τοῦ Ἰακώβου: «... τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὅσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνετε, τὸν θάνατον τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε ἄχρις οὗ ἔλθῃ» (**HAMMOND**, Charles Edward and **BRIGHTMAN**, Frank Edward. *Liturgies Eastern and Western*, σ. 52). Ἐξ ἄλλου, φαίνεται ὅτι χρῆση αὐτῆς τῆς προτάσεως εἶναι κοινὴ γιὰ ὅλες τὶς λειτουργικὰ παραδόσεις. Βλ. Συριακὴ Λειτουργία τῶν Ἀποστολικῶν Διατάξεων, ὅπ. ἀν., σ. 20. Ἀλεξανδρινὴ Λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου, ὅπ. ἀν., σ. 133.

ὅπως περιέγραψε ἤδη προηγουμένως, διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, μεταβάλλοντάς τα σὲ σῶμα καὶ αἷμα δικό Του, οὕτως ὥστε, μέσα ἀπὸ τὰ φυσικὰ αὐτὰ στοιχεῖα νὰ ὀδηγούμαστε στὰ ὑπὲρ τὴν φύση, δηλαδή στὴν ἔνωσή μας μὲ τὸ αἰώνιο σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ στὴ θέωσή μας. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι περισσότερο διευκρινιστικὸς γιὰ τὴ σύζευξη τῆς θείας μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ ἀντιστοίχως μὲ τὸν ἄρτο καὶ τὸν οἶνο τῆς Εὐχαριστίας στὸν πρῶτο Λόγο περὶ τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου: «Ἐκ σοῦ γὰρ ἡ φλόξ τῆς θεότητος, ὁ τοῦ πατρὸς ὄρος καὶ λόγος, τὸ γλυκύτετον καὶ οὐράνιον μάννα, τὸ ὄνομα τὸ ἀνώνυμον τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, τὸ φῶς τὸ αἶδιον καὶ ἀπρόσιτον, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ὁ οὐράνιος, ὁ ἀγεώργητος καρπὸς σωματικῶς ἀνεβλάστησεν. Οὗ σε δὲ προεμήνυσε κάμιнос πῦρ δροοίζον ἅμα καὶ φλέγον δεικνύουσα καὶ τοῦ θείου πυρὸς ἀντίτυπον τοῦ ἐν σοὶ κατοικήσαντος; Ἡ δὲ σκηνὴ Ἀβραάμ σε προδηλοῖ προφανέστατα. Τῷ γὰρ θεῷ λόγῳ ἐν τῇ γαστρί σου σκηνώσαντι ἡ ἀνθρωπεία φύσις τὸν ἐγκρυφίαν ἄρτον, τὴν ἑαυτῆς ἀπαρχὴν ἐκ τῶν σῶν ἀγνῶν αἱμάτων προσήγαγεν ὀπτωμένην πῶς καὶ ἄρτοποιουμένην ὑπὸ τοῦ θείου πυρὸς καὶ ἐν τῇ θείᾳ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑφισταμένην καὶ εἰς ἀληθῆ ὑπαρξιν ἐρχομένην σώματος ἐψυχωμένου ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ»⁹⁸⁰. Εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς εἶναι ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ γλῶσσα συγκρίνοντας τὸν ἄρτο μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ψήνεται καὶ ἄρτοποιεῖται ὑπὸ τοῦ «θείου πυρὸς», δηλαδή ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ συνενώνεται μὲ τὴ θεία ὑπόστασή του Θεοῦ Λόγου. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς χρησιμοποιεῖ προτάσεις ἀπὸ τὴν περιγραφή τῆς συναντήσεως τοῦ Προφήτου Ἡλιοῦ μὲ τὴ χήρα ἀπὸ τὰ Σαρεπτᾶ τῆς Σιδωνίας (Γ' Βασ. 17) καὶ πιθανὸν νὰ θεωρεῖ ἐκεῖνο τὸ γεγονός ὡς προεικόνιση τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας⁹⁸¹.

⁹⁸⁰ *Εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου, Λόγος Α', 8, 29-40. Β. KOTTER V, σσ. 492-493.*

⁹⁸¹ Ἐὰν ἰσχύει ἡ πιθανότητα αὐτῆ, καὶ θεωροῦμε ὅτι ἰσχύει, τότε καὶ ἡ ἀνάστασις τοῦ υἱοῦ τῆς χήρας δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται ἄσχετη μὲ τὴν προεικόνιση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ. Ἐκεῖ πρόκειται γιὰ χήρα γυναῖκα μὲ τὸν υἱό της ποὺ πλάθει τὸ ψωμί, ἐδῶ πρόκειται γιὰ τὴν Παρθένο Μαρία, ἡ ὁποία γεννᾷ τὸν ἄρτο

Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὑπάρχει τυπολογία τῆς θείας Εὐχαριστίας στὸ γεγονός τῆς φιλοξενίας τοῦ Ἀβραὰμ ἀπὸ τὸν Μελχισεδέκ, ὁ ὁποῖος ἦταν «ιερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου», δεδομένου ὅτι ὁ Χριστὸς, κατὰ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή, εἶναι «ιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ» (Ἑβρ. 7:17). Ἡ θέωση διὰ τῆς θείας Εὐχαριστίας διέρχεται μέσα ἀπὸ διάφορα στάδια: πρῶτον διὰ τῆς πνευματικῆς προετοιμασίας καὶ καθάρσεως, τῆς ἠθικῆς καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου, δεύτερον, διὰ τῆς μετοχῆς γινόμεστε σῶμα Χριστοῦ, τρίτον, ὁ ἄρτος τῆς Εὐχαριστίας ἀποτελεῖ τροφήν, ἀφ' ἑνὸς μὲν διὰ τὴν «συντήρησιν τῆς οὐσίας ἡμῶν» στὸν παρόντα κόσμον, ἀφ' ἑτέρου δὲ εἶναι ἡ «ἀπαρχὴ τοῦ μέλλοντος ἄρτου» τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ⁹⁸².

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς θεώσεως διὰ τῆς θείας Εὐχαριστίας συνοψίζεται ὡς ἀκολουθῶς: «Μετάληψις λέγεται· δι' αὐτῆς γὰρ τῆς Ἰησοῦ θεότητος μεταλαμβάνομεν. Κοινωνία λέγεται· τε καὶ ἔστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητος, κοινωνεῖν δὲ καὶ ἐνοῦσθαι καὶ ἀλλήλοις δι' αὐτῆς· ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβάνομεν, οἱ πάντες ἐν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἐν αἷμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα σύσσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες»⁹⁸³. Ἔχει ἐπεξηγηθεῖ ὅτι ἡ μετοχὴ στή

τῆς ζωῆς καὶ κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ: «Τῷ γὰρ θεῷ λόγῳ ἐν τῇ γαστρὶ σου σκηνώσαντι ἡ ἀνθρωπεία φύσις τὸν ἐγκρυφίαν ἄρτον, τὴν ἑαυτῆς ἀπαρχὴν ἐκ τῶν σῶν ἀγνῶν αἱμάτων προσήγαγεν ὀπτωμένην πῶς καὶ ἄρτοποιουμένην ὑπὸ τοῦ θείου πυρὸς καὶ ἐν τῇ θείᾳ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑφισταμένην καὶ εἰς ἀληθῆ ὑπαρξιν ἐρχομένην σώματος ἐψυχωμένου ψυχῆ λογικῆ τε καὶ νοερά» (Εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς ἀγίας Θεοτόκου, Λόγος Α', 8, 15-40. **B. KOTTER V**, σσ. 492-493.

⁹⁸² Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 86, 135-166. **B. KOTTER II**, σσ. 196-197.

⁹⁸³ Ὅπ. ἀν., 86, 167-172. **B. KOTTER II**, σ. 197. Ἡ μετοχὴ στὸ θεωμένο σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ ὀφείλεται στὴν ἐνανθρώπησή Του. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ σύγκριση τῆς μετοχῆς τῶν ἀγγέλων μὲ ἐκείνη τῶν ἀνθρώπων: «Οὐχ ἠνώθη φύσει ἀγγέλων ὁ θεός, ἠνώθη δὲ φύσει ἀνθρώπων. Οὐκ ἐγένετο ὁ θεὸς ἄγγελος, ἐγένετο δὲ ὁ θεὸς φύσει καὶ ἀληθείᾳ ἄνθρωπος. “Οὐ γὰρ δὴ πού ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.” Οὐκ ἐγένετο φύσις ἀγγέλων υἱὸς θεοῦ καθ' ὑπόστασιν, ἐγένετο δὲ φύσις ἀνθρώπου υἱὸς θεοῦ καθ'

θεότητα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καθίσταται ἐφικτὴ διὰ τῆς μετοχῆς
στοῦ θεωμένο σώμα τοῦ Χριστοῦ, στή θεία Εὐχαριστία. Ἐξ
ἄλλου, ἡ κοινωνία τοῦ Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ, πού
συνεπάγεται τὴν ἔνωσή μας μὲ Ἐκεῖνον, καθὼς καὶ τὴν ἔνωσή
μας μὲ τοὺς ἄλλους πού μετέχουν τῆς θείας Εὐχαριστίας,
ἀποτελεῖ καὶ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας.
Ἐπομένως ἔχει καὶ ἐκκλησιολογικὲς διαστάσεις.

ὑπόστασιν. Οὐ μετέσχον ἄγγελοι οὐδὲ ἐγένοντο θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργείας καὶ χάριτος, ἄνθρωποι δὲ μετέχουσι καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γίνονται, ὅσοι μεταλαμβάνουσι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἅγιον καὶ πίνουσι τὸ αἷμα αὐτοῦ τὸ τίμιον· θεότητι γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἦνῳται καὶ δύο φύσεις ἐν τῷ μεταλαμβανομένῳ ὑφ' ἡμῶν σώματι τοῦ Χριστοῦ ἠνωμένα καθ' ὑπόστασιν εἰσιν ἀδιασπᾶστος καὶ τῶν δύο φύσεων μετέχομεν, τοῦ σώματος σωματικῶς, τῆς θεότητος πνευματικῶς, μᾶλλον δὲ ἀμφοῖν κατ' ἄμφω, οὐ καθ' ὑπόστασιν ταυτιζόμενοι (ὑφιστάμεθα γὰρ πρῶτον καὶ τότε ἐνούμεθα), ἀλλὰ κατὰ συνανάκρασιν τοῦ σώματος καὶ αἵματος» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, III, 26, 46-62. **B. KOTTER III**, σσ. 133-134).

§ 6. Η ΔΙΑ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΦΩΤΟΣ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

Ἔχουμε ἤδη διαπιστώσει στὸ πρῶτο κεφάλαιο ὅτι στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ τὸ φῶς συνδέεται μὲ τὴ γνώση, ἐνῶ ἡ ἄγνοια μὲ τὸ σκότος. Κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἡ γνώση εἶναι φῶς τῆς ψυχῆς, ἐνῶ ἡ στέρηση τῆς γνώσεως εἶναι σκοτάδι τοῦ λογισμοῦ⁹⁸⁴. Θὰ λέγαμε ὅτι, στὸ στάδιο αὐτὸ τῶν ἀναβαθμῶν πρὸς τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὁ ὅρος γνώση ἀντικαθίσταται μὲ τὸν ὅρο φῶς. Δεδομένης τῆς ἀντιμανιχαϊκῆς του θέσεως, δὲν περιλαμβάνει οὔτε τὸ σκότος, οὔτε τὸν γνόφο, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν Ἀρεοπαγίτη, τοῦ ὁποῖου γνωρίζει τὴ θεολογία, μεταξὺ τῶν καταστάσεων γνώσεως καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ. Ἔχοντας ὡς βάση ἐκκινήσεως αὐτὴ τὴ γνωσιολογικὴ θέση, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει στὴν ἐξέταση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ φῶς. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ ἐξετάζει ὅλες τὶς πιθανὲς ὀψεις τοῦ ἐρωτήματος, ὅπως εἶναι ἡ βιβλικὴ διδασκαλία, ἡ θεολογικὴ παράδοση καὶ ἡ διδασκαλία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἔχουμε δὲ τὴν πεποίθηση ὅτι χωρεῖ σὲ μία δική του συστηματικὴ προσέγγιση τοῦ θέματος. Ἡ πρώτη προσέγγιση δὲν εἶναι ἐκείνη τοῦ Ἀρεοπαγίτη μεταξὺ φωτὸς καὶ σκοτῶν. Πρῶτον παράδειγμα μιᾶς παρόμοιας θεογνωσίας ὡς φωτισμοῦ ἀποτελοῦν οἱ

⁹⁸⁴ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 1-5. **B. KOTTER I**, σ. 53. Ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς διερμηνεύει τὴ γνώση μέσα ἀπὸ τὸ φῶς συνδέοντάς την μὲ τὴν πίστη. «Οὐ δὲ ἡ πίστις, ἐνταῦθα ἡ ἐπαγγελία, τελειώσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις. Ὡστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις, ὃ δὲ ἔσχατον νοεῖται ὀρεκτόν. Καθάπερ οὖν τῇ πείρᾳ ἡ ἀπειρία καταλύεται καὶ τῷ πόρῳ ἡ ἀπορία, οὕτως ἀνάγκη τῷ φωτισμῷ ἐξαφανίζεσθαι τὸ σκότος· ἡ ἄγνοια δὲ τὸ σκότος, καθ' ἣν περιπίπτομεν τοῖς ἀμαρτήμασιν, ἀμβλυωποῦντες περὶ τὴν ἀλήθειαν. Φωτισμὸς ἄρα ἡ γνῶσις ἐστίν, ὃ ἐξαφανίζων τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸ διορατικὸν ἐντιθεῖς. Ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν χειρόνων ἀποβολὴ τῶν κρειπτόνων ἐστὶν ἀποκάλυψις. Ἄ γὰρ ἡ ἄγνοια συνέδησεν κακῶς, ταῦτα διὰ τῆς ἐπιγνώσεως ἀναλύεται καλῶς» (**Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως. Παιδαγωγός**, 1, 6, 29, 3-5, σσ. 164-166). Ἡ ταύτιση τοῦ φωτὸς μὲ τὴ γνώση τοῦ δὲ σκοτῶν μὲ τὴν ἄγνοια ἀκολουθεῖται καὶ ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης, ἀλλὰ στὸν *Βίον Μωϋσέως* εἰσάγει θετικὴ ἔννοια τοῦ σκοτῶν, ὡς πραγματικότητά τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ, θέμα πὸς τὴ συνέχεια θὰ ἀποτελέσει βασικὸ πυρῆνα τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων (βλ. **NOBLE**, Ivana. «*The Apophatic Way in Gregory of Nyssa*». In: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Eds. Petr Pokorný and Jan Roskovec. Mohr Siebeck 2002, σσ. 323-339).

Απόστολοι, οί ὅποιοι, ἀφοῦ ἔλαβαν τή σοφία ἀπό τὸ ἅγιον Πνεῦμα, μέ τή δύναμη καί τή χάρη Ἐκείνου διενήργησαν θεοσημίες καί ἔχοντες ὡς σαγήνη τὰ θαύματα, κατὰ τήν κλήση τοῦ Χριστοῦ νά γίνουν ἀλιεῖς ἀνθρώπων, προσήλκυσαν ἀπό τὸν βυθὸ τῆς ἀγνωσίας πρὸς τὸ φῶς τῆς θεογνωσίας ὅλους ἐκείνους ποὺ ἀρνοῦνταν ἀκόμα καί τήν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ. Μετὰ τοὺς Ἀποστόλους ἀκολουθοῦν οἱ διάδοχοί τους ὡς πρὸς τήν χάρη καί τήν ἀξία, οἱ ποιμένες καί διδάσκαλοι οἱ ὅποιοι δέχθηκαν τήν φωτιστικὴ χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί μέ τή δύναμη τῶν θαυμάτων καί μέ τὸν λόγο τῆς χάριτος φώτιζαν ὅσους βρίσκονταν στὸ σκοτάδι καί ὀδηγοῦσαν σὲ μετάνοια αὐτοὺς ποὺ βρίσκονταν στήν πλάνη. Τὰ δύο αὐτὰ παραδείγματα τῶν Ἀποστόλων καί τῶν διαδόχων τους περιγράφουν ἢ καί διευκρινίζουν τὸν τρόπο τοῦ φωτισμοῦ καί τῆς θεογνωσίας, ὅπως τὸν εἰσάγει ὁ Ἰω. Δαμασκηνός⁹⁸⁵. Σὲ σύγκριση μέ τήν θεολογία περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ στήν ἀσκητικὴ γραμματολογία, ὅπου ἡ θέα τοῦ φωτός τοῦ Θεοῦ ἔχει τὶς προϋποθέσεις τῆς ἀσκήσεως καί τῆς προσευχῆς, ἢ τῆς θεολογίας περὶ τοῦ ἀκτίστου φωτός κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ, ἢ κατὰ τὸν ἅγιο Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ οἱ Απόστολοι καί οἱ διάδοχοί τους ἔχουν τήν χάρη τῆς θέας τοῦ θείου φωτός⁹⁸⁶. Τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι ἐκεῖνο ποὺ παρέχει τὸ φῶς, τή σοφία καί τή θεογνωσία καί μέ τή

⁹⁸⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 9-16. **B. KOTTER II**, σ. 10. Μέσα ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ διαφαίνεται καί ἡ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ γιὰ τοὺς Ἐπισκόπους ὡς διαδόχους τῶν Ἀποστόλων. Ἄλλωστε, ὑπενθυμίζουμε ὅτι τὸ κείμενο τῆς τριλογίας περὶ γνώσεως, δηλαδὴ τὰ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, ἢ *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως* καί τὸ *Περὶ αἱρέσεων*, εἶχε γραφεῖ καί εἶχε δοθεῖ στὸν θετὸ ἀδελφὸ του Κοσμᾶ Ἐπίσκοπο Μαΐουμᾶ. Ἐπομένως, δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται τυχαία ἢ ἀναφορὰ αὐτὴ στοὺς Ἀποστόλους καί στοὺς διαδόχους τῶν Ἀποστόλων. Ἀντίθετα, ἐνισχύει τήν βεβαιότητα ὅτι τὸ κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στήν τριλογία αὐτὴ τοῦ ἔργου του εἶναι ἡ θεογνωσία.

⁹⁸⁶ Ὁ Βλαδίμηρος ΛΟΣΚΥ διαπραγματεύεται τὸ ζήτημα τῆς θεογνωσίας μέσω τοῦ φωτός ἀναφερόμενος σὲ κείμενα Πατέρων, κυρίως τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, καί τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, ἀλλὰ καί σὲ ἐμπειρίες φωτός κατὰ τὸν βίον τοῦ ἁγίου Σεραφεῖμ τοῦ Σαρώφ. (**ΛΟΣΚΥ**, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 259-281). Βεβαίως στὸ ἔργο του, *Κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, σσ. 23-34 καί 35-62, περιλαμβάνονται ἰδιαίτερα κεφάλαια, ἀφ' ἑνὸς μὲν γιὰ τὸν Ἀρεοπαγίτη, ἀφ' ἑτέρου δὲ γιὰ τὸν Γρ. Παλαμᾶ.

δύναμη ἐκείνου διενεργοῦνται οἱ θεοσημίες πού ὀδηγοῦν στή θεογνωσία.

Ὅπως σὲ κάθε πράξη τῆς οἰκονομίας τῆς σωτηρίας ὑπάρχει ἡ ἄρρηκτη συνεργία Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, ἔτσι καὶ κατ' ἐξοχὴν στήν διὰ τοῦ θείου φωτὸς γνώση τοῦ Θεοῦ ἡ συνεργία αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν πλήρη ἀποκάλυψη τῶν τριῶν θείων Προσώπων καὶ τὴν ἄρρηκτη σχέση μεταξύ τους. Εἰδικότερα, ἡ σχέση φωτὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἡ παρουσία του εἶναι προφανῆς τόσο στήν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας τοῦ φωτὸς, ὅσο καὶ κατὰ τὴν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς, ὅπου τὸ ἅγιον Πνεῦμα κατέρχεται στοὺς Ἀποστόλους ἐν εἶδη πυρίνων γλωσσῶν. Ἡ δημιουργία τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, μάλιστα ὡς πρώτου δημιουργήματος, εἶναι γεγονός καθοριστικὸ γιὰτὶ συνδέεται ἀφ' ἑνὸς μὲν μὲ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ δημιουργὸ τοῦ φωτὸς, διὰ τοῦ Λόγου Του καὶ μὲ τὴν συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὁ Θεὸς Δημιουργὸς πολλές φορές παρομοιάζεται μὲ τὸ φῶς, ἀφ' ἑτέρου δὲ μὲ τὴν περιφωτὸς θεολογία καὶ τὴν σχέση του γενικότερα μὲ τὴν δημιουργία καὶ εἰδικότερα μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ἐκεῖ ὅπου διεξάγεται ἐκτενέστερη συζήτηση περὶ τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως εἶναι αὐτονόητο, εἶναι ἀφ' ἑνὸς μὲν στήν ὁμιλία του *Περὶ τῆς Μεταμορφώσεως*, ἀφ' ἑτέρου δὲ στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* δοκίμιό του, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἀπουσιάζουν οἱ ἀναφορὲς στὰ λοιπὰ ἔργα του. Ἀντίθετα, οὐσιαστικὲς ἀναφορὲς εὐρίσκονται στὸ σύνολο τῶν συγγραμμάτων του ὅπως θὰ διαπιστώσουμε στή συνέχεια. Στὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως* στὸ 21^{ον} κεφάλαιον π. χ. γίνεται διαπραγματεύση τοῦ «περὶ φωτὸς, πυρός, φωστήρων ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἄστρον» κοσμολογικοῦ ζητήματος.

Ἔτσι, ἡ περὶ φωτὸς διδασκαλία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, πού συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸ ζήτημα τῆς θεογνωσίας καὶ τοῦ φωτισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι πολυεπίπεδη καὶ ἄπτεται ὅλων τῶν ὄψεων τῆς θεολογίας, τῶν σχέσεων τῶν προσώπων τῆς Τριάδος μεταξύ τους καὶ τῆς ἀκατάλυτης συνεργίας μεταξύ

τους, τῆς Χριστολογίας, τῆς Πνευματολογίας, τῆς Ἐκκλησιολογίας, τῆς Ἀγγελολογίας, τῆς Κοσμολογίας, τῆς Ἀνθρωπολογίας κ.λπ.

Βασικὸ ἐρώτημα στὴν «φωτολογία» καὶ «σκοτολογία» εἶναι τὸ περὶ τῆς φύσεως τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους, τί εἶναι τὸ φῶς καὶ τί εἶναι τὸ σκότος. Στὸν *Κατὰ Μανιχαίων* λόγο, ἔνεκα τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας τῶν Μανιχαίων περὶ τῶν δύο ἀρχῶν, ἐκείνης τοῦ φωτὸς καὶ ἐκείνης τοῦ σκότους, ὑπάρχει μία συνεχῆς ἀντιθετικὴ διαλεκτικὴ μεταξὺ τῶν δύο ἀρχῶν. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέτει ὑπὸ κρίση τὴν ὄντολογία αὐτὴ καὶ ἀποδεικνύει τὸ ἐσφαλμένο της σὲ σύγκριση μὲ τὴν ὀρθόδοξη πίστη καὶ τὴν ὀρθόδοξη ὄντολογία. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δέχεται τὴν ἐρμηνευτικὴ τοῦ Φίλωνος γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ φωτὸς πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία καὶ τοῦ ἡλίου καὶ τὸ συμβολισμό του. Βεβαίως, τόσο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅσο καὶ οἱ ἄλλοι Πατέρες, δὲν θὰ συμφωνοῦσαν μὲ τὸν Φίλωνα, ὁ ὁποῖος θέτει σὲ ἀντιπαράθεση, μὲ Μανιχαϊστικὸ τρόπο τὸ φῶς πρὸς τὸ σκότος⁹⁸⁷. Δεδομένου ὅτι τὸ φῶς, κατὰ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη

⁹⁸⁷ «Προνομίας δὲ τό τε πνεῦμα καὶ τὸ φῶς ἤξιούτο· τὸ μὲν γὰρ ὠνόμασε θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος, τὸ δὲ φῶς <φησιν> ὅτι ὑπερβαλλόντως καλόν (Gen. 1,4)· τοσοῦτω γὰρ τὸ νοητὸν τοῦ ὄρατου λαμπρότερον τε καὶ αὐγοειδέστερον ὅσπερ ἡλιος, οἶμαι, σκότους καὶ ἡμέρα νυκτὸς καὶ [τὰ κριτήρια] νοῦς, ὁ τῆς ὅλης ψυχῆς ἡγεμῶν, ὀφθαλμῶν σώματος. τὸ δὲ ἄορατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο θείου λόγου γέγονεν εἰκῶν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ· καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἂν ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἂν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ἡλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλάνητες τε καὶ ἀπλανεῖς ἀρύτονται, καθ' ὅσον ἐκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη, τῆς ἀμιγοῦς καὶ καθαρᾶς αὐγῆς ἐκείνης ἀμαυρουμένης, ὅταν ἄρξηται τρέπεσθαι κατὰ τὴν ἐκ νοητοῦ πρὸς αἰσθητὸν μεταβολήν· εἰλικρινὲς γὰρ οὐδὲν τῶν ἐν αἰσθήσει. εὖ μέντοι καὶ τὸ φάναι ὅτι "σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου" (Gen. 1,2). τρόπον γὰρ τινα ὁ ἀῆρ ὑπὲρ τὸ κενόν ἔστιν, ἐπειδὴ πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβάς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν κατὰ σελήνην καθήκει. μετὰ δὲ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἀνάλαμψιν, ὃ πρὸ ἡλίου γέγονεν, ὑπεχώρει τὸ ἀντίπαλον σκότος, διατειχίζοντος ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ καὶ διυστάντος θεοῦ τοῦ τὰς ἐναντιότητος εὖ εἰδότης καὶ τὴν ἐκ φύσεως αὐτῶν διαμάχην. ἴν' οὖν μὴ αἰεὶ συμφερόμεναι στασιάζωσι καὶ πόλεμος ἀντ' εἰρήνης ἐπικρατῆ τὴν ἀκοσμίαν ἐν κόσμῳ τιθεῖς, οὐ μόνον ἐχώρισε φῶς καὶ σκότος, ἀλλὰ καὶ ὄρους ἐν μέσοις ἔθετο διαστήμασιν, οἷς ἀνεῖρξε τῶν ἄκρων ἐκάτερον· ἔμελλε γὰρ γειννιώντα σύγχυσιν

(Γεν. 1:3-5), ἔχει δημιουργηθεῖ ἀπὸ τὸν Θεό, εἶναι ὄντολογικὰ ὑπαρκτό, ἀλλὰ καὶ κυρίως γιατί τὸ φῶς σχετίζεται μὲ τὸ τρίτο προσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ γίνεται πάντοτε σύγκρισή του μὲ τὸ σκοτάδι, τὸ ὅποιο, ὡς μὴ δημιουργηθὲν ἀπὸ τὸν Θεό, ὄντολογικὰ δὲν ὑπάρχει. Βεβαίως, τὸ φῶς δὲν ὀρίζεται μόνο ὡς ὑλικὸ δημιούργημα, ἀλλὰ καὶ μὲ πνευματικὴ διάσταση, τὸ ὑλικὸ φῶς ἀποτελεῖ εἰκόνα τοῦ νοητοῦ φωτός καὶ εἶναι ἀκριβῶς στὴ διπλῆ αὐτὴ ὄψη τοῦ φωτός ποὺ οἰκοδομεῖται ἢ περὶ φωτός θεολογία καὶ διὰ μέσου τοῦ φωτός θεογνωσία.

Στὴν κοσμολογικὴ διαπραγμάτευση τῆς ἔννοιας τοῦ φωτός, ἐν πρώτοις, ἀναμειγνύονται στοιχεῖα ἀπὸ τὴν «ἐπιστημονικὴ γνώση» τῆς τότε συγχρόνου ἐποχῆς μὲ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἔτσι, ἡ φωτιά, ποὺ ἐθεωρεῖτο ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ τέσσερα βασικὰ δομικὰ στοιχεῖα τῆς ὕλης⁹⁸⁸, εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὸ φῶς, εἶναι ἡ πηγὴ τοῦ φωτός. Τὸ φῶς εἶναι ἡ μία ἀπὸ τὶς κεντρικὲς ιδιότητες τῆς φωτιᾶς, δηλαδὴ τὸ φῶς καὶ ἡ καυστικότητα. Τὸ δεύτερο στοιχεῖο ποὺ ἀφορᾷ τὸ φῶς εἶναι ἡ Βιβλικὴ ἀναφορὰ περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ φωτός ἀπὸ τὸν Θεό. Γίνεται μία ἐρμηνευτικὴ τῆς διδασκαλίας τῆς Παλαιᾶς

ἀπεργάζεσθαι τῷ περὶ δυναστείας ἀγῶνι κατὰ πολλὴν καὶ ἄπαστον φιλονεικίαν ἐπαποδύμενα, εἰ μὴ μέσοι παγέντες ὄροι διέζευξαν καὶ διέλυσαν τὴν ἀντεπίθεσιν. οὗτοι δ' εἰσὶν ἐσπέρα τε καὶ πρωῖα, ὧν ἡ μὲν προευναγγελίζεται μέλλοντα ἡλίον ἀνίσχειν ἡρέμα τὸ σκότος ἀνείργουσα, ἡ δ' ἐσπέρα καταδύντι ἐπιγίνεται ἡλίῳ τὴν ἀθρόαν τοῦ σκότους φορᾶν πράως ἐκδεχομένη. καὶ ταῦτα μέντοι, πρωῖαν λέγω καὶ ἐσπέραν, ἐν τῇ τάξει τῶν ἀσωμάτων καὶ νοητῶν θετέον· ὅλως γὰρ οὐδὲν αἰσθητὸν ἐν τούτοις, ἀλλὰ πάντα ιδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγίδες, εἰς γένεσιν ἄλλων ἀσώματα σώματων. ἐπεὶ δὲ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δ' ὑπεξέστη καὶ ἀνεχώρησεν, ὄροι δ' ἐν τοῖς μεταξὺ διαστήμασιν ἐπάγησαν ἐσπέρα καὶ πρωῖα, κατὰ τὰναγκαῖον τοῦ χρόνου μέτρον ἀπετελεῖτο εὐθύς, ὃ καὶ ἡμέραν ὃ ποιῶν ἐκάλεσε, καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν, ἢ λέλεκται διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν» (Φίλωνος Ἰουδαίου. *Περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας*, 29-35, σσ. 9-11).

⁹⁸⁸ «Στοιχεῖόν ἐστι κοινῶς μὲν, ἐξ οὗ τι γίνεται πρώτου, καὶ εἰς αὐτὸ ἐπ' ἐσχάτου ἀναλύεται· ἰδίως δὲ στοιχεῖόν ἐστιν, ἐξ οὗ γίνεται σῶμα καὶ εἰς αὐτὸ ἀναλύεται, οἷον πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ, γῆ. Πῦρ ἐστι σῶμα λεπτομερέστατον καὶ θερμότατον καὶ ξηρότατον· γῆ ἐστι σῶμα ξηρότατον καὶ βαρύτερατον· ὕδωρ ἐστὶ σῶμα ὑγρὸν καὶ ψυχρότατον· ἀήρ ἐστὶ σῶμα ὑγρότατον καὶ μαλακόν» (Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, ξη' fus., 2-9. Β. ΚΟΤΤΕΡ I, σ. 140. Βλ. Πλάτωνος. *Τίμαιος* 32a).

Διαθήκης περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸν Θεὸ, τοῦ χωρισμοῦ τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸ σκοτάδι, τῆς ἡμέρας ἀπὸ τὴν νύκτα κ.λπ. Τὸ σημαντικό ἐῖναι ὅτι τὸ φῶς τῆς δημιουργίας, καλλοπιστικὸν τοῦ κόσμου καὶ ὀλόκληρης τῆς ὄρατῆς δημιουργίας, ἔχει μία λειτουργικότητα καὶ ἓνα σκοπὸ. Τὸ φῶς διαδραματίζει ρόλο ὥστε νὰ γίνῃ γνωστὴ ἡ ὑπαρξὴ τῶν ἄλλων ὄντων. «Ἄφελε γὰρ τὸ φῶς, καὶ πάντα ἐν τῷ σκοτεῖ ἀδιάγνωστα μένουσι τὴν οἰκείαν μὴ δυνάμενα εὐπρέπειαν ἐπιδείξασθαι»⁹⁸⁹. Ἐπιπρόσθετα, καθορίζεται ὅτι τὸ σκοτάδι δὲν ἔχει ὄντολογικὴ ὑπαρξὴ, ἀλλὰ εἶναι «συμβεβηκός», τὸ σκοτάδι γίνεταί αἰσθητὸ ἔνεκα τῆς ἀπουσίας τοῦ φωτός⁹⁹⁰.

Ἀπὸ τὴν φυσιολογία τοῦ φωτὸς γίνεται μετάβαση στὸν συμβολισμό. «Ὡσπερ γὰρ τὸ σκότος τῆ τοῦ φωτὸς ἐπεισαγωγῆ ἔξαφανίζεται, οὕτως ἡ φθορὰ τῆ τῆς ζωῆς προσβολῆ ἀπελαύνεται, καὶ γίνεται πᾶσι ζωὴ, φθορὰ δὲ τῷ φθείροντι»⁹⁹¹. Ἡ μετάβαση ἢ καὶ ἡ παρομοίωση αὐτῆ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τῆς δραστηριότητος τοῦ ὑλικοῦ φωτός, πού μὲ τὴν παρουσία του ἔξαφανίζει τὸ σκότος, ἀφ' ἑτέρου δέ, τῆς ζωῆς πού ἔξαφανίζει τὴν φθορὰ καὶ καταστρέφει τὴν ἴδια τὴν φθορὰ, ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς θεολογίας περὶ τοῦ φωτός. Αὐτὴ στηρίζεται στὴν Ἰωάννειο θεολογία ὅπου ἡ ζωὴ καὶ τὸ φῶς ταυτίζονται (Ἰω. 1:1-

⁹⁸⁹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 21, 9-11. **B. KOTTER II**, σ. 54.

⁹⁹⁰ «Τὸ πῦρ ἐν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐστὶ, κοῦφόν τε καὶ ἀνωφερέστερον τῶν λοιπῶν καυστικόν τε καὶ φωτιστικόν, τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κτισθέν· φησὶ γὰρ ἡ θεία γραφή· “Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς”. Οὐχ ἕτερον γὰρ ἐστὶ τὸ πῦρ εἰ μὴ τὸ φῶς, ὡς τινὲς φασίν. Ἐτεροὶ δὲ τὸ κοσμικὸν πῦρ ὑπὲρ τὸν ἀέρα φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα. Ἐν ἀρχῇ μὲν οὖν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ἦτοι τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ καλλωπισμὸν καὶ κόσμον πάσης τῆς ὄρατῆς κτίσεως· ἄφελε γὰρ τὸ φῶς, καὶ πάντα ἐν τῷ σκοτεῖ ἀδιάγνωστα μένουσι τὴν οἰκείαν μὴ δυνάμενα εὐπρέπειαν ἐπιδείξασθαι. “Ἐκάλεσε δὲ ὁ Θεὸς τὸ μὲν φῶς ἡμέραν, τὸ δὲ σκότος ἐκάλεσε νύκτα”. Σκότος δὲ ἐστὶν οὐκ οὐσία τις, ἀλλὰ συμβεβηκός· φωτὸς γὰρ ἐστὶ στέρησις. Ὁ γὰρ ἀήρ οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἔχει τὸ φῶς. Αὐτὸ οὖν τὸ ἐστερηθῆναι τὸν ἀέρα φωτὸς σκότος ἐκάλεσεν ὁ Θεός. Καὶ οὐχὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀέρος ἐστὶ σκότος, ἀλλ' ἡ τοῦ φωτὸς στέρησις, ὅπερ ἀλλ' ἡ ἡμέρα· ὥστε πρώτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα καὶ ἐσχάτη ἡ νύξ. Ἀκολουθεῖ οὖν ἡ νύξ τῆ ἡμέρα, καὶ ἀπ' ἀρχῆς τῆς ἡμέρας ἕως τῆς ἄλλης ἡμέρας ἐν νυχθήμερόν ἐστιν· ἔφη γὰρ ἡ γραφή· «Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 21, 3-20. **B. KOTTER II**, σσ. 54-55).

⁹⁹¹ Ὁπ. ἀν., 71, 14-17. **B. KOTTER II**, σ. 170.

5). Ἐὰν τὸ ὑλικὸ φῶς μὲ τὴν παρουσία του καθιστᾶ ὁρατὴ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων, κατ' ἀναλογίαν ἢ παρουσία τοῦ Θεοῦ φωτὸς, ἀφ' ἑνὸς μὲν, καθιστᾶ γνωστὴ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, εἶναι θεοφάνεια, ἀφ' ἑτέρου δὲ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων σὲ ἀπόλυτο συσχετισμὸ μὲ τὴν πηγὴ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς, τὸν Θεό. «Ζωὴ γὰρ ἐστὶν ὁ Θεὸς καὶ φῶς καὶ οἱ ἐν χειρὶ Θεοῦ ὄντες ἐν ζωῇ καὶ φωτὶ ὑπάρχουσιν»⁹⁹².

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γνωρίζει ἐμπειρικὰ καὶ θεολογικὰ καθὼς καὶ μέσα ἀπὸ τὶς θεολογικὲς του πηγὲς τὴν δραματικὴ κατάστασι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἐγγενῆ ἀδυναμία του νὰ γνωρίσει, ὄχι τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, γιὰτὶ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι βεβαία, ἀλλὰ τὴν οὐσία, τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ὑπάρχουν τὰ ὅρια ποὺ καθορίζουν τὸν βαθμὸ γνώσεως καὶ τὸν βαθμὸ ἀδυναμίας γνώσεως τοῦ Θεοῦ⁹⁹³. Ἡ χρῆσι εἴτε εἰκόνων ἀπὸ τὸν κτιστὸ κόσμῳ, εἴτε γλωσσικῶν ἐννοιῶν συνιστοῦν τὸν ἀγῶνα καὶ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑπερβεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν τὰ ὅρια τῆς κτιστῆς του ὑπάρξεως γιὰ νὰ συναντήσῃ τὸ θεῖον. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γνωρίζει ἀπὸ τὶς θεολογικὲς πηγὲς του ὅτι τὸ «σκότος» χρησιμοποιοῦθηκε μὲ δύο ἀντίθετες ἐννοιες, εἴτε μὲ τὴν ἀρνητικὴ ἐννοια τῆς ἀγνοιας εἴτε μὲ τὴ θετικὴ, αὐτὴ δηλαδὴ τῆς ἀδυναμίας γνώσεως τῆς θείας οὐσίας ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου. Ἐὰν γίνεται χρῆσι τῆς ἀποφατικῆς ἢ τῆς καταφατικῆς μεθόδου, ὅπως αὐτὴ κληρονομήθηκε τόσο ἀπὸ

⁹⁹² Ὅπ. ἀν., 88, 28-29. **B. KOTTER II**, σ. 204.

⁹⁹³ Ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ὀρίζει τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποκτήσῃ ὁ ἀνθρώπος μὲ ὀρολογία καὶ εἰκόνα φωτὸς. «Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὔρη· ἀλλ' εἰ μὲν εὔρησει ποτέ, ζητεῖσθω τοῦτο καὶ φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων. Εὔρησει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν. Καὶ τοῦτο εἶναι μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. Τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀπορροή πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα. Ὅστε καὶ εἰ τις ἔγνω Θεόν, ἢ ἐγνωκέναι μεμαρτύρηται, τοσοῦτον ἔγνω, ὅσον ἄλλου μὴ τὸ ἴσον ἐλλαμφθέντος φανῆναι φωτοειδέστερος. Καὶ τὸ ὑπερβάλλον τέλειον ἐνομίσθη, οὐ τῇ ἀληθείᾳ, τῇ δὲ τοῦ πλησίον δυνάμει παραμετρούμενον» (Γρηγορίου **Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 28*. *Περὶ Θεολογίας*, 17, σσ. 134-136).

τούς Καππαδόκες Πατέρες⁹⁹⁴, όσο και από τα Αρεοπαγίτικα συγγράμματα, δὲν ἀποβλέπει στὸ νὰ βεβαιώσει τὴ γνώση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ γιὰ νὰ καταστεῖ συνείδηση ὅτι ὁ Θεὸς ὑπερβαίνει κάθε εἶδους φυσικὴ γνώση καὶ περιγραφή⁹⁹⁵. Δεδομένης τῆς Μανιχαϊστικῆς διδασκαλίας περὶ φωτὸς καὶ σκότους, τὴν ὁποία ἀνατρέπει στὸ ἔργο του *Κατὰ Μανιχαίων*, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀναφέρει τὴ χρήση καὶ τῆς ἀποφατικῆς ἔννοιας τοῦ σκότους χωρὶς νὰ εἰσέρχεται σὲ περαιτέρω συζήτηση.

Στὸ γνωσιολογικὸ σύστημα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀκολουθεῖται ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καθὼς καὶ ἡ θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Εἶναι προφανές ὅτι μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο χρησιμοποιοῦνται θεολογικοὶ καὶ φιλοσοφικοὶ ὅροι μὲ τούς ὁποίους διατυπώνεται τὸ δόγμα καὶ ἡ πίστη στὸν Τριαδικὸ Θεό. Ἔτσι, ὅπως διαπιστώθηκε κατ' ἐπανάληψη, οἱ πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ποικίλες· ἡ θύραθεν σοφία, ἡ θεία Ἀποκάλυψη μέσω τῶν Γραφῶν, ἡ Ἀποκάλυψη μέσω τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, ἡ φυσικὴ ἀποκάλυψη κ.λπ.

Ἐν τούτοις, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, εἴτε συστηματικὰ εἴτε ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο, δὲν περιορίζεται στὴν ἐνασχόληση τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τῶν αἰσθήσεων. Ἡ θεογνωσία δὲν εἶναι γνώση ἀντικειμένου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὁδηγεῖ στὴ σχέση καὶ μετοχὴ μεταξὺ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου. Ὅταν γινόμαστε δέκτες τοῦ φωτὸς δὲν τὸ δεχόμαστε νοητικὰ καὶ μέσω τῶν αἰσθήσεων, μόνο γνωσιολογικά, ἀλλὰ δεχόμαστε τὸν φωτισμὸ πού δημιουργεῖ ἄλλες συνθήκες ἀπὸ ἐκεῖνες τοῦ σκότους, π.χ. τῆς θέας τῶν πραγμάτων, ἢ ὅπως καὶ τὴ θερμότητά του πού εἴτε εἶναι καυστικὴ εἴτε ἀναζωογονητικὴ. Ἡ γνώση πού ἀποκτᾶται μέσα ἀπὸ τὶς πηγές γνώσεως συμβάλλει

⁹⁹⁴ NOBLE, Ivana. «*The Apophatic Way in Gregory of Nyssa*», σσ. 323-339.

⁹⁹⁵ «Εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφατικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγόμενα δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα, οἷον σκότος λέγοντες ἐπὶ Θεοῦ οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 36-38. **B. KOTTER II**, σ. 13. Βλ. καὶ 12b. **B. KOTTER II**, σσ. 35-36).

ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ ὀδηγηθεῖ πρὸς τὴ γνῶση ἐκείνη πού τὸν καθιστᾷ μέτοχο τῆς θείας δόξης καὶ ἀγαθότητας. Δεδομένου ὅτι πολλές φορές ὁ Θεὸς παρομοιάζεται πρὸς τὸ φῶς καὶ πολλές ἀπὸ τὶς θεοφάνειες πραγματοποιοῦνται μέσα σὲ φῶς, ὅπως ἡ Μεταμόρφωση ἢ οἱ θεοφάνειες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, αὐτὸ ἀποτελεῖ ἱκανοποιητικὸ λόγο ὥστε ἡ γνῶση καὶ ἡ μετοχὴ στὸν Θεὸ νὰ παρομοιάζεται μὲ μετοχὴ στὸ φῶς. Καὶ αὐτὴ τὴ θεολογικὴ γνωσιολογία τὴν κληρονομεῖ ἀπὸ τοὺς πρὸ αὐτοῦ Πατέρες, ὅπως τὸν Γρηγόριο Θεολόγο τὸν Ναζιανζηνό καὶ τὸν Ἀρεοπαγίτη, ὅμως, ὅπως καταδεικνύεται μέσα ἀπὸ τὸ σύνολο τοῦ συγγραφικοῦ του ἔργου, ἐπεξεργάζεται καὶ καθιστᾷ καὶ δική του τὴν μέσω τοῦ φωτὸς γνῶση τοῦ Θεοῦ. Στὰ Ἱερὰ παράλληλα, παραθέτει δύο ἀποσπάσματα ἀπὸ δύο διαφορετικοὺς λόγους τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ πού ἀναφέρονται στὴ σχέση τοῦ φωτὸς μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὴν παρομοίωση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἥλιο⁹⁹⁶.

⁹⁹⁶ «Θεὸς μὲν ἐστὶ φῶς τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπρόσιτον καὶ ἄρρητον, οὔτε νῶ καταληπτὸν οὔτε λόγῳ ῥητόν, πάσης φωτιστικὸν λογικῆς φύσεως. Τοῦτο ἐν νοητοῖς ὅπερ ἐν αἰσθητοῖς ὁ ἥλιος· ὅσον ἂν καθαρώμεθα, φανταζόμενον καὶ ὅσον ἂν φαντασθῶμεν, ἀγαπώμενον καὶ ὅσον ἂν ἀγαπήσωμεν, αὔθις νοούμενον· αὐτὸ ἑαυτοῦ θεωρητικὸν τε καὶ καταληπτικὸν, ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα*, 5, σσ. 204-206).

«Ὅπερ ἐστὶν τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεός. Ὁ μὲν γὰρ τὸν ὀρώμενον φωτίζει κόσμον, ὁ δὲ τὸν ἀόρατον. Καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὀψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται. Καὶ ὥσπερ οὗτος τοῖς τε ὀρῶσι, καὶ τοῖς ὀρωμένοις, τοῖς μὲν τὴν τοῦ ὀρᾶν, τοῖς δὲ τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι παρέχων δύναμιν, αὐτὸς τῶν ὀρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον· οὕτω καὶ ὁ Θεὸς τοῖς τε νοοῦσι, καὶ τοῖς νοουμένοις, τοῖς μὲν τὸ νοεῖν, τοῖς δὲ τὸ νοεῖσθαι δημιουργῶν, αὐτὸς τῶν νοουμένων ἐστὶ τὸ ἀκρότατον, εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἴσταται» (*Ἱερὰ παράλληλα*. PG 95, 1073D-1076A). Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ κειμένου εἶναι ἀπὸ τὸν 21 Λόγο τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ πρὸς τὸν Μ. Ἀθανάσιο. (**Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικὸς 21. Εἰς Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας*. Ἔκδ. Justin Mossay καὶ Guy Lafontaine. *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*. [SC 270]. Les Éditions du Cerf. Paris 1980, σ. 112).

«Τριάς ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς, ἀδελφοί· Τριάς δὲ, οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαριθμησις, ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις, ἐνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἠνωμένα ἐκ φύσεως, καὶ οὐκ ἐώσης σκεδασθῆναι ἀριθμῶ λελυμένων τὰ μὴ λυόμενα. Ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα· καὶ εἰς ὁ Υἱός, δι' οὗ τὰ πάντα· καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα. Θεὸς μὲν ἐστὶ τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπρόσιτον, καὶ ἄρρητον φῶς, οὔτε νοῖ ληπτὸν, οὔτε λόγῳ ῥητόν, πάσης φωτιστικὸν λογικῆς

Ὁ Θεὸς αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν εἶναι «τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπρόσιτον, καὶ ἄρρητον φῶς»⁹⁹⁷, γεγονός πὺ τὸ τοποθετεῖ ὑπεράνω πάσης ἐννοίας κτιστότητος. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἀπὸ τὸν νοῦ, οὔτε νὰ διατυπωθεῖ μὲ τὸν λόγο. Αὐτὸ τὸ φῶς εἶναι πὺ φωτίζει κάθε λογικὴ φύση. Γιὰ νὰ ἀποκτήσει κανεὶς ἀμυδρὴ εἰκόνα τοῦ τί εἶναι τὸ φῶς-Θεὸς καὶ τὴ σχέση του μὲ τὰ νοητὰ ὄντα, μπορεῖ νὰ τὸ παραλληλίσει μὲ τὸν αἰσθητὸ ἥλιο. «Τοῦτο ἐν νοητοῖς, ὅπερ ἐν αἰσθητοῖς ὁ ἥλιος»⁹⁹⁸. Εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ αἰσθητὸς ἥλιος φωτίζει, θερμαίνει καὶ ζωογονεῖ τὴν αἰσθητὴ φύση⁹⁹⁹. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ

φύσεως· τοῦτο ἐν νοητοῖς, ὅπερ ἐν αἰσθητοῖς ὁ ἥλιος. Ὅσον ἂν καθαρῶμεθα, φανταζόμενον, καὶ ὅσον ἂν φαντασθῶμεν, ἀγαπώμενον, καὶ ὅσον ἂν ἀγαπήσωμεν, αὔθις νοούμενον· αὐτὸ ἑαυτοῦ θεωρητικόν τε καὶ καταληπτικόν· ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον. Ὅπερ γὰρ ἐστὶ τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεός. Ὁ μὲν γὰρ τὸν ὀρώμενον φωτίζει κόσμον, ὁ δὲ τὸν ἀόρατον· καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται. Καὶ ὡσπερ οὗτος τοῖς τε ὀρῶσι καὶ τοῖς ὀρωμένοις τοῖς μὲν τὴν τοῦ ὀρᾶν τοῖς δὲ τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι παρέχων δύναμιν, αὐτὸς τῶν ὀρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον· οὕτω Θεὸς τοῖς νοοῦσι καὶ τοῖς νοουμένοις, τοῖς μὲν τὸ νοεῖν τοῖς δὲ τὸ νοεῖσθαι δημιουργῶν αὐτὸς τῶν νοουμένων ἐστὶ τὸ ἀκρότατον εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἴσταται».

⁹⁹⁷ *Τερά παράλληλα*, 1. PG 95, 1073C. Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνού**. *Λόγος Θεολογικός 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα*, 5, σ. 204.

⁹⁹⁸ Φαίνεται ὅτι ὁ πρῶτος ἐκ τῶν Πατέρων ὁ ὁποῖος χρησιμοποίησε τὴν παρομοίωση αὐτὴ εἶναι ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, ὁ ὁποῖος πληροφορεῖ ὅτι δανείσθηκε τὴν ῥῆση ἀπὸ κάποιον φιλόσοφο ἐκτὸς Χριστιανισμοῦ. Κατὰ τὸν βυζαντινὸ ὀφθαλμολόγο Μελίτωνα (7-13 αἰ.), ἡ πρόταση ἀνήκει στὸν φιλόσοφο Κλεόμβροτο, στὸ περὶ ψυχῆς ἔργο του. «Τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς Θεός, ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων. Αὐτὸς γὰρ ὄψιν φωτίζων, ὡσπερ ἐκεῖνος νοῦν· αὐτὸς καὶ τῶν ὀρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον, ὡσπερ ἐκεῖνος τῶν νοουμένων» (**Γρηγορίου Ναζιανζηνού**. *Λόγος Θεολογικός 28. Περὶ Θεολογίας*, 30, σ. 168). Βλ. **Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου**. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IV, 1, σ. 144. «Καὶ γὰρ ὡσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τὰγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφήσι τὰς τῆς ὄλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας».

⁹⁹⁹ Στὰ Ἀρεοπαγιτικά συγγράμματα ἡ σύγκριση αὐτὴ δίδει εὐρύτερες διαστάσεις, τόσοσιν ὅσον ἀφορᾷ τὴ δραστικότητα τοῦ ἡλίου καὶ κατὰ συνέπεια καὶ ὅσον ἀφορᾷ τὴ δραστικότητα τοῦ θείου φωτὸς. «Εἰ γὰρ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος τὰς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας καὶ ποιότητας καίτοι πολλὰς καὶ διαφόρους οὐσας ὅμως αὐτὸς εἰς ὧν καὶ μονοειδὲς ἐπιλάμπων φῶς ἀνανεοῖ καὶ τρέφει καὶ φρουρεῖ καὶ τελειοῖ

φῶς-Θεός, «ὅσον ἂν καθαρῶμεθα, φανταζόμενον, καὶ ὅσον ἂν φαντασθῶμεν, ἀγαπώμενον, καὶ ὅσον ἂν ἀγαπήσωμεν, αὐθις νοούμενον»¹⁰⁰⁰. Ὑπάρχει μία προσοδευτικὴ συνέχεια τῆς σχέσεως μὲ τὸ φῶς-Θεό. Στὴ συνέχεια, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπανέρχεται στὴν ἐξαγγελθεῖσα ἀνοδικὴ πορεία συναντήσεως τοῦ Θεοῦ, τὴν ὁποία κατέστησε καὶ δική του πορεία. Τὸ πρῶτο ἀναγκαῖο βῆμα εἶναι ἡ κάθαρση. Ὅσο προσοδεύει στὴν κάθαρση ὁ ἄνθρωπος, τόσο περισσότερο μπορεῖ νὰ ἀποκτᾷ θεωρία τοῦ φωτός-Θεοῦ. Ὅσο περισσότερο ἀποκτᾷ τὴ θεωρία τοῦ φωτός-Θεοῦ, τόσο περισσότερο ἀγαπᾷ τὸ φῶς-Θεό, καὶ ὅσο αὐξάνεται ἡ ἀγάπη τοῦ φωτός-Θεοῦ, τόσο περισσότερο μπορεῖ νὰ τὸ κατανοήσῃ. Οἱ ἐν προκειμένῳ γνωστικὲς κατηγορίες, ὅπως διαπιστώνουμε, εἶναι ἡ κάθαρση, ἡ θεωρία («φαντασία»), ἡ ἀγάπη καὶ ἡ κατανόηση. Παρὰ ταῦτα, τὸ φῶς-Θεὸς εἶναι μόνο γιὰ τὸν ἑαυτό του «θεωρητικόν τε καὶ καταληπτικόν». Θὰ ἦταν δυνατὸ τὸ «φῶς-Θεός» νὰ κατατασσόταν μεταξὺ τῶν θείων ἐνεργειῶν μὲ τίς ὁποῖες ὁ Τριαδικὸς Θεὸς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κοινωνεῖ μὲ τὸν ἄνθρωπο, ἂν κρίνουμε ἀπὸ τίς διάφορες θεοφάνειες μὲ φῶς. Αὐτὸ πού παρέχεται πρὸς τὰ ἔξω, πρὸς τὸν ἄνθρωπο, εἶναι τὸ ἐλάχιστον, γιὰτὶ δὲν ἔχει τὴ δύναμη νὰ δεχθεῖ τὴν πληρότητα τοῦ θείου φωτός. Οἱ γνωστικὲς αὐτὲς κατηγορίες εἶναι ἐντελῶς ξένες πρὸς τίς γνωστικὲς ἰκανότητες τίς ὁποῖες προτείνει ἡ κλασσικὴ καὶ ἡ σύγχρονη φιλοσοφικὴ γνωσιολογία, γιὰτὶ τὰ πάντα Χριστοποιοῦνται καὶ Πνευματοποιοῦνται στὸν Χριστιανισμό. Αὐτὸ πού προτείνεται

καὶ διακρίνει καὶ ἐνοῖ καὶ ἀναθάλλει καὶ γόνιμα εἶναι ποιεῖ καὶ αὐξεῖ καὶ ἐξαλλάττει καὶ ἐνιδρύει καὶ ἐκφύει καὶ ἀνακινεῖ καὶ ζωοῖ πάντα καὶ τῶν ὄλων ἕκαστον οἰκείως ἑαυτῷ τοῦ ταύτου καὶ ἐνός ἡλίου μετέχει καὶ τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἡλῖος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προεἴληφε, πολλῶ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προῦφεστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν» (Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. *Περὶ θείων ὀνομάτων*, V, 8, σσ. 187-188).

¹⁰⁰⁰ *Ἰερά παράλληλα*, 1. PG 95, 1073C.

ἐν προκειμένῳ εἶναι ἢ κατάλληλη προετοιμασία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ μπορέσει νὰ ὀδηγηθεῖ στή γνώση τοῦ Θεοῦ.

Φαίνεται ὅτι ἡ παρομοίωση μεταξὺ τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ φωτός-Θεοῦ εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς σχέσεως τῶν νοητῶν ὄντων μὲ τὸν Θεό. Ὁ μὲν ἥλιος φωτίζει τὸν αἰσθητὸ κόσμο, τὸν κόσμον ποὺ ὑποπίπτει στὶς αἰσθήσεις, ὁ δὲ ἐν Τριάδι Θεὸς φωτίζει τὸν πνευματικὸν κόσμον. «Καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται». Στὴ θεολογικὴ ὀρολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, ἀπὸ τὸν ὁποῖο δανεῖζεται τὸ παρὸν κείμενο, στὸν ἀόρατον κόσμον περιλαμβάνονται τὰ ἀόρατα κτιστὰ ὄντα, ὅπως οἱ Ἄγγελοι, ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεὸς εἶναι μὲν ἐπίσης ἀόρατος, ἀλλὰ ὑπάρχει οὐσιώδους διαφορά, γιὰτὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἄκτιστος καὶ ἄυλος καὶ πηγὴ τοῦ φωτός, ἐνῶ τὰ ἀόρατα κτιστὰ ὄντα εἶναι ἔνυλα. Αὐτὲς τὶς νοερὰς φύσεις ὁ Θεὸς μὲ τὸ θεῖον φῶς τὶς καθιστᾷ «θεοειδεῖς» κατ' ἀντιστοιχίαν πρὸς τὸν ἥλιον ὁ ὁποῖος καθιστᾷ τὰ ὄρατὰ καὶ αἰσθητὰ ὄντα ἡλιοειδῆ.

α'. Αγία Τριάδα καὶ φῶς.

Στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως, στὸ κεφάλαιο 12b κατὰ τὴν ἔκδοση τοῦ Β. ΚΟΤΤΕΡ, συνοψίζονται δύο ὄψεις τοῦ Τριαδικοῦ μυστηρίου, πρῶτον, τί εἶναι κοινὰ μεταξὺ τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, τὰ κοινὰ ὀνόματα εἴτε καταφατικὰ εἴτε ἀποφατικὰ καί, δεύτερον, τί εἶναι αὐτὰ ποὺ καθορίζουν τὶς σχέσεις μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων. Ἐπειδὴ περὶ τῆς Τριάδος διαλαμβάνουμε σὲ ἄλλο κεφάλαιο, θὰ περιορίσουμε τὴν ἀναφορὰ μας στὸ θέμα τοῦ παρόντος κεφαλαίου, δηλαδὴ στὴ σχέση τῆς Τριάδος μὲ τὸ φῶς. Εἶναι προφανές ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν ἐξίσταται ἀπὸ τὴν ἤδη σταθεροποιηθεῖσα θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ δὲν παύει ἀπὸ τὸ νὰ ἐπιμένει στὴ σχέση τῆς Τριάδος μὲ τὸ φῶς. Ἔτσι, στὴ σχέση του μὲ τὰ ἄλλα πρόσωπα ὁ Πατέρας εἶναι «ὑπερούσιος ἥλιος, πηγὴ

ἀγαθότητος, ἄβυσσος οὐσίας, λόγου, σοφίας, δυνάμεως, φωτός, θεότητος, πηγή γεννητική καὶ προβλητική τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ»¹⁰⁰¹. Μέσα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ τὰ ιδιώματα τοῦ Πατέρα καθίσταται προφανῆς ἡ σχέση του μὲ τὰ ἄλλα δύο πρόσωπα¹⁰⁰². Ἔτσι, ὁ Θεὸς Πατέρας εἶναι, πρῶτον, «ὑπερούσιος ἥλιος», διατύπωση ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν Ἀρεοπαγίτη¹⁰⁰³. Ὅμως, ἐκφράζει ἀπόλυτα τὴν θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς σχέσεως φωτός – Θεοῦ. Ὁ Θεὸς Πατέρας εἶναι ἐπιπρόσθετα «πηγή ἀγαθότητος». Ὡς πηγή ἀγαθότητος ὁ Θεὸς Πατέρας σημαίνει ὅτι εἶναι πηγή τῆς θεότητος, δεδομένου ὅτι ἡ «ἀγαθότης» ταυτίζεται μὲ τὸ θεῖον. Ὁ Θεὸς Πατέρας χαρακτηρίζεται ἀκόμα καὶ ὡς ἄβυσσος οὐσίας, λόγου, σοφίας, δυνάμεως, φωτός καὶ θεότητος. Τέλος, ὁ Θεὸς Πατέρας εἶναι πηγή ἀπὸ τὴν ὁποία γεννᾶται ὁ Υἱὸς καὶ προβάλλεται τὸ ἅγιον Πνεῦμα, εἶναι πηγή «γεννητική καὶ προβλητική τοῦ ἐν αὐτῇ

¹⁰⁰¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 12b, 41-43. **B. KOTTER II**, σ. 36. Βλ. **ΣΑΒΒΑΤΟΥ**, Χρυσοστόμου. *Συζητήσεις στὸν ἰγ' αἰῶνα γιὰ τὴ γνησιότητα τῆς φράσης τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ «καὶ προβολεὺς διὰ Λόγου τοῦ ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος»*, σσ. 197-211.

¹⁰⁰² «Αὐτὸς μὲν οὖν ἐστὶ νοῦς, λόγου ἄβυσσος, λόγου γεννήτωρ καὶ διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος, καὶ ἵνα μὴ πολλὰ λέγω· οὐκ ἐστὶ τῷ πατρὶ λόγος, σοφία, δύναμις, θέλησις, εἰ μὴ ὁ υἱός, ὅς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ πατρὸς ἢ προκαταρκτική τῆς τῶν πάντων ποιήσεως. Οὗτος ὡς τελεία ὑπόστασις γεννωμένη, ὡς οἶδεν αὐτός, υἱός ἐστι τε καὶ λέγεται. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκφαντορική τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ πατρὸς, ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν, οὐ γεννητῶς· διὸ καὶ πνεῦμα ἅγιον τὸ τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως. Ὅσα οὖν ἀρμόζει αἰτίῳ πατρί, πηγῇ, γεννήτορι, τῷ πατρὶ μόνῳ προσαρμοστέον· ὅσα δὲ αἰτιατῶ, γεννητῶ υἱῷ, λόγῳ, δυνάμει προκαταρκτικῇ, θελήσει, σοφίᾳ, τῷ υἱῷ· ὅσα δὲ αἰτιατῶ, ἐκπορευτῶ, ἐκφαντορικῶ, τελεσιουργικῇ δυνάμει, τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Ὁ πατὴρ πηγή καὶ αἰτία υἱοῦ καὶ πνεύματος, πατὴρ δὲ μόνου υἱοῦ καὶ προβολεὺς πνεύματος· ὁ υἱὸς υἱός, λόγος, σοφία καὶ δύναμις, εἰκὼν, ἀπαύγασμα, χαρακτήρ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐχ υἱὸς δὲ τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον (οὐδεμία γὰρ ὁρμὴ ἄνευ πνεύματος) καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατὴρ» (*Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 12b, 43-57. **B. KOTTER II**, σ. 36).

¹⁰⁰³ «Καὶ γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναι φασὶ καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἅμα ἐν ταῦτῳ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα, “πῦρ”, “ὔδωρ”, “πνεῦμα”, δρόσον, νεφέλην, αὐτολίθον καὶ “πέτραν”, πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων» (*Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. Περὶ θείων ὀνομάτων*, I, 6, σ. 119: 5-9).

κρυφίου ἀγαθοῦ». Ἡ ἀγαθότητα γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι ἀμετάβλητη φυσικὴ ιδιότητα σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ κτιστὰ ὄντα γιὰ τὰ ὁποῖα ἡ ἀγαθότητα, ὅταν ὑπάρχει, εἶναι μεταβλητὸ συμβεβηκός. «Τὸ ἀγαθὸν ὁ θεὸς σύνδρομον ἔχει τῆ οὐσία»¹⁰⁰⁴. Τὸ ἀμετάβλητον τῆς ἀγαθότητας τοῦ Θεοῦ, ὅπως καὶ τῶν λοιπῶν θείων ιδιωμάτων ὀφείλεται στὸ γεγονὸς τοῦ ἀμεταβλήτου τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ. «Ἀγαθὸν τὸ θεῖον καὶ ὑπεράγαθον, καὶ τὸ τούτου θέλημα· τοῦτο γὰρ ἀγαθόν, ὅπερ ὁ θεὸς βούλεται»¹⁰⁰⁵.

Ἡ ἀγαθότητα ὁμῶς σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ ἐκ Θεοῦ φῶς εἶναι καὶ ὁ, τι ὁ Θεὸς παρέχει στὸν ἄνθρωπο πρὸς γνῶση καὶ μετοχή. Σὲ μία χωρὶς ἀμφιβολία διατύπωση αὐτῆς τῆς βεβαιότητας στὸν *Κατὰ Μανιχαίων λόγο*, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διευκρινίζει ὅτι ὅταν ἀναφερόμαστε στὸν Θεὸ καὶ τὸν ἀποκαλοῦμε ἀγαθὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναμιγνύουμε ξένα στοιχεῖα ἢ καὶ ἀντίθετα πρὸς τὴν καθαρὴ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Ἡ εὐεργεσία γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ μετοχὴ στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Ἡ εὐεργεσία ἔγκειται στὴν μετοχὴ, ἐφ' ἑνὸς μὲν, τοῦ «εἶναι», ἀφ' ἑτέρου δέ, τοῦ «εὖ εἶναι». Εἶναι ἀξιοσημείωτο τὸ ὅτι καὶ στὸ θέμα αὐτὸ χρησιμοποιεῖται ἔντονα λεξιλόγιο σχετικὸ μὲ τὸ φῶς. Ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ παρομοιάζεται πρὸς τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. «Αὐτὸς μὲν οὖν καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι πᾶσι παρέχει ὡσπερ ἡλῖος ἐφαπλῶν τὰς ἀκτῖνας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ»¹⁰⁰⁶. Βεβαίως, τὰ πάντα δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ ἐμᾶς, γιὰ τὸ «εἶναι» ἀποτελεῖ καθαρὰ δωρεὰ τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἀπὸ τὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Τὸ «εὖ εἶναι», ἀντιθέτως,

¹⁰⁰⁴ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 61-62. **B. KOTTER II**, σ. 40.

¹⁰⁰⁵ Ὅπ. ἀν., 95, 2-3. **B. KOTTER II**, σ. 222. Ὁ Πλάτων στὸν Τίμαιο ἀποδίδει τὴν ἀγαθότητα στὸν δημιουργό: «Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον» (**Πλάτωνος**, *Τίμαιος* 29e-30a).

¹⁰⁰⁶ *Κατὰ Μανιχαίων*, 72, 14-16. **B. KOTTER IV**, σ. 390.

εἶναι ἀπὸ τὰ «ἐφ’ ἡμῖν», δηλαδή ἐξαρτᾶται ἀπὸ τῆ δική μας θέληση καὶ προαίρεση νὰ τὸ ἀποκτήσουμε. Ἔτσι, ἡ παροχὴ τοῦ φωτὸς τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀπροϋπόθετη. Χρειάζεται καὶ ἡ δική μας συμμετοχὴ μὲ τὴ δική μας θέληση καὶ μὲ τὸν πόθο συμμετοχῆς μας στὴν θεία ἀγαθότητα. «Ἄν τοῖνυν θελήσωμεν καὶ ποθήσωμεν, μετέχομεν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἐν φωτὶ εἰς αἰῶνας ἐσόμεθα. Ἐὰν δὲ ῥαθυμήσωμεν καὶ ἑαυτοὺς τυφλώσωμεν καὶ μὴ ποθήσωμεν αὐτόν, ἀμέτοχοι αὐτοῦ ἐσόμεθα»¹⁰⁰⁷. Εἶναι ἐξ ἴσου σημαντικὸ νὰ γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὸ φῶς τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ καθίσταται ἀμετάδοτον καὶ ἀνενέργητον ἐὰν ὁ ἄνθρωπος καταλαμβάνεται ἀπὸ ραθυμία. Καὶ ὄντως πρόκειται περὶ θείων δωρεῶν γιατί ἡ ὁποιαδήποτε σύγκριση μὲ τὸν Θεὸ ἀποδεικνύει τὴν ἀναξιότητα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸ ὕψος αὐτῶν τῶν δωρεῶν. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαία ἡ θέληση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ καταστεῖ μέτοχος τοῦ θείου ἀγαθοῦ, ἐν τούτοις δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει ὅτιδήποτε χωρὶς τὴ βοήθεια καὶ συνεργία τοῦ Θεοῦ¹⁰⁰⁸. Ὁ διάβολος ἀποσπάσθηκε ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ καὶ μετατράπηκε σὲ σκότος¹⁰⁰⁹.

Ἡ διὰ τοῦ φωτὸς θεώση καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατὴ μόνο μέσα στὸ Χριστολογικόν, στὸ Πνευματολογικόν καὶ στὸ Ἐκκλησιολογικόν γεγονός. Δὲν νοεῖται γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ θείου φωτὸς ἐκτὸς τῆς σωτηριώδους οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ

¹⁰⁰⁷ Ὅπ. ἀν., 72, 17-20. **B. KOTTER IV**, σ. 390. Στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως παρατίθεται ἀπὸ τὸν 28^ο θεολογικὸν λόγον τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου ἀναφορὰ περὶ ἀγαθότητος Θεοῦ. «Ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὁ θεὸς παντὸς ἀγαθοῦ παρεκτικὸς ἐστὶν οὐ φθόνῳ οὐδὲ πάθει τινὶ ὑποκείμενος· “μακρὰν γὰρ τῆς θείας φύσεως φθόνος τῆς γε ἀπαθοῦς καὶ μόνης ἀγαθῆς”» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 1, 22-24. **B. KOTTER II**, σ. 7-8).

¹⁰⁰⁸ «Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει καὶ αὐτὸς ἐστὶ παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ἐκτὸς τῆς αὐτοῦ συνεργίας καὶ βοηθείας ἀδύνατον ἀγαθὸν θελήσαι ἢ πράξαι ἡμᾶς» (Ὅπ. ἀν., 44, 9-11. **B. KOTTER II**, σ. 103).

¹⁰⁰⁹ «Οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι τὸ κακὸν εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις, ὡσπερ καὶ τὸ σκότος φῶς ἐστὶ στέρησις. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν φῶς ἐστὶ νοητόν, ὁμοίως καὶ τὸ κακὸν σκότος ἐστὶ νοητόν. Φῶς οὖν κτισθεὶς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ ἀγαθὸς γεγωνῶς —“καὶ γὰρ εἶδεν ὁ θεὸς πάντα, ὅσα ἐποίησε, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν” — αὐτεξουσίῳ θελήματι σκότος ἐγένετο» (Ὅπ. ἀν., 18, 9-14. **B. KOTTER II**, σ. 49).

Λόγου μὲ τῆ συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἐκτὸς τῆς Ἐκκλησίας τῆς τελούσης τὰ φωτιστικὰ Μυστήρια. Αὐτὴ τὴν ἔννοια ἐξυπηρετοῦν θεολογικὰ τὰ ὑπὸ τῶν Πατέρων προσαγόμενα παραδείγματα. Στὸν περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων τρίτο λόγο του ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δὲν παραμένει στὴν ἀπλῆ σύγκριση Θεοῦ - φωτὸς, ἀλλὰ εἰσάγει τὴ σύγκριση τῆς Ἁγίας Τριάδος μὲ διάφορες εἰκόνες ἀπὸ τὸν κτιστὸ κόσμο. «Ὁρῶμεν δὲ καὶ ἐν τοῖς κτίσμασιν εἰκόνας μηνυούσας ἡμῖν ἀμυδρῶς τὰς θείας ἐμφάσεις, ὡς ὅτε λέγομεν τὴν Ἁγίαν Τριάδα τὴν ὑπεράρχιον εἰκονίζεσθαι δι' ἡλίου καὶ φωτὸς καὶ ἀκτίνος ἢ πηγῆς ἀναβλυζούσης καὶ πηγαζομένου νάματος καὶ προχοῆς ἢ νοῦ καὶ λόγου καὶ πνεύματος τοῦ καθ' ἡμᾶς ἢ ῥόδου φυτοῦ καὶ ἄνθους καὶ εὐωδίας»¹⁰¹⁰. Εἶναι ἀξιοσημείωτη ἡ χρῆση παρομοιώσεων γιὰ νὰ βοηθηθεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ κατανοήσῃ κατὰ τὸ δυνατόν, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴν σχέση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο. Ἔτσι, χρησιμοποιοῦνται τέσσερις ἀλληλοδιαδοχικὲς παρομοιώσεις: α) Ἡ πρώτη παρομοίωση, κοινὴ στοὺς Πατέρες, ποὺ συνδέεται μὲ τὸ φῶς εἶναι ὁ ἥλιος, τὸ φῶς καὶ ἡ ἀκτίνα. Στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* παρόμοια εἰκόνα συνδέει τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως τῆς Τριάδος μὲ τὴ φωτιά, καὶ τὸ φῶς: «Ὡσπερ γὰρ ἐκ τοῦ πυρὸς φῶς καὶ οὐ προτερεύει κατὰ χρόνον τὸ πῦρ τοῦ φωτός—ἀδύνατον γὰρ εἶναι πῦρ ἀφώτιστον, ἀρχὴ δὲ ἐστὶ καὶ αἰτία τὸ πῦρ τοῦ ἐξ αὐτοῦ φωτός—, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος—ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ λόγος καὶ πνεῦμα—, οὐ προτερεύει δὲ χρόνω· ἀδύνατον γὰρ εἶναι πατέρα ἐκ τοῦ υἱοῦ ἢ λόγον ἐκ τοῦ πνεύματος»¹⁰¹¹. β) Ὡς δεύτερη παρομοίωση χρησιμοποιεῖται ἡ

¹⁰¹⁰ Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, III, 21, 22-28. **B. KOTTER III**, σ. 129.

¹⁰¹¹ Βλ. ἐπίσης, *Κατὰ Μανιχαίων*, 4, 2-12. **B. KOTTER IV**, σ. 354. «Εἰ καὶ τρεῖς ὑποστάσεις λέγω, ἀλλὰ μίαν ἀρχὴν φημι· ἀρχὴ γὰρ ὁ πατὴρ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐ κατὰ χρόνον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν. Ἐκ πατρὸς γὰρ λόγος καὶ πνεῦμα, εἰ καὶ μὴ μετὰ πατέρα. Ὡσπερ γὰρ ἐκ τοῦ πυρὸς φῶς καὶ οὐ προτερεύει κατὰ χρόνον τὸ πῦρ τοῦ φωτός—ἀδύνατον γὰρ εἶναι πῦρ ἀφώτιστον, ἀρχὴ δὲ ἐστὶ καὶ αἰτία τὸ πῦρ τοῦ ἐξ αὐτοῦ φωτός—, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος—ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ λόγος καὶ πνεῦμα—, οὐ προτερεύει δὲ χρόνω· ἀδύνατον γὰρ εἶναι πατέρα ἐκ τοῦ υἱοῦ ἢ λόγον ἐκ τοῦ πνεύματος. Μίαν οὖν

πηγή, τὸ πηγαζόμενο ἀπὸ τὴν πηγή νάμα καὶ ἡ πρόοδος τοῦ πηγαζομένου. Στὴν Ἑκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως ὁ Πατέρας χαρακτηρίζεται ὡς πηγή ἀγαθότητος καὶ «πηγή γεννητικὴ» καὶ «προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ¹⁰¹²», ὅπου τὸ κρύφιον ἀγαθὸν ταυτίζεται μὲ τὴν θεότητα. γ) Ἀπὸ τῆ δομῆ τοῦ ἀνθρώπου χρησιμοποιεῖται ἡ εἰκόνα τοῦ νοῦ, τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος, παρομοίωση πού χρησιμοποιήθηκε ἐπίσης γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς μοναδικότητος τοῦ Θεοῦ πού διαπραγματευθήκαμε σὲ ἄλλο κεφάλαιο. Καὶ δ) ἡ τέταρτη παρομοίωση εἶναι αὐτὴ τοῦ φυτοῦ τοῦ ρόδου, τοῦ ἄνθους καὶ τῆς εὐωδίας. Οἱ παρομοιώσεις πού εἶναι παρμένες ἀπὸ εὐρεία κλίμακα εἰκόνων ἀπὸ τῆ φύση καταδεικνύουν ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, παρὰ τὸν θεολογικὰ συστηματικὸ τρόπο ἐργασίας του, δὲν εἶναι «οὐσιοκράτης» μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου, ἀλλὰ «μυστικὸς» θεολόγος, θέλοντας νὰ προσεγγίσει γνωσιολογικὰ τὸ *mysterium tremendum* τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ὅπως εἶναι προφανές, ἡ χρῆση τῶν «εἰκόνων» ἀπὸ τῆ φύση ἀναφέρεται ἐπιπρόσθετα καὶ στὴν «τάξη» τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἀλλὰ καὶ στὴν κοινωνία τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ μὲ τὴ δημιουργία, εἴτε ὡς ἡλίου, φωτὸς καὶ ἀκτίνας, εἴτε ὡς πηγῆς, τοῦ πηγάζοντος νεροῦ καὶ τῆς προόδου τῆς ροῆς, εἴτε ὡς νοῦ, λόγου καὶ πνεύματος, εἴτε, τέλος, τοῦ φυτοῦ ρόδου, τοῦ ἄνθους καὶ τῆς εὐωδίας.

β'. Χριστὸς καὶ φῶς.

Στὸν Λόγο περὶ τῆς Μεταμορφώσεως τὸ φῶς εὐρίσκεται στὸ κέντρο τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας. Στὴν παρ. 13 γίνεται σχολιασμὸς τοῦ Μτ. 17:2β, «καὶ ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος». Ἡ παρομοίωση τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ προσώπου

ἀρχὴν ὁμολογῶ ὡς καὶ αἴτιον φυσικὸν τὸν πατέρα λόγου καὶ πνεύματος. Σὺ δὲ οὐ λέγεις ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὸν πονηρὸν οὐδὲ τὸν ἀγαθὸν ἐκ τοῦ πονηροῦ».

¹⁰¹² Ἑκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 12b, 41-43. **B. KOTTER II**, σ. 36. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὅπως ἀναφέραμε ἤδη, χρησιμοποιώντας τὴν εἰκόνα τῆς πηγῆς, τοῦ ποταμοῦ καὶ τοῦ νεροῦ, λέγει ὅτι, «τὸ Πνεῦμα ποτιζόμενοι, τὸν Χριστὸν πίνομεν» (**Μ. Ἀθανασίου**. Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα, 1, 19, 4, σ. 499).

τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς λάμψεως του ὅπως ὁ ἥλιος, παρέχει τὴν εὐκαιρία στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ νὰ σχολιάσει ποικίλα θέματα σχετικὰ μὲ τὸ φῶς. Τὸ βασικὸ ἐρώτημα εἶναι τὸ γιατί τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ νὰ λάμψει ὅπως ὁ ἥλιος; Σύμφωνα μὲ ὅσα προηγήθηκαν στὴν παράγραφο περὶ τῆς σχέσεως Ἁγίας Τριάδος καὶ φωτός, τὸ ἅγιον Πνεῦμα συνεργεῖ μὲ τὸν αἰώνιο Λόγο τοῦ Θεοῦ, τόσο στὴν πρώτη δημιουργία τοῦ φωτός καὶ ὄλων τῶν δημιουργημάτων, ὅσο καὶ στὴν Πεντηκοστή, μὲ τὴν κάθοδο τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν εἶδει πυρίνων γλωσσῶν. Ἡ συνεργία αὐτὴ διαπιστώνεται ἐπίσης στὴν ἐνανθρώπηση καὶ θέωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, στὴ Βάπτιση, στὴ Μεταμόρφωση, ὅπου ἀποκαλύπτεται ὁ Τριαδικὸς Θεός, στὰ θαύματα, στὴν ἀνάσταση, στὴν ἀνάληψη κ.λπ. Δεδομένης τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Πατέρα, ὁ ὁποῖος βεβαιώνει τὴν Υἰότητα τοῦ Χριστοῦ, τὸ γεγονός ὅτι τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἔλαψεν ὅπως ὁ ἥλιος, φανερώνει τὸ ἴδιο τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὸ ὁποῖον εἶναι ἢ «δόξα τοῦ Υἱοῦ», ὅπως ὁ Υἱὸς εἶναι ἢ δόξα τοῦ Πατέρα (Ἰω. 17:1-6)¹⁰¹³. Ἐπανερχεται ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς γιὰ νὰ ἐπαναλάβει αὐτὸ ποὺ ἔχει πεῖ καὶ σὲ ἄλλα συγγράμματά του, ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ δημιουργός, τόσο τοῦ φωτός, ὅσο καὶ τοῦ ἡλίου. Τὰ δύο ἀποτελοῦν διακεκριμένα δημιουργήματα, δεδομένου ὅτι τὸ φῶς εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως τὸ πρῶτο δημιούργημα. Τὸ φῶς στὴν ὕλη τοῦ ἡλίου δόθηκε ἀφοῦ δημιουργήθηκε ἢ ὕλη του. Πιθανὸ νὰ μὴ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ θεώρηση τῆς δημιουργίας, ὅμως, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ τὴ Βιβλικὴ περιγραφή τῆς δημιουργίας καὶ τοποθετεῖ τὸ θέμα πέραν τῶν ὁρίων τῶν φυσικῶν νόμων, συσχετίζοντάς τους μὲ τὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ.

¹⁰¹³ «Τὰ δὲ διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς φανέρωσίν τε καὶ πίστωσιν ὡς τὸ «πάτερ, δόξασόν με τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί» (αὐτὸς μὲν γὰρ δεδοξασμένος ἦν τε καὶ ἔστιν, ἀλλ' ἡμῖν οὐκ ἦν φανερωθεῖσα καὶ πιστωθεῖσα ἢ δόξα αὐτοῦ), καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου εἰρημένον “τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν” (διὰ γὰρ τῶν θαυμάτων καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφανερώθη καὶ ἐπιστώθη τῷ κόσμῳ, ὅτι υἱὸς ἐστι τοῦ θεοῦ), καὶ τὸ «προέκοπτε σοφία καὶ χάριτι». (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 91, 111-118. **B. KOTTER II**, σ. 216)

Ακολουθείται, ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἡ ἐρμηνευτικὴ τῶν προηγούμενων Πατέρων ὅτι ὁ Χριστὸς, ὡς ὁ αἰώνιος Λόγος τοῦ Θεοῦ Πατέρα» εἶναι ὁ δημιουργὸς τοῦ φωτὸς καὶ ὅλων τῶν ὑπολοίπων δημιουργημάτων, μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος, «διὸ καὶ πνεῦμα ἅγιον τὸ τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως»¹⁰¹⁴, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη (Ἰω. 1:3), καθὼς καὶ μὲ τὴ θεολογία τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου γιὰ τὸν ἐνσαρκωμένο Λόγο ὅτι εἶναι «φῶς ἐκ φωτός». Ἡ δημιουργία τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ ἡλίου δὲν εἶναι ἀπλῆ φυσιολογία. Τὰ πάντα στὴ δημιουργία φέρουν τὴ σφραγίδα τοῦ δημιουργοῦ καὶ φανερώνουν ἢ ἀποκαλύπτουν τὸ τί εἶναι ὁ δημιουργός. «Αὐτὸς γὰρ ἐστὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ ἐξ ἀληθινοῦ καὶ ἀύλου φωτὸς αἰδίως γεννώμενον, ὁ τοῦ Πατρὸς ἐνυπόστατος λόγος, τὸ τῆς δόξης ἀπαύγασμα, ὁ φυσικὸς χαρακτήρ τῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὑποστάσεως. Τούτου τὸ πρόσωπον ὡς ἡλίου ἔλαμψε»¹⁰¹⁵. Ἡ ἀπάντηση στὸ ἀρχικὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νὰ λάμψει τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ὡς ὁ ἡλίου, ἀφοῦ ὁ ἴδιος εἶναι τὸ πρωτογενὲς φῶς καὶ ὁ δημιουργὸς τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ ἡλίου δίδεται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: «Δεῦτε οὖν, Δαυὶδ τῷ προφήτῃ πειθόμενοι «ψάλωμεν, τῷ θεῷ ἡμῶν ψάλωμεν, ψάλωμεν τῷ βασιλεῖ ἡμῶν, ψάλωμεν, ὅτι βασιλεὺς πάσης τῆς γῆς ὁ θεός, ψάλωμεν συνετῶς·» ψάλωμεν ἀγαλλιᾶσεως χεῖλεσι, ψάλωμεν συνέσει νοῦς τῆς τῶν λόγων αἰσθανόμενοι γεύσεως. «Λάρυγξ μὲν γὰρ σῖτα γεύεται, νοῦς δὲ λόγους διακρίνει,» φησὶν ὁ σοφώτατος. Ψάλωμεν καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἐρευνῶντι τὰ πάντα, καὶ αὐτὰ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ τὰ ἀπόρρητα, ἐν τῷ φωτὶ τοῦ πατρὸς τῷ τὰ πάντα φωτίζοντι πνεύματι φῶς ὀρῶντες, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸ ἀπρόσιτον. Νῦν ὠράθη τὰ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἀθέατα ὄμμασι, σῶμα γήινον θείαν ἀπαυγάζον λαμπρότητα, σῶμα θνητὸν δόξαν πηγάζον θεότητος. «Ὁ γὰρ λόγος σὰρξ,» ἢ σὰρξ τε λόγος «ἐγένετο», εἰ καὶ μὴ τῆς οἰκείας ἐξέστη ἐκάτερον φύσεως¹⁰¹⁶. Ἐπιπρόσθετα, ὁμῶς, μὲ χαρακτηριστικὴ γλῶσσα «φωτολογίας», καθορίζει τὸ

¹⁰¹⁴ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 12b, 49. **B. KOTTER II**, σ. 36.

¹⁰¹⁵ Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν, 13, 3-7. **B. KOTTER V**, σ. 450.

¹⁰¹⁶ Ὅπ. ἀν., 2, 26-39. **B. KOTTER V**, σ. 438.

τί είναι ὁ Χριστός καθώς καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα. Αὐτὸ πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἄμεσα ἐν προκειμένῳ εἶναι ὁ ὀρισμός, τόσο τοῦ Πατέρα, ὅσο καὶ τοῦ Υἱοῦ ὡς φῶς. Οἱ σχέσεις τῶν προσώπων τῆς Τριάδος διερμηνεύονται μὲ εἰκόνες φῶτος καὶ ὄχι μὲ τὸν παραδοσιακὸ τρόπο μέσω τῆς κοινῆς οὐσίας καὶ τῶν ὑποστατικῶν ιδιωμάτων, πράγμα βεβαίως πού κάνει σὲ ἄλλο θεολογικὸ πλαίσιο τῶν συγγραμμάτων του. Ὅντως, ὁ Υἱὸς καθορίζεται ὡς τὸ ἀληθινὸ φῶς, τὸ ὁποῖο «γεννᾶται» αἰδίως ἀπὸ τὸ ἐξ ἴσου ἀληθινὸ καὶ ἄυλο φῶς, τὸν Πατέρα. Ὁ Υἱὸς εἶναι ὁ ἐνυπόστατος Λόγος τοῦ Πατέρα, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξας καὶ ὁ φυσικὸς χαρακτήρας τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ Πατέρα, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι ἡ «δόξα τοῦ Υἱοῦ» καὶ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος μπορούμε νὰ δοῦμε τὰ ἄορατα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὅπως συνέβη στὴν Μεταμόρφωση. Χωρὶς νὰ διαφεύγει ἀπὸ τὸν δογματικὸ καθορισμὸ τῶν σχέσεων τοῦ Υἱοῦ μὲ τὸν Πατέρα, μὲ δεδομένο τὸ φῶς τῆς Μεταμορφώσεως δίδει μία ἄλλη προοπτικὴ τοῦ τριαδικοῦ μυστηρίου καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν Ὑποστάσεων καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων. Ἡ νομιμοποίηση αὐτῆς τῆς φωτεινοῦς θεολογίας ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι πολλὲς ἀπὸ τὶς θεοφάνειες γίνονται μέσα σὲ φῶς.

Ρητορικῶ τῷ τρόπῳ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς διεξάγει διάλογο μὲ τὸν Εὐγγελιστὴ Ματθαῖο, ὁ ὁποῖος παρομοιάζει τὴν Μεταμόρφωση τοῦ Χριστοῦ μὲ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἐρωτᾷ ὁ Ἰω. Δαμασκηνός: Πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ συγκρίνονται τὰ ἀσύγκριτα, καὶ νὰ παραβάλλονται μεταξύ τους ἄνισα μεγέθη, ἐννοεῖται τὸ κτιστὸ μὲ τὸν κτίστη; Πῶς εἶναι δυνατὸ ὁ δεσπότης νὰ λάμπει ὅπως ὁ δούλος; Πῶς εἶναι δυνατὸ τὸ φῶς τῆς θεότητος πού δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀνασχεθεῖ οὔτε νὰ προσεγγισθεῖ νὰ περιορίζεται καὶ νὰ λάμπει ὅπως ὁ κτιστὸς ἥλιος ὁ ὄρατὸς ἀπὸ ὅλους¹⁰¹⁷; Μέσα στὰ ρητορικὰ ἐρωτήματα περιλαμβάνονται πολλὲς ὀψεις τῆς περὶ Θεοῦ διδασκαλίας, πίστεως καὶ ὁμολογίας, ὅπως ἡ ἀδιαπέραστη διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, τὸ πεπερασμένο τοῦ κτιστοῦ καὶ τὸ ἀναλλοίωτο τῆς θεότητος, τὸ ἀκατάληπτο τῆς θεότητος καὶ τὸ ἀδύνατο τῆς θεωρίας τοῦ

¹⁰¹⁷ Βλ. ὅπ. ἀν., 13, 8-22. **B. KOTTER V**, σ. 450.

θείου φωτός, ὅπως ἄλλωστε συνέβη μὲ τοὺς Ἀποστόλους καὶ τὸ φῶς τῆς Μεταμορφώσεως. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν προσέγγιση καθίσταται κατανοητὸ τὸ πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐρμηνεύει τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ μὲ τὶς ποικίλες ἐκφάνσεις.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Εὐαγγελιστῆ, πὺ εἶναι καὶ ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στὰ ἐρωτήματα πὺ ὑπέβαλε, εἶναι ὅτι οὔτε παρομοιάζει οὔτε συγκρίνει «τὸ μόνον μονογενὲς καὶ μηδενὶ εἰκαζόμενον τῆς θείας δόξης ἀπαύγασμα»¹⁰¹⁸. Ἐπειδὴ ὅμως ζοῦμε μέσα στὶς συνθήκες τῆς σαρκὸς πὺ περιορίζουν τὴ δυνατότητα κατανοήσεως τοῦ θείου, χρησιμοποιεῖται τὸ καλύτερο τῶν παραδειγμάτων, χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι ὑπάρχει ταύτιση πραγματικότητας καὶ παραδείγματος, «ἀμήχανον γὰρ ἀπαραλείπτως ἐν κτίσει τὸ ἄκτιστον εἰκονίζεσθαι»¹⁰¹⁹.

Γιατὶ ὅμως τὸ παράδειγμα τοῦ ἡλίου κρίνεται ὡς τὸ καλύτερο γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ θείου φωτός; Ὑπάρχουν σημαντικὰ δεδομένα γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ γιὰ νὰ θεωρήσει τὴ χρήση τῆς εἰκόνας τοῦ ἡλίου ὡς τὴν ἰδανικώτερη. Ἡ Μεταμόρφωση, ἂν καὶ ἀποτελεῖ θεοφάνεια τῆς Τριάδος, ἐν τούτοις ἔχει κατ' ἐξοχὴν χριστολογικὸ καὶ πνευματολογικὸ χαρακτῆρα καί, ὅπως διαπιστώσαμε ἀνωτέρω, ἡ Μεταμόρφωση σημαίνει τὴ φανέρωση τῆς δόξας τοῦ Υἱοῦ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐφ' ὅσον, ἐπομένως, εἶναι τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ πὺ ἔλαμψε ὅπως ὁ ἥλιος, ἐξετάζεται τὸ γιὰτὶ αὐτῆς τῆς παρομοιώσεως. Ἦδη ἔχει λεχθεῖ ὅτι γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ὁ ἥλιος ἔχει δύο οὐσίαι, τὸ φῶς, πρῶτο δημιουργημάτων τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν ὕλη τοῦ ἡλίου στὴν ὁποία ἐνώθηκε τὸ φῶς. Μὲ αὐτὴ τὴ σύνθεση τῶν δύο φύσεων, φωτός καὶ ὕλης, ὁ ἥλιος δὲν παύει ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι ἕνας, χωρὶς διαίρεση μεταξὺ φωτός καὶ ὕλης. «Οὕτω καὶ ὁ Χριστός, 'φῶς ἐκ φωτός' ἀναρχον ὄν καὶ ἀπρόσιτον, ἐν τῷ χρονικῷ καὶ κτιστῷ γενόμενος σώματι εἰς ἔστιν δικαιοσύνης ἥλιος, εἰς Χριστὸς ἐν δύο ἀδιαιρέτως ταῖς

¹⁰¹⁸ Ὁπ. ἀν., 13, 12-13. B. KOTTER V, σ. 451.

¹⁰¹⁹ Ὁπ. ἀν., 13, 15-16. B. KOTTER V, σ. 451.

φύσεσι γνωριζόμενος»¹⁰²⁰. Ἄν καὶ οἱ δύο φύσεις τοῦ ἡλίου εἶναι κτιστές, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει προλάβει τὸν κίνδυνο νὰ θεωρηθεῖ ἡ θεία φύση ὡς κτιστή, διευκρινίζοντας τὴν ἀδυναμία τῆς παρομοιώσεως νὰ ἀνταποκριθεῖ πλήρως πρὸς τὴν πραγματικότητα τοῦ παρομοιαζομένου. Ὅμως, τὸ πρότερον τῆς δημιουργίας τοῦ φωτός καὶ τὸ ὕστερον τῆς δημιουργίας τοῦ ἡλίου ἀποτελεῖ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, εἰκόνα τῆς αἰωνίου ὑπάρξεως τῆς θείας φύσεως τοῦ Χριστοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ, εἰκόνα τῆς ἐν χρόνῳ γεννήσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς του.

Αὐτὸ πὺν συμβαίνει στὸ ὄρος τῆς Μεταμορφώσεως, σὲ σύγκριση καὶ μὲ τις δύο φύσεις τοῦ ἡλίου, ὀδηγεῖ καὶ σὲ περαιτέρω διερεύνηση τῶν σχέσεων τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ μέσα στὴν προοπτικὴ τοῦ φωτός. Τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ εἶναι περιγραφτὸν καὶ εἶναι ὅλο παρὸν στὸ ὄρος, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ θεία φύση πὺν δὲν μπορεῖ νὰ χωρέσει στὸν τόπο καὶ στὸν χρόνο. Ἡ Μεταμόρφωση ἦταν μεταμόρφωση τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ δεδομένου ὅτι τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ ἔλαμψε ὅπως ὁ ἥλιος. Καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἐρμηνευτικὴ τοῦ παραδείγματος, δὲν πρέπει νὰ λησμονεῖται ἡ θεολογικὴ θέση τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τῆς σαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ «ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου», ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς Του μὲ τὴν ὑποστατικὴ ἔνωσή της μὲ τὴ θεία. Πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ἡ ἐν προκειμένῳ συνεχῆς χρῆση τοῦ ὄρου «σῶμα», ἐνίοτε καὶ «σάρκα» καὶ ὄχι «φύση», γιὰ τὸ σῶμα περιγράφει τὴν φυσικὴ παρουσία χωρὶς νὰ εἰσέρχεται στὴν προβληματικὴ τῆς ὄντολογίας τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Ἄλλωστε, ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης λέγει ὅτι, «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο» (Ἰω. 1:14). Δὲν παύει ἐν τούτοις νὰ ὑποδεικνύεται ὅτι πίσω ἀπὸ τὸν ὄρο «σῶμα» ὑπονοεῖται ἡ ἀνθρώπινη οὐσία ἢ φύση τοῦ Χριστοῦ. Μεταξὺ τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὑπάρχει μία ἀντίδοση τῶν ιδιωμάτων καὶ μία σχέση πὺν φανερῶνει τὴν ἀδιαχώριστη ἐνότητα μεταξὺ τους. Ἐξ ἄλλου, ὁ ὄρος «σῶμα» εἶναι εὐχαριστιακὸς καὶ ἡ κοινωνία τοῦ «σώματος» Χριστοῦ ὀδηγεῖ στὴν ὄραση τοῦ θείου

¹⁰²⁰ Ὁπ. ἀν., 13, 20-22. B. KOTTER V, σ. 451.

φωτός, κατὰ τὴ λειτουργικὴ τῆς διατύπωση. Συνεπῶς, τὰ πάντα εἶναι κοινὰ στὸν ἕνα σαρκωμένο Θεὸ Λόγο, τόσο ὅσον ἀφορᾷ τὰ τῆς σαρκός, ὅσον καὶ τὰ τῆς θεότητος. Ὅταν, ἐν τούτοις, λέγεται ὅτι εἶναι κοινὰ τὰ πάντα στὸν ἕνα σαρκωμένο Θεὸ Λόγο, ὑπάρχει μία λεπτὴ καὶ σημαντικὴ διαφορὰ. «Κοινὰ γὰρ πάντα τοῦ ἐνὸς σεσαρκωμένου Θεοῦ Λόγου γεγένηται, τὰ τε τῆς σαρκός καὶ τῆς ἀπεριγράπτου θεότητος, ἕτερον δέ, ἐξ οὗ κοινὰ τὰ τῆς δόξης αὐχήματα, καὶ ἕτερον, ἐξ οὗ κοινὰ τὰ πάθη γνωρίζεται. Ἐκνικᾷ δὲ τὸ θεῖον καὶ μεταδίδωσι τῆς οἰκείας λαμπρότητος καὶ δόξης τῷ σώματι, αὐτὸ καὶ ἐν πάθεσι πάθους μένον ἀμέτοχον»¹⁰²¹. Εἶναι διαφορετικὴ ἢ προέλευση τῶν κοινῶν μέσω τῶν ὁποίων γίνεται ἡ διακήρυξη τῆς δόξης τῶν δύο φύσεων καὶ διαφορετικὸς ὁ τρόπος γνώσεως τῶν κοινῶν παθῶν, γιατί «ἐκνικᾷ τὸ θεῖον» μεταδίδοντας τὴν δική του λαμπρότητα καὶ δόξα στὸ σῶμα, ἐνῶ ἀντιθέτως, ἡ θεία φύση ἂν καὶ ἐντὸς τοῦ πάθους τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, παραμένει ἀπαθὴς καὶ ἀμέτοχος τῶν παθῶν. Ὡς πάθη (ἀδιάβλητα) βεβαίως πρέπει νὰ ἐννοηθοῦν τὰ πάθη ποὺ ἐπιφέρουν ἀλλοίωση τῆς κτιστῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, στὰ ὁποῖα ἡ θεότητα παραμένει ἀμέτοχος. Ἔτσι, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ δέχθηκε τὴ δόξα τοῦ θείου φωτός καὶ ἔλαμψε ὅπως ὁ ἥλιος. Εἶναι προφανές ὅτι πρόκειται περὶ τοῦ ἀκτίστου φωτός τῆς θεότητος. Δὲν πρόκειται ὅμως γιὰ τὴ φανέρωση τῆς ὅλης δόξας τοῦ θείου φωτός, ἀλλὰ ὅπως τὸ τοῦ ἡλίου γιὰ νὰ μποροῦν οἱ Ἀπόστολοι, κατὰ τὸ μέτρον τοῦ δυνατοῦ, νὰ δοῦν τὸ φῶς αὐτὸ, διαφορετικὰ ἢ ὁλότητα τοῦ θείου φωτός θὰ ἦταν καυστικὴ. Αὐτὸ μᾶς παρέχει καὶ ἕνα μέτρο γιὰ τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως ποὺ ἀποκτοῦμε γιὰ τὸν Θεό. Ἡ ὁλότητα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι «καυστικὴ» γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἡ πληρότητά της εἶναι μόνον ἐσχατολογικὴ.

Ὅσον ἀφορᾷ τὰ ἱμάτια τοῦ Χριστοῦ ποὺ ἔγιναν λευκὰ ὅπως τὸ φῶς, ἡ λύση ποὺ προτείνεται ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ στηρίζεται στὴ διαφορὰ τοῦ ἴδιου τοῦ ἡλίου ἀπὸ τὸ φῶς ποὺ ἐκπέμπει. Ὁ ἥλιος εἶναι ἡ πηγὴ τοῦ φωτός καὶ δὲν εἶναι δυνατό

¹⁰²¹ Ὁπ. ἀν., 13, 25-31. B. KOTTER V, σ. 451.

νά τὸν ἀντικρούσει ἐξ ὀλοκλήρου τὸ μάτι τοῦ ἀνθρώπου, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ φῶς ποὺ ἐκπέμπεται καὶ μπορούμε νὰ τὸ δοῦμε μὲ τὰ αἰσθητὰ μάτια χωρὶς βλάβη καὶ νὰ γίνουμε μέτοχοι τῶν εὐεργετημάτων του. Ἔτσι, τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἔλαμψε ὅπως ὁ ἥλιος ἐνῶ τὰ ἱμάτιά του μετεῖχαν τῆς λαμπρότητος λαμβάνοντας ἀπὸ τὸ φῶς τοῦ προσώπου του¹⁰²².

Ἡ Μεταμόρφωση εἶναι ἓνα κατ' ἐξοχὴν χριστολογικὸ γεγονός, εἶναι ὅμως καὶ θεοφάνεια κατὰ τὴν ὁποία φανερώνεται ἡ Ἁγία Τριάδα. Γι' αὐτὸ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καλεῖ νὰ ἀναπεμφθεῖ δοξολογία ὄχι μόνο στὸν Υἱὸ ποὺ μεταμορφώνεται, ἀλλὰ «καὶ τῷ Πνεύματι τῷ ἐρευνῶντι τὰ πάντα, καὶ αὐτὰ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ τὰ ἀπόρρητα»¹⁰²³. Βεβαίως, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, «ἐν τῷ φωτὶ τοῦ Πατρὸς τῷ τὰ πάντα φωτίζοντι Πνεύματι φῶς ὀρῶντες, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀπρόσιτον»¹⁰²⁴. Γιὰ τὴν Μεταμόρφωση ὑπάρχει συνεργία τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Μὲ αὐτὴ τὴ συνεργία, «Νῦν ὠράθη τὰ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἀθέατα ὄμμασι, σῶμα γήινον θείαν ἀπαυγάζον λαμπρότητα, σῶμα θνητὸν δόξαν πηγάζον θεότητος. Ὁ γὰρ λόγος σὰρξ, ἡ σὰρξ τε λόγος ἐγένετο, εἰ καὶ μὴ τῆς οἰκείας ἐξέστη ἐκάτερον φύσεως»¹⁰²⁵.

Ἡ φανέρωση τοῦ Χριστοῦ ὡς φωτὸς στὸν κόσμο δὲν ἀποκαλύπτει μόνο τὴ θεότητά του. Ὡς φῶς προσφέρεται γιὰ τὴ σωτηρία, τόσο στὸν κόσμο, ὅσο καὶ στὸν Ἄδη μὲ τὴν κάθοδό του ἐκεῖ μετὰ τὸ σταυρικὸ του θάνατο. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπεκτείνει τὸ τοῦ εὐαγγελιστῆ Ματθαίου «ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς» (4:16), ποὺ ἀναφέρεται στὰ Ἔθνη τὰ ὁποῖα βρίσκονται μακριὰ ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ περιλαμβάνει καὶ ὅλους ἐκείνους ποὺ βρίσκονται στὸν Ἄδη. Ἐρμηνεύει ὄχι ἀλληγορικὰ τὸ «τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου» ἀλλὰ πραγματιστικά. Ἔτσι, ὅπως ὁ

¹⁰²² Βλ. ὅπ. ἀν., 13, 36-42. **B. KOTTER V**, σ. 452.

¹⁰²³ Ὅπ. ἀν., 2, 31-32. **B. KOTTER V**, σ. 438.

¹⁰²⁴ Ὅπ. ἀν., 2, 32-33. **B. KOTTER V**, σ. 438.

¹⁰²⁵ Ὅπ. ἀν., 2, 33-37. **B. KOTTER V**, σ. 438.

ἥλιος τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλε γιὰ ἐκείνους πού εἶναι στή γῆ, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἀνέτειλε καὶ γιὰ ἐκείνους πού βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὴ γῆ ἐπιλάμπει τὸ φῶς τῆς γνώσεως τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ¹⁰²⁶.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως ἔπραξε πρὶν ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἀναδεικνύοντας τὸν βίο τοῦ προφήτη Μωυσέως, ἀναδεικνύει καὶ μία ἐπιπρόσθετη βιβλικὴ προσωπικότητα ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, τὸν δίκαιο καὶ προφήτη Συμεὼν ὁ ὁποῖος εἶχε ὑποδεχθεῖ τὸν Χριστὸ τεσσαρακονθήμερο στὸν Ναό. Οἱ ἑορταστικοὶ λόγοι τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, οἱ ὁποῖοι δὲν ἔχουν τὸν χαρακτῆρα τῆς συστηματικῆς ἀποδεικτικῆς ἢ καὶ ἀπολογητικῆς θεολογίας τῶν ἄλλων ἔργων του, ἔχουν διαφορετικὴ διάσταση καὶ θεολογικὴ σημασία, δεδομένου ὅτι εἶναι ἓν τινι τρόπῳ ἀπόσταγμα τῆς θεολογικῆς του ἔρευνας καὶ ἐπιστήμης. Ἡ θεογνωσία λαμβάνει χαρακτῆρα ἐμπειρίας. Ὅπως στὸν περὶ τῆς Μεταμορφώσεως λόγο καθιστᾶ τοὺς Ἀποστόλους θεόπτες τοῦ θείου φωτός, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο στὸν ἑορταστικὸ τοῦ λόγο εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ¹⁰²⁷ ὁ δίκαιος Συμεὼν δοκιμάζει τὴν ἐμπειρία τοῦ θείου φωτός, ὅπως καὶ ἡ προφήτιδα Ἄννα, παροῦσα στὴν Ὑπαπαντὴ τοῦ νηπίου Χριστοῦ.

Γιὰ νὰ ἐπιτύχει νὰ ἀποκτήσει τόσο τὴν ἰκανότητα τῆς θέας τοῦ θείου φωτός, ὅσο καὶ αὐτὴν ταύτην τὴν ἐμπειρία τῆς θέας τῆς θεότητος ἔπρεπε νὰ καθαρθεῖ. «Αὐτὸς γὰρ ὁ Συμεὼν ἱερεὺς τοῦ θεοῦ χρηματίζων καὶ αὐτῷ κατὰ νόμον λατρεύων ἀγνὸν ἑαυτὸν ἐτήρει λογισμοὺς τοὺς ἔνδον καθαίρων καὶ θεοῦ γινόμενος ἔσοπτρον. Ὡς καὶ τὰς θείας ἐλλάμψεις τὸ πνεῦμα

¹⁰²⁶ «Κάτεισιν εἰς ἄδην ψυχὴ τεθεωμένη, ἵνα, ὥσπερ τοῖς ἐν γῆ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλεν ἥλιος, οὕτω καὶ τοῖς ὑπὸ γῆν ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις ἐπιλάμπῃ τὸ φῶς· ἵνα, ὥσπερ τοῖς ἐν γῆ εὐηγγελίσαστο εἰρήνην, αἰχμαλώτοις ἄφεισιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καὶ τοῖς πιστεύουσι γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἔλεγχος ἀπιστίας, οὕτω καὶ τοῖς ἐν ἄδου· “ἵνα αὐτῷ κάμψῃ πᾶν γόνυ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων”, καὶ οὕτω τοὺς ἀπ’ αἰῶνος λύσας πεπεδημένους αὐθις ἐκ νεκρῶν ἀνεφοίτησεν ὁδοποιήσας ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 73, 2-9. **B. KOTTER II**, σ. 172).

¹⁰²⁷ Λόγος εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν. **B. KOTTER V**, σσ. 381-395.

ἐδείκνυ, οὐκ ἀσυμφανεῖς ταύτας οὐδὲ τεθολωμένας, ἀλλὰ τρανὰς καὶ καθαρωτάτας, ὡς καὶ μόνον οὐ πρὸς ἔκβασιν ταύτας ὄρᾱν καὶ ὡς παρούσαις συνήδεσθαι¹⁰²⁸». Ὑπάρχει, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἢ ἐκ μέρους τοῦ δίκαιου Συμεῶν διεργασία, πού δὲν εἶναι ἄλλο παρὰ ἀντίστοιχη πορεία μὲ ἐκείνην τοῦ θεόπτη Μωυσέως, γιὰ νὰ καταστεῖ ἔσοπτρον τοῦ Θεοῦ, διαδικασία πού ἰσχύει γιὰ κάθε ἄνθρωπον ὁ ὁποῖος θέλει νὰ γνωρίσει τὸν Θεόν καθιστάμενος θεόπτης. Τὰ ἐκ μέρους τοῦ θεόπτη Συμεῶν χαρακτηριστικὰ εἶναι πρῶτον ὅτι ἦταν ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ καὶ λάτρευε τὸν Θεό σύμφωνα μὲ τὶς διατάξεις τοῦ Νόμου, γεγονός σημαντικό γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, δεδομένου ὅτι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς εἶναι οἱ πρῶτοι πού καλοῦνται σὲ καθαρότητα καὶ ἀγνότητα¹⁰²⁹. Δεύτερον, μέσα ἀπὸ τὴ διαδικασία αὐτή, ὁ Συμεῶν διατηροῦσε τὴν ἀγνότητα τῶν λογισμῶν, καθαίροντάς τους ἀπὸ ὅ, τι θὰ μπορούσε νὰ ἀποτελέσει ἐμπόδιο στὸ νὰ καταστεῖ ἔσοπτρον Θεοῦ. Τὴν ἴδια διαδικασία καθάρσεως καὶ θεοπτίας ἀκολούθησε καὶ ἡ προφήτιδα Ἄννα, γι' αὐτὸ καὶ ἔγινε καὶ ἐκείνη θεόπτης τῶν μυστηρίων καὶ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ ἐνσαρκωμένου Ἰησοῦ Χριστοῦ¹⁰³⁰.

Ἐνώπιον τοῦ δίκαιου Συμεῶν εὐρίσκεται ἡ καὶ ἀποκαλύπτεται τὸ μυστήριον τοῦ σαρκωμένου Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἄλλωστε, σημειώνεται στὴν ἀρχὴ τοῦ Λόγου στὴν

¹⁰²⁸ Ὁπ. ἀν., 6, 4-9. **B. KOTTER V**, σ. 385.

¹⁰²⁹ «Οὐκοῦν καὶ κοινῇ πάντες οἴσωμεν τὴν εὐχαριστίαν τῷ εὐεργέτῃ, κοινὴν τὴν δοξολογίαν, μονασταὶ ὁμοῦ καὶ μιγάδες, οἱ ἐν τέλει καὶ πολιτεία, ὅσοι τῶν κάτω καὶ ὅσοι τῶν ἐπ' ἀξίας, καὶ γυναικῶν ὅσον ὑπὸ ζυγὸν καὶ ὅσον θεῷ μόνῳ συνεζευγμένον, πρὸ πάντων καὶ παρὰ πάντων ἀρχιερέων ὁ χορὸς καὶ τῶν ὑπ' αὐτοὺς ἱερέων. Καλεῖ γὰρ ἅπαντας ἢ πανήγυρις πρὸς εὐχαριστίαν, καλεῖ πρὸς ὕμνολογίαν ἢ χάρις, πρὸς βίου καινοῦ μεταποίησιν. Ὡστε καλῶς ἂν ἔχοι ἕκαστον τὰ παρ' ἑαυτοῦ συνεισφέρειν καὶ μηδὲν ἐλλιμπάνειν τῶν κατὰ δύναμιν.

Καὶ πρῶτους γε τοὺς ἱερέας δεόν εἰσφέρειν καθαρὰν τῷ καθαρῷ τὴν λατρείαν, ἀγνοὺς αὐτῷ παρεστῶτας καὶ ὅλους εἰλικρινεῖς καὶ ἀμώμους, ὡς μόλις καὶ καθαρεύουσι τούτοις θεῷ γένοιτο προσεγγίσει καὶ μυστηρίων ἀψασθαι ἀπορρήτων· εἰ δὲ οἱ μὲν τούτων ἱεροθέται καὶ μύσται, οἱ δ' ὑπὸ τούτων τελούμενοι καὶ μουύμενοι, ἀλλὰ πάντως κατὰ τὴν τάξιν καὶ τὴν ἀξίαν ἕκαστον χρή, καὶ τὴν ἀρετὴν προβιβάζειν ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν προϊόντα καὶ τοῖς μείζουσιν ἀεὶ ἐκτεινόμενον» (Ὁπ. ἀν., 12, 1-15. **B. KOTTER V**, σσ. 392-393).

¹⁰³⁰ Ὁπ. ἀν., 11, 4-9. **B. KOTTER V**, σσ. 391-392.

Ὑπαπαντῆ ὅτι ἡ ἑορτὴ αὐτὴ ἀκολουθεῖ τὴν ἑορτὴ τῆς Γεννήσεως. Ὁ Συμεὼν εἶχε λάβει ὑπόσχεση ἀπὸ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὅτι δὲν θὰ γνωρίσει τὸν θάνατο «πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου» (Λκ. 2:26). Πῶς ὁμως διαφαίνεται ὅτι ὁ Συμεὼν ἔγινε θεόπτης καὶ ἀπέκτησε γνῶσιν Θεοῦ; Γιὰ νὰ ἀπαντήσῃ στὸ ἐρώτημα αὐτό, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προβαίνει σὲ ἐνδιαφέρουσα ἐρμηνευτικὴ τῶν λόγων τοῦ Συμεὼν ὅταν εἶχε στὶς ἀγκάλες τοῦ τὸν Χριστό.

«Νῦν ἀπολύεις τὸν δούλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἠτοιμάσας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ» (Λκ. 2:29-32).

Δὲν θὰ διεξέλθουμε τὸ σύνολο τῆς ἐρμηνευτικῆς τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ. Θὰ περιορισθοῦμε στὸν σχολιασμό του περὶ τοῦ φωτός. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς σχολιάζει τρία θέματα: α) Αὐτὸ πού τοῦ ἀποκάλυψε ὁ Θεὸς καὶ εἶδε μὲ τὰ δικά του μάτια τὸ «σωτήριον» τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, β) Αὐτὸ πὺ πρόσφερε ὡς δόξα πρὸς τὸν ἰσραηλιτικὸ λαὸ καί, γ) Τὸ φῶς πὺ ὁ Θεὸς προσέφερε στὰ ἔθνη.

Εἶναι βέβαιος ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, σύμφωνα καὶ μὲ τὸν Συμεὼν, ὅτι τὸ φῶς τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ τὸ εἶδε ὄχι μόνο ὁ ἴδιος, γιὰτὶ παρέχεται ἡ δυνατότητα αὐτὴ καὶ σὲ ὄλους τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ θείου φωτός παρέχεται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ στὸ ἴδιο μέγεθος σὲ ὄλους χωρὶς διάκριση. «Εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας πλουσίως ἐχέθη οὐδένα τῆς αὐτοῦ θεᾶς καὶ παρουσίας ποιοῦν ἄμοιρον»¹⁰³¹. Τὸ νὰ μὴ ἔχει κάποιος τὴ θεὰ τοῦ θείου φωτός δὲν ὀφείλεται στὸν Θεὸ ἀλλὰ εἶναι «ἔγκλημα» ἐκείνου πὺ ἐκουσίως μένει ἄμοιρος τοῦ χαρίσματος αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ.

Τὸ «σωτήριον» τοῦ Θεοῦ, τοῦ ὁποίου εἶχε τὴν ἐνόραση ὁ Συμεὼν, ἔχει συνδεθεῖ καὶ ἔχει ἐρμηνευθεῖ ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀφ' ἑνὸς μὲν ὡς τὸ «φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν»,

¹⁰³¹ Ὅπ. ἀν., 8, 7-9. **B. KOTTER V**, σ. 388.

ἀφ' ἑτέρου δὲ ὡς «δόξα» τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δέχεται τὴ βιβλικὴ διδασκαλία ὅτι τὰ Ἔθνη, ἔχοντας ἄγνοια τοῦ πραγματικοῦ καὶ ἀληθινοῦ Θεοῦ τῆς ἀποκαλύψεως ζοῦν μέσα στὸ σκοτάδι (βλ. Μτ. 4:16. Λκ. 1:78-79. Ἦσ. 58:10. Β' Πέτρ. 1:16-21). Κατὰ τὴν ἐρμηνευτικὴν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἡ διάκριση αὐτὴ τοῦ φωτισμοῦ μεταξὺ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τῶν Ἐθνῶν εἶναι συνειδητὴ ἐκ μέρους τοῦ Συμεῶν, γιὰ τὴν ἔχουσαν ὀλοκληρωτικὸν συσκοτισμό. «Ὅτι τὰ ἔθνη τὰ τῷ σκότει συνειλημμένα καὶ ἀβλεπτοῦντα συνόλως καὶ μὴ μικρόν, μὴ μειζον περὶ τὴν τοῦ ὄντος ἀναγκαζόμενα γνῶσιν, φῶς τὸ σωτήριο εἶδεν ἄγνοιάν τε τούτων διασκεδάζον καὶ θεοῦ τὴν ἐπίγνωσιν ἐκκαλύπτον»¹⁰³². Ἐπομένως, ὅταν ὁ Συμεῶν ὁμιλεῖ περὶ τοῦ φωτός τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ Ἔθνη, εἶναι πεπεισμένος ὅτι ἡ συσκοτίσις εἶναι ὀλοκληρωτικὴ. Δὲν σημαίνει, ἐξ ἄλλου, ὅτι μὲ τὸ φῶς τῆς ἀποκαλύψεως ἔλαβαν μεγαλύτερη γνώση γιὰ τὸ ὄν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ, ἀφ' ἑνὸς μὲν διαλύθηκε ἡ ἄγνοια στὴν ὁποία βρισκόνταν, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὁδηγήθηκαν στὴ γνώση τοῦ ὄντος, τοῦ Θεοῦ.

Ὅσον ἀφορᾷ τὸν Ἰσραηλιτικὸν λαόν, ὁ Χριστὸς ἀποτελεῖ δόξα, γιὰ τὸν πρῶτον, τὸ «σωτήριο» προῆλθε ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Ἰσραηλιτικὸν λαόν καὶ πρῶτα ἔχει ἀποσταλεῖ στὸ Ἰσραὴλ, ἀσκέτως ἂν οἱ ἴδιοι ἀπέρριψαν τὸν Χριστό. Προσθέτει καὶ ἓνα ἄλλο λόγον ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, λόγος ὁ ὁποῖος ναὶ μὲν εἶναι προφανὴς στὴ θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἀλλὰ καθίσταται ζωτικὸν θεολογικὸν θέμα τὴν περίοδο τοῦ καθορισμοῦ τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος. Σύμφωνα μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴν αὐτὴν, ἡ δόξα τοῦ Ἰσραὴλ συνίσταται στὸ ὅτι ὁδηγήθηκε στὴ γνώση ὅχι πλέον μόνο τοῦ Θεοῦ Πατέρα, ἀλλὰ καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. «Ὁ γὰρ μὴ τὴν γνῶσιν εἰδῶς τῶν τριῶν καὶ συνάπτων μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν, διαιρῶν δὲ κατὰ τὰς ὑποστάσεις, ὅπερ τοῖς Ἰουδαίοις πρότερον οὐχ ὁ νοῦς, οὐχ ὁ λόγος διήρθρου, οἷα περὶ τὸν πατέρα μόνον τὴν ὅλην γνῶσιν περιουστᾷσι, τῷ τοιούτῳ πάντως καὶ ἡ ἐπίγνωσις ἀτελής

¹⁰³² Ὁπ. ἀν., 8, 15-18. B. KOTTER V, σ. 388.

καὶ ἄδοξος ὄντως ἢ δόξα»¹⁰³³. Αὐτὴ ὅμως ἢ ἀναφορὰ τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ συνδέει τὴν ἐρμηνευτικὴν του γιὰ τὸν προφήτην Συμεὼν μὲ τὴν προηγούμενην συζήτησιν γιὰ τὴν σχέσιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος μὲ τὸ φῶς.

Σὲ προηγούμενα κεφάλαια ἔγινε ἐκτενὴς ἀναφορὰ στὶς πηγὰς γνώσεως στὶς ὁποῖες ἀναφέρεται ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως, ἢ ἐκ φύσεως ἀποκάλυψις, ὁ Νόμος καὶ ἢ ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψις. Στὴν προκειμένη περίπτωσιν γίνεται σύγκρισις μεταξὺ τοῦ παλαιοῦ νόμου καὶ τοῦ καινοῦ καὶ ὁ μὲν πρῶτος χαρακτηρίζεται «λύχνος» ὁ δὲ δεύτερος ὡς ὁ νοητὸς ἥλιος. Ὁ παλαιὸς νόμος εἶναι ἐτερόφωτος, ἐνῶ ὁ νέος νόμος εἶναι «αὐτοφῶς», γιὰτὶ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός. Γιὰ ὅλους αὐτοὺς τοὺς λόγους τὰ Ἔθνη δὲν εἶχαν ἀνάγκη νὰ γνωρίσουν τὸν «λύχνον» τοῦ παλαιοῦ νόμου, δεδομένου ὅτι ἔχουν τὸ πλήρες φῶς, «τί γὰρ ἂν αὐτοὺς λύχνος ὦνησε καὶ σκιά ἢ πόσον ἂν παρὰ αὐγῆς προσελάμφθησαν ἀφεγγυῶς; —φῶς τε μάλιστα τὸ ἀληθινὸν ἔγνωσαν παραδόξως καὶ ἡλίου τοῦ νοητοῦ ταῖς ἀκτίσιν ἠὺγάσθησαν»¹⁰³⁴. Δὲν ἀπορρίπτεται ἢ χρησιμότητα ποὺ εἶχε ὁ παλαιὸς νόμος καὶ τὰ Ἔθνη ἔλαβαν γνώσιν τῆς ὑπάρξεώς του καὶ ὅτι ὅλα ὅσα προαναγγέλλει ὁ νόμος εἶναι σκιά καὶ τύποι. Εἶναι, ἐν τούτοις, ἀσύνητη πράξις τὸ νὰ κρατᾶ κάποιος τὸ λυχνάρι καὶ νὰ προσπαθεῖ νὰ φωτισθεῖ τὴ στιγμὴν ποὺ ὁ ἥλιος λάμπει καὶ ἀκυρῶνει ὅποια ἄλλη πηγὴ φωτός.

γ'. Ἅγιον Πνεῦμα καὶ φῶς.

Τὸ ἅγιον Πνεῦμα χορηγεῖ τὴν ἀγιαστικὴν του χάριν μέσω ὅλων τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας. Διαπιστώσαμε στὴν προηγούμενην παράγραφον περὶ τῆς θεώσεως, ὅτι αὐτὴ γίνεται μέσω τῶν «μυστηρίων», κατ' ἐξοχὴν ὅμως μὲ τὸ μυστήριον τῆς θείας εὐχαριστίας καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ θεωμένου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Ἀντίστοιχα, ὁ φωτισμὸς τοῦ ἀνθρώπου καθίσταται δυνατὸς μὲ τὸ ἅγιον Βάπτισμα καὶ τὸ Χρῖσμα, μὲ τὰ

¹⁰³³ Ὁπ. ἀν., 8, 26-31. B. KOTTER V, σ. 388.

¹⁰³⁴ Ὁπ. ἀν., 8, 36-39. B. KOTTER V, σ. 389.

ὅποια παρέχεται ἢ φωτιστικὴ δύναμη καὶ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Τὸ Βάπτισμα ἔχει Τριαδολογικὴ διάσταση, δεδομένου ὅτι γίνεται εἰς τὸ ὄνομα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἔχει Χριστολογικὴ διάσταση, γιατί σημαίνει τὴ μετοχὴ στὸν θάνατο καὶ στὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Ἔχει καὶ Πνευματολογικὴ διάσταση γιατί τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἔχει συνεχῆ παρουσία καὶ ἐνέργεια ἀπὸ τὴν πρώτη δημιουργία καὶ σὲ πολλὰς φανερώσεις πού ὁ Θεὸς θέλησε νὰ καθαρῶσιν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν ἁμαρτία, ὅπως: τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ στὰ ὕδατα στὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας (Γεν. 1:2), τὸ ὕδωρ τοῦ κατακλυσμοῦ ἐπὶ Νῶε γιὰ τὴν κάθαρση τῆς «κοσμικῆς ἁμαρτίας» (Γεν. 6:17) καὶ ἡ προεικόνιση τῆς ἐμφάνισέως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τῆς περιστερᾶς, πού ὁ Νῶε ἀπέστειλε στὸ τέλος τοῦ κατακλυσμοῦ (Γεν. 8:8-12), ὁ προφήτης Ἡλίας ἀνέμιξε τὴ θυσία του μὲ νερὸ (Γ' Βασ. 18:34), κατὰ τὸν Μωσαϊκὸ Νόμο, τὰ πάντα καθαρῶνται διὰ τοῦ ὕδατος καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν προεικόνιση ὅλων τῶν μελλόντων. Ἔτσι, «πίστις γὰρ υἱοθετεῖν οἶδε καίτοι ὄντας κτίσματα διὰ τοῦ πνεύματος καὶ εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀνάγειν μακακαριότητα»¹⁰³⁵. Μέσα στὸ πλαίσιο αὐτὸ τῆς θείας οἰκονομίας ἐντάσσεται τὸ Βάπτισμα καὶ ὁ ἐκ τοῦ Χρισμοῦ φωτισμὸς τοῦ ἁγίου Πνεύματος: «Ἡ μὲν οὖν τῶν ἁμαρτιῶν ἄφεσις πᾶσιν ὁμοίως διὰ τοῦ βαπτίσματος δίδεται, ἢ δὲ χάρις τοῦ πνεύματος κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως καὶ τῆς προκαθάρσεως. Νῦν μὲν οὖν διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν ἀπαρχὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαμβάνομεν, καὶ ἀρχὴ ἐτέρου βίου γίνεται ἡμῖν ἢ παλιγγενεσία καὶ σφραγίς καὶ φυλακτήριον καὶ φωτισμὸς»¹⁰³⁶. Ἐκτὸς τῆς συνεχοῦς παρουσίας τοῦ ἁγίου

¹⁰³⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 82, 50-52. **B. KOTTER II**, σ. 183.

¹⁰³⁶ Ὅπ. ἀν., 82, 53-57. **B. KOTTER II**, σ. 184. Ὁ ὅρος «προκάθαρσις» χρησιμοποιεῖται πρῶτον ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνὸ ἐπισημαίνοντας τὸν καθαρισμὸ τῆς Παρθένου Μαρίας μὲ τὴν ἔλευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὸν Εὐαγγελισμό γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἢ ἄνευ ἁμαρτίας σύλληψη τοῦ Λόγου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ. (Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια, 16, σσ. 140-142). Ἡ ἔννοια τῆς «καθάρσεως» εἶναι σημαντικὴ καὶ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Αναφέρεται ἐπίσης στὴν Παρθένο Μαρία, ἢ ὅποια προκαθάρθηκε ἀπὸ τὸ ἅγιον Πνεῦμα γιὰ νὰ γίνῃ ἐντὸς τῆς ἢ δημιουργίας τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ καὶ ἢ ὑποστατικὴ ἔνωσή τῆς μὲ τὴ θεία φύση, «ἐξ ἄκρας συλλήψεως». Στὸ παρὸν κείμενο ἢ κάθαρση ἀφορᾷ τὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ τοῦ δοθεῖ ἢ δυνατότητα μετοχῆς

Πνεύματος, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀπαριθμεῖ καὶ ὀκτὼ τύπους βαπτισμάτων ὅπου ἀποκαλύπτεται ἡ ἁγιαστικὴ καὶ φωτιστικὴ δύναμη τοῦ ἁγίου Πνεύματος ποῦ καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο μέτοχο τῆς χάριτός Του καὶ ἀρχίζει ἀπὸ τῆ δημιουργία γιὰ νὰ φθάσει στὰ ἔσχατα¹⁰³⁷. Ἡ ἐπιφοίτηση τοῦ ἁγίου Πνεύματος

στὴ θεία χάρη. Αὐτὸ εἶναι προφανὲς καὶ στὸ κείμενο τῆς ἀμέσως ἐπόμενης ὑποσημειώσεως, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ἡ κάθαρση ἐπιτυγχάνεται διὰ τοῦ Βαπτίσματος. «Ἐν μεγάλῃ οἰκίᾳ οὐκ ἔστι μόνον σκευὴ χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν. Ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκευὸς εἰς τιμὴν, ἡγιασμένον καὶ εὐχρηστον τῷ δεσπότη, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἠτοιμασμένον». Δῆλον δέ, ὡς ἐκουσίως ἡ κάθαρσις γίνεται. “Ἐὰν γὰρ τις”, φησὶν, “ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν”, ἡ δὲ ἀκόλουθος ἀντιστροφή ἀντιφωνεῖ. Ἐὰν δὲ μὴ ἐκκαθάρῃ, ἔσται σκευὸς εἰς ἀτιμίαν, ἄχρηστον τῷ δεσπότη, συντριβῆς ἄξιον. Τὸ οὖν προκείμενον ῥητὸν καὶ τὸ “συνέκλεισεν ὁ θεὸς πάντα εἰς ἀπειθειαν”, καὶ τὸ “ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὠτα τοῦ μὴ ἀκούειν”, ταῦτα πάντα οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ ἐνεργήσαντος ἐκληπτέον, ἀλλ’ ὡς τοῦ θεοῦ παραχωρήσαντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἀβίαστον εἶναι τὸ καλόν» (Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 92, 11-20. **B. KOTTER II**, σ. 218).

¹⁰³⁷ «Βαπτίζομεθα δὲ εἰς τὴν ἁγίαν τριάδα, ὅτι αὐτὰ τὰ βαπτιζόμενα χρῆζει τῆς ἁγίας τριάδος εἰς τὴν αὐτῶν σύστασιν τε καὶ διαμονήν, καὶ ἀδύνατον μὴ συμπαρεῖναι ἀλλήλαις τὰς τρεῖς ὑποστάσεις· ἀχώριστος γὰρ ἡ ἁγία τριάς. **Πρῶτον** βάπτισμα τὸ τοῦ κατακλυσμοῦ εἰς ἐκκοπὴν ἁμαρτίας. **Δεύτερον** τὸ διὰ τῆς θαλάσσης καὶ τῆς νεφέλης· σύμβολον γὰρ ἡ μὲν νεφέλη τοῦ πνεύματος, ἡ θάλασσα δὲ τοῦ ὕδατος. **Τρίτον** τὸ νομικόν· πᾶς γὰρ ἀκάθαρτος ἀπελούετο ὕδατι ἔπλυνέ τε τὰ ἱμάτια καὶ οὕτως εἰσῆει εἰς τὴν παρεμβολήν. **Τέταρτον** τὸ Ἰωάννου εἰσαγωγικὸν ὑπάρχον καὶ εἰς μετάνοιαν ἄγον τοὺς βαπτιζομένους, ἵνα εἰς Χριστὸν πιστεύσωσιν. “ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς”, φησὶ, “βαπτίζω ἐν ὕδατι· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ”. Προκαθαίρει οὖν ὁ Ἰωάννης ἐπὶ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ ὕδατος. **Πέμπτον** τὸ τοῦ κυρίου βάπτισμα, ὃ αὐτὸς ἐβαπτίσαστο. Βαπτίζεται δὲ οὐχ ὡς αὐτὸς χρῆζων καθάρσεως, ἀλλὰ τὴν ἐμὴν οἰκειούμενος κάθαρσιν, ἵνα συντριψῆ τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ἵνα κλύσῃ τὴν ἁμαρτίαν καὶ πάντα τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ἐνθάψῃ τῷ ὕδατι, ἵνα ἁγιάσῃ τὸν βαπτιστὴν, ἵνα πληρώσῃ τὸν νόμον, ἵνα τὸ τῆς τριάδος ἀποκαλύψῃ μυστήριον, ἵνα τύπος καὶ ὑπογραμμὸς ἡμῖν πρὸς τὸ βαπτίζεσθαι γένηται. Βαπτίζομεθα δὲ ἡμεῖς τὸ τέλειον τοῦ κυρίου βάπτισμα τὸ δι’ ὕδατος τε καὶ πνεύματος. Πυρὶ δὲ λέγεται βαπτίζειν Χριστός· ἐν εἶδει γὰρ πυρίνων γλωσσῶν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους τὴν τοῦ πνεύματος χάριν ἐξέχεεν, ὡς φησὶν αὐτὸς ὁ κύριος. “Ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας”, ἢ διὰ τὸ τοῦ μέλλοντος πυρὸς κολαστικὸν βάπτισμα. **Ἐκτον** τὸ διὰ μετανοίας καὶ δακρύων ὄντως ἐπίπονον. **Ἑβδομον** τὸ δι’ αἵματος καὶ μαρτυρίου, ὃ καὶ αὐτὸς Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἐβαπτίσαστο ὡς λίαν αἰδέσιμον καὶ μακάριον, ὅσω δευτέρως οὐ μολύνεται ῥύποις. **Ὀγδοον** τὸ τελευταῖον οὐ σωτήριον, ἀλλὰ τῆς μὲν κακίας

κατὰ τὴ Βάπτισις τοῦ Χριστοῦ, διὰ τῆς ὁποίας προβάλλεται ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, σηματοδοτεῖ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ δικοῦ μας Βαπτίσματος καὶ τὴν τιμὴν ἀκόμα καὶ πρὸς τὸ σῶμα μας, «ἐπεὶ καὶ τοῦτο ἡγουν τὸ σῶμα τῆ θεώσεως θεὸς καὶ ἅμα που ἄνωθεν εἴθισται περισσευρὰ λύσιν κατακλυσμοῦ εὐαγγελίζεσθαι. Ἐπὶ δὲ τοὺς ἀγίους ἀποστόλους πυροειδῶς κάτεισι· θεὸς γὰρ ἐστίν, «ὁ δὲ θεὸς πῦρ καταναλίσκον ἐστὶ»¹⁰³⁸. Ἀκόμα καὶ ἡ χρῆσις τοῦ ἐλέου κατὰ τὸ Βάπτισμα ἐπαγγέλλεται τὸ «διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος ἔλεον», δεδομένου ὅτι κατὰ τὸν κατακλυσμὸν ἡ περισσευρὰ κόμισε, μετὰ τὸ «κάρφος» τῆς ἐλαίας, τὸ μήνυμα τοῦ θεοῦ ἐλέους.

Ἡ σχέση ἀγίου Πνεύματος καὶ φωτὸς καθορίζεται καὶ στίς σχέσεις μεταξὺ τῶν θείων Προσώπων. Ἔτσι, στὸ 8^ο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως, ὅπου ἐπιβεβαιώνονται οἱ σχέσεις αὐτές, γίνεται ἀναφορὰ στὴν μετάδοσις τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν ἀναστάντα Χριστό¹⁰³⁹. Οἱ σχέσεις αὐτές παρουσιάζονται ὡς οἱ σχέσεις τοῦ ἡλίου μετὰ τὴν ἀκτίνα καὶ τὸ φῶς, «... διὰ δὲ τῆς ἀκτίνος ἢ ἔκλαμψις ἡμῖν μεταδίδεται καὶ αὕτη ἐστίν ἡ φωτίζουσα ἡμᾶς καὶ μετεχομένη ὑφ' ἡμῶν». Μετὰ ὅρους φωτὸς καθορίζονται καὶ οἱ σχέσεις τῶν Προσώπων τῆς Τριάδος στὸ κεφ 12b τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως: «Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ πατρὸς, ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν, οὐ γεννητῶς· διὸ καὶ πνεῦμα ἅγιον τὸ τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως. Ὅσα οὖν ἀρμόζει

ἀναιρετικόν (οὐκ ἔτι γὰρ κακία καὶ ἁμαρτία πολιτεύεται), κολάζον δὲ ἀτελεύτητα» (Ὁπ. ἀν., 82, 63-92. **B. KOTTER II**, σσ. 184-185).

¹⁰³⁸ Ὁπ. ἀν., 82, 95-98. **B. KOTTER II**, σ. 185.

¹⁰³⁹ «Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν (“εἴ τις γὰρ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει”, φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος) καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδεδόσθαι ἡμῖν ὀμολογοῦμεν (“ἐνεφύσησε” γὰρ καὶ εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· “Λάβετε πνεῦμα ἅγιον”), ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν ἢ τε ἀκτίς καὶ ἡ ἔκλαμψις (αὐτὸς γὰρ ἐστίν ἡ πηγὴ τῆς τε ἀκτίνος καὶ τῆς ἐκλάμψεως), διὰ δὲ τῆς ἀκτίνος ἢ ἔκλαμψις ἡμῖν μεταδίδεται καὶ αὕτη ἐστίν ἡ φωτίζουσα ἡμᾶς καὶ μετεχομένη ὑφ' ἡμῶν. Τὸν δὲ υἱὸν οὔτε τοῦ πνεύματος λέγομεν οὔτε μὴν ἐκ τοῦ πνεύματος» (Ὁπ. ἀν., 8, 288-297. **B. KOTTER II**, σσ. 30-31).

αἰτίῳ πατρί, πηγῇ, γεννήτορι, τῷ πατρὶ μόνῳ προσαρμοστέον· ὅσα δὲ αἰτιατῶ, γεννητῶ υἱῶ, λόγῳ, δυνάμει προκαταρκτικῇ, θελήσει, σοφίᾳ, τῷ υἱῶ· ὅσα δὲ αἰτιατῶ, ἐκπορευτῶ, ἐκφαντορικῶ, τελεσιουργικῇ δυνάμει, τῷ ἀγίῳ πνεύματι. Ὁ πατὴρ πηγὴ καὶ αἰτία υἱοῦ καὶ πνεύματος, πατὴρ δὲ μόνου υἱοῦ καὶ προβολεὺς πνεύματος· ὁ υἱὸς υἱός, λόγος, σοφία καὶ δύναμις, εἰκὼν, ἀπαύγασμα, χαρακτήρ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐχ υἱὸς δὲ τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον (οὐδεμία γὰρ ὁρμὴ ἄνευ πνεύματος) καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ»¹⁰⁴⁰.

Ἐν κατακλείδι, ὅλες οἱ θεῖες ἀποκαλύψεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ὁ τεθεὶς σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, γίνονται πραγματικότητες μὲ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Μέσα στὴν Ἐκκλησία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καθίσταται δυνατὴ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν στὸν ἄνθρωπο, ἐπιτυγχάνεται ὁ φωτισμὸς τοῦ ἀγίου Πνεύματος διὰ τοῦ Μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος καὶ ἡ θέωση διὰ τῆς μετοχῆς καὶ κοινωνίας τοῦ θεωμένου Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οἱ δύο ἔννοιες κλειδιά γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ πὺν τὸν ὁδήγησαν στὴ μυστηριακὴ αὐτὴ θεολογία, εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸ «θεωθὲν» σῶμα Χριστοῦ κατὰ τὴ θεολογικὴ παράδοση τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἡ βιβλικὴ συσχέτιση Θεοῦ καὶ φωτός, πὺν ἐπίσης παρέλαβε ἀπὸ τὴ θεολογικὴ παράδοση καὶ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας.

¹⁰⁴⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 12b, 47-57. B. KOTTER II, σ. 36.

ΣΥΝΘΕΣΗ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Ίω. Δαμασκηνός, κατὰ τὸ πρότυπο τῶν δύο Γρηγορίων, Νύσσης καὶ Ναζιανζηνοῦ, προαναγγέλλει τὴν προσωπικὴ συμμετοχὴ του ὡς θεολόγου κατὰ τὴν ἐνασχόλησή του μὲ τὸ ζήτημα τῆς θεογνωσίας, ἐνασχόληση ποὺ δὲν ἦταν περιορισμένη χρονικά, ἀλλὰ ἔργο ζωῆς. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ ἐπικαλεῖται τὸ παράδειγμα τοῦ προφήτη Μωυσέως, ὁ ὁποῖος, ἀφοῦ ἔλαβε ἐντολὴ ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ καθοδηγήσει τὸν λαὸ του στὴν ἔξοδό του ἀπὸ τὴ δουλεία στὴν ἐλευθερία, ἐκείνου ποὺ εἶδε τὴ φλεγόμενη βάρη καὶ εἶχε συνομιλία μὲ τὸν Θεό, ἐκείνου ποὺ παρέλαβε τὸν Νόμο στὸ ὄρος Σινᾶ, ὁ «πρῶτος τὸ τοῦ ὄντος καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ οὐσίαν ὄντος μεμνημένος ὄνομα»¹⁰⁴¹, ἐν τούτοις, ἐμφάνιζε τὸν ἑαυτὸ του ὡς ἀδύναμο καὶ ἰσχνόφωνο γιὰ νὰ ἀναλάβει μία παρόμοια ἀποστολή. Διερωτᾶται λοιπὸν ὁ Ίω. Δαμασκηνός, ἂν ὁ θεόπτης Μωυσῆς εἶχε τοὺς ἐνδοιασμοὺς αὐτοῦς, πόσο μᾶλλον γιὰ τὸν ἴδιο θὰ ἦταν δυνατὸ καὶ κατορθωτὸ νὰ ἀναλάβει τὴ διερεύνηση τοῦ ἐρωτήματος τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ὅπως τοῦ εἶχε ζητηθεῖ ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο Μαΐουμᾶ Κοσμᾶ¹⁰⁴². Παρὰ ταῦτα, ἀντιπαρέρχεται τὸν ἐνδοιασμό καὶ τὴ δυσκολία αὐτὴ, γιὰ τὴ θεωρεῖ ὅτι ἡ ὑπακοὴ εἶναι περισσότερο ἰσχυρὴ καὶ ἡ διὰ μέσου τοῦ ἐπισκόπου ὑπακοὴ στὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ θὰ ἀνοίξει τὴν ὁδὸ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου Πνεύματος γιὰ νὰ τὸν ἱκανώσει νὰ φέρει εἰς πέρας ἕνα παρόμοιο δυσχερὲς ἔργο.

Ἡ περὶ τὴν θεογνωσίαν ἐνασχόληση, κατὰ τὸν Ίω. Δαμασκηνό, εἶναι κατ' ἀρχὴν καρπὸς ταπεινώσεως καὶ ὑπακοῆς. Ἡ ὑπακοὴ πρὸς τὸν ἐπίσκοπο εἶναι ὑπακοὴ πρὸς τὸν ἴδιο τὸν Χριστό, ἀφήνοντας ἔτσι νὰ νοηθεῖ τὸ ἀντίθετο ἀποτέλεσμα ποὺ παρήγαγε ἡ παρακοὴ τῶν Πρωτοπλάστων στὸν Θεὸ καὶ ὁδήγησε στὸν θάνατο. Τὸ ἀντίδοτο τῆς παρακοῆς αὐτῆς ἦταν ἡ ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ στὸ θέλημα τοῦ Πατέρα (βλ. Φιλιππ. 2:9, καὶ Ἑβρ. 5:8-9). Ἡ πνευματικὴ πορεία τὴν ὁποία

¹⁰⁴¹ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 14-15. **B. KOTTER I**, σ. 51.

¹⁰⁴² Βλ. ὅπ. ἀν., 8-26. **B. KOTTER I**, σ. 51.

χαράσσει ό Ίω. Δαμασκηνός για τόν ίδιο τόν έαυτό του, μέ σκοπό τήν αναγωγή στό ύψος τής θεογνωσίας του ταπεινού και υπάκουου μαθητή του Χριστού, επιπρόσθετα δέ του μοναχού που άσκει τήν άρετή τής υπακοής, είναι ή διά μέσου τής ταπεινώσεως και τής υπακοής αναγωγή προς τό ύψος¹⁰⁴³, προφανώς, κατά τό συμβολικό πρότυπο τής αναβάσεως του Μωυσέως στό όρος Σινά, λαμβάνοντας τή φωτιστική χάρη από τόν Θεό, όποτε, όταν πρόκειται νά όμιλήσει καθίσταται πλήρης άγίου Πνεύματος, ή καρδιά του καθαρίζεται από όσα τήν μολύνουν, ή διάνοιά του φωτίζεται και έλευθερώνεται από τό σκότος τής άγνοιας και καθίσταται ικανός νά άρθρώσει λόγον περι Θεού. Χωρεϊ άκόμα περαιτέρω και λέγει ότι αυτά που θα πει και θα γράψει περι τής θεογνωσίας δέν είναι καρπός τής δικής του διάνοιας και σκέψης, αλλά καρπός του άγίου Πνεύματος¹⁰⁴⁴. Με αυτή τή συνείδηση, έπομένως, και μέ αυτές τις προϋποθέσεις ό Ίω. Δαμασκηνός ανέλαβε τό επίπονο έργο τής μελέτης περι τήν θεογνωσίαν. Είναι όμως βέβαιο ότι τις αρχές αυτές τής πνευματικής πορείας για τή γνώση του Θεού τις θεωρεϊ ως αναγκαίες προϋποθέσεις για όποιοδήποτε προτίθεται νά αναλάβει παρόμοια πορεία¹⁰⁴⁵. Είναι ή άσφαλής

¹⁰⁴³ Κατά τόν Βλαδίμηρο ΛΟΣΚΥ, «ή όδός γνώσεως ... εν αντιθέσει προς τήν όδόν άποκαλύψεως του Θεού, δέν θα είναι κατάβασις, κάθοδος, αλλά ανάβασις, άνοδος προς τήν πηγην των έκφαντορικων του Θεού ενεργειων, προς τήν “θεαρχίαν”, κατά τό λεξιλόγιον του ψευδο-Διονυσίου, ή τήν “μοναρχίαν” του Πατρός, κατά τήν έκφρασιν του Μ. Βασιλείου και άλλων Έλλήνων Πατέρων του 4^{ου} αιώνος» (ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Κατ’ εικόνα και καθ’ όμοίωσιν Θεού*, σσ. 7-8).

¹⁰⁴⁴ Έπί του σημείου αυτού έγινε ή παρεξήγηση των γραφομένων από τόν Ίω. Δαμασκηνό και κρίθηκε ως άπλός αντιγραφείας προηγούμενων Πατέρων χωρίς τή δική του συμβολή. Αντίθετα, στη σύγχρονη έρευνα περι του δόγματος και περι τής ιστορίας δογμάτων από Δυτικούς θεολόγους, ό Ίω. Δαμασκηνός θεωρεϊται σημαντικός για τή συστηματική θεώρηση του δόγματος, τόσο στην Ανατολή, όσο και στη Δύση. (Βλ. PANNENBERG, Worfhart. *Théologie systématique*).

¹⁰⁴⁵ Παρόμοια ανάβαση προς θέα του Θεού προσάγεται και για τόν Προφήτη Ηλία, κατά τό Γ' Βασ. 19:11-13. «Ήδη γάρ εκείσε άφικομένου και ρήμα ευθύς του κυρίου προς τουτον· Τί σὺ ένταῦθα, φησίν, Ηλιοῦ, προκαλουμένου ὡσπερ αὐτὸν εἰς ἀπόκρισιν. Καὶ ὅς· “Ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ, ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ. Τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν καὶ ὑπολέλειμμαί ἐγὼ μονώτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ λαβεῖν.” Καὶ ἡ ὄραθεισα πάλιν πρὸς τουτον φωνή· “Αὐριον, φησίν, ἐξελεύσῃ καὶ ἐν τῷ ὄρει στήσῃ ἐνώπιον κυρίου. Ἴδου οὖν, παρελεύσεται κύριος. Καὶ ἰδοὺ πνεῦμα

όδος για τὴν ἀποφυγὴ τῆς «ψευδωνύμου» γνώσεως. Ἄλλωστε, ὁ ἄνθρωπος, ὅταν δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸν Θεό, εἶχε τεθεῖ σὲ αὐτὴ τὴν τροχιά γιὰ νὰ συναντήσῃ καὶ νὰ ἐνωθεῖ μὲ τὴ δόξα τοῦ Θεοῦ, νὰ θεωθεῖ ὁ ἴδιος. Διακόπηκε ὅμως βίαια ἔνεκα τῆς ἀρνητικῆς ἐπιλογῆς τῶν Πρωτοπλάστων, τῆς ἀνυπακοῆς καὶ τῆς ἀπορρίψεως τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ.

Ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς παρακοῆς ὁ καρπὸς θάνατος, ὁ δὲ ταπεινὸς καὶ ὑπήκοος Χριστοῦ μαθητὴς καθιστάμενος πρὸς ὕψος ἀνάγεται καὶ χάριν παρὰ Θεοῦ τὴν φωταγωγὸν κομίζεται καὶ ἀνοίγων τὸ στόμα πληροῦται τοῦ πνεύματος καὶ καρδίαν καθαίρεται διάνοιαν τε φωτίζεται καὶ λαμβάνει λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος, οὐ μεριμνῶν τί λαλήσει, ὄργανον δὲ χρηματίζων ἐν αὐτῷ λαλοῦντος τοῦ πνεύματος, δι' ὑμῶν τῷ ἐν ὑμῖν ἱεραρχοῦντι Χριστῷ πειθόμενος ὑποκύπτω τῷ ἐπιτάγματι καὶ ἀνοίγω τὸ στόμα θαρρῶν ταῖς ὑμετέραις εὐχαῖς, ὡς πληρωθήσεται πνεύματος, καὶ λαλήσω λόγια οὐ τῆς διανοίας καρπὸν τῆς ἐμῆς ἀλλὰ καρπὸν τοῦ τοῦ τυφλοῦς φωτίζοντος πνεύματος, ὅσα δώσει, λαμβάνων καὶ ταῦτα φθεγγόμενος¹⁰⁴⁶.

Ὑπενθυμίζεται ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔχει προσωπικὴ ἐμπειρία τῆς ὑπακοῆς ἔνεκα τῆς μοναχικῆς του πολιτείας καὶ γι' αὐτὸ τοποθετεῖ τὴν ὑπακοὴν στὸ κέντρο τῆς θεολογικῆς του σκέψεως. Στὸ κείμενο αὐτὸ ὑπάρχει καὶ ἓνα ἄλλο σημαντικὸ θέμα. Ἡ περιγραφή ἐκείνου ποῦ ἀναλαμβάνει τὴν πορεία τῆς ἀναβάσεως πρὸς τὴν θεογνωσίαν καὶ τὴν καταγραφή τῶν ἐμπειριῶν ἀπὸ τὴν πορεία αὐτή, στὴν οὐσία εἶναι περιγραφή αὐτοῦ ποῦ ἀποκαλοῦμε «θεοπνευστία». Δὲν νομίζω ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, μὲ τὴν προβολὴ τῆς ἀρετῆς τῆς ὑπακοῆς, θὰ ἐπαιρόταν προβάλλοντας τὸν ἑαυτό του ὡς θεόπνευστο. Φανερώνει, ὅμως, τὴ συνείδηση ποῦ κυριαρχοῦσε στὸ ὅλο του εἶναι καὶ μὲ τὴν ὁποία προσεγγίζει τὸ θέμα, γίνεται δὲ καθοδηγητὴς τῆς πορείας του πρὸς γινῶσιν Θεοῦ. Ἐδῶ

κραταιὸν διαλῦον ὄρη καὶ συντριβὸν πέτρας· οὐκ ἐν τῷ πνεύματι κύριος. Καὶ μετὰ τὸ πνεῦμα συσσεισμός· οὐκ ἐν τῷ συσσεισμῷ κύριος. Καὶ μετὰ τὸν συσσεισμόν πῦρ· οὐκ ἐν τῷ πυρὶ κύριος. Καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὔρας λεπτῆς· κάκει κύριος.“ Ταῦτα οὖν ἀκούσας Ἡλιὸν καὶ ἰδὼν καὶ ὡσπερ ἐκστάσει ληφθεὶς, ἐπεὶ καὶ μικρὰ φαντασία Θεοῦ οἶδε τὸν νοῦν ἐξιστᾶν μὴ ὅτι γε ὄρασις τηλικαύτη καὶ παρουσία Θεοῦ εἶπουν ἐνέργεια, συγκαλυψάμενος τὸ πρόσωπον ἔξεισι καὶ ὑπὸ τὸ σπήλαιον ἵσταται» (Υπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἡλιὸν τὸν Θεσβίτην, 10, 1-15. **B. KOTTER V**, σ. 413).

¹⁰⁴⁶ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 32-42. **B. KOTTER I**, σ. 52.

φανερώνει τὴν προσωπική του συσχέτιση μὲ τὴ θεολογία, ἡ ὁποία ἀποβαίνει βίωμα καὶ ἐμπειρία τοῦ θεολόγου.

Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ παρακολουθήσουμε τὸ πῶς ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐρμηνεύει καὶ τὸ πῶς ἐφαρμόζει στὴ δική του περίπτωση τὴν προσωπική του ἀνάβαση πρὸς τὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ. Στὸν λόγο του περὶ τῆς *Μεταμορφώσεως* ἀναδεικνύει καὶ περιγράφει τὸν τρόπο ἀναβάσεως τοῦ κάθε ἀνθρώπου ποὺ ἐπιθυμεῖ τὴν μετὰ τοῦ Θεοῦ κοινωνία. Ὀλόκληρη ἡ περὶ θεογνωσίας διδασκαλία, ποὺ ἀναπτύσσεται στὸ σύνολο τῶν ἔργων του, διερμηνεύεται στὸν παρόντα λόγο ὡς προσωπική ἐμπειρία. Ἐνα σημαντικό ἀπόσπασμα θὰ δείξει τὴ διάσταση αὐτή.

Δεῖ τοίνυν τὰ τοῦ χοῦς τῷ χοῖ καταλιπόντας καὶ ὑπερاناβεβηκότας τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως πρὸς τὴν ὑψηλοτάτην καὶ θείαν τῆς ἀγάπης ἀναχθέντας περιοπὴν οὕτω θεωρεῖν τὰ ἀθέατα. Ὁ γὰρ ἐν τῷ ἄκρῳ τῆς ἀγάπης γενόμενος, τρόπον τινὰ ἑαυτοῦ ἐξιστάμενος κατανοεῖ τὸν ἀόρατον καὶ τὸν ἐπιπροσθοῦντα ζόφον τοῦ σωματικοῦ νέφους ὑπεριπτάμενος, ἐν τῇ τῆς ψυχῆς αἰθρία γενόμενος, ἐνατενίζει τῷ ἡλίῳ τῆς δικαιοσύνης τρανότερον, εἰ καὶ μὴ πάντῃ τῆς θεᾶς ἐμφορηθῆναι δεδύνηται, κατ' ἰδίαν δὲ καὶ προσεύξασθαι· μήτηρ γὰρ τῆς προσευχῆς ἡ ἡσυχία, προσευχῆ δὲ θείας δόξης ἐμφάνεια. Ὅτε γὰρ τὰς αἰσθήσεις μύσωμεν καὶ ἑαυτοῖς καὶ θεῷ συγγενώμεθα καὶ τῆς ἕξωθεν τοῦ κόσμου περιφορᾶς ἐλευθερωθέντες ἐντὸς ἑαυτῶν γενώμεθα, τότε τρανῶς ἐν ἑαυτοῖς τοῦ θεοῦ τὴν βασιλείαν ὁψόμεθα. «Ἡ βασιλεία» γὰρ τῶν οὐρανῶν, ἣτις ἐστὶ «θεοῦ» βασιλεία, «ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν,» Ἰησοῦς ὁ θεὸς ἀπεφθέγγετο¹⁰⁴⁷.

Στὸ προηγούμενο κείμενο τῶν *Φιλοσοφικῶν κεφαλαίων* ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἔθεσε ὡς κέντρο τὴν ὑπακοή. Στὸ προκείμενο θέτει τρεῖς βασικὲς ἐννοιες, τὴν ἀγάπη, τὴν προσευχή καὶ τὴν ἡσυχία, ποὺ καὶ πάλιν ἀποτελοῦν τοὺς κεντρικοὺς ἄξονες τῆς μοναχικῆς πολιτείας καὶ ἡ ἐφαρμογή τους ὀδηγεῖ πρὸς τὴν θεογνωσία. Ἡ προσωπική πορεία πρὸς γνῶση τοῦ Θεοῦ ὀδηγεῖ τὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ νὰ θέσει στὸ ἐπίκεντρο καὶ ὡς προϋπόθεση

¹⁰⁴⁷ *Λόγος εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, 10, 9-22. **B. KOTTER V**, σ. 448. Ὑπεθυμίζεται ὅτι τὸν λόγο αὐτό, ὅπως καὶ ἄλλους ἑορταστικοὺς λόγους, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐξεφώνησε στὸν Ναὸ τῆς Ἀναστάσεως τῶν Ἱεροσολύμων ὡς πρεσβύτερος.

sine qua non τῆ συνάντησι τῆς ἀκρότατης ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία καθίσταται ἐν τινι τρόπῳ, τὸ κάτοπτρον μέσω τοῦ ὁποίου δύναται νὰ θεωρεῖ τὰ ἀθέατα τοῦ Θεοῦ. Μέσω τῆς θείας ἀγάπης, ἡ ὁποία συνιστᾷ ἕκστασι τοῦ ἑαυτοῦ του, ὁ ἄνθρωπος, ἢ πλέον ἐξειδικευμένα ὁ μοναχὸς ἢ ὁποῖος ἀγωνίζεται γιὰ τὴν ἀνάβασιν στὸ ὄρος τῆς θεογνωσίας καὶ τῆς θέας τοῦ θείου φωτός, ἀποκτᾷ τὴ δυνατότητα νὰ κατανοεῖ τὸν ἀόρατον Θεόν. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτη ἡ εἰκονικὴ γλῶσσα ποὺ χρησιμοποιεῖται. Ἡ ἀγάπη διαλύει τὸν σωματικὸ γνόφον ποὺ ἐμποδίζει τὴ θέασιν τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καὶ μὲ ψυχικὴ αἰθρία καὶ καθαρότητα μπορεῖ νὰ ἐνατενίζει τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης, κατὰ τὸ μέτρο τῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου. Ὑπάρχει ἀκόμα καὶ ἓνα ἄλλο δυνατό μέσο γιὰ τὴν πνευματικὴν ἀνοδὸν γιὰ συνάντησιν καὶ γνώσιν τοῦ Θεοῦ, ἡ προσευχὴ, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ὡς «θείας δόξης ἐμφάνεια». Ἡ ἀναγκαία συνθήκη τῆς προσευχῆς εἶναι ἡ ἡσυχία, ποὺ ὀδηγεῖ στὴν κάθαρσιν τῶν αἰσθήσεων καὶ ἐλευθερώνει ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς τῆς ὕλης. Τότε ἡ προσευχὴ ὀδηγεῖ πρὸς τὴν ἐμφάνειαν τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ ἄνθρωπος γίνεται θεόπτης τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Δεδομένου ὅτι στὸ γεγονός τῆς Μεταμορφώσεως, ἐκτὸς τῶν προφητῶν Μωυσέως καὶ Ἡλίας, λαμβάνουν μέρος καὶ οἱ τρεῖς πρόκριτοι Μαθητὲς τοῦ Χριστοῦ, μαζί μὲ τοὺς προφήτας, καθίστανται καὶ αὐτοὶ παραδείγματα ἀναβάσεως καὶ θέας τῆς θείας δόξας τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ἡ συστηματικὴ θεολογικὴ, δογματικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ἐνασχόλησις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ μὲ τὸ θέμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, μὲ τὴν καθοδήγησιν καὶ τὸν φωτισμὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, μὲ τὴν ὑπέρβασιν τῶν σωματικῶν περιορισμῶν μέσω τῆς ταπεινώσεως, μὲ τὴν συνάντησιν τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, μὲ τὴν κάθαρσιν τῆς καρδίας καὶ τὸν φωτισμὸν τῆς διάνοιας, τὸν ὀδήγησε σὲ μίαν μεγαλειώδη σύλληψιν, μέσα στὰ πλαίσια τῆς ὁποίας ἐνέταξε, ἐπεξεργάσθη καὶ συστηματοποίησε ὅλο τὸ ὑλικὸν ποὺ συνέλεξε ἀπὸ τὴν θεολογικὴν καὶ δογματικὴν παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας καὶ κατέλειπε ἕσαεὶ ὡς παρακαταθήκην πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν. Ὁ θεολόγος καὶ ἡ θεολογία δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ

καθιερώθηκε με τὴν ἴδρυσή τῶν Πανεπιστημίων τὸν δωδέκατο αἰῶνα, ἀλλὰ ἡ γνώση καὶ κήρυξη τῆς περὶ Θεοῦ ἀληθείας. Τὸ σχῆμα αὐτῆς τῆς συλλήψεως τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ στηρίζεται πάντως ἐν αὐτῷ τὸν ὀρισμὸ τῆς θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφορᾷ, ἐν πρώτοις, τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν, δηλαδὴ τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὸν τρόπο ὑπάρξεώς Του, τὴ σχέσιν Του γενικὰ μὲ τὴ δημιουργία καὶ εἰδικότερα μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται μὲ ποικίλους τρόπους, θέλοντας νὰ καταστήσει τὸν ἄνθρωπο γνῶστη καὶ κοινωνὸ τῆς θείας δόξης καὶ μεγαλοσύνης του. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ θέτει στὴ διακονία τῆς γνώσεως τῆς ἴδιας τῆς μεγαλοσύνης καὶ ἀγαθότητός Του ἀπὸ τὰ κτίσματά Του ποικίλους τρόπους ἀποκαλύψεώς Του, οἱ ὅποιοι εἶναι βατοὶ στὸν ἄνθρωπο, καὶ οἱ ὅποιοι ἔχουν δοκιμασθεῖ μέσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, παράδοση καὶ θεολογία, οὕτως ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀποκτήσῃ τὴν κατὰ τὸ δυνατό στὸν ἴδιο γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἐξ ἄλλου, ὁ κόσμος στὸ σύνολό του καὶ εἰδικὰ ὁ ἄνθρωπος, ἔχουν τὴ δυναμικὴ τῆς παρουσίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἀναλαμβάνουν μία πορεία πρὸς συνάντησιν τοῦ Θεοῦ, καθορίζοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ διακήρυξις τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὅτι, «Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἢ ἀπειρία καὶ ἢ ἀκαταληψία»¹⁰⁴⁸, θέτει τὰ πλαίσια καὶ τὰ ὄρια τῆς θεοειδοῦς αὐτῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου μὲ σκοπὸ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Δὲν εἶναι δυνατό νὰ διανύσῃ αὐτὴ τὴν πορεία χωρὶς νὰ γνωρίζῃ μὲ ποῖες δυνατότητες καὶ μὲ ποῖα πνευματικὰ μέσα μπορεῖ νὰ πορευθεῖ. Ἐκεῖνο ποὺ κυριαρχεῖ στὴ θεολογικὴ σκέψιν τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ εἶναι ἡ πίστις καὶ τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας, ὅτι ὀλόκληρος ὁ «μακρόκοσμος», τὸ σύμπαν, περιλαμβανομένων ὅλων τῶν ὑπαρκτῶν δημιουργημένων ὄντων, ὡς καὶ ὁ «μικρόκοσμος» ἄνθρωπος, ἀποτελοῦν κτήσιν τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ σύμφωνα καὶ μὲ τὴν ἀποκάλυψιν τῶν Γραφῶν καὶ, ἐπομένως, ὡς Δημιουργὸς εἶναι ἐλεύθερος νὰ κηδεμονεύῃ τὴν κτήσιν του γιὰ νὰ τὴν ὀδηγήσῃ πρὸς τὴν τελειώσιν της, ὡς εἶναι καὶ ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας. Ὁ

¹⁰⁴⁸ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 4, 32-33. Β ΚΟΤΤΕΡ II, σ. 13.

ἀπόστολος Παῦλος διανοίγει αὐτὴ τὴ διάσταση καὶ προοπτικὴ τῆς σχέσεως Δημιουργοῦ - δημιουργίας καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῶν πλασμάτων Του: «ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ; μὴ ἔρει τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν; εἰ δὲ θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκευὴ ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν; καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκευὴ ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν;»¹⁰⁴⁹. Τὴν ἀγιογραφικὴ αὐτὴ διδασκαλία τοῦ ἀποστόλου Παύλου ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τὴν καθιστᾷ καὶ δική του. Μὲ τίς προϋποθέσεις αὐτὲς δὲν ἀπορρίπτει ὅ, τι σχετίζεται μὲ τὴν ἐκδήλωση τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμον, ἀρκεῖ νὰ ἐλέγχεται ἡ αὐθεντικότητα τῶν ἐκδηλώσεων αὐτῶν καὶ νὰ μὴ εἶναι ἄμοιρες τῆς καθοδηγήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Τὴν πεποίθησιν αὐτὴ τὴ στηρίζει στὴν ἀγιογραφικὴ ρήσιν: «πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστίν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων»¹⁰⁵⁰. Ἔτσι, εἶναι ἕτοιμος νὰ συλλέξει κάθε στοιχεῖο ποὺ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσῃ σὲ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ θελήματός του γιὰ τὸν κόσμον καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπον.

Ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος βρίσκονται ἀδιακόπως ὑπὸ τὴν κηδεμονία τῆς πρόνοιας τοῦ Θεοῦ. Δὲν ὑπάρχει περίοδος τῆς ἱστορίας χωρὶς τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς τοῦ χρόνου καὶ ἐντὸς τοῦ «τόπου» τῆς κτιστῆς φύσεως, ἐντὸς τῆς ἱστορίας καὶ τῶν ἐσχάτων, ὅπως καὶ γιὰ κάθε ὄν τοῦ παρελθόντος, τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος. «Ὁ μὲν οὖν θεὸς 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, ἐνθα ἐκδηλὸς ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ γένηται. Αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμιγῶς διήκει καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ

¹⁰⁴⁹ Ρωμ. 9:20-23. Βλ. Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως, 92, 2-20. **B. KOTTER II**, σ. 218.

¹⁰⁵⁰ Ἰακ. 1:17. Βλ. Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προοίμιον, 45-46. **B. KOTTER I**, σ. 52.

τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν, φημί δὴ τὴν τε φυσικὴν καὶ προαιρετικὴν καθαρότητα· καθαρώτερα γὰρ τὰ ἄλλα τῶν ὑλικῶν καὶ τὰ ἐνάρετα τῶν κακία συνεζευγμένων¹⁰⁵¹». Ὁ Θεὸς ἐπιλέγει τὰ μέσα, τοὺς τρόπους, τοὺς χρόνους, τὰ πρόσωπα ἢ καὶ ἄλλα δημιουργήματα γιὰ νὰ ἐκδηλώσει τὴν παρουσία του, νὰ φανερώσει τὴν ὑπαρξὴ του καὶ νὰ ὀδηγήσει σὲ ἐφαρμογὴ τὸ θέλημά του. Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας μέχρι καὶ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἢ ἀκόμα μέχρι καὶ τοὺς ἔσχατους χρόνους, ἡ ἐφαρμογὴ τῆς θείας οἰκονομίας γέμει ἀπὸ κλήσεις ἀναριθμῶν προσώπων ὡς ὀργάνων τοῦ Θεοῦ γιὰ νὰ λειτουργήσουν ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς θείας οἰκονομίας καὶ νὰ γίνουν οἱ ἀποδέκτες τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ θελήματός Του. Αὐτὴ αὐτὴ ἢ κατ' ἐξοχὴν θεία ἀποκάλυψη διὰ τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἔγινε «ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου» (Γαλ. 4:4). Ἐὰν ἐρευνήσουμε τὴν ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας, θὰ διαπιστώσουμε, ἀπὸ αὐτὰ πού γνωρίζουμε, πέρα ἀπὸ ὅλες ἐκεῖνες τὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πού δὲν ἔχουν ὑποπέσει στὴν ἀνθρώπινη ἀντίληψη καὶ γνώση μας, ὅτι ὁ Θεὸς καθιστᾷ πολλὰ καὶ ποικίλα «σκεύη ἐκλογῆς» του γιὰ τὴ σωτηρία ἀποκάλυψή του στὸν κόσμον καὶ στὸν ἄνθρωπον. Ὁ Θεός, ὅταν ἐπέλεγε τὸν Ἰσραηλιτικὸ λαὸ ὡς τὸν περιούσιον λαὸν Του, γιὰ νὰ προετοιμάσει τὴν ἔλευση τοῦ Μεσσία καὶ Λυτρωτῆ, δὲν περιορίζε ἑαυτὸν καὶ τὴ χάρι του σὲ μόνον τὸν Ἰσραηλιτικὸ λαόν, ἀποσύροντας τὴν ἀόρατην παρουσία του ἀπὸ τὸ ὑπόλοιπον ἀνθρώπινο γένος καὶ ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν ὄντων. Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ σωτηρία ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Γιὰ ὅλους αὐτοὺς τοὺς λόγους, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός δὲν διαχωρίζει τὰ διάφορα εἶδη γνώσεως τοῦ Θεοῦ, μὲ στόχον νὰ ἀπορρίψει ἢ νὰ ἀποδεχθεῖ ἓνα εἶδος ἀποκαλύψεως καὶ ἓνα εἶδος γνώσεως τοῦ Θεοῦ, αὐτῆς καὶ μόνον πού παραδίδεται ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή, ὡς πράττει ἡ σύγχρονη δυτικὴ, κυρίως ἡ προτεσταντικὴ θεολογία, ἡ ὁποία πολλάκις ἀπορρίπτει τὴ φυσικὴ θεολογία καὶ ἀποκάλυψη. Ἡ φυσικὴ θεολογία καὶ ἡ ἐκ τῆς φύσεως ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ εἶναι ἔγκυρη καὶ ἀναγκαία. Ἀποτελοῦσε τὸν πρόδρομον τῆς ἐν

¹⁰⁵¹ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 13, 9-17. **B. KOTTER II**, σ. 38.

τῷ προσώπῳ τοῦ Λόγου ἀποκαλύψεως. Δὲν εἶναι δυνατὸ βεβαίως νὰ ἐξισώνεται μὲ τὴν προσωπικὴ διὰ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ θεία Ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, αὐτὴν ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ὑψίστη ἀποκάλυψη τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν κόσμον καὶ πρὸς τὸν ἄνθρωπον. Ἄλλωστε, ἡ φυσικὴ ἀποκάλυψη ὄχι μόνο ἢ διὰ τῆς φύσεως, ἀλλὰ καὶ ἢ διὰ τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως καὶ διανοήσεως, ἢ διὰ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν καὶ ἢ γραπτὴ ἀποκάλυψη, τότε λαμβάνουν τὴ σωτήρια διάσταση ὅταν τίθενται ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἐν Χριστῷ θείας ἀποκαλύψεως. Ἐξ ἄλλου, στὸν ἄνθρωπον, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὸ μεταίχμιον μεταξὺ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου, δὲν σταμάτησε ποτὲ νὰ λειτουργεῖ οὔτε ὁ φυσικὸς οὔτε ὁ γραπτὸς νόμος ἔνεκα τῆς ἐλεύσεως τοῦ νόμου τῆς χάριτος, τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἡ χριστιανικὴ ἐρμηνεία τῶν ὁποῖωνδήποτε πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὀδηγεῖ στὴν ἔμμεση ἢ ἄμεση γνώση τοῦ Θεοῦ τῆς Ἀποκαλύψεως, τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ. Τὰ διάφορα ἤδη ἀποκαλύψεως καί, μέσῳ αὐτῶν, γνώσεως τοῦ Θεοῦ θέτουν τὸ κύριο ἐρώτημα τῆς σχέσεως τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ δημιουργία στὸ σύνολό της καὶ ἐξειδικευμένα μὲ τὸν ἄνθρωπον.

Κάθε γεγονός ποὺ συμβαίνει κατὰ τὴν ἐκπλήρωση τῆς θείας οἰκονομίας φωτίζει τὸ προηγούμενο ἢ τὰ προηγούμενα. Ἔτσι, μὲ τὴν πρόοδο αὐτῆ, ἢ πλήρης καὶ τελεία γνώση τοῦ Θεοῦ θὰ γίνῃ κατὰ τοὺς ἔσχατους χρόνους. Ἡ συστηματικὴ διαπραγμάτευση τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ φανερῶναι ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, λαμβάνοντας ὡς δεδομένο τὸ σύνολο τῆς θείας ἀποκαλύψεως μέσα ἀπὸ τὶς ποικίλες πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἐνεργῶν, ὁ κρίνων καὶ ὁ σώζων, εἶναι αὐτὸς ποὺ ἀποκαλύπτεται καί, ἐπομένως, ὡς ἐνιαία ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἔστω ὑπὸ διάφορες μορφές, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει ἀντίφαση μεταξὺ τῶν διαφόρων αὐτῶν πηγῶν ἀποκαλύψεως, ἀλλὰ ὑπάρχει «συμφωνία», «συνέπεια» καὶ «συνοχὴ» μεταξὺ τους.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, γιὰ τὴν πρὸς τὸ ὕψος ἀνάβαση καὶ τὴ συνάντησή του μὲ τὸν Θεὸ ἀκολούθησε μία ἐξαιρετικὴ ἀνοδικὴ πορεία. Ἡ συστηματικὴ ἔρευνα καὶ μελέτη τῶν πηγῶν τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν παράδοση, τὴν ἐμπειρία, τὸ δόγμα, τὴν πίστη καὶ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, ὀδήγησε τὸν συστηματικὸ θεολόγο ἅγιο Ἰω. Δαμασκηνὸ στὸ νὰ διακρίνει καὶ νὰ περιγράψει ἀριθμὸ πηγῶν γνώσεως, ὅπως αὐτὲς διακρίνονται στὴν ἱστορία τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος καὶ νὰ τις καθορίσει ὡς σταθμοὺς αὐτῆς τῆς ἀνοδικῆς πορείας. Κάνει μία ἀξιολόγηση τῶν πηγῶν αὐτῶν καὶ τις διαβαθμίζει, τοποθετώντας ἄλλες ὡς κατώτερες καὶ ἄλλες ὡς ἀνώτερες, δεδομένης τῆς σημασίας καὶ ἀξίας τους γιὰ τὴν ἀναζητούμενη γνώση τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἄλλο εἶδος «ἀποφατικῆς ὁδοῦ», πὺ ὀδηγεῖ πρὸς τὴν «κάθαρση» τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κατηγορίες τοῦ κτιστοῦ κόσμου, πὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐφαρμόζονται στὸν Θεό. Δεδομένης, ἐν τούτοις, τῆς σχέσεως τῆς δημιουργίας μὲ τὸν Δημιουργὸ Θεό, πολλὰς εἰκόνες τῆς φύσεως μαρτυροῦν τὴν τριαδικὴ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρωπομορφικὰς διατυπώσεις ὀδηγοῦν σὲ γνώση τοῦ Θεοῦ, ἂν βεβαίως ὁ σκοπὸς τοῦ ἐρευνῶντος εἶναι αὐτὸς καὶ ὄχι ἀπλῶς φυσιοκρατικός. Ἡ πορεία πρὸς τὴν γνώση καὶ συνάντηση μὲ τὸν Θεό, ἐπιβάλλει ἀπαραιτήτως τὴν ἔρευνα ὄλων αὐτῶν τῶν πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἢ καὶ τὸν ἀποκλεισμὸ τῆς «ψευδωνύμου» γνώσεως. Ὁ κόσμος, ὁ ἀνθρωπος καὶ τὰ ἔργα του ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο τῆς θείας κηδεμονίας. Μέσα σὲ ὄλο τὸν κόσμον καὶ στὸν ἴδιο τὸν ἀνθρωπον μαρτυρεῖται ἡ παρουσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ. Ὁ Vladimir Lossky σημειώνει: «Ὅταν ἐπιχειρήσωμεν νὰ στραφῶμεν ἐκ τοῦ πληρώματος τοῦ θείου εἶναι πρὸς αὐτὸ τὸ ὁποῖον ἐκλήθη νὰ οἰκειωθῆ αὐτὸ τὸ πλῆρωμα, πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, πρὸς τὸ κτιστὸν σύμπαν, τὸ ὁποῖον εἶναι ἐλλιπὲς καὶ καθ' ἑαυτὸ ἀνυπόστατον, εἴμεθα ὑποχρεωμένοι νὰ παρατηρήσωμεν ὅτι, ἐὰν ὑπῆρξε δύσκολον τὸ νὰ ὑψωθῶμεν εἰς τὴν θεωρίαν τοῦ Θεοῦ, ἐὰν ἔπρεπε νὰ ὑποβληθῶμεν εἰς τὴν ἀποφατικὴν ἀνοδον, διὰ νὰ δεχθῶμεν ἐν τῷ μέτρῳ τοῦ δυνατοῦ τὴν ἀποκάλυψιν τῆς Τριάδος, δὲν εἶναι ὀλιγώτερον δύσκολον νὰ διέλθωμεν ἀπὸ τὴν

γνώσιν τοῦ θεοῦ ὄντος εἰς τὴν γνώσιν τοῦ κτιστοῦ κόσμου. Διότι δὲν ὑπάρχει μόνον τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ, ὑπάρχει ὡσαύτως καὶ τὸ μυστήριον τῆς δημιουργίας»¹⁰⁵². Στὴν πράξη, αὐτὸ σήμαινε γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, τὴ μελέτη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τὴ μελέτη τῆς ἴδιας τῆς κτίσεως, τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τὴ μελέτη τῶν θείων Γραφῶν, τὴ μελέτη καὶ γνώση τοῦ δόγματος, ὅπως αὐτὸ διατυπώθηκε ἀπὸ τις Οἰκουμενικῆς Συνόδους, τὴ μελέτη τῶν συγγραμμάτων τῶν ἐγκρίτων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τὴ γνώση τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως βιώθηκε ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, ἀκόμα καὶ τὴ γνώση τῶν δεδομένων τῆς ἐπιστήμης τῶν δικῶν του χρόνων.

α) Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία κατατάσσεται μεταξὺ ἐκείνων τῶν πηγῶν γνώσεως καὶ ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ πρόθεση τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων ἦταν ἡ ἀναζήτηση τῆς περὶ Θεοῦ ἀληθείας. Ἐφ' ὅσον ἡ πηγὴ κάθε ἀγαθοῦ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ἄρα δὲν μπορεῖ ἡ ἀναζήτηση τῆς περὶ Θεοῦ ἀληθείας ἐκ μέρους τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων νὰ μὴ καθοδηγεῖται ἀπὸ τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ. Ἡ δική τους συμβολὴ ὀφείλεται στὴ συστηματοποίηση τῶν ὄρων καὶ ἐννοιῶν ὅπως εἶναι προφανεῖς στὴν ἀνθρώπινη λογικὴ. Αὐτὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ ἔχουν ἐπιλεγεῖ ὄχι μόνον ἀπὸ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν Πατέρων γιὰ τὴ διατύπωση τοῦ δόγματος τῆς Ἐκκλησίας. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν πορεία γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς ἀρμονίας τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἔρευνα τοῦ ἀρχικοῦ αἰτίου τῆς δημιουργίας, οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ὀδηγήθηκαν ἀπὸ τὴν πολυθειστικὴ στὴ μονοθειστικὴ ὄντολογία χωρὶς βέβαια νὰ κατορθώσουν νὰ ὀδηγηθοῦν στὸν Θεὸ τῆς Ἀποκαλύψεως. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατατάσσεται μεταξὺ τοῦ εἶναι τῶν ἄλλων ὄντων καὶ γι' αὐτὸ Θεὸς καὶ κόσμος δὲν διακρίνονται μεταξὺ τους. Ὁ κόσμος καὶ ἡ ὕλη εἶναι ἐξ ἴσου αἰώνια ὅπως ὁ Θεός. Ὁ Θεὸς τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας δὲν δημιουργεῖ «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος», ἀλλὰ ἀπὸ προϋπάρχουσα ὕλη καὶ εἶναι δέσμιος τῆς ἀρμονίας τοῦ κόσμου γιὰ τὴν ὁποία πρέπει νὰ ἐργάζεται (βλ. Πλάτωνος. *Τίμαιος*).

¹⁰⁵² ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, σ. 103.

β) Ἡ προτεινόμενη ἔννοια τοῦ Θεοῦ ἐκ μέρους τῆς φιλοσοφίας, εἴτε τῆς Ἑλληνικῆς, εἴτε τῆς σύγχρονης, εἶναι τὸ ὄν ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο θεωρεῖται ὡς ἡ δύναμη καὶ αἰτία τῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων. Ἄλλοτε τὸ εἶναι αὐτὸ ταυτίζεται μὲ τὸν κόσμον καὶ ἄλλοτε εἶναι ὑπερβατό. Στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν γίνεται λόγος περὶ «ἀποκαλύψεως», ἀλλὰ πρόκειται περὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς παρατηρήσεως καὶ ἐπεξεργασίας τῶν εὐρημάτων. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἀπορρίπτεται ὡς ἀσυνεπὲς πρὸς τὴν κατ' ἐξοχὴν ἀποκάλυψη τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ. Ὁ Χριστιανὸς θεολόγος, ἐρευνητὴς τῶν κρυφίων τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀποκαλύψεων, μέσα ἀπὸ τὴν κτιστὴ φύση εἶναι δυνατὸν νὰ ὀδηγηθεῖ στὴ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Δὲν γνωρίζει τὸ εἶναι καὶ τὸ πῶς τῆς ὑπάρξεως, δὲν γνωρίζει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ὀδηγεῖται στὴ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, τῆς δημιουργικῆς αἰτίας καὶ ὑπάρξεως τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ διὰ τῆς φύσεως ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ φανερώνει τὸν ἄρρηκτο σύνδεσμο τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ τῶν δημιουργημάτων του. Ἡ σχέση εἶναι ἀμφίδρομος. Ὁ μὲν Θεὸς ἀποκαλύπτει ἑαυτόν. «Δυνατὸν δὲ νοῆσαι πᾶν ξύλον τὴν ἐκ πάντων τῶν κτισμάτων τῆς θείας δυνάμεως γινομένην ἐπίγνωσιν, ὡς φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος· Ἐὰν γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται» (Ρωμ. 1:20)¹⁰⁵³. Ἐξ ἄλλου, ἄνευ ἐξαιρέσεως, ὅλα τὰ κτιστὰ ὄντα μετέχουν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ, γεγονός τὸ ὁποῖο καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ δικοῦ τους εἶναι: «Πάντα μὲν οὖν τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα κοινωνοῦσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος κατὰ τὸ εἶναι (αὐτὸς γὰρ ἐστὶ τοῖς πᾶσι τὸ εἶναι, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ εἰσι τὰ ὄντα, οὐ μόνον ὅτι αὐτὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι αὐτὰ παρήγαγεν, ἀλλ' ὅτι ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα συντηρεῖ καὶ συνέχει), ἐκ περισσοῦ δὲ τὰ ζῶα (κατὰ τε γὰρ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ ζῶης μετέχειν κοινωνοῦσι τοῦ ἀγαθοῦ), τὰ δὲ λογικὰ καὶ κατὰ τὰ προειρημένα μὲν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ λογικόν, καὶ ταῦτα μᾶλλον· οἰκειότερα γάρ

¹⁰⁵³ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 25, 64-67. **B. KOTTER II**, σ. 73.

πώς εἰσι πρὸς αὐτόν, εἰ καὶ πάντων ὑπέγκειται ἀσυγκρίτως»¹⁰⁵⁴. Ἡ διάκριση καὶ ἡ ὄντολογικὴ ἀπόστασις μεταξὺ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ κτιστῶν ὄντων καλύπτεται διὰ τῆς μετοχῆς τῶν κτιστῶν, μὲ τις διαβαθμίσεις τους, στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Διὰ τῆς συνοχῆς καὶ διακυβερνήσεως τῆς κτίσεως ἀποδεικνύεται ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, τὴν ὁποία ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπεξεργάζεται στὸ τέταρτο κεφάλαιο τῆς Ἐκδόσεως ὀρθοδόξου πίστεως. «Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως»¹⁰⁵⁵. Ἡ θεολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὴ φυσικὴ ἀποκάλυψη (Ρωμ. 1:19-25) καθίσταται καθοδηγητικὴ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό. Ἡ διὰ τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ τῆς φυσικῆς ἀποκαλύψεως γνωσιολογικὴ ἔρευνα χρησιμοποιοεῖ τὴν καταφατικὴ ὁδὸ, δεδομένου ὅτι λέγεται «τί εἶναι ὁ Θεός». Περαιτέρω ὅμως, δεδομένου ὅτι πρόκειται περὶ τῆς θείας ἀποκαλύψεως καὶ εἰσέρχεται ἡ κατάστασις τῆς καθάρσεως ἀπὸ «κτιστὲς» κατηγορίες, ὅπως ἐπίσης καὶ τὸ γεγονὸς τοῦ «ἀκαταλήπτου» τοῦ Θεοῦ, ὁπότε τὸ ἐρώτημα ποῦ τίθεται εἶναι τὸ «τί δὲν εἶναι ὁ Θεός», τότε εἶναι ἀναγκαία ἡ ἀποφατικὴ θεολογικὴ μέθοδος. Οἱ δύο αὐτὲς μέθοδοι ἀλληλοσυμπληρώνονται, γιὰτὶ ἡ μία δὲν ἀποκλείει τὴν ἄλλη, ὅπως καὶ ἡ θεία Ἀποκάλυψη δὲν ἀποκλείει οὔτε καταργεῖ τὴ φυσικὴ Ἀποκάλυψη.

Στὸ κεφάλαιο περὶ τῆς ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς καταφεύγει στοὺς λογικοὺς συνειρμούς ποῦ ἀποδεικνύουν μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα καὶ συμπεράσματα τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Βεβαίως, διακρίνονται δύο τρόποι καὶ μέθοδοι. Ὁ πρῶτος, ὁ ἀπόλυτα βέβαιος γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ἀφορᾷ τὴν ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς Ἀποκαλύψεως τῶν Γραφῶν. Ὁ τρόπος αὐτὸς ἀναφέρεται σὲ ὅσους ἀποδέχονται τὴν ἀυθεντία τῶν Γραφῶν καὶ τῆς θείας Ἀποκαλύψεως. Ὁ δεύτερος ἀφορᾷ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι δὲν ἀποδέχονται τὴν ἀυθεντία τῶν Γραφῶν οὔτε τῆς θείας Ἀποκαλύψεως. Ἄν καὶ γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὅπως καὶ γιὰ

¹⁰⁵⁴ Ὁπ. ἀν., 86, 7-14. **B. KOTTER II**, σ. 191.

¹⁰⁵⁵ Ὁπ. ἀν., 1, 15-17. **B. KOTTER II**, σ. 7.

κάθε Χριστιανό, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναζητεῖται αὐθεντικότερη πηγή γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ἄμεση Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἐν τούτοις, θέτει στὴν ὑπηρεσία τῆς θεολογίας καὶ τῆς πίστεως καὶ τοὺς ἀνθρώπινους συλλογισμούς, τὴν ἀνθρώπινη λογική, γιὰ νὰ φανερώσει τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Ἡ συστηματικὴ φιλοσοφικο-θεολογικὴ ἐργασία ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ περιέχει ὅλα ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα καὶ ἐπιχειρήματα ποὺ χρησιμοποίησε τὸν 13^ο αἰῶνα ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης στοὺς πέντε τρόπους ἀποδείξεως ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸ κοινὸν ἀκίνητο, τὴν πρώτη ἀνάιτιο αἰτία τῶν ὄντων, τὴν κοσμολογικὴ ἀπόδειξη, τὴν ἠθικὴ ἀπόδειξη καὶ τὴν τελολογικὴ ἀπόδειξη. Ἦδη περίπου δύο αἰῶνες πρὶν ἢ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως εἶχε ματαφρασθεῖ στὰ Λατινικὰ καὶ ἡ θεολογία τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἦταν γνωστὴ στὸν Ἀκινάτη. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, σὲ αὐτὴ τὴν ἴδια τὴν ἀπόδειξη ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, δὲν παραμένει μόνο στὴ φιλοσοφικὴ διάσταση, ἀλλὰ χωρεῖ στὸ συνδυασμὸ τῆς φιλοσοφικῆς μὲ τὴ θεολογικὴ διερεύνηση τῆς γνώσεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ.

γ) Ἄλλες πηγές γνώσεως εἶναι, πρῶτον, ἡ διὰ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν παρεχόμενη θεία Ἀποκάλυψη, δηλαδὴ διὰ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, δεύτερον, ἡ διὰ τῶν ἱερῶν Γραφῶν τῆς Καινῆς Διαθήκης, παρεχόμενη θεία ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ, τρίτον, ἡ διὰ τῆς παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας τῶν Πατέρων, τὸ ὁποῖο σημαίνει τὸν ὑπὸ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ ὑπὸ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καθορισμὸ τοῦ δόγματος καὶ τῆς περὶ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλίας. Ἀξιολογώντας τις πηγές αὐτὲς γνώσεως ὁ Ἰω. Δαμασκηνός τις τοποθετεῖ, ὡς βαθμίδες τῆς πρὸς τὰ ἄνω πορείας πρὸς συνάντηση τοῦ θείου, στὴν κορυφή. «Ἀδύνατον οὖν εἰπεῖν ἢ ἐννοῆσαι περὶ θεοῦ, εἰ μὴ ὅπερ αὐτὸς διὰ τῶν ἀγίων γραφῶν ἡμῖν ἐφάνερωσε, καὶ ἀδύνατον εἰπεῖν τῷ θεῷ»¹⁰⁵⁶. Ὑπέριστα ὅλων τῶν ἀνωτέρω πηγῶν γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ θεία Ἀποκάλυψη καὶ γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹⁰⁵⁶ Κατὰ Νεστοριανῶν, 26, 1-2. **B. KOTTER IV**, σσ. 238-253.

Ειδικότερα για τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοθετώντας τὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου (Κολ. 2:2-3), δηλώνει: «Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι, ὃς ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις»¹⁰⁵⁷.

Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ἀποκαλύπτεται ὁ Θεὸς Δημιουργός, συγκεκαλυμμένα δὲ καὶ σκιωδῶς τὰ πρόσωπα τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος. Οἱ διάφορες θεοφάνειες μὲ ποικίλους τρόπους, ὅπως στὸ ὄρος Σινᾶ, ἀλλὰ καὶ μὲ προφητικὰ ὄραματα ἢ μὲ λειτουργοὺς τοὺς ἀγγέλους, καθιστοῦσαν γνωστὸ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ στοὺς ἀνθρώπους. Ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καθιστᾶ πλέον γνωστὴ τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τοῦ τριυποστάτου Θεοῦ τῆς Ἀποκαλύψεως. Διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποκαλύπτεται, τόσο ὁ Πατέρας, ὅσο καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ οἱ σχέσεις τῶν Τριῶν ὑποστάσεων μεταξύ τους. Ἐκκληρώνεται ἔτσι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ νὰ προσφέρει τὴ σωτηρία στὸν ἄνθρωπο καὶ γι' αὐτὸ ὁ Χριστὸς ἀποκαλύπτει τὸν ἀληθινὸ Θεό, δίδασκει τὸ εὐαγγέλιο τῆς σωτηρίας, δέχεται τὰ πάθη, τὸ σταυρὸ καὶ τὸν θάνατο. Ἡ ἀνάστασή Του ἀποβαίνει ἡ πράξη ἀναδημιουργίας τοῦ ἀνθρώπινου γένους καὶ τῆς εἰσόδου στὴν αἰώνια βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῆς τῆς θείας Ἀποκαλύψεως τῶν Ἁγίων Γραφῶν, τόσο οἱ Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι, ὅσο καὶ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας διατύπωσαν τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ.

Ἡ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποκάλυψη ὅμως εἶναι πλέον οὐσιαστικὴ, δεδομένης τῆς ἐνώσεως στὴν ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ Λόγου τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως του, ἡ ὁποία μὲ τὴν ἐπενέργεια τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πλάσθηκε στὴ μήτρα τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου, ὅταν ὁ Ἀρχάγγελος Γραβριήλ εἶπε στὴν Παρθένο Μαρία: «Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι» (Λουκ. 1:35). Τὸ γεγονός αὐτὸ εἶναι παράλληλο καὶ φανερῶνει τὴν παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ, πρῶτον, μὲ τὴν

¹⁰⁵⁷ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, α' fus., 20-23. **B. KOTTER I**, σ. 53.

πράξη τῆς δημιουργίας διὰ τοῦ Λόγου του μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Κατὰ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἐπίσης μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἡ προσληφθεῖσα ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ θεώνεται, ἔνεκα τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεώς της μὲ τὴ θεία φύση. Τὸ τρίτο γεγονός πὸν σχετίζεται ἀπολύτως μὲ τὰ δύο προηγούμενα, εἶναι τὸ μυστήριον τὸ τελούμενον ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας, αὐτὸ τῆς Εὐχαριστίας, κατὰ τὴν ὁποία, ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος καθαγιαίνονται καὶ μεταβάλλονται σὲ θεωμένο σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, ἡ «γνώση» τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι πλέον θεωρητικὴ, ἀλλὰ ἐμπειρικὴ μετοχὴ στὸ θεωμένο σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Χριστὸς στὸν Μυστικὸ Δεῖπνο εἶπε: «Λάβετε φάγετε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα ...» καὶ «Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστὶ τὸ αἷμά μου ...».

δ) Ἐπιπρόσθετα πρὸς τὶς πηγὲς αὐτὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, εἶτε σὲ σχέση μὲ αὐτὲς εἶτε ἀνεξάρτητα, εἶναι βέβαιος καὶ γιὰ ἄλλες πηγὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, τὶς ὁποῖες πρέπει νὰ ἐρευνήσῃ ὁ ἄνθρωπος, γιὰ τὴν πηγάζουσαν ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ βίωση τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ μέσα στὴν Ἐκκλησία καὶ ἀποτελοῦν βαθμίδες τῆς ἀναβάσεώς του πρὸς θεὸν τοῦ Θεοῦ.

1. Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ἀγῶνα του κατὰ τῶν Εἰκονομάχων, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός εἶχε τὴ μεγαλειώδη σύλληψη τῆς λειτουργίας τῆς εἰκόνας, μὲ ποικίλες ἔννοιες, τόσο ὑπερβατικά, ὅσο καὶ μέσα στὴν κτίση, πὸν ὀδηγοῦν στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Θὰ λέγαμε ὅτι, σὲ σύγκριση μὲ τοὺς δύο τρόπους τοῦ θεολογεῖν, κατάφαση καὶ ἀπόφαση, ἡ πορεία διὰ μέσου τῆς εἰκόνας, ὅπως ἀποτυπώνεται κυρίως στὸν τρίτον περὶ τῶν εἰκόνων λόγο του, ἀποτελεῖ καταφατικὴ καθοδικὴ πορεία, δεδομένου ὅτι ἄρχεται ἀπὸ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ ὡς εἰκόνας τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὡς εἰκόνας τοῦ Υἱοῦ, γιὰ νὰ κατέλθῃ στὴ συνέχεια στὸν ἄνθρωπον, δημιουργημένο κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση Θεοῦ, στὴ συνέχεια δέ, ἡ βεβαίωση ὅτι τὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργηθέντα ὄντα εἶναι δημιουργημένα σύμφωνα μὲ τοὺς

ἀντίστοιχους λόγους ἢ τοὺς προορισμούς τους ποὺ βρίσκονται στὴν αἰώνια βουλή τοῦ Θεοῦ. Ἐκεῖνο ποὺ κυριαρχεῖ στὴν εἰκονολογικὴ αὐτὴ προσέγγιση, εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ Μ. Βασιλείου, ὅτι «ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνας ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει», ποὺ μπορεῖ νὰ ἐφαρμόζεται ὄντολογικὰ στὴν ὑπερβατικὴ σχέση τοῦ Υἱοῦ ὡς εἰκόνας τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὡς εἰκόνας τοῦ Υἱοῦ, ἢ καὶ ἐντελῶς ἠθικά, στὴ σχέση τῆς εἰκόνας κατασκευασμένης μὲ χρώματα καὶ τὸ εἰκονιζόμενο πρωτότυπο. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν πορεία, διαπιστώνεται ἐμπειρικὰ ὅτι ἡ κτιστὴ δημιουργία εἶναι πλήρης τριαδικῶν εἰκόνων ποὺ ἀποκαλύπτουν τὸν τριαδικὸ τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἀποτυπωμένο στὴ δημιουργία.

2. Στὸ ἐρώτημα τοῦ Ψαλμωδοῦ, «τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν;» (Ἐβρ. 2:6), ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δίδει τὴν ἀπαντήση ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει δημιουργηθεῖ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ. Ἔνεκα τούτου, ὁ ἄνθρωπος ἔχει διπλὴ ἀποστολὴ στὸν κόσμον. Ἀφ' ἑνὸς μὲν, καλεῖται νὰ ἀποκαλύπτει συνεχῶς τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς τοῦ κόσμου, ἐφ' ὅσον εἶναι δημιουργημένος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ πρέπει νὰ ἀκολουθεῖ τὴν πορεία ὁμοιώσεώς του μὲ τὸν Θεό. Ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ βεβαιώνει αὐτὴ τὴν ἀποστολὴ καὶ αὐτὸ τὸ σκοπὸ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν προσέλαβε φύση ἀγγέλου οὔτε ὁποιουδήποτε ἄλλου δημιουργήματος, παρὰ μόνο προσέλαβε τὴν ἀνθρώπινη φύση.

3. Ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ὁ σκοπὸς τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θέωση στὸν Ἰω. Δαμασκηνὸ ἔχει διάφορα ἐπίπεδα. Πρῶτον, γίνεται ἀναφορὰ στὴ Βιβλικὴ διδασκαλία περὶ τῆς θεώσεως, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὴ βασικὴ θεολογικὴ θεμελίωση τῆς περὶ θεώσεως διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας. Δεύτερον, ἡ θέωση ἀφορᾷ καὶ τὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ. Ἔνεκα τῆς ἐνώσεώς της μὲ τὴ θεία φύση ἔχει θεωθεῖ. Τρίτον, ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου ἐπέρχεται διὰ τῆς

μετοχής του στα ιερά Μυστήρια. Διὰ τοῦ Βαπτίσματος ἀνακαινίζεται ὁ ἄνθρωπος καὶ λαμβάνει τὸν φωτισμὸ καὶ τὴ χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐρμηνεύει τὴν διὰ τῶν Μυστηρίων γνῶση καὶ θέωση, ἰδιαίτερος δὲ διὰ τοῦ Βαπτίσματος ὡς τὴν ἀδιάκοπη παρουσία τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ ὀκτὼ «τύπους βαπτισμάτων», ποὺ ἀρχίζουν μὲ τὴν παρουσία τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ὀλοκληρῶνονται μὲ τὴν ἔσχατη κρίση. Ἄλλωστε, καὶ ἡ Εὐχαριστία θὰ προσφέρει τὴ θέωση σὲ ὅσους μετέχουν, «ἄχρι οὗ ἔλθῃ» (Α' Κορ. 11:26) ὁ Χριστὸς στὴ Δευτέρα του Παρουσία.

4. Τέλος, προτείνεται ἡ διὰ τοῦ θείου φωτὸς γνῶση τοῦ Θεοῦ σύμφωνα καὶ μὲ διάφορα πρότυπα ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀκολουθεῖ κατ' ἐξαίρετο τρόπο μία διαφορετικὴ πορεία καὶ ἐρμηνευτικὴ τῆς διὰ τοῦ φωτὸς γνώσεως καὶ κοινωνίας μὲ τὸν Θεό. Ἀκολουθεῖ περισσότερο ἐρμηνευτικὸ σύστημα τῆς περὶ τοῦ φωτὸς θεολογίας τῶν Γραφῶν παρὰ τὴν περὶ τοῦ φωτὸς μυστικὴ θεολογία ποὺ εἶχε καθιερωθεῖ ἀπὸ τοῦ Ἀρεπαγίτου καὶ ἐντεῦθεν¹⁰⁵⁸. Ἡ βασικὴ ἀρχή, ἡ ὁποία κυριαρχεῖ στὴν ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ, εἶναι, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὸ γεγονὸς τῆς δημιουργίας τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, ἀφ' ἑτέρου δέ, οἱ διὰ τοῦ φωτὸς θεοφάνειες. Μέσα στὸ φῶς ἀποκαλύφθηκε ὁ Θεὸς στὸν Μωυσῆ, τὸ πρότυπο γιὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὁ δίκαιος Συμεὼν ὁμολόγησε, ἐναγκαλιζόμενος τὸν Χριστό, ὅτι εἶδε διὰ τῶν ὀφθαλμῶν του «... φῶς εἰς ἀποκάλυψιν Ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ» (Λκ. 2:32), μέσα στὸ φῶς ἀποκάλυψε τὴ θεότητά του ὁ Χριστὸς στοὺς Ἀποστόλους στὸ ὄρος Θαβώρ. Διὰ τῶν θεοφανειῶν καὶ τῶν τριαδικῶν σχημάτων στὴ δημιουργία ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὸ φῶς, ἀποκαλύπτεται τὸ *mysterium tremendum*, ἐνῶ διὰ τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνσαρκώσεως ἡ ἀποκάλυψη καὶ γνῶση λαμβάνουν χριστολογικὴ διάσταση. Ἡ πνευματολογικὴ διάσταση τῆς περὶ φωτὸς καὶ διὰ τοῦ θείου φωτὸς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ ἰδιαίτερο κεφάλαιο σχετιζόμενο μὲ τὸ Βάπτισμα.

¹⁰⁵⁸ Βλ. ΛΟΣΚΥ, Βλαδιμήρου. *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 259-281.

Σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς ἐκφάνσεις τῆς θείας Ἀποκαλύψεως δὲν ὑπάρχει μηχανισμὸς τῆς τύχης ἢ τῆς φυσικῆς ἀνάγκης. Σὲ κάθε περίπτωση ἐμπλέκεται ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος γίνεται ὁ ἀποδέκτης τῆς Ἀποκαλύψεως καὶ τοῦ περιεχομένου τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, πού παρέχεται μὲ τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ Θεοῦ. Μέσω τῆς κτιστῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ὁδηγεῖται στὴ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἔνεκα τῶν ἐνεργειῶν του στὴν κτίση, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὡς μέτοχος τῆς ὕλης καὶ τοῦ πνεύματος, ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀναγνωρίσει καὶ νὰ γνωρίσει τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ βεβαιωθεῖ γιὰ τὴν ὑπαρξή Του. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ἔγινε σὲ συγκεκριμένες ἱστορικὲς στιγμὲς τῆς ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι δημιουργοῦνται ρήγματα στὴ συνέχεια τῆς ἀποκαλύψεως ἢ καὶ τῆς κηδεμονίας τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ δημιουργία. Ἡ ἀόρατος παρουσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δημιουργικὴ, ἡ συνεκτικὴ καὶ ἡ σωτηριώδης παντοδυναμία του, ἀδιακόπως συνέχει καὶ διακρατεῖ τὰ πάντα καὶ τὰ κατευθύνει πρὸς τὴν τελειώσή τους. Ἡ ἀποκάλυψη τῆς παρουσίας καὶ τῆς πρόνοιας τοῦ Θεοῦ βεβαιώνει γιὰ τὴ συνεχῆ καὶ ἀδιάκοπη διακυβέρνηση τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸν Θεό. Τὸ ὑψιστὸ γεγονὸς τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου Του, φωτίζει τὸ παρελθόν, τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον, τὸν χρόνον καὶ τὰ ἔσχατα.

Ὁ σκοπὸς τῆς θεογνωσίας εἶναι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ὡς «ὄντως ὄντος». Γιὰ νὰ καταστεῖ αὐτὸ δυνατὸ καὶ στὸ πλαίσιο τῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου, δυνατότητες πού περιορίζονται ἔνεκα τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων, συγκεκριμένα τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ γνωρίσει ἑαυτὸν, τὸν κόσμον καὶ τὴ σχέση τοῦ ἰδίου μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὸν κόσμον. Ἡ σχέση αὐτὴ ἐξυπακούει τὴ γνωσιολογικὴ ἔρευνα καὶ γνώση τοῦ κόσμου, τὴν προέλευσή του καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ὑπάρξεώς του, ὅπως, βεβαίως καὶ κατ' ἐξοχὴν πρέπει νὰ γνωρίζει τὴν ἀπάντηση τοῦ ἐρωτήματος τοῦ Ψαλμωδοῦ: «τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμήσκη

αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν;» (Ἐβρ. 2:6). Ἐπομένως, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι μία ἀντικειμενικὴ ἔρευνα ἑνὸς ἐξ ἀντικειμένου πράγματος ἢ ὄντος. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἐξυπακούει τὴν ἀνάληψη μιᾶς πορείας γιὰ τὴ συνάντηση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, πρόσωπο πρὸς πρόσωπο, ὅπως αὐτὴ περιγράφεται ὡς θεολογικὴ ἐμπειρία ἀπὸ τὸν Γρ. Ναζιανζηνὸ στοὺς *Θεολογικούς* του *Λόγους*¹⁰⁵⁹. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως διαπιστώσαμε, κάνει παρόμοια ἐξομολόγηση, ὅπως ὁ Γρ. Ναζιανζηνός, γιὰ τὴν ἀδυναμία του νὰ ἀναχθεῖ στὸ ὄρος τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ.

Μέσα ἀπὸ τὴ σύγκριση μεταξὺ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἢ καὶ τοῦ κόσμου στὸ σύνολό του, διαπιστώνεται ἡ διαφορὰ πού ὑφίσταται μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Τὰ κτιστὰ καθίστανται γνωστὰ ἔνεκα τῶν ιδιωμάτων τους. Ὁ ἀκτιστος, ἀναρχος καὶ ἄχρονος Θεὸς δὲν ἐπιδέχεται σύγκριση μὲ τὰ κτιστὰ ὄντα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνός ἀρνεῖται τὴν ἀπόδοση τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγορημάτων στὸν Θεό. Ἡ οὐσία ἢ φύση τοῦ Θεοῦ παραμένει ἄγνωστη καὶ ἀκατάληπτη ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη σκέψη καὶ διάνοηση. Ἐνεκα αὐτῶν τῶν συνθηκῶν, ἔχουν ἀναπτυχθεῖ ἢ καὶ ἔχουν προταθεῖ διάφοροι τρόποι μέσα ἀπὸ τοὺς ὁποίους καθίσταται δύνατὴ ἡ γνώση τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, τὸ ὅ, τι ἐστίν, ἀλλὰ ὄχι τὸ τί καὶ τὸ πῶς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Τὸ καταστάλαγμα τῆς ὀρθοδόξου θεογνωσίας προῆλθε μετὰ καὶ μέσα ἀπὸ ἔντονες θεολογικὲς ἔριδες καὶ ἀντιπαραθέσεις μὲ ὅσους ὑποστήριζαν τὴν ἀπόλυτη γνώση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ σύγκριση μεταξὺ Θεοῦ καὶ κόσμου, ἢ μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἡ μελέτη τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ ὀδήγησαν στὴν ἀποδοχὴ τῆς ἀποδόσεως ιδιωμάτων στὸν Θεό. Τὰ θεῖα ιδιώματα διακρίθηκαν σὲ καταφατικὰ καὶ ἀποφατικὰ. Τὰ καταφατικὰ ιδιώματα κατὰ κανόνα προέρχονται ἀπὸ τὴ φυσικὴ θεολογία καὶ ἀποκάλυψη καὶ συνιστοῦν καθοδικὴ

¹⁰⁵⁹ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. *Λόγος Θεολογικός* 28. *Περὶ Θεολογίας*, σσ. 100-175. **Τοῦ ἰδίου**. *Λόγος Θεολογικός* 38. *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, σσ. 104-149.

πορεία ἀπὸ τὰ ἀνώτερα στὰ κατώτερα. Τὰ ἀποφατικὰ εἶναι καρπὸς θεολογικῆς βασάνου, ἢ ὁποία θέλει συστηματικὰ νὰ ἀποφύγει τὴν ἀπόδοση κτιστῶν ιδιωμάτων στὸν Θεό. Ἡ ἀποφατικὴ ὁδὸς ἀποτελεῖ τὴν ὁδὸν τῆς καθάρσεως μὲ τὴν ἀποφυγὴ ἀποδόσεως στὸν Θεὸ ὅλων τῶν ιδιωμάτων ποὺ χαρακτηρίζουν τὰ κτιστὰ ὄντα καὶ νὰ ἀναχθεῖ στὸ θεῖο. Βεβαίως, καὶ ἡ Ἁγία Γραφή γέμει καταφατικῶν καὶ ἀποφατικῶν ιδιωμάτων γιὰ τὸν Θεό, εἶναι δὲ ἐπίσης πλήρης ἀνθρωπομορφικῶν ιδιωμάτων, εἰκόνων καὶ ἐκφράσεων γιὰ τὸν Θεό. Αὐτὸ εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς Χριστιανικῆς θεολογίας, τῆς περὶ Θεοῦ ὄντολογίας, ἀλλὰ καὶ τῆς θείας ἀποκαλύψεως γιὰ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς εἶναι ἀποκαλυπτόμενο πρόσωπο, μὲ ὅ,τι μπορεῖ νὰ σημαίνει ὁ ὅρος αὐτὸς στὴν ἱστορία τῆς καθιερώσεως τοῦ Τριαδολογικοῦ δόγματος, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἢ ὁποία ὀδηγεῖται διὰ συλλογισμῶν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι τὸ «κινουὺν ἀκίνητον» καὶ ἡ πρώτη αἰτία τῶν ὄντων ἀπροσώπως. Τὰ θεῖα ιδιώματα ἀνήκουν στὴ θεῖα οὐσία καὶ δὲν προέρχονται ἀπὸ ἄλλη αἰτία καὶ πηγὴ: «πάντα ταῦτα καὶ τοιαῦτα φύσει ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφυῖα, ἀλλ' αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οἰκείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν»¹⁰⁶⁰.

Ἡ συστηματοποίηση τῆς καταφατικῆς καὶ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἔργο τοῦ συγγραφέως τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων, τὴν ὁποία ἔλαβε ἀπὸ τὸν Φίλωνα τὸν Ἰουδαῖο, ὅπως καὶ ἄλλοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ὅχι μόνο ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ἀλλὰ καὶ πλειάδα ἄλλων Πατέρων χρησιμοποιοῦν τὸ σύστημα αὐτὸ στὴν περὶ Θεοῦ θεολογία. Ἡ βασικὴ ἀρχὴ τῆς θεογνωσίας στὸν Ἰω. Δαμασκηνό, ὡς σημειώθηκε ἀνωτέρω, ἔχει ὡς βάση τὴν κατάφαση καὶ τὴν ἀπόφαση. Ἔτσι, στὴ συνέχεια σημειώνει: «Ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ. Κἂν ἀγαθόν, κἂν δίκαιον, κἂν σοφόν, κἂν ὅ τι ἂν εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν. Εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφατικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγόμενα

¹⁰⁶⁰ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 14, 8-10. **B. KOTTER I**, σ. 42.

δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα, οἷον σκότος λέγοντες ἐπὶ θεοῦ οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς»¹⁰⁶¹. Τὰ θεῖα ιδιώματα, ὅσα εἶναι κοινὰ γιὰ ὅλα τὰ Πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ συνδέονται μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, φανερώνουν τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ὅσα εἶναι καθαρὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα, φανερώνουν τὴν τελειότητα τῶν θείων Ὑποστάσεων. Ἐξ ἄλλου, τὰ θεῖα ιδιώματα φανερώνουν τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ἐντὸς τῆς δημιουργίας καὶ ἀποτελοῦν τὸν τρόπο κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς κτιστότητας τοῦ ἀνθρώπου.

Αὐτὰ τὰ ὁποῖα γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν Θεὸ μέσα ἀπὸ τὶς διάφορες πηγές γνώσεως τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ Χριστιανικὴ διδασκαλία, τὸ δόγμα καὶ τὴν πίστη εἶναι ὁ ἕνας καὶ μοναδικὸς Θεὸς μὲ τὶς τρεῖς ὑποστάσεις, ἢ πρόσωπα. «Μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν μονάδι». Ἡ δογματικὴ καὶ θεολογικὴ αὐτὴ πρόταση συνοψίζει τὸ σύνολο τοῦ περὶ Θεοῦ χριστιανικοῦ δόγματος καὶ προΐδεάζει γιὰ τὸ μυστήριον τῆς τριαδικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ. Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀποκαλύπτει τὸν Θεὸ Δημιουργό. Ἡ Καινὴ Διαθήκη, διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υιοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς καθόδου τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὴν Πεντηκοστή, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀποκαλύψεως ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Ἰησοῦ Χριστό, ἀποκαλύπτονται οἱ τρεῖς τέλειες Ὑποστάσεις τοῦ ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ Θεοῦ καὶ οἱ μεταξύ τους σχέσεις. Ἡ Ἐκκλησία, διὰ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ὅρισε τὴν πίστη καὶ τὸ δόγμα περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἱστορικὴ συνάντηση τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὸ θρησκευτικὸ, τὸ φιλοσοφικὸ καὶ τὸ πολιτιστικὸ περιβάλλον ἐπέβαλε τὶς συνθήκες καὶ προϋποθέσεις μέσα στις ὁποῖες ὁ Χριστιανισμὸς ἔπρεπε νὰ καθορίσει τὴν πίστη του μὲ τὶς ἰδιαιτερότητές της. Ἡ φιλοσοφία μὲ τὶς ἑλληνικὲς καταβολές της ὅρισε τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοια μὲ φιλοσοφικοὺς ὅρους καὶ ἔννοιες. Ἡ εἰδωλολατρικὴ θρησκεία εἶχε ὡς βάση τὸν πολυθεϊσμό. Ὁ Ἰουδαϊσμός, ἀντίθετα, εἶχε τὸν ἀπόλυτο

¹⁰⁶¹ Ὁπ. ἀν., 4, 33-38. **B. KOTTER I**, σ. 13.

μονοθεϊσμό του Θεού Δημιουργού της Π. Διαθήκης. Κατά τους χρόνους του Ίω. Δαμασκηνού το Ίσλάμ έπανήλθε σέ ένα απόλυτο και στείρο μονοθεϊσμό, ασκώντας κριτική στην περι Θεού Χριστιανική πίστη και διδασκαλία.

Ο Χριστιανισμός δέν εισήλθε στη «λογική» τών περι Θεού διδασκαλιών του περιβάλλοντός του, χωρίς να σημαίνει ότι απέφυγε τις προκλήσεις. Υπήρχε ένα «άλλο» δεδομένο, έντελώς διαφορετικό από τις προηγηθείσες περι Θεού πεποιθήσεις και διδασκαλίες, δεδομένο τὸ ὁποῖο ἔθεσε ὑπὸ δοκιμασία τις πρὸ τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὅπως και τις μετὰ Χριστόν περι Θεοῦ διδασκαλίες. Τὸ «γεγονός» Χριστός ἔχει ἀνατρέψει κάθε ἀντίληψη περι Θεοῦ, γιατί, ἐνῶ ἀκόμα και ἡ Παλαιὰ Διαθήκη περιλαμβάνει τις Θεοφάνειες, ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ και Λόγου τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὴν Ἀποκάλυψη και διδασκαλία τῆς Κ. Διαθήκης, ἔθεσε ἐπὶ τάπητος τὰ ἐρωτήματα, τί εἶναι ὁ Θεός, ἢ καλύτερα γιὰ τὸν Χριστιανισμό, ποῖος εἶναι ὁ Θεός; ποία ἡ σχέση του με τὸν κόσμον και τὸν ἄνθρωπον; τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος και τί εἶναι ὁ κόσμος και ποία ἡ σχέση τους με τὸν Θεό; ἐρωτήματα και ἀπαντήσεις πού ἀνέτρεπαν ὅλα τὰ περι Θεοῦ, κόσμου και ἀνθρώπου προηγούμενα δεδομένα. Τὸ ἐρώτημα, ποῖος ὁ Θεός τοῦ Χριστιανισμοῦ; πέρασε μέσα ἀπὸ συμπληγάδες πού προκλήθηκαν ἀπὸ αἰρετικές θέσεις και φιλοσοφικές δοξασίες. Ἡ Ἐκκλησία, με βάση τὴ θεία Ἀποκάλυψη στο πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ και τὴ διδασκαλία τῆς Κ. Διαθήκης, ἢ και τῆς Παλαιᾶς, ἐρμηνευομένης ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Καινῆς, ἀπάντησε στο ἐρώτημα και διατύπωσε τὴν πίστη της περι Θεοῦ με τὴν πρόταση ὅτι ὁ Θεός εἶναι «μονὰς ἐν τριάδι και τριάς ἐν μονάδι». Ο Χριστός ἀποκάλυψε τὴ σχέση τοῦ ἰδίου με τὸν Πατέρα, ὅπως και με τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀποκάλυψη πού ὑπῆρχε ἐν σπέρματι ἤδη στην Παλαιὰ Διαθήκη. Ο Πατέρας γιὰ τὸν Χριστιανισμό, ἂν και ταυτίζεται με τὸν Δημιουργὸ Θεὸ τῆς Π. Διαθήκης, ἐν τούτοις, δέν εἶναι ἀπόλυτα «ένας», δεδομένου ὅτι ἀπὸ τὸν Πατέρα γεννᾶται ὁ Υἱός και ἐκπορεύεται τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἦδη οἱ προσερχόμενοι στον Χριστιανισμό δέχονταν τὸ Βάπτισμα στο ὄνομα τοῦ ἑνός και

τριαδικου Θεου (βλ. Μτ. 28:19) και για τον λόγο αυτό διαμορφώθηκαν τα Βαπτισματικά Σύμβολα. Η συμβολή των Μεγάλων Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων της Ανατολής και της Δύσεως για τη διαμόρφωση της ορθής διατυπώσεως της Χριστιανικής πίστεως και του Χριστιανικού Δόγματος ήταν εξαιρετικά σημαντική. Τον καθοριστικό ρόλο διεδραμάτισαν οι Οικουμενικές Σύνοδοι, που απέκτησαν κύρος και αυθεντία μέσα στην Έκκλησία, κυρίως η Πρώτη και η Δεύτερη με τους αντίστοιχους όρους ή σύμβολα πίστεως. Ένώπιον του Ίω. Δαμασκηνού βρίσκονταν επίσης και οι άλλες Οικουμενικές Σύνοδοι, μέχρι και την έκτη, οι οποίες καθόρισαν άλλες όψεις του χριστιανικού δόγματος.

Για το διαμορφωμένο ήδη και καθιερωμένο δόγμα και το περιεχόμενο της πίστεως της Έκκλησίας ο Ίω. Δαμασκηνός προβαίνει σε ένδελεχη γνωσιολογική έρευνα και μελέτη. Για να επιτύχει το έγχείρημα αυτό, το οποίο παρομοίωσε με την άνοδο του Μωυσέως στο όρος Σινά για τη συνάντησή του με τον Θεό, έπρεπε να διέλθει ως δια βαθμίδων τις διάφορες πηγές γνώσεως, όπως αυτές περιεγράφησαν πριν. Μέσα από τις βαθμίδες αυτές υπάρχουν σημαντικά γνωσιολογικά εύρηματα, τα οποία πρέπει να τύχουν εξετάσεως, γιατί άπτονται του περιεχομένου της πίστεως και δόγματος της Έκκλησίας και άπαντούν στο ερώτημα περί Θεού όπως το θέτει η Χριστιανική διδασκαλία και αποκάλυψη.

Θεός γινώσκων και Θεός γινωσκόμενος. Το ερώτημα που καλούμαστε να άπαντήσουμε είναι το ποιος ο Θεός τον όποιο γνωρίζει ο Ίω. Δαμασκηνός κατά τη διάρκεια της πορείας του προς τα άνω για τη συνάντησή του με τον άκατάληπτο Θεό. Ο Ίω. Δαμασκηνός προβαίνει σε βασικές παρατηρήσεις και διαπιστώσεις κατά την πορεία του αυτή. Η πρώτη θεμελιώδης διαπίστωση είναι αυτή που αναφέρθηκε ήδη, ότι το θεϊον είναι άρρητο και άκατάληπτο. Το μόνο γνωστό και καταληπτό είναι ή άπειρία και ή άκαταληψία του Θεού¹⁰⁶².

¹⁰⁶² Όπ. άν., 4, 32-33. **B. KOTTER I**, σ. 13.

Ὅπως εἶναι προφανές, τὸ ἄρρητο καὶ ἀκατάληπτο τοῦ Θεοῦ εἶναι πρωτίστως ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς ὅμως, ἐπιπρόσθετα, χαρακτηρίζεται καὶ ἀπὸ ἄλλα δύο δεδομένα, ἀφ' ἑνὸς μὲν, τὴ γνώση καὶ πρόγνωση πού ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ ὅλα τὰ ὄντα, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὴ γνώση πού προσφέρει ὁ ἴδιος στὰ ὄντα γιὰ τὴν ὑπαρξή του καὶ τὸν τρόπο ὑπάρξεώς του.

Ἡ γνώση τῶν ὄντων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, γνώση πού σημαίνει τὴν ὑπαρξή τῶν κτιστῶν ὄντων, ἀφορᾷ «τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Ἡ πρόγνωση ὅμως τοῦ Θεοῦ ἀφορᾷ «τὰ ἐφ' ἡμῖν», δηλαδή αὐτὰ πού ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὶς δικές μας ἐλεύθερες ἐπιλογές. Ὁ Θεὸς προγινώσκει, ἀλλὰ δὲν παρεμβαίνει στὶς δικές μας ἐπιλογές. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει δημιουργηθεῖ ἐλεύθερος, αὐτεξούσιος καὶ εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδεχθεῖ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, εἶναι δὲ δυνατὸν νὰ τὸ ἀπορρίψει. Ἡ προγνωστικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ στὴν οὐσία εἶναι ἡ δημιουργικὴ ἐνέργειά Του γιὰ τὴ δημιουργία τῶν ὄντων, ὅπως καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ διακυβέρνηση τῆς κτιστῆς δημιουργίας. Ὁ Θεός, σύμφωνα μὲ τὴν προγνωστικὴ του δύναμη, προνοεῖ γιὰ ὅλα, ἀλλὰ ἡ πρόνοια καὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ παραμένουν ἄγνωστα στὸν ἄνθρωπο. Πιθανὸ νὰ δίδεται ἡ ἐντύπωση ἀδικίας στὴ διακυβέρνηση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεό, γιὰτὶ ἀδυνατοῦμε νὰ γνωρίζουμε καὶ νὰ προγνωρίζουμε, ὅπως ὁ Θεός. Ὅμως, ἡ γνώση καὶ ἡ πρόγνωση τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀντίθετες μεταξύ τους. Ὁ Θεός, προγνωρίζοντας «τὰ ἐφ' ἡμῖν», ἐνήργησε «τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν» ὥστε νὰ ἀποβαίνουν πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς δίδει ὁρισμοὺς γιὰ τὴ γνώση καὶ γιὰ τὴν πρόγνωση πού ἔχει ὁ Θεὸς γιὰ τὰ ὄντα: «Ἄλλο γάρ ἐστι γνῶσις καὶ ἄλλο πρόγνωσις καὶ ἄλλο ἐπίγνωσις. ... Γνῶσις μὲν γάρ ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα, πρόγνωσις δὲ τὸ εἰδέναι τὰ ἐσόμενα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἐπίγνωσις δὲ ἐστὶν ἡ μετὰ ψευδῆ γνῶσιν ἐπιγινομένη ἀληθῆς γνῶσις»¹⁰⁶³. Μὲ τοὺς ὁρισμοὺς αὐτούς, οἱ ἔννοιες τῆς γνώσεως ἢ καὶ τῆς προγνώσεως καθορίζουν καὶ τὴ σχέση τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ μὲ

¹⁰⁶³ Κατὰ Μανιχαίων, 78, 14-15. B. KOTTER IV, σσ. 393-394.

τὰ κτιστὰ ὄντα, γιατί αὐτὸ ποὺ γνωρίζει ἢ καὶ προγνωρίζει ὁ Θεὸς, αὐτὸ ὑπάρχει. Ὅτι δὲν γνωρίζει ὁ Θεὸς δὲν ὑπάρχει. Δεδομένου ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός, δὲν γνωρίζει τὸ κακὸν καὶ ἄρα τὸ κακὸν δὲν ὑπάρχει. Ἡ γνώση τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι ἡ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τῆς ὑπάρξεώς τους. Οἱ θεολογικὲς αὐτὲς θέσεις εἶναι καθοριστικὲς τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς καὶ διακρίσεως μεταξὺ τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ καὶ τῶν κτιστῶν ὄντων. Ὅμως, αὐτὲς οἱ ἴδιες ὄντολογικὲς καταστάσεις καὶ διαφορὲς μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, ὄχι μόνο δὲν δημιουργοῦν ἀπροσπέλαστο χάσμα μεταξὺ Θεοῦ καὶ κόσμου, ἀλλὰ ἀποτελοῦν τὶς γέφυρες τῆς μεταξὺ τους κοινωνίας. Ἡ γνώση τῶν ὄντων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δὲν φανερώνει ἠθικὴ κατάσταση, ἀλλὰ συνεπάγεται τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸ περιεχόμενον τῆς γνώσεώς του. Ἡ γνώση αὐτὴ μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ καὶ ὡς ἡ δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία φανερώνει καὶ τὸ δημιουργικὸ του θέλημα, δεδομένου ὅτι ἡ γνωστικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ ἀφορᾷ ὅσα δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, «τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν», ὅπως τὸ εἶναι καὶ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ ποὺ γνωρίζει ὁ Θεὸς αὐτὸ ὑπάρχει. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ ὄντα. Χωρὶς αὐτὴ τὴν γνώση τὰ ὄντα δὲν μποροῦν νὰ ὑπάρχουν. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν λοιπῶν ὄντων δὲν μποροῦν νὰ αὐτονομηθοῦν. Ἡ αὐτονόμηση σημαίνει τὴν ἀνυπαρξία τους, γιατί συνεπάγεται τὴν ἀποκοπὴ ἀπὸ τὴν πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ εἶναι. Ἡ ὑπαρξὴ τῶν ὄντων εἶναι συνέπεια τῆς συνεχοῦς γνωστικῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ὑπαρξὴ τους καὶ προσφέρει τὴν δυνατὸτητα τῆς υπερβάσεως τῆς φθορᾶς, τοῦ πεπερασμένου εἶναι τους καὶ τῆς μετοχῆς τους στὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ.

«Ἡμεῖς γὰρ ἓνα θεὸν φάμεν ἀγαθόν, δίκαιον, πάντων δημιουργόν, πάντων κρατοῦντα, παντοδύναμον, ὅσα θέλει δυνάμενον, καὶ ὑπ’ αὐτοῦ ἐκτίσθαι τὰ πάντα, τὰ τε ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἀλλ’ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι—«πάντα γὰρ, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν ὁ κύριος»—, καὶ τοῦτο ἀγαθόν φάμεν, ὃ θέλει· οὐ γὰρ τὰ ποιήματα κρίνει τὸν ποιήσαντα. Ἀλλ’ οὐδὲ ἴσμεν τὸν λόγον τῆς προνοίας αὐτοῦ· «τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;» Εἰ ἔγνωστο ἡ βουλή αὐτοῦ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ, οὐκ ἦν θεὸς οὐδὲ θαυμαστός. Ὡσπερ

γὰρ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀκατάληπτος, οὕτω καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ πρόνοια αὐτοῦ. Εἰ γὰρ τὰ τῶν ἀνθρώπων οὐδεὶς ἐπίσταται εἰ μὴ τὸ πνεῦμα ἐκάστου τὸ ἐν αὐτῷ, ἀλλ' οὐδὲ πάντα τὰ ἑαυτοῦ ἐκάστος τῶν ἀνθρώπων ἐπίσταται—οὐ γὰρ τὸ μέλλον γινώσκει οὐδέ, τί βούλεται ἢ τί θελήσει καὶ βουλευθῆ ἄξιον, ἐπίσταται—, πῶς οὖν τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα καὶ τὴν αὐτοῦ βουλήν γινώσεται, ὅς πολλακίς καί, ὧν ἐβουλεύσατο, εἰς λήθην ἔρχεται;» (Κατὰ Μανιχαίων, 77. **B. KOTTER IV**, σ. 393).

Ἡ δημιουργία τῶν ὄντων ἔγινε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (ex nihilo), εἶναι δὲ τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ἐλευθέρου θελήματος τοῦ Θεοῦ, μὲ σκοπὸ τὴ μετοχὴ τῶν ὄντων στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Τὰ ὄντα αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ ἔχουν τὴ μεταξύ τους διαφορετικότητα, ὅπως βεβαίως καὶ τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ μὲ τὸν Θεό. Ἡ μετοχὴ στὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ δὲν σημαίνει τὴν κατάργησιν τῆς διαφορετικότητος μεταξύ τῶν ὄντων. «Ἰστέον δέ, ὡς ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ τάξις ἀρίστη ἐκάστῳ τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον διασώζουσα—ταυτὸν δὲ ἐστὶ καὶ ἀρετὴ—, κακία δὲ ἡ τῆς τάξεως λύσις ἤγουν ἀταξία. Δισσῶς δὲ τὸ ἀγαθὸν λέγεται· ἢ τὸ ὄντως ἀγαθὸν ὡς ἡ ῥηθειῖσα τάξις ἢ καὶ τὸ δοκοῦν ἀγαθόν, ἢ κατ' αἴσθησιν ἡδονὴ παρὰ τὴν προειρημένην τάξιν, ὅπερ οὐκ ἀγαθὸν ἐστίν, ἀλλὰ μάλλον κακόν»¹⁰⁶⁴. Ἡ κατάργησις τῆς τάξεως ἐμπεριέχει τὸν κίνδυνον ὥστε τὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργηθέντα ὄντα νὰ ὀδηγηθοῦν καὶ πάλιν στὸ μὴ ὄν.

«*Μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν Μονάδι*». Ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ ποῦ ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἀποκομίζει διὰ τῆς ἐπιπόνου ἀναβάσεως πρὸς τὸ ὄρος τῆς θεωρίας τοῦ Θεοῦ, ὅπως ὁ θεόπτης Μωσῆς, ἐντάσσεται σὲ ἓνα πλαίσιο πολλῶν παραγόντων. Ἐν πρώτοις, βέβαια, διακρίνεται ἡ ὄντολογία τοῦ Θεοῦ καὶ διευκρινίζεται, ἀφ' ἑνὸς μὲν, σὲ σχέσιν μὲ τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀφ' ἑτέρου δέ, σὲ σχέσιν καὶ συνάρτησιν μὲ τὸν κόσμον, ὅπως ἐπίσης καὶ μὲ τὸν Θεὸ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἡ χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ ὄντολογία συνοψίζεται στὴν πρότασις: «*Μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριάς ἐν Μονάδι*». Αὐτὴ ὁ πρότασις διαφοροποιεῖ ριζικὰ τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοια στὸν Χριστιανισμό, τόσο ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ

¹⁰⁶⁴ Ὁπ. ἀν., 81, 1-6. **B. KOTTER IV**, σ. 395.

Φιλοσοφία, ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό. Ὁ χριστιανικὸς Θεὸς πιστεύεται καὶ ὁμολογεῖται ὅτι εἶναι ἕνας, δεδομένης τῆς ἐνότητος τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ μία οὐσία, τὴν ὁμοουσιότητα τῶν τριῶν Προσώπων, εἶναι ὁμως συγχρόνως καὶ τρεῖς Ὑποστάσεις ἢ τρία Πρόσωπα. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς ἐπιμένει μὲ ἐκπληκτικὸ τρόπο σὲ δύο σημαντικὰ ζητήματα σχετικὰ μὲ τὴν περὶ Θεοῦ ὄντολογία, πρῶτον, στὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ τῶν Χριστιανῶν καὶ, δεύτερον, στὴν τελειότητα τῶν τριῶν Ὑποστάσεων, ζητήματα ποὺ ἀπασχολοῦν καὶ σήμερα τὴ θεολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ. Εἶναι ἀναγκαῖο ὁμως νὰ διευκρινισθεῖ τὸ πῶς εἶναι δυνατὸ ὁ ἕνας Θεὸς νὰ εἶναι συγχρόνως καὶ τρεῖς Ὑποστάσεις. Ἔτσι, ὁ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅπως ἔπραξαν καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ Πατέρες, διακρίνει τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως Του. Ὁ «τρόπος ὑπάρξεως» εἶναι ἕνας περιεκτικὸς ὅρος, ποὺ καθορίζει τὶς σχέσεις τῶν τριῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ στὴν «τάξη» μεταξύ τους καὶ ἀναφέρεται πρῶτον στὴν μεταξύ τους σχέση (ἐνδοτριαδικὴ ζωὴ) καὶ δεύτερον στὴν ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ στὴν «οἰκονομία». Βεβαίως, εἶναι δυνατὸν νὰ γίνῃ λόγος καὶ γιὰ τὴν ὑπάρξη καὶ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου σὲ κοσμολογικὸ ἐπίπεδο.

Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μὲ συστηματικὸ τρόπο ὀρίζει τὴ σχέση καὶ διαφορὰ μεταξύ τῶν ὄρων, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς οὐσίας – φύσεως – μορφῆς, ἀφ' ἑτέρου δὲ τῆς ὑποστάσεως – προσώπου – ἀτόμου¹⁰⁶⁵. Εἶναι θεμελιώδεις ὅροι οἱ ὁποῖοι ἀποβαίνουν καθοριστικοὶ γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος. Οἱ ὅροι τῆς πρώτης ομάδας συνιστοῦν μεταξύ τους «ὁμώνυμους» ὄρους, ὁμοίως καὶ ἡ δεύτερη ομάδα. Ἐξ ἄλλου, ἡ πρώτη ομάδα ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ «δεύτερη οὐσία» τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐνῶ ἡ δεύτερη πρὸς τὴν «πρώτη οὐσία»¹⁰⁶⁶. Γιὰ τὸν

¹⁰⁶⁵ Βλ. *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 1, 3. **B. KOTTER I**, σ. 20. Βλ. καὶ *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, μ' -μδ' fus. **B. KOTTER I**, σσ. 106-109.

¹⁰⁶⁶ Ὅπ. ἀν., μβ' fus., 8-15. **B. KOTTER I**, σ. 107. Βλ. ὅπ. ἀν. λα' fus., 29-34. **B. KOTTER I**, σσ. 94-95. «Οἱ δὲ ἅγιοι πατέρες παρεάσαντες τὰς πολλὰς ἐρεσχελίας τὸ μὲν κοινὸν καὶ κατὰ πολλῶν λεγόμενον ἤγουν τὸ εἰδικώτατον εἶδος οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον, κύνα καὶ τὰ

Ἰω. Δαμασκηνό, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ τρεῖς ὄροι, οὐσία – φύση – μορφή, ἀνήκουν στὴ «δεύτερη οὐσία» καὶ παρὰ τὴ ρητὴ του θέση ὅτι «οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή ταυτόν ἐστιν»¹⁰⁶⁷, νοηματικὰ οἱ ὄροι αὐτοὶ δὲν ἐξισώνονται. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ γιὰ τοὺς ὄρους τῆς δεύτερης ομάδας: «ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταυτόν ἐστιν»¹⁰⁶⁸. Ὅμως, οὔτε οἱ ὄροι αὐτοὶ ἐξισώνονται, ἀλλὰ διατηροῦν τὴν νοηματικὴ τους διαφορὰ καί, κατὰ συνέπεια, ἔχουν διαφορετικὴ ἐφαρμογὴ στὴν περὶ Τριάδος διδασκαλία. Μεταξὺ τῶν συνωνύμων ὑπάρχει μία ἀλληλεξάρτηση, ἢ ὁποῖα φανερῶνει τὶς διάφορες καταστάσεις τοῦ ὄντος¹⁰⁶⁹. Ἡ ὑπόστασις καθορίζει «τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν, καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῶ ἀριθμῶ διαφέρον ἡγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινὰ ἵππον»¹⁰⁷⁰, ἐνῶ «πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ιδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν»¹⁰⁷¹. Ἐξ ἄλλου, γιὰ τὸ ἄτομο παρέχονται τέσσερις ὁρισμοί: α) τὰ ἄποσα ἄτομα, τὰ ὁποῖα δὲν τέμνονται, ὅπως ἡ στιγμή, τὸ νῦν

τοιαῦτα· καὶ γὰρ καὶ ἡ οὐσία παρὰ τὸ εἶναι λέγεται, καὶ ἡ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι, τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταυτόν ἐστι· καὶ ἡ μορφή δὲ καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῇ φύσει. Τὸ δὲ μερικὸν ἐκάλεσαν ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν οἶον Πέτρος, Παῦλος. Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι καὶ αἰσθήσει ἡγουν ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι. Ἀδύνατον δὲ δύο ὑποστάσεις μὴ διαφέρειν ἀλλήλων τοῖς συμβεβηκόσι καὶ ἀριθμῶ διαφέρειν ἀλλήλων. Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ χαρακτηριστικὰ ιδιώματα τὰ συμβεβηκότα εἰσὶ τὰ χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν».

¹⁰⁶⁷ *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, 1, 2. **B. KOTTER I**, σ. 20.

¹⁰⁶⁸ Ὅπ. ἀν., 1,3. **B. KOTTER I**, σ. 20. Βλ. *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, μδ' fus., 10-11. **B. KOTTER I**, σ. 109.

¹⁰⁶⁹ «Φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας, οἶον ἡ γῆ κινεῖται μὲν κατὰ τὸ βλαστάνειν, ἡρεμεῖ δὲ κατὰ τὴν ἐκ τόπου εἰς τόπον μετάβασιν· οὐ γὰρ κινεῖται ἀπὸ τόπου εἰς τόπον. Ἡ οὖν ἀρχὴ καὶ ἡ αἰτία τῆς κινήσεως τε καὶ τῆς ἡρεμίας αὐτῆς, καθ' ἣν πέφυκεν οὕτω κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν οὐσιωδῶς ἡγουν φυσικῶς καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός, φύσις λέγεται παρὰ τὸ τοιῶσδε πεφυκέναι τε καὶ ὑπάρχειν. Αὕτη δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ οὐσία· ἐκ γὰρ τῆς οὐσίας ἔχει τὴν τοιαύτην δύναμιν ἡγουν τὴν κίνησιν καὶ ἡρεμίαν. Καὶ ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ αἰτία τῆς κινήσεως αὐτῆς καὶ ἡρεμίας. Λέγεται δὲ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι» (*Φιλοσοφικὰ κεφάλαια*, μα' fus. **B. KOTTER I**, σ. 107).

¹⁰⁷⁰ Ὅπ. ἀν., μγ' fus., 5-7. **B. KOTTER I**, σ. 108.

¹⁰⁷¹ Ὅπ. ἀν., μα' fus., 2-4. **B. KOTTER I**, σ. 109.

τοῦ χρόνου καὶ ἡ μονάδα, β) τὸ δύστητον ἄτομο, ὅπως ὁ ἀδάμαντας ἢ ὁ λίθος, γ) τὸ εἶδος τοῦ ἀτόμου τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ τμηθεῖ σὲ ἄλλα εἶδη, π.χ. σὲ εἰδικώτατο εἶδος, ὅπως ἄνθρωπος, ἵππος κ.λπ. καί, δ) τὸ ἄτομον ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο τέμνεται μὲν ἀλλὰ μετὰ τὴν τομὴν δὲν διασώζει τὴν ἀρχικὴν του μορφὴν ὡς εἶδος, ὅπως ὅταν τμηθεῖ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, τότε οὔτε τὸ σῶμα οὔτε ἡ ψυχὴ συνιστοῦν τέλειο ἄνθρωπο¹⁰⁷². Ἄν καὶ οἱ τρεῖς ὅροι ἀνήκουν στὴν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη «πρῶτη οὐσία» καὶ θεωροῦνται ὡς ὁμώνυμοι, ἐν τούτοις, διαφαίνεται ἡ διαφορὰ τῆς μεταξὺ τους ἔννοιας. Ἡ ἔννοια καὶ ὁ ὅρος τοῦ «ἀτόμου» δὲν ἔχει χρησιμοποιηθεῖ σὲ καμμία περίπτωση στὴν Τριαδολογία, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν κατὰ κόρον χρῆσιν τῶν ἄλλων δύο ὄρων, κατ' ἐξοχὴν τῆς ὑποστάσεως καὶ δευτερευόντως τοῦ προσώπου.

Ἡ ἐνδοτριαδικὴ ζωὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν αἰδία γέννησιν τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὴν αἰδία ἐκπόρευσιν τοῦ ἀγίου Πνεύματος καὶ πάλιν ἀπὸ τὸν Πατέρα ἐκ τῆς κοινῆς οὐσίας. Ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ, ἡ πηγὴ καὶ ἡ αἰτία τῆς υπάρξεως τῶν δύο ἄλλων Ὑποστάσεων ἢ Προσώπων. Ὁ Πατέρας, ὡς ἐκ τούτου, εἶναι ἀρχὴ ἀναίτιος, ἄνευ ἀρχῆς καὶ ἀγέννητος. Ὁ Υἱὸς εἶναι γεννητὸς ὡς πρὸς τὸ ὑποστατικὸν τοῦ ιδιώματος, ἔχει ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τὸν Πατέρα, ὅπως καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἔχει ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τὸν Πατέρα, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐκπορεύεται. Ἡ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις γίνονται ἀπὸ τὴν οὐσίαν καὶ ὁ αἰτιὸς τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως εἶναι ὁ Πατέρας. Ἐπειδὴ αὐτὸ πού γεννᾶται ἀπὸ τὴν οὐσίαν εἶναι ὁμοούσιον, γι' αὐτὸ καὶ τὰ τρία Πρόσωπα εἶναι ὁμοούσια. Τὰ τρία Πρόσωπα εἶναι ἰσότιμα, καὶ δὲν ὑπάρχει εἶδος ὑποταγῆς τοῦ ἐνὸς πρὸς τὸ ἄλλο, γι' αὐτὸ καὶ οἱ Ὑποστάσεις, τὰ Πρόσωπα τῆς Τριάδος, εἶναι τέλεια. Ἡ τελειότητα σημαίνει τὴν κατοχὴν τῆς πλήρους θεότητος καὶ τὴν διάκρισιν ἀπὸ τῶν ἄλλων δύο Ὑποστάσεων μὲ τὰ ἀντίστοιχα ὑποστατικὰ ιδιώματα, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ τὴν σχέσιν μεταξὺ τῶν Ὑποστάσεων, ὅπως αὐτὲς ὀρίζονται καὶ καθορίζονται ἀπὸ τὸν τρόπον ὑπάρξεώς τους στὴν

¹⁰⁷² Βλ. ὅπ. ἀν., ἰα' fus. **B. KOTTER I**, σ. 81.

σχέση τῆς μιᾶς μὲ τὴν ἄλλη, χωρὶς τὶς ὁποῖες δὲν θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρχει τελειότητα. Βεβαίως, ὁ Πατέρας εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ αἰτία τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δεδομένου ὅτι ὁ Υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἐκ τῆς οὐσίας. Ὁ Πατέρας ὅμως δὲν θὰ ἦταν οὔτε ἀρχὴ ἢ αἰτία, οὔτε θὰ ἦταν Πατέρας ἂν δὲν ὑπῆρχε καὶ δὲν ἐγεννᾶτο ὁ Υἱὸς καὶ δὲν ἐκορευόταν τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἡ «μοναρχία» τοῦ Πατέρα ὑφίσταται γιατί ὑπάρχουν οἱ ἄλλες δύο θεῖες Ὑποστάσεις, καὶ ὅσα ἔχει ὁ Πατέρας ἔχει καὶ ὁ Υἱὸς καὶ ὅσα ἔχει ὁ Υἱὸς ἔχει καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, κατὰ τὴν Ἰωάννεια θεολογία. Οἱ σχέσεις αὐτὲς χαρακτηρίζονται καὶ ἀπὸ τὴν «περιχώρηση» τῶν ιδιωμάτων τῶν θεῶν προσώπων, ὅρος ὁ ὁποῖος μεταφέρεται ἀπὸ τὴ Χριστολογία στὴν Τριαδολογία καὶ θέλει νὰ ἐκφράσει τὴ θεολογία τοῦ τετάρτου Εὐαγγελίου περὶ τῶν σχέσεων τῶν θεῶν προσώπων μεταξύ τους.

Ἡ περὶ τῆς Τριάδος διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ τὸ κέντρο τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος καὶ τῆς πίστεώς της. Ἡ Ἐκκλησία ὅρισε τὸ δόγμα περὶ Θεοῦ μὲ τὰ σύμβολα πίστεως, κατ' ἐξοχὴν μὲ τὰ Σύμβολο πίστεως Νικαίας καὶ Κωνσταντινουπόλεως, πού ἀποτελοῦν τὸ θεμέλιο τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Γιὰ ὅποιον ἀναλαμβάνει πορεία γιὰ τὴ συνάντηση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ πρέπει νὰ ἔχει συνείδηση ὅτι ἡ ἀνάβαση εἶναι πορεία ἀσυγκρίτως δυσκολότερη καὶ περισσότερο ἐπίπονη ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἢ ἀκόμα καὶ τὴν πνευματικὴ ἀνάβαση τοῦ Μωυσέως στὸ ὄρος Σινᾶ.

Ὁ ἄνθρωπος, ἀπὸ τὴ στιγμή πού συνειδητοποίησε τὴν ὑπαρξή του στὸν κόσμο, ἀναζήτησε νὰ γνωρίσει ποία ἢ ποῖος εἶναι ἡ αἰτία τῆς ὑπάρξεώς του, - ἂν ὑπάρχει παρόμοια αἰτία -, καὶ ποία ἢ σχέση του μὲ ἐκεῖνον. Τὸ βιβλίο τῆς Γενέσεως τοποθετεῖ τὴν ἀναζήτηση αὐτὴ στὴν προπρωτικὴ περίοδο τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἀναφέρεται στὴ διήγηση περὶ τοῦ «δένδρου» τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ (Γεν. 2:15-3:7). Οἱ ἀπαντήσεις ποικίλουν, ἀναλόγως τῶν προϋποθέσεων ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ὁποίων ἀναζητοῦνται αὐτές,

ὅσον ἀφορᾶ στὰ ἀνωτέρω ἐρωτήματα. Ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἰδιαίτερα ὁ Ἀριστοτελισμὸς π.χ. ἀντιμετώπισε τὸ ἐρώτημα μέσα ἀπὸ τὴ λογικὴ, δηλαδή τὴ φυσικὴ ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐρευνήσῃ καὶ νὰ θέσει σὲ μὴ λογικὰ ἀλληλοσυγκρουόμενὴ τάξῃ τὸν κόσμον καὶ τὸν τρόπο ἐρεύνης του καὶ κατέληξε στὴν ἀπάντησιν γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ «πρώτου κινουμένου ἀκινήτου». Δὲν ὄρισε τὴ φύσιν αὐτῆς τῆς ἀρχικῆς αἰτίας, παρὰ τὸν φιλοσοφικὸ ὀρισμὸ τῆς οὐσίας στὴ γενικὴ του μορφή, οὔτε προέβη σὲ σύγκρισή της μὲ τὰ ὄντα, γιὰτὶ ὁ κόσμος καὶ ἡ αἰτία τῆς ὑπάρξεώς του ἀποτελοῦν ἐνιαῖο σύνολο. Ἐξ ἄλλου, ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἔθεσε τὸν προβληματισμὸ ὑπὸ τελείως διαφορετικὴ προοπτικὴ μὲ διαφορετικὰς ἔννοιες. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος στὸ σύνολό του εἶναι δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ. Ὁ δημιουργὸς Θεὸς διατηρεῖ τὴ σχέση καὶ κοινωνία του μὲ τὸν κόσμον, μὲ πράξεις καὶ ἐνέργειες ποὺ «ἀποκαλύπτουν» τὴν ὑπαρξὴ του, ὅπως οἱ θεοφάνειες, οἱ θαυματουργικὰς ἐνέργειες, ἡ ἄμεση ἐπικοινωνία μὲ πρόσωπα, ὅπως Πατριάρχες, Προφῆτες, Βασιλεῖς κ.λπ. Ἡ «ἀποκάλυψη», μὲ τίς διάφορες διαβαθμίσεις της, ἐπομένως, εἶναι τὸ μέσον γνώσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, Πατρός, Υἱοῦ, ἁγίου Πνεύματος, διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐνσαρκωθέντος Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸν Θεὸ Δημιουργὸ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὁποῖος δημιούργησε συνεργούντων τῶν ἄλλων δύο Προσώπων, καθόρισαν τὸ περιεχόμενον τῆς Χριστιανικῆς πίστεως, ὁμολογίας καὶ λατρείας. Ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῆς τῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ Θεοῦ Δημιουργοῦ καὶ τοῦ δημιουργημένου κόσμου, ἡ Χριστιανικὴ θεολογία προέβη στὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ καὶ τοῦ κτιστοῦ κόσμου. Στὸν κτιστὸν κόσμον περιλαμβάνεται καὶ ὁ ἄνθρωπος. Ἐνεκα τῆς διακρίσεως αὐτῆς, ποὺ φανερῶναι ὄντολογικὴ διαφορὰ τοῦ εἶναι καὶ τῆς ὑπάρξεως, ἀφ' ἑνὸς μὲν τοῦ Θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ ἐξ ὀλοκλήρου γνώσις τοῦ ἀκτιστοῦ Θεοῦ. Στὸν Θεὸ ὑπάρχει τὸ γνωστὸ καὶ τὸ ἄγνωστο. Πῶς γίνεται αὐτὴ ἡ διαπίστωση γιὰ γνωστὸ καὶ ἄγνωστο στὸν Θεὸ; γιὰτὶ ὑπάρχει αὐτὴ ἡ διάκρισις; ποῖο εἶναι τὸ γνωστὸ καὶ

ποιῶ τὸ ἄγνωστο στὸν Θεὸ καὶ πῶς ἀντιμετωπίζεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο πού ἀναζητᾷ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ εἶναι πολυσύνθετα. Ἡ ἱστορία τῆς γνωσιολογίας στὸ Χριστιανισμὸ φανερώνει τὴν προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ προσεγγίσει τὸ μεγάλο μυστήριον τοῦ ἄγνωστου καὶ συγχρόνως ἀποκαλυπτόμενου Θεοῦ. Σὲ αὐτὴ τὴν ἀναζήτηση γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἔχει συσσωρευθεῖ ὅλη ἡ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου ὥστε νὰ ὑπερβεῖ τὰ ὅρια τῆς κτιστότητας καὶ τῆς ὑλικῆς του ὑποστάσεως γιὰ νὰ γνωρίσει τὸν Θεό. Ὁ Χριστιανισμὸς δὲν ἀπέφυγε νὰ ἀναζητήσῃ τὴν ἀλήθεια περὶ τῆς ὑπάρξεως καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὄχι μόνο μέσα στὶς Βιβλικὲς πηγὲς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀκόμα μέσα ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ δημιουργία καὶ μέσα ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, γιατί «πᾶν δῶρημα τέλειον, ἄνωθὲν ἐστίν, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων». Σὲ αὐτὸ ὅμως ἔχει τὴν ἐκ τοῦ Θεοῦ χορηγούμενη γνώση μὲ διάφορους τρόπους, στοὺς ὁποίους ἔγινε ἤδη ἀναφορά.

Ὅταν ὁ Μωυσῆς συνάντησε τὸν Θεὸ στὸ ὄρος Σινᾶ καὶ ζήτησε νὰ τοῦ ἀποκαλύψῃ τὸ ὄνομά Του, δηλαδὴ νὰ γνωρίσει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία τῆς Π. Διαθήκης, - μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀρχίζει ἡ περὶ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ συζήτηση -, τότε ὁ Θεὸς τοῦ εἶπε, «ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν» (Ἐξ. 3:14). Ὁ Μωυσῆς, κατὰ τὸν Ἰω. Δαμασκηνό, καθίσταται «ὁ πρῶτος τὸ τοῦ ὄντος καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ οὐσίαν ὄντος μεμνημένος ὄνομα»¹⁰⁷³. Βεβαίως, πρέπει νὰ τονισθεῖ γιὰ πολλοστὴ φορὰ ὅτι ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς μεταφέρει συστηματοποιημένη τὴν πρὸ αὐτοῦ διδασκαλία περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ἐπαναλαμβάνοντας τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό¹⁰⁷⁴, γράφει περὶ τοῦ Θεοῦ: «Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον»¹⁰⁷⁵. Τὴν πρόταση αὐτὴ τὴ συσχετίζει μὲ τὴν ἄνοδο τοῦ Μωυσέως στὸ Σινᾶ, ὅπου

¹⁰⁷³ Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προσίμιον 16-17. **B. KOTTER I**, σ. 51.

¹⁰⁷⁴ Βλ. **Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ**. Λόγος Θεολογικὸς 38. *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 7, σσ. 114-116.

¹⁰⁷⁵ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 12-13. **B. KOTTER II**, σ. 31. Βλ. Φιλοσοφικὰ κεφάλαια, Προσίμιον 8-21. **B. KOTTER I**, σ. 51.

ἀνέλαβε τὴν ἀποστολὴν νὰ ὀδηγήσει τὸ λαὸ τοῦ Θεοῦ στὴ Γῆ τῆς Ἐπαγγελίας. Ἐὰν τὸ «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» θεωρηθεῖ ὡς ἡ Βιβλικὴ Ἑβραϊκὴ περιγραφή τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ, ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς προσθέτει καὶ δεύτερο ὄνομα, τὸ «Θεός», μὲ τὴν διπλῆ ἔτυμολογία του, «θέειν» καὶ «αἶθειν», τὸ ὁποῖο ἐκπροσωπεῖ τὸν Ἑλληνικὸ κόσμον καὶ κάθε θρησκεία ποὺ πιστεύει καὶ λατρεύει τὸν Θεὸ ἀνεξαρτήτως τῆς ἔννοιας ποὺ τοῦ ἀποδίδεται¹⁰⁷⁶.

Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ συσσωρεύονται οἱ σημαντικότεροι γνωσιολογικοὶ ὅροι, οἱ ὁποῖοι γίνονται καθοδηγητικοὶ τῆς πορείας πρὸς γνῶση τοῦ Θεοῦ. Εἰσάγεται τὸ εἶναι καὶ ἡ ὄντολογία περὶ Θεοῦ, οἱ ὅροι τοῦ ὄντος, τῆς οὐσίας, τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ Θεοῦ. Ὁ Μωυσῆς εἶναι ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος μυήθηκε στὸ ὑπὲρ τὴν οὐσία ὄνομα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς τοποθετεῖ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, τὸ ὁποῖο γνώρισε κατ' εὐθείαν ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Θεό, ὑπὲρ τὴν οὐσία. Ὁ Θεὸς ἔχει τὸ ἀπόλυτο καὶ τέλειον ὄν. Τὸ θεῖον ὄν συνίσταται ἀπὸ τὴν ἄπειρη καὶ ἀόριστη οὐσία, ὅπως ἓνα πέλαγος ἄπειρο καὶ ἀόριστο. Ἡ οὐσία, δεδομένου ὅτι θὰ γίνῃ λόγος περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ἀποτελεῖ τὴν ἴδια τὴν ἐνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἡ οὐσία εἶναι ἄπειρη, ἀόριστη καὶ ἀκατάληπτη, εἶναι ὡς ἀπεριόριστο πέλαγος, μία εἰκόνα, μὲ τὴν ὁποία ὁ Ἰω. Δαμασκηνὸς θέλει νὰ παραστήσῃ στὴν ἀνθρώπινη περιορισμένη ἀντίληψη, τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀκατάληπτο τῆς θείας οὐσίας.

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν πορεία γνῶσεως τοῦ Θεοῦ, εἶναι βέβαιον ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀποκτᾷ συνείδηση τῆς ἀδυναμίας του ὥστε νὰ γίνῃ κάτοχος τῆς ἀπολύτου γνῶσεως τοῦ Θεοῦ. Δεδομένης, ὅμως, τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ὑπάρχει ἡ διὰ παντὸς ἀδιάλυτη σχέση καὶ ὑποστατικὴ

¹⁰⁷⁶ Βλ. Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 9, 14-20. **B. KOTTER II**, σσ. 31-32. **PANNENBERG**, Wolfhart. *Théologie systématique*, σσ. 85-243. Βλ. τὴν κριτικὴν ποὺ ἀσκεῖ ὁ Emil BRUNNER, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ Πατέρες διέπραξαν μέγιστο σφάλμα, μεταβάλλοντες τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἑλλωχιμιστῆ σὲ ὄντολογικὸ ὄρο. **BRUNNER**, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*, σσ. 120-121. Βλ. ἀν., ὑπόσημ. 810.

ένωση τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν προσληφθεῖσα ἀνθρώπινη φύση, γεγονός πού τοῦ προσφέρει τὴ σωτηρία. Κατ' ἀντίστοιχο τρόπο μὲ ἐκεῖνον τῆς ένώσεως στὸν Χριστὸ τῶν δύο φύσεων καὶ τῆς θεώσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως Του, τὸ ἴδιο καὶ ὁ ἄνθρωπος, ἐδῶ καὶ τώρα, ὀδηγεῖται πρὸς τὴ θέωση διὰ τῆς μετοχῆς του στὸ θεωμένο Σῶμα καὶ Αἷμα Χριστοῦ τῆς θείας Εὐχαριστίας.

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

Σύμφωνα μὲ τὶς ἐκδόσεις τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ἀπὸ τὸν Bonifatius KOTTER, τὰ ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, ἔχουν περιληφθεῖ σὲ πέντε συνολικὰ τόμους.

- I. Ὁ **πρῶτος τόμος** περιέχει τὰ ἀκόλουθα ἔργα τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ.
 1. *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ πρὸς Ἰωάννην τὸν ὀσιώτατον ἐπίσκοπον Λαοδικείας.* Ἔκδ. **P. Bonifatius KOTTER.** *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica).* (Patristische Texte und Studien 7). Walter De Gruyter. Berlin 1969, σσ. 20-26.
 2. *Φιλοσοφικὰ ἢ Διαλεκτικὰ κεφάλαια (recensio fusior).* (Κεφάλαια 68). **B. KOTTER I,** σσ. 47-146.
 3. *Φιλοσοφικὰ ἢ Διαλεκτικὰ κεφάλαια. Dialectica sive Capita philosophica (recensio brevior).* (Κεφάλαια 50). **B. KOTTER I,** σσ. 47-146.
 4. *Φιλοσοφικὰ ἢ Διαλεκτικὰ κεφάλαια. Dialectica sive Capita philosophica. Ἔτερον κεφάλαιον (recensio brevior).* **B. KOTTER I,** σσ. 142-146.
 5. *Φιλόσοφα.* **B. KOTTER I,** σσ. 151-173.
- II. Ὁ **δεύτερος τόμος** τῶν ἐκδόσεων **B. KOTTER II,** περιέχει μόνο τὴν *Ἐκδοσιν ὀρθοδόξου πίστεως.*
 6. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.* Ἔκδ. **P. Bonifatius KOTTER.** *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band II. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio fidei.* (Patristische Texte und Studien 12). Walter De Gruyter. Berlin – New York 1973, σσ. 3-239.
- III. Ὁ **τρίτος τόμος** τῶν ἐκδόσεων **B. KOTTER III,** περιέχει τοὺς τρεῖς Λόγους περὶ τῶν ἱερῶν εἰκόνων.
 7. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀπολογητικοὶ τρεῖς, πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας.* Ἔκδ. **P. Bonifatius KOTTER.** *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band III. Contra imaginum calumniatores orationes tres.* (Patristische Texte und Studien 17). Walter De Gruyter. Berlin – New York 1975, σσ. 65-200.
- IV. Ὁ **τέταρτος τόμος (IV)** τῶν ἐκδόσεων τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὑπὸ τοῦ **B. KOTTER,** περιέχει τὰ ἀκόλουθα **πολεμικὰ συγγράμματα.**
 8. *Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ ἑκατόν, ὅθεν ἤρξαντο καὶ πόθεν γέγοναν.* Ἔκδ. **P. Bonifatius KOTTER.** *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band IV.*

Liber de haeresibus. Opera polemica. (Patristische Texte und Studien 22). Walter De Gruyter. Berlin – New York 1981, σσ. 19-67.

9. *Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν Ἰακωβίτην.* **B. KOTTER IV**, σσ. 109-153.

10. *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ 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.* **B. KOTTER IV**, σσ. 173-231.

11. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν.* **B. KOTTER IV**, σσ. 238-253.

12. *Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ τοῦ χρυσορροᾶ λόγος κατὰ Νεστοριανῶν.* **B. KOTTER IV**, σσ. 263-288.

13. *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς Ἰορδάνην ἀρχιμανδρίτην περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου.* **B. KOTTER IV**, σσ. 304-332.

14. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων.* **B. KOTTER IV**, σσ. 351-398.

15. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων.* **B. KOTTER IV**, σσ. 409-417.

16. *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ.* **B. KOTTER IV**, σσ. 427-438.

V. Ὁ πέμπτος τόμος (V) τῶν ἐκδόσεων τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ ὑπὸ τοῦ **B. KOTTER**, περιέχει τὰ ἀκόλουθα κυρίως **ἀγιολογικὰ** συγγράμματα. Στὴν ἔκδοσιν αὐτὴ ἀκολουθεῖται τὸ ἐκκλησιαστικὸ ἐορτολόγιον ἀπὸ τὸν Σεπτέμβριον μέχρι τὸν Αὐγουστον.

17. *Ἰωάννου, ταπεινοῦ μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὸ ἅγιον σάββατον.* Ἐκδ. **P. Bonifatius KOTTER**. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band V. Opera homiletica et hagiographica.* (Patristische Texte und Studien 29). Walter De Gruyter. Berlin – New York 1988, σσ. 121-146.

18. *Ἰωάννου, ταπεινοῦ μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὸ γενέθλιον τῆς ἀγίας θεοτόκου Μαρίας.* **B. KOTTER V**, σσ. 169-182.

19. *ὑπόμνημα ἡγουν ἐπεξηγήσεις τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἀγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ Ἀρτεμίου συλλεγὲν ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Φιλοστοργίου καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ.* **B. KOTTER V**, σσ. 202-245.

20. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀγίαν καὶ ἔνδοξον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Βαρβάραν.* **B. KOTTER V**, σσ. 256-278.

21. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ, ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀγίαν μάρτυρα Ἀναστασίαν.* **B. KOTTER V**, σσ. 289-303.

22. *Ἰωάννου, τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὴν ἀγίαν Χριστοῦ γέννησιν.* **B. KOTTER V**, σσ. 324-347.
23. *Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον.* **B. KOTTER V**, σσ. 359-370.
24. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* **B. KOTTER V**, σσ. 381-395.
25. *ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν προφήτην Ἡλιοῦ τὸν Θεσβίτην.* **B. KOTTER V**, σσ. 406-418.
26. *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου, πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* **B. KOTTER V**, σσ. 436-459.
27. *Ἰωάννου, ταπεινοῦ καὶ ἀμαρτωλοῦ μοναχοῦ, δούλου τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς παλαιᾶς λαύρας, εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἀγίας θεοτόκου λόγος πρῶτος.* **B. KOTTER V**, σσ. 483-500.
28. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τοῦ Μανσοῦρ, εἰς τὴν ἀγίαν καὶ ὑπερένδοξον κοίμησιν καὶ μετάστασιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας.* **B. KOTTER V**, σσ. 516-540.
29. *Ἰωάννου, τοῦ Δαμασκηνοῦ μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου, λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.* **B. KOTTER V**, σσ. 548-555.

Στὸ **THESAURUS LINGVAE GRAECAE**, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω κείμενα τῆς ἐκδόσεως Bonifatius **KOTTER**, ἔχουν ἀναρτηθεῖ καὶ ἄλλα ἐκ τῶν ἔργων τοῦ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, κατὰ τὴν *Patrologia Graeca*, τόμ. 94-96, μεταξὺ τῶν ὁποίων ὑπάρχουν ἀρκετὰ ἀμφιβαλλόμενα καὶ νόθα.

30. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς ἀγίας Τριάδος. (fragmentum). (PG 95, 9-17). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
31. *Ἰωάννου Πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ. Περὶ τῶν ἀγίων νηστειῶν. (PG, 95, 64-77).*
32. *Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς πονηρίας πνευμάτων. (fragmentum). (PG 95, 80, 81, 84). (Νόθο).*
33. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, ψυχικῶν καὶ σωματικῶν. (fragmentum). (PG 95, 85-97). (Νόθο).*
34. *Ἐπίλυσις πρὸς τοὺς λέγοντας, «Εἰ δύο φύσεις ὁ Χριστὸς, ἀνάγκη [Θεοῦ καὶ] ἀνθρώπου τρεῖς φύσεις, καὶ τσαύτας λέγειν ἐνεργείας,» ὡς ὁ Σεβῆρος ἔφασκεν. (fragmentum). (PG 95, 225, 228). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
35. *Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ, ἐπίκλην Μανσοῦρ, περὶ θεολογίας· πῶς εἰκονίζει τὸ Θεῖον ἄνθρωπος. (fragmentum). (PG 95, 228). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
36. *Περὶ ἐμψύχου. (fragmentum). (PG 95, 229). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
37. *Τῆς δὲ ψυχῆς μέρη γ'. Ἐπιθυμητικόν, θυμικόν, λογιστικόν. (fragmentum). (PG 95, 229, 232). (Ἀμφιβαλλόμενο).*

38. *Περὶ ἐνώσεως, τοῦ Δαμασκηνοῦ. (fragmentum). (PG 95, 232-233).*
39. *Τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ex thesauro orthodoxiae Nicetae Choniatae. (fragmentum). (PG 95, 233). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
40. *Τοῦ Δαμασκηνοῦ. Fragmenta in Lucam (in catenis). (PG 95, 233, 236). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
41. *Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, περὶ τῶν Μακεδόνων μηνῶν, ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως. (fragmentum). (PG 95, 236-237). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
42. *Ἐπιστολὴ τοῦ μακαριωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυρίου Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, πρὸς τινα πεμφθεῖσα. Τί ἐστὶν ἄνθρωπος; (fragmentum). (PG 95, 244-245). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
43. *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου. Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων ὅπως αἱ ὑπὲρ αὐτῶν γινόμεναι λειτουργίαι καὶ εὐποιίαι τούτους ὀνίνησιν. (PG 95, 248-277). (Νόθο).*
44. *Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλέα Θεόφιλον περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων. (PG 95, 345-385). (Νόθο).*
45. *Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Περὶ τῶν ἀζύμων. (PG 95, 388-396). (Νόθο).*
46. *Τοῦ αὐτοῦ. Κεφάλαιον περὶ τοῦ ἀχράντου σώματος, οὗ μεταλαμβάνομεν. (PG 95, 405-412). (Νόθο).*
47. *Ἐρμηνεῖα τῶν Ἐπιστολῶν τοῦ ἀποστόλου Παύλου. (PG 95, 441-1033). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
48. *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ εἰς τὰ ἱερά παράλληλα. (PG 95, 1040-1588. PG 96, 9-441).*
49. *Ὁ πίναξ τῶν κεφαλαίων. (PG 96, 441-544).*
50. *Ε΄. Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου. (PG 96, 648-661). (Νόθο).*
51. *Τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἀναφοραί (Deprecationes i-iii). (PG 96, 816-817). (Ἀμφιβαλλόμενο).*
52. *Βίος Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ. (PG 96, 860-1240). (Νόθο).*
53. *Ἀποσπάσματα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον. (PG 96, 1408-1413). (Ἀμφιβαλλόμενο).*

ἌΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ἢ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ

ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Ἰωάννης. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια Νικολάου Ματσούκα. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 1976.

— Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Απόδοση εἰς τὴν νέα ἑλληνικὴ. Ἐκδ. Ἀρχιμ. Δωρόθεος Πάπαρης. Ἐκδοση Ἱερᾶς Μητροπόλεως

Γουμενίσσης, Ἀξιουπόλεως καὶ Πολυκάστρου. (Δὲν ἀναφέρεται ἔτος ἐκδόσεως).

—. *I. Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος. II. Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας λόγοι τρεῖς. Κείμενο – Μετάφραση - Εἰσαγωγή – Σχόλια Νικολάου Ματσούκα.* (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 8). Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 1988.

JOHN OF DAMASCUS. *Writings.* (Translation Frederic H. Chase, Jr.). (The Fathers of the Church. A New Translation. Volume 37). Catholic University of America Press. Washington, DC 1958.

ST. JOHN DAMASCUS. *Barlaam an Ioasaph. With an English Translation by the Late Rev. G. R. Woodward and H. Mattingly.* (The Loeb Classical Library). William Heinemann LTD - Harvard University Press. London - Cambridge, Massachusetts, 1914.

ΠΑΤΕΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. *Διάλογος περί τῆς Τριάδος, ἐν ᾧ διαλέγονται Ὁρθόδοξος καὶ Ἀνόμοιος Ἀρειανιστής.* PG 28, 1116-1285.

— *Ἐπιστολή περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων.* Ἔκδ. Hans-Georg Opitz. *Athanasius Werke.* Volume 2.1. Walter De Gruyter. Berlin 1940, σσ. 231-278.

— *Ἐπιστολαὶ πρὸς Σεραπίωνα ἐπίσκοπον.* Ἔκδ. Kyriakos Savvidis. *Athanasius: Werke, Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 4 Lieferung.* Walter De Gruyter. Berlin - New York 2010, σσ. 449-600.

— *Κατὰ Ἀρειανῶν, Λόγος II.* Ἔκδ. Karin Metzler καὶ Kyriakos Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 2. Lieferung.* Walter De Gruyter. Berlin - New York 1998, σσ. 177-260.

— *Κατὰ Ἀρειανῶν, Λόγος III.* Ἔκδ. Karin Metzler καὶ Kyriakos Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 3. Lieferung.* Walter De Gruyter. Berlin - New York 2000, σσ. 305-381.

— *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου καὶ τῆς διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ.* Ἔκδ. C. Kannengiesser. *Sur l'incarnation du verbe.* (Sources chrétiennes 199). Les Éditions du Cerf. Paris 1973.

— *Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστὶν ὁ Υἱὸς εἰ μὴ ὁ Πατήρ· καὶ τίς ἐστὶν ὁ Πατήρ εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ Υἱὸς ἀποκαλῦψαι.* PG 25, 208-220.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΣΙΝΑΪΤΗΣ. *Ὁδηγός.* Ἔκδ. Karl-Heinz Uthemann. *Anastasius Sinaitae viae dux.* (Corpus Christianorum, Series graeca 8). Brepols. Turnhout 1981.

Ἀνθολόγιο πατερικῶν κειμένων. Ἔκδ. Franz Diekamp. *Doctrina patrum de incarnatione verbi.* Aschendorff. Münster 1907.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον. Ὁμιλίαι Θ'.* Ἔκδ. Stanislas Giet. *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron.* 2^e édition. (Sources chrétiennes 26 bis). Les Éditions du Cerf. Paris 1968.

— *Ἐπιστολαί.* Ἔκδ. Yves Courtonne. *Saint Basile. Lettres.* Volumes 1-3. Les Belles Lettres. Paris 1957, 1961, 1966.

— *Κατὰ Εὐνομίον.* PG 29, 497-669, 672-768.

— *Ὁμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός.* PG 31, 329-353.

— *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.* Ἔκδ. Benoît Pruche. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit.* 2^e édition. (Sources chrétiennes 17 bis). Les Éditions du Cerf. Paris 1968.

— *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἐλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων.* Ἔκδ. Fernand Boulenger. *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques.* 2^e édition. Les Belles Lettres. Paris 1965.

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. PG 94, 429-489.

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἐκ τοῦ Μηνολογίου. PG 94, 501A-C.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΣ. Ἐπιστολή 101. Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον ἐπιστολή πρώτη. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques.* 2^e édition. (Sources chrétiennes 208). Les Éditions du Cerf. Paris 1974, σσ. 36-68.

—. Λόγος Θεολογικὸς 2. Απολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, καὶ αὐθις ἐπανόδου ἐκεῖθεν, μετὰ τὴν τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίαν, ἐν ᾧ τί τὸ τῆς ἱερωσύνης ἐπάγγελμα. Ἔκδ. Jean Bernardi. *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3.* (Sources chrétiennes 247). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 84-241.

—. Λόγος Θεολογικὸς 4. Κατὰ Ἰουλιανοῦ Στηλιτευτικὸς Λόγος Α'. Ἔκδ. Jean Bernardi. *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien.* (Sources chrétiennes 309). Les Éditions du Cerf. Paris 1983, σσ. 86-293.

—. Λόγος Θεολογικὸς 6. Εἰρηνικὸς πρῶτος ἐπὶ τῇ ἐνώσει τῶν μοναζόντων. Ἔκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti. *Grégoire de Nazianze. Discours 6-12.* (Sources chrétiennes 405). Les Éditions du Cerf. Paris 1995, σσ. 120-179.

—. Λόγος Θεολογικὸς 21. Εἰς Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας. Ἔκδ. Justin Mossay καὶ Guy Lafontaine. *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23.* (Sources chrétiennes 270). Les Éditions du Cerf. Paris 1980, σσ. 110-193.

—. Λόγος Θεολογικὸς 25. Εἰς Ἡρώνα τὸν φιλόσοφον. Ἔκδ. Justin Mossay καὶ Guy Lafontaine. *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26.* (Sources chrétiennes 284). Les Éditions du Cerf. Paris 1981, σσ. 156-205.

—. Λόγος Θεολογικὸς 28. Περὶ Θεολογίας. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques.* (Sources chrétiennes 250). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 100-175.

—. Λόγος Θεολογικὸς 29. Περὶ Υἱοῦ λόγος α'. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques.* (Sources chrétiennes 250). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 176-225.

—. Λόγος Θεολογικὸς 30. Περὶ Υἱοῦ λόγος β'. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques.* (Sources chrétiennes 250). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 226-275.

—. Λόγος Θεολογικὸς 31. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἔκδ. Paul Gallay καὶ Maurice Jourjon. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. Discours Théologiques.* (Sources chrétiennes 250). Les Éditions du Cerf. Paris 1978, σσ. 276-343.

—. Λόγος Θεολογικὸς 38. Εἰς τὰ Θεοφάνια. Ἔκδ. Claudio Moreschini. *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41.* (Traduction par Paul Gallay). (Sources chrétiennes 358). Les Éditions du Cerf. Paris 1990, σσ. 104-149.

—. Λόγος Θεολογικὸς 39. Εἰς τὰ Φῶτα. Ἔκδ. Claudio Moreschini. *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41.* (Traduction par Paul Gallay). (Sources chrétiennes 358). Les Éditions du Cerf. Paris 1990, σσ. 150-197.

—. *Λόγος Θεολογικός 40. Εἰς τὸ Βάπτισμα.* Ἔκδ. Claudio Moreschini. *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41.* (Traduction par Paul Gallay). (Sources chrétiennes 358). Les Éditions du Cerf. Paris 1990, σσ. 198-311.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ. *Βίος Γρηγορίου Θαυματουργοῦ.* PG 46, 893-958.

—. *Εἰς τοὺς Μακαρισμούς.* PG 44, 1193-1301.

—. *Λόγος Κατηχητικός.* Ἔκδ. Ekkehard Mühlenberg. *Grégoire de Nysse. Discours Catéchétique.* (Introduction, traduction et notes par Raymond Winling). (Sources chrétiennes 453). Les Éditions du Cerf. Paris 2000.

—. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου.* PG 44, 124-256.

—. *Περὶ τοῦ βίου Μωσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος.* Ἔκδ. Jean Daniélou. *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse.* 4^e édition. (Sources chrétiennes 1 bis). Les Éditions du Cerf. Paris 1984.

—. *Περὶ τοῦ μὴ οἶσθαι λέγειν τρεῖς θεούς. Πρὸς Ἀβλάβιον.* Ἔκδ. Friedrich Müller. *Gregorii Nysseni opera.* Volume 3.1. Brill. Leiden 1958, σσ. 37-57.

—. *Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμεν τρεῖς θεούς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν.* Ἔκδ. Friedrich Müller. *Gregorii Nysseni opera.* Volume 3.1. Brill. Leiden 1958, σσ. 19-33.

ΔΑΥΙΔ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ. *Τὰ Προλεγόμενα τῆς Φιλοσοφίας.* Ἔκδ. Adolf Busse. *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium.* (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.2). Reimer. Berlin 1904.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ. *Περὶ θείων ὀνομάτων.* Ἔκδ. Beate Regina Suchla. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus.* (Patristische Texte und Studien 33). Walter De Gruyter. Berlin 1990.

—. *Περὶ μυστικῆς θεολογίας.* Ἔκδ. Günter Heil καὶ Adolf Martin Ritter. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae.* (Patristische Texte und Studien 36). Walter De Gruyter. Berlin 1991, σσ. 141-150.

—. *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας.* Ἔκδ. Günter Heil καὶ Adolf Martin Ritter. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae.* (Patristische Texte und Studien 36). Walter De Gruyter. Berlin 1991, σσ. 7-59.

ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ ΚΥΡΟΥ. *Αἰρετικῆς κακομυθίας βιβλίον πέμπτον. Θείων δογμάτων ἐπιτομή. Κεφαλαίων ἔλεγχος.* PG 83, 409-556.

ΘΕΟΦΑΝΗΣ. *Χρονογραφία.* Ἔκδ. Carl De Boor. *Theophanis Chronographia.* Volume 1. Teubner. Lipsiae 1883 [repr. Olms. Hildesheim 1963].

ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΦΙΛΟΠΟΝΟΣ. *Σχόλια εἰς τὰς Κατηγορίας.* Ἔκδ. Adolfus Busse. *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium.* (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1). Reimer. Berlin 1898.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ. *Ἐγκώμιον εἰς Μάξιμον καὶ περὶ τοῦ ποίας δεῖ ἄγεσθαι γυναικάς.* PG 51, 225-242.

—. *Περὶ τοῦ Ἀκαταλήπτου. Λόγος Α΄.* Ἔκδ. Anne Marie Malingrey. *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Tome I (Homélie I-V).* (Introduction J. Daniélou. Traduction Robert Flacelière). 2^e édition. (Sources chrétiennes 28 bis). Les Éditions du Cerf. Paris 1970, σσ. 92-138.

—. *Ὁμιλία πρὸ τῆς ἐξορίας β΄.* PG 52, 429-430.

ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. *Παιδαγωγός.* Ἔκδ. Henri Irénéé Marrou καὶ Marguerite Harl. *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue. Livre 1.* (Traduction Marguerite Harl). (Sources chrétiennes 70). Les Éditions du Cerf. Paris 1960.

ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. *Ἐξηγήσεις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον.* PG 72, 476-949.

—. *Ἐπιστολή 39. Πρὸς Ἰωάννην Ἀντιοχείας.* PG 77, 173-181.

ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ. *Διάλογος μετὰ Πύρρου.* PG 91, 288-353.

—. *Ἐρωτήσεις πρὸς Θαλάσσιον.* Ἔκδ. Carl Laga καὶ Carlos Steel. *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium.* Volumes 1-2. (Corpus Christianorum, Series Graeca 7, 22). Brepols. Turnhout 1980, 1990.

—. *Κεφάλαια θεολογικά καὶ περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας.* PG 90, 1084-1176.

—. *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης.* PG 90, 961-1080.

—. *Μυσταγωγία.* Ἔκδ. Christian Boudignon. *Maximi Confessoris Mystagogia.* (Corpus Christianorum, Series Graeca 69). Brepols. Turnhout 2011.

—. *Opuscula Theologica et Polemica.* PG 91, 9-286.

—. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν II. Πρὸς Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου.* PG 91, 1061-1417.

—. *Περὶ διαφόρων ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου, πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον.* Ἔκδ. Bart Janssens. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem.* (Corpus Christianorum, Series Graeca 48). Brepols. Turnhout 2002.

—. *Quaestiones et dubia.* Ἔκδ. José H. Declerck. *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia.* (Corpus Christianorum, Series Graeca 10). Brepols. Turnhout 1982.

ΝΕΜΕΣΙΟΣ ΕΜΕΣΗΣ. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου.* Ἔκδ. Moreno Morani. *Nemesii Emeseni de natura hominis.* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Teubner. Leipzig 1987.

ΠΛΩΤΙΝΟΣ. *Ἐννεάδες.* Ἔκδ. Paul Henry καὶ Hans-Rudolf Schwyzer. *Plotini opera.* 3 Volumes. (Museum Lessianum. Series philosophica 33-35). Brill. Leiden 1951, 1959, 1973.

ΦΙΛΩΝ ΙΟΥΔΑΙΟΣ. *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας.* Ἔκδ. Leopoldus Cohn. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt.* Volume 1. Reimer. Berlin 1896.

ΩΡΙΓΕΝΗΣ. *Κατὰ Κέλσου.* Ἔκδ. Marcel Borret. *Origène. Contre Celse.* Volume 3. (Sources chrétiennes 147). Les Éditions du Cerf. Paris 1969.

— *Περὶ Ἀρχῶν.* Ἔκδ. Herwig Görgemanns καὶ Heinrich Karpp. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1976.

— *Περὶ εὐχῆς.* Ἔκδ. Paul Koetschau. *Origenes Werke.* Volume 2. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 3). Hinrichs. Leipzig 1899.

— *Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν.* Ἔκδ. Cécile Blanc. *Origène. Commentaire sur saint Jean.* Volume 1 (livres i-v). (Sources chrétiennes 120). Les Éditions du Cerf. Paris 1966.

— *Φιλοκαλία.* Ἔκδ. Éric Junod. *Origène. Philocalie 21-27: sur le libre arbiter.* (Sources chrétiennes 226). Les Éditions du Cerf. Paris 1976.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΤ' ΕΠΙΛΟΓΗΝ

Α. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΝΘΗΣ, Τιμόθεος (Αρχιμ.). *Ὁ "Κατὰ Μανιχαίων διάλογος" τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. (Διπλωματική ἐργασία στὸν Τομέα Πατερικῶν Σπουδῶν, Ἱστορίας Δογμάτων καὶ Συμβολικῆς). Ἀθήνα 2002.

ΑΡΤΕΜΗ, Εἰρήνη. *Τὸ πολιτικὸ καὶ θεολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς διαμάχης μεταξὺ εἰκονοκλαστῶν καὶ εἰκονολατρῶν (726/30-843 μ.Χ.)*. (Academia.edu). (http://www.24grammata.com/wp-content/uploads/2013/06/Artemi-Constantine-and-the-theology-of-Christianity-24grammata.com_.pdf).

ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, Σταῦρος. *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 2001.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος. *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ. Μὲ ἀναφορὰ στὶς Ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές καὶ στὸν Martin Heidegger*. Α' ἔκδοση. Ἀθήνα 1967.

— . *Χάϊντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης ἢ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*. Β' ἔκδοση (= τὸ προηγούμενο σὲ βελτιωμένη ἔκδοση). Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 1988.

— . *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*. Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 2002.

ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Βασίλειος Ν. *Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν εἰκονομάχων*. Ἀθήναι 1975.

— . «*Ἡ ψυχὴ κατὰ τὸν Ἀναστάσιο τὸν Σιναΐτη*». Ανάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 37 (2002), σσ. 155-198.

— . «*Ἰσαὰκ ὁ Σύρος καὶ ἡ τελειότητα τῶν τελείων*». Ανάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 44 (2009), σσ. 97-149.

— . *Ἱστορία καὶ θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων*. Ἐκδόσεις Ἐννοια. Ἀθήνα 2012.

ΓΙΕΦΤΙΤΣ, Ἀθανάσιος (Ἱερομόναχος). «*Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν. Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*». Στό: *Χριστὸς ἡ χώρα τῶν ζώντων*. Ἐκδόσεις Ἰνδικτος. Ἀθήναι 2007, σσ. 37-49.

— . «*Ὁ Ὡν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καὶ Ἀληθινὸς Θεὸς, ὅπως περὶ αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*». Στό: *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ, 12-14 Νοεμβρίου 1984*. Ἐκδοση Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 109-134.

— . «*Χριστὸς ἀρχὴ καὶ τέλος*». Στό: *Χριστὸς ἡ χώρα τῶν ζώντων*. Ἐκδόσεις Ἰνδικτος. Ἀθήναι 2007, σσ. 275-336.

—. (= **JEVNTIC**, Athanase). «Εἰσαγωγή. Ὁ ἅγ. Ἰωάννης Δαμασκηνὸς περὶ τῆς Παναγίας Θεοτόκου». Στό: Ἁγ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἡ Θεοτόκος. Τέσσερις θεομητορικές ὁμιλίες. Β' ἔκδοση. Ἐκδόσεις Ἀποστολικὴ Διακονία. Ἀθήναι 1990.

—. «Μεθοδολογία τῆς θεολογίας». Κληρονομία 14 (1982), σσ. 163-185.

ΓΙΟΦΚΟΥ, Δάφνη. «Εἰκονίζοντας τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ: ... ὡς ἂν χωρηθεῖ Θεὸς ἀνθρώποις ἀχώρητος (Ἰωάννης Δαμασκηνός, Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου)». (Academia.edu).

ΓΚΕΝΑΚΟΥ – ΜΠΟΡΟΒΙΛΟΥ, Ρόδη. «Βίος σύντομος τοῦ Δαμασκηνοῦ (BHG 885b)». Βυζαντινὰ 22 (2001), σσ. 67-73.

ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, Θεοχάρης. «Παρατηρήσεις στὸν τέταρτο σταυροαναστάσιμο κανόνα τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ». Κληρονομία 9 (1988), σσ. 93-109.

ΔΡΑΓΑΣ, Γεώργιος. «Ἡ Ὁρθόδοξος ἐκκλησιολογία σὲ γενικὲς γραμμές». (Μετάφραση Δέσπω Ἀθ. Λιάλιου). Κληρονομία 14 (1982), σσ. 325-336.

—. «Υπόμνημα τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκδόσεως». PG, 94. Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων. Ἀθήναι 1989.

ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗΣ, Κωνσταντῖνος Ἰ. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. (Διατριβὴ ἐπὶ Ὑφηγεσίᾳ). Ἐν Ἀθήναις 1903.

ΖΑΦΕΙΡΗΣ, Γεράσιμος. «*Connaissance naturelle de Dieu d'après Athanase d'Alexandrie*». Κληρονομία 6 (1974), σσ. 61-96.

ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, Ἰωάννης (Μητροπολίτης Περγάμου). Ἔργα Α', Ἐκκλησιολογικὰ μελετήματα. Ἐκδόσεις Δόμος. Ἀθήνα 2016.

—. Δογματικὴ καὶ Θεολογία. (Σημειώσεις παραδόσεων 1984-85). (<https://www.oodegr.com/oode/dogmat1/perieh.htm>)

ΖΙΑΚΑ, Ἀγγελική. Μεταξὺ πολεμικῆς καὶ διαλόγου. Τὸ Ἰσλάμ στὴν Βυζαντινὴ, Μεταβυζαντινὴ καὶ νεότερη Ἑλληνικὴ Γραμματεία. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 2010.

ΖΙΑΚΑΣ, Γρηγόριος Δ. Ἱστορία τῶν θρησκευμάτων. Β' τὸ Ἰσλάμ. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 1991.

ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Γεώργιος. Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ. Ἐκδόσεις Ἑλληνικὰ Γράμματα. Ἀθήνα 1997.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ἰωάννης. Φιλοσοφικά καὶ χριστιανικά μελετήματα. Β' ἔκδοσις ἐπαυξημένη. Ἀθήνα 1973.

ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἀνδρέας. Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρι Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἀθήναι 1956.

—. Ἱστορία τῶν δογμάτων. Τόμος Α', Ἱστορία τοῦ δόγματος ἀπὸ τῶν Ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῆς Α' ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Μέρος Δεύτερον, Ἱστορία τοῦ δόγματος ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τῶν Ἀπολογητῶν μέχρι τοῦ 318 μ.Χ. Ἐκδόσεις Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἐν Ἀθήναις 1978.

ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, Γεώργιος. Θεία καὶ ἀνθρωπίνη σοφία κατὰ τὴν πατερικὴν παράδοσιν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Θεσσαλονίκη 1998.

- ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ**, Κωνσταντῖνος. «Παρατηρήσεις στὸν κανόνα τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ». Κληρονομία 11 (1979), σσ. 113-128.
- ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ**, Ἰωάννης Δ. Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα. (Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης 10). Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 2008.
- ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ**, Βασίλειος (Χωρεπίσκοπος Τριμυθοῦντος νῦν Μητροπολίτης Κωνσταντίας καὶ Ἀμμοχώστου). Ὁ θρησκευτικὸς καὶ ἔθνικὸς πλουραλισμὸς τῆς νέας κοινωνίας τοῦ κόσμου. Ἐκδόσεις Ἄρμός. Ἀθήνα 2002.
- ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ**, Ἰωάννης. Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικὸ σημεῖο διαίρεσης; Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 2003.
- ΚΡΙΚΩΝΗΣ**, Χρῖστος. «Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας. Πατερικαὶ ἀπόψεις». Κληρονομία 18 (1986), σσ. 5-93.
- ΛΟΣΚΥ**, Βλαδίμηρος. Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας. (Μετάφραση Πρεσβυτέρα Στέλλα Κ. Πλευράκη). Β' ἔκδοση. Θεσσαλονίκη 1973.
- Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ. (Μετάφραση Μ. Γ. Μιχαηλίδης). Ἐκδόσεις Βασ. Ρηγοπούλου. Θεσσαλονίκη 1974.
- Ὁρθόδοξη θεολογία. Μία εἰσαγωγή. (Μετάφραση Ἰωσήφ Ροηλίδης). Κέντρο Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου. Λευκωσία 2002.
- ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ**, Γεώργιος. Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. (Διατριβὴ ἐπὶ ὑψηγείᾳ, ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου). Ἐν Θεσσαλονίκη 1963.
- ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ**, Γεώργιος. Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Θεσσαλονίκη 1982.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ**, Νικόλαος Α. «Γνῶσις καὶ ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ». Κληρονομία 2 (1970), σσ. 53-87.
- Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία Γ. Ἀνακεφαλαίωση καὶ ἀγαθοτοπία. Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας. (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 34). Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 2005.
- Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια. Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 1976.
- Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. I. Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος. II. Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας λόγοι τρεῖς. Κείμενο – Μετάφραση – Εἰσαγωγή – Σχόλια. (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 8). Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη 1988.
- «Περὶ τὴν ἔννοιαν τῆς ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ (Ἐξ ἀφορμῆς τῆς μελέτης τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ. Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ)». Κληρονομία 2 (1970), σσ. 409-421.

—. *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμιον πατερικῆς θεολογίας*. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 1976.

—. «Φιλοσοφία καὶ Δογματικὴ Διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ». Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 14 (1969), σσ. 251-324.

ΜΟΝΙΟΥ, Νικολέτα. *Κριτικὴ ἔκδοσις τῆς ἐρμηνείας τοῦ Ἰωάννου Ζωναρά σὲ ἀναστάσιμο κανόνα τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ (Α΄ Ἦχος)*. (Διπλωματικὴ ἐργασία). Ἀθήνα 2006.

ΝΕΛΛΑΣ, Παναγιώτης. «*Ἄνθρωπος καὶ Θεάνθρωπος*» (Ἐν ἰδιαιτέρως διεισδυτικὸν βιβλίον ἐπὶ ἐνὸς νευραλγικοῦ θέματος). Κληρονομία 3 (1971), σσ. 111-124.

—. «*Ἡ θεολογία τοῦ «κατ' εἰκόνα»* (Δοκίμιον ὀρθοδόξου ἀνθρωπολογίας)». Κληρονομία 2 (1970), σσ. 293-322.

ΝΗΣΙΩΤΗΣ, Νίκος Α. *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν. Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ*. Γ' ἔκδοσις. Ἐκδόσεις Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθήναι 1984.

ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, Νικόλαος. *Ἡ εἰκονομαχία καὶ ἡ εἰκονολογία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. Ἐκδόσεις Λυδία. Θεσσαλονίκη 2007.

ΝΙΤΣΕ, Φρίντριχ. *Ἡ φιλοσοφία στὰ χρόνια τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τραγωδίας. Οἱ προπλατωνικοὶ φιλόσοφοι καὶ σημειώσεις (1867-75)*. (Πρόλογος – Μετάφραση – Σχόλια, Βαγγέλης Δουβαρέλης. Φιλολογικὴ ἐπιμέλεια, Ἦρκος Ρ. Ἀποστολίδης). Β' ἔκδοσις μὲ διορθώσεις. Ἐκδόσεις Gutenberg. Ἀθήνα 2013.

ΝΤΕΣΣΕΙΓ, Πλακίδας (= **DESEILLE**, Placide) (Ἀρχιμ.). *Ἀνατολικὴ καὶ Δυτικὴ Χριστιανοσύνη*. (Μετάφραση Σωτήρης Γουνελάς). Ἐκδόσεις Ἄρμός. Ἀθήνα 2004.

ΞΙΩΝΗΣ, Νικόλαος Ρ. *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριο Νύσσης*. Ἐκδόσεις Γρηγόρη. Ἀθήνα 1999.

—. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὅτι καὶ Θεὸς καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν - Συμβολὴ στὴ συστηματικὴ ἐρμηνεία περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν Τριαδολογία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἐκδόσεις Ἐννοια. Ἀθήνα 2015.

ΟΡΦΑΝΟΣ, Μᾶρκος. *Ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τὴν Τριαδολογίαν τοῦ Μ. Βασιλείου* (Συμβολὴ εἰς τὴν περὶ Ἁγίας Τριάδος διδασκαλίαν αὐτοῦ). Ἀθήναι 1976.

ΠΑΠΑΒΗΣΣΑΡΙΩΝ, Θεοχάρης Σωτήριος. *Ἡ περὶ ὕλης διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ: τὸ κτισιολογικὸ ὑπόβαθρον τῆς ἀντιμανιχαϊκῆς του θεολογίας*. (Διδακτορικὴ διατριβή). Ἀθήνα 2018.

—. *Θελήματα, ἐνέργειες καὶ ιδιώματα τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό*. Ἀθήνα 2009.

ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Γεώργιος (πρωτοπρ.). «*Ἀποκάλυψις καὶ ἀποφατικὴ θεολογία κατὰ Μαϊμονίδην*». Κληρονομία 18 (1986), σσ. 219-261.

—. «*The Way of Contemplation*». Κληρονομία 15 (1983), σσ. 197-210.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Αντώνιος. «Θεολογική γνωσιολογία κατά τούς νηπτικούς πατέρας». Κληρονομία 8 (1976), σσ. 329-396.

—. «Θεολογική γνωσιολογία κατά τούς νηπτικούς πατέρας». Κληρονομία 9 (1977), σσ. 1-77.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός Γ. Θεολογία και γλώσσα. Έμπειρική θεολογία – Συμβατική γλώσσα. Έκδόσεις Παρουσία. Αθήνα 1997.

ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, Κωνσταντίνος Ε. Η ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. Αθήναι 1969.

ΠΑΤΡΩΝΟΣ, Γεώργιος Π. Η θέωση τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας. Β' ἔκδοσις μεταγλωττισμένη στὴ δημοτικὴ καὶ ἀναθεωρημένη ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα. Ἐκδόσεις Δόμος. Αθήνα 1995. (Α' ἔκδοσις, Αθήνα 1981, μετὶ τίτλο Η θέωσις τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων).

ΠΛΕΞΙΔΑΣ, Ἰωάννης Γρ. Πρόσωπο καὶ φύση. Προβληματισμοὶ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ σκέψη τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ. Ἐκδόσεις Νησιίδες. Σκόπελος 2001.

ΣΑΒΒΑΤΟΣ, Χρυσόστομος (νῦν Μητροπολίτης Μεσσηνίας). «Ἀπὸ τῆ λατρεία τῶν εἰδώλων στὴ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας». Ανάτυπον ἐκ τῶν Πρακτικῶν ΣΤ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων «Χριστιανικὴ Λατρεία καὶ Εἰδωλολατρεία», σσ. 143-170.

—. «ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΜΟΣΧΑΜΠΑΡ. Απόδειξις ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τοιοῦτον βλάσφημον κεφάλαιον τοῦ μεγάλου πατρὸς Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου τὸ ἐπιγεγραμμένον «περὶ θείων ὀνομάτων» ἀκριβέστερον». Θεολογία 72 (2001), σσ. 487-544.

—. Ἡ χριστολογία τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας καὶ ἡ γένεσις τοῦ Ἀπολιναρισμοῦ. Αθήναι 2006.

—. *Corpus Apollinarianum*. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα γιὰ τὴ γένεσις καὶ τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Ἐκδόσεις Ἄθως. Αθήναι 2006.

—. «Οἱ σύγχρονες προκλήσεις τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς κοινωνίας καὶ ὁ θεολογικὸς λόγος τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας». Ανάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 48 (2013).

—. «Περὶ τῆς πατρότητος τοῦ ψευδοκυρίλλειου ἔργου 'De Sacrosancta Trinitate' (CPG 5432)». Στό: Γηθόσυνον Σέβασμα. Αντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην (†2007). Ἐπιμ. Παναγιώτης Σκαλτσῆς καὶ Αρχιμ. Νικόδημος Σκρέττας. Ἐκδόσεις Κυριακίδη. Θεσσαλονίκη 2013.

—. «Συζητήσεις στὸν 19' αἰῶνα γιὰ τὴ γνησιότητα τῆς φράσης τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, «καὶ προβολὴς διὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος». Ανάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «Θεολογία» 68 (1997), σσ. 197-211.

—. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση τῶν πηγῶν τοῦ συμβόλου τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Ἀθῆναι 2004.

—. «Τὰ «Θεῖα Ὄνόματα» στίς Ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές καὶ ἡ Θεολογικὴ Γνωσιολογία». Κληρονομία 26 (1994), σσ. 335-345.

—. «Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεμέλιο τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς κατὰ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα». Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 40 (2005), σσ. 283-296.

ΣΑΧΙΝΙΔΟΥ, Ἰωάννα (= **SAHINIDOU**, Ioanna). «Θεολογία. Γλῶσσα γιὰ νὰ μιλάμε γιὰ τὸ Θεό». (Academia.edu).

ΣΚΟΥΤΕΡΗΣ, Κωνσταντῖνος Β. Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος», ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν. Ἀθῆναι 1972.

—. Ἱστορία Δογμάτων. Τόμος 1^{ος}. Ἡ Ὁρθόδοξη δογματικὴ παράδοση καὶ οἱ παραχαράξεις τῆς κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες. Ἀθήνα 1998.

—. Ἱστορία Δογμάτων. Τόμος 2^{ος}. Ἡ Ὁρθόδοξη δογματικὴ διδασκαλία καὶ οἱ νοθεύσεις τῆς ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ τέταρτου αἰῶνα μέχρι καὶ τὴν Τρίτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδο. Ἀθήνα 2004.

ΣΤΑΜΟΥΛΗ, Μαρία. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό. (Διπλωματικὴ Ἔργασία. Ἑλληνικὸ Ἀνοικτό Πανεπιστήμιο). Ἀθήνα 2017.

ΤΣΑΚΩΝΑΣ, Βασίλειος. Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς Ἐπιστολὴν τοῦ ἀποστόλου Παύλου. (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἑρμηνεία). Ἀθῆναι 1975.

ΤΣΑΜΗΣ, Δημήτριος Γ. Εἰσαγωγή στὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἐκδόσεις Πουρναρά. Θεσσαλονίκη 1992.

ΤΣΙΓΚΟΣ, Βασίλειος. Περιχώρησις: Θεολογικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου καὶ οἱ ἐφαρμογές του κατὰ τὴν Δογματικὴν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἐκδόσεις Ostrakon. Θεσσαλονίκη 2015.

ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. Βυζάντιο: Βίος-Θεσμοί-Κοινωνία-Ἐκκλησία-Παιδεία-Τέχνη. Γ' ἔκδοσις. Ἀθῆναι 1991.

—. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'. Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχίαν. Δ' ἔκδοσις. Ἀθήνα 2015.

—. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'. Ἀπὸ τὴν Εἰκονομαχίαν μέχρι τὴν Μεταρρύθμισιν. Β' ἔκδοσις. Ἀθήνα 1998.

—. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Γ'. Ἀπὸ τὴν ἄλωση μέχρι σήμερον (1453-2014). Α' ἔκδοσις. Ἀθῆναι 2014.

—. Ἐκκλησιολογία. Μεταξὺ Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Πατερικῆς Παραδόσεως. Ἀθῆναι 2018.

—. «Χάρισμα καὶ ἱερωσύνη ὑπὸ μίᾳ ἐκκλησιολογικῇ προοπτικῇ». Θεολογία 88 (2017), σσ. 43-72.

ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος (Μητροπολίτης Ἀξώμης). «Ἡ σημασία τῶν ὄρων «πρόσωπον», «φύσις», «οὐσία», «ὑπόστασις», «ὑποστατικὴ ἔνωσις», «περιχώρησις», «κένωσις», καὶ «οἰκονομία» μετὰ τῶν ἀντιστοιχῶν λατινικῶν ἐννοιῶν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἐκκλησίᾳ». Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 59 (1977), σσ. 5-45 καὶ 61 (1979), σσ. 5-18.

ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης Κ. «*Ἡ ἔννοια τῆς διπλῆς γνώσεως κατὰ τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶν*». *Ἀνάπτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 7 (1962), σσ. 119-130.

B. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ABBOT, Chrysostomos and **CHAPMAN**, Matthew G. «*St. John Damascus and Iconoclasm. The First Apologetic Discourse*». *Κληρονομία* 11 (1979), σσ. 263-272.

ABLES, Scott. «*Did John of Damascus Modify His Sources in the Expositio fidei?*». In: *Studia Patristica 68. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 16: From the Fifth Century Onwards (Greek Writers)*. Ed. Markus Vinzent. Peeters. Leuven – Paris – Walpole, Massachusetts 2013, σσ. 355-361.

—. «*John of Damascus on Genus and Species*». In: *The Ways of Byzantine Philosophy*. Ed. Mikonja Knežević. Sebastian Press. Alhambra, California 2015, σσ. 271-287.

—. «*The Anti-Monophysite Trinitarian Christology of John of Damascus*». Annual Meeting of North American Patristics Society. Chicago 2010. (Academia.edu).

---. «*The Rise of Icon Veneration* [This paper was read at the conference: A Celebration of Living Theology (In honor of Andrew Louth), 9-12 July, 2012, St Chad's College, Durham University] (Academia.edu).

AGHIORGOUSSIS, Maximos. «*Image as "Sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil*». *The Greek Orthodox Theological Review* 21 (1976), σσ. 19-54.

ARAMPATZIS, Christos. «*L'hermeneutique patristique du 14^e et 15^e siècles. L'autorité de Saint Jean Damascène*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 141-200.

AUDI, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 2nd edition. Routledge. New York 2003.

BAILLIE, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. Columbia University Press. New York 1956.

—. *Our Knowledge of God*. Oxford University Press. London 1939.

BARNES, Michel René. «*Rereading Augustine's Theology of the Trinity*». In: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins. Oxford University Press. Oxford 2002, σσ. 145-176.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics. I.1. The Doctrine of the Word of God*. T & T Clark. London – New York 2010.

—. *Church Dogmatics. II.1. The Doctrine of God*. T & T Clark. Edinburgh 1957.

BATHRELLOS, Dimitri. «*St John of Damascus and the Future of Orthodox Theology*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 203-223.

BAZELAIRE, Louis de, Mgr. «*Connaissance de soi*». *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique: Doctrine et histoire. Tome II*. Paris 1953, col. 1511-1543.

BEELEY, Christopher A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford University Press. New York 2008.

BIGHAM, Stéphane. «*Epiphanius of Salamis: Doctor of Iconoclasm?*». Στο: Άγιος Επιφάνιος Κωνσταντίας, Πατήρ καὶ διδάσκαλος τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Πρακτικὰ Συνεδρίου, Παραλίμνι, 8-11 Μαΐου 2008. Ἐκδόσεις Πολιτιστικῆς Ἀκαδημίας «Άγιος Ἐπιφάνιος» Ἱερὰ Μητρόπολις Κωνσταντίας - Ἄμμοχώστου. Ἁγία Νάπα – Παραλίμνι 2012, σσ. 121-142.

BIRIUKOV, Dmitry. *Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites*. *Scrinium-Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History* 10 (2014), σσ. 275-300.

BONIS, Constantine. *The Problem Concerning Faith and Knowledge, or Reason and Revelation, as Expounded in the Letters of Saint Basil the Great to Amphilochius of Iconium*. *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959), σσ. 27-44.

BRADSHAW, David. «*The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought*». In: *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. Eds. Bruce Foltz and John Chryssavgis. Fordham University Press. New York 2013, σσ. 9-22.

—. «*The Presence of Aristotle in Byzantine Theology*». In: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Eds. Niketas Siniosoglou and Anthony Kaldellis. Cambridge University Press. Cambridge 2017, σσ. 381-396.

BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God: Dogmatics. Volume 1*. (English translation Olive Wyon). Westminster Press. Philadelphia 1950.

BUCHIU, Stefan. «*La réception de la théologie iconologique de saint Jean Damascène dans la théologie orthodoxe roumaine contemporaine*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 139-148.

BUGÁR, István. «*Where does Free Will come from? Some Remarks Concerning the Development of the Concept of Human Autonomy Before Origen*». In: *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time: Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*. Eds. György Heidl and Róbert Somos. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 228). Peeters. Leuven 2009, σσ. 625-636.

- BYRNE**, Peter and **HOULDEN**, Leslie (eds.). *Companion Encyclopedia of Theology*. Routledge. London – New York 2014.
- CAMPBELL**, James Marshall. *The Greek Fathers*. Longmans, Green. New York 1929.
- CAREY**, Patrick and **LIENHARD**, Joseph T. (eds.). *Biographical Dictionary of Christian Theologians*. Greenwood Press. Westport Connecticut: 2000.
- CHAPMAN**, Matthew G. and **GONZALEZ**, Arthur E. John. «A Brief Historical and Theological Over-view of the Iconoclastic Controversy». *Κληρονομία* 8 (1976), σσ. 306-328.
- CHASE**, Frederic H. Jr. *Saint John of Damascus. Writings. (Translation)*. (The Fathers of the Church. A New Translation. Volume 37). Catholic University of America Press. Washington, DC 1958.
- CHASE**, Michael. «Time and Eternity from Plotinus and Boethius to Einstein». *Σχολή* 8 (2014), σσ. 67-110.
- CIRAULO**, Jonathan. «Divinization as Christification in Erich Przywara and John Zizioulas». *Modern Theology* 32 (2016), σσ. 479-503.
- COAKLEY**, Sarah. «'Persons' In the 'Social' Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion». In: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins. Oxford University Press. Oxford 2002, σσ. 123-144.
- CONSTAS**, Maximos Fr. «Icons and the Imagination». *Logos, Journal of Catholic Thought and Culture* 1 (1997), σσ. 114-127.
- COOPER**, Adam G. *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*. Oxford University Press. Oxford 2005.
- COSTACHE**, Doru. «Book Review: Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy, ed. Constantinos Athanasopoulos and Christoph Schneider, Cambridge: James Clarke & Co, 2013». *Phronema* 30 (2015), σσ. 187-198.
- . «Christian Gnosis: From Clement the Alexandrian to John Damascene». In: *The Gnostic World*. Eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, and Jay Johnston. Routledge. London – New York 2019, σσ. 259-270.
- CROUZEL**, Henri et **SEHONETTI**, Manlio (eds.). *Origène. Traité des Principes. Tome I (Livres I et II). Introduction, texte critique de la version de Rufin. Traduction*. [SC 252]. Les Éditions du Cerf. Paris 1978.
- DAVIS**, Stephen T., **KENDALL**, Daniel SJ., and **O'COLLINS**, Gerald SJ., (eds.). *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford University Press. Oxford 2004.
- . *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford University Press. Oxford 2002.
- DE RÉGNON**, Théodore. *Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*. 4 vols. Victor Retaux. Paris 1892-1898.
- DESCARTES**, René. *Philosophical Essays and Correspondence*. Ed. Ariew Roger. Hackett. Indianapolis 2000.

- DICK**, Ignace (père). «*Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*». *Proche Orient Chrétien* 12 (1962), σσ. 209-223, 319-332, και 13 (1963), σσ. 114-129.
- DICKER**, Georges. *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*. Oxford University Press. New York 2004.
- DRAGAS**, George Dion (Protopresbyter). «*B. Bibliography in Chronological Progression*». PG 95. Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων. Ἀθῆναι 1989.
- «*Exchange of Properties and Deification: Antidosis or Communicatio Idiomatum and Theosis*». *The Greek Orthodox Theological Review* 43 (1998), σσ. 377-399.
- «*Patristic Perspectives on the Creation*». *Κληρονομία* 19 (1987), σσ. 45-53.
- DURAND**, Emmanuel O.P. *La Périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réprocity et communion*. (Cogitatio Fidei 243). Les Éditions du Cerf. Paris 2005.
- «*Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le Discours catéchétique de Grégoire de Nysse*». *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), σσ. 571-586.
- «*Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology*». In: *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*. Eds. Giulio Maspero and Robert Józef Wozniak. T&T Clark. New York 2012, σσ. 177-192.
- EARNEY**, Tim. «*What is Gnosis? A Critical Appraisal of a Vague Category*». (Academia.edu).
- ERISMANN**, Christophe. «*A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*». In: *Studia Patristica 50. Including Papers presented at the National Conference on Patristic Studies held at Cambridge in the Faculty of Divinity in 2009*. Eds. Allen Brent, Markus Vinzent, Thomas Graumann, and Judith Lieu. Peeters. Leuven – Paris – Walpole, Massachusetts 2011, σσ. 269-287 .
- FENNEMA**, Scott R. «*Patristic Metaphysics: Is the Divine Essence for John Damascene and Augustine of Hippo an Ontological Universal?*». *Glossolalia* 6 (2013), σσ. 1-20.
- «*Eisagoge Dogmaton Stoixeiodes or The Elementary Introduction to the Beliefs*». (Academia.edu).
- FIDDES**, Paul S. *The Creative Suffering of God*, Clarendon Press. Oxford 1992.
- FISHER**, George Park. *History of Christian Doctrine*. Charles Scribner's Sons. New York 1896.
- FLOROVSKY**, Georges. *Aspects of Church History*. (The Collected Works of Georges Florovsky, Volume 4). Nordland Publishing Company. Belmont, Massachusetts 1975.
- *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Aspects of Church History*. (The Collected Works of Georges Florovsky, Volume 1). Nordland Publishing Company. Belmont, Massachusetts 1972.

- . *Christianity and Culture. Aspects of Church History*. (The Collected Works of Georges Florovsky, Volume 2). Nordland Publishing Company. Belmont, Massachusetts 1974.
- . «*Empire and Desert. Antinomies of Christian History*». *The Greek Orthodox Theological Review* 3 (1957), σσ. 133-159.
- . «*Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*». *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959-1960), σσ. 119-131.
- . *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*. (The Collected Works of Georges Florovsky, Volume 8). Büchervertriebsanst.Varduz 1987.
- FRAME**, John M. *The Doctrine of the Knowledge of God*. Presbyterian and Reformed Publishing Company. Phillipsburg, New Jersey 1987.
- GANSSELE**, Gregory E. and **WOODRUFF**, David M. (eds.). *God and Time: Essays on the Divine Nature*. Oxford University Press. Oxford - New York 2002.
- GAUTHIER** R. A. «*Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*». *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), σσ. 51-100.
- GAVRILYUK**, Paul L. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford University Press. Oxford 2006.
- GEORGI**, Porphyrios (Deacon). *Notes on Christology in Saint John the Damascene and its Significance*. In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 105-121.
- GERÉBY**, György. «*Hidden Themes in Fourteenth–Century Byzantine and Latin Theological Debates: Monarchianism and Crypto–Dyophysitism*». In: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*. Eds. Martin Hinterberger and Chris Schabel. (Bibliotheca II). Peeters. Leuven 2011, σσ. 183-211.
- HAMMOND**, Charles Edward and **BRIGHTMAN**, Frank Edward. *Liturgies Eastern and Western: Being the texts original or translated of the principal Liturgies of the Church, Eastern Liturgies. Volume 1*. Clarendon Press. Oxford 1896.
- HANEGRAAFF**, Wouter J. «*Gnosis*». In: *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Ed. Glenn Alexander Magee. Cambridge University Press. Cambridge 2016, σσ. 381-392.
- HARDIE**, William Francis Ross. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd Edition. Clarendon Press. Oxford 1980.
- HARNACK**, Adolf van. *History of Dogma. Complete in Seven Volumes Bound as Four*. (Translated from German by Neil Buchanan). Dover Publications. New York 1961.
- HASKER**, William. *God, Time, and Knowledge*. Cornell University Press. Ithaca - London 1989.
- HAWK-REINHARD**, Donna. «*Cyril of Jerusalem's Sacramental Theosis*». In: *Studia Patristica 66. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 14: From the Fifth Century Onwards*

(Greek Writers). Ed. Markus Vinzent. Peeters. Leuven – Paris – Walpole, Massachusetts 2013, σσ. 247-256.

HAYNES, Daniel. «*From a Metaphysics of Participation to a Theurgic Ecclesiology: The Perichoretic Intersection of Theology and Philosophy in St. Maximus Confessor*». (Academia.edu).

HELMH, Paul. *Eternal God: A Study of God Without Time*. Clarendon Press. Oxford 1997.

HIMMERICH, Maurice Fred. *Deification in John of Damascus*. (Διατριβή, Marquette University). Milwaukee, Wisconsin 1985.

HOOVER, Jesse A. «*Structuring the Divine Economy: The Internal Logic of the Fount of Knowledge*». (Academia.edu).

INWAGEN, Peter van (ed.). *Christian Faith and the Problem of Evil*. W. B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan - Cambridge 2004.

—. *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. Cornell University Press. Ithaca, New York 1995.

—. *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetic*. Westview Press. Boulder, Colorado 1998.

JOHNSON, Lewis S. Jr. «*Paul and the Knowledge of God*». *Bibliotheca Sacra* 129 (1972), σσ. 61-74.

JONES, Jonathan. «*Creation Ex Nihilo: The Development of Creation "Out of Nothing" by the Early Church*». (Academia.edu).

KAPPES, Christiaan. «*Rediscovery of the Marian Mode of Consecration in the Byzantine Divine Liturgy: Its Potential to Resolve Enigmas Within the Prothesis, Anaphora, and Ritual of the Panaghia*». (Academia.edu).

KARAHAN, Anne. «*The Issue of περιχώρησις in Byzantine Images*». In: *Studia Patristica*, Vol. XLIV. *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, σσ. 27-34.

—. «*'For there is one God'. John Damascene and Byzantine Aesthetics*», *Presentation delivered at: 'A Celebration of Living Theology: Engaging with the Work of Andrew Louth'*, 9-12 July 2012, Durham University. (Academia.edu).

—. «*The Image of God in Byzantine Cappadocia and the Issue of Supreme Transcendence*». In: *Studia Patristica* 59. *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 7: Early Christian Iconographies*. Eds. Allen Brent and Markus Vinzent. Peeters. Leuven – Paris – Walpole, Massachusetts 2013, σσ. 97-111.

—. «*Transition and Mediation of Ideas Between Syria and Byzantium. John Damascene's Polemics Against the Iconoclasts and His Epistemic Impact on Byzantine Aesthetics*». *Paper presented at 37. Kölner Mediaevistentagung, 14-17 September 2010. Universität zu Köln*. (Academia.edu).

KARAYIANNIS, Vasilios (Metropolitan of Constantia and Ammochostos). *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*. (Théologie Historique 93). Éditions Beauchesne. Paris 1993.

- . «*The Churches and the Re-building of the Morale Foundations of Europe*». In: *Religione e diversità culturale: sfide per le chiese cristiane in Europa. Religion and Cultural Diversity: Challenges for the Christian Churches in Europe. Atti del IV Europeo Cattolico – Ortodosso. Minsk, Bielorussia, 2-5 giugno 2014*. Edizioni Dehoniane. Bologna 2015, σσ. 143-158.
- . «*The Proclamation of Jesus Christ as a Response to the Threat Both of Fundamentalism and Terrorism*». In: *Proceedings of the Fifth European Catholic-Orthodox Forum. Paris, France, 9-12 January 2017*. (In press).
- KENNY**, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford University Press. Oxford 1979.
- KHOURY**, Adel – Théodore. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles)*. Nauwelaerts. Louvain - Paris 1969.
- . *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe – XIIIe siècles)*. Brill. Leiden 1972.
- KHOURY**, Paul. «*Jean Damascène et l'Islam*». *Proche Orient Chrétien* 7 (1957), σσ. 44-63.
- . «*Jean Damascène et l'Islam. II. - Son appréciation de l'Islam - Motifs et valeur*». *Proche Orient Chrétien* 8 (1958), σσ. 313-339.
- . *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle*. (Religionswissenschaftliche Studien 11). Echter Verlag - Oros Verlag. Würzburg - Altenberge 1991.
- KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA**, Karolina, and **PRZYSZYCHOWSKA**, Marta. «*Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*». *Vox Patrum* 34/61 (2014), σσ. 239-247.
- KOLOVOU**, Foteini. «*Vita des Johannes von Damaskus und des Kosmas Melodos im Codex Atheniensis BN (BHG 884a)*». *Βυζαντινά* 23 (2002-2003), σσ. 7-46.
- KONTOUMA**, Vassa. «*À l'origine de la dogmatique systématique byzantine: l'Édition précise de la foi orthodoxe de saint Jean Damascène*». In: *Byzantine Theologians: The Systematization of their Own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines*. Eds. Antonio Rigo and Pavel Ermilov. (Quaderni di Néα Πώμη 3). Università degli Studi di Roma. Roma 2009, σσ. 3-17.
- . «*Christianisme orthodoxe*». *Annuaire de l'École pratique des hautes études/Section des sciences religieuses (EPHE/SR)* 118 (2009-2010), σσ. 225-231.
- . «*Dogmatique orthodoxe. Pour une nouvelle lecture de la Source de Connaissance de Jean Damascène*». *Annuaire de l'École pratique des hautes études/Section des sciences religieuses (EPHE/SR)* 116 (2007-2008), σσ. 236-241.
- . «*Jean Damascène : l'homme et son œuvre dogmatique*». *Connaissance des Pères de l'Église* 118. Jean Damascène (juin 2010), σσ. 1-20.
- . «*Jean III d'Antioche (996-1021) et la Vie de Jean Damascène (BHG 884)*». *Revue des études byzantines* 68 (2010), σσ. 127-147.
- . *John of Damascus. New Studies on his Life and Works*. (Variorum Collected Studies Series CS 1053). Ashgate Variorum. Farnham – Burlington, Vermont 2015.

- . «*La théologie de l'image selon Jean Damascène (8^e s.). Anthologie de textes présentés à l'ENS de Lyon. Conférence du 31 janvier 2008*». (Academia.edu).
- . «*La Quarantaine hiérosolymitaine dans le 'De sacris jejuniis' de Jean Damascène*». In: *Θυσία Αινέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de George Wagner (1930-1993)*. (Analecta sergiana 2). Eds. Job Getcha and André Lossky. Presses Saint-Serge. Paris 2005, σσ. 77-94.
- . (= **CONTICELLO**, Vassa). «*Pseudo-Cyril's 'De SS. Trinitate': A Compilation of Joseph the Philosopher*». *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995), σσ. 117-129.
- . «*Recherches sur la dogmatique orthodoxe: le principe "philosophia ancilla theologia" et le plan de la Source de Connaissance de Jean Damascène*». *Annuaire de l'École pratique des hautes études/Section des sciences religieuses (EPHE/SR)* 110 (2001-2002), σσ. 367-370.
- . «*Vie de Jean Damascène*». In: *Jean Damascène. La foi orthodoxe 1-44*. (Sources Chrétiennes 535). Les Éditions du Cerf. Paris 2010, σσ. 11-30.
- LADD**, George Trumbull. *Philosophy of Knowledge: An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty*. Charles Scribner's Sons. New York 1897.
- LASH**, Nicholas. *Easter in Ordinary. Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana - London 1990.
- LAURENTIN**, René. *La Trinité mystère et lumière. Dieu est Amour, Relation, Société*. Fayard. Paris 1999.
- LEFTOW**, Brian. «*Anti Social Trinitarianism*». In: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ., and Gerald O'Collins SJ. Oxford University Press. Oxford 2002, σσ. 211-215.
- LELIOVSKYI**, Mykola. «*The Eastern Orthodox Doctrine of Theosis*». (Academia.edu).
- LOIRET**, François. «*L'interprétation d'Exode de Jean de Damas à Duns Scot: Dieu, l'être et l'infini*». (Academia.edu).
- LOMBARD**, Peter. *The Sentences. Book 1. The Mystery of the Trinity*. (Translation Giulio Silano). (Mediaeval Sources in Translation 42). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto - Ontario 2010.
- LOUDOVIKOS**, Nikolas. «*Consubstantiality Beyond Perichoresis: Personal Threeness, Intra-divine Relations, and Personal Consubstantiality in Augustine's, Thomas Aquinas' and Maximus the Confessor's Trinitarian Theologies*». Paper given at the Oxford Patristic Conference 2015(Academia.edu).
- LOUTH**, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press. Oxford 2004.
- MACQUARRIE**, John. *Two Worlds Are Ours: An Introduction to Christian Mysticism*. Fortress Press. Minneapolis 2005.

MANOUSSAKIS, John Panteleimon. «Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue». In: *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. Volume 1. Historical and Theological Perspectives*. Ed. Rev. John Chryssavgis. St. Vladimir's Seminary Press. New York 2016, σσ. 175-194.

MANSI, Johannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat et absoluta. Tomus 13. Parisiis 1767.*

MARTIN, Christopher. F. J. *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh University Press. Edinburgh 1997.

MEANY, James J. *The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John of Damascene*. (Διατριβή, San Jose Seminary). Manila 1954.

MESSER, Richard. *Does God's Existence Need Proof?*. Clarendon Press. Oxford 1997.

MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd edition. Fordham University Press. New York 1979.

MOONEY, Christopher F. S.J. *Theology and Scientific Knowledge. Changing Models of God's Presence in the World*. University of Notre Dame Press. Notre Dame - London 1996.

NASRALLAH, Joseph, Mgr. «Damas et la Damascène: leurs églises à l'époque byzantine». *Proche-Orient Chrétien* 35 (1985), σσ. 37-58, 264-276.

—. *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*. Office des Éditions Universitaires. Paris 1950.

NEUFELD, Barry L. «Gnosiology». (Academia.edu).

NICHIFOR, Tanase. «Otherness and Apophaticism. Yannaras' Discourse of „Personhood” and the Divine Energy in the Apophatic Theognosia». *Philotheos* 14 (2014), σσ. 254-267.

—. «La connaissance expérientielle de Dieu comme véritable théologie. Définition ontologique, compréhension logique et défense de l'expérience de l'Église». In: *Ontologie și teologie: un dialog de Idei/Ontologie et théologie: Un dialogue d'idées*. Eds. Nicolae Morar and Daniel Lemeni. Paideia/Învieria. București/Timișoar 2015, σσ. 85-100.

NISPEL, Marc D. «Christian Deification and the Early Testimonia». *Vigiliae Christianae* 53 (1999), σσ. 289-304.

NOBLE, Ivana. «The Apophatic Way in Gregory of Nyssa». In: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Eds. Petr Pokorný and Jan Roskovec. Mohr Siebeck 2002, σσ. 323-339.

O'BRIEN, Carl S. «St Basil's Explanation of Creation». In: *The Actuality of St Basil the Great. Conference Lectures. Text from the Conference "The Actuality of St Basil the Great in Turku 2010"*. Ed. Gunnar af Hällström. Åbo Akademi University Press. Turku 2011.

- . «*The Origin in Origen: Platonic Demiurgy or Christian Creation*»? *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (2007), σσ. 169-177.
- OORT**, Johannes van. «*I: Mani and Manichaeism. Lecture One: Mani and Manichaeism*». (Academia.edu).
- PANNENBERG**, Wolfhart. *Systematic Theology*. Volume 2. (Translated by Geoffrey W. Bromiley). William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 1994.
- . *Théologie systématique*. (Traduit sous la direction de Olivier Riaudel). Les Éditions du Cerf. Paris 2008.
- PAPANIKOLAOU**, Aristotle. «*Contemporary Orthodox Currents on the Trinity*». In: *The Oxford Handbook of the Trinity*. Eds. Gilles Emery and Matthew Levering. Oxford University Press. Oxford 2011, σσ. 328-338.
- . «*Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God*». *Modern Theology* 19 (2003), σσ. 357-385.
- . «*Le rôle de la raison dans la formation de la doctrine de la Trinité*». *Contacts* 65 (2013), σσ. 119-125.
- PAYTON**, James R. Jr. «*John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons*». *Church History* 65 (1996), σσ. 173-183.
- PHIDAS**, Vlassios. «*Baptism and Ecclesiology*». *Ecumenical Review* 54 (2002), σσ. 39-47.
- . «*Tauf und Ekklesiologie*». *Oekumenische Rundschau* 53 (2004), σσ. 361-370.
- . «*Théologie patristique et conscience ecclésiale*». *Episkepsis* 580 (2000), σσ. 4-23.
- PLANTINGA**, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 2001.
- . «*Reason and Belief in God*». In: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. University of Notre Dame Press. Notre Dame – London 1983.
- . *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press. New York – Oxford 2000.
- PRESTIGE**, George Leonard. *God in Patristic Thought*. New edition. Wipf and Stock Publishers. Eugene Oregon 2008.
- RHODES**, Bryan D. «*John Damascene in Context. An Examination of "The Heresy of the Ishmaelites" with Special Consideration Given to the Religious, Political, and Social Contexts During the Seventh and Eighth Century Arab Conquests*». *St Francis Magazine* 7 (2011), σσ. 96-173.
- ROQUE**, Georges. «*The Role of Language in Seeing an Image*». In: *Conjunctions: Verbal-Visual Relations*. Eds. Laurie Edson and Renée Riese Hubert. San Diego State University Press. San Diego 1996, σσ. 85-106.
- RUSSELL**, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press. Oxford 2006.
- SAHAS**, Daniel J. «*Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims*». *The Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980), σσ. 409-430.

- . *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Brill. Leiden 1972.
- . «*The Demonizing Force of the Arab Conquest. The Case of Maximus (CA 580-662) as a Political "Confessor"*». *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 53 (2003), σσ. 97-116.
- . «*The Formation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics: The Miracles of Muhammad*». *The Greek Orthodox Theological Review* 27 (1987), σσ. 307-324.
- SAHINIDOU**, Ioanna. «*Christological Perichoresis an Ecological Doctrine Of Creation*». *Open Journal of Philosophy* 4 (2014), σσ. 552-559.
- SAVA**, Viorel. «*The Christological Character of the Iconology of Saint John the Damascene*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 91-102.
- SCALISE**, Brian. «*Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor*». *Eleutheria* 2 (2012), σσ. 58-76.
- SCHÖNBORN**, Christoph von. *L'icône du Christ. Fondements théologiques*. 3ème édition revue avec une nouvelle postface. (Théologies). Les Éditions du Cerf. Paris 1986.
- . *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. (Theologie Historique 20). Éditions Beauchesne. Paris 1972.
- SCHRADE**, Brigitta. «*Christianity versus Paganism: Saint Epiphanius and the First Steps Towards Christian Iconography*». Στο: *Άγιος Επιφάνιος Κωνσταντίας, Πατήρ και διδάσκαλος τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Πρακτικά Συνεδρίου, Παραλίμνι, 8-11 Μαΐου 2008*. Ἐκδόσεις Πολιτιστικῆς Ἀκαδημίας «Άγιος Επιφάνιος» Ἱερὰ Μητρόπολις Κωνσταντίας - Ἀμμοχώστου. Ἁγία Νάπα – Παραλίμνι 2012, σσ. 411-436.
- SEAN**, Anthony W. «*Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background*». *Journal of Early Christian Studies* 23 (2015), σσ. 607-627.
- SENNETT**, James F. *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*. William B. Eerdmoms Publishing Company. Grand Rapids, Michigan - Cambridge 1998.
- SHERIDAN**, Mark. «*Breathing, Thinking, and Speaking God: Deification in Cassian*». (Academia.edu).
- SIMON**, Yves R. *An Introduction to Metaphysics of Knowledge*. (Translation Vukan Kuic and Richard J. Thompson). Fordham University Press. New York 1990.
- STAMATOVIĆ**, Slobodan. «*The Meaning of Perichoresis*». *Open Theology* 2 (2016), σσ. 303-323.
- STANILOAE**, Dumitru. *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God. Volume 1. Revelation and Knowledge of the Triune God*. (Translated and edited by Ioan Ionita and Robert Barringer). Holy Cross Orthodox Press. Brookline, Massachusetts 1994.

- . *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Volume 2. The World: Creation and Deification.* (Translated and edited by Ioan Ionita and Robert Barringer). Holy Cross Orthodox Press. Brookline, Massachusetts 2000.
- STAVROU**, Michel. «*La pneumatologie de saint Jean Damascène et son actualité*». In: *Saint John the Damascene. Theology, Image and Melody. Balamand Patriarcal Monastery (December 1-3, 2009)*. Ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi. (Balamand Theological Conferences 3). St John Damascus Institute of Theology University of Balamand. Tripoli 2012, σσ. 123-138.
- SWINBURNE**, Richard. *The Existence of God.* Revised Edition. Clarendon Press. Oxford 1991.
- TAD**, Clements. «*Are Science and Religion Compatible?*». Free Inquiry 20 (2000).
- THISELTON**, Anthony C. *The Holy Spirit - in Biblical Teaching, through the Centuries, and Today.* W. B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 2013
- TOLAN**, John V. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination.* Columbia University Press. New York 2002.
- TWOMBLY**, Charles C. «*Perichoresis as a Theological Construct*» (Academia.edu).
- . *Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus.* (Princeton Theological Monograph Series 216). Pickwick Publications. Eugen, Oregon 2015.
- VAILHÉ**, Siméon. «*Date de la mort de saint Jean Damascène*». Échos d'Orient 9 (1906), σσ. 28-30.
- VALLIANOS**, Pericles S., and **JEVTIĆ**, Athanase. «*The Attitude of the Three Hierarchs Towards Knowledge and Learning*». The Greek Orthodox Theological Review 24 (1979), σσ. 43-57.
- VASILIEV**, Alexander A. *History of the Byzantine Empire. Volume 1. From Constantine the Great to the Epoch of the Crusades (A.D. 1081).* (Translated from Russian by Sarra Mironovna Ragozin). University of Wisconsin Press. Madison, Wisconsin 1928.
- VASSILIADES**, Petros. «*Theosis and the Theology of Personhood. A Response to A. Papanikolaou paper, From Sophia to Personhood: The Development of the 20th c. Orthodox Theology from S. Bulgakov through V. Lossky and D. Staniloae to Metropolitan John D. Zizioulas*». (Academia.edu).
- VENIAMIN**, Christopher. «*The Transfiguration of Christ and the Deification of Man in Saint Maximus the Confessor*». Κληρονομία 27 (1995), σσ. 309-329.
- VOLK** Robert. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band VI/2. Historia Animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices.* (Patristische Texte und Studien 60). Walter De Gruyter. Berlin – New York 2006.
- WEBB**, Eugene. *In Search of the Triune God: The Christian Paths of East and West.* University of Missouri Press. Columbia, Missouri 2014

WILBERDING, James G. «Eternity in Ancient Philosophy». In: *Eternity. A History*. Ed. Yitzhak Y. Melamed. (Oxford Philosophical Concepts Series). Oxford University Press. New York 2016, σσ. 14-55.

WOLTERSTORFF, Nicholas. «Introduction». In: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. University of Notre Dame Press. Notre Dame – London 1983, σσ. 1-15.

ZACHHUBER, Johannes. «Basil and the Three-Hypostasis-Tradition: Reconsidering the origins of the Cappadocian Theology». *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001), σσ. 65-85.

—. «Christology After Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition». In: *The Ways of Byzantine Philosophy*. Ed. Mikonja Knežević. Sebastian Press. Alhambra, California 2015, σσ. 103-127.

—. «Individuality and the Theological Debate about “Hypostasis”». In: *Individuality in Late Antiquity*. Eds. Alexis Torrance and Johannes Zachhuber. Ashgate. Farnham – Burlington, Vermont 2014, σσ. 91-109.

—. «Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology». (Academia.edu).

—. «Personhood in Miaphysitism: Severus of Antioch and John Philoponus». In: *Personhood in the Byzantine Christian Tradition: Early, Medieval, and Modern Perspectives*. Eds. Alexis Torrance and Symeon Paschalidis. Routledge. London – New York 2018, σσ. 29-43.

—. «Transcendence and Immanence». In: *The Edinburgh Critical History of Nineteenth Century Christian Theology*. Ed. Daniel Whistler. Edinburgh University Press. Edinburgh 2018, σσ. 164-181.

ZHYRKOVA, Anna. «John Damascene’s Notion of Being: Essence vs. Hypostatical Existence». *St Vladimir’s Theological Quarterly* 54 (2010), σσ. 87–107.

ZIZIOULAS, John D. (Metropolitan of Pergamon). *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. Ed. Paul McParltan. T & T Clark. London – New York 2006.

—. *Lectures in Christian Dogmatics*. Ed. Douglas Knight. T & T Clark. London – New York 2008.

ZOGRAFIDIS, George. «Aristotle and John of Damascus: The “First Unmoved Mover” and God Creator». In: *Aristotle and Metaphysics*. Eds. Teresa Pentzopoulou-Valalas and Stylianos Dimopoulos. Aristotle University of Thessaloniki. Department of Philosophy and Education. Thessaloniki 1999, σσ. 201-221.