

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Θεολογική Σχολή

Τμήμα Θεολογίας

Ιστορικός Τομέας

Ανθρωπολογική θεώρηση στους Ιερούς Κανόνες

(διδακτορική διατριβή)

Μητρούλης Ιωάννης

Αθήνα 2019

στους γονείς μου

Περιεχόμενα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ.....	12
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	13
ΜΕΡΟΣ Α	16
Ιεροί Κανόνες και ιστορική μαρτυρία της Εκκλησίας.....	16
1. Όραση και πρόσληψη της κτίσης στην Εκκλησία	16
2. Οι ιεροί κανόνες ως ερμηνεία της κατάφασης των ενεργειών του Θεού στην κτίση και η εκφορά του θεολογικού λόγου στην εκκλησιαστική κοινότητα	18
3. Οι ιεροί κανόνες ως κείμενα απορρέοντα από τη θέα Θεού μέσα στην ευχαριστιακή ενότητα του εκκλησιαστικού σώματος.....	25
4. Ο τρόπος καταγραφής της θέας Θεού από τους ιερούς κανόνες σε συνάρτηση με τους Πατέρες (Ερμηνεία του 2 ^{ου} Ζ' Οικουμενικής)	30
5. Κατευθυντήριες γραμμές του τρόπου αποτύπωσης των ιερών κανόνων ως εγγραφή του πατερικού θεολογικού ήθους.....	37
6. Η του Χριστού Ανάστασις ως αιτία ύπαρξης των ιερών κανόνων.....	40
7. Το περιεχόμενο των ιερών κανόνων ως τρόπος όρασης του Θεού και της κτίσης στην Εκκλησία	47
ΜΕΡΟΣ Β	48
Θεολογία και δίκαιο κατά τους ιερούς κανόνες	48
1. Ιεροί κανόνες και Αγία Γραφή.....	48
α. Ιεροί κανόνες και συνοδική ανάδειξη του κανόνα της Αγίας Γραφής	48
β. Οι ιεροί κανόνες ως η γραπτή απόδοση του πνεύματος της Γραφής	50
2. Ιεροί Κανόνες και πατερική διδασκαλία	54
α. Οι ιεροί κανόνες ως πατερική διδασκαλία.....	54
β. Οι ιεροί κανόνες ως λόγος θεολογίας παρά λόγος δικαίου κατά τους Πατέρες.....	57
3. Σχέσεις και συσχετίσεις θεολογίας και δικαίου στη βάση της ιστορικότητας των ιερών κανόνων της μίας, αγίας, καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας	62
α. Οι ιεροί κανόνες ως ιστορική προέκταση του εκκλησιαστικού λόγου και ως ένα εκκλησιολογικώς ανοικτό κείμενο.....	62
β. Οι ιεροί κανόνες ως δείγμα καταγραφής της ιστορικής φύσης της Εκκλησίας	67
γ. Σχέση δικαίου και θεολογίας στους ιερούς κανόνες.....	71
δ. Οι ιεροί κανόνες ως οικονομία του Θεού εν δικαίω	78

4. Οι ιεροί κανόνες ως πατερική παράδοση.....	82
ΜΕΡΟΣ Γ.....	83
Κανονική ανθρωπολογία και κατ' εικόνα Θεού κτιστή κατασκευή του ανθρώπου....	83
1. Μεθοδολογία κανονικής ανθρωπολογίας.....	83
2. Εκκλησιολογικές εκφάνσεις της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων.....	93
3. Ο όρος <i>πρόσωπο</i> ως περιγραφή του ανθρώπινου όντος κατά τους ιερούς κανόνες	101
4. Κατασκευή του κτιστού κατ' εικόνα Θεού ανθρώπου.....	107
α. Περί κατασκευής του ανθρώπου και προ πτώσεως οντολογίας.....	107
β. Η <i>ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι</i> κατασκευή του ανθρώπου και τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της.....	110
γ. Κτιστότητα και ρευστότητα της ανθρώπινης φύσης.....	115
δ. Η ελευθερία και η αυτεξουσιότητα ως χαρακτηριστικό της δεκτικής θανάτου και αθανασίας κατασκευής.....	119
ε. Το κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση Θεού δημιούργημα.....	126
στ. Συζυγία φύλων ανδρός και γυναικός.....	131
ζ. Η κτίση ως ευχαριστία.....	134
ΜΕΡΟΣ Δ.....	138
Βιολογική υπόσταση και πτώση της κτιστής κατασκευής του ανθρώπου.....	138
1. Η οντολογία του ανθρώπου μεταξύ της προπρωτικής και μεταπρωτικής του κατάστασης κατά τους ιερούς κανόνες.....	138
α. Πατερική παράδοση και πρόσληψη της τέλει θεότητας και τέλει ανθρωπότητας του Ιησού Χριστού.....	138
β. Το σώμα και η ψυχή ως η ενοειδής ανατομία της κτιστότητας του ανθρώπου.....	141
γ. Η φύση και λειτουργία των δυνάμεων της ψυχής.....	147
δ. «Νους, λόγος, αίσθηση», Η κίνηση της ψυχοσωματικής ενότητας ως ενοειδής λειτουργία της κτιστής κατασκευής κατά τους ιερούς κανόνες-Ερμηνεία του 73 ^{ου} <i>Πενθέκτης</i> στο πατερικό του υπόβαθρο.....	153
ε. Η καρδιά ως το κέντρο της ανθρώπινης ύπαρξης.....	160
στ. Το σώμα.....	163
ζ. Περί της ψυχοσωματικής ενότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.....	168
2. Ροπή στην αναίρεση του λογιστικού της ψυχής κατά την κίνηση της κτιστής κατασκευής.....	171

α. Παρά φύσιν κίνηση του επιθυμητικού και του θυμοειδούς κατά τους ιερούς κανόνες.....	171
β. Η στρέβλωση των δυνάμεων της ψυχής δια της εμπάθειας	176
γ. Η στρεβλή λειτουργία της ψυχής και ο αντίκτυπός της «ἐν τοῖς μέλεσι» του σκεύους	180
δ. Κατά νου και κατά πράξη αμαρτία	185
ε. Αυτεξούσια ροπή προς ενύλωση της αμαρτίας.....	192
στ. Αλήθεια και πλάνη στην ιστορική κίνηση της κτιστής κατασκευής	194
ΜΕΡΟΣ Ε.....	200
Φαινομενολογία της πτώσης.....	200
1. Ανθρώπινη ηλικία και χρονικότητα της κτιστής κατασκευής	200
2. Θάνατος	205
3. Συζυγία και παιδοποιΐα ως αντίδοτο θανάτου	208
α. Κατά (μεταπτωτική) φύσιν συζυγία και συνοίκηση προσώπων και η παιδοποιΐα ως «αντιποίηση της πτώσης και του θανάτου».....	209
β. Στοιχεία παρερμηνείας της φύσης της συζυγίας ως δείγματα πτωτικότητας	212
γ. Πέραν της συζυγίας παραφθορά της σωματικής υφής του σκεύους.....	218
ΜΕΡΟΣ ΣΤ	219
Φαινομενολογία της αμαρτίας	219
1. Περί ενδο-υποστατικής και δομικής εμπαθούς μεταλλαγής του σκεύους κατά τους ιερούς κανόνες	219
2. Εναντίωση στο συνάνθρωπο.....	225
3. Μαρτύρια πτωτικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης στην αποσπασματικότητα της πρόσληψης και μετάληψης της κτίσης (περί φιλαυτίας και φιλαργυρίας, πλούτου και πενίας).....	229
4. Μαρτύρια πτωτικότητας στην προσβολή της αγαθότητας της κτίσης δια της παράλογης διάκρισης των κτισμάτων και της παρερμηνείας του λόγου των όντων αυτών (περί γαστριμαργίας).....	232
5. Απόλυτη εκτροπή της πεπτωκυίας ανθρώπινης φύσης υποτυπούμενη στην αίρεση και την ειδωλολατρεία	238
ΜΕΡΟΣ Ζ.....	244
Μετάνοια και εν Χριστῷ ζωή	244
1. Η Ενανθρώπιση του Χριστού ως η φανέρωση της τέλει θεότητας και τέλει ανθρωπότητας.....	244

2. Από τη Χριστολογία στην Εκκλησιολογία-Η κοινότητα της καινής κτίσης ως πρόταση ίασης της πτωτικότητας της ανθρώπινης φύσης.....	248
3. Ομολογία Χριστού και Βάπτισμα-Η γέννηση της εκκλησιαστικής υπόστασης για την κτιστή ανθρώπινη ύπαρξη	251
4. Η μετάνοια ως ανθρωπολογική αρχή κατά φύσιν του κατ' εικόνα λογιζόμενη πάντα ως ένα ευχαριστιακό γεγονός.....	254
5. Εκκλησιαστική υπόσταση του ανθρώπου.....	263
α. Ο άνθρωπος ως μέλος της Εκκλησίας	263
β. Εν Χριστῷ ζωή και διατήρηση της ανατομικής ευζωΐας της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου: η περίπτωση της νηστείας.....	267
γ. Γάμος και παρθενία ως κατευθύνσεις της εκκλησιαστικής υπόστασης προς την ομοίωση Θεού.....	271
δ. Η οντολογική προοπτική της παρθενίας κατά τους ιερούς κανόνες.....	273
ε. Η παρθενία και αγαμία ως ανθρωπολογική πρόταση κατά την ειδική ιερωσύνη και τη μοναχική ζωή της εκκλησιαστικής υπόστασης.....	275
στ. Ο ανθρωπολογικός τύπος της ειδικής ιερωσύνης κατά τους ιερούς κανόνες.....	279
ζ. Η γαμική συνάφεια των δύο φύλων κατά την εκκλησιαστική τους υπόσταση	282
6. Αυτεξουσιότητα της εκκλησιαστικής υποστάσεως και διάσπαση της ευχαριστιακής σύναξης.....	286
α. 'Εἰς Χριστόν ἁμαρτάνετε' και αναστροφή της ουράνιας ζωής.....	286
β. Τυπολογία της ενύλωσης της αμαρτίας εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και διάσπαση της Ευχαριστίας.....	288
γ. Διάσπαση της Ευχαριστίας και έκπτωση στην αίρεση και αβλεψία Κυρίου ως πεπτωκυία ανθρωπολογική προοπτική	293
ΜΕΡΟΣ Η.....	298
Προς Ομοίωση Θεού.....	298
1. Οι ιεροί κανόνες και η αναστροφή του ανθρώπου προς το Θεό	298
2. Ενοειδής οντολογική συμπεριφορά της εκκλησιαστικής υπόστασης και θέα Θεού	299
3. Ησυχία ως ανθρωπολογικό τέλος της ανθρώπινης φύσης και οδός ένωσης με το Θεό.....	305
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	311
Βιβλιογραφία	313

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα διατριβή αποτελεί την κατάλληλη ενασχόληση και σπουδών μιας δεκαπενταετίας στους κόλπους της ακαδημαϊκής θεολογίας και συναφών ανθρωπιστικών τομέων με γνώμονα πάντα την εμβάθυνση στα κείμενα και την πρόταση ζωής του ορθόδοξου κόσμου. Το μεγαλύτερο μέρος της προσωπικής μου διαδρομής στους πανεπιστημιακούς φορείς στην Ελλάδα και την Ευρώπη έχει αφιερωθεί στην κατανόηση, εμβάθυνση και αφομοιωτική απόδοση του νοήματος της ορθόδοξης θεολογίας και της πρότασης ζωής, που φέρει εντός της κτιστότητας του ιστορικού κόσμου α) για την εύρεση απαντήσεων, οι οποίες θα λειτουργούν ως οδοδείκτες της προσωπικής μου ιστορικής βιοτής και β) για την κατανόηση του ιστορικού και πολιτισμικού περιγυρου, τον οποίο συγχρονικά μοιράζομαι κατά την ιστορική συγκυρία της προσωπικής μου κτιστής ζωής. Με την εκπόνηση της διδακτορικής διατριβής *Ανθρωπολογική θεώρηση στους Ιερούς Κανόνες* καταλήγω να συμπληρώνω τον κύκλο ακαδημαϊκών σπουδών, όπως προκαθορίζονται σε πτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο από τις κατευθυντήριες γραμμές της πανεπιστημιακής εκπαίδευσης ακολουθώντας το νομότυπο πλαίσιο και κάθε εύλογη απαίτηση της πανεπιστημιακής κοινότητας περί της αρτιότητας κάθε ανάλογης σπουδής. Η επιλογή του θέματος κινήθηκε πάνω σε δύο άξονες, οι οποίοι είναι άξιοι μνημόνευσης επί του παρόντος. Εν πρώτοις, η πρωτοτυπία της θεματικής της διατριβής είναι ζωτικής σημασίας για τη βαρύτητα της επιστημονικής αξίας της εργασίας, καθώς, έχοντας ως επιβλέποντα καθηγητή έναν διεθνούς φήμης ειδικό και βαθύ γνώστη του αντικειμένου και της βιβλιογραφίας διεθνώς, έπρεπε η διατριβή να μην έχει παράλληλη συγγένεια και αναλογία με έτερες επιστημονικές εργασίες στην ελληνική γλώσσα και διεθνώς. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η απουσία μιας ανάλογης επιστημονικής εργασίας και διατριβής αποτέλεσε και το εφελτήριο της επιλογής του θέματος για τη μελέτη, εξέταση, ανάλυση και τελική σύνθεση του αντικειμένου των ιερών κανόνων, όπου η καθιερωμένη οπτική εξέτασής τους προσομοιάζει με μια νομική οπτική, ιδιαίτερα στα κείμενα της διεθνούς βιβλιογραφίας με το αντικείμενο της θεολογικής ανθρωπολογίας, το οποίο αποτελεί και κατευθυντήριο άξονα των θεολογικών σπουδών, όπως επίσης, και την ουσία της πρότασης ζωής των πατερικών κειμένων ως έλλογων αποδόσεων του βιωμένου παρά τοις αγίοις δόγματος της Εκκλησίας να λείπει ως προσέγγιση στους ιερούς κανόνες. Πιο συγκεκριμένα, με αφορμή την κοινή μήτρα γενέσεως δόγματος και κανόνων, τη συναπόφαση των Οικουμενικών και τοπικών συνόδων, καθώς και τη συνοδική επικύρωση των

κανόνων των αγίων, όπως αυτοί βρίσκονται στο σώμα των ιερών κανόνων, που καθιερώθηκε εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, προσεγγίζεται στην παρούσα εργασία μια διατύπωση της πρότασης ζωής των ιερών κανόνων, που να αποκρυσταλλώνει μια ακέραιη διδασκαλία περί θεολογικής ανθρωπολογίας. Πιο συγκεκριμένα, προτείνεται μια θεολογική θεώρηση του ανθρωπίνου όντος επί της βάσης των ιερών κανόνων, η οποία συμφωνεί με τη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας και φυσικά, είναι ταυτόσημη με την πρόταση ζωής και διδασκαλίας περί ανθρώπου των υπολοίπων κειμένων της ορθόδοξης γραμματείας. Τελικά, ο επιστημονικός στόχος της παρούσας διατριβής είναι η κατάληξη σε αυτό το συμπέρασμα και η υπεράσπισή του ως α) αληθειακή αξίωση και β) επιστημολογικό πόρισμα μετά το πέρας της διατριβής. Στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής, θα ήθελα να μνημονεύσω ευχαριστώντας ορισμένους ανθρώπους, οι οποίοι στάθηκαν στο πλευρό μου, ενέπνευσαν και στήριξαν τη συνέχεια των θεολογικών μου σπουδών και βοήθησαν από τη μεριά τους την ολοκλήρωση της παρούσας διατριβής. Μνημονεύω πάντα με γλυκύτητα τη μνήμη του καθηγητή Ν. Μαρτσούκα, ο οποίος μου μεταλαμπάδευσε την αγάπη για τη θεολογία μέσα σε μία εξαετία σπουδών και στενής συνεργασίας στη Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Εκεί, ο π. Θ. Ζήσης ήταν πάντα η φωνή, που προσγείωνε στην ταπεινότητα, με την οποία οφείλει κανείς να πραγματοποιεί την προσέγγιση των πατερικών κειμένων και την συναίσθηση της ιστορικής συνέχειας της μεθοδολογίας της ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία παραμένει ο σταθερός δείκτης μελέτης και ερμηνείας των θεολογικών γραμμάτων. Επίσης, ευχαριστώ ιδιαίτερα για την πολλαπλή στήριξή της και αναφέρομαι πάντα με σεβασμό και αίσθηση χρέους στην κ. Δ. Λιάλιου, η οποία μου στάθηκε ποικιλοτρόπως σε μια διαδρομή σπουδών της νεότητάς μου. Εκ των καθηγητών μου στην αλλοδαπή θα ήθελα να μείνω στο παράδειγμα του διεθνώς φημισμένου S. Rubenson στο Lund University, ο οποίος διείδε τις επιστημονικές μου αρετές σε ένα πρωτόλειο στάδιο συμβουλευόντας μου για τη συνέχεια των σπουδών μου και τον καθηγητή P. De Mey στο εξαιρετικό Katholieke Universiteit Leuven, με τον οποίο συνεργάστηκα αρκούντως ικανοποιητικά μέσα στην πολυπραγμοσύνη του και με βοήθησε στη μύηση των συγγενειών αλλά κυρίως των διαφορών μεταξύ ορθόδοξου κόσμου και δυτικής Χριστιανοσύνης. Στο θεοφιλέστατο επίσκοπο Κύριλλο Κατερέλο, εκ της τριμελούς μου επιτροπής στη Θεολογική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών οφείλω ευχαριστίες για την υπομονή του και την

ενθαρρυντική αντιμετώπιση της προόδου μου στην αποπεράτωση της διατριβής μου, ενώ στον κ. Κωνσταντίνο Μανίκα οφείλω ευχαριστίες για την ανοιχτόκαρδη διάθεση στη διόρθωση καίριων παραμέτρων της διδακτορικής διατριβής και τον κόπο του στην απόπειρά μου να εκπληρώσω κάθε επιστημονικό κριτήριο πληρότητας στην παρούσα διατριβή. Στο τέλος, εκφράζω την ειλικρινή μου ευχαριστία και ευγνωμοσύνη στον πατέρα Γρηγόριο Παπαθωμά, ο οποίος μου έδωσε μέγα μέρος του ενθουσιασμού και του χρόνου του σε ένα σημείο της προσωπικής μου διαδρομής, όπου είχα παραιτηθεί από κάθε κουράγιο και στόχο όσο αφορά τη συνέχιση των σπουδών μου και συμμερίστηκε τη χαρά και την ανησυχία μου σε κάθε στάδιο της μακράς πορείας ολοκλήρωσης της παρούσας διατριβής.

Μετά τιμής

18.08.2019

Μητρούλης Ιωάννης

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

PG: Patrologiae cursus completus, Series Graeca, J. P. Migne, Imprimerie Catholique, Paris, 1857-1866.

ΡΠ: Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, ἐκδοθέν σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν, καὶ διαφόρων ἀναγνωσμάτων, ὑπὸ Γ. Ράλλη καὶ Ποτλῆ, ἐγκρίσει τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Ἐκ τῆς τυπογραφίας Χαρτοφύλακος, Ἀθήνησι, 1852-1859 (φωτοτυπικὴ ἀνατύπωση, Γρηγόρης, 1992).

Φιλοκαλία: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνεργανισθείσα παρά τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν Ἁγίου Μακαρίου τοῦ Νοταρᾶ καὶ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου ἐν ἧ΄ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται, Ἀστὴρ, Ἀθῆναι 1957 (5^η φωτοαντιγραφικὴ ἐκτύπωση, 1992).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα διατριβή έρχεται να καλύψει ένα κενό στη μεθοδολογική προσέγγιση των ιερών κανόνων, μιας και, όπως είναι γνωστό στους πανεπιστημιακούς χώρους, απουσιάζει μία συγκριτική ανάγνωση και αναλυτική μελέτη, που αρθρώνει μία καταγραφή των ιερών κανόνων ως ενός συνόλου κειμένων, που στοιχειοθετούν μια διδασκαλία για τον άνθρωπο, μια πρόταση θεολογικής ανθρωπολογίας. Αυτή η βασική για τη βιβλιογραφία αναγκαιότητα της κατάδειξης των ιερών κανόνων ως μιας πλήρους ανθρωπολογικής διδασκαλίας υπήρξε ο οδοδείκτης της επιλογής του θέματος και του πεδίου έρευνας. Βέβαια, σε ένα δεύτερο επίπεδο, έπρεπε η παρουσίαση της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων να συσχετιστεί με τη λοιπή ορθόδοξη και πατερική διδασκαλία περί ανθρώπου, ώστε να καταδειχθεί ο όμοιος χαρακτήρας της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων με την υπόλοιπη ορθόδοξη διδασκαλία περί ανθρώπου. Κάτι τέτοιο γίνεται αβίαστα φανερό κατά την ανάγνωση της ανά χειράς διατριβής.

Επιπρόσθετα, ιδιαίτερα στα δύο πρώτα μέρη της διατριβής, έπρεπε να φωτισθεί το ιστορικό και εκκλησιολογικό πλαίσιο στο οποίο εντάχθηκαν οι ιεροί κανόνες ως λειτουργικοί άξονες της ιστορικής πορείας της Εκκλησίας αλλά και ως εργαλεία σωτηρίας του ανθρώπου στη διαδρομή από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωση. Κατά αυτόν τον τρόπο, στο πρώτο μέρος μεν εξετάζεται ο τρόπος εκφοράς του θεολογικού λόγου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και δεικνύεται, ότι οι ιεροί κανόνες, όπως και η υπόλοιπη πατερική γραμματεία, αποτελούν κείμενα έμπλεα της καταγραφής της κατάβασης του Θεού. Πιο συγκεκριμένα, έπρεπε να υπογραμμισθεί η κοινή μεθοδολογία της συγγραφής των ιερών κανόνων με τη λοιπή θεολογική γραμματεία από τους Πατέρες της Εκκλησίας. Οι ιεροί κανόνες, οπότε, αποτελούν αντίστοιχα την πείρα των Πατέρων και την καταγραφή του θεολογικού τους ήθους. Στο δεύτερο μέρος, από την άλλη μεριά, ορίζεται το βιβλικό και πατερικό πλαίσιο αναφοράς των ιερών κανόνων. Ακόμη, γίνεται αναφορά στη σχέση των ιερών κανόνων με το πλαίσιο αναφοράς της νομικής επιστήμης αλλά και της θεολογίας, καθώς δε λείπει πολλές φορές, ειδικά σε άλλες χριστιανικές ομολογίες, μια δικανική ανάγνωση των ιερών κανόνων και μια υποτίμηση του παιδαγωγικού και ιαματικού τους χαρακτήρα. Βέβαια, η κοινή μήτρα γέννησης των ιερών κανόνων με το δόγμα, που είναι το γεγονός της οικουμενικής συνόδου, δεν αφήνει περιθώρια επερώτησης του θεολογικού χαρακτήρα και περιεχομένου των ιερών κανόνων.

Στο τρίτο μέρος της εργασίας, εκκινεί η καθαρά ανθρωπολογική προσέγγιση των ιερών κανόνων. Σε αυτό το στάδιο της διατριβής, φωτίζονται οι αναφορές των ιερών κανόνων για τη δημιουργία του ανθρώπου και ο ιδιαίτερα προσφιλής στην ορθόδοξη θεολογία όρος πρόσωπο, ως περιγραφικός του ανθρώπου. Επίσης, γίνεται σαφή αναφορά στον τρόπο δημιουργίας του ανθρώπου από το Θεό και βέβαια, στα φύλα του ανθρώπου. Στο επόμενο μέρος, γίνεται διεξοδική αναφορά στον άνθρωπο στην προπρωτική και μεταπρωτική του κατάσταση και στη φύση του ως ενιαία σωματοψυχή. Τούτη η θεματική προσεγγίζεται στη βάση των κειμενικών αναφορών εκ των ιερών κανόνων, οι οποίες παραβάλλονται και συμπληρώνονται με παραπομπές επί της ίδιας θεματικής από την πατερική γραμματεία. Φωτίζεται, συγκεκριμένα, ο κατά φύσιν και παρά φύσιν τρόπος λειτουργίας του ανθρώπου εντός της κτίσεως. Αποπειράται, ακόμη, ένας ορισμός της αμαρτίας, της αλήθειας και της πλάνης σε συμφωνία με την πατερική διδασκαλία. Στο πέμπτο μέρος, λαμβάνει χώρα μια αναφορά στη φαινομενολογία της πτώσης στη μεταπρωτική ανθρώπινη φύση και βέβαια, αναφέρεται στη βάση των ιερών κανόνων η παραποίηση της λογικότητας του ανθρώπου και ο αντίκτυπος αυτής της παραποίησης στη συζυγία των φύλων. Στο επόμενο μέρος, καταγράφεται η εμπαθής αλλοίωση του ανθρώπου από την αμαρτία, η οποία απεικονίζεται ποικιλοτρόπως εντός της ιστορικότητάς του και εντός του εμπαθούς ήθους του. Η εμπαθής αυτή αλλοίωση τον φέρνει αντιμέτωπο με την παραποίηση του σκοπού ύπαρξής του και τελικά με την απόλυτη οντολογική εκτροπή της άρνησης του Θεού, μια παράμετρος, που εισάγει στο επόμενο μέρος, όπου εξετάζεται η μετάνοια του ανθρώπου και η ομολογία Χριστού δια της εισόδου στην εκκλησιαστική κοινότητα. Επί του παρόντος, γίνεται φανερό ότι εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας δίδεται η δυνατότητα εύρεσης του σκοπού ύπαρξης για τον άνθρωπο, που δεν είναι άλλος από την ομοίωση Θεού. Σε αυτό το πλαίσιο, αναδεικνύονται οι ιεροί κανόνες ως οδοδείκτες σωτηρίας και κατανοείται πλήρως, η αναφορά τους εντός της Εκκλησίας. Στο έβδομο μέρος, αφού εισαχθεί στον όρο «υπόσταση» ο επιθετικός προσδιορισμός «εκκλησιαστική», ώστε να καταδειχθεί το πως αντιλαμβάνονται οι ίδιοι οι συγγραφείς των ιερών κανόνων αλλά και το σύνολο της Εκκλησίας τον άνθρωπο, ως ένα πρόσωπο, που χρήζει ένωσης με το Θεό και σωτηρίας, γίνεται αναφορά του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, ο οποίος, πάλι, δύναται να είναι κατά φύσιν ή παρα φύσιν, μιας και η αμαρτωλότητα ως ανθρώπινη κατάσταση μαρτυρείται στη διαδρομή του βαπτισμένου μέλους της Εκκλησίας. Στο όγδοο μέρος, στη βάση του

περιεχομένου των ιερών κανόνων και του λόγου ύπαρξής τους στην Εκκλησία, δεικνύεται ο ενοειδής τρόπος προσέγγισης του Θεού από τον κατά φύσιν ζώντα άνθρωπο και η ειρήνευση των στοιχείων, που τον αποτελούν ως ενιαία οντότητα, ως ίαση του αντίκτυπου της πτώσης στη φύση του και την κίνηση του στη ζωή. Μάλιστα, αυτή η ειρήνευση οδηγεί στην ησυχία, η οποία προτείνεται ως ανθρωπολογικό τέλος της ανθρώπινης φύσης για την ένωση του με το Θεό και την ομοίωση Θεού.

Σε γενικές γραμμές, πάντως, η παρούσα διατριβή αποπειράται να παρουσιάσει μία πλήρη εικόνα του ανθρώπου στη βάση του περιεχομένου, των αναφορών και της θεολογικής γλώσσα και ορολογίας, όπως αυτές εντοπίζονται στους ιερούς κανόνες.

ΜΕΡΟΣ Α

Ιεροί Κανόνες και ιστορική μαρτυρία της Εκκλησίας

1. Όραση και πρόσληψη της κτίσης στην Εκκλησία

Για το Γρηγόριο Παλαμά, η αναζήτηση της αλήθειας στην ιστορικότητα της κτίσης είναι εύστοχη, αν εκκινεί από τη διήγηση του Μωυσέως περί της αρχής και φύσης των πραγμάτων.¹ Η θεοπτία ή όραση Θεού, την οποία φιλόφρονος ο Θεός *οικονόμησε* προς το πρόσωπο του Μωυσέως, αναδεικνύει τη μεθοδολογία εξιστόρησης (αλλά και την εξιστόρηση καθ' εαυτή) του Μωυσέως ως *αλήθεια*, κάνοντας τις υπόλοιπες περί Θεού, κόσμου και ιστορίας, αξιούμενες διηγήσεις, να μοιάζουν με σοφίσματα ή εναντιώσεις στην αλήθεια αυτή. Επομένως, η γνώμη αυτή του αγίου Πατρός του 14^{ου} αιώνα συμπυκνώνει τη θεολογική οπτική και ομολογιακή θέση της ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης, για την ιστορική και εσχατολογική προοπτική του *παρόντος κόσμου και καιρού*, ενώ αποπειράται να αναδείξει την αλήθεια της φύσης των κτιστών πραγμάτων σε συνάφεια με τη γενεσιουργό αιτία τους.² Και η κτιστότητα των πραγμάτων, ως σύστοιχο της κατασκευής τους χαρακτηριστικό, δηλώνεται άριστα μέσα από τη φανέρωση του «ἐπί πάντων Θεού» Χριστού και την όρασή τους μέσα από το γεγονός της Ενανθρώπισης.³ Τούτη η αλήθεια περί ενός στοιχείου ως κτιστού σε συσχέτιση με την υπό Θεού κατασκευή του, όπως αναπόδραστα νοείται μέσα από τη δράση και ενέργεια του Θεού στην επιφάνεια των κτιστών, καθώς και ένας ορισμός της φύσης των κτιστών πραγμάτων, που συμπεριλαμβάνει την ανίχνευση και όραση αυτής της δράσης, αληθεύεται για

¹ Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά, Ἠθικά τε και Πρακτικά PN'*, PG 150, 1121BC και *Φιλοκαλία Δ'*, 134 (α).

² «Το στερέωμα των αισθητών πραγμάτων» εκκινεί την πίστη προς το Θεό, Θαλάσσιος Λιβύης, *Περί ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας, Ἑκατοντάς Β'*, PG 91, 1440D και *Φιλοκαλία Β'*, 212, (λ)· βλ., επίσης, «...we believe in the existence of God on the basis of existent things», A.G. Keselopoulos, *Man and the Environment. A Study of St Symeon the New Theologian*, (trans. by, E. Theokritoff), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood/NY 2001, 20.

³ «...ἀνακεφαλαιώνει τὰ πάντα», *Εφε*, 1, 10-11· πρβλ. Ι. Καρμίρης, «Ἡ παγκοσμιότης τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας», *Θεολογία* 54,4 (1980) 645-691 και 55,1 (1981) 14-45.

τους ευσεβείς και ισχύει, μάλιστα αναγκαστικώς κατά τον άγιο, και για τους ασεβείς.⁴ Και για το περιβάλλον ανάδειξης του συνόλου των κειμένων των ιερών κανόνων, για τα πρόσωπα που τα εμπνεύστηκαν, προσυπέγραψαν, *συνοδικώς* συν-αποφάσισαν, για την προσωπική ιστορική τους διαδρομή και για την, δια Πνεύματος Αγίου, αγιαστική τους δράση, υπάρχει μόνο αυτή η μεθοδολογία πρόσληψης των πραγμάτων στη διάρκεια της κτιστής τους βιοτής. Επομένως, για τούτη τη μεθοδολογία της κατά μετοχή Θεού υπομνημάτισης της κτιστότητας του κόσμου, δύο τινά υφίστανται: ο Θεός και η κτίση -και τούτο μονάχα είναι η ιστορική πραγματικότητα για την ανθρώπινη πρόσληψη.⁵

Και η *αλήθεια*, για αυτή την αλυσίδα ιστορικών προσώπων και γεγονότων, μέσα στη διαρκή σχέση καταβάσεως του Θεού στην κτίση και στην πολλαπλότητα και αποσπασματικότητα των θρησκευτικών ερμηνειών, που περιοδικά εμφανίζονται να διεκδικήσουν γνώμη επ' αυτής της σχέσης, σαρκώνεται στο πρόσωπο του Ενανθρωπήσαντα Λόγου.⁶ Και τούτη η αλυσίδα προσώπων και γεγονότων, ενωμένη εν πράγμασι⁷ στη μετοχή του ποτηρίου και διαβαίνοντας προς τον εσχατολογικό της προορισμό, αυτόν της συνάντησης με τον πάντα ερχόμενο Χριστό,⁸ ονομάζεται μυστικό σώμα Χριστού και Εκκλησία, στην οποία ο Ν. Ματσούκας ταυτίζει το λόγο περί αληθείας με τη θεολογία της, καθώς «η θεολογία της Εκκλησίας είναι μία χαρισματική λειτουργία στο πλαίσιο μιας ιστορικής κοινότητας. Ο λόγος περί Θεού είναι η ζωή μιας ιστορικής κοινότητας. Η πορεία αυτή της κοινότητας είναι μία αδιάσπαστη ιστορική συνέχεια και το περιεχόμενο της ίδιας της ζωής της κοινότητας βρίσκεται σε χαρισματικούς φορείς, που είναι μέλη της κοινότητας από την αρχή της

⁴ Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., 1124D και *Φιλοκαλία Δ'*, 134 (β)· πρβλ. «ὁ τυφλὸς πρὸς τὸ ἔν, τυφλὸς ὅλος πρὸς πάντα ἐστίν. Ὁ δὲ βλέπων ἐν τῷ ἐνί, ἐν θεωρίᾳ τῶν πάντων ἐστί», Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά*, PG 120, 617B και *Φιλοκαλία Γ'*, 242, (λε).

⁵ Βασίλειος Καισαρείας, *Κατὰ Εὐνομίου, λόγος γ'*, 3, PG 29, 660A.

⁶ Πρβλ. τον 62^ο *Αγίων Αποστόλων*, ο οποίος θεωρεί απόβλητο καθένα που «για φόβο, είτε ἔμπροσθεν Ἰουδαίων είτε ἔμπροσθεν Ἑλλήνων», πράγμα που υπαινίσσει και τις φιλοσοφικές και θρησκευτικές/θεολογικές τους αφετηρίες και μεθοδολογήσεις, αρνείται το όνομα του Χριστού, *ΠΠ* 2, 80 και *Πηδάλιον*, 96· περί αρνήσεως Χριστού ως αγνόηση του μυστηρίου της σωτηρίας των κτιστών ανθρώπων (και την εφ' όρου ζωής διάρκεια της μετανοίας ως θεραπεία μίας τέτοιας άρνησης), βλ., επίσης, τον 83^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΠΠ* 4, 233-234 και *Πηδάλιον*, 507· ο καθορισμός της διαφορετικότητας της εν Χριστῷ μεθοδολογίας, ορολογίας και ομολογίας σε σχέση με το φιλοσοφικό και θρησκευτικό συγκείμενό τους περιβάλλον υπήρξε εξ' αρχής μέλημα της εκκλησιαστικής κοινότητας, πρβλ. Ιουστίνος ο Φιλόσοφος και Μάρτυς, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον*, PG 6, 476C κ. εξ.

⁷ Ως «γεγονός» και ως «μυστήριο» λογίζεται η Ευχαριστία. Βλ., για παράδειγμα, Μητρ. Σερβίων και Κοζάνης Δ. Ψαριανός, *Οἰκοδομή καί Παράκλησις*, 1969-1973, Κοζάνη 1973, 112.

⁸ Βλ., ο Ιησούς ως πάντα ερχόμενος, *Αποκ* 1, 8·, βλ., επίσης, την εσχατολογική προοπτική «...τήν άνέσπερον ήμέρα, τόν άλληκτον εκείνον αιώνα», όπως ερμηνεύεται από τον Ζωναρά η Κυριακή ως ήμέρα «τήν μίαν άλληθινήν όγδόην τυποῦσα», Ερμηνεία Ζωναρά στον 20^ο Α' Οικουμενικής, *ΠΠ* 2, 163.

δημιουργίας της κτίσεως. Μέλη της είναι ο Αβράαμ, ο Μωσής, οι Προφήτες, ο άσαρκος και σεσαρκωμένος Λόγος, οι Ευαγγελιστές και οι Άγιοι. Έτσι, η Εκκλησία της Πεντηκοστής είναι η συνέχεια του Ισραήλ και δεν είναι ιστορικά αυθαίρετη. Η αλήθεια της θεολογίας της αποτυπώνεται πάνω στην ίδια τη ζωή των μελών της, στα μνημεία και τα υπομνήματα που άφησαν ως μαρτυρία. Άρα, η θεολογία, στο εκκλησιαστικό της πλαίσιο, είναι μία συνεχής έκφραση και ερμηνεία αυτής της ζωής, της θέας του Θεού ως ενός Θεού ενεργούντος στην δημιουργία και θέα της θείας δόξας. Πάνω σε αυτή την ιστορική μαρτυρία, την εμπειρία της ζωής των μελών του εκκλησιαστικού σώματος, στηρίζεται κάθε θεολογική έρευνα, που γίνεται θεολογική επιστήμη ή με άλλα λόγια, η πράξη και ιστορική πραγματικότητα διαμορφώνουν τη θεολογική επιστήμη, που επομένως ορίζεται ως η χαρισματική ζωή των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας».⁹

Επομένως, ως υπομνήματα της ιστορικής ζωής αυτής της κοινότητας μπορούν να νοηθούν και οι ιεροί κανόνες, που αρθρώνονται ως λειτουργικοί άξονες της ιστορικής ζωής αυτής της κοινότητας.

2. Οι ιεροί κανόνες ως ερμηνεία της κατάφασης των ενεργειών του Θεού στην κτίση και η εκφορά του θεολογικού λόγου στην εκκλησιαστική κοινότητα

Ο θεολογικός λόγος επομένως, ως μία καταγραφή της θέας του Θεού σ' ένα εκκλησιαστικό και ομολογιακό πλαίσιο,¹⁰ κάθε φορά που εκφέρεται δεν μπορεί παρά να υπακούει σε κάποια θεολογικά και εκκλησιολογικά χαρακτηριστικά, μιας και δεν ομοιάζει άλλως παρά ως μία λεκτική καταγραφή της δράσης του Θεού στην κτίση. Ερμηνεύει παράλληλα τη μετοχή αυτής της δράσης, μια ερμηνεία φθεγγόμενη από τα

⁹ Ν., Μαρτσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α, Είσαγωγή στη θεολογική γνωσεολογία*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 2], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ²1994, 132-134.

¹⁰ Βλ., περί του «έμμένειν ολοψύχως» στη θεοπτία του Μωσέ, Ερμηνεία Βαλσαμών στον 16^ο Καρθαγένης, *ΡΠ* 3, 346. Είναι σημαντική μία αναφορά στην επιμονή του Θεοδώρου Βαλσαμών στην θεοπτία Μωσέως ως την πηγή της θεολογικής διηγήσεως της Εκκλησίας, μιας και αποτελεί την καταγραφή της όρασης Θεού. Σε πολλές περιπτώσεις ο Βαλσαμών, αποκρινόμενος στον Μάρκο Αλεξανδρείας, ξεκινάει την *Απόκριση* του με τη διατύπωση «...είπε ο Θεός διά Μωσέως». Βλ., για παράδειγμα, Θεόδωρος Βαλσαμών, *Απόκρισις ΙΔ' στον Μάρκο Αλεξανδρείας*, *ΡΠ* 4, 458 και *Απόκρισις ΙΑ'*, *ΡΠ* 4, 472.

μέλη της κοινότητας και αποτυπούμενη σε *μαρτυρίες/υπομνήματα*.¹¹ Τούτέστιν, συναριθμούμενοι και οι ιεροί κανόνες ως ερμηνεία της θέας Θεού από μία ιστορική κοινότητα δεν μπορεί παρά να λογίζονται, με όρους μιας συστηματικοποίησης και μεθερμηνείας τους, ως κείμενα μιας ομολογιακής θεολογίας εντός της εκκλησιαστικής μυστηριακής πράξης. Για την μία, αγία, καθολική και αποστολική Εκκλησία,¹² η εμβόλιμη παράθεση υπερομολογιακών χαρακτηριστικών στην εκφορά του λόγου της είναι μία παρεκκλίνουσα εκκλησιαστική συμπεριφορά,¹³ μιας και για

¹¹ «Φασίν οὖν οἱ τῆς συνόδου Πατέρες, ὅτι τοῖς ἱερατικῆς ἀξίας ἀξιωθεῖσιν οἱ θεῖοι κανόνες, καὶ τὰ ὑπ' ἐκείνων τυπούμενα καὶ ὀριζόμενα, *μαρτύρια* εἰσι (*δική μου ἢ υπογράμμιση*)», Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ* 2, 557. Κατανοεῖται λοιπόν, λαμβάνοντας υπόψη την ερμηνεία του Ζωναρά, ὅτι οἱ ιεροὶ κανόνες στοιχειοθετοῦν τὴ *μαρτυρία* τῆς εκκλησιαστικῆς κοινότητος καὶ φυσικά, τὴν αυτοσυνειδησία τῆς καὶ μάλιστα, *συνοδικῶς* εκπεφρασμένη· πρβλ. παρομοίως, τὴ δῆγηση τῆς Ερμηνείας Πηδαλίου στον 1^ο Ζ' Οικουμενικής, *Πηδάλιον*, 263.

¹² Το σῶμα τῆς Εκκλησίας λογίζεται ὡς ἓν, ἀν καὶ ἡ διοίκησή τῆς αποτυπώνται ἱστορικά πολυπλοκότερη μέσα ἀπὸ τὴ μορφή τῆς *κανονικῆς* καὶ *εκκλησιολογικῆς* τῆς ἐξέλιξης καὶ διαρρῦθμισης, 57^{ος} *Καρθαγένης*, *ΡΠ* 3, 458-460 καὶ *Πηδάλιον* (66), 403 καὶ 56^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ* 2, 436 καὶ *Πηδάλιον*, 222· περὶ τῆς κανονικῆς καὶ εκκλησιολογικῆς ἐξέλιξης τῆς Εκκλησίας, βλ., ἐπίσης, Archim. G. Papathomas, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” [series: Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, n° 38], Firenze 2005, 25-50· βλ., ἐπίσης, περὶ τῆς χρήσης τοῦ ονόματος *Εκκλησία*, ὡς περιγραφή τῆς κοινῆς φύσης τοῦ σώματος παρά ὡς περιγραφή μίας ἰδιαίτερης σε τόπο καὶ χρόνο εκκλησιαστικῆς κοινότητος (ὅπως χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος ἀπὸ τὸ σύνολο τῆς ἀνά χειρὰς διατριβῆς), τὴν ἐπεξήγηση, Αρχιμ., Γ. Παπαθωμάς, «Ἡ Ὁρθόδοξη Διαχρονικὴ Ἀντιπρόταση στὴν Ἐννοια τῆς «Ἐθνικῆς Ἐκκλησίας»: ἡ Ἀυτοκέφαλη Ἐκκλησία», *Πολιτεία, Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Θρησκευματα στὴν Ἑλλάδα*, Χ. Παπαστάθης καὶ Αρχιμ. Γ. Παπαθωμάς, (εκδ), [Νομοκανονικὴ Βιβλιοθήκη 16], Επέκταση, Κατερίνη 2006, 89-128, (ἐδῶ, 91-92).

Επιπρόσθετα, ἐπὶ τῆς ονοματολογίας τῆς Ὁρθόδοξης Εκκλησίας, στὴν Ερμηνεία τοῦ Ζωναρά στον 1^ο Ἀγίας Σοφίας, *ΡΠ* 2, 707, ἀντιμετωπίζεται, γιὰ ἄλλη μία φορὰ στους ἱεροὺς κανόνες, τὸ πρόβλημα τῆς διάσπασης τοῦ εκκλησιαστικοῦ σώματος, ἀλλὰ σὲ αὐτὴ τὴ σύνοδο ἀχνοφαίνεται ἡ διάσπαση, ποὺ οδήγησε στὴν ἀκοινωνησία τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Εκκλησίας, ἐξ αἰτίας τῆς ἀμεριμνησίας μνημόνευσης τοῦ πατριάρχου Φωτίου ὑπὸ τινῶν ἀρχιερέων τῆς Δύσης. Τούτο τὸ γεγονός ἀποτελέσει διαδοχικά καὶ μέρος τῆς, ἕως τις μέρες μας, συγχρονικῆς, μεταμοντέρνας πρόσληψης τῆς Εκκλησίας, ἀπὸ μέρος τῶν μελῶν τῶν εκκλησιῶν τῆς Δύσεως, ὡς ἡ Ὁρθόδοξη Εκκλησία τῆς Ανατολῆς, ὄνομα ποὺ κατὰ κόρον χρησιμοποιεῖται στις ἀντίστοιχες παραθέσεις τῆς θεολογικῆς παραγωγῆς τῶν λοιπῶν χριστιανικῶν παρρεκκλίσεων καὶ ομολογιῶν. Βλ., σχετικὰ, γιὰ τὸ *κανονικὸ* σκέλος τῆς παρούσας (ογδῶς οἰκουμενικῆς) συνόδου σὲ σχέση με τὴν περίπτωση τῶν γεγονότων περὶ τοῦ αγ. Φωτίου, Σ. Μαρνέλλος, *Κανονικὰ Πρωτόλεια*, Κέντρο Μελέτης Ὁρθόδοξου Πολιτισμοῦ, Ἅγιος Νικόλαος Κρήτης-Ιωάννινα 2007, 25-44, (ὅπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία).

Κατὰ τὴ γνώμη μου, γνώμη ποὺ συνάγεται ἐκ τῆς παρατηρήσεως τῶν πηγῶν καὶ τῶν ἐπιστημολογικῶν προσεγγίσεων τῶν εκκλησιαστικῶν σωμάτων τῆς Ανατολικῆς καὶ Δυτικῆς Εκκλησίας, ἡ ἀπόσπασση ἀπὸ τὴν κοινὴ Εὐχαριστία τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Εκκλησίας ἐγκτεῖται ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ὅπως καὶ ὁ Κ. Ware ὀρθὰ διακρίνει, στὴ διαφορετικότητα τῆς θεολογικῆς μεθοδολογίας τῶν δύο εκκλησιαστικῶν παραδόσεων. Βλ., γιὰ παράδειγμα, Κ. Ware, «Scholasticism and Orthodoxy: Theological Method as a Factor of the Schism», *Eastern Christian's Review* 5,1 (1973) 16-27· γιὰ τις εκκλησιολογικῆς καὶ θεολογικῆς τεκμηριώσεις τῆς ἱστορικῆς συνέχειας τῆς Εκκλησίας τῶν Ἀποστολικῶν χρόνων στὴ σύγχρονη/σημερινὴ Ὁρθόδοξη Εκκλησία, βλ., J. Zizioulas, «*La continuité avec les origines apostoliques dont la conscience théologique des Églises orthodoxes*», *Istina* 19,1 (1974) 65-94.

¹³ Πρόκειται γιὰ τὴ μεταμοντέρνα θεώρηση τῆς θεολογίας ὡς μίας υπερομολογιακῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία -σὺν τοῖς ἄλλοις- ἀποφεύγει τὴ ριζικὰ εκκλησιολογικὴ θέση, ὅτι ἡ εκφορά τοῦ θεολογικοῦ λόγου εἶναι μίᾳ πράξῃ τελοῦμενη μέσα σὲ μίᾳ ἱστορικῆ καὶ εὐχαριστιακῆ κοινότητα. Πρβλ. γιὰ τις ἰδέες περὶ υπερομολογιακῆς θεολογίας, Α. Shanks, *God and Modernity*, Routledge, London/NY 2000, 13 κ. ἐξ. Μία τέτοια μεθοδολογία θεολογήσεως κρίνεται, ἀπὸ ὀρθόδοξη ἀποψη, ὡς ἀνιστορικὴ, καθὼς

λόγους εκκλησιολογικής ευρυθμίας, η σύνολη θεολογία της παραμένει η κριτική της συνείδηση ως ενός σώματος με κεφαλή το Άγιο Πνεύμα, αποτελώντας το μυστικό σώμα του Ενανθρωπήσαντος Λόγου στην ιστορία.¹⁴ Εξάλλου, για την πατερική παράδοση ισχύει ότι «οὐδεν πτωχότερον διανοίας, ἐκτός Θεοῦ φιλοσοφούσης τὰ τοῦ Θεοῦ».¹⁵

Για τον 1^ο Πενθέκτης, μιας συνόδου τόσο κομβικής για την ιστορία των κειμένων των ιερών κανόνων,¹⁶ η ομολογιακή θέση εκφέρεται με σαφήνεια και απλότητα: «ἀρχή καί τέλος πάντων ἐστι ὁ Χριστός».¹⁷ Βέβαια, ο ρόλος των Οικουμενικών συνόδων, η ιστορική τους ανάδειξη και η θεολογική τους, εν Αγίω Πνεύματι, διεργασία, υπήρξε να ορίσουν το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, πράγμα που γίνεται φανερό και στους κανόνες των λοιπών συνόδων, και μία τέτοια υπενθύμιση, από την παρούσα εργασία, δεν προσθέτει κάτι νεότερο στην ερμηνεία τους. Είναι, όμως, βασικής σημασίας για την προσέγγιση και ερμηνεία των ιερών κανόνων η υπογράμμιση, ότι τα κείμενα των ιερών κανόνων προέρχονται από την

η ζωή και ιστορική εξέλιξη της εκκλησιαστικής κοινότητας δεν την προέκρινε ως ασφαλή μέθοδο εύρεσης της περί Θεού αληθείας. Παρόμοια είναι και μία έτερη σύγχρονη θεολογική τάση περί «θεολογίας των θρησκειών», βλ., ενδεικτικά, T. Merrigan, «'For Us and for Our Salvation': The Notion of Salvation History in the Contemporary Theology of Religions», *Irish Theological Review* 64 (1999) 339-348. Σε αυτή την προσέγγιση, διατυπώνεται ένας συγκρητισμός, που περιλαμβάνει στοιχεία από μία γκάμα θρησκειών (plural theology), ώστε να διαμορφώνεται ένας σύγχρονος θεολογικός λόγος, που εγκολπώνει την τάση της αποδοχής της ύπαρξης στοιχείων της δράσης του Θεού και σε άλλες θρησκείες από μέρους της χριστιανικής διήγησης της αλήθειας περί Θεού (inclusivist theology), τάση την οποία ενθαρρύνει μερίδα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Κάτι τέτοιο, βέβαια, αντιβαίνει τη θεολογική αρχή του αγίου Κυπριανού Καρχηδόνας ότι extra Ecclesiam nulla salus est και στα πλαίσια του συγχρωτισμού της θεολογίας στην κανονικότητα και κανονική εξέλιξη της Εκκλησίας και της ευχαριστιακής της ζωής, η Εκκλησία παραμένει η φανέρωση της αλήθειας περί Θεού, ως η αποκάλυψη του Θεού *ἐν αὐτῇ*, γνώμη και ομολογία που έφεραν και οι αδελφοί-επίσκοποι του αγίου Κυπριανού στη σύνοδο της Καρχηδόνας. Πρβλ. το νόημα του, 1^ο Κυπριανού Καρχηδόνας, ΡΠ 3, 2-19 και Πηδάλιον, 300-301, καθώς και την Ερμηνεία Πηδαλίου στον 1^ο Καρχηδόνας, Πηδάλιον, 301-302.

¹⁴ Ν. Ματσούκας, «Ἡ θεολογία ὡς κριτική αὐθεντία τῆς Ἐκκλησίας ἀπό ὀρθόδοξη ἄποψη», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 66 (1983) 205-214.

¹⁵ Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ἀσκητικός*, Des Places, 87, 5-15 και *Φιλοκαλία Α'*, 237 (ζ).

¹⁶ Πρβλ. για τη σημασία της συνόδου εν Τρούλλω, V. Laurent, «L'œuvre canonique du Council en Trullo (691-692) source primaire du droit canonique de l'église orientale», *Revue des Études Byzantines* 23 (1965) 7-41. Βλ., επίσης, περί του ρόλου της συνοδικής εναγκάλισης των κειμένων των ιερών κανόνων, όπως προσεγγίσθηκε από την πατερική διακονία της Πενθέκτης, Π. Μενεβίσογλου, *Ο Β' Κανών της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, Αφιέρωμα εις τὸν Μητροπολίτην Κίτρου Βαρνάβαν ἐπὶ τῆς 25ετηρίδῃ τῆς Ἀρχιερατείας του*, Αθήνα, 1980, 259-281· βλ., ακόμη, περί της διαμόρφωσης του Κανονικού Δικαίου ως πεδίου του θεολογικού λόγου της Εκκλησίας, καθώς και περί της επιρροής των ιερών κανόνων στην ιστορική συνέχεια του εκκλησιαστικού σώματος, Σ. Τρωιάνος, *Ἡ Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος και τὸ Νομοθετικὸ τῆς Ἔργου*, Μορφωτικό Ίδρυμα Ιωάννου και Εριέττης Γρηγοριάδου, Αθήνα, 1992, 6-45· βλ., επίσης, περί της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, N. Durā, «The Ecumenicity of Council in Trullo: Witnesses of the Canonical tradition in the East and in the West», G. Nedungatt and M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, *Kanonika* 6, (1995) 229-262· επιπρόσθετα, πρβλ., Γ. Γκαβαρδίνας, *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική καὶ τὸ Νομοθετικὸ τῆς ἔργου*, [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 5], Επέκταση, Κατερίνη, 1998, 11 κ. εξ.

¹⁷ 1^ο Πενθέκτης, ΡΠ 2, 303 και Πηδάλιον, 180.

ίδια μήτρα, που γέννησε το ορθόδοξο δόγμα, αφού έχουν αναδειχθεί μέσα από τον ίδιο θεολογικό διάλογο, τις συγκεκριμένες ανθρώπινες φιλολογικές διαμάχες και τα δραματικά κονταροχτυπήματα των αιρετικών ιδιορρυθμιών. Τα κείμενα των ιερών κανόνων, αν και εντοπίζεται σε πλείστα τούτων η ενασχόλησή τους με θέματα εκκλησιαστικής ευταξίας και ιστορικής διοίκησης του σώματος Χριστού, όπου παραινούν ή επιλύουν ανάλογα ζητήματα, δημιουργώντας ερωτήματα καταλογοποίησης των κανόνων ανάλογα με το περιεχόμενό τους,¹⁸ προέρχονται ιστορικά από το ίδιο γενεσιουργό αίτιο και την ίδια θεολογική κοιτίδα, η οποία πολλές φορές επανακυρώνει ή καταλύει το περιεχόμενο προηγούμενων κανόνων.¹⁹ Σίγουρα, όμως, αυτή η θεολογική κοιτίδα έχει ως αιτία ύπαρξης τη διατύπωση και επανεπιβεβαίωση του χριστολογικού δόγματος, την υπενθύμιση, σε οικουμενικό ή τοπικό επίπεδο, του γεγονότος της *ομολογίας Χριστού* και της *έν αὐτῷ* μετέπειτα ιστορικής δράσης της τοπικής και οικουμενικής εκκλησιαστικής κοινότητας. Και η ομολογία Χριστού, όπως σταδιακά μέσω συνόδων καταγράφηκε, είναι ένας έτερος τρόπος θεώρησης της κτιστής πραγματικότητας και της σχέσης Θεού και ανθρώπου, καθώς, αντιγράφοντας την προβληματική του μαθητή των Καπαδοκίων αγίων Νείλου Αγκύρας, μόνο οι μαθητές του Χριστού εξήλωσαν την αληθή σοφία, καθώς οι Έλληνες και Ιουδαίοι, έως τους μεταμοντέρνους διανοητές, οι οποίοι ακολουθούν τις

¹⁸ Πρόκειται ακριβώς για τον, δευτερογενώς και ίσως καταχρηστικώς γινόμενο, χωρισμό των ιερών κανόνων ανάλογα με το περιεχόμενό τους σε *δογματικούς* και *ποιμαντικούς* ή *διοικητικούς*, όπως ανιχνεύεται στο *Πηδάλιον*, η' και συνάμα, η ενασχόληση επί τούτου ανιχνεύεται και σε έτερες ειδικευμένες προσεγγίσεις. Βλ., για παράδειγμα, Γ. Πουλή, *Ο δόλος και η πλάνη για τον άδικο χαρακτήρα της πράξης στο εκκλησιαστικό ποινικό δίκαιο*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1984, 31. Μία παρόμοια συλλογιστική θεώρηση διακρίνεται και στο κείμενο, Α. Αλιβιζάτος, *Υπάρχουν δογματικοί κανόνες...*; στο *Τόμος εις μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Αθήνα, 1935, 477 κ. εξ, όπως παρουσιάζεται από το κείμενο του Γ. Πουλή. Αν και ο Γ. Πουλής αμφιταλαντεύεται να υιοθετήσει αυτόν τον δευτερογενή διαχωρισμό των ιερών κανόνων ανάλογα με το περιεχόμενό τους και βέβαια, δηλώνεται, ότι αυτός ο διαχωρισμός προέρχεται από μία τάση ακαδημαϊκής συστηματικοποίησης του Κανονικού Δικαίου, θεωρείται ασφαλέστερη -και εγγύτερα στην εκκλησιολογική προσέγγιση των κανόνων- η θεώρησή τους ως *όλον*, μιας και, παρά τη διαφορά τους στην ένδον ιστορική λειτουργία του εκκλησιαστικού σώματος, «με τον ίδιο τρόπο εξυπηρετούν την Εκκλησία» και την οικοδομή της προς το έσχατον. Βλ., περισσότερα, Π. Ακανθόπουλος, *Θέματα Κανονικού Δικαίου*, [Βιβλιοθήκη Κανονικού καί Έκκλησιαστικού Δικαίου 7], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992, 19.

¹⁹ Γνωστό είναι το παράδειγμα, κατά την ιστορική διαμόρφωση της τελικής μορφής και της ισχύος των κανόνων, της αλλαγής και τροποποίησης κάποιων εξ αυτών. Εν ολίγοις, οι Πατέρες μεταγενέστερων συνόδων θεώρησαν, κάποιες στιγμές, την επαναθεώρηση και μεταλλαγή ορισμένων κανονικών κειμένων ως λειτουργικότερη για το «έργο της σωτηρίας», στο οποίο η Εκκλησία έχει στρατευθεί, από τη διατήρηση των ήδη υπάρχοντων κειμένων. Για παράδειγμα, η *ελαστικότητα* αυτή στην τροποποίηση και μεταλλαγή των κειμένων των ιερών κανόνων διακρίνεται στην επανερμηνεία του *14^{ου} Νεοκαισαρείας*, ΡΠ 3, 92 και *Πηδάλιον*, 321, όπως, επίσης και από τον *16^ο Πενθέκτης*, ΡΠ 2, 339-340 και *Πηδάλιον*, 193. Βλ., το σκεπτικό του Αριστηνού επί του θέματος, Ερμηνεία Αριστηνού στον 16^ο Πενθέκτης, ΡΠ 2, 343-344. Μία τέτοια *ελαστικότητα* επανακυρώνει την ιστορική φύση και παράδοση της Εκκλησίας ως μία ζώσα, ιστορικά διαμορφούμενη πραγματικότητα, που επεκτείνεται προς το έσχατον.

εξ αυτών θεμελιωμένες φιλοσοφικές μεθοδολογίες, δεν ήσαν πραγματικά ελεύθεροι από τις ανάγκες της ιστορικής τους βιοτής, ώστε να ομιλήσουν περί Θεού, παράγοντας ως εκ τούτου, μία σοφία, η οποία δεν είναι «ήθων κατάστασις μετά δόξης περί τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς», μια αλήθεια, η οποία δεν είναι «ἔργω καί λόγῳ ἀληθῆς φιλοσοφία».²⁰

Επιπρόσθετα, η ανάγκη ερμηνείας και καθορισμού των φύσεων και της υπόστασης του Χριστού, οδήγησε στον ορισμό του μυστηρίου του προαιώνιου Λόγου και της ένσαρκης οικονομίας Του. Μέσα από αυτή τη διαδικασία διατύπωσης του ορθοδόξου δόγματος, υπογραμμίσθηκε και μνημονεύεται το πρόσωπο και οι φύσεις του Χριστού και στην υπόλοιπη θεολογική γραμματεία, όπως σε κείμενα ιερών κανόνων και στη λειτουργική διαμόρφωση της ιστορικής διαβίωσης της Εκκλησίας, στην οριοθέτηση του εκκλησιαστικού ήθους και φυσικά, στη δια Χριστόν θεολογική ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης. Η πηγή, οπότε, *δόγματος και κανόνων* παραμένει ενιαία και αδιάσπαστη και είναι το ίδιο το γεγονός της ιστορικής πραγμάτωσης της καθ' όλου Εκκλησίας, όπως συλλαμβάνεται και ενυλώνεται στην πρόσληψη της οικουμενικότητας μίας συνόδου, που ομολογεί το Χριστό ως Ενανθρωπήσαντα Λόγο-Θεό.²¹ Φυσικά, η σύνοδος αποφαινεται και επιβεβαιώνει, με τον ίδιο θεολογικό τρόπο και λόγο τις ιστορικές παραμέτρους των εκφάνσεων της εκκλησιαστικής ζωής ως μετοχής Χριστού.²² Με λίγα λόγια, η Χριστολογία, εκκινώντας ως ερμηνεία του προσώπου του Ιησού Χριστού από τους πρώτους βαπτισματικούς ύμνους και την

²⁰ Νείλος Αγκύρας, *Λόγος Ασκητικός Πανν Αναγκαῖος καί Ὁφελιμώτατος*, PG 79, 720A-725A και *Φιλοκαλία Α'*, 190, (6)-193, (1).

²¹ Πρβλ. την επεξήγηση του δόγματος από τους βυζαντινούς ερμηνευτές-κανονολόγους, οι οποίοι, προσεγγίζοντας τα γεγονότα και τις διατυπώσεις της Δ' Οικουμενικής συνόδου, διατυπώνουν στέρεα με τούτη τους την προσέγγιση, τη συναίσθησή τους ότι πραγματεύονται θεολογικά ζητήματα και δογματικές αποσαφηνίσεις, Ζωναράς και Βαλσαμώνας, Προοίμιον εις την Δ' Οικουμενική Σύνοδο, *ΡΠ*, 2, 216.

²² Η σύνοδος αποτελεί την κοιτίδα ιστορικής αυτοπραγμάτωσης του εκκλησιαστικού σώματος και τούτο αποτελεί ομογνωμία και αυτοσυνειδησία των μελών της Εκκλησίας, τόσο παλαιά όσο και η εποχή που ο 37^ο *Αγίων Αποστόλων* έχει συνταχθεί. Η συνοδικότητα των αποφάσεων είναι ένα γεγονός συνεχούς υπενθύμισης της ιστορικής ζωής και πράξης/πρακτικής της Εκκλησίας. Πρβλ. 37^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ* 2, 50 και *Πηδάλιον*, 45· πρβλ. επίσης, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 37^ο *Αγίων Αποστόλων*, *Πηδάλιον*, 46· βλ., επίσης, μία ιστορικοκριτική έρευνα για τη γέννηση του συνοδικού συστήματος, J. Lanne, «L' Origine des Synodes», *Theologische Zeitschrift* 27,2 (1971) 181-222· πρβλ. επίσης, μία άποψη περί του συνοδικού συστήματος και της οικουμενικότητας μίας συνόδου, H. Chadwick, «The Origin of the Title 'Oecumenical Council'», *Journal of Theological Studies* 23,1 (1972) 132-135· επίσης, J. Boojamra, «The Byzantine Notion of Ecumenical Council in the Fourteenth Century», *Byzantinische Zeitschrift* 80,1 (1987) 59-78· περί συνόδων και τη θεολογική θεμελίωση της οικουμενικότητας αυτών, βλ., επισταμένα, Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ, Ανακεφαλαίωση και Αγαθοτοπία, Έκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας* [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 34], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1997 292 κ. εξ.· βλ., επίσης, «institution exists to protect and reflect the nature of the Church», J. Meyendorff, «What is an Ecumenical Council», *St Vladimir's Theological Seminary* 17,4 (1973) 259-273.

αποστολική διδαχή και ορώμενη μέσα από τα κείμενα των ιερών κανόνων «προσδιορίζεται από μία ιστορική και ερμηνευτική εμπειρία, που ξεκινάει από μακρινές ρίζες και σαρκώνεται μες στο πλαίσιο της σύνολης εκκλησιαστικής κοινότητας ως βίωση της φανέρωσης του μυστηρίου του Λόγου, της δόξης και της μεταμόρφωσης της κτίσης μέσω αυτού».²³ Αναγιγνώσκοντας κανείς μέσα από τούτη την οπτική τους ιερούς κανόνες, κατανοεί ότι βρίσκεται μπροστά σε κείμενα όπου σαρκώνουν μία Χριστολογία, μιας και αναφέρουν ως λόγο ύπαρξής τους την Ανάσταση του Χριστού,²⁴ γεγονός ανέγκλητο της δημιουργίας της ιστορικής φύσης της Εκκλησίας, πράγμα που αποτελεί μία σταθερή ομολογιακή θέση και φυσικά, ένα εφαλτήριο δημιουργίας και ερμηνείας της κειμενικής φύσης των ίδιων των ιερών κανόνων. Κατανοείται συνάμα, μέσα από τη χριστολογική προσέγγιση της ταυτόχρονης απόφανσης και συνοδοιπορίας του δόγματος και των κανόνων, ο ενιαίος χαρακτήρας της ορθόδοξης θεολογίας και βέβαια, ο συμπαγής τρόπος της πατερικής θεολογικής μεθοδολογίας και ο αδιαίρετος χαρακτήρας της θεολογίας τους, όπου θεολογία, δόγμα, υμνολογία, κανόνες ενυπάρχουν σε αρμονία, θεολογική διασύνδεση και συνάφεια διατύπωσης και ορολογίας.²⁵ Οπότε, διευκρινιστικά, πρέπει να σημειωθεί, ότι κάνοντας μία ομολογία στην Τριαδική θεότητα,²⁶ οι ιεροί κανόνες εγκαινιάζουν μία σχέση με τα λοιπά μαρτύρια της ορθόδοξης θεολογίας, τα δόγματα της ορθοδοξίας, όπως η αλήθεια του δόγματος ιστορικά προσλαμβάνεται από τον

²³ Πρβλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, Έκθεση της ορθόδοξου πίστεως σέ αντιπαράθεση με τή δυτική Χριστιανοσύνη, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 3], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992, 220-221.

²⁴ Βλ., για παράδειγμα, για την ομολογία στην Ανάσταση Κυρίου, *1^{ος} Διονυσίου Αλεξανδρείας*, ΡΠ 4, 1 και Πηδάλιον, 442.

²⁵ Μέσα στην ποικιλία αυτών των αναρίθμητων μνημείων και κειμένων διακρίνει κανείς τη βιβλική και εκκλησιαστική παράδοση, στην οποία συγκαταλέγονται όλες οι μορφές της εκκλησιαστικής ζωής ως χρονική επέκταση της βιβλικής και πατερικής θεοπτίας. Όλα αυτά θεωρούνται καρποί της ζωής της Εκκλησίας ως μετοχή της καταβάσεως του Θεού στην κτίση και αποτελούν αληθείς μαρτυρίες του τρόπου ζωής αυτής της μετοχής. Κατ' επέκταση, διακλαδώνονται σε μία συστηματικοποίηση, προς χάριν της ακαδημαϊκής θεολογικής θεώρησης της σύνολης εκκλησιαστικής ζωής. Ως κατευθυντήριες γραμμές κατανόησης, όμως, των μνημείων της Εκκλησίας συνεχίζουν να μνημονεύονται οι ιστορικές φάσεις της θεοπτίας, η οποία γέννησε τα μνημεία αυτά ως δοξολογία και κατανόηση της θέας Θεού, τα οποία, με τη σειρά τους, αφού πρωτίστως λογίζονται ως μία ενιαία οντότητα -η ορθόδοξη ζωή, παράδοση και μετοχή Θεού-, καθιέρωνονται σ' ένα δεύτερο επίπεδο ως μνημεία υμνολογίας, δόγματος, δικαίου στην εκκλησιαστική πράξη. Βέβαια, η πρόσληψη και ερμηνεία αυτής της καθιέρωσης λογίζεται ως μία τάση συστηματικοποίησης της εκκλησιαστικής ζωής, δηλαδή μία παραγωγή ακαδημαϊκής/επιστημονικής θεολογίας. Η ενοποιητική καρδιά, όμως, όλων αυτών των πτυχών της θεολογίας παραμένει η πρόσληψη των ενεργειών του Θεού από τα ιστορικά πρόσωπα της διαχρονικής εκκλησιαστικής κοινότητας.

Το παραπάνω χωρίο έχει ως σημείο αφετηρίας την προβληματική, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α...*, ο. π., 179 κ. εξ.

²⁶ Η θέση ότι οι ιεροί κανόνες μπορούν να ερμηνευθούν ως μία ομολογία Θεού διασαφηνίζεται περισσότερο στο κεφάλαιο 'Ο Επουράνιος Πατήρ κατά τους ιερούς κανόνες' στο κείμενο, Π. Ακανθόπουλος, *Θέματα Κανονικού Δικαίου...*, ο. π., 59-86.

άνθρωπο και μαρτυρείται στον συνάνθρωπο ως μετάδοση της αληθείας περί της δράσης και ενέργειας του Θεού στην κτίση.²⁷

Συμπερασματικά, οι ιεροί κανόνες, ως μία έκφανση του σύνολου θεολογικού λόγου, φέρουν στη σάρκα τους και διατυπώνουν στη μορφή και ορολογία τους, εκείνα τα ενωτικά χαρακτηριστικά, που είναι προσλήψιμα και για τις υπόλοιπες θεολογικές μαρτυρίες ενός ιστορικού σώματος, όπως η Εκκλησία συνεχίζει ιστορικά να διαβιεί.²⁸ Οι ιεροί κανόνες, ως προϊόντα του εκκλησιαστικού λόγου, αποτελούν μαρτυρία και έκφανση της σχέσης της Εκκλησίας με το Σαρκωμένο Λόγο και βέβαια, τον Τριαδικό Θεό.²⁹ Εν ολίγοις, αυτό που οφείλεται να συγκεφαλαιωθεί επί της παρούσης, είναι η ίδια η πατερική συναίσθηση ότι η διατύπωση και επικύρωση των κειμένων των κανόνων υπηρετεί μία τέτοια οπτική και καταδεικνύει μία τέτοια ιστορική λεπτομέρεια: τα κείμενα των κανόνων, ως δηλωτικά της ιστορικής ζωής της Εκκλησίας είναι μία απόρροια της μετοχής Θεού.³⁰ Και η εσωτερική ενότητα του θεολογικού τους λόγου είναι μία παράμετρος απορρέουσα, πρωτίστως, από την ενωτική προοπτική της Εκκλησίας, μίας Εκκλησίας η οποία μετέχει και κοινωνεί τις ενέργειες του Τριαδικού Θεού και την αποκάλυψη του Σαρκωμένου Λόγου.³¹ Ως εκ

²⁷ Πάνω σ' αυτή την ερμηνευτική βάση της μετάδοσης της περί Θεού αληθείας, είναι αναγκαίο να τεθεί η προβληματική των Πατέρων περί της υποδοχής και αποκατάστασης της μυστηριακής κοινωνίας των παρεκκλιουσών θεολογικών μεθόδολογιών, οι οποίες έφθασαν σε πλανεμένη μετοχή Θεού και άρα, σε αναληθή διατύπωση της αλήθειας περί Θεού/Χριστού, όπως διαφαίνεται, επί παραδείγματι, στον 7^ο Β' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 187-188 και Πηδάλιον, 139· πρβλ. σχετικά επί του θέματος, Β. Γιαννόπουλος, «Η αποδοχή των αιρετικών κατά την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο (Πως δει τούς από αίρέσεως προσερχομένους δέχεσθαι)», *Θεολογία* 59,4 (1988) 530-579.

²⁸ Ο Ακανθόπουλος υποστηρίζει ότι, τα κείμενα του Κανονικού Δικαίου της Εκκλησίας κοιτάζουν την Εκκλησία ως ένα σώμα, στο οποίο μετέχουν ενεργώς τα μέλη και δεν ακολουθούν μόνο τη διδασκαλία αυτής παρά βιώνουν το λόγο της, μετέχοντας και επιμηκύνοντας την ιστορική της ζωή, Π. Ακανθόπουλος, «Τινά περί τῆς ἔννοιας τῆς Ἐκκλησίας κατά τούς ἱερούς κανόνες καί τούς ἑρμηνευτάς αὐτῶν», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 51 (1968) 527-546, (εδώ, 546)· πρβλ. τη διατύπωση περί της μίας, αγίας, καθολικής Εκκλησίας, η οποία, παρά την ενδεχόμενη διαφορά μεταξύ των τοπικών και αυτοκεφάλων σωμάτων της και βέβαια, του αντίκτυπου ενός τέτοιου χωρισμού στο πλαίσιο του κανονικού δικαίου, συνεχίζει ως μία να προσλαμβάνεται και ως μία να εγκαταβιεί την κτίση, Β. Archodonis, *A Common Code for the Orthodox Churches, Kanon 1* (1973) 45-53, (εδώ, 48).

²⁹ Πρβλ. «τάξις ἀρίστη, παντός ἀρχόμενου καί λόγου καί πράγματος, ἐκ Θεοῦ τε ἀρχεσθαι καί εἰς Θεόν ἀναπαύεσθαι, κατά τήν θεολόγον φωνήν. Ὅθεν, καί τῆς εὐσεβείας ὑφ' ἡμῶν ἤδη διαπρυσίως κηρρυτομένης, καί τῆς ἐκκλησίας, ἔφ' ἧ Χριστός τεθεμελίωται, διηνεκῶς αὐξανούσης καί προκοπούσης...», 1^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ 2, 302 και Πηδάλιον, 181.

³⁰ Ὅπως μια τέτοια ρητή ομολογία βρίσκεται στο, 2^{ος} Καρθαγένης, ΡΠ 3, 299-300 και Πηδάλιον, 378.

³¹ Η ενότητα Θεού και Εκκλησίας ενυλώνεται, για τους Πατέρες της Πενθέκτης Οικουμενικής συνόδου, στην ομογνωμοσύνη της πίστεως, δηλαδή στην ομογνωμοσύνη της μετοχής του Θεού, αποφαινόμενη στη διατύπωση του δόγματος, 1^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ 2, 302 και Πηδάλιον, 181. Σαφείς δηλώσεις περί ενότητας της Εκκλησίας με τον Ιησού Χριστό μπορούν να ανιχνευθούν και στην *Εναρκτήρια Προσφώνηση της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου*, όταν αυτή ομιλεί περί «λατρείας λογικής νανομοθετημένης και ολοκάρπωσης αναφέρεται, και ο Θεός θυόμενος και διαδιδόμενος εις σωμάτων και ψυχών περιποιήσιν, στο έθνος το άγιον, το βασίλειον ιεράτευμα». Η σύνδεση της λατρευτικής πράξης με την ενοποιητική μετοχή του καταβαίνοντος Θεού, όπως πραγματικά επιτελείται στην ευχαριστιακή προσφορά και σύναξη, είναι πρόδηλη. Βλ., για παράδειγμα, *Προσφωνητικός Λόγος*

τούτου, οι ιεροί κανόνες δύναται να οραθούν ως μία *ομολογιακή θέση* απορρέουσα από την *αυτοψία* των ιστορικά προσλήψιμων ενεργειών της Τριαδικής θεότητας,³² μία σειρά κειμένων στέρεης ομολογιακής θεολογίας, πράγμα που αποτελεί και μέλημα των εμπνευστών Πατέρων των κειμένων αυτών, οριοθετώντας τοιουτοτρόπως και μία μεθοδολογία προσέγγισής τους.

3. Οι ιεροί κανόνες ως κείμενα απορρέοντα από τη θέα Θεού μες στην ευχαριστιακή ενότητα του εκκλησιαστικού σώματος

Η θέα Θεού, λοιπόν, αποτελεί για την εκκλησιαστική κοινότητα ένα (ενδο-)ιστορικό γεγονός, προσλήψιμο από τα κτιστά, ανθρώπινα αισθητήρια, με κοινοτικό χαρακτήρα και δη, εκκλησιαστικό.³³ Είναι ένα γεγονός, που λαμβάνει χώρα μέσα στην ιστορική διαδρομή της Εκκλησίας ως όλου, ως ιστορικής και θριαμβεύουσας. Η περιχαράκωση αυτής της κατευθυντήριας γραμμής, που αποτελεί κριτήριο για τους Πατέρες, που συνέθεσαν τα κείμενα των ιερών κανόνων αλλά και μεθοδολογικό κλειδί κατανόησης και ερμηνείας του περιεχομένου των ιερών κανόνων, κυριάρχησε περιοδικά στη βάση της ιστορικής συνέχειας της διαμόρφωσης των κειμένων και στη βάση ότι σε κάθε σύνοδο ή Πατέρα, που έπεται χρονικά των υπολοίπων κανόνων, διαισθάνεται κανείς την ανάγκη και τάση επανάληψης αυτής της περιχαράκωσης, μία παράμετρος των ιερών κανόνων αναγκαία επισημάνσεως.³⁴ Άλλωστε, «ὅσα γάρ ὁ νόμος λαλεῖ, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ».³⁵

τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Τρούλλῳ τοῦ βασιλικῦ παλατιοῦ προσελθόντων ἁγίων Πατέρων, πρὸς Ἰουστινιανόν, ΡΠ 2, 295-299· περί της ενότητας της Εκκλησίας ως αποτελέσματος της μετοχής της στον Τριαδικό Θεό, βλ., για παράδειγμα, Κύριλλος Αλεξανδρείας, Ὑπόμνημα εἰς τό Κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον PG 74, 556D-557A· και επίσης, την ερμηνεία του παραπάνω πατερικού παραθέματος, Ν. Ματσούκας, Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ..., ο. π., 261-262· πρβλ. επίσης για την ενότητα της εκκλησιαστικής κοινότητας, στην οποία ενεργείται μυστικά και ζωντανά η θεία Οικονομία, Μητρ. Σερβίων και Κοζάνης, Διονύσιος Ψαριανός, Οικοδομή και μαρτυρία, Αστήρ, Αθήνα 1991, 132.

³² Παραπέμποντας στο Δευτ. 12, 32 αναφέρεται «εἰς τόν αἰῶνα ἡ προφητική φωνή ἐντέλλεται ἡμῖν φυλάττειν τά μαρτύρια τοῦ Θεοῦ καί ζῆν ἐν αὐτοῖς, δηλονότι ἀκράδαντα καί ἀσάλευτα διαμένοντα, ὅτι καί ὁ θεόπτης Μωυσῆς οὕτω φησί», (δική μου η υπογράμμιση), 1^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 566 και Πηδάλιον, 263.

³³ Ν. Ματσούκας, Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β..., ο. π., 464-469.

³⁴ «Τούς παρά τῶν ἁγίων Πατέρων καθ' ἐκάστην σύνοδον ἄχρι τοῦ νῦν ἐκτεθέντας κανόνας κρατεῖν ἐδραϊώσαμεν», (δική μου η υπογράμμιση), 1^{ος} Δ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 216-217 και Πηδάλιον, 156· επίσης, για παράδειγμα, την επίκληση στην έκτη σύνοδο από τον 12^ο Πρωτοδευτέρα, ΡΠ 2, 687 και Πηδάλιον, 290· επίσης, η ίδια υπενθύμιση ανιχνεύεται, 19^{ος} Δ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 265 και Πηδάλιον,

Σε τούτη την παράμετρο, διαφαίνεται κατάδηλα ότι οι Πατέρες αναγνωρίζουν ότι η θέα και μετοχή Θεού καταγίνεται ιστορικώς μόνο μέσα στο λατρευτικό και μυστηριακό πλαίσιο της εκκλησιαστικής κοινότητας, ενώ μπορεί να ερμηνευθεί, ότι κάθε αποκοπή από αυτό το πλαίσιο,³⁶ οδηγεί σε αναληθή ανάγνωση των ενεργειών του Θεού στην κτίση, οπότε μοιραία σε μία ανορθόδοξη θεολογική τεκμηρίωση της θέας Θεού και σε πλανεμένο θεολογικό λόγο.³⁷ Δηλαδή, η κατάβαση και οικονομία του Θεού στην κτίση, μάλιστα στην καινή κτίση, όπως η Εκκλησία την ενυλώνει ιστορικά, ανοίγει το δρόμο στην τριβή της θεολογίας και του επακόλουθου λόγου της.³⁸ Και η ιστορική ενύλωση του σώματος της Εκκλησίας, όπου η θεία παρουσία μεγαλύνει και οικοδομεί, όπως ιστορικά καταφαίνεται και μαρτυρείται, συμβαίνει μυστηριακώς σε μία διαδρομή προς το έσχατο και σε μία επέκταση από το παρόν,³⁹ ενώ διαφαίνεται στα αδιάκοπα στιγμιότυπα κοινωνίας κατά την ευχαριστιακή τέλεση και βέβαια, στη λοιπή, λατρευτική ζωή της ιστορικής κοινότητας.⁴⁰ Πρωτίστως, όμως, και για τα κείμενα των ιερών κανόνων, κείμενα εξάπαντος πατερικά, η Ευχαριστία παραμένει το εφελτήριο της ιστορικής οικοδομής του εκκλησιαστικού σώματος, το κέντρο και ζωή της Εκκλησίας⁴¹ και το συστατικό της ενότητας του

168· επίσης, περί του «φυλάττειν» τους κανόνες, *11^{ος} Ζ' Οικουμενικής*, *ΡΠ 2*, 590 και *Πηδάλιον*, 271, όπως, επίσης, και σε έτερους κανόνες.

³⁵ *Ρωμ.*, 3, 19· *20^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ 4*, 146-147 και *Πηδάλιον*, 489.

³⁶ Η δριμύτητα, ερμηνεύοντας τη φράση του Βαλσαμόνα, με την οποία ελέγχεται η αμέλεια συμμετοχής των εκκλησιαζομένων στο ποτήρι της Θείας Ευχαριστίας, θεωρείται δικαιολογημένη κάτω από αυτήν την οπτική. Η αμέλεια μετάληψης της Θείας Ευχαριστίας από τη μεριά των μελών της Εκκλησίας δύναται να ερμηνευθεί, με όρους εκκλησιολογίας, ως μία αδράνεια της εκκλησιαστικής κοινότητας μπροστά στην ενοποιητική δύναμη της μετοχής των ενεργειών του Αγίου Πνεύματος, όπως καταφαίνεται στην Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 9^ο Αγίων Αποστόλων, *ΡΠ 2*, 13-14· με παρόμοιο τρόπο επεξηγείται και ο 80^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ 2*, 489 και *Πηδάλιον*, 238. Βλ., περαιτέρω, περί της Ευχαριστίας ως σημείου αυτοψίας της ενέργειας και επιφοίτησης του Πνεύματος, Θεόγνωστος, *Περί Πράξεως, Θεωρίας και Περί Τρωσύνης, Φιλοκαλία Β'*, 270, (ογ)· επίσης, περί του μυστηριακού χαρακτήρα της εκκλησιαστικής κοινότητας, ως ιστορικής ιδιαιτερότητας, και της ευχαριστίας ως *μυστικής δήλωσης* του Θεού προς τον άνθρωπο, πρβλ. επίσης, αββάς Φιλήμων, *Λόγος Πάνυ Ξφέλιμος, Φιλοκαλία Β'*, 252, (1-18)· βλ., σχετικά, για το Άγιο Πνεύμα, που «ἐνεργεῖ τὴν γνῶσιν τῶν μυστηρίων», Μάξιμος Ομολογητής, *Περί Θεολογίας και τῆς Ἐνσάρκου Οικονομίας τοῦ Θεοῦ, Πρὸς Θαλάσσιον Ἑκατοντάς ΣΤ'*, *ΡΓ 90*, 1309B και *Φιλοκαλία Β'*, 149, (ις).

³⁷ Πρβλ. τη θέση περί «ορθής πίστεως και διεστραμμένης δόξας», Ερμηνεία Ζωναρά στον 33^ο Λαοδικείας, *ΡΠ 3*, 198.

³⁸ Πρβλ. για την αλληλένδετη σχέση οικονομίας και θεολογίας, G. Blum, «Oikonomia und Theologia», *Ostkirchliche Studien* 33,4 (1984) 283-301.

³⁹ Η φράση «συμβαίνει μυστηριακώς» προσπαθεί να αποδώσει τη θεολογική παράμετρο ότι η Εκκλησία, όπως κατανοείται μέσα από τη λατρευτική της πράξη, είναι και *γεγονός και μυστήριο*. Βλ., περισσότερο επί τούτου, J. Zizioulas, «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irénikon* LX,3 (1987) 323-335.

⁴⁰ Βλ., μία θεώρηση για τη σχέση κανόνων και λατρείας, Θ. Γιάγκου, *Κανόνες και Λατρεία*, Μυθονία, Θεσσαλονίκη 2001· πρβλ. επίσης, το κεφάλαιο, *Λατρευτική Ζωή και Δίκαιο της Εκκλησίας*, στο, Π. Ακανθόπουλος, *Θέματα Κανονικού Δικαίου...*, ο. π., 7-42.

⁴¹ π. Ι.-Χ. Νάσσης, *Η τέλεση της Θείας Ευχαριστίας, Κανονική Διδασκαλία και Πράξη*, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2006, 73 κ. εξ.

εκκλησιαστικού γεγονότος,⁴² όπως συνεξετάζει επιμελώς και ο π. Χρυσόστομος Νάσσης.

Τούτη η ευχαριστιακή και λατρευτική κοινότητα, μέσα από τη δραματική ιστορική της ζωή, όμως, παραμένει αδιάσπαστη, μιας και προσλαμβάνεται ιστορικά μέσα από την ενοειδή ευχαριστιακή της πορεία, καθώς «ἐν λογίζεται τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας», κατά τη φράση του Βαλσαμώνα.⁴³ Μάλιστα, η πατερική συνείδηση της Εκκλησίας, σταχυολογημένη επί του παρόντος στους ησυχαστές Ξανθόπουλους, σημειώνει ότι στο γεγονός της Θείας Ευχαριστίας, η ενότητα των πιστών καταγίνεται μπροστά σε μία ιστορικά *πραγματική* παρουσία του Πνεύματος κατά τη μεταβολή των Τιμίων Δώρων της Θείας Ευχαριστίας.⁴⁴

Ακόμη, πέραν της αποκοπής ορισμένων ομάδων από την κοινή Ευχαριστία, από τους καινοδιαθηκικούς χρόνους και εντεύθεν τελούμενης Θείας Ευχαριστίας,⁴⁵ η ενότητα της Εκκλησίας διαφαίνεται στο ίδιο το γεγονός της αιτίας ύπαρξης των ιερών κανόνων, ένα γεγονός προπάντων εκκλησιαστικής ευρυθμίας, ευταξίας, τάξης και βέβαια, ιστορικής εξελίξεως του ευχαριστιακού σώματος -αυτό της (τοπικής) συνόδου.⁴⁶ Η σύνδεση Θείας Ευχαριστίας και συνόδου είναι καταφανής στον τρόπο

⁴² Με πλούτο πατερικών παραθέσεων, ο. π., 64 κ. εξ.

⁴³ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 1^ο Αγίας Σοφίας, *PII* 2, 707. Μάλιστα, ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος αναφέρει, ότι κατά την ενότητα στο ευχαριστιακό γεγονός «οὐδέ γάρ ἄλλοιοῦται ἡμῶν ἕκαστος», τονίζοντας τη διατήρηση της ταυτότητας του καθενός προσώπου/πιστού κατά τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας, Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά...*, ο. π., 664Α και *Φιλοκαλία Γ'*, 258, (ρι)· πρβλ. περί της ενότητας των ανθρώπων στο ευχαριστιακό γεγονός (και ομού μετά του Θεού ενώσεως), Η. Ρεράκης, «Ἡ ἐν τῇ θεῖα Εὐχαριστία προσωπική ἑτερότητα τῆς ζωῆς», *Κοινωνία* 36 (1993) 379-387 και *Κοινωνία* 37 (1994) 65-72. Η σύνδεση και ενότητα του σώματος των πιστών, αν και παραμένει *εν μυστηρίοις* τελούμενη, ουδέποτε λογάται μαγική. Πρβλ. τη θέση περί της φύσης των μυστηρίων της Εκκλησίας στην Ερμηνεία του Βαλσαμώνας στον 84^ο Πενθέκτης, *PII* 2, 497-498.

Πρβλ. επίσης, περί της ενότητας του εκκλησιαστικού σώματος στην Ευχαριστία και την πρόσληψη της καθολικότητας της Εκκλησίας στο ίδιο το ευχαριστιακό γεγονός, J. Zizioulas, «La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise», *Istina* 14,1 (1969) 67-88.

⁴⁴ Πρόκειται περί ενασχολήσεως με το θεολογικό προβληματισμό περί μεταβολής (*transformatio*) ή μετουσίωσης (*transubstantiatio*) των Τιμίων Δώρων, όπου ο Κάλλιστος και ο Ιγνάτιος Ξανθόπουλος, μέσα από μία πλειάδα πατερικών παραθέσεων για την υποστήριξη της θέσης τους (για παράδειγμα, Ισίδωρος Πηλουσιώτης, Ιωάννης της Κλίμακος, Νείλος Αγκύρας και Μέγας Βασίλειος) καταλήγουν στην υποστήριξη της ορθόδοξης θέσης, Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Περί τῶν αἰρουμένων ἡσύχως βιῶναι*, *PG* 147, 793A-796C και *Φιλοκαλία Δ'*, 286, (ια)-288, (ιβ).

⁴⁵ Το «συνέρχεσθαι ομοθυμαδόν επί το αυτό» στο καινοδιαθηκικό κειμενικό του πλαίσιο βρίσκεται κάτωθι: *Ιω*, 6, 48-58/*Ματθ*, 26, 26-29/*Μαρκ*, 14, 22-25/*Λουκ*, 22, 19.

⁴⁶ Υπογραμμίζεται ότι δράση της Εκκλησίας, για τον Φειδά, είναι συνοδική (*conciliaire* ou *synodale*) και βέβαια, η ανάπτυξη των κειμένων των ιερών κανόνων προκύπτει από μία τέτοια ιστορική παράμετρο, αν και σημείο αφετηρίας του περιεχομένου των ιερών κανόνων, για το κείμενο του Φειδά, παραμένει η Γραφή. Στην πράξη των συνόδων απαριθμούνται κυρίως οι ιστορικές φάσεις της εξέλιξης του εκκλησιαστικού μυστηρίου και γεγονότος, V. Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, éd. du Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique (coll. *Analecta Chambesiana* [Institut de Théologie orthodoxe d'Études Supérieures] n° 1), Chambésy-Genève, 1998, 140· βλ., επίσης, J. Werckmeister,

που ορίζεται βιωματικά και μεθερμηνεύεται επιστημολογικά η ενότητα της πρώτης Εκκλησίας στο ευχαριστιακό γεγονός και στο πρόσωπο του επισκόπου, ως αυτού που αποδίδει τη Θεία Ευχαριστία στο Θεό και βέβαια, ως του προσώπου, όπου, κατά αποστολική διαδοχή, μετέχει στη διαμόρφωση του ιστορικού και κανονικού χαρακτήρα της Εκκλησίας μέσα από τη συναπόφαση των κειμένων των ιερών κανόνων.⁴⁷

Πιο συγκεκριμένα, στο γεγονός της συνόδου, με όλο το εκκλησιολογικό υπόβαθρο και αντίκτυπο, διαμορφώνεται ιστορικά το συγκείμενο περιβάλλον που δίνει ζωή, επικύρωση και εφαρμογή στα κείμενα των ιερών κανόνων, κείμενα ερμηνείας της κατάβασης του Θεού στην εκκλησιαστική κοινότητα. Μάλιστα, η τοπική σύνοδος υπήρξε κοιτίδα και απαρχή της εκκίνησης της συνοδικότητας,⁴⁸ της οποίας ως επέκταση ιστορική και εξ αιτίας εκκλησιαστικής αναγκαιότητας, επακολουθεί η οικουμενική σύνοδος -πραγματικά μία θεοφάνεια στα εκκλησιολογικά της πλαίσια-, η οποία, με τη σειρά της, επανατοποθετεί τα τοπικώς αποφασισμένα κείμενα των ιερών κανόνων, σε μία άλλη βάση εκκλησιολογικής επαναδιατύπωσης και επανερμηνείας. Βέβαια, δεν υποστηρίζεται ότι τα κείμενα των τοπικών συνόδων εκδύονται της εκκλησιαστικής αξίας τους παρά μνημονεύεται η περιοδική αναγκαιότητα της υπενθύμισης της πατερικής παράδοσης από μεταγενέστερες συνοδικές πράξεις και σίγουρα, συνεχίζεται η εγρήγορση της πατερικής μνήμης και η εναρμόνιση της εκκλησιαστικής κοινότητας με αυτή τη μνήμη στην ιστορική και εκκλησιαστική της εξέλιξη, όπως η πατερική μνήμη παρουσιάζεται σε ιερούς κανόνες τοπικών συνόδων προγενέστερων χρονικά των οικουμενικών.⁴⁹ Αυτή η ιστορική αναγκαιότητα της ιστορικής και κανονικής εξέλιξης της ευχαριστιακής κοινότητας δε μετέβαλε, βέβαια, την ακεραιότητα της φύσης της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁵⁰

Περαιτέρω, ο π. Γρηγόριος Παπαθωμάς υπογραμμίζει, για την ορθόδοξη κανονική παράδοση στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής λειτουργίας της συνοδικότητας,

(βιβλιοκρισία), «Vlassios I. PHIDAS, Droit Canon, Une perspective orthodoxe, Genève, Centre orthodoxe de Chambésy, 1998, 228p.», *Revue de Droit canonique* 49,2 (1999) 414-415.

⁴⁷ Περί της ενότητας της Εκκλησίας στο πρόσωπο του επισκόπου, βλ., 41^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, ΠΠ 2, 57 και *Πηδάλιον*, 50· περί της ίδιας θέσης, πρβλ. Ερμηνεία Ζωναρά στον 24^ο Αντιοχείας, ΠΠ 3, 167 και φυσικά, 24^{ος} *Αντιοχείας*, ΠΠ 3, 166-167 και *Πηδάλιον*, 340.

⁴⁸ Άκρως διαφωτιστική η θεώρηση, στην οποία, με μία προσέγγιση που εγγίζει τις θεολογικές, ιστορικές και κανονικές παραμέτρους, δηλώνεται η συσχέτιση τοπικής και οικουμενικής συνόδου, J. Zizioulas, «L'institution synodale, Problèmes historiques, ecclésiologiques, canoniques», *Istina* 47,1 (2002) 14-44, (εδώ, 16 κ. εξ.).

⁴⁹ Πρβλ. «ὄτε δὲ γένηται σύνοδος περὶ κανονικῶν καὶ εὐαγγελικῶν πραγμάτων, δεῖ τοὺς ἐπισκόπους φροντίζειν, εἰ φυλάττονται αἱ θεῖαι ἐντολαί», Ερμηνεία Ζωναρά στον 6^ο Ζ' Οικουμενικής, ΠΠ 2, 578.

⁵⁰ J. Zizioulas, *L'institution synodale...*, ο. π., 15.

το πρόσωπο και τη διακονία του επισκόπου, ως προεστώσα εικόνα της τοπικής εκκλησίας,⁵¹ η οποία -στα βήματα της κατανόησης της Δ' Οικουμενικής συνόδου και των κανονικών της αφετηριών και αρχών- αποτελεί τύπο της σύνολης Εκκλησίας εκπεφρασμένης τοπικά ως ενορία. Επιπρόσθετα, η σύναξη των «πρώτων» κάθε ενορίας ή τοπικής εκκλησίας δημιουργεί τις εκκλησιολογικές παραμέτρους της συνοδικότητας, ο αντίκτυπος της οποίας στα κείμενα των ιερών κανόνων εξυφαίνεται στη σύλληψη και επικύρωση τους από Πατέρες επισκόπους και βέβαιο, από συνόδους (πρωτίστως) επισκόπων, τοπικές και οικουμενικές. Η σύνδεση, οπότε, κανονικών κειμένων και ευχαριστιακής ενότητας και συνέχειας είναι προφανής, κάθε φορά που εισέρχεται σε αυτό το πλέγμα ο ρόλος που διαδραματίζει στην ιστορική εξέλιξη του εκκλησιαστικού σώματος, ουσιαστικά στην ιστορική εξέλιξη της ευχαριστιακής σύναξης, ο επίσκοπος ως ο πρώτος της Ευχαριστίας και βέβαιο, ως η ορατή εγγύηση της ενότητας και αποστολικής διαδοχής της Ευχαριστίας.⁵²

Εκ των πραγμάτων λοιπόν, οι ιεροί κανόνες είναι μία παραγωγή θεολογικού λόγου σε ένα ευχαριστιακό πλαίσιο και η θεολογική τους σημασία αποπνέει αυτό το γεγονός, μιας και ως κείμενα αφορούνται από την κατάβαση Θεού σε αυτό το ευχαριστιακό γεγονός και εκφέρονται, σε ιστορικό και εκκλησιολογικό πλαίσιο, από τα πρόσωπα που προΐστανται της προσφοράς της Ευχαριστίας στο Θεό. Άλλωστε, η διάγνωση των εκκλησιολογικών παρεκκλίσεων και ατασθαλιών και ο τρόπος παιδαγωγίας που *οικονομούν* οι κανόνες, ως μέθοδος επανακεντρισμού στην Ευχαριστία και ως εκκλησιαστικό λειτούργημα, είναι μία πράξη αφορώσα το πρόσωπο του επισκόπου,⁵³ πράγμα, που με τη σειρά του συνηγορεί στην εκκλησιολογική πιστότητα της ευχαριστιακής συνέχειας.

⁵¹ «Suite à l'institution conciliaire de l'«entité ecclésiale établie localement» qui, pour le IVe concile œcuménique de Chalcédoine...», G. Papatomas, «Les sanctions dans la tradition canonique de l'Église orthodoxe», *Revue de Droit canonique* 56,1-2 (2006) 281-332, (εδώ, 300 κ. εξ.).

⁵² Περί της ενότητας της Εκκλησίας στη Θεία Ευχαριστία και τον επίσκοπο, βλ., αναλυτικά, το *Δεύτερο και Τρίτο Μέρος*, Ι. Ζηζιούλας, *Η Ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τῶν Επισκόπων κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, (διατριβή επί διδακτορίας), Εν Αθήναις, 1965, 63 κ. εξ· επίσης, του ιδίου, «Apostolic Continuity of the Church of Apostolic Succession in the First Five Centuries», *Louvain Studies* 21 (1996) 153-168.

⁵³ Για παράδειγμα, 20^{ος} (28^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠ* 3, 362 και *Πηδάλιον*, 388· «πάσα ψυχική θεραπεία εἰς τὴν ἐπισκοπικὴν ἀνηρτήθη διάκρισιν», Ερμηνεία Βαλσαμώνων στον 2^ο Αγκύρας, *ΡΠ* 3, 23· επίσης, για τὴν ἐξουσία και τὸ ρόλο του επισκόπου, πρβλ. τὸ νόημα τῆς Ερμηνείας Ζωναρά στον 24^ο Αντιοχείας, *ΡΠ* 3, 466· για τὸν Ἰγνάτιο τὸ Θεοφόρο, τὸ πρόσωπο του επισκόπου ἀποτελεῖ σημεῖο αὐτῆς τῆς ἐνότητος ἐπὶ τῆς βάσεως τῆς λειτουργικῆς πράξεως, ἡ ὁποία προκρίνει με τὴ σειρά τῆς και τῆς διοικητικῆς ἀρχῆς του ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος, Ἰγνάτιος Αντιοχείας, *Προς Σμυρναίους*, 8, *ΡΓ* 5, 713B κ. εξ· πρβλ. ἐπίσης, «c'est l'évêque qu'il revient d'exercer le recours aux sanctions canoniques prévues par la tradition canonique dans un sens purement sotériologique au sein de l'Église. Il peut en effet se produire que dans la Communauté ecclésiale, l'Église locale qu'il préside, un fidèle soit convaincu

4. Ο τρόπος καταγραφής της θέας Θεού από τους ιερούς κανόνες σε συνάρτηση με τους Πατέρες (Ερμηνεία του 2^{ου} Ζ' Οικουμενικής)

Οι ενέργειες του Θεού στην κτίση είναι ιστορικά διαδοχικές και εκκλησιαστικά δοκιμασμένες ως η αλήθεια της παρουσίας Του.⁵⁴ Και μόνο έτσι αναγνωρίζονται από τους Πατέρες, καθώς η σπανιότητα των γεγονότων δεν αποτελεί μεθοδολογία ανίχνευσης της παρουσίας του Θεού και οδηγό για την κατανόηση της πατερικής αντίληψης περί Θεού και κτίσης.⁵⁵ «Πείρα ἐγνώκαμεν»,⁵⁶ αναφέρει ο Βασίλειος Καισαρείας, και «θεωρία, ἐπίβασις πρακτική»,⁵⁷ για την ησυχαστική παράδοση, πράγμα που καταμαρτυρεί τον τρόπο και τη μεθοδολογία, με την οποία οι Πατέρες προσπαθούσαν να αποκρυπτογραφήσουν την κατάβαση και παρουσία του Θεού στην κτίση και βέβαια, τον τρόπο εκφοράς του θεολογικού τους λόγου ως μετοχή αυτής της παρουσίας και ενέργειας σε ένα δίπολο «αποκάλυψης και εμπειρίας».⁵⁸ Στο δίπολο αυτό, ο άνθρωπος-θεολόγος κινείται ώστε «φιλοσοφεῖν τῷ Θεῷ», κατά την αποφθεγματική ρήση του αγίου Γρηγορίου Νύσσης, που περικλείει

d'avoir commis un acte indigne de sa qualité de chrétien.», G. Parathomas, «*Les sanctions dans la tradition canonique...*», ο. π., 316.

⁵⁴ Για τον Ματσούκα, η κατάβαση του θείου όντος είναι αυτή που επιτρέπει την είσοδο του ανθρώπου στην περιπέτεια της γνώσης του Θεού. Ο άνθρωπος είναι ικανός να γνωρίζει το Θεό και προοδευτικά να θεολογεί, επειδή το θείο Ον εθελοούσια φανερώνεται στους όρους της ανθρώπινης ιστορίας. Τουτέστιν, η θεολογία ως σπουδή του ανθρώπου είναι επιστημολογικά επιτρεπτή και γόνιμη, καθώς η θεία Αποκάλυψη είναι μία ιστορική διαδικασία, όπως τουλάχιστον την εκλαμβάνει ο άνθρωπος, Ν. Ματσούκας, «Γνώση και Αγνωσία Θεού», *Κληρονομία* 2 (1970) 57-83.

⁵⁵ «τό σπανίως γινόμενον, νόμος τῆς Ἐκκλησίας οὐκ ἔστιν», 17^ο *Πρωτοδευτέρα*, ΡΠ 2, 701 και *Πηδάλιον*, 293· πρβλ. «οὐ νόμος τό σπάνιον», Νικηφόρος ο Ησυχαστής, *Λόγος περί νήψεως και φυλακῆς καρδίας*, ΡΓ 147, 963Α και *Φιλοκαλία Δ'*, 26 (33).

⁵⁶ 10^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ 4, 124-125 και *Πηδάλιον*, 483.

⁵⁷ Νικηφόρος ο Ησυχαστής, *Λόγος περί νήψεως...*, ο. π., 948Α και *Φιλοκαλία Δ'*, 19, (18)· επίσης, για τον Ηλία Ἐκδικό, η πράξη της θεολογίας, η αληθής φιλοσοφία των Πατέρων της Εκκλησίας, θεωρείται «πράξις ἐλλόγιμος καί λόγος ἔμπρακτος», Ηλίας Ἐκδικός, *Ἀνθολόγιον Γνωμικῶν Φιλοσόφων Σπουδαίων*, ΡΓ 127, 1129Α και *Φιλοκαλία Β'*, 289, (γ).

⁵⁸ Για παράδειγμα, «ὁ Θεός συγκαταβαίνει ἀναγάγει ἡμᾶς πρός αὐτόν», Μάξιμος Ομολογητής, *Περί Θεολογίας, Ἐκατοντάς Α'...*, ο. π., 1096Α και *Φιλοκαλία Β'*, 56, (λα)· βλ., ακόμη, «οὐδέν γάρ ἕτερον ἢ θεία πρόνοια, ἢ τοῦ Θεοῦ πρός τά καταδεέστερα ἐπιστροφή καί ἀγαθή θέλησις ἔστι», Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Περί Ἐνώσεως καί Διακρίσεως*, 15, 21-23, στο Π. Χρήστου κ.α., (εκδ), *Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα*, 2, Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1994, 96· πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Δημιουργία και Απολύτρωση*, (μτφ., Π. Πάλλης), [Γεωργίου Φλωρόφσκυ Ἔργα 3], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1983, 23· πρβλ. επίσης μία ιστορικοκριτική προσέγγιση της «πειρας» ως θεολογικής μεθοδολογίας και ως παραγώγου της σχέσης Θεού και ανθρώπου, Ρ. Miquel, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, [Théologie Historique 108], Beauchesne, Paris, 1985, ix-xxix.

όλη την ανθρώπινη ζωτικότητα προς αναζήτηση και μετοχή του θείου.⁵⁹ Συνάμα, η πατερική αναζήτηση του Θεού ορίζεται, φυσικά, εντός μίας ομολογιακής συνάφειας, καθώς, κατά τα λόγια του Κάλλιστου Καταφυγιώτη, εν Χριστώ και χάριτι Αγίω Πνεύματι πραγματώνεται αυτή η ερωτική ροπή προς εύρεση και γνώση του Θεού.⁶⁰ Η γνώση Θεού, οπότε, ως μία ανθρώπινη έξις και απόπειρα μετοχής Του, μέσα από μία ιστορική ζωή ομολογίας και αναζήτησης, είναι το μεθοδολογικό κλειδί κατανόησης της φράσης της «δια πείρας γνώσεως» του Θεού, όπως χρησιμοποιείται από το Μέγα Βασίλειο.

Για τον 40^ο Πενθέκτης, μία τέτοια μέθοδος γνώσης Θεού παραμένει σε συμφωνία με την αναχωρητική ορολογία και πρακτική, όπως διαμορφώθηκε σε έτη προγενέστερα της συγκεκριμένης συνόδου. «Τῷ Θεῷ κολλᾶσθαι»⁶¹ επισημοποιείται συνοδικώς ως ο δρόμος της αληθούς φιλοσοφίας και του τρόπου της τους Θεού γνώσεως, όπου ως έκφραση περικλείει τη γνωμοδότηση των Πατέρων, για το «πῶς δεῖ θεολογεῖν», ενώ μια τέτοια θεολογική μεθοδολογία καταξιώνει τον «κολλῶμενον τῷ Θεῷ» στη μετοχή και ὄραση των ενεργειῶν του Θεού.⁶²

Περαιτέρω, η κατάβαση του Θεού στην κτίση, με κορυφαία ενέργεια την Ενσάρκωση του Λόγου και Υιού του Θεού, όπου ἦλθε ὥστε να ἀνέλθει ο ἄνθρωπος,⁶³ κυρώνει τη θεολογική προσπάθεια περί ἀρθρωσης θεολογικού λόγου. Ο ἄνθρωπος-θεολόγος στρέφεται προς τη θέα Θεού και τούτος είναι ο βιωματικός σκοπός και στόχος της κτιστής εφημερότητας και ζωής του. Μάλιστα, σε μια ζωή στραμμένη προς τη θέα Θεού, αναφέρεται ὅτι αὐτή η ἀπόπειρα γνώσης Θεού είναι μύηση στα του Θεού παρά μάθηση Θεού.⁶⁴ Η μύηση στις ἐνεργειες του Θεού ως ιστορικός σκοπός του ἀνθρώπου-ἐπισκόπου, ο οποίος, ἀντίστοιχα, οφείλει να διδάσκει το ποῖμνιο αὐτόν το θεολογικό τρόπο ἐμπειρίας Θεού και ἀνάβασης στο Θεό, ξεκαθαρίζει το δυναμικό και ἐξελικτικό χαρακτήρα της γνώσης Θεού, ως μία πορεία

⁵⁹ Γρηγόριος Νύσσης, *Ἐπιτάφιος εἰς τόν ἀδελφόν Βασίλειον*, PG 46, 809C.

⁶⁰ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικού*, PG 147, 856C-857B και *Φιλοκαλία Ε'*, 14-15, (κδ).

⁶¹ 40^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 397 και *Πηδάλιον*, 210.

⁶² Με ἀναφορά στον ἀπόστολο Παῦλο (*Α' Κορ* 6, 17), Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., 1173BC και *Φιλοκαλία Δ'*, 161, (οε).

⁶³ *Ιω*, 6, 44-46· πρβλ. βέβαια, την αφορισματικού τύπου διαπίστωση/διατύπωση του αγίου Αθανασίου Αλεξανδρείας ὅτι ο Θεός ἐγινε ἄνθρωπος «ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθούμεν», Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Λόγος περὶ Ἐνανθρωπίσεως τοῦ Λόγου* 2, 54 PG 25, 192A.

⁶⁴ Ο ἐπίσκοπος οφείλει «ἐκπαιδεύη μνεῖσθαι τόν οἰκεῖον λαόν, ἀντί τοῦ μανθάνειν», Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Ζ' Οικουμενικῆς συνόδου, *ΡΠ* 2, 561· και βέβαια, ο ἐπίσκοπος οφείλει «διδάσκειν καὶ διδάσκεσθαι εἰς κατόρθωσιν ἐκκλησίας», προς οικοδομή, δηλαδή, του ευχαριστιακού σώματος κατά τον 4^ο Λαοδικείας, *ΡΠ* 3, 207 και *Πηδάλιον*, 354.

με στάδια και αναβαθμούς -με δυναμικό και κορυφωτικό χαρακτήρα- κατά την ερμηνεία αυτής της μήσης από τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά.⁶⁵

Επιπρόσθετα, συμμεριζόμενοι την παραπομπή στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη από τον 2^ο Ζ' Οικουμενικής,⁶⁶ κατανοείται ότι η γνώση Θεού ως μήση προς το Θεό έχει ένα εισαγωγικό χαρακτήρα μέσα από τα κτίσματα, τα οποία διαθέτουν εμφανείς τύπους-αναφορές του Θεού,⁶⁷ και βέβαια, έναν τελειωτικό ή οριστικό χαρακτήρα, ως το ιστορικό τέλος του ανθρώπου-θεολόγου, στην προσδοκία της θέας Θεού-ακτίστου Φωτός. Με λίγα λόγια, μία τέτοια διαδικασία και πορεία μήσης του ανθρώπου ορίζεται από την πατερική θεολογική ορολογία ως *κατάφαση* (η εισαγωγή στο μυστήριο της του Θεού ύπαρξης δια της κατανόησης των κτιστών πραγμάτων που οδηγούν στην ονοματοδότηση της ύπαρξής Του), *απόφαση* (η απέκδυση των νοημάτων περί Θεού, όπως ως κατανοητά σύμβολα του Θεού συνεχίζουν να είναι μία ερμηνεία δια των κτιστών) και τελικά, φθάνει κανείς στην εισαγωγή της *αποδεικτικής* μεθόδου προσέγγισης του Θεού, (ο υπερκερασμός της ταυτόχρονης συλλειτουργίας των δύο προαναφερθέντων τρόπων, επιστεφόμενος από την υφαρπαγή του ανθρώπου υπό του Θεού, δια της αποκαλύψεως των άκτιστων αλλά ιστορικά προσλήψιμων ενεργειών Του).

Ως υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου, τούτη η θεολογική μεθοδολογία έχει ως θεολογική αρχή και κανόνα την εκτέλεση των εντολών της Γραφής, δηλαδή την εμπράγματη πίστη, μία παράμετρος βασική προς την εισαγωγή της αποδεικτικής μεθόδου της ορθόδοξης πατερικής θεολογίας. Στην εμπράγματη πίστη και την εγρήγορση του σύνολου ανθρώπου στη διάπραξη των βιβλικών επιταγών αποσκοπεί, άλλωστε, και ο 2^{ος} Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, που επιμένει με τη νουθεσία περί μήσης στη Γραφή παρά μάθηση αυτής.⁶⁸

⁶⁵ Πρβλ. μία μεστή παράθεση και ερμηνεία της θεολογικής μεθοδολογίας του Γρηγορίου του Παλαμά, όπου συμπεριλαμβάνεται, επίσης, η ακαδημαϊκή επίσκεψη επί της παλαμικής θεολογικής γνωσεολογίας, π. I.-L. Bosch, *Η θεολογική μεθοδολογία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, (μεταπτυχιακή εργασία), Θεσσαλονίκη 2006, 17-112.

⁶⁶ 2^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 560-561 και Πηδάλιον, 264.

⁶⁷ Χρησιμοποιείται η έκφραση, Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, 5, ΡG 3, 816BC.

⁶⁸ Περί εισαγωγικού και τελειωτικού χαρακτήρα της θεογνωσίας, π. I.-L. Bosch, *Η θεολογική μεθοδολογία...*, ο. π., 29 κ. εξ.: ο συγκερασμός της κατάφασης και απόφασης ως η «επιστημοσύνη» περί Θεού μέσα στα κτιστά πράγματα και από την άλλη μεριά, της χαρισματικής θεολογίας, ως δια της Γραφής προσέγγιση και απόπειρα εμπειρίας του Θεού *τελικά* υπερκεράσσονται ή εγκαταλείπονται προς την υπέρ νουν θέα Θεού, ως εγκαινίαση της απόπειρας μήσης και ένωσης με το Θεό. Τούτος ο συγκερασμός επεξηγεί τα περί της *αποδεικτικής μεθόδου*. Βλ., αναλυτικότερα, ο. π., 53 κ. εξ.: πρβλ. περί της αποδεικτικής μεθόδου ως μία κατάσταση της ύπαρξης, όπου ο άνθρωπος «ασχημάτιστος, μονοειδής και φωτειδής προς Θεόν ανατίθεται», Μάξιμος Ομολογητής, *Περί Αγάπης, Έκατοντάς Τρίτη*, ΡG 90, 1045C και *Φιλοκαλία Β'*, 40, (ις)· βλ., παρομοίως, περί θεωρίας ακτίστου ενός ως

Πιο συγκεκριμένα, προς επεξήγηση της μεθοδολογίας του αγίου Διονυσίου Αρεοπαγίτη, στον οποίο παραπέμπει ο προσημειωθής κανόνας, η απόπειρα γνώσης του Θεού δια της Γραφής και της κτιστής πραγματικότητας καταλήγει σε μία ονοματοδότηση και γνώση του Θεού, της οποίας η αξία τοποθετείται σε μία γλωσσολογική και φιλοσοφική βάση στο πλαίσιο των κτιστών, αισθητών και νοητών, μιας και ο Θεός λαμβάνει ιδιότητες και χαρακτηρισμούς από τον άνθρωπο και την επί των κτιστών θεολόγησή του. Όμως, πλάι στην καταφατική αυτή μέθοδο ονοματοδότησης και απόπειρας γνώσης περί Θεού, προστίθεται η αποφατική μέθοδος, η ονοματοδότηση του Θεού μέσα από την παραίτηση από τη χρήση ονομάτων, τα οποία προέρχονται από τον κόσμο των αισθητών και νοητών, μιας και ο Θεός υπάρχει και φέρει ιδιότητες, όπως για παράδειγμα, η αορατότητα, η αιωνιότητα, το αγέννητο.⁶⁹ Τούτα τα ονόματα περί Θεού σε κάθε περίπτωση, δια της κατάφασης ή απόφασης, μέσω της συμπόρευσης αυτών των θεολογικών προσεγγίσεων και μεθοδολογιών, παραμένουν σύμβολα, μιας και το θείο είναι άρρητο, κάνοντας έτσι τη θεολογική απόπειρα περί γνώσης Θεού να καταλήγει σε ελλιπή αποτελέσματα, έστω κι αν οι λόγοι περί Θεού, τα ονόματα Του, εκφέρονται κατά θέσιν και κατ' αφαιρέσιν για τη σύνολη πατερική θεολογία.⁷⁰ Βέβαια, ο

υπέρβαση της κατάφασης και απόφασης και αποδεικτικής μεθόδου, Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί θείας ένωσης...*, ο. π., 872AB και *Φιλοκαλία Ε'*, 22, (λε): περί εισαγωγής στο γνόφο και μίας έτερης κατανόησης της αποδεικτικής μεθόδου θεολογήσεως, πρβλ. Κάλλιστος Κων/πόλεως, *Τα Έλλείποντα Κεφάλαια, Φιλοκαλία Δ'*, 320, (λε) και βέβαια, σε έτερους, νηπτικούς Πατέρες: για τη σύζευξη κατάφασης-απόφασης και την εισαγωγή της *αποδεικτικής μεθόδου*, βλ. αναλυτικά, S. Yangazoglou, «Philosophy and Theology, The Demonstrative Method in St Gregory Palamas», *Greek Orthodox Theological Review* 41,1 (1996) 1-18: περαιτέρω, και ο Γρηγόριος Παλαμάς παραπέμπει στα κείμενά του στον Αρεοπαγίτη, έχοντας συναίσθηση ότι, μέσα από το θεολογικό διάλογο, στον οποίο πρωταγωνίστησε το 14^ο αιώνα, η ανάπτυξη της διατύπωσης της θεολογικού τρόπου, τον οποίο πρόσβευε, έχει ως σημείο εκκίνησης τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, βλ., την αναφορά στον Αρεοπαγίτη, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Υπέρ των Τερῶς Ήσυχάζοντων*, PG 150, 1228C και *Φιλοκαλία Δ'*, 189, (7-14). Η παρούσα παρουσίαση της θεολογικής μεθοδολογίας, όπως διατυπώνεται από το Γρηγόριο Παλαμά, ερμηνεύεται στο πρίσμα της ιστορικής συνέχειας της ορθόδοξης θεολογίας και βέβαια, αποτελεί την κατά καιρούς διασάφηση και ανάπτυξη του θεολογικού τρόπου, που κατέδειξε με τα γραπτά του ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης, ενώ υπενθυμίζεται, ότι η συγκεκριμένη μέθοδος *συνοδικώς*, ως η αληθής μεθοδολογία, αποφασίστηκε. Για μία ολόπλευρη διασάφηση της θεολογικής μεθοδολογίας των Πατέρων, βλ., επισταμένα, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α...*, ο. π., 137 κ. εξ.

⁶⁹ Βλ., Π. Χρήστου, *Εισαγωγή*, στο, Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Έργα*, [Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Φιλοκαλία 4], Θεσσαλονίκη 1986, 24-34.

⁷⁰ Θαλάσσιος Λιβύης, *Περί αγάπης και έγκράτειας, Έκατοντάς Δ'*, PG 91, 1465D και *Φιλοκαλία Δ'*, 227, (πβ-πγ).

Πέραν της ενύλωσης μιας θεολογικής μεθοδολογίας, *κατάφαση και απόφαση*, ως λήμματα που ερμηνεύουν την απόπειρα ονοματοθεσίας κάποιου πράγματος, έχουν και ένα προχριστιανικό, φιλοσοφικό παρελθόν, Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Πρότερα Α*, 51b, 31-35· 52b, 21-25· «...ώστε ανάγκην τήν κατάφασιν ή τήν απόφασιν *αληθῆ* εἶναι», *Περί Έρμηνείας*, 7, 17b, 37-39· 8, 18a, 26-9, 18a, 29· 9, 18b, 3-4· βέβαια, αναφέρει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης ότι σύμφωνα με τη συγκεκριμένη γραμματολογική προϋπόθεση είναι αναγκαίο να αποδίδεται ένα κατηγορούμενο στο *ὄντως ὄν*,

Αρεοπαγίτης πηγαίνει μακρύτερα, εγκαινιάζοντας την υπερβατική οδό, την υπέρβαση, δηλαδή, της φιλοσοφικής γλώσσας ή και την άρνηση αυτής της γλώσσας προς την κατεύθυνση της μέθεξης και ένωσης με το Θεό, μέσα από την στράτευση μίας βιοτής για την επίτευξη αυτής της μέθεξης Θεού, η κατάβαση του οποίου είναι διακριτή και με σιωπή και με λέξεις.⁷¹ Επιπρόσθετα, αναφέρει και ο Παλαμάς, συγκεφαλαιώνοντας την προ αυτού πατερική συνείδηση επί του θέματος, οι δύο αυτοί τρόποι δεν εμφανίζονται και πράττονται θεολογικώς ποτέ χωριστά αλλά οφείλει ο άνθρωπος-θεολόγος να «στέργει ἀμφοτέρες».⁷²

Κεντρικής σημασίας σημείο της ως άνω προβληματικής είναι η υπογράμμιση του αντικτύπου, που διαχρονικά είχε, η μεθοδολογία του Αρεοπαγίτη στην πατερική παράδοση και βέβαια, και στους ιερούς κανόνες, όπως οι Πατέρες της Ζ' Οικουμενικής συνόδου ενδιαφέρθηκαν να οριοθετήσουν ως τον τρόπο *διδασκαλίας* της Γραφής και της μετοχής του ανθρώπου στο μυστήριο της του Θεού οικονομίας. Ο «έρευνητικός» και «οὐ κατά πάροδον» τρόπος προσέγγισης των μνημείων της πίστης, των θεοδιδάκτων μέσων προσέγγισης του Θεού, της Γραφής εν προκειμένω, των δογμάτων, των ιερών κανόνων, του Ψαλτηρίου και του Αποστόλου, κατά τη φρασεολογία του 2^{ου} Ζ' Οικουμενικής, δηλώνει για τους Πατέρες την ανάγκη

Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά* Γ, 1007b, 24-1008a, 17· επίσης, είναι γνωστή η επανέυρεση της αρεοπαγιτικής *αποφατικής μεθόδου* από μεταμοντέρνα φιλοσοφικά ρεύματα, ως μια μεθοδολογία, η οποία χρησιμοποιείται εκτός της θεολογικής και εκκλησιαστικής της συνάφειας για την οριοθέτηση της αλήθειας επί τινός πράγματος. Πρβλ. τη φιλοσοφική εκτίμηση προς τη μεθοδολογία της απόφασης, J. Derrida, *Psychè, Invention de l' autre*, Seuil, Paris 1987, 535-595· πρβλ. μια ερμηνεία της χρήσης της *απόφασης* από το συγκεκριμένο διανοητή σε σύγκριση με τον *τρόπο* του Αρεοπαγίτη, B. Blans, «Negative Theologie en Deconstructie, Over Dionysius de Areopagiet en Derrida», *Bijdragen* 57,1 (1996) 2-19. Σίγουρα, η συνάφεια *κατάφασης-απόφασης* παραμένει μία θεολογική μεθοδολογία στους κόλπους της Εκκλησίας, όπου, κατά τον Μπέγζο, «ο αποφατισμός της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας σκοπεύει στην προσωπική και αρνείται μία απόλυτη και φιλοσοφικά δομημένη γνώση του Θεού. Ο αποφατισμός αυτός προτείνει έναν τρόπο του *είναι/έκπροσωπέειν* και όχι του *κτῆσθαι*, για τη γνώση. Το να γνωρίζεις το Θεό, με αποφατικούς όρους, είναι να βρίσκεσαι σε σχέση/κοινωνία με το Θεό ως ανθρώπινο πρόσωπο, παρά να ανιχνεύεις το Θεό ως πράγμα/αντικείμενο. Ο άνθρωπος και ο Θεός δεν κατανοούνται σε αυτό το θεολογικό επίπεδο ως ένα δίπολο υποκειμένου-αντικειμένου αλλά εσχολογικά, στην προοπτική της δημιουργίας μιας σχέσης μεταξύ δύο προσώπων, στην οποία ο Θεός είναι πάντα ο ερχόμενος (*Απο.* 1, 18)», G. Begsos, «Aporhaticism in the Eastern Church, The Modern Function of a Traditional Theory», *Greek Orthodox Theological Review*, 41,1 (1996) 327-357, (εδώ, 344-345).

⁷¹ Π. Χρήστου, *Είσαγωγή...*, ο. π., 30 κ. εξ. Στην παραπάνω πρόταση αναγνωρίζει σχηματικά η σύγχρονη ακαδημαϊκή θεολογία την είσοδο της επονομαζόμενης ως μυστικής θεολογίας. Βλ., για παράδειγμα, C. Wackenheim, «Actualité de la voie negative», *Revue des Sciences Religieuses* 59,2 (1985) 146-161, (εδώ, 159 κ. εξ.). Βέβαια, για τον Αρεοπαγίτη, αυτή η ένωση παραμένει μέσα σε ένα λειτουργικό/ευχαριστιακό και ομολογιακό πλαίσιο, βλ., για παράδειγμα, Y. De Andia, «Mystères, unification et divinization selon Denys l'Areopagite», *Orientalia Christiana Periodica* 63 (1997) 273-332· ο Αρεοπαγίτης ρητά αναφέρει την εξάρτηση της μεθόδου του από τη Γραφή, κατά την ερμηνεία, Γ. Φλωρόφσκυ, «Ψευδοδιδονυσιακά Έργα», *ΘΗΕ* 12 (1968) 473-480, (εδώ, 476).

⁷² Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., 1205D-1208D και *Φιλοκαλία Δ'*, 177-178, (ρκγ).

εύρεσης και κατανόησης του ορθού και ορθοδόξου μεθοδολογικού τρόπου προσέγγισης του θείου και βέβαια, τη διδασκαλία αυτού του τρόπου στο ποίμνιο, το οποίο οφείλουν να το τραβήξουν από το χέρι χρησιμοποιώντας και διδάσκοντας την αναφερθείσα μεθοδολογία. Και η Γραφή, το κείμενο της οποίας φανερώνει συγκεκριμένες ιδιότητες του Θεού εκ των θεοφανειών και της Ένσαρκης παρουσίας Του, προσεγγίζεται *ερευνητικώς*.⁷³ Τουτέστιν, ζητείται η έμπρακτη ακολουθία των εντολών της, η οποία οδηγεί στη μυστηριακή κατανόηση της δράσης του Θεού κατά τη διάρκεια της θείας οικονομίας και βέβαια, στη μέθεξη αυτής της δράσης.⁷⁴ Μια τέτοια γνώση όμως, μία μύηση στα μαρτύρια της Γραφής για την προσέγγιση του ανθρώπου προς το Θεό, δηλώνει αυτόματα την απόπειρα σύναψης σχέσης του κτιστού ανθρώπου με την κατάβαση των ενεργειών του Θεού και πατερικώς ερμηνεύεται ως μυστική πράξη του ανθρώπου προς αναζήτηση και ένωση με το Θεό.⁷⁵ Και η κατάβαση του Θεού στον άνθρωπο παρέχει το λόγο περί Θεού μέσω της συγκεκριμένης θεολογικής πλατφόρμας, η οποία, για τον Διάδοχο Φωτικής, έχει χριστολογική βάση και αφετηρία την αλήθεια της Ενανθρώπισης.⁷⁶

Ακόμη, το θεολογικό υπόβαθρο αυτής της πρότασης περί του *μυεῖσθαι* αντί του *μανθάνειν* έχει σαφή αντίκτυπο στον τρόπο, που ορίζει η πατερική θεολογία την πρόσληψη της γνώσης της των κτιστών φύσης. Η γνώση, για το πατερικό παράδειγμα θεολογίας, έχει μία διπλή φύση. Από τη μία είναι η επιστημονική ως έρευνα της

⁷³ Πρβλ. περαιτέρω, το «μυεῖσθαι» παρά «μανθάνειν» της Γραφής βάζει τον άνθρωπο μπροστά στα κρυμμένα μυστήρια του Θεού προς το «καταλαβείν», κατά τη φράση του Πέτρου Δαμασκηνού, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α', Φιλοκαλία Γ'*, 23, (10-14).

⁷⁴ Πρβλ. το νόημα, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 2^ο Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, *ΠΠ 2*, 562-563· επίσης, Ερμηνεία Αριστηνού στον 2^ο Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, *ΠΠ 2*, 563-564. Ο παρών κανόνας ουσιαστικά ζητεί τον έλεγχο από την αρμόδια εκκλησιαστική αρχή (μητροπολίτη-επίσκοπο) της επίγνωσης της ορθόδοξης θεολογικής μεθοδολογίας για όσους εκκλησιαστικώς φέρουν το διακόνημα της διδασκαλίας της Γραφής. Πρόκειται για την έκφραση μίας ανησυχίας από τη μεριά των Πατέρων της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου ως προς την εξέταση της μεθοδολογίας, η οποία θα οδηγεί τον επίσκοπο και (κατ' επέκταση) κάθε μέλος της ευχαριστιακής κοινότητας στη θέωση ως ιστορικό τρόπο ζωής και μεθοδολογία της εν Χριστώ ζωής και στην εμπειρία του θείου/Ακτίστου Φωτός, ενώ η επίγνωση της μεθόδου αποτελεί προϋπόθεση ορθοδοξίας της ζωής του (κάθε) επισκόπου ως διδασκάλου και της υπό αυτού καθηγεσίας του ποιμνίου στο δρόμο της σωτηρίας. Η επαλήθευση της πιστότητας της ακολουθούμενης μεθόδου οφείλει να ενυπάρχει ως μία διακριτή εργασία των επισκόπων, όπως άλλωστε ορίζει και ζητεί ο ανα-χείρας κανόνας. Τούτη η παρατήρηση του ιερού κανόνα, περί επαλήθευσης και επανακύρωσης από τη σύνοδο της χρήσης της ορθόδοξης μεθοδολογίας της διδασκαλίας της Γραφής από τον επίσκοπο, ώστε να εισάγεται ασφαλώς στη μύηση Θεού ο κάθε πιστός, βρίσκεται σε συγκριτική αναλογία με την παραίνεση των νηπτικών Πατέρων, ότι η αλήθεια κάθε φωτοφάνειας πρέπει να επικυρώνεται από τους εμπειρότερους ασκητές, Κάλιστος και Ιγνάτιος Ξανθοπούλοι, *Περί τῶν αἰρουμένων...*, ο. π., 764B-765C και *Φιλοκαλία Α'*, 268, (ογ). Τούτο το γεγονός έρχεται σε συνάρτηση με την παρατήρηση του Ζωναρά ότι τα μέλη της Εκκλησίας οφείλουν, ακολουθώντας την ακρίβεια της ευαγγελικής πολιτείας, να «βιοῦσι ὡς πρέπει ἁγίοις», για την εγγύτητά τους προς το Θεό, Ερμηνεία Ζωναρά στον 51^ο Πενθέκτης, *ΠΠ 2*, 425.

⁷⁵ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά Ζ'*, ο. π., 1392C και *Φιλοκαλία Β'*, 186, (ρ).

⁷⁶ Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός*, Des Places, 127-128 και *Φιλοκαλία Α'*, 255, (ξ).

αλήθειας επί της κτιστής φύσης, ενώ από την άλλη μεριά, ακολουθώντας την ορολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, υπάρχει παράλληλα η ψιλή/υψηλή γνώση, η πνευματική εκείνη αίσθηση, που οδηγεί τον άνθρωπο στη σωτηρία, σύμφωνα με το παράδειγμα του Χριστού και την ευαγγελική επαγγελία. Αυτή η δεύτερη αποκτάται από την πίστη στο ευαγγέλιο, την πράξη των ευαγγελικών εντολών και την άφιξη στη φώτιση υπό του Θεού.⁷⁷ Με την προκειμένη διπολική θεώρηση της πατερικής μεθοδολογίας, και προς κατανόηση της σημασίας της μύησης στη Γραφή κατά τον αναφερθέντα 2^ο Ζ' Οικουμενικής, υπογραμμίζεται η έγνοια των Πατέρων να διαφοροποιηθούν από τη μηχανιστική διαλεκτική αναζήτηση και να απευθυνθούν βιωματικά προς την απόκτηση μίας γνώσης δια της πείρας,⁷⁸ μια πείρα, που ψάχνει τα ονόματα και τα νοήματα δια της αρετής και της αναζήτησης του νοήματος των πραγμάτων σε σχέση με το θείο χαρακτήρα τους ως κτισμάτων του Θεού.⁷⁹

Συμπερασματικά, ο διττός χαρακτήρας της γνώσης κατά την πατερική θεολογία επιμερίζει την επιστήμονα γνώση, στη λογική και εμφιλόσοφο διαδικασία εύρεσης της αλήθειας των πραγμάτων, η οποία όμως, συγκεράσεται με την αναζήτηση της γνώσης δια της οδού της χριστιανικής αρετής, δια της πράξης, δηλαδή, της βιβλικής πρότασης, η οποία οδηγεί στη σωτηρία, την ομοίωση με το Θεό, όπως αυτή μαρτυρείται από την πατερική ορολογία.⁸⁰ Επιγραμματικά, λοιπόν, πρόκειται για μία κατά Χριστόν γνώση Θεού, όπου, κατά τη φράση του Αριστηνού, ως μέθοδος θεολογίας, οφείλει συνάμα «τόν λόγον καί τήν ἀρετήν προτιμᾶσθαι».⁸¹

⁷⁷ «Διττή οἶδε τήν τῶν θείων γνώσιν ὁ λόγος. Τήν μὲν σχετικὴν, ὡς ἐν λόγῳ μόνῳ κείμενη καὶ νοήμασι, καὶ ἡ δέ, ἡ τήν κατ' ἐνέργεια τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας...», Μάξιμος Ομολογητής, *Περὶ Θεολογίας, Ἐκατοντάς ΣΤ'...*, ο. π., 1316B και *Φιλοκαλία Β'*, 152, (κθ).

⁷⁸ Πρβλ. το σκεπτικό της διήγησης, Νικήτας Στηθάτος, *Ἐκατοντάς Γνωστικῶν Κεφαλαίων Τρίτη*, PG 91, 1441B και *Φιλοκαλία Γ'*, 344, (ξς).

⁷⁹ Α. Παπαδόπουλος, *Ἡ Θεολογικὴ Γνωσεολογία κατὰ τοὺς Νηπτικούς Πατέρες*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 25], Θεσσαλονίκη 1985, 19-21.

⁸⁰ Επακριβώς, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά ΣΤ'...*, ο. π., 1389A και *Φιλοκαλία Β'*, 185, (ιδ).

⁸¹ Ο Αριστηνός χρησιμοποιεί αυτή τη φράση, για να ερμηνεύσει το κριτήριο εισόδου στην ειδική ιερωσύνη και στους βαθμούς της ευχαριστιακής διακονίας. Η θέση του αυτή, απηχεί τη σημασία του θεολογικού τρόπου/μεθόδου του υποψηφίου στη διακονία της ευχαριστιακής κοινότητας, Ερμηνεία Αριστηνού στον 5^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΠΠ 2*, 576.

Δεν θα ήταν άστοχη παρατήρηση, αν επισημάνει κανείς τη θεολογική βαρύτητα των ιερών κανόνων της Ζ' Οικουμενικής συνόδου. Φαίνεται, τουλάχιστον από τη χρησιμοποίησή ως παραθέσεων τινών εξ αυτών και των ερμηνειών τους, το μέλημα της Ζ' Οικουμενικής συνόδου ως ιστορικού γεγονότος, μέσα σε όλο τον ιστορικό της περίγυρο και τις μεθοδολογικές και θεολογικές διαμάχες της εποχής, να υπογραμμίσει σαφώς και να ορίσει διηνεκώς τις παραμέτρους της πατερικής θεολογικής μεθοδολογίας προς χάριν της ορθοδοξίας και ορθοπραξίας. Επιπρόσθετα, δεν θα θεωρείτο άστοχο επίσης, αν διαβλέψει κανείς σε αυτήν την απόπειρα συστηματικοποίησης της μεθοδολογίας, όπως αδρά οράται από το περιεχόμενο των ιερών κανόνων της παρούσας συνόδου, τη δράση και

Μέσα από την εγρήγορση μίας τέτοιας μεθοδολογίας, κατανοείται και το θεολογικό πλαίσιο της νουθεσίας του 21^{ου} Ζ' Οικουμενικής περί «Θεῷ ἀνατίθεσθαι» ως μια προοπτική προς υπέρβαση της κτιστής και παρωδικής πραγματικότητας και προς εγκεντρισμό στις ενέργειες και την οικονομία του Θεού προς τη σωτηρία του ανθρώπου.⁸² Θα μπορούσε, επομένως, να αναγνωσθεί στους ιερούς κανόνες η ανάγκη οριοθέτησης της μεθοδολογίας προσέγγισης της παρουσίας του Θεού στην κτίση και η διασάφηση της θεολογικής μεθοδολογίας προς τον τρόπο ζωής για την όραση και θέα Θεού και, κατ' επέκταση, γνώση και μετοχή Αυτού. Κάτι τέτοιο εξάγεται ως μέλημα από τις αποφάσεις των Οικουμενικών συνόδων και των ιερών κανόνων, οι συγγραφείς των οποίων μεριμνούν για τη διασάφηση και συνοδική της κατοχύρωση, όπως καταδεικνύεται παραπάνω.

Οι ιεροί κανόνες παρουσιάζουν την πατερική θεολογική μεθοδολογία, με όμοιο τρόπο όπως αυτή έγκριτα και παιδαγωγικά διαφαίνεται και αναπτύσσεται και στα λοιπά πατερικά κείμενα, ως μια συνοδικώς έγκυρη θεολογική μεθοδολογία προς τη θέα, γνώση και μετοχή Θεού. Θα μπορούσε επίσης να νοηθεί ότι, η μέθοδος έμπρακτης ανάγνωσης της Γραφής και μύησης και διδασκαλίας του ποιμνίου επί τούτης της μεθόδου προσομοιάζει της αρεοπαγίτικης θεολογικής μεθοδολογίας, που βρίσκει την κορωνίδα της αποτύπωσής της στην αποδεικτική παλαμική θεολογική μέθοδο.

5. Κατευθυντήριες γραμμές του τρόπου αποτύπωσης των ιερών κανόνων ως εγγραφή του πατερικού θεολογικού ήθους

Καταδείχθηκε, εν προκειμένω, ότι και οι ιεροί κανόνες συμφωνούν στις παρυφές τους, μιας και ως κείμενο θεολογικού περιεχομένου δεν επικεντρώνονται αποκλειστικά, με τη σύνολη θεολογική γνωσεολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας κατά

συστηματικοποίηση των θεολογικών όρων και μεθόδων, που η κορυφαία θεολογική προσωπικότητα της εποχής, ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, αποπειράθηκε. Η σύνδεση της θεολογίας του Δαμασκηνού με το κειμενικό περιεχόμενο των ιερών κανόνων, ως ένα σημείο, εικάζεται ως σαφές.

⁸² Ερμηνεύοντας τον 2^ο Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 612-613 και Πηδάλιον, 278. Περαιτέρω, για τη συγκεφαλαίωση της θεολογικής μεθοδολογίας της Εκκλησίας, όπως εκφράστηκε στη Ζ' Οικουμενική σύνοδο, πρβλ. Κ. Ι. Γεωργιάδης, Πηγές και Θεολογία της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2011, 44 κ. εξ., και 393 κ. εξ.

την οποία, η θεολογία ως ανθρώπινη σπουδή είναι επιστημολογικά αληθής και έγκυρη, καθώς η κατάβαση του θείου όντος έχει καταστήσει τη θεολογία ως μία ιστορικά εμπειρική επιστήμη,⁸³ οπότε δύναται να ονομασθεί μία επιστημολογικά έγκυρη σπουδή ως μετοχή Θεού και/ή χάρισμα Θεού, κατά τη πατερική νηπτική παράδοση.⁸⁴ Η μύηση παρά μάθηση της Γραφής έχει σημαντικό αντίκτυπο στη διαμόρφωση του θεολογικού λόγου του κανονικού δικαίου και, βέβαια, στην πρόσληψη της θεολογίας από τη μεριά των Πατέρων, ως εμπνευστών των ιερών κανόνων.

Για τους Πατέρες οπότε, η θεολογική επιστήμη είναι διττή. Από το ένα μέρος είναι απερίγραπτη, παραβολική και μυστική, και από την άλλη αποδεικτική, αποδείξιμη, καταφατική και μαθεύσιμη. Από την μία μεριά, συμβολική και προϋποθέσεις μύησης και, από την άλλη, φιλοσοφική και με δυνατότητα απόδειξης. Και σε αυτό το σημείο οι δύο τρόποι περιχωρούνται και σμίγουν και η μία μέθοδος αποδεικνύει την αλήθεια της άλλης, αναπαύοντας τον άνθρωπο με τη μύηση και μέθεξη του Θεού, διδάσκοντας τον με παραδείγματα, που είναι κτιστά σύμβολα και που δεν εξαντλούν την αλήθεια περί του Θεού.⁸⁵ Αυτός ο τρόπος θεολογίας όμως, έχει ως στόχο το ξεπέρασμα της κατανόησης του θείου λόγου προς ένα επίπεδο, όπου ο άνθρωπος-θεολόγος θα πάσχει τα θεία.⁸⁶ Σε μία τέτοια προοπτική, ξεκαθαρίζεται η διαφοροποίηση της θεολογικής επιστήμης από μία καθαρά εμφιλόσοφη και έγγραφη επιστημονική παραγωγή προς τη διαμόρφωση ενός ήθους και ενός φρονήματος που προηγείται της διατυπώσεως του θεολογικού λόγου. Όπως, πιο συγκεκριμένα, ο Μέγας Βασίλειος το διατυπώνει, το *θεολογεῖν* διαφέρει ως μεθοδολογία και πρόσληψη του τρόπου αναζήτησης του Θεού από το *τεχνολογεῖν*,⁸⁷ μία διαφορά οπτικής και έμπρακτης ακολουθίας, η οποία ήταν κοινή συναίσθηση της πατερικής

⁸³ Το θείο είναι ιστορικά εμπειρικό και για αυτόν το λόγο, είναι και ιστορικά περιγραφτό. Πρβλ. μία ερμηνεία στο κείμενο, Φιλόθεος Κόκκινος, *Αντιρρητικοί κατά Γρηγορά Ι*, PG 151, 977B.

⁸⁴ Εντάσσοντας και τον Μάξιμο τον Ομολογητή στη νηπτική παράδοση, παραπέμπεται η διαπίστωση του, ότι η θεολογία παραμένει μία «λαλούμενη σοφία», την οποία κατέχουν «μυστικώς οι άξιοι», Μάξιμος Ομολογητής, *Περί Θεολογίας, Έκατοντάς Γ'*..., ο. π., 1208A και *Φιλοκαλία Β'*, 103, (ξη).

⁸⁵ Βλ., για παράδειγμα, Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Έπιστολή 9*, PG 3, 1105D· πρβλ. την ερμηνεία, J. Chrysavgis, *The Way of the Fathers, Exploring the Patristic Mind*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 62], Θεσσαλονίκη 1998, 101.

⁸⁶ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά Ζ'*..., ο. π., 1356B και *Φιλοκαλία Β'*, 171, (ιη)· βλ., επίσης, του ιδίου, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά Γ'*..., ο. π., 1212A και *Φιλοκαλία Β'*, 104, (ος)· ακόμη, ο Θεόληπτος Φιλαδελφείας αναφέρει ότι ο άνθρωπος οφείλει γνωρίσει και να «γνωσθεί υπό του Θεού», Θεόληπτος Φιλαδελφείας, *Λόγος περί μοναδικού επαγγέλματος*, PG 143, 393B και *Φιλοκαλία Δ'*, 10, (5)· πρβλ. επίσης, περί του ιδίου θέματος, J. Chrysavgis, *The Way of the Fathers...*, ο. π., 100 κ. εξ.

⁸⁷ Βασίλειος Καισαρείας, *Έπιστολή 90*, PG 32, 473A.

παράδοσης.⁸⁸ Επομένως, κάτω από μία τέτοια θεώρηση, η θεολογική περιπέτεια ή, άλλως, η θεολογική επιστήμη εγκαινιάζεται ως ένα ήθος, όπως πρωτοδιατυπώνεται και αναλύεται από τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό.⁸⁹

Όλες οι παραπάνω παραθέσεις ομοιάζουν αναγκαίο πατερικό υπόστρωμα για τη γνώμη, ότι ο θεολογικός λόγος αποτελεί ένα σύμβολο και εγγράφως αποτυπούμενο συμβολισμό για την αλήθεια του πράγματος. Ως θεολογική αλήθεια βέβαια, παραμένει η μετοχή και όραση των ενεργειών του Θεού στην κτίση, για την οποία, ωστόσο, σχεδιάστηκε ιστορικά η διαμόρφωση της συγκεκριμένης θεολογικής μεθοδολογίας και ήθους, μία μέθοδος μετοχής Θεού που χαρακτηρίζεται η ευαγγελική και αποστολική *επιστήμη*, κατά τον *102^ο Καρθαγένης*.⁹⁰ Κάτι τέτοιο αποτελεί επίσης, γνωμάτευση και θεολογική αυτοσυνειδησία των ερμηνευτών του κανονικού δικαίου της Εκκλησίας.⁹¹ Προέχει, οπότε, ο θεολογικός τρόπος μετοχής της ενέργειας του Θεού στην κτίση και έπεται η φιλολογική αποτύπωση αυτής της δράσης, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί ως όνομα ή σύμβολο του πράγματος, το οποίο αποδίδεται κάθε φορά, ώστε να εκφράσει την αλήθεια περί Θεού, όπως θεολογικώς μετέχεται από το μέλος της Εκκλησίας στο εκκλησιαστικό και θεολογικό του πλαίσιο.⁹² Η υπό των Πατέρων διατύπωση των ιερών κανόνων, οπότε, είναι ενήμερη περί της διαφοράς του *θεολογεῖν* και του *τεχνολογεῖν*, κατά τη ρήση του Βασιλείου Καισαρείας, δίνοντας, όπως είναι φυσικό, βαρύτητα στην ακρίβεια της μεθοδολογίας του πρώτου *απαρεμφάτου*.⁹³ Μέσα σε αυτή τη λογική της προτεραιότητας του θεολογικού τρόπου και της επόμενης αυτού λειτουργίας της ακρίβειας και καλλιπέειας του θεολογικού λόγου ως έγγραφου κριτικού συμπερασμού του θεολογικού τρόπου, τα κείμενα των ιερών κανόνων θα μπορούσαν

⁸⁸ Βλ., επίσης, τη διαφορά της *θεολογίας* από την *τεχνολογία/φιλολογία* στη φράση, «...κατά κόσμον, θύραθεν πολυλέσχου, μάταιης τεχνικής σοφιστικής καί οίησης γαυρούμενης μαθήσεως» έναντι της μάθησης «μέ εὐαγγελική πίστι, ταπεινώση καί ἀληθὴ συγκατάθεση, καί τοῦ λόγου τῆς τέλειαις καί ἀληθοῦς ἐλλάμψεως», Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Περὶ τῶν αἰρούμενων...*, ο. π., 752B-752D και *Φιλοκαλία Δ'*, 262, (ξς).

⁸⁹ Περὶ του θεολογικὸ ἠθους εἶναι ἀναγκαῖα μία ἐπίσκεψη, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος περὶ Θεολογίας Β'*, PG 36, 28B κ. εξ. βλ., ἐπίσης, για το γεγονός ὅτι ἡ ἐμπειρία καὶ τὸ ἠθος τῆς θεολογίας προσφέρουν «ἀναγέννηση, ἐλπίδα, θέωση», του ἰδίου, *Λόγος Εἰρηνικὸς Γ'*, PG 35, 1164A.

⁹⁰ *102^ο Καρθαγένης*, PΠ 3, 548 και *Πηδάλιον*, 418.

⁹¹ Βλ., για παράδειγμα, Ερμηνεία Ζωνάρα στον 82^ο Πενθέκτης, PΠ 2, 493 και Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 82^ο Πενθέκτης, PΠ 2, 494.

⁹² Πρβλ. τὴν περιφραση φράση, «οὐ γάρ ἐν δόγμασι ἀλλὰ ἐν πράγμασι ἡ ἀλήθεια ἡμῖν», [Αθανάσιος Κυζικίου], *Τόμος Συνοδικὸς περὶ Παλαμιτῶν III/Tomus Synodicus in Causa Palamitarum III*, PG 151, 725A.

⁹³ Βλ., ἀκόμη, τὴ συμβουλή του ἁγίου Βασιλείου να ἀποφεύγεται ἡ «σοφιστεία» καὶ να ἀκολουθεῖται με «ἀκρίβεια» τὸ παράδειγμα, ἡ διδασχὴ καὶ ἀνάμνηση τῶν προγενέστερων Πατέρων, ως ὁ ἐνδεδειγμένος τρόπος α) κανονικῶν ἀποκρίσεων καὶ, βέβαια, β) θεολογικῆς μεθοδολογίας, Βασίλειος Καισαρείας, *Κανονικὴ Ἐπιστολή Α'*, Προοίμιον, PΠ 4, 88.

να χαρακτηρίζονται ως «μία σύντηξη οριζόντων κατανόησης της φύσης της Εκκλησίας, που συναιρούν, για ποιμαντικούς λόγους, εσχατολογικό και ιστορικό στοιχείο, στο ιστορικά αναγκαίο επίπεδο του δέοντος της εκκλησιαστικής ζωής».⁹⁴ Κοιτώντας τους ιερούς κανόνες μέσα από αυτήν την οπτική, αποπειράται η εντύπωση στο θεολογικό τρόπο και λόγο παραγωγής τους, πράγμα που, ως η ιστορική διάσταση των κανόνων, αποτελεί και βασική ερμηνευτική τους αρχή.⁹⁵

Βέβαια, η παραπάνω θεώρηση δεν αναιρεί τη στράτευση των Πατέρων προς τη σαφή και ακριβή διατύπωση του περιεχομένου των κανόνων σε συνάρτηση με τις επιπτώσεις, που η ακρίβεια της διατύπωσης προεκτείνει στην ιστορικότητα της σωτηρίας του ανθρώπου, στην απόπειρα του ανθρώπου προς γνώση και επανακεντρισμό στη σχέση του με το Θεό, πράγμα που χρίζει εκτενούς προσοχής και υπενθυμίζει το σεβασμό, που οι Πατέρες έτρεφαν και προς το καταφατικό σκέλος της σύνολης θεολογικής μεθοδολογίας τους.⁹⁶

Συμπερασματικά, επομένως, ο τρόπος διατύπωσης των ιερών κανόνων ερμηνεύονται ως έμπλεοι Θεού διηγηματικοί τύποι της ιστορικής φύσης και κατασκευής της Εκκλησίας, οι οποίοι οριοθετούν τη διακονία της εκκλησιαστικής κοινότητας περί της σωτηρίας του ανθρώπου και του προς το έσχατον βαδίσματός του, όπως αναδύθηκαν από τη θεολογική μεθοδολογία των Πατέρων υπομνηματίζοντας εγγράφως και λεκτικώς το θεολογικό τους ήθος.⁹⁷

6. Η του Χριστού Ανάστασις ως αιτία ύπαρξης των ιερών κανόνων

Πέραν των παραπάνω αναγκαίων μεθοδολογικών διευκρινίσεων, προς χάριν της ερμηνευτικής επίσκεψης στους ιερούς κανόνες και προς δήλωση του ομολογιακού θεολογικού τους λόγου, είναι αναγκαίο, επί του παρόντος, να υπογραμμισθεί, ότι η χρεία διατύπωσης του χριστολογικού δόγματος έχει σαφή

⁹⁴ Γ. Πουλής, *Ο δόλος και η πλάνη για τον άδικο χαρακτήρα της πράξης στο εκκλησιαστικό ποινικό δίκαιο*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1984, 19.

⁹⁵ Βλ., *ο. π.*, 24.

⁹⁶ «Διό κατά τήν υγιᾶ δήπουθεν ἀντιστροφὴν ἄσοφον τό ἀσαφές, ὥσπερ τό σοφόν σαφές», Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Πρός Νομοφύλακαν Συμεών*, 3, 229, 10-12.

⁹⁷ Η διατύπωση και κειμενική μορφή των ιερών κανόνων υποδεικνύεται από το «ἐν ἔθῳ (δεδιδαγμένων καί παραδεδομένων) ἐν ἐκκλησίᾳ ἐνεργούμενον», (*δική μου η υπογράμμιση*), κατά τη φράση της Ερμηνείας Ζωναρά στον 87^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ* 4, 266.

πρόεκταση στη σωτηριολογία της Εκκλησίας και τη θεολογία της. Η ακρίβεια και αλήθεια του δόγματος ορίζει *πραγματικώς* την προοπτική σωτηρίας του ανθρώπου, όπως η δυνατότητα αυτής της σωτηρίας ιστορικά καταδείχθηκε σε όλες τις φάσεις της ένσαρκης οικονομίας του Χριστού. Η διατύπωσή του,⁹⁸ οπότε, ερμηνεύει τη φύση και την αυτεξούσια και εθελούσια ανθρωπολογική προοπτική του κτιστού ανθρώπου και την εκκλησιολογικώς σωτήρια φύση της ευχαριστιακής κοινότητας, στο ιστορικό πλαίσιο της οποίας μία τέτοια ιστορική δυνατότητα για τον άνθρωπο λαμβάνει χώρα.

Η πιστότητα στην ακολουθία του δόγματος δεν είναι φιλολογικής και φιλοσοφικής σημασίας αλλά έχει αντίκτυπο στη θεώρηση της οντολογίας του ανθρώπου, καθώς η αλήθεια της διατύπωσης και ακρίβειας της λόγω και έργω ακολουθίας του δόγματος και των λοιπών δογματικών και θεολογικών αληθειών και μαρτυριών από την κοινότητα και ξεχωριστά το κάθε της μέλος, αποτελεί την πυξίδα του επανακεντρισμού στην όραση και σχέση με το Θεό και την δια Χριστόν κατάργηση των μηχανεύσεων του πονηρού και την επανεκκίνηση του ανθρωπολογικού υπερκερασμού της φύσεως της πλάνης και του θανάτου. Θέτοντάς το απλά, για την ορθόδοξη θεολογία, το δόγμα είναι οδός σωτηρίας και η ακρίβεια της διατύπωσής του, το εχέγγυο αυτής της σωτηρίας ως ιστορικής και εσχατολογικής προοπτικής, παρά μία εμφιλόσοφη ή φιλοσοφική ανάλυση και ιστορικοκριτική πλατφόρμα, όπως, ως συζήτηση, θεολογικά ξεπέφτει στη σύγχρονη, δυτικότροπη και υπερομολογιακή ακαδημαϊκή ανάλυση και κειμενική παραγωγή.⁹⁹ Και οι ιεροί

⁹⁸ Βλ., για παράδειγμα, στο πλαίσιο της ερμηνείας του δόγματος υπό των ιερών κανόνων, Ζωναράς και Βαλσαμών, Προοίμιον στην Δ' Οικουμενική σύνοδο, *ΡΠ* 2, 216. Αναλυτικά περί της φιλολογίας και ιστορίας της διατύπωσης του δόγματος, βλ., Γ. Μαρτζέλος, *Γένεση καί Πηγές τοῦ Ὀρθοδόξου Δόγματος, Συμβολή στήν ἱστορικοδογματική διερεύνηση τοῦ Ὄρου τῆς Χαλκηδόνας*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 7], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1987, 21-89· βλ., αντίστοιχα, Ν. Ματσούκας, «Ἀσυγχύτως καί Ἀδιαιρέτως, τό δόγμα τῆς Χαλκηδόνας», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 65 (1982) 129-139· βλ., ἀκόμη, J. Zizioulas, «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», *Trinitarian Theology Today*, E. Schwöbel, (ed), T&T Clark, Edinburgh, 1995, 44-60· βλ., ἐπίσης, G. M. De Durand, «Sources et Signification de Chalcedoine», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 86,3 (2002) 369-386.

⁹⁹ Η απουσία ρητής ομολογίας Χριστού στον καιρό της μετανεωτερικότητας, ακόμη και από μέλη διάφορων εκκλησιαστικών σωματίων, όπου θεωρούν, παραδείγματος χάριν, ότι απλά ο Χριστός υπήρξε ένας διδάσκαλος και δεν αποδέχονται πλήρως τα νοήματα της χριστολογίας ή τη δυνατότητα ιστορικής θέωσης ή επερωτούν τις προτάσεις της δογματικής θεολογίας, για τη φύση της πλάνης του αυτεξουσίου ή της αμαρτίας ως κατά Χριστόν ασυνέπεια του ανθρωπίνου αυτεξουσίου, είναι ιστορικά εμφανής. Αρνούμενος κανείς την ολότητα της εκκλησιαστικής εμπειρίας, οπότε και τη θεολογία της, αποδεχεται μία ομολογία κομμένη και ραμμένη στα μέτρα του καθενός, μοιάζοντας περισσότερο η πίστη με μία ιδιωτική πεποίθηση και προσωπικό κριτικό συμπέρασμα, αντιβαίνοντας έτσι την *κοινωνική-εκκλησιαστική εμπειρία*, όπως η ομολογία Χριστού αναγνωρίζεται και εκκλησιαστικώς δογματίζεται. Τούτη η πλεονάζουσα στους τωρινούς καιρούς θέση, ανιχνευόμενη παράλληλα σε ανθρώπους βεβαπτισμένους ή αδιάφορους, αρνείται ρητά, μπροστά σε αυτό το γεγονός της ένσαρκης του Χριστού οικονομίας, τη σωτηριολογική προοπτική για τον άνθρωπο και τη φύση της σύνολης θείας οικονομίας, που το χριστολογικό δόγμα μαρτυρά. Μία τέτοια πεποίθηση οδηγεί, ως ένα σημείο,

κανόνες, ως φόρμουλα ιστορικής διαβίωσης του εκκλησιαστικού σώματος λειτουργούν για την ασφάλεια της έμπρακτης απόδοσης αυτής της διατύπωσης από τον καθένα ξεχωριστά και από την Εκκλησία ως όλον.¹⁰⁰ Τούτη η θέση και λειτουργία τους στο ιστορικό ξεδίπλωμα της ευχαριστιακής κοινότητας αποτελεί μία εκ των σημαντικότερων παραμέτρων της θεώρησής τους ως κείμενα ορθόδοξης θεολογίας και σωτηριολογίας, ως μία έκφραση της τάσης προς ακρίβεια αυτής της θεολογίας και βέβαια, ως ένα θεολογικό εργαλείο, που περισώζει τη θέση και μέθοδο της ευχαριστιακής κοινότητας προς ανθρωπολογικό έναντι του Θεού ετεροπροσδιορισμό και προς σωτηρία της φύσης του κτιστού ανθρώπου.

Περαιτέρω, και προς υποστήριξη της παραπάνω εισαγωγικής παράθεσης, η αλήθεια του δόγματος, όπως ο Ζωναράς κατανοεί τον 20^ο Α' Οικουμενικής, περικλείει

στον ξεπεσμό της ερμηνείας του ιστορικού προσώπου του Λόγου του Θεού ως ενός στοιχείου πολιτιστικής ιδιαιτερότητας ή ενός μοντέλου ηθικής ή ακόμη, ως ενός φιλοσοφικού παραδείγματος, πράγμα που, εξάπαντος, αρνείται τις οντολογικές συνέπειες της Ένσαρκης Οικονομίας του Θεού για τον άνθρωπο. Ένας τέτοιος προβληματισμός καταγράφεται (έως ενθαρρύνεται) από τη σύγχρονη δυτική θεολογία, M. Welker, «Who is Jesus Christ for Us Today?», *Harvard Theological Review* 95,2 (2002) 129-146· επίσης, επί του ίδιου θέματος, R. Haight, «Jesus, Symbol of God», *Louvain Studies* 27,4 (2002) 389-403. Ο Ιησούς Χριστός, βέβαια, δεν υπήρξε σύμβολο του Θεού, όπως εννοεί το προηγούμενο άρθρο, αλλά ο Θεός εν σαρκί και ως διαχρονική και συγχρονική, τούτη η πρόσληψη του ιστορικού προσώπου του Ιησού Χριστού είναι το θεολογικό εφελτήριο, όπου οι ιεροί κανόνες θα λειτουργήσουν ως πρόσκομμα της διαπλάτυνσης αυτής της μεταμοντέρνας (νεοεστωριανής;) θεώρησης του Χριστού και το σύνορο περιχαράκωσης της σημασίας του δόγματος στην συνάρτησή του με την οντολογική θεώρηση του ανθρώπου. Η *χριστολογία* ως ερμηνεία της άσαρκης και ένσαρκης οικονομίας του Λόγου και βέβαια, ως η είσοδος στην *τριαδολογία* και ερμηνεία της θεότητας ως Αγίας Τριάδας, είναι μία ιστορικά κοινοτική εμπειρία, όπου οι κανόνες την υπενθυμίζουν ή την επανεπιβεβαιώνουν, παρά μία αυτόφωτη και ιδιόρρυθμη παραγωγή θεολογικού λόγου. Και βέβαια, μετά από αλληπάλληλες συνοδικές διατυπώσεις, η εξίσου συνοδική σύνθεση του *Όρου της Χαλκηδόνας* επιλύει ιστορικά και στο εκκλησιολογικό του πλαίσιο, το ζήτημα των προσώπων της Τριαδικής Θεότητας, χωρίς να υπάρχει περαιτέρω ανάγκη συνοδικής συναπόφασης της αλλαγής του *Όρου* κάνοντας έτσι μία επανεπίσκεψη στον *Όρο*, μία αντιεκκλησιολογική ματαιοπονία, μία κατά μόνας θεολογική θεώρηση έως μία ύβρι προς το Θεό. Πρβλ. για παράδειγμα, για μία αντιμετώπιση του *Όρου* από τη σύγχρονη (και με υπερομολογιακή διάθεση) θεολογία, το πνεύμα του άρθρου, S. Coackley, «What Does Chalcedon Solve and What It Does Not? Some Reflections on the Status and the Meaning of the Chalcedonian 'Definition'», S. Davis, D. Kendhall, G. O' Collins, (eds), *The Incarnation, An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, OUP, Oxford, 2002, 143-163. Μία τέτοια οπτική της αντισυνοδικής ονοματοδοσίας της Τριαδικής θεότητας είναι για το Ζωναρά, απλά, «φλυαρία», Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Β' Οικουμενικής, *ΡΠ* 2, 166. Προς επίρρωση της παραπάνω περί θεολογίας και δόγματος ενασχόλησης και προς αποφυγή της υπερομολογιακής, εξωεκκλησιαστικής, εξωβιβλικής, και διαθρησκειακής ονοματοθεσίας του όντος του Θεού, η ορθόδοξη θέση παραμένει προνοητική και ακραιφνώς λακωνική. «Τίς γάρ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελιάρ; ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστω;», 46^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ* 2, 61 και *Πηδάλιον*, 54· πρβλ. επίσης, τη μέριμνα για τη θέση των αρνησίθεων στα εκκλησιαστικά πράγματα, 10^ο *Α' Οικουμενικής συνόδου*, *ΡΠ* 2, 138 και *Πηδάλιον*, 118. Τουτέστιν, η Χριστολογία καθιερώνεται, εξάπαντος, ως μία διδασκαλία της Εκκλησίας, που εκκινεί από μια συνοδική διαδικασία και οφείλεται κάθε φορά μία υπενθύμιση επί τούτου. Κάτι τέτοιο μοιάζει να παραγγέλεται από τους προσημειωθέντες ιερούς κανόνες.

¹⁰⁰ Πρβλ. «...οι κανόνες, οι οποίοι ρυθμίζουν τη ζωή της Εκκλησίας στην γήινη της όψη, είναι αχώριστοι των χριστιανικών δογμάτων. Δεν είναι νομικοί κανονισμοί αλλά εφαρμογές των δογμάτων της Εκκλησίας», μία φράση που βρίσκεται στο κλασσικό, V. Lossky, *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, (μτφ. Σ. Πλευράκη), Θεσσαλονίκη 1964, 206.

αυτήν την προβληματική, καθώς στο πλαίσιο της ορθόδοξης διδασκαλίας για τη σωτηρία του ανθρώπου, το δόγμα υπάρχει και ο ιερός κανόνας συνεπικουρεί, αφού αμφότερα αδιάσπαστα οδηγούν προς «τό συναναστήναι ἡμᾶς τῷ Χριστῷ».¹⁰¹ Η ερμηνεία του παρόντος ιερού κανόνα, λειτουργώντας ως αντιπροσωπευτική ομολογιακή θέση σε εκπροσώπηση και του λοιπού σώματος των κειμένων των ιερών κανόνων, ξεκαθαρίζει διαπαντός, τη σημασία του χριστολογικού δόγματος για τον ιστορικό βίο του ανθρωπίνου είδους, εισάγοντας μία νέα θεώρηση περί ανθρώπου ή καλύτερα, ερμηνεύεται ο επανακεντρισμός της ανθρώπινης φύσης στον τύπο της υπό Θεού προπρωτικής κατασκευής του Αδάμ. Μάλιστα, η υπομνηματιστική και ερμηνευτική λειτουργία του χριστολογικού δόγματος από την πλευρά των ιερών κανόνων, όπως διακρίνεται στην *Ερμηνεία του Ζωναρά στον 20^ο Α' Οικουμενικής*, διαφαίνεται και σε μία άλλη σειρά ιερών κανόνων, όπου με τη σειρά τους υπομνηματίζουν το χριστολογικό δόγμα και τον αντίκτυπό του στη δομική ελευθερία της φύσης του ανθρώπου, σημειώνοντας το γεγονός ότι «ὁ Κύριος τό οἰκεῖον κενώσας αἷμα ὑπέρ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐλευθερίας», ώστε να καταδείξει έναν τρόπο ύπαρξης πέραν της αμαρτίας και της φθοράς.¹⁰²

Η εγκυρότητα της σύνδεσης, οπότε, του χριστολογικού δόγματος και του περιεχομένου των μνημείων του κανονικού δικαίου είναι προφανής¹⁰³ και βέβαια, έχει ένα διακριτό ανθρωπολογικό αντίκτυπο, για να καταδειχθεί, ότι η «ἐξ ὅλης καρδίας» αποδοχή του δόγματος και η σαφής και ρητή ομολογία Χριστού ανοίγει μέσα από την ελεύθερη επιλογή της αποδοχής έναν δρόμο ελευθερίας ως προοπτική ζωής.¹⁰⁴

Τούτος ο δρόμος της αποδοχής του δόγματος, όπου το δόγμα αποτελεί θεμέλιο λίθο στην ιστορικότητα και κανονικότητα του σώματος Χριστού, δεν είναι ούτε βεβιασμένος, ούτε αναγκαστικώς γινόμενος, για το ασταθές μιας τέτοιας επιλογής, αλλά «ἀγαθῆ προαιρέσει»¹⁰⁵ και ως κοινοτική εμπειρία, δεν πρέπει να

¹⁰¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 20^ο Α' Οικουμενικής, *ΠΠ* 2, 162-163.

¹⁰² Ερμηνεία Ζωναρά στον 8^ο Γ' Οικουμενικής, *ΠΠ* 2, 205.

¹⁰³ Π. Μπούμης, *Το κύρος και η ισχύς των ιερών κανόνων*, Αθήναι 41989, 12.

¹⁰⁴ Βλ., επισταμένα για το νόημα της ελευθερίας στο πλαίσιο των ιερών κανόνων, Θ. Ν. Παπαθανασίου, *Κανόνες και Ελευθερία/Canons and Freedom/Canons et Liberté, Κανόνας 108/Καρθαγένης-Canon 108/Carthage*, [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 15], Επέκταση, Κατερίνη, 2005, 19 κ. εξ.· πρβλ. επίσης περί της ελεύθερης προσέλευσης στην εκκλησιαστική κοινότητα, Γ. Πουλής, *Ο δόλος και η πλάνη...*, ο. π., 21, υποσημείωση 5.

¹⁰⁵ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 12^ο Νεοκαισαρείας, *ΠΠ* 3, 89-90.

εκπίπτει σε ιδιωτεία και ιδιορρυθμία.¹⁰⁶ Και σε τούτο οφείλεται μία ταπεινή γονυκλισία και αυτόβουλη βουβότητα, καθώς η ομόαιμη συγγένεια δόγματος και ιερών κανόνων ανιχνεύεται στο γεγονός, ότι οι ιεροί κανόνες (όμοια με το δόγμα) διατυπώθηκαν για τη σωτηρία του ανθρώπου.¹⁰⁷ Και επ' αυτού οι ιεροί κανόνες παραινούν και διορατικά επαγγέλλονται, ως εκ τούτου και η σαφήνεια διατύπωσης και η επιμονή προς συμμόρφωση και ακολουθία, μιας και η ταυτοσημία *δόγματος*, δηλαδή ομολογίας πίστης και θεολογικού τρόπου και *βίου*, δηλαδή έμπρακτης εγρήγορσης επί της δογματικής διδασκαλίας, φέρουν συνάμα τον ασφαλή ρου προς την έν Χριστῷ σωτηρία ως το ιστορικό τέλος της ζωής του μέλους της Εκκλησίας.¹⁰⁸ Ελεύθερη, επομένως, αποδοχή του δόγματος νοείται ως ελεύθερη ένταξη στην ευχαριστιακή κοινότητα και τις ιστορικές της παραμέτρους, και τούτη η ελεύθερη από μέρος του ανθρώπου αποδοχή του δόγματος ως αλήθειας περί Θεού και ελεύθερη αποδοχή των ιερών κανόνων, ως κριτηρίων πιστότητας της μετοχής του Θεού σε ένα ιστορικό σώμα, λειαινεί εκ των πραγμάτων τον δικαϊκό και νομικιστικό χαρακτήρα προσέγγισης του κανονικού δικαίου της Εκκλησίας, μιας και όλα εγγράφονται προς οικοδομή και σωτηρία του ανθρώπου.¹⁰⁹

Η σωτηρία του ανθρώπου, ως έννοια και ως ιστορική προοπτική, είναι πάντοτε χριστοκεντρική για το κανονικό δίκαιο της Εκκλησίας και ως χριστοκεντρική, είναι ιστορικά ορώμενη στο ίδιο το γεγονός της Ενανθρώπησης και επί της βάσης αυτού, θεολογικώς, ερμηνεύεται.¹¹⁰ Επιπρόσθετα, η Χριστολογία, ως απόπειρα ερμηνείας του προσώπου του Χριστού και, κατ' επέκταση, του μυστήριου του Θεού και της οικονομίας Του προς τον άνθρωπο, μία διδασκαλία και θεολογική

¹⁰⁶ Πρβλ. το νόημα, 8^ο Ζ' *Οικουμενικής*, ΡΠ 2, 583 και *Πηδάλιον*, 269· πρβλ. τη θέση επί τούτης της ιδιορρυθμης πρόσληψης του έν Χριστῷ μηνύματος αλλά και για τη σύνολη έως τώρα προβληματική του παρόντος κεφαλαίου, Θ. Ν. Παπαθανασίου, «Προσωπική χρέωσις. Μερικά κανονικά κριτήρια για τη χριστιανικότητα των 'Χριστιανικών κοινωνιών' και τον εκχριστιανισμό των 'μη Χριστιανικών'», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 31 (1996) 549-570.

¹⁰⁷ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 4^ο Πρωτοδευτέρα, ΡΠ 2, 662.

¹⁰⁸ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 12^ο Λαοδικείας, ΡΠ 3, 182.

¹⁰⁹ Για τον Μάξιμο τον Ομολογητή, «βουλομένων γάρ οὐ τυραννουμένων τό τῆς σωτηρίας μυστήριον» και μία τέτοια σωτηριολογική θέση, αν δεν καταργεί τη δικαϊκή φύση ή προσέγγιση των ιερών κανόνων, τουλάχιστον υπογραμμίζοντας την αυτεξούσια ένταξη του ανθρώπου στην διαδικασία αυτή της κατά Χριστόν σωτηρίας, αναδεικνύει την παράμετρο της ελευθερίας του ανθρώπου και του ρόλου της. Τούτη η τελευταία παράμετρος καταργεί εκ των πραγμάτων από τη πατερική θεολογία τη διαδικανικών σχημάτων προσέγγιση και ερμηνεία του ανθρώπου στη σχέση του με το Θεό. Βλ., Μάξιμος Ομολογητής, *Εἰς τήν προσευχήν τοῦ Πάτερ Ἡμῶν, Πρὸς τινα φιλοχρίστον ἔρμηνηία σύντομος*, ΡΓ 90, 880B και *Φιλοκαλία Β'*, 190, (10-11). Εξάλλου, «τοῖς γάρ ἱεροῖς καί θείοις κανόσι μόνης τῆς ψυχικῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἐμέλησε, καί ἑτέρου παντελός οὐδενός», Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 4^ο Πρωτοδευτέρα, ΡΠ Β, 662.

¹¹⁰ Πρβλ. τη δογματικού περιεχομένου διατύπωση, Ερμηνεία Αριστηνού στον 25^ο Λαοδικείας, ΡΠ 3, 203.

διατύπωση καθιερωμένη εξάπαντος ως συνοδική,¹¹¹ αποτελεί την κυτταρική βάση της συνδιαμόρφωσης της δογματικής αλήθειας με την ύπαρξη των ιερών κανόνων,¹¹² ως μία βέβαια εκκλησιολογική περιχαράκωση της ιστορικής απόδοσης και μετοχής αυτής της αλήθειας. Διακρίνει, λοιπόν, κανείς σε αυτή τη συμπερασματική ρήση, τη σύνδεση Χριστολογίας και Εκκλησιολογίας, όπως ενυλώνεται στην ιστορικά ταυτόχρονη διαμόρφωση του δόγματος και των κανόνων και βέβαια, όπως μία τέτοια σύνδεση αποτελεί κοινή μνήμη και νουθεσία της πατερικής παράδοσης της ορθόδοξης θεολογίας.¹¹³

Περαιτέρω, σύμφωνα με την διατύπωση του 66^{ου} Πενθέκτης, αναφέρεται ότι τα μέλη της Εκκλησίας οφείλουν «συνανιστάμενοί τε και συνανυψούμενοι ἔσονται θεοφιλῶς καὶ ἁγιοπρεπῶς».¹¹⁴ Η ερμηνεία του 66^{ου} Πενθέκτης, ενός κανόνα που αναφέρεται στη μετοχή του Ποτηρίου και στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας από την ημέρα της ἐν ἐκάστῳ ἑνιαυτῷ βίωσης της Ανάστασης του Χριστού ἕως την καινὴ Κυριακή, καταδεικνύει τη σύνδεση Χριστολογίας και Εκκλησιολογίας και τον αντίκτυπό τους στην ιστορικά προσδωκόμενη σωτηρία και καινὴ ζωὴ του ανθρώπου. Καταδεικνύεται συγκεκριμένα για τον ἄνθρωπο ὅτι ἡ πρόσληψη της αλήθειας περὶ Θεοῦ παραμένει τὸ δόγμα και ἡ μετοχή της αλήθειας του Αναστάντος Κυρίου ενεργεῖται μυστηριακῶς κατὰ την εκκλησιαστικὴ πράξη και λειτουργικὴ ζωὴ.¹¹⁵ Ἄρα, ἡ αλήθεια του δόγματος εἶναι μία συνεχῶς βιούμενη πράξη στο πλαίσιο της ευχαριστιακῆς κοινότητας και, θα μπορούσε να ειπωθεῖ, μία συνεχῆς μαρτυρία των ενεργειῶν του Θεοῦ κατὰ την ἐν μυστηρίοις λειτουργικὴ πράξη και ιστορικὴ συνέχεια του εκκλησιαστικοῦ σώματος. Ο παρῶν κανόνας, επιπρόσθετα, επισημαίνει την

¹¹¹ Βλ., για παράδειγμα, περὶ Χριστολογίας στους ιερούς κανόνες, Προϊόντων Ζωναρά στην Α' Οικουμενικὴ Σύνοδο, ΡΠ 2, 113-114 και Προλεγόμενα Πηδάλιον, 104-107· Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμώνη στον 1^ο Β' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 165-169 και ἐπὶ του ἰδίου θέματος, Προλεγόμενα Πηδάλιον, 131-132· ἐπίσης, Προϊόντων Κανόνων Γ' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 192 και Προλεγόμενα Πηδάλιον, 141-144· πρβλ. ἐπίσης τη συσχέτιση των διαδικασιῶν της οριοθέτησης του δόγματος ὑπὸ των συνόδων σε συνάρτηση με τη διατύπωση κανόνων, 1^{ος} Δ' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 216-217 και Πηδάλιον, 156· βλ., ἀκόμη, Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμώνη περὶ της Ε' και ΣΤ' Οικουμενικῆς συνόδου, ΡΠ 2, 292-294 και ἐπὶ του ἰδίου θέματος, Περί της Πέμπτης και Ἑκτης Οικουμενικῆς Συνόδου, Πηδάλιον, 177-180· βλ., ἐπίσης τη συγκεφαλαιωτικὴ επισκόπηση περὶ της λειτουργίας των συνόδων στη διαμόρφωση του δόγματος, Ερμηνεία Αριστηνοῦ στον 1^ο Πενθέκτης, ΡΠ 2, 305-308· βλ., ἀκόμη, 1^ο Ζ' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 556 και Πηδάλιον, 263.

¹¹² Περί της αυτοσυνειδησίας των Πατέρων για μία τέτοια θέση, πρβλ. 1^{ος} Δ' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 216-217 και Πηδάλιον, 156· πρβλ., ἐπίσης περὶ της ταυτόχρονης συνδιαμόρφωσης και επικύρωσης του ὄρου του δόγματος και των κειμένων των ιερών κανόνων, 1^{ος} Ζ' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 556 και Πηδάλιον, 263.

¹¹³ Βλ., προς ἐπαλήθευση του παραπάνω συμπεράσματος, τη διάκριση εὐαγγελικῶν και κανονικῶν ζητημάτων κατὰ τη διεργασία μίας συνόδου, ὅπως αναφέρεται στην Ερμηνεία Ζωναρά στον 6^ο Ζ' Οικουμενικῆς, ΡΠ 2, 578.

¹¹⁴ 66^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ 2, 460 και Πηδάλιον, 229.

¹¹⁵ Πρβλ. Ερμηνεία Βαλσαμώνη στον 66^ο Πενθέκτης, ΡΠ 2, 461-462.

υπενθύμιση των σωτηριολογικών συμφραζομένων αυτής της βίωσης της περί Θεού αληθείας στα μυστήρια της Εκκλησίας.¹¹⁶ Η σύνδεση Χριστολογίας και Εκκλησιολογίας, δόγματος και μυστηριακής ζωής, στο πλαίσιο του παρόντος κανόνα είναι κατάδηλη, ενώ επιπλέον, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί, ότι η Ενανθρώπιση και Ανάσταση ως ευεργετήματα του Θεού στον άνθρωπο εισάγουν την προοπτική, ότι όλα σε μια εσχατολογική προοπτική είναι *δυνάμει* Εκκλησία, μιας και η διδασκαλία της Χριστολογίας, συνεπικουρούμενη και από τις κειμενικές των ιερών κανόνων αποτυπώσεις, καλεί την κτιστή φύση του ανθρώπου και, κατ' επέκταση, του σύμπαντος κτιστού κόσμου προς αγιασμό και μετοχή Θεού.¹¹⁷

Συμπεραίνεται επομένως, ότι η καθολικότητα του δόγματος περί της Θεού αληθείας συνδέεται, στην κανονική παράδοση της Εκκλησίας, με την εκκλησιολογική προοπτική της σωτηρίας του ανθρώπου, όπου από τη μία μεριά, το δόγμα ορίζει την αλήθεια περί Θεού και, από την άλλη, κοινοτικώς και βιωματικώς, η αλήθεια περί Θεού αποτυπώμενη ως κανόνας και μέσω των ιερών κανόνων, μετεξελίσσει και ερμηνεύει τη δογματική περί Θεού αλήθεια και τη δυνατότητα σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου.¹¹⁸ Η υπογράμμιση της σχέσης τούτων των δύο γραπτών μνημείων του εκκλησιαστικού λόγου δύναται να πραγματοποιηθεί επί της προαναφερθείσας ερμηνευτικής βάσης.

¹¹⁶ Πρβλ. περαιτέρω, τον τρόπο ερμηνείας του Ζωναρά επί του παρόντος κανόνα, Ερμηνεία Ζωναρά στον 66^ο Πενθέκτης, *ΠΠ* 2, 461.

¹¹⁷ Η σκέψη αυτή αφορμάται από, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'...*, ο. π., 366.

¹¹⁸ Ο 37^{ος} *Αγίων Αποστόλων* ορίζει την, δις του έτους, σύναξη των επισκόπων, κατά την οποία, ταυτόχρονα και αχώριστα, παραινεί προς μία ανάκριση της ακολουθίας του δόγματος και των λοιπών δογματικών αληθειών και μία διευθέτηση της εκκλησιαστικής τάξης και ζωής από τη μεριά των επισκόπων. Η παραινέση τούτη περί της θεματικής των συνόδων καταδεικνύει τον ενοειδή και αχώριστο χαρακτήρα της δογματικής πίστης και της εκκλησιαστικής ζωής, όπου ως «δόγμα της ευσέβειας» και «εκκλησιαστική αντιλογία» γίνεται να μεθερμηνευθεί η ιστορικός και εκκλησιολογικός νοούμενη εγρήγορση αυτής της πίστης. Βλ., για παράδειγμα, 37^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΠΠ* 2, 50 και *Πηδάλιον*, 45· πρβλ. επίσης περί της ομόαιμης φύσης της δογματικής με την κανονική διδασκαλία την προσέγγιση του Ζωναρά, ο οποίος αναφέρει, ότι μία σύνοδος ασχολείται με τα κανονικά πράγματα, τα θέματα εκκλησιαστικής ευταξίας και τα ευαγγελικά πράγματα, θέματα που άπτονται της οριοθέτησης της δογματικής διδασκαλίας, Ερμηνεία Ζωναρά στον 6^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΠΠ* 2, 578. Αναφέροντας αυτή τη διπλή λειτουργία του συνοδικού θεσμού, ο Ζωναράς υπογραμμίζει τον αχώριστο χαρακτήρα του θεολογικού περιεχομένου μεταξύ δόγματος και κανόνων· βλ., επίσης, το ίδιο σχόλιο, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 6^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΠΠ* 2, 579.

7. Το περιεχόμενο των ιερών κανόνων ως τρόπος όρασης του Θεού και της κτίσης στην Εκκλησία

Τα ως άνω σημειωθέντα λειτουργούν ως υπόστρωμα στην υποστήριξη της θέσης, ότι οι ιεροί κανόνες με τη σύνολη θεολογική τους σημασία και στη θεολογική τους συνάφεια λειτουργούν επάλληλα των λοιπών μαρτυριών της πίστης και της υπόλοιπης θεολογικής γραμματείας και προς τον ορισμό του τι είναι αλήθεια και τι πλάνη στην όραση των ενεργειών του Θεού και της Ενσάρκωσης του Λόγου στην κτίση. Πιο συγκεκριμένα, η οριοθέτηση της αλήθειας περί Θεού είναι, για τους ιερούς κανόνες, μία εκκλησιαστική υπόθεση μιας και εντός της βαπτισματικής κοινότητας και της επακόλουθης μυστηριακής της ζωής οράται και αναγιγνώσκεται η αλήθεια περί της όρασης και εμπειρίας Θεού από τον άνθρωπο. Οι ιεροί κανόνες έχουν ως αφετηρία αυτήν τη θεολογική ομολογία και πεποίθηση και σαφώς ορίζουν ως πρώτιστο λόγο της ύπαρξής τους την ιστορική κατάδειξη της δράσης του Θεού στην κτίση και την κοινοτική όραση και μετοχή του Θεού μέσα στο ευχαριστιακό και κοινοτικό σώμα της Εκκλησίας σε ένα ορθόδοξο πλαίσιο. Περαιτέρω, η ιστορική περιχαράκωση και θεολογική αποκρυστάλλωση του τρόπου όρασης και μετοχής του Θεού επί της εκκλησιαστικής κοινότητας είναι διακριτές παράμετροι κατά την απόπειρα ερμηνείας του περιεχομένου του κανονικού δικαίου της Εκκλησίας, όπως τουλάχιστον μία τέτοια πεποίθηση συγκεφαλαιώνεται στο περιεχόμενο του 57^{ου} *Καρθαγένης*.¹¹⁹ Εκεί, καταφαίνεται ότι η μέριμνα και αφοσίωση των εμπνευστών του κανονικού δικαίου στην αυστηρή διατύπωση της αλήθειας περί Θεού και Εκκλησίας και του (αφ)ορισμού της πλάνης κάθε παράλληλης και εκκλησιολογικώς άτακτης απόπειρας όρασης και ερμηνείας της δράσης του Θεού, έχει ως τελικό στόχο και ως θεολογικό σκοπό τη σωτηρία του ανθρώπου μέσα από την πίστη στο Χριστό και τον δια αυτής της πίστης, αγιασμό από την αγία Τριάδα.¹²⁰ Οι ιεροί κανόνες θα μπορούσαν να ειπωθούν, επομένως, ως κείμενα έμπλεα της σύνολης δογματικής θεολογίας της Εκκλησίας, ως κείμενα έμπλεα της όρασης και μετοχής Θεού από τα μέλη της Εκκλησίας και έμπλεα του έμπρακτου λόγου και της ελλόγιμης πράξεως,

¹¹⁹ Ο παρών κανόνας θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα συμπλήρωμα δογματικής θεολογίας, πρβλ. 57^{ος} *Καρθαγένης*, *ΡΠ* 3, 258-260 και *Πηδάλιον* (66^{ος}), 403.

¹²⁰ «Προς ζωήν και σωτηρίαν» διατυπώσεις αναφέρει για τη φύση των ιερών κανόνων, το περιεχόμενο του παρόντος κανόνα, *Ερμηνεία Ζωναρά στον 57^ο Καρθαγένης*, *ΡΠ* 3, 461.

που έπεται μιας τέτοιας μετοχής. Εννοείται βέβαια, πως μέσα από μία τέτοια οπτική, οι ιεροί κανόνες λογίζονται ως μαρτύρια ερμηνείας μίας θεοφάνειας, της ιστορικά προσλήψιμης για τον άνθρωπο κατάβασης και παρεμβολής του Ακτίστου Θεού στην των κτιστών ιστορία.¹²¹

ΜΕΡΟΣ Β

Θεολογία και δίκαιο κατά τους ιερούς κανόνες

1. Ιεροί κανόνες και Αγία Γραφή

α. Ιεροί κανόνες και συνοδική ανάδειξη του κανόνα της Αγίας Γραφής

Η διαμόρφωση του κανόνα της Γραφής μαρτυρεί, ότι ο τρόπος ιστορικής ενύλωσης και διαμόρφωσης του εκκλησιαστικού σώματος καθιέρωσε, με το συνεπακόλουθο κύρος και αυθεντία του, το συγκεκριμένο αριθμό βιβλίων και κανόνα της ΠΔ και ΚΔ προς *έν έκκλησία* διδασκαλία. Δεν υπήρχε εξ αρχής μία στατική, εξω-εκκλησιαστική παρακαταθήκη ενός στεγανού κανόνα, ο οποίος συνέτεινε κατά κάποιον τρόπο προς τη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου εκκλησιαστικού σώματος.¹²² Εν ολίγοις, η ιστορική ζωή της Εκκλησίας διαμορφώνει τον κανόνα της Γραφής. Η Γραφή δεν προϋπάρχει αυτόνομα και δεν στοιχειοθετεί αυτή τον ιστορικό μανδύα της Εκκλησίας. Ακολουθώντας την προλογική αυτή σημείωση, οφείλεται μία συνεξέταση της κατανόησης των λόγων, που έτερα εκκλησιαστικά γραπτά μνημεία τελικά δεν επικράτησαν *συνοδικώς* ως καθολική της Εκκλησίας συνείδηση.¹²³

¹²¹ Οι ιεροί κανόνες ως κείμενα, δεν αποπειρόνται τη λειτουργία άλλου πράγματος παρά την *παιδαγωγία* και τον *αγιασμόν* προς *όψιν Κυρίου*, όπως θα μπορούσε να ερμηνευθεί και ο 88^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ* 4, 275-276 και *Πηδάλιον*, 515.

¹²² Πρβλ. τη γνώμη, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α...*, ο. π., 182-183, υποσημείωση 1, όπου περικλείεται σχετική βιβλιογραφία για τη διαμόρφωση του Κανόνα της ΠΔ και ΚΔ.

¹²³ Ερμηνεία Ζωναρά στον 60^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ* 2, 77. Είναι γνωστό το παράδειγμα των *Διατάξεων* του Κλήμεντος, οι οποίες ως κείμενο συναριθμούνται στα αναγνωστέα στην Εκκλησία κείμενα, περνώντας έτσι στον Κανόνα της *Καινής Διαθήκης*, από τον 85^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ* 2,

Η καθιέρωση του κανόνα της ΠΔ και ΚΔ θέτει ως κυρίαρχο άξονα λειτουργικής χρήσης τη διδασκαλία αυτού στο πλαίσιο της ευχαριστιακής κοινότητας. Δηλαδή, η ανάδειξη των βιβλίων του κανόνα, τα οποία αφηγούνται την οικονομία του Θεού προς την κτίση, αποσκοπεί στη διδασκαλία αυτών στο πλαίσιο της ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας προς οικοδομή του ποιμνίου.¹²⁴ Μάλιστα, όπως ο 2^{ος} Πενθέκτης ορίζει, η συγκεκριμενοποίηση του αριθμού και του περιεχομένου των κανονικών βιβλίων της Γραφής γίνεται προς «ψυχῶν θεραπείαν καί ἰατροίαν παθῶν».¹²⁵ Τούτη η ψυχῶν θεραπεία επιτελείται με την ασάλευτη ανάδειξη του Κανόνα της Γραφής,¹²⁶ ενώ η ανάδειξη του συγκεκριμένου αριθμού των κανονικών βιβλίων συμβάλλει στη διακρίβωση της δογματικής διατύπωσης των σχέσεων των προσώπων της Αγίας Τριάδας και την αποκρυστάλλωση της πίστης του εκκλησιαστικού σώματος. Έτσι, ερμηνεύοντας ο Αριστηνός τον προαναφερόμενο κανόνα, αποφαινεται ότι α) η απόπειρα διασφάλισης της συνοδικῶς οριζόμενης πίστης στο Θεό και της αποκρυστάλλωσης του ορθοδόξου δόγματος αναδεικνύει τα συγκεκριμένα βιβλία ως κανόνα της ΠΔ και ΚΔ, β) η ανάδειξη αυτή περιχαράκνει την ορθοδοξία από την ετεροδοξία, μιας και υπενθυμίζει, ότι η συναριθμηση ἑτερων βιβλίων γίνεται εκ του πονηρού και οδηγεί στη νόθευση του δόγματος και τη διάσπαση του εκκλησιαστικού σώματος και γ) η επιλογή των συγκεκριμένων τίτλων, πέραν της ανάδειξης της πατερικής γνωμάτευσης επί της ακρίβειας αυτής της επιλογής, έχει γίνει για την ακρίβεια του δόγματος, η οποία με τη σειρά της, ορίζει

109-110 και Πηδάλιον, 98, πράγμα, όμως, που αναθεωρήθηκε, από τον 2^ο Πενθέκτης, ΡΠ 2, 308 και Πηδάλιον, 183.

¹²⁴ Βλ., για παράδειγμα, 60^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ 2, 77 και Πηδάλιον, 72· βλ., επίσης, «περί τοῦ οὐ δεῖ λέγεσθαι ἰδιωτικούς ψαλμούς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδέ ἀκανόνιστα βιβλία», 58^{ος} Λαοδικείας, ΡΠ 3, 225 και Πηδάλιον, 360.

¹²⁵ 2^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ 2, 308-310 και Πηδάλιον, 183.

¹²⁶ Αρκετοί ἱεροὶ κανόνες ασχολούνται με την οριοθέτηση των κανονικών και την αποφυγή των ψευδεπιγράφων καὶ/ἢ αποκρύφων βιβλίων της Παλαιᾶς και Καινῆς Διαθήκης, ὅπως για παράδειγμα, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, Ἐμμετρο ποιῆμα (περὶ της ἀνάγνωσης της Παλαιᾶς και Καινῆς Διαθήκης) Κανόνας Α' του Γρηγορίου του Θεολόγου, ΡΠ 4, 363-364 και Πηδάλιον, 535· βλ., επίσης, Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου, ...ἐκ τῶν πρὸς Σέλευκον ἰάμβων, Κανόνας Α' του Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, ΡΠ 4, 365-367 και Πηδάλιον, 536. Βέβαια, καταλυτικὸ ρόλο στην πατερική συνείδηση ως προς τη διαμόρφωση του Κανόνα της Αγίας Γραφῆς ἔπαιξε η ιστορικοκριτική και θεολογική ἐπίσκεψη στα κείμενα, και βέβαια, η διαμόρφωση «για την ακεραιότητα της ευσέβειας» κατὰ τη φράση του Βαλσαμώνα, του καταλόγου ἀπὸ την ΛΘ' εορταστικῆ ἐπιστολῆ του Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας. Βλ., Ἐκ τῆς ΛΘ' εορταστικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου, ΡΠ 4, 78-80 και Πηδάλιον, 472. Ο ἅγιος Ἀθανάσιος ἐπιμένει, ὅτι η χρεία διαμόρφωσης του κανόνα της Αγίας Γραφῆς ἐπισημαίνεται στη διατήρηση της ακεραιότητας και ἀπλότητας της βίωσης της πίστης ἐν ἀντιθέσει με την πανουργία, που υπεισέρχεται ἀπὸ την υπόδειξη ετεροδόξων γνωμῶν και γραφῶν, ο. π., 78 και Πηδάλιον, 472. Πέραν τούτων, η πατερική συνείδηση περὶ του Κανόνα της Γραφῆς, ὅπως καταγράφεται στα πρόσωπα των τριῶν προαναφερθέντων ἁγίων, ἐπιστεγάζεται ἀπὸ τη συνοδική ἀπόφαση ἐπικύρωσης της γνώμης, ὅπως ἀυτὴ ἐπισημοποιεῖται ἀπὸ τον 2^{ος} Πενθέκτης. Μία ἐπιπρόσθετη πληροφορία, ἀρκούντως χρηστική, εἶναι η παρατήρηση του Ζωναρά ὅτι τον ὄρο «κανόνα» τον εἰσάγει ο ἴδιος ο ἅγιος Ἀθανάσιος, Ἐρμηνεία Ζωναρά στην ΛΘ' εορταστικῆ ἐπιστολῆ, ΡΠ 4, 81.

και την ακρίβεια στη σχέση Θεού και ανθρώπου μέσα στη συνεχή οικοδομή του εκκλησιαστικού ποιμνίου.¹²⁷ Εν προκειμένω, κατανοείται ότι, η ανάδειξη του κανόνα της Γραφής υπήρξε μία συνοδική πράξη, η οποία επιστέφει τη διαδικασία ιστορικής αυτοπραγμάτωσης του εκκλησιαστικού σώματος και μάλιστα, η κανονικότητα των κειμένων της Γραφής οφείλεται πρωτίστως στο κύρος και την ισχύ των ιερών κανόνων του εκκλησιαστικού σώματος. Άρα, η Γραφή, με το συγκεκριμένο αριθμό και περιεχόμενο κειμένων οφείλει την ύπαρξή της σε *κανονική απόφαση-διατύπωση*, εν προκειμένω, αυτήν του 2^{ου} Πενθέκτης.

Επομένως, η ιστορική ζωή της Εκκλησίας διαμορφώνει τον κανόνα της Γραφής. Μάλιστα, οι ιεροί κανόνες της Εκκλησίας έφθασαν να λογίζονται ως λειτουργικώς υπεύθυνοι για την *κανονική -άρα και συνάμα εκκλησιολογική- επικύρωση* αυτού του κανόνα της Αγίας Γραφής, αφού υπάρχουν παραδείγματα κανόνων, που υπενθυμίζουν ρητά τον ακριβή αριθμό και τα συγκεκριμένα κείμενα, τα οποία πρέπει να συμπεριλαμβάνονται στον Κανόνα της Γραφής.

β. Οι ιεροί κανόνες ως η έγγραφη απόδοση του πνεύματος της Γραφής

Τα κείμενα της αγίας Γραφής, και τούτο παραμένει ένα ιστορικό πόρισμα, διαμόρφωσαν το θεολογικό μοτίβο της χριστιανικής κοινότητας και της θεολογίας της, ενώ συνεπικούρησαν προς τη μεταλλαγή του πολιτιστικού και θρησκευτικού παραδείγματος της εποχής, κατά την οποία ιστορικά αναδείχθηκαν.¹²⁸

Η αλήθεια του παραπάνω συλλογισμού επικυρώνεται από την πατερική παράδοση, η οποία ζητά την ανάγνωση του λόγου της Γραφής «οὐ διὰ τῆς πλατυλογίας» αλλά «διὰ τῆς πράξεως ὥστε ψιλοῖς τοῖς νοήμασι φυσιοῦμενος», να μορφώνεται ο άνθρωπος, ώστε να εισάγεται σε ένα νέο τρόπο ύπαρξης.¹²⁹ Σε συνάρτηση με την προαναφερθείσα ρήση, διαπιστώνεται η ταυτότητα προσέγγισης

¹²⁷ Ερμηνεία Αριστηνού στον 2^ο Πενθέκτης, *ΠΠ* 2, 311-312· πρβλ. επίσης, και την Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Πενθέκτης, *ΠΠ* 2, 310.

¹²⁸ Για μία ιστορικο-κριτική προσέγγιση του ρόλου της αγίας Γραφής σε συνάρτηση με τη διαμόρφωση της πρώτης -και σε αδιάκοπη οικοδομή- Εκκλησίας, βλ., J. Guillet, «The Role of the Bible in the Birth of the Church», *The Bible in the Greek Christian Antiquity*, P. Blowers, (ed), University of the Notre Dame Press, Indiana, 1998, 34-47· βλ., επίσης, F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of the Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 140-284.

¹²⁹ Μάρκος Ασκητής, *Περί Νόμου Πνευματικοῦ*, *PG* 65, 916B και *Φιλοκαλία Α'*, 101, (πε).

του τρόπου ερμηνείας της Γραφής μεταξύ πατερικής και κανονικής παράδοσης, μιας και ο Μέγας Βασίλειος νοθετεί στον *18^ο Μεγάλου Βασιλείου*, πως οφείλεται η αναζήτηση της διάνοιας της Γραφής,¹³⁰ πράγμα που συνομολογεί την ερμηνεία της Γραφής δια της μίμησης των διδαγμάτων της, μία μίμηση, η οποία δεν αποτελεί κάτι διαφορετικό από την εφαρμογή των εντολών και του περιεχομένου της Γραφής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εγκαινιάζεται ως τρόπος ερμηνείας της Γραφής η έμπρακτη ακολουθία των νοημάτων και επιταγών, που το κείμενο της συνοδικώς επικυρωμένης Γραφής περιέχει, ορίζοντας έτσι ως στόχο της ανάγνωσης της Γραφής, την ανάδειξη του κρυπτού της νοήματος, της *ψιλής* της γνώσης.¹³¹

Η έμπρακτη ακολουθία του νοήματος της Γραφής, για την πατερική και συνάμα, κανονική θεολογική συνείδηση της Εκκλησίας, αποσκοπεί στην εντρύφηση στο περιεχόμενό της, μία εντρύφηση, που ως μίμηση των διδαγμάτων της, εμπεριέχει το θεολογικό εκείνο ήθος, όπου καταλήγει να ονομάζεται ως «οδός σωτηρίας».¹³² Κατά αυτόν τον τρόπο, η έμπρακτη ακολουθία της Γραφής δημιουργεί την ιδανική εκείνη μέθοδο ερμηνείας της, η οποία, ως ιστορικά συνεχές εκκλησιαστικό βίωμα, καταλήγει να δημιουργεί την πατερική παράδοση ως έμπρακτη ακολουθία της αποστολικής παραδόσεως, της παραδόσεως, δηλαδή, η οποία αποτύπωσε γραπτώς την εμπειρία της αυτοψίας Κυρίου. Η έμπρακτη ακολουθία των προσταγμάτων της Γραφής επομένως, ως ο *κανονικός* τρόπος προσέγγισής της, ενυλώνει ως ιστορική προέκταση από τα αποστολικά χρόνια και έπειτα, την πατερική παράδοση, η οποία δεν είναι άλλο παρά η ιστορική συνέχεια του ήθους της Γραφής, δηλαδή, η δια

¹³⁰ *18^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ 4, 440 και *Πηδάλιον*, 487.

¹³¹ Κατά τον Ζωναρά, η λαθεμένη και ανελλιπής προσέγγιση της Γραφής οδηγεί σε επιβλαβή για την Εκκλησία ιστορικά αποτελέσματα και βέβαια, προς μία *ανορθόδοξη* διαβίωση, μιας και η απουσία μίμησης και απείθεια στη Γραφή οδηγεί στο «βλάπτεσθαι τούς λόγους της εκκλησίας, λόγους δέ, τας λογοπραγίας καλεῖ». Το συμπέρασμα προέρχεται από την Ερμηνεία Ζωναρά στον 25^ο Αντιοχείας, ΡΠ 3, 169· πρβλ. για το νόημα της ψιλής γνώσης από την έμπρακτη/δι' έργων ερμηνεία της Γραφής, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά Ζ'...*, ο. π., 1372Α και *Φιλοκαλία Β'*, 177, (νβ-νγ)· βλ., επίσης, περί της πρόσληψης της Γραφής «πνευματικώς», του ιδίου, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά Ζ'...*, ο. π., 1360Β και *Φιλοκαλία Β'*, 172, (λα)· βλ., επίσης, περί «νόησης τῶν κεκρυμμένων τῶν γραφῶν», Μάρκος Ασκητής, *Περί Νόμου...*, ο. π., 909Α και *Φιλοκαλία Α'*, 97, (κς)· ο τρόπος ερμηνείας της Γραφής ως έμπρακτη ακολουθία του νοήματός της έχει βαθιές ρίζες στην ιστορική διαμόρφωση της Εκκλησίας, βλ., για παράδειγμα, D. Burton-Christie, «Practice Makes Perfect' Interpretation of the Scripture in the Aportheagmata Patrum», *Studia Patristica XX* (1989) 215-220· πρβλ. επίσης, μία παρόμοια συλλογιστική για την ερμηνεία των Γραφών ως έμπρακτη απόδοση του νοήματός της κατά τον ιστορικό βίο του ανθρώπου, G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View*, [Collected Works 1], Nordland Publishing Co, Belmont/MA, 1968, 16 κ. εξ.

¹³² Πρβλ. για παράδειγμα, Νικήτας Στηθάτος, *Έκατοντάς Γνωστικῶν Κεφαλαίων...*, ο. π., 996BC και *Φιλοκαλία Γ'*, 348, (ση).

έμπρακτων αποδείξεων ερμηνεία της.¹³³ Σκοπός βέβαια, αυτής της ερμηνείας, η οποία συνδυαστικά περιλαμβάνει την εμφιλόσοφη θεώρηση του κειμένου και την κατά πνεύμα μεταφορά του στην ιστορική αυτοεκδήλωση του κάθε μέλους του εκκλησιαστικού σώματος, γνωστή και ως κατά γράμμα και κατά πνεύμα ερμηνεία του κειμένου της Αγίας Γραφής,¹³⁴ είναι η ιστορική εξέλιξη του ανθρώπου στη μετοχή των ενεργειών του Θεού, η οδός της έν Χριστῷ σωτηρίας. Μία τέτοια σωτηρία, όντας προσωπική περιπέτεια του κάθε πιστού, παραμένει ρητά συνυφασμένη με την εκκλησιολογική εγκυρότητα της συνοδικής ανάδειξης του κανόνα της Γραφής, καθώς, η προσωπική περιπέτεια προς τη θέωση αποτελεί μία κοινοτική και εκκλησιαστική εμπειρία, μιας και «ή κατασκευή τοῦ οἰκείου λόγου ἐπάγεται σέ εὐαγγελικά ρήματα».¹³⁵

Περαιτέρω, δεν πρέπει να λησμονείται ότι μία τέτοια άποψη αποτελεί πόρισμα και της επιστημονικής επίσκεψης τῶν πηγῶν του Κανονικού Δικαίου της Εκκλησίας, του οποίου πηγή έμπνευσης και γραμματολογική και νοηματική αφετηρία δεν είναι άλλο τι από την ερμηνεία του βιβλικού μηνύματος.¹³⁶ Το Κανονικό Δίκαιο,

¹³³ Περί της αφορμής γενέσεως και ιστορικής ενύλωσης της πατερικής παράδοσης μέσω της ερμηνείας της Γραφής, (αλλά και της συμπερίληψης της άγραφης, αποστολικής παράδοσης) ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας αναφέρει: «Εἰ γάρ επιχειρήσασιν τά ἄγραφα τῶν ἐθνῶν, ὡς μή μεγάλην ἔχοντα τήν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἄν εἰς αὐτά τά καίρια ζήμοῦντες τό Εὐαγγέλιον, μάλλον δέ εἰς ὄνομα ψιλόν περιϊστῶντες τό κήρυγμα. (...), οὐ γάρ δὴ τοῦτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ Ἀπόστολος ἤ τό Εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλά καί προλέγομεν, καί ἐπιλεγόμεν ἕτερα, ὡς μή μεγάλην ἔχοντα πρὸς τό μυστήριον τήν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες», 91^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 283 και Πηδάλιον, 520, (δική μου η υπογράμμιση). Σίγουρα, ο τρόπος ερμηνείας της Γραφής φωτίζει την πατερική συνείδηση προς τον τρόπο αποδοχής της άγραφης, αποστολικής παράδοσης και φυσικά, της εγκόλπωσης τῶν στοιχείων εκείνων, που αναδεικνύονται ως σημεία χριστιανικής αρετής και μετοχής Θεού από τη βίωση της Γραφής.

¹³⁴ Με αυτήν τη διπολική αποτύπωση οριοθετείται, από τους Πατέρες και εντεύθεν, ο τρόπος προσέγγισης και ερμηνείας της Γραφής. Βλ., περί του ότι η Γραφή δεν λαμβάνεται/αναγιγνώσκεται σωματικῶς, Μάξιμος Ομολογητής, Κεφάλαια διάφορα θεολογικά Ζ'..., ο. π., 1360BC και Φιλοκαλία Β', 172-173, (λα)· βλ., επίσης, περί γράμματος και πνεύματος της Γραφής, του ίδιου, Περί Θεολογίας, Έκατοντάς Ζ'..., ο. π., 1361C και Φιλοκαλία Β', 173-174, (λε)· βέβαια, δεν πρέπει να λησμονείται ότι είναι αναγκαίοι και οι δύο τρόποι επίσκεψης στη Γραφή, όπως άλλωστε και ο Μέγας Βασίλειος νοθετεί περί διαφύλαξης της ακρίβειας στην ερμηνεία της Γραφής, μία ακρίβεια που οδηγεί στην ασφαλή διατύπωση του θεολογικού λόγου και βέβαια, στην ορθοδοξία και ορθοπραξία της βιωματικής προσέγγισης του Θεού, 16^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 436 και Πηδάλιον, 486.

¹³⁵ Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 92^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 203· πρβλ. την άποψη περί εισαγωγής καινισμών εξ υπεροψίας στην ερμηνεία τῶν Γραφῶν και τῶν εκκλησιαστικῶν κανόνων, Ερμηνεία Αριστηνού στον 21^ο Γάγγρας, ΡΠ 3, 121 και βέβαια, 21^{ος} Γάγγρας, ΡΠ 3, 117-118 και Πηδάλιον, 329.

¹³⁶ Η σύνδεση ιερῶν κανόνων και Αγίας Γραφής είναι αυτονόητη, ενώ, στο πλαίσιο της ορθόδοξης παράδοσης, τα κείμενα τῶν ιερῶν κανόνων, ως προέκταση της Γραφής εκλαμβάνονται ως μία νοηματική ενότητα. Πρβλ. την εξαντλητική επισκόπηση τῶν βιβλικῶν αντιστοιχιῶν στα κείμενα τῶν ιερῶν κανόνων, Β. Φειδάς, «Ιστορικοκανονικά και εκκλησιολογικά προϋποθέσεις ερμηνείας τῶν ι. κανόνων», Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνῶν 18 (1972) 235-284, (εδῶ, 248-259)· βλ., επίσης, περί της Αγίας Γραφής ως πηγῆς εμπνεύσεως τῶν ιερῶν κανόνων (και της Γραφής, ως περιέχουσας συγκεκριμένες αναφορές δικαίου χαρακτήρα), Π. Μπούμης, Κανονικόν Δίκαιον, Αθήνα, 1991, 33-37.

οι ιεροί κανόνες, ως ερμηνεία της αγίας Γραφής, κατ' αρχάς, λογίζονται ως μία εκκλησιολογικώς νοούμενη πράξη και η εκκλησιαστική ευταξία αυτής της απόπειρας αποτελεί ακαριαία υπενθύμιση της προϋπόθεσης ερμηνείας της Γραφής.¹³⁷ Οι ιεροί κανόνες, παρ' όλα αυτά, αν νοηθούν ως ερμηνευτικά υπομνήματα της Αγίας Γραφής, πρέπει να νοηθούν ως βιωματικές προσεγγίσεις και έλλογες αναπαραγωγές της κατά πνεύμα ερμηνείας της και, επομένως, ως μία εξ αυτού του βιώματος υπογράμμιση θεολογικού ήθους εκ της Γραφής ορμωμένου, παρά σαν μία δουλική διακρίβωση και παραπομπή στα λεκτικά εκείνα σχήματα, που ενδεχομένως περιέχονται στα κείμενα της Γραφής, τα οποία δύναται να αποκωδικοποιηθούν ως νομικά ή δικανικής μορφής παραγγέλματα. Μία τέτοια μεθοδολογική διασάφηση είναι αναγκαία, καθώς περιλαμβάνει μία περιγραφή για τους κανόνες ως απολήξεις του ήθους, το οποίο διαφαίνεται από την πατερική κατά πνεύμα έμπρακτη απόδοση του πνεύματος της Γραφής, παρά ως μία επιμήκυνση συναφών ευαγγελικών και αποστολικών περικοπών, πρόσφορων για ιδιόρρυθμη και ιδιαίτερη ανάπτυξη δικαικής ορολογίας,¹³⁸ και ως μεθοδολογία όρασης των ιερών κανόνων, καταλήγει να τους χαρακτηρίζει ως τις κατά καιρούς ιστορικές απολήξεις της βίωσης του ευαγγελίου από την πατερική αλυσίδα προσώπων. Οι ιεροί κανόνες μπορούν να χαρακτηριστούν ως εκφάνσεις του βίου των Πατέρων αφορμώμενοι από την πίστη τους, αρθρώσεις της αγάπης, που απορρέει από την πίστη της Εκκλησίας και από τη θεολογία της.¹³⁹ Και βέβαια, η ερμηνεία της Γραφής, ως μία κοινοτική υπόθεση στα εκκλησιολογικά της πλαίσια, δεικνύει τον τρόπο γέννησης των ιερών κανόνων μέσα από την ίδια εκκλησιαστική έμπρακτη ερμηνεία της Γραφής,¹⁴⁰ η οποία προκρίνει τους ιερούς κανόνες ως μνημεία της εκκλησιαστικής παράδοσης, μνημεία υπαρκτά μέσα στην και κατά την ακολουθία και απόδοση της άγραφης παράδοσης της αποστολικής διδαχής,

¹³⁷ Η εκκλησιαστική ευταξία στην ανάγνωση της Γραφής, η οποία, βέβαια, αποτελεί μία ρητά κοινοτική εμπειρία, είναι αυτονόητη, όπως καταδεικνύεται και από μία ερμηνεία των παραγγεμάτων του 14^ο Ζ' Οικουμενικής, όπου αναφέρει -μέσα από ένα συγκεκριμένο προβληματισμό για ένα συγκεκριμένο μοναχικό διακόνημα- τον εκκλησιολογικά ορθό τρόπο ανάγνωσης της Γραφής. Βλ., 14^ο Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 615 και Πηδάλιον, 272-273· πρβλ. «μή ένεκεν δόξης σπουδάξεν περιεργάζεσθαι καί έρευνάν τάς Γραφάς», Συμεών ο Ευλαβής [Συμεών ο Νέος Θεολόγος], *Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά...*, ο. π., 680C και *Φιλοκαλία Γ'*, 266, (ρμγ).

¹³⁸ Βλ., για παράδειγμα, τη διατύπωση του 7^{ου} Ζ' Οικουμενικής συνόδου, ΡΠ 2, 580 και Πηδάλιον, 268.

¹³⁹ Πρβλ. τη φράση, Μητρ. Σερβίων και Κοζάνης, Διονύσιος Ψαριανός, *Χαριστήριος Ωδή*, Αστήρ, Αθήνα, 1969, 16-17.

¹⁴⁰ Και η σύγχρονη προσέγγιση ορισμένων κανονολόγων προσπαθεί να ορίσει και να εντοπίσει στο Κανονικό Δίκαιο, τη δράση της Εκκλησίας ως μίας *ερμηνευτικής κοινότητας*. Πρβλ. για παράδειγμα, E. Dieni, «La tragique de l'interprétation en droit canonique», *Revue de Droit canonique*, 55,2 (2005) 271-297, (εδώ, 289 κ. εξ.).

σύμφωνα με την προσέγγιση του αγίου Βασιλείου Καισαρείας.¹⁴¹ Άλλωστε, ένας τέτοιος τρόπος ερμηνείας της Γραφής και των κανόνων ως βιωματικής μεθερμηνείας της Γραφής και της άγραφης αποστολικής παράδοσης, καταλήγει στο τετελεσμένο γεγονός της παραίτησης από τον ανθρώπινο λόγο, αποδεχόμενος τη «συνήθεια της Εκκλησίας» ως *εγκαταρρίζωση Πνεύματος Αγίου*, περισώζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον αποφαιτικό της χαρακτήρα και, βέβαια, αναγνωρίζοντας ως οριστικό τέλος της κατά πνεύμα απόπειρας ερμηνείας της Γραφής, της έμπρακτης διαβίωσης των διδαγμάτων της, το φωτισμό από τον πάντα ερχόμενο Θεό.¹⁴²

2. Ιεροί Κανόνες και πατερική διδασκαλία

α. Οι ιεροί κανόνες ως πατερική διδασκαλία

Η έμπρακτη ακολουθία των βιβλικών διηγήσεων στο φως του *91^{ου} Μεγάλου Βασιλείου*, διαμορφώνει την πατερική συνέχεια ως πρόσληψη και επέκταση του βιβλικού μηνύματος. Για τους Πατέρες της Εκκλησίας, η αυτοσυνειδησία της έμπρακτης ακολουθίας της Γραφής ως εν αγίω Πνεύματι εκκλησιαστική παράδοση εκδηλώνεται με τη σεσιγασμένη και μη πολυπράγμονα διαφύλαξη και βιωματική μεθερμηνεία των εν *μυστηρίοις* παραδοθέντων υπό των αποστόλων, αγράφων και εγγράφων.¹⁴³ Τουτέστιν, ο Μέγας Βασίλειος αποδέχεται πως η γέννηση, για παράδειγμα, των μυστηρίων και του δόγματος, ως εκκλησιαστικές λειτουργίες και διατυπώσεις, οι οποίες προσεγγίζονται γραμματολογικά και ιστορικοκριτικά ως υποδείξεις της Γραφής, δεν είναι τι άλλο παρά βιωματική παραγωγή και επέκταση του βιβλικού μηνύματος, όπως αυτό αποτιμάται από την πατερική και εκκλησιαστική ζωή της Εκκλησίας και του ήθους και τρόπου ζωής, που σε αντιστοιχία με τη Γραφή

¹⁴¹ Πρβλ. το σκεπτικό, *92^{ου} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ 4, 292-293 και *Πηδάλιον*, 522-523.

¹⁴² Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον *92^{ου} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ 4, 293-294.

¹⁴³ «Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντων ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παραδεξάμεθα», τα οποία, βέβαια, έχουν εφάμιλλη ισχύ στο ιστορικό πλαίσιο της εκκλησιαστικής κοινότητας, *91^{ου} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ 4, 283 και *Πηδάλιον*, 519-521.

το ίδιο το εκκλησιαστικό σώμα επαγγέλεται.¹⁴⁴ Η διακριτή ανάπτυξη της ερμηνείας της Γραφής ως βιωματική αναπαραγωγή σε αυτά τα εκκλησιαστικά γεγονότα, νοηθέντα και αρθρωμένα υπό των εκκλησιαστικών Πατέρων, διαθέτει πλέον μία εγκυρότητα και πιστότητα, αφού αυτή η εκκλησιαστική πράξη ενυλώνει την ερμηνεία της Γραφής, καθώς αυτό ως «ἔθος προβάλλεται, ὃ καί νόμου δύναμιν ἔχειν, ὡς τῶν θεσμῶν, ἤτοι τῶν νενομισμένων, τῶν δεδομένων, ὑπό ἁγίων ἀνδρῶν παραδεδομένων».¹⁴⁵ Η δημιουργία, λοιπόν, της εκκλησιαστικής παράδοσης είναι εμφανής, ὡπως επίσης, και η ιστορική και κειμενική της (ἀγραφή ή ἐγγραφή) αφετηρία. Για τον Ζωναρά, ερμηνεύοντας τον 66^ο Καρθαγένης, αυτή ακριβῶς η ιστορική συνέχεια από την αποστολική παράδοση με την προσημειωθεῖσα μεθοδολογία ἀνάγνωσης και βίωσης αυτής της παράδοσης, αθροίζει το *εκκλησιαστικό γεγονός*.¹⁴⁶

Η ερμηνεία αυτή της Γραφής, η πατερική παράδοση δηλαδή ως ιστορική προέκταση του βιβλικού μηνύματος, παραδίδει πλέον τον *τύπο* της πατερικής διδασκαλίας και η ακολουθία του τύπου αυτού, θεωρείται επιτακτική προς την ομοιογένεια του πατερικού ἠθους και στοιχειοθετεί την αφετηρία για κάθε ενδεχομένως αρθρωμένο θεολογικό λόγο ή βίωμα, που οφείλει να εμπίπτει σε αυτήν την ομοιογένεια της ερμηνείας της Γραφής, δηλαδή της πατερικής συνέχειας.¹⁴⁷ Η ομοιογένεια αυτή της πατερικής συνέχειας δηλώνεται και από την *Απόκριση ΙΕ' του Τιμοθέου Αλεξανδρείας*, ο οποίος υποσημειώνει ότι στην *πατερική παράδοση* και τον *πατερικό τρόπο*, δεν εφευρίσκει κάποιος κάτι νέο να προσθέσει στο πατερικό ἠθος παρά ανταποκρίνεται στην πατερική γραμμή.¹⁴⁸ Η ακρίβεια της ακολουθίας της *πατερικής οικονομίας* και παραδόσεως, ως συνέχειας του βιβλικού μηνύματος και ως η καθ' αυτό εκκλησιαστική ζωή, επιστεγάζεται από τη διατύπωση του 29^{ου} *Πενθέκτης*.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Περί της εκκίνησης της εκκλησιαστικής συνήθειας και παράδοσης ως μεταλλαγής του βιβλικού μηνύματος, Ερμηνεία Αριστηνού στον 9^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ* 4, 123.

¹⁴⁵ Ερμηνεία Ζωναρά στον 87^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ* 4, 264.

¹⁴⁶ Πρβλ. τον επιγραμματικό ορισμό της Εκκλησίας, Ερμηνεία Ζωναρά στον 66^ο Καρθαγένης, *ΠΠ* 3, 475.

¹⁴⁷ Πρβλ. μία συγκριτική ἀνάγνωση -με την χρησιμοποιούμενη στο κυρίως κείμενο φράση- της Ερμηνείας Ζωναρά στον 5^ο Γρηγόριου Νεοκαισαρείας, *ΠΠ* 4, 59.

¹⁴⁸ 15 Απόκρισις Τιμοθέου Αλεξανδρείας, *ΠΠ* 4, 340 και *Πηδάλιον*, 544.

¹⁴⁹ 29^{ος} *Πενθέκτης*, *ΠΠ* 2, 367 και *Πηδάλιον*, 201-202.

Είναι, ακόμη, έκδηλο το ενδιαφέρον, όπως ρητώς παραπέμπεται από το κειμενικό περιεχόμενο πλείστων κανόνων,¹⁵⁰ να προβάλλεται η πατερική συνέχεια και η πιστότητα του θεολογικού περιεχομένου των ιερών κανόνων σε αυτήν την πατερική συνέχεια,¹⁵¹ η οποία δεν είναι άλλο τι παρά το πατερικό ήθος ως συνέχεια του βιβλικού ήθους και ο θεολογικός λόγος, που έπεται αυτού. Μάλιστα, αποτελεί αυταπόδεικτη αλήθεια το γεγονός ότι οι ιεροί κανόνες μπορούν να εννοηθούν ως απαύγασμα και παράγωγο του πατερικού θεολογικού ήθους¹⁵² και βέβαια, ως ένα προϊόν του ίδιου τρόπου αποτύπωσης του θεολογικού λόγου των Πατέρων, όπως συνηθίζουν να υπομνηματίζουν και τις λοιπές εκφάνσεις της εκκλησιαστικής ζωής.¹⁵³

Συμπερασματικά, κατανοείται ότι τα κείμενα των ιερών κανόνων αποτελούν έκφραση του θεολογικού λόγου των Πατέρων της Εκκλησίας, που αποτυπώνει το πατερικό ήθος και τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας. Παραμένει ένας λόγος έμπρακτος και μία πράξη ελλόγιμη, παρόμοια με τους λοιπούς υπομνηματισμούς της εκκλησιαστικής ζωής, που η πατερική διδασκαλία επιχείρησε,¹⁵⁴ ενώ παραμένει άτοπη η επερώτηση για το αν οι ιεροί κανόνες ως κειμενικό γένος διαφέρουν σε μεθοδολογία αποτύπωσης και περιεχόμενο με τα λοιπά μνημεία της πατερικής θεολογίας.

¹⁵⁰ Πρβλ. «τό γάρ υπό τῶν πατέρων ὀρισθέν, κατ' οἰκονομίας λόγου ὠρίσθη», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στην Επιστολή της Γ' Οικουμενικής Συνόδου, *ΡΠ* 2, 214· βλ., επίσης, περί ακολουθίας των Πατέρων και ορθοδοξίας, 14^{ος} Δ' Οικουμενικής, *ΡΠ* 2, 251-252 και *Πηδάλιον*, 164· βλ., επίσης, περί συνάφειας των ιερών κανόνων με την πατερική θεολογία, 61^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 442-443 και *Πηδάλιον*, 224· πρβλ. επίσης, μία επίκληση στην πατερική θεολογική ανθρωπολογία, Ερμηνεία Ζωναρά στον 102^ο Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 551· βλ., επίσης την «κατά Πατέρων φωνή» ως θεολογική αυτοσυνειδησία της Εκκλησίας, 8^{ος} Καρθαγένης, *ΡΠ* 3, 315 και *Πηδάλιον*, 381· βλ., παρομοίως με το νόημα του προηγούμενου Κανόνα, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 121^ο Καρθαγένης, *ΡΠ* 3, 582· βλ., επίσης περί συνάφειας των κανόνων και νόμων με την πατερική θεολογία, 81^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ* 4, 245 και *Πηδάλιον*, 509· βλ., επίσης, περί συμμόρφωσης με τις πατερικές συνοδικές αποφάσεις, 12^{ος} Θεοφίλου Αλεξανδρείας, *ΡΠ* 4, 351 και *Πηδάλιον*, 552.

¹⁵¹ Πρβλ. περί ακρίβειας στην ακολουθία της πατερικής παραδόσεως, 29^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 367 και *Πηδάλιον*, 201-202.

¹⁵² Βλ., περί συλλογικού πατερικού ήθους σε σύνδεση με την εγγραφή των κανόνων, 19^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 346-347 και *Πηδάλιον*, 195.

¹⁵³ Πρβλ. το νόημα, περί ιστορικής συνέχειας του πατερικού βιώματος και της πατερικής θεολογίας σε συσχέτιση με την άρθρωση θεολογικού λόγου και την εγγραφή και/ή ανανέωση των κανόνων, 59^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ* 4, 275-276 και *Πηδάλιον*, 516-517.

¹⁵⁴ Ήδη, από πολύ νωρίς στην ιστορική ζωή της Εκκλησίας, διακρίνεται μία/η αυτοσυνειδησία των Πατέρων ότι η θεολογική παραγωγή της Εκκλησίας περιέχει και μία κανονική έκφραση και παράδοση. Βλ., συγκεκριμένα, τον προβληματισμό και τη βιβλιογραφική ενημέρωση στο κεφάλαιο περί του αν Έγνωρίζεν ὁ Δ' αἰὼν Κανονικάς Ἐπιστολάς;, όπως αποτυπώνεται στην εξαιρετική εργασία, Κ. Μπόνης, *Αἱ τρεῖς «Κανονικά Ἐπιστολαί» του Μεγάλου Βασιλείου προς τον Ἀμφιλόχιον, Μητροπολίτην Ἰκονίου (ca 341/45-395/400) και τα γεννώμενα εκ τούτων προβλήματα*, (ανάτυπο εκ του Byz. Zeitschrift 44 (1951)), Εν Νέα Υόρκη, 1964, 2-18, (εδώ, 7-9)· πρβλ. περί της πατερικής συναίσθησης για τη διαμόρφωση κανονικής παραδόσεως, 81^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ* 4, 245 και *Πηδάλιον*, 509.

β. Οι ιεροί κανόνες ως λόγος θεολογίας παρά ως λόγος δικαίου κατά τους Πατέρες

Περαιτέρω, και αφού υπογραμμίσθηκε η ταυτότητα των ιερών κανόνων ως έκφραση της πατερικής θεολογίας και διδασκαλίας, ως ακόμη μία ιστορική αποτύπωση του ενός εκκλησιαστικού ήθους των Πατέρων,¹⁵⁵ οφείλεται μία επεξήγηση και διάκριση των κανόνων υπό το πρίσμα της πατερικής θεολογίας και του τρόπου της να προσλαμβάνει και να υπομνηματίζει το επιστητό και την κτίση. Αρχικά, είναι αναγκαίο να σημειωθεί για τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν οι ίδιοι Πατέρες τον εαυτό τους ως την ιστορική συνέχεια της Εκκλησίας και της θεολογίας ότι η φράση του Ιωάννου Δαμασκηνού: «ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμόν οὐδέν» συμπυκνώνει τη σχέση τους με τη λοιπή θεολογική ιστορική γραμμή και παράδοση, που τους περικλείει στο ευχαριστιακό πλαίσιο, το οποίο μετείχε έκαστος εξ αυτών. Την ομοιογένεια αυτής της θεολογικής παράδοσης ο Ματσούκας την εκλαμβάνει ως εξής: «είπε ο Δαμασκηνός την περιώνυμη ρήση. Και όσοι ρέπουν σε προχειρολογίες και δεν διαβάζουν ολόκληρα τα κείμενα της παράδοσης, αρκούμενοι σε λεξίδια και φρασίδια, λένε πως τούτο είναι δείγμα του επαναληπτικού και στατικού πνεύματος, ωστόσο είναι δείγμα, ρωμαλέο, αφομοιωτικό και δυναμικό. Αυτό σημαίνει πως ο Δαμασκηνός ξέρει ότι είναι μέλος μιας ζωής και ενός σώματος και αυτό ακριβώς λέει η περιώνυμη φράση. Οφείλει να ερμηνεύει τη ζωή που ζει και εξάπαντος λέει πρωτότυπα πράγματα. Τίποτα δεν γίνεται κατά παρθενογένεση. Πρωτοτυπία σημαίνει αφομοίωση και έκφραση κοινών και όχι ίδιων αγαθών».¹⁵⁶ Έτσι, η θεολογική γραμματεία που παράγεται από την πατερική παράδοση, έκφραση και άξονας της

¹⁵⁵ «...Ἰουδαίων ἀρχαίῳθεν, ἐν ἔθους», κατά την περιώνυμη φράση του Ιππολύτου Ρώμης, πρβλ. Ιππόλυτος Ρώμης, *Ἐλεγχος πασῶν τῶν αἵρεσειῶν*, PG 16c, 3017A-3454C και ερμηνεύοντας αυτή τη φράση, αποπειράται να επεξηγήσει ο Σιάσος, τη μεθοδολογία που οι Προφῆτες και οι εκκλησιαστικοί Πατέρες, ως η ιστορικά διάδοχη κατάστασή τους, χρησιμοποιούσαν μία βιοτή μετοχής και ὄρασης του Θεού, η οποία και νομιμοποιεί τη μετέπειτα ἀρθρωση θεολογικού λόγου. Τούτος ο θεολογικός λόγος, βέβαια, δεν καταλήγει σε μία κομπολογία παρά σε πράξη εν γνώσει της ἀληθείας και σε μία ελλόγιμη ἀπόδειξη του θείου ὄντος κατόπιν της αυτοψίας του. Βλ., περισσότερα, Λ. Σιάσιος, *Πατερική Κριτική τῆς Φιλοσοφικῆς Μεθόδου*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 15], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1989, 115-142.

¹⁵⁶ Ν. Ματσούκας, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καί θεολογία στήν Ἐξαήμερο τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 10], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, ²1990, 19-20· προς ἐπίρρωση της παρούσας θέσης, πρβλ. τη γνώμη του Αριστηνού περί υπαγωγῆς στην παράδοση, Ερμηνεία Αριστηνού στον 86° Κερθαγένης, ΡΠ 3, 516.

οποίας είναι και οι ιεροί κανόνες, υπακούει σε αυτή την κατευθυντήρια γραμμή, η συναίσθηση της οποίας διακρίνεται σε κάθε Πατέρα και επίσης, στην ίδια τη θεματική των ιερών κανόνων.¹⁵⁷ Η πεποίθηση των Πατέρων, ότι κάθε φορά οφείλουν να συνεχίσουν τον πατερικό τρόπο θεολογήσεως «επιτελούντες του ίδιου καιρού τα μέτρα», φωτίζει σθεναρότερα αυτήν την προοπτική.¹⁵⁸ Όμοια με τη συναίσθηση της ακολουθίας της θεολογικής μεθοδολογίας και παράδοσης, ενυπάρχει και η ομολογία των Πατέρων περί ανάγκης διατήρησης του ίδιου τρόπου και στην κανονική παράδοση.¹⁵⁹

Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί και ο τρόπος με τον οποίο η ίδια η πατερική θεολογία κατανοεί τον εαυτό της ως απόπειρα γνώσης Θεού και βέβαια, ως διακριτή λειτουργία από τη λοιπή απόπειρα του ανθρώπου να λάβει γνώση και να κατανοήσει τον κόσμο. Εκλαμβάνοντας, λοιπόν, πρωτίστως τα γραπτά μνημεία των ιερών κανόνων ως *θεολογικό λόγο*, λόγο απορρέοντα από την αυτοψία του Θεού και την αυτοαποκάλυψη αυτού στην κτίση, ως μία αλήθεια ακατασκευάστη και απλή, εγγραφόμενη μέσω της όρασης του Θεού από την εκκλησιαστική κοινότητα¹⁶⁰ και εμπλέκοντας τον τρόπο που ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός ορίζει την ανθρώπινη προσπάθεια για γνώση των κτιστών αλλά και του Θεού, καταφθάνει κανείς σε κάποια αναπόφευκτα και αναπόδραστα συμπεράσματα. Για τον Ιωάννη Δαμασκηνό, η αλήθεια και γνώση των κτιστών πραγμάτων οφείλει να έχει μία σημασία χριστοκεντρική. Κατ' αρχήν, προς την αποκρυπτογράφηση της αλήθειας είναι, επίσης, αναγκαία η επιστράτευση της ανθρώπινης λογικής και επιστημοσύνης. Πιο συγκεκριμένα, είναι αποδεκτή, σύμφωνα με τον Δαμασκηνό στο επίπεδο της *οικονομίας*, η χρήση των λογικών συμπερασμάτων και των επιστημονικών πορισμάτων της θύραθεν φιλοσοφίας, ώστε να αποκρυπτογραφηθεί η φύση των κτιστών πραγμάτων, ενώ έπεται βέβαια, η μετέπειτα εν Χριστῷ διαχείριση τους ως η ακριβής αναγνώριση της αλήθειας του λόγου των όντων. Στο πλαίσιο όμως της περιπέτειας της σχέσης και γνώσης Θεού, στο επίπεδο της *θεολογίας*, ο άνθρωπος κατέχει ως μεθοδολογικά κλειδιά και υποβοηθήματα για την κατάκτηση αυτής της

¹⁵⁷ Πρβλ. τη διατύπωση και το πνεύμα του 2^{ου} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 555-556 και Πηδάλιον, 263.

¹⁵⁸ Μία τέτοια γνώμη είναι έκδηλη στο περιεχόμενο του 19^{ου} Πενθέκτης, ΡΠ 2, 346-347 και Πηδάλιον, 195· βλ., επίσης, τις παραμέτρους της διατύπωσης «ἀναγκαίως ἦλθον εἰς τό ἀνανεώσασθαι τοὺς τῶν Πατέρων κανόνας», 89^{ου} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 276 και Πηδάλιον, 517.

¹⁵⁹ Βλ., ξανά, 89^{ου} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 275 και Πηδάλιον, 516.

¹⁶⁰ Πρβλ. τη θέση περί αυτοψίας και αλήθειας περί Θεού, «τὴν ἄνωθεν πληροφόρηση περὶ τῆς ἀλήθειας, περὶ τοὺς ὄρους καὶ τὴν ἀπόδειξη αὐτῆς τῆς ἀλήθειας», ὅπως ερμηνεύεται η *Ἀνάπτυξις* του Νικολάου Μεθόνης, Λ. Σιάσιος, *Πατερική Κριτική...*, ο. π., 90-94.

γνώσης τη Γραφή και τους Πατέρες και αυστηρώς, μέσω αυτών των δύο πυλώνων, ικανώνεται να αναστραφεί προς το Θεό.¹⁶¹

Κατανοείται, λοιπόν, πως χωρίζοντας το επιστητό της γνώσης σε θεολογία και οικονομία, όπως και ο Ματσούκας ερμηνεύει την παρούσα θέση του Δαμασκηνού,¹⁶² ο άνθρωπος διαθέτει δύο εννοιολογικά, βιωματικά και πραγματικά διαφορετικούς τρόπους κατάκτησης της γνώσης των δύο ετερούσιων πραγματικοτήτων, της κτίσης και του Θεού. Αν στην προκειμένη περίπτωση, οι ιεροί κανόνες αποτελούν θεολογικό λόγο, ο οποίος προέρχεται από αυτήν την απόπειρα μετοχής του Θεού και βέβαια, ορίζουν για τον άνθρωπο την εκκλησιολογική διάσταση της μετοχής Θεού και της σωτηρίας του, πράγμα που είναι η κορωνίδα της ύπαρξής τους και κυρίαρχο τους μέλημα, είναι σχετικά αυτονόητη η κατάταξή τους στην απόπειρα της θεολογίας, μιας και πηγάζουν από τη σύμπλευση Γραφής και Πατέρων, στα νοηματικά πεδία των οποίων οφείλουν την αιτία της ύπαρξής τους. Με αυτόν τον τρόπο όμως, φωτίζεται: α) η φύση των ιερών κανόνων ως ένα κειμενικό σώμα θεολογικού λόγου, που υπακούει σε όλες τις μεθοδολογικές παραμέτρους, που αναδείχθηκαν, κατά καιρούς, πατερικώς, β) υπογραμμίζεται η μεθοδολογία επίσκεψης στους ιερούς κανόνες, η οποία πρέπει να λαμβάνει υπόψη το πατερικό πλαίσιο ανάδειξής τους ως κείμενα θεολογικού λόγου γ) διαφαίνεται η δευτερογενής και συνάμα αντιπατερική και αντιεκκλησιολογική θεώρησή τους και σύζευξή τους με το επιστητό του δικαίου, μιας και αναδεικνύονται ως κείμενα θεολογικού λόγου, πέραν του επιστητού της οικονομίας, που εμπλέκει θύραθεν γνώμες, προτάσεις και μεθόδους παραγωγής λόγου και κατανόησης κτιστών καταστάσεων, όπου, ενδεχομένως, το δίκαιο ως κατηγορία σκέψης θα μπορούσε να καταλογοποιηθεί, ώστε να καταταγεί πατερικώς στο πλαίσιο της οικονομίας.¹⁶³ Επομένως, προς την αγαθότερη και εγγύτερη της πατερικής συνάφειας κατανόηση των ιερών κανόνων, η παράμετρος αυτής της πατερικής

¹⁶¹ Ερμηνεύεται, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Διαλεκτικά Α*, PG 94, 529A-533D· πρβλ. τη θέση για τη διαφορά της φιλοσοφίας με την πατερική θεολογία, όπως αποτυπώνεται από τον Γρηγόριο Σινάιτη, ο οποίος αναφέρει για τους φιλοσόφους ότι «ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες εἶναι ἀλλὰ ἄφ' ἑαυτῶν λαλοῦσι καὶ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐστὶ τὸ λαλοῦν ἐν αὐτοῖς (Ματθ, 10, 20) (δική μου η υπογράμμιση)», Γρηγόριος Σινάιτης, *Κεφάλαια Πάνυ Ψφέλιμα*, PG 150, 1293A και *Φιλοκαλία Δ'*, 59, (ρκη).

¹⁶² Ν. Ματσούκας, «Φιλοσοφία καὶ Δογματικὴ Διδασκαλία κατὰ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 14 (1969) 253-325· πρβλ. επίσης μία παράλληλη κατανόηση ἐπὶ του παρόντος θέματος, Λ. Σιάσιος, «Τὰ Ὅρια τῆς Κατηγορικῆς Σημαντικῆς στή Θεολογία τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 27 (1982) 341-372, (ἐδῶ, 343-344).

¹⁶³ Μία αναφορά στη φύση της οικονομίας, ως το πεδίο του διαχωρισμοῦ των υπολοίπων επιστημῶν ἀπὸ τη θεολογία, σε συγκριτικὴ ἀναλογία μάλιστα με την προσημειωθεῖσα διατύπωση του Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, προέρχεται ἀπὸ το Ζωναρά, ὅπου νουθετεῖ περὶ το «ἀπεριέργως αὐτοῖς κεχρησθαι», Ερμηνεία Ζωναρά στον 36^ο Λαοδικεῖας, *ΡΠ* 3, 203-205.

θεολογίας, σε συνάρτηση με τη ίδια την αυτοσυνειδησία των Πατέρων και συγγραφέων των κειμένων των κανόνων, ότι βαδίζουν σε ευθεία συνέχεια της πατερικής παραδόσεως, χρήζει επισημάνσεως και μάλιστα, περιορίζει την δικαιική προσέγγιση και επισκόπηση του κανονικού δικαίου και βέβαια, ατονεί τη θεώρηση των ιερών κανόνων ως εντολών δικαίου, κάνοντάς τους να ομοιάζουν περισσότερο με επαγγελίες θεολογικού περιεχομένου και λόγο διακονίας προς σωτηρία, ομογάλακτο και ομοούσιο με τα λοιπά μνημεία της ορθόδοξης ζωής, θεολογίας και πίστης, ένα λόγο θεραπευτικό και ένα λόγο οικοδόμησης της καινής κτίσης.

Επ' αυτής της αναγκαίας υπενθύμισης της θέσης του Δαμασκηνού, όσο αφορά στην πρόσληψη και την κατανόηση της γνώσης Θεού και κτίσης, υπεισέρχεται η συνήθως εκλαϊκευτική και συνοπτική θέση ότι η πατερική αλυσίδα προσώπων συμμερίσθηκε τη φιλοσοφική μεθοδολογία και επιστημονική καταγραφή και παραγωγή της προηγούμενης της αρχαιοελληνικής απόπειρας γνώσης του κόσμου,¹⁶⁴ αν και, όπως ο ίδιος ο άγιος Δαμασκηνός συγκεφαλαιώνει, είχε αυτογνωσία περί της διαφορετικότητας της μεθοδολογίας κατάκτησης της γνώσης επί των κτιστών και περί του Ακτίστου, πράγμα λιγότερο εμφανές στις περισσότερες σύγχρονες,

¹⁶⁴ Πρβλ. για παράδειγμα τη σύνοψη, G. Dorival, «La patristique comme mouvement de récupération de l'hellénisme et de la culture antique au profit de la foi chrétienne», *Anthropos Laïkos*, M. A. Vannier (et. als), (éds), *Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Éditions Universitaires, Fribourg, 2000, 91-102· επίσης, παρόμοια θέση, περί εκλεκτικής πρόσληψης και χρήσης της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας από τη χριστιανική θεολογία εκφράζεται, με μία ιστορικο-φιλολογική ματιά και φθάνοντας στο συμπέρασμα ότι ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος μοιάζει να έχει την κορυφαία επίγνωση του δυναμικού ρόλου του δικαίου στο εκκλησιαστικό οικοδόμημα στην αρχαία Εκκλησία και από τον μελετητή της θεολογίας του Κανονικού Δικαίου, E. Correco, *Theologie des Kirchenrechts, Methodologische Ansätze*, (übersetzt von, H. Maritz), [Canonistica 4], Paulinus-Verlag, Trier 1980, 21-24· βλ., επίσης, μία νηφαλιότερη και ευσύνοπτη επισκόπηση της σύνδεσης αρχαιοελληνικής και χριστιανικής κοσμοαντίληψης, όπως αναμοχλεύεται και μεταλαμπαδεύεται στους Πατέρες, I. Ζηζιούλας, (Μητροπολίτη Περγάμου), *Ελληνισμός και Χριστιανισμός, η συνάντηση των δύο κόσμων*, [Ελληνισμός και Χριστιανισμός 2], Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 2003, 141-197· βλ., επίσης, τη συγκριτική προσέγγιση στο πρόβλημα της πρόσληψης της γνώσης και τις κατευθυντήριες γραμμές αρχαιοελληνικής και πατερικής γνωσεολογίας, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α...*, ο. π., 13 κ. εξ· πρβλ. επίσης, για την ασφαλέστερη προσέγγιση των αρχαιοελλήνων και του ρόλου τους στη βιοτή του μέλους της Εκκλησίας και στην οικοδόμηση από μεριάς της Εκκλησίας της καινής κτίσης, Βασίλειος Καισαρείας, *Πρός τούς νέους, όπως αν έξ ελληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*, PG 31 563C-590A· ο διαχωρισμός της φύσης της γνώσης περί κτιστών και περί/του Θεού και ο αντίκτυπος του στη θεολογική γνωσεολογία, υπήρχε πάντα ως εναρκτήρια αρχή στο λόγο των Πατέρων της Εκκλησίας περί τα πράγματα. Βλ., περισσότερα, όπως και για μία επαναπροσέγγιση του ορισμού θεολογίας και οικονομίας κατά τον Δαμασκηνό, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., 1177AB και *Φιλοκαλία Δ'*, 162-163, (οθ-π). Στην παραπάνω αναφορά στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, και παρεκκλίνοντας ελάχιστα από την προβληματική της παρούσας φάσης της εργασίας, οφείλεται μία αντίρρηση στην εμπειρητική κατανόηση του συγκεκριμένου έργου (*Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά.../Capita 150*) από τον Sinkewicz, ο οποίος καταλήγει άστοχα στο συμπέρασμα, ότι ο συγκεκριμένος άγιος δεν είχε φιλοσοφική παιδεία και αδυνατούσε να καταλάβει την αρχαιοελληνική φιλοσοφική γνωσεολογία, R. Sinkewicz, «A New Interpretation for the first Episode in the Controversy Between Barlaam and Gregory Palamas», *Journal of Theological Studies* 31,2 (1980) 489-500, (εδώ, 500).

υπερομολογιακές, επιστημολογικές προσεγγίσεις της πατερικής θεολογίας και, βέβαια, των μνημείων του κανονικού δικαίου, καθ' εαυτών. Η πατερική παράδοση επιμένει να βλέπει στο θεολογικό λόγο, μέρος του οποίου υπήρξε και η *κανονική* του έκφραση, έναν τρόπο προσέγγισης του Θεού, όπου η θεολογία πρέπει να φιλοσοφείται δογματικώς (άρα συγκεκριμένως), σαν τους αλιείς παρά αριστοτελικώς, έν πνεύματι παρά καταχρηστικά, για το καλό της κοινότητας και όχι αγοραίως και βέβαια, για τη *σωτηρία του ανθρώπου* παρά για προσωπική ματαιοδοξία.¹⁶⁵ Άρα, κατ' αυτόν τον τρόπο παράγονται και οι ιεροί κανόνες, ως λεκτικοί σχηματισμοί με κεντρική στόχευση τη σωτηρία του ανθρώπου, όπου, ως σωτηρία, επισημαίνεται ο επανακεντρισμός στο μήνυμα του Χριστού και στην ιστορικότητα αυτής της σωτηρίας κατά το «ἐπακριβῶς ἀκροῦσθαι τῶν πρεσβυτέρων»¹⁶⁶ μέσα στη διαβίωση της εκκλησιαστικής κοινότητας και στον πατερικό τρόπο που ορίζεται η γνώση πραγμάτων και Θεού.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσε να θεωρηθεί ατυχής, με όρους πατερικής θεολογίας, η επιστράτευση ρητρών της νομικής ή του δικαίου, μίας επιστήμης και μίας προβληματικής, η οποία ανήκει ζωτικά στο πατερικώς νοούμενο πλαίσιο της *οικονομίας*, για την κατανόηση των ιερών κανόνων, κειμένων εγγενώς *θεολογικών* και αποσαφηνιζόντων των θείων ενεργειών, των ακτίστως ενεργουμένων και αποκαλυπτομένων στο ευχαριστιακό σώμα. Πρέπει να συμπεριληφθεί σε κάθε κριτική ματιά επί των ιερών κανόνων, ο τρόπος που διαχωρίζεται το επιστητό της γνώσης, σε θεολογία και οικονομία, όπως καταμαρτυρείται από τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό.

¹⁶⁵ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος Εἰρηνικός Γ'*, PG 35, 1164C.

¹⁶⁶ Η φράση προέρχεται, Βασίλειος Καισαρείας, *Επιστολή Κανονική Α'*, ΠΠ 4, 88 και *Πηδάλιον*, 474-475.

3. Σχέσεις και συσχετίσεις θεολογίας και δικαίου στη βάση της ιστορικότητας των ιερών κανόνων της μίας, αγίας, αποστολικής και καθολικής Εκκλησίας

α. Οι ιεροί κανόνες ως μία ιστορική προέκταση του εκκλησιαστικού λόγου και ως ένα εκκλησιολογικώς ανοικτό κείμενο

«...καταγελῶ τούς τῶν νομοθεσιῶν τούς καιρούς μή διακρίνοντος...»

87^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 263 και Πηδάλιον, 513

Οι ιεροί κανόνες επομένως, ως προέκταση του εκκλησιαστικού ήθους και της πατερικής θεολογίας, μοιράζονται με τα υπόλοιπα μνημεία της χριστιανικής πίστης εκείνο το ενδιαφέρον για το θεραπευτικό επανακεντρισμό του ανθρώπου στην υπό Θεού αρχική του κατασκευή και την ιστορική προοπτική της εν Χριστώ σωτηρίας του. Αυτό το μέλημα προς οικοδομή του ανθρώπου και προς υπογράμμιση του ορίζοντα της σωτηρίας κάμνει τα κείμενα των ιερών κανόνων να φαντάζουν θεραπευτικά για τον άνθρωπο εργαλεία για το παρόν και συνάμα, για το προσωπικό και κοινοτικό/εκκλησιαστικό του μέλλον ως ενατένιση του εσχάτου.¹⁶⁷ Επομένως, οι ιεροί κανόνες εγγαράσσουν στην ανθρώπινη ζωή, την περικλειόμενη στο ευχαριστιακό και μυστηριακό σώμα της Εκκλησίας φροντίδα για το προσδοκώμενο μέλλον, ένα μέλλον όμως που πληροί τα εσχατολογικά κριτήρια της κανονικής πατερικής παραδόσεως.¹⁶⁸ Στο πλαίσιο αυτής της διαπίστωσης, η αεί θριαμβεύουσα

¹⁶⁷ Πρβλ. τη θεώρηση, Γ. Πουλής, «Ο κοινωνικός χαρακτήρας των κανόνων της Εκκλησίας, Με αναφορά στους κανόνες 59 Αποστολικό και 14 του Μ. Βασιλείου», *Χριστιανός* 302 (Απρ-Ιου 1992) 49-61, (ιδιαίτερα, 49 και 59).

¹⁶⁸ Για τους ιερούς κανόνες, τα έσχατα είναι ήδη παρόντα μέσα στην ίδια την ιστορική ζωή και τη λατρεία της Εκκλησίας. Πρβλ. τη θέση για την Κυριακή ως ημέρα εορτής της Ανάστασης, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 29^ο Λαοδικείας, *Πηδάλιον*, 351· βλ., επίσης, τις θεολογικές διατυπώσεις για τη σύνδεση λατρείας και εσχατολογίας στο βιβλικό και πατερικό τους πλαίσιο, στην έξοχη διατριβή, Αρχιμ. Ν. Σκρέτσας, *Η Θεία Ευχαριστία και τα προνόμια της Κυριακής κατά τη διδασκαλία των Κολλυβάδων*, (διδασκτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1998, 411-435 (ιδιαίτερα, 429, υποσημείωση 120)· βλ., επίσης, περί της εσχατολογικής (προ)οπτικής του ευχαριστιακού σώματος και περί της θέσης ότι η Εκκλησία στον κτιστό/ιστορικό κόσμο είναι η ίδια το εσχατολογικό γεγονός, ως η εικόνα

Εκκλησία στην ιστορική δραματικότητα της αεί κτιζομένης κτίσης,¹⁶⁹ φροντίζει δια των υπενθυμίσεων και κατευθύνσεων των ιερών κανόνων την ταυτοσημία δόγματος και βίου στο εκκλησιαστικό πλαίσιο και η αδιάκοπη αυτή υπενθύμιση,¹⁷⁰ αφαιρεί τη στατικότητα ως κατάσταση της εκκλησιαστικής ζωής, ως στατικότητα του κειμενικού περιεχομένου των ιερών κανόνων και βέβαια, αναγνωρίζει την ενεργειακή σχέση Θεού και ανθρώπου στη διαδικασία του ξεδιπλώματος της ιστορικής κίνησης και της εσχατολογικής προοπτικής της Εκκλησίας. Τουτέστιν, μέσα από μία τέτοια προβληματική, τα κείμενα των ιερών κανόνων δεν μπορούν να νοηθούν ως στεγανοί, ξηροί όροι, οι οποίοι α) έχουν αμετάκλητο χαρακτήρα (η πρακτική ανανέωσης κάποιων εξ αυτών δείχνει το αντίθετο) και β) ήδη προαποφασισμένο περιεχόμενο και σύνολο καταγραφών, καθώς η ίδια η ζωή και εξέλιξη των πραγμάτων, μιας και η θεολογία, από την οποία προέρχονται, έχει ως αφητηρία τα πράγματα της κτίσης και της ιστορίας, κατά τη φράση του Ματσούκα,¹⁷¹ ενδέχεται να προκαλέσει τη μέριμνα και θεραπεία της Εκκλησίας δια της διατύπωσης νέων ή συνοδικής εγκόλπωσης ήδη υπάρχοντων θεολογικών κειμένων, ως κανόνων, οι οποίοι και βέβαια, θα εντάσσονται στο πλαίσιο της ορθόδοξης εκκλησιολογίας και θα συμφωνούν με όλες τις συναφείς θεολογικές παραμέτρους της ανάδειξης των (έως στιγμής) ιερών κανόνων. Πιο συγκεκριμένα, η ερώτηση περί της στατικότητας του αριθμού και του συνόλου των ιερών κανόνων και το αδιάβλητο του περιεχομένου και του χαρακτήρα τους, αν και έχει τεθεί στο πλαίσιο της ορθόδοξης θεολογίας ως εκκλησιολογικό ή ακαδημαϊκό ερώτημα,¹⁷² θα μπορούσε να φωτισθεί κάτω από το πρίσμα της πατερικής αυτογνωσίας περί συνεχούς ανταπόκρισης της πατερικής σοφίας στα ερωτήματα και πράγματα του *εκάστοτε καιρού*, κάνοντας έτσι μία ενδεχόμενη συνοδική επικύρωση

της Βασιλείας και ως ο ιστορικός κορμός του σώματος του Χριστού, J. Zizioulas, «Eschatologie et société», *Irénikon* 73 (2000) 278-297.

¹⁶⁹ Η κτίση, *τρόπον τινά*, κατά τη φράση του Γρηγορίου Νύσσης, πάντοτε κτίζεται. Ο άγιος μιλάει σε αυτό το σημείο για το συνεχές και ακατάπαυστο κτίσιμο της κτίσεως προς την τελείωση κατά τη διάρκεια της αδιάκοπα ενεργειακής της σχέσης με το Θεό και βέβαια, το αδιάκοπο κτίσιμο λογίζεται, επίσης, ως έμφυτο κτιστό χαρακτηριστικό, το οποίο οικονομήσε στην κτίση η Άκτιστος αυτής αιτία. Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰ ἴσματα τῶν ἁσμάτων*, PG 44, 885D.

¹⁷⁰ Είναι εξαιρετικά στέρεη η ερμηνεία του Βαλσαμώνα, ότι η *πίστις* (δόγμα) και η *κανονική* της εφαρμογή (βίος) αποτελούν μία και την αυτή -ενοειδή, αχώριστη και ομοιογενή- αποστολή και εργασία για το μέλος του εκκλησιαστικού σώματος, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 12^ο Λαοδικείας, *PII* 3, 182· πρβλ. επίσης, Ερμηνεία Πηδάλιου στον 12^ο Λαοδικείας, *Πηδάλιον*, 346. Σε τούτη τη φράση (ενότητα δόγματος-βίου) συμπυκνώνεται, ακούοντως, η διπλή θεολογική μεθοδολογία των Πατέρων, *12^{ος} Λαοδικείας*, *PII* 3, 182 και *Πηδάλιον*, 346.

¹⁷¹ Ν. Ματσούκας, *Σατανάς*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 38], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999, 19.

¹⁷² Ν. Afanasiev, «The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 11 (1967) 54-68.

κανόνων να φαντάζει μία ιστορική δυνατότητα του εκκλησιαστικού σώματος στην πορεία του προς το σημείο Ωμέγα, δηλαδή το έσχατο.¹⁷³ Δηλαδή, η εσχατολογική προοπτική του εκκλησιαστικού σώματος είναι η αιτία που τα κείμενα των ιερών κανόνων δεν νοούνται ως στατικά σημεία, δεν υπακούουν σε μία στατική προσέγγιση και βέβαια, γίνονται εκ των πραγμάτων, ένα ιστορικά ανοικτό κείμενο στο εκκλησιολογικό τους πλαίσιο και στη συνεπακόλουθη περιχαράκωση των θεολογικών εκφάνσεων του εκκλησιαστικού πλαισίου/σώματος.¹⁷⁴ Επιπρόσθετα, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς, ότι η ίδια η διάπραξη και πρακτική της *οικονομίας* στη διαχρονική εφαρμογή των ιερών κανόνων, όπως ιεραρχικά μία τέτοια εφαρμογή είναι αναγκαίο να διακονείται από το πρόσωπο του επισκόπου, μπορεί να θεωρηθεί μία κατά καιρόν και σε ειδική περίπτωση και συνθήκη *επανεπίσκεψη* του ιερού κανόνα χωρίς την αλλαγή περιεχομένου του. Μία τέτοια προσέγγιση, προς χάριν μίας ειδικής και κατά περίπτωση επιείκειας, η οποία παραμένει αμετακίνητη από τη

¹⁷³ Η *κανονική συνείδηση* της Εκκλησίας, η οποία είναι όμοια του δόγματος και βέβαια, του συνόλου των παραμέτρων της πατερικής θεολογικής μεθοδολογίας και θεολογίας, ικανώνεται να δώσει περιεχόμενο σε απαντήσεις προερχόμενες από τη χρονική και ιστορική μεταλλαγή των πραγμάτων της κτίσης στο πλαίσιο μίας *κανονικότητας*, όπως ως ορθόδοξη παράδοση αυτή έχει ήδη διαμορφωθεί. Αυτή η ιστορική δυνατότητα της Εκκλησίας να μεταλαμπαδεύει στα πλαίσια της *κανονικής της παράδοσης*, το πνεύμα της και την ορθόδοξη παράδοση της δογματικής και κανονικής της αλήθειας δεικνύει τον τρόπο, που οι ιεροί κανόνες θεωρούνται εκκλησιολογικά ανοικτό κείμενο. Υπάρχει, λοιπόν, μία Εκκλησία με κανονική παράδοση, η οποία έχει τη δυνατότητα να ανταποκρίνεται στην ιστορική στιγμή και τις επερχόμενες μεταλλαγές της κτίσης σε κάθε ιστορική στιγμή, με όλα τα προβλήματα που αυτές οι μεταλλαγές θα επιφέρουν για τη θεματική του Κανονικού Δικαίου. Γίνεται λόγος, επομένως, για μία δυνατότητα ανταπόκρισης της ιστορικά εξελισσόμενης Εκκλησίας στα πλαίσια της κανονικής της συνείδησης παρά μία δυνατότητα μετεξέλιξης ή παραμόρφωσης της κανονικότητας και κανονικής συνείδησης της Εκκλησίας, εξαιτίας της μεταλλαγής του ιστορικού χρόνου και όλων όσων αυτή η μεταλλαγή μπορεί ως ξενική επιρροή να επιφέρει. Σε κάθε περίπτωση, η βάση της κανονικής συνείδησης και ανταπόκρισης της Εκκλησίας παραμένει το δόγμα. Βλ., επί του θέματος, τα όποια/όσα εύστοχα αναφέρονται, Ν. Afanasiev, «Canons and Canonical Consciousness», *Put No 33, Appendix*, (trans. by, Fr A. Smirensky), <http://www.holy-trinity.org/ecclesiology/afanasiev-canons.html>, (πρόσβαση, 09.05.2011)· πρβλ., επίσης, περί της δογματικής ακρίβειας ως της βάσης ανάδειξης των κανονικών κειμένων, (με σχετική βιβλιογραφία), Π. Μπούμης, *Το κύρος και η ισχύς...*, ο. π., 13 κ. εξ. Βέβαια, αυτή η κανονική παράδοση ενυπάρχει στο εκκλησιαστικό γεγονός ως υπόστρωμα μίας συνέχειας της άρθρωσης του λόγου της σωτηρίας, όπως οι κανόνες δύνανται να εννοηθούν παρά ως ενδεχόμενη εκ νέου εφεύρεση κανόνων, μιας και, κατά το Μέγα Βασίλειο για παράδειγμα, το αμετάβλητο των εντολών του θείου θελήματος παραμένει ακέραιο και εξάπαντος αποκαλυφθέν. Άρα, η κανονική παράδοση καλείται να αρθρώσει εκκλησιαστικώς τις εντολές των θείων νόμων, οι οποίες όμως, ως υποτυπώσεις της αποκάλυψης του Θεού, έχουν διαπαντός αποκαλυφθεί και παραμένουν αναλλοίωτες. Οι αναλλοίωτες εντολές/υποτυπώσεις του θείου θελήματος αναμένουν την ανθρώπινη (ενδοεκκλησιαστική) μεθ-ερμηνεία και βέβαια, ως εντολές του Θεού δεν επιδέχονται καμιά νοηματική μεταλλαγή σε συνάρτηση με τις συνθήκες των εκάστοτε καιρών. Πρβλ. την προβληματική, Κ. γαλιγαλίδου, *Δικαιοσύνη, Θεία και Ανθρώπινη κατά τον Μέγα Βασίλειο*, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2008, 80, (δεν προσυπογράφεται από την ανά χειράς εργασία, η διατύπωση/χρήση του όρου 'ηθική' στην παραπεμπόμενη σελίδα της συγκεκριμένης διατριβής).

¹⁷⁴ Φυσικά, ούτε κατά διάνοια γίνεται λόγος για έναν εισαγόμενο «παρά τῶν Γραφῶν» καινισμό και αλλοίωση των Γραφῶν που θα αγνοεί την παραινέση περί «...πάντα τόπον τόν ἐπ' ὄνοματι τοῦ Θεοῦ οἰκοδομηθέντα τιμῶντες, καί τήν ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ συνέλευσιν εἰς ὠφέλειαν τοῦ κοινοῦ προσιέμεθα». Πρβλ. γενικότερα, το νόημα περί των κανόνων ως νοηματική συνέχεια της Γραφής και της αποστολικής παράδοσης, όπως διατυπώνεται στον *21^ο Γάγγρας*, ΡΠ 3, 117-118 και *Πηδάλιον*, 321.

δογματική ομολογία, δεικνύει την απουσία στατικής αντίληψης στη σύλληψη και κανονική εφαρμογή του κανόνα, κάνοντας αληθοφανή μία επεξήγηση της οικονομίας ως χαρακτηριστικού, που αναδεικνύει την απουσία μονότροπης, μονολιθικής και στατικής εφαρμογής του ιερού κανόνα. Μία τέτοια στατικότητα και προκαθορισμένη οριστικότητα στην ερμηνεία και εφαρμογή των ιερών κανόνων παραμένει μία αντεκκλησιολογική παράμετρος και αντεκκλησιαστική πράξη, για τον ίδιο ακριβώς λόγο, όπου η εφαρμογή της οικονομίας στο Κανονικό Δίκαιο γίνεται, στιγμιαίως, ειδικώς και ουκέτι αντιδογματικώς, προς χάριν της εκκλησιολογικής πιστότητας και της ιστορικής ευταξίας του εκκλησιαστικού σώματος.¹⁷⁵

Από την άλλη μεριά, το σώμα των ιερών κανόνων αποτελεί ήδη ένα ιστορικά διαμορφωμένο σύνολο κειμένων, το οποίο έχει περάσει στην εκκλησιαστική συνείδηση και απαιτείται προσήλωση και ακολουθία σε αυτό. Ο χαρακτήρας του θεωρείται οριστικός, με τη στενή έννοια του όρου, παρά λογίζεται ως ένα αυτοτελές κομμάτι της θεολογικής γραμματείας των Πατέρων, το οποίο εξυπηρετεί -ως κανονική ερμηνεία του δόγματος-¹⁷⁶ το σωτηριολογικό χαρακτήρα της Εκκλησίας και βέβαια, έλαβε τη μορφή του ως σύνολο και ως περιεχόμενο εξ αφορμής των

¹⁷⁵ Σίγουρα, η οικονομία είναι ένα εκκλησιαστικός ορισθέν χαρακτηριστικό της ιστορικής ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας, παρ' όλα αυτά, παραμένει μία πατερικώς εγκριθείσα (και εντός των ορίων της ομολογίας του δόγματος) κανονική πρακτική, η οποία υποπτεύει κάποιον στο γεγονός της απουσίας στατικότητας στους ιερούς κανόνες και την ιστορική εφαρμογή αυτών. Βλ., για παράδειγμα, «οὐ γάρ ὑπό τοῦ τῆς ἀνάγκης καιροῦ τῆς ἀκριβείας περιγραφείσης, ὁ τῆς οικονομίας ὅρος περιορισθῆσεται», 37^{ος} Πενθέκτης, ΠΠ 2, 388 και Πηδάλιον, 209. Βλ., επίσης για την παραπάνω συλλογιστική περί οικονομίας, Α. Αλιβιζάτος, *Ἡ Οἰκονομία κατὰ τό Κανονικόν Δίκαιον τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*, Αστήρ, Αθήνα, 1947, 11-41. Βλ., επίσης, επί του ίδιου θέματος, Bathololomeos Archodonis, «*The problem of oikonomia today*», *Kanon* 6 (1983) 439-50· P. L'Huillier, «*L'économie dans la tradition de l'Église Orthodoxe*», *Kanon* 6 (1983) 19-38.

Η βιβλιογραφία περί της εκκλησιαστικής οικονομίας στην κατά καιρούς χρήση των ιερών κανόνων εντός της Εκκλησίας είναι ευμεγέθης. Βλ., ενδεικτικά για την έννοια και το περιεχόμενο της εκκλησιαστικής οικονομίας, Μητρ. Μεσσηνίας, Χρυσόστομος Σαββάτος, *Τα εκκλησιολογικά κριτήρια εφαρμογής και άσκησης της εκκλησιαστικής οικονομίας*, στην *Επιστημονική Επετηρίδα Πατριαρχικής Ανωτάτης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας, Τόμος Ε'*, Ηράκλειο Κρήτης, 2016, 175-192, όπου και σχετική βιβλιογραφία· περαιτέρω, με επισκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας, Αρχιμ., Γρ. Παπαθωμά, *Εκκλησιακή Οικονομία, Ορολογικές διευκρινίσεις και ερμηνευτικές αναδρομήσεις στους πολλαπλούς δρόμους της Οικονομίας, Επίσκεψις* 46, 774, (31-5-2015) 17-32. Ενδιαφέρουσα παραμένει η ερμηνεία της πρακτικής και η πανεπιστημιακή διδασκαλία της, όπως σχετικά απαντάται, Κ. Μουρατίδης, *Τό δίκαιον τῆς χάριτος καί οἱ σπουδαιότεραι διαφοροποιήσεις ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ διοργάνωσει, Ἐναρκτήριο μάθημα γενόμενον ἐν τῇ Μεγάλῃ Αἰθούσῃ Τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου*, Αθήνα, 1967.

¹⁷⁶ Η φράση ανήκει στο, Ν. Afanasiev, *The Canons of the Church...*, ο. π., 60. Ο Afanasiev επιμένει στην προσήλωση στα κανονικά κείμενα στην ολότητα του περιεχομένου τους και στο χαρακτήρα τους ως υπομνήματα του δόγματος, δηλαδή κείμενα που εξυπηρετούν τη σωτηρία στο εκκλησιαστικό τους πλαίσιο. Ο Patsavos σημειώνει ότι υπάρχει και μία έτερη οπτική, όπως αυτή που ανιχνεύει στον Meyendorff, (J. Meyendorff, «*Contemporary Problems of Orthodox Canon Law*», *Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 41), η οποία υποστηρίζει ότι κανείς πλέον δεν εκλαμβάνει τους ιερούς κανόνες στην ολότητα και απόλυτη αληθιακή τους αξία, συνεπώς δεν τους ακολουθεί κατά γράμμα, (πράγμα εκκλησιολογικώς και σωτηριολογικώς άστοχο, *δική μου η παρένθεση*). Βλ., L. Patsavos, «*The Canonical Tradition of the Orthodox Church*», <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/canonlaw/canonicalTradition.htm>, (πρόσβαση, 09.05.2011).

ιστορικών αναγκών των φάσεων της διαμόρφωσης και εξέλιξης της Εκκλησίας. Η *οριστικότητα του σώματος των ιερών κανόνων* φέρει ακραιφνώς το χαρακτήρα της *συνοδικότητας*, καθώς οι έως στιγμής καταγεγραμμένοι στη συνείδηση του εκκλησιάσματος κανόνες, έχουν συνοδικώς ερμηνευθεί, εγκριθεί, επικυρωθεί και ιστορικά αποδεχθεί από τον περίφημο 2^ο Πενθέκτης, έναν κανόνα, ο οποίος μερίμνησε προς τη διαμόρφωση του σώματος των ιερών κανόνων.¹⁷⁷ Ο Ζωναράς αναφέρει ότι αυτό το κειμενικό σώμα, ως κυρωθέν επί της βάσης της διδασκαλίας των Πατέρων και βέβαια, από μία σύνοδο οικουμενική, πρέπει όλοι να το «έπονται».¹⁷⁸ Αυτό που διδάσκει ο παρών κανόνας είναι το εξής: ο οριστικός αριθμός και χαρακτήρας των ιερών κανόνων οφείλεται εξάπαντος στο γεγονός της ιστορικής αυτοπραγμάτωσης της Εκκλησίας, αυτό της συνόδου. Τουτέστιν, η συνοδικότητα, ως αυτοέκφραση της ολότητας της ιστορικής συνείδησης του εκκλησιάσματος αποτελεί και το εχέγγυο/εργαλείο της διαμόρφωσης του σώματος των ιερών κανόνων.¹⁷⁹ Μάλιστα, ερμηνεύοντας τον Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας Παύλο, δηλώνεται ότι η πρόσθεση των κανόνων της Πρωτοδευτέρας και της Αγίας Σοφίας έχει τη σημασία της ως μία πρόσθεση συνοδικώς αποφασισμένων κανόνων, ασχέτως αν οι συγκεκριμένες σύνοδοι δε φέρουν τον οικουμενικό χαρακτήρα, αν και η αποδοχή τους από την *εκκλησιαστική συνείδηση* επιβεβαιώνει την εγκυρότητα μίας τέτοιας

¹⁷⁷ 2^{ος} Πενθέκτης, ΠΠ 2, 308-310 και Πηδάλιον, 183· πρβλ. επίσης, για τη σημασία του συγκεκριμένου κανόνα στη δημιουργία του κειμενικού σώματος του Κανονικού Δικαίου, Γ. Γκαβαρδίνας, *Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος και τό νομοθετικό της έργο*, [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 4], Επέκταση, Κατερίνη 1998.

¹⁷⁸ Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Πενθέκτης, ΠΠ 2, 310.

¹⁷⁹ Τούτη η προοπτική, αυτή της εγγραφής νέων ιερών κανόνων, αναγινώσκεται ως μελλοντική προοπτική της Εκκλησίας κατά την παρούσα φάση της εργασίας. Μία προοπτική, η οποία, βέβαια, θα εμπεριέχει τις θεολογικές παραμέτρους εκείνες, οι οποίες λογίζονται ως χρειαζόμενες για την καθιέρωση στην εκκλησιαστική συνείδηση νέων κειμένων ιερών κανόνων. Μάλιστα, η παράμετρος της *συνοδικότητας* τοποθετείται ως προοπτική χέρι-χέρι με την παράμετρο της *οικουμενικότητας*, δηλώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο, το θεολογικό και εκκλησιολογικό υπόβαθρο της εγγραφής νέων ιερών κανόνων στη διαδρομή προς το έσχατον. Μία οικουμενική σύνοδος οφείλει να επανασυλλέξει την αποσπασματικότητα των χριστιανικών Εκκλησιών κάτω από μία κοινή ομολογία και επανένταξη στην αποστολική ιστορική συνέχεια και βέβαια, μία πανορθόδοξος σύνοδος οφείλει να συνενώνει το *βασίλειον ιεράτευμα*, ώστε να πληροί τις αφετηρικές αρχές της καθιέρωσης ιερών κανόνων. Βλ., περαιτέρω, την πεποίθηση, «l'Église orthodoxe ne parle pas de normes d'origine divine dans le dieuxième millénaire, après la division de l'Église (la séparation de l'Église œcuménique). Même le terme «canon», dans la tradition orthodoxe, n'est employé que pour désigner les règles établies par les synodes du premier millénaire. Après la séparation des Églises, en Orient, pour les nouvelles lois de l'Église on a emprunté la terminologie du droit étatique: loi, article, statut, décision, etc.», Α. Gherasim, «Droits et Statuts dans l'Église orthodoxe», *Revue de Droit Canonique* 57,1 (2007) 19-28, (εδώ, 23).

πρόσθεσης στο σύνολο των ιερών κανόνων, πράγμα που διαφαίνεται άλλωστε στη διάδοσή τους μέσα από τη χειρόγραφο παράδοση.¹⁸⁰

Κατόπιν τούτων των παραθέσεων, συμπεραίνεται ότι το σώμα των ιερών κανόνων, στην *οριστική* τους μορφή και αριθμό, ερμηνεύεται ως ένα δείγμα της ιστορικής εξέλιξης της Εκκλησίας, μάλιστα της εξέλιξης της εκκλησιαστικής συνείδησης ως μετοχής Θεού και εμπράγματης απόδοσης αυτής της πίστης κατά τον επί των κτιστών βίο. Ακόμη, η εξέλιξη της εκκλησιαστικής συνείδησης καταδεικνύεται -ιστορικά και πατερικώς- στις αποφάσεις των συνόδων, όπου και επικυρώνεται, οριστικώς και εκκλησιολογικώς ορθά, το σύνολο των κειμένων των ιερών κανόνων, ενώ η ίδια η ιστορική δυνατότητα της συνοδικότητας, μέσα από την πορεία του εκκλησιαστικού σώματος προς το έσχατον, κάνει δυναμικά δόκιμο τον *εκκλησιολογικώς ανοικτό* αριθμό των ιερών κανόνων, μιας και κάθε φορά, η εκκλησιαστική συνείδηση αποφασίζει και επικυρώνει θεολογικά νοούμενες οδούς προς σωτηρία, όπως οι ιεροί κανόνες προσλαμβάνονται, στο πλαίσιο των ιστορικών φάσεων της Εκκλησίας.¹⁸¹

β. Οι ιεροί κανόνες ως δείγμα καταγραφής της ιστορικής φύσης της Εκκλησίας

Εκ των παραπάνω συνάγεται, ότι κατά τη συγχρονική και διαχρονική πρόσληψη των κειμένων των ιερών κανόνων, αναδεικνύεται μία γραμμική σχέση μεταξύ της δογματικής διδασκαλίας και της ιστορικής αποτύπωσης του θεολογικού περιεχομένου των κανόνων. Όπως επεξηγεί και ο Α. Αλιβιζάτος, ακόμη και η οικονομία στην, κατά καιρούς και κατά περίσταση, ιεραρχική εφαρμογή της ως (έστω στιγμιαίως αποκλίνουσα) ερμηνεία και ιστορική αποτύπωση του κανόνα έχει ως όριο την *απαρέγκλιτη* ακολουθία του δόγματος.¹⁸² Η παραπάνω γνώμη, όμως, περικλείει και την αυτογνωσία της ιστορικότητας των ιερών κανόνων, δηλαδή του εντοπισμού

¹⁸⁰ Μητρ. Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας, Παύλος Μενεβίσογλου, *Ιστορική Εισαγωγή εις τους Ιερούς Κανόνες*, Ιερά Μητρόπολις Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας, Στοκχόλμη 1990, 92-93.

¹⁸¹ Βλ., περί του πνεύματος ανανέωσης, ισχύος, κύρους και περί προϋποθέσεων ενδεχόμενης ύπαρξης νέων ερμηνειών στους κανόνες, το κεφάλαιο *Παρανοήσεις τινές (Αιτίες και προλήψεις αυτών)*, Π. Μπούμης, *Το κύρος και η ισχύς...*, ο. π., 21-25.

¹⁸² Α. Αλιβιζάτος, *Η Οικονομία κατά τό Κανονικόν Δίκαιον...*, ο. π., 12-15.

αυτών σε συγκεκριμένες χρονικές στιγμές και μάλιστα, της σύλληψης του περιεχομένου τους ως εκκλησιαστικές/ εκκλησιολογικές ανταποκρίσεις σε ζέοντα και ήδη ανακύψαντα προβλήματα των ιστορικών φάσεων εξέλιξης του εκκλησιαστικού σώματος. Πιο συγκεκριμένα, ο Φειδάς αναφέρει για τους ιερούς κανόνες ότι «αί επί τῶν θεμάτων τούτων συνοδικαί ἀποφάσεις ἐλήφθησαν οὐχί διά τήν α ριοσί νομοθετικήν ρύθμισιν δημιουργηθησομένων ἐν τῷ μέλλοντι ζητημάτων, ἀλλά διά τήν ἐπίλυσιν τῶν ἤδη ἀντιμετωπιζομένων εἰς ἐκάστην ἐποχήν προβλημάτων ἐκ τῆς παρανοήσεως τοῦ περιεχομένου τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως ἢ καί τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας».¹⁸³

Μέσα από αυτή την ιστορική (ή καλύτερα, ιστορικοκανονική) προσέγγιση των ιερών κανόνων, διαφαίνεται αναπόδραστα η ιστορική συνύφανση του (κάθε) κανόνα με την παράλληλη χρονική στιγμή της ζωής και εξέλιξης της Εκκλησίας. Μάλιστα, το περιεχόμενό τους, αναγκαστικά επηρεασμένο στο επίπεδο του λόγου ύπαρξής του και στο κειμενικό του μανδύα από τις εξωτερικές συνθήκες και μεταβολές, διατηρεί αμείωτα το ρόλο της αποτύπωσης του μυστηρίου της Ἐνσαρκης οικονομίας και της εν Χριστῷ σωτηρίας στο ιστορικό ξεδίπλωμα του μυστηρίου και γεγονότος της Εκκλησίας, σε όλη του την ακεραιότητα.¹⁸⁴ Η επίγνωση αυτής της χροιάς της ιστορικότητας, όπως ανιχνεύεται στους ιερούς κανόνες, επιβάλλει, κατά τη γνώμη του Metzger, και το μέλημα να μνημονεύεται η ιστορική πλευρά αυτών σε κάθε ακαδημαϊκή και επιστημολογική επίσκεψη και προσέγγιση.¹⁸⁵

Η χροιά της ανάδειξης της ιστορικής πλευράς των κειμένων, ως κείμενα απορρέοντα από την ιστορική εξέλιξη του ευχαριστιακού σώματος και τη σύνδεσή

¹⁸³ Β. Φειδάς, *Ιστορικοκανονικά και εκκλησιολογικά...*, ο. π., 237· ο ίδιος καθηγητής του Κανονικού Δικαίου αναφέρει, σε αυτή την περιεκτική του μελέτη, ότι «αποτελεί αναντίρρητο γεγονός ότι πάντες σχεδόν οι ιεροί κανόνες εθεσπίσθησαν υπό της Εκκλησίας, για να αντιμετωπίσουν ανακύψαντα εκκλησιαστικά ζητήματα ή για τη διόρθωση διαπιστωθεισών παρεκκλίσεων ή και για την καθολική προσαρμογή ωρισμένων εκκλησιαστικών θεσμών στις διαμορφούμενες νέες εκκλησιαστικοπολιτικές συνθήκες», ο. π., 238. Θεωρώ ότι με τη σύνδεση των εκκλησιαστικοπολιτικών συνθηκών ως παράγοντα ανάδειξης των ιερών κανόνων, ο Φειδάς εννοεί την ίδια την παραίνεση του Αποστολικού Πατέρα Ιππολύτου Ρώμης προς το εκκλησιαστικό σώμα, περί «του ιδίου καιρού τα μέτρα επιτελούντες».

¹⁸⁴ Πρβλ. ο. π., 236.

¹⁸⁵ Ανεξαρτήτως των ομολογιακών διαφορών και, βέβαια, των αποκλινουσών πολλές φορές θεολογικών και μεθοδολογικών αφητηριών μεταξύ των μελετητών του σώματος του Κανονικού Δικαίου, υπάρχουν επισημάνσεις που χρήζουν μνείας. Ανεξαρτήτου δογματικής ομολογίας, υπάρχουν μελετητές, που διαβλέπουν τις επιστημολογικές ανάγκες της προσέγγισης των κειμένων του Κανονικού Δικαίου, όπως τις περισσότερες φορές επιβάλλονται τούτες από τα ίδια τα κείμενα σαν προκλήσεις ανάγνωσης (στο επίπεδο της καταφατικής προσέγγισης ή φιλολογίας, κατά τους Πατέρες) και ομιλούντα μαρτύρια της φανέρωσης της εν Χριστῷ σωτηρίας. Βλ., κατά τα άλλα, για την υπενθύμιση του ιστορικού χαρακτήρα των κειμένων και της ανάγκης (μιας) ιστορικοκανονικής προσεγγίσεως και θεώρησης αυτών, Μ. Metzger, «L'importance de l'histoire pour le canoniste», *Revue de Droit Canonique* 47,1 (1997) 21-39.

του με την ιστορική εξέλιξη της κτιστής πραγματικότητας, επισημαίνεται και αποτελεί ίδια γνώμη και κριτική συνείδηση και για τους Βυζαντινούς ερμηνευτές.¹⁸⁶ Επί παραδείγματι, προς φωτισμό της παραπάνω θέσης, αναφέρεται η παραίτηση για εγκατάλειψη της συνοικείας των οικείων γυναικών από τους χειροτονηθέντες επισκόπους, όπως ερμηνεύεται σε σύγκριση με την πρότερη πρακτική των αντιστοίχων ιερέων του Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού, η οποία, κατά την ερμηνεία των ιερών κανόνων, αποτελεί δείγμα α) της ακολουθίας της βιβλικής εντολής και μεθοδολογίας και, βέβαια, β) της πατερικής μέριμνας προς προσαρμογή αυτής της εντολής στο ιστορικό και κοινωνικό γίνεσθαι, στο οποίο εγκαταβιούσαν. Λέγοντας οι Πατέρες ότι οφείλει να εγκαταλείψει ο επίσκοπος τη συνοικεία με γυναίκα, «ώστε να μη δίδει τροφή για μώμον», δηλαδή συκοφαντία από το κοινωνικό/ειδωλολατρικό περίγυρο, κατανοείται η πρόθεση να λαμβάνονται υπόψη οι ιστορικές και κοινωνικές παράμετροι για τη διατύπωση κάποιου/καθένα κανόνα ως μεταλαμπάδευση του βιβλικού μηνύματος στην ιστορική στιγμή παρά ως προσαρμογή του βιβλικού μηνύματος στην ιστορική στιγμή και εξέλιξη.¹⁸⁷ Επιπρόσθετα, η συσχέτιση των παραινέσεων και νουθεσιών των ιερών κανόνων με την κοινωνική πραγματικότητα της ιστορικής στιγμής της αναδειξέως τους διαφαίνεται και στην *Ερμηνεία του Βαλσαμώνα στον 24^ο Πενθέκτης*, στον οποίο ο Βαλσαμώνας ομιλεί περί της συμμετοχής των ιερουργούντων τα φριχτά μυστήρια στα κοινά «θυμελικά» θεάματα, τα οποία περιέχουν ακρότητες, βία και αλλοιώνουν τη λογική διεργασία της ανθρώπινης ύπαρξης, παρόλο που μονολογεί ότι κάποια εξ αυτών έπαψαν πλέον (για τα χρόνια εκείνα) να αποτελούν προσβολή της ανθρώπινης ζωής και μεταβλήθηκαν σε ανεκτό θέαμα, αναγνωρίζοντας έτσι την πολιτιστική και ιστορική μεταβολή της κοσμικής ανθρώπινης δραστηριότητας.¹⁸⁸ Παρόμοιο μέλημα για την εκκλησιαστική προσέγγιση και αντιμετώπιση ενός ακόμη στοιχείου του ιστορικού και κοινωνικού

¹⁸⁶ Πρβλ. τη θεώρηση, Γ. Πουλής, *Ο δόλος και η πλάνη...*, ο. π., 24, υποσημείωση, 16· βλ., επίσης, Σ. Τρωιάνος, *Παραδόσεις Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήνα-Κομοτηνή 1984, 38.

¹⁸⁷ Βλ., το νόημα, *Ερμηνεία Βαλσαμώνα και Αριστηνού στον 12^ο Πενθέκτης*, ΡΠ 2, 332-333.

¹⁸⁸ Βλ., τη συσχέτιση της ερμηνείας του 24^ο Πενθέκτης με τον 15^ο και 61^ο Καρθαγένης, όπως προσεγγίζεται στην *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 24^ο Πενθέκτης*, ΡΠ 2, 357-360. Είναι ευανάγνωστο, στο παρόν σημείο, το γεγονός του εντοπισμού της *πολιτιστικής μεταβολής* της κοινωνίας/κτιστής πραγματικότητας από τον Βαλσαμώνα. Έχοντας κάτι τέτοιο υπόψη, ο Βαλσαμώνας αποπειράται να διαβάσει τη λειτουργία του/ων ιερού/ών κανόνα/νων στο εκ νέου διαμορφωθέν ιστορικό του πλαίσιο, φωτίζοντας, επίσης, παράλληλα τις αρχικές αιτίες ανάδειξης του περιεχομένου του σχετικού/ών κανόνα/ων.

περίγυρου της ανάδειξης των ιερών κανόνων εκφράζεται και από τον 51^ο Πενθέκτης.¹⁸⁹

Τα παραπάνω παραθέματα εκ των ιερών κανόνων αποσκοπούν να καταδείξουν ότι η πατερική συνείδηση συνέχιζε να λαμβάνει υπόψη τα πλαίσια και τα μέτρα του ιστορικού χρόνου και ταυτόχρονα, υπογραμμίζεται η απόπειρά της να στοιχειοθετήσει την ταυτότητα της Εκκλησίας στη βάση της αποστολικής και πατερικής διδασκαλίας και συνέχειας σε συνάρτηση με το συγχρονικά θεωρούμενο εμφανισθέν πρόβλημα. Τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν, πιστοποιούν για την κριτική κανονική συνείδηση της Εκκλησίας ότι η διαμόρφωση των ιερών κανόνων αποσκοπεί τελικά στην ανάδειξη της οδού της σωτηρίας μέσα σε έναν «κόσμο απωλείας», έναν κόσμο που συνεχίζει να διαβιεί ιστορικά σε άγνοια Θεού/Χριστού.¹⁹⁰ Αυτή η κριτική συνείδηση, η ιστορική ανταπόκριση της Εκκλησίας επί της βάσης του ευαγγελίου στον περικλείοντα αυτή ιστορικό περίγυρο και στο επακόλουθο αυτού πολιτιστικό παράδειγμα, διαμορφώνει, αυτό που ο Αριστηνός συνοπτικά καταγράφει ως «εκκλησιαστική συνήθεια».¹⁹¹ Τούτη η διαδικασία ανταπόκρισης της Εκκλησίας με άξονα τη βιβλική και πατερική της αυτοσυνειδησία στα κατά καιρούς ανακύψαντα προβλήματα στη διαδικασία αυτοπραγμάτωσης της ιστορικής της φάσης μπορεί να λογισθεί ως ένα δείγμα συστηματικοποίησης, όπου ως συστηματικοποίηση δεν λογίζεται άλλο τι παρά η ίδια η δημιουργία του οργανικού πλέγματος της θεολογικής και κανονικής διδασκαλίας της σε απάντηση των προκλήσεων και χαρακτηριστικών της κοσμικής και πεπτωκυίας κτίσης, η οποία περιβάλλει το *εκκλησιαστικό γεγονός*, προς χάριν της ασφαλούς ποδηγέτησης του ποιμνίου προς την εν Χριστώ σωτηρία.¹⁹² Άλλωστε, οι ιεροί κανόνες συμβάλλουν

¹⁸⁹ 51^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 424-425 και *Πηδάλιον*, 219.

¹⁹⁰ Ερμηνεύεται, 3^{ος} *Πρωτοδευτέρας*, *ΡΠ* 2, 710 και *Πηδάλιον*, 284.

¹⁹¹ Βλ., για παράδειγμα, τη χρήση του όρου, Ερμηνεία Αριστηνού στον 9^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ* 4, 123.

¹⁹² Αυτή άλλωστε μοιάζει να είναι και η φύση των κανόνων ως μία απόπειρα συστηματικοποίησης, «τροπικῶς τῇ λέξει χρησάμενοι», με την οποία οι Πατέρες αποπειράθηκαν να διαμορφώσουν με διατάγματα -με ορισμούς και λειτουργικούς άξονες διαβίωσης παρά με προσταγές- (προτιμάται αυτή η θεώρηση του όρου «διατάγματα», όπως τον χρησιμοποιεί ο Βλάσταρης), κατ' αντιστοιχία των γραμματικών όρων των λοιπών επιστημών, το είδος της οδού της σωτηρίας. Τουτέστιν, επιλέγεται ο όρος «κανόνας», για υποδηλώσει το λειτουργικό παρά το νομικό υπόβαθρο της ιστορικής διακρίβωσης της πίστης/δόγματος και της απλανούς και θεοφιλούς διαβίωσης. Ερμηνεύεται, Ματθαίος Βλαστάρης, *Σύνταγμα κατά στοιχείον*, *ΡΠ* 6, 5-6· πρβλ. ακόμη, για τη φύση και λειτουργία των κανόνων ως οργανικών παραμέτρων της ιστορικής φύσης της Εκκλησίας, Λ. Σταν, «Περὶ τῶν θεμελιωδῶν κανονικῶν ἀρχῶν τῆς Ὀρθοδοξίας», *Θεολογία* 39 (1968) 5-18.

βάσιμα προς μία τέτοια θεώρηση μιας και αναγνωρίζονται σε αυτούς κατευθυντήριες γραμμές του ιστορικά αναγκαίου δέοντος στη ζωή του ευχαριστηριακού σώματος.¹⁹³

Η ιστορική διάσταση των κανόνων αναγιγνώσκεται επακριβώς και ολοκληρωμένα, αν αναλογισθεί κανείς πως συντείνουν στην ευρυθμία ενός σώματος που αντιστρατεύεται και μεταλλάσσει μία ιστορική πραγματικότητα, με την οποία παράλληλα κινείται και αποπειράται να την αλλοιώσει προς το καλό και η οποία διέπεται από την κατάσταση της ειδωλολατρίας.¹⁹⁴ Μία τέτοια γνώμη θεωρείται ότι λαμβάνει ομότιμα υπόψιν τη συγχρονική και τη διαχρονική ιστορική διάσταση και λειτουργία των ιερών κανόνων ως κειμένων προς εμπράγματα διαβίωση και αντιστράτευση στη συγχρονική και διαχρονική ειδωλολατρεία του κόσμου.

γ. Σχέση δικαίου και θεολογίας στους ιερούς κανόνες

Είναι πασίδηλο πλέον στο επίπεδο της ακαδημαϊκής τους επισκόπησης, ότι οι ιεροί κανόνες, σε ένα δεύτερο επίπεδο πέραν της εκκλησιολογικής τους λειτουργικότητας, ως επιστημονικό αντικείμενο, αντιμετωπίζονται (και) πέραν των εμφανών θεολογικών τους αναφορών, ως μία νομική και δικανική πτυχή της θεολογίας, αν και η θεολογία λογίζεται ως εκκλησιαστικός λόγος σωτηρίας και διακονίας. Μάλιστα, αν και αναγνωρίζεται η απευθείας σύνδεση των ιερών κανόνων με το καθ' εαυτό γεγονός ένταξης στην ιστορική εξάπλωση του εκκλησιαστικού σώματος μέσω της λατρευτικής πράξης και της επισκοπικής αρχής στην τέλεση της λατρείας,¹⁹⁵ μία λατρεία που παραμένει η πράξη της κοινότητας προς μετοχή του Αποκεκαλυμμένου Θεού/Χριστού της σωτηρίας, έχει παρατηρηθεί -ερμηνευτικώς και επιστημολογικώς- μία σταδιακή αποξένωση της ερμηνείας των ιερών κανόνων από τον κορμό του καθόλου θεολογικού λόγου της κοινότητας. Κάτι τέτοιο, ως γεγονός, έχει εκκινήσει στη σύγχρονη εποχή της ακαδημαϊκής θεολογίας τη δημιουργία

¹⁹³ Πρβλ. την εξαιρετική και ολόπλευρη θεώρηση, (παρ' όλη τη συχνή εμπλοκή μίας αμιγούς νομικής ορολογίας), Γ. Πουλής, *Ο δόλος και η πλάνη...*, σ. π., 19 κ. εξ., (εδώ, 50).

¹⁹⁴ Η παραπάνω γνώμη πρόερχεται από την ερμηνεία του 90^{ου} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 279 και Πηδάλιον, 518.

¹⁹⁵ Πρβλ. τη θεώρηση, Μ. Metzger, «La théologie et le droit canonique, victimes des systématisations», *Revue de Droit Canonique* 51,1 (2001) 163-187, (εδώ, 167 κ. εξ.).

σχολών σκέψης¹⁹⁶ (τουλάχιστον στις άλλες χριστιανικές ομολογίες) και επανασύνδεσης της θεολογίας με το Κανονικό Δίκαιο ως ξέχωρο κλάδο μέσα στη συστηματικοποιημένη ερμηνεία της εκκλησιαστικής ζωής.

Επιπροσθέτως, η (όποια) νομική ερμηνεία/θεώρηση των ιερών κανόνων ακολουθεί μία διέπουσα ερμηνευτική αρχή: αυτή της ιστορικότητας του εκκλησιαστικού σώματος. Ορώντας κανείς ιστορικοκριτικά και υπερομολογιακά την Εκκλησία, ως καινούριο σώμα στην ιστορική κίνηση της κτίσης και της πολιτικής της ζωής, μπορεί να υποστηριχθεί πως για να περιχαρακωθεί ως (θεολογική και οργανική) ταυτότητα έναντι των λοιπών θεσμών του συγκείμενου της περιβάλλοντος,

¹⁹⁶ Βλ., μία παράθεση των κυριαρχουσών τάσεων ερμηνείας του Κανονικού Δικαίου, όπως ως ακαδημαϊκές ερμηνευτικές αρχές αυτές αναγνωρίζονται, R. Torfs, «Les écoles canoniques» *Revue de Droit Canonique* 47,1 (1999) 89-110. Η κυρίαρχη ονοματολογία της θεολογικής προσέγγισης του Κανονικού Δικαίου, δηλαδή της αποφυγής μίας δικανικής/νομικής αντιμετώπισης των μνημείων των κανόνων, μπορεί να αναφερθεί ως Θεολογία του Κανονικού Δικαίου, όνομα που αποπειράται να καταδείξει την επανάκτηση του θεολογικού λόγου στα αντίστοιχα εκκλησιαστικά κανονικά κείμενα. Βλ., μία επισκόπηση περί θεολογίας του Κανονικού Δικαίου ως οπτική ερμηνείας του αντικείμενου του Κανονικού Δικαίου (εξαιρουμένων των πικρόχολων σχολίων περί Βυζαντίου), C. J. Erràzuriz Mackenna, *Justice in the Church. A Fundamental Theory of Canon Law*, [Gratianus Series], Wilson & Lafleur, Ltée, Montreal 2009, 3 κ. εξ· βλ., επίσης, τις κατευθυντήριες γραμμές της θεολογίας του Κανονικού Δικαίου, όπως περιγράφονται/αναλύονται, P. Erdő, «Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale», *Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, R. Bertolino, (dir), [Sezione Canonistica 17], Giappichelli, Turin 1996, 169-190· βλ., επίσης, περί θεολογίας του Κανονικού Δικαίου, όπως ο Corecco την ανιχνεύει και/ή ερμηνεύει στην ορθόδοξη κανονική παράδοση, E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts...*, ο. π., 47-59· πρβλ. επίσης τη διαπίστωση ότι το Κανονικό Δίκαιο και η Θεολογία είναι «ενωμένα σώματα», τα οποία τελούν σε μία σχέση «συμβίωσης» (αν και ο συγκεκριμένος συγγραφέας αφορμάται από μία σχολαστική συλλογιστική για την κατάληξη στην προσημειωθείσα διαπίστωση), L. De Echeveria, «Théologie et Droit canonique», *Concilium* 28,1 (1967) 13-20. Μία τέτοια θεολογική ματιά στα μνημεία των ιερών κανόνων παραμένει μία νεωτερική και ανορθόδοξη μεθοδολογική ματιά. Θεωρείται αναγκαία επισήμανση επί της παρούσης το εξής: στην ορθόδοξη θεολογία δεν αναπτύχθηκε -έως στιγμής- ξέχωρη μεθοδολογική οπτική για την αντιμετώπιση των μνημείων του Κανονικού Δικαίου, καθώς θεωρείται αυτονόητο στοιχείο της συνείδησης του εκκλησιαστικού σώματος, ότι οι ιεροί κανόνες παραμένουν μία παράμετρος-πτυχή της οικονομίας του Θεού για τον κόσμο, όπου η καταγραφή της οικονομίας του Θεού (σαφείς αναφορές έχουν γίνει και σε προηγούμενες σελίδες της παρούσας εργασίας) αποτελεί και την ουσία του θεολογικού λόγου της Εκκλησίας. Για την ορθόδοξη παράδοση, οι ιεροί κανόνες δεν έπαψαν ποτέ να θεωρούνται σύστοιχο αντικείμενο της θεολογικής μαρτυρίας της Εκκλησίας, χωρίς να ανακλύει (ποτέ) ανάγκη θεολογικής τους παραθεώρησης ή μιας εξωγενούς της θεολογίας και του εκκλησιαστικού λόγου ερμηνείας τους. Οι ιεροί κανόνες είναι, συνεπώς, μία όντως θεολογική μαρτυρία, μία ακόμη θεολογική σπουδή και ως τέτοια μετέχεται από το πλήρωμα του εκκλησιαστικού σώματος. Οι ιεροί κανόνες και η δογματική διδασκαλία ως οδοδείκτες σωτηρίας προερχόμενες από το ίδιο γεγονός -αυτό της συνόδου, οικουμενικής ή τοπικής-, δεν μπορούν παρά να θεωρούνται θεολογικά τεκμήρια, τα οποία δεν χωρίζονται θεολογικά και νοηματικά, ως προερχόμενα από την ίδια μήτρα. Ως πρόσθεση στην παραπάνω θέση, βλ., συγκριτικά, J. Guiet, «L'orthodoxie et la liberté de conscience dans le champ religieux», *Revue de Droit Canonique* 52,1 (2002) 81-88, (εδώ, 83-84). Περαιτέρω, στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, πρέπει να σημειωθεί, ότι δεν έπαψε ποτέ να ενυπάρχει η θέση, ότι η εκκλησιαστική κοινότητα «requires a juridical form» και «the juridical dimension is necessary because without it the Church is not comprehensible as it was founded by Christ», J. Hervada, *Introduction to the study of Canon Law*, Gratianus Series, Wilson & Lafleur, Ottawa 2007, 11-17· βλ., παρομοίως, W. L. Daniel, «The Principle of Legality in Canon Law», *The Jurist* 70 (2010) 29-85· βλ., ακόμη, για την έννοια του ορθόδοξου κόσμου για την επιστημονική φύση και προοπτική του Κανονικού Δικαίου ως γνωστικού αντικείμενου, Κ. Μουρατίδης, *Σύγχρονοι κατευθύνσεις εν τῇ ἐπιστήμῃ τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου*, Αθήναι, 1960.

όφειλε να αναπτύξει μία ορολογία ετεροκαθορισμού, η οποία απηχούσε τις νομικές κατηγορίες σκέψης των υπολοίπων συγχρόνων αυτής θεσμών.¹⁹⁷ Ακόμη και κάτω από αυτή την προϋπόθεση, ο Gaudemet κατανοεί ότι η εκκίνηση του Κανονικού Δικαίου ως κατηγορία σκέψης του χριστιανικού κοσμοειδώλου και της επακόλουθης αυτού θεολογικής προβληματικής, η δημιουργία κανόνων δικαίου, ως αρχών διοίκησης, ευταξίας και ευζωΐας του εκκλησιαστικού σώματος και των μελών του ποτέ δεν απεμπόλησε τη δογματική διδασκαλία, όπως αυτή διαμορφώνεται από την πατερική σκέψη και τη γραμματολογική της παραγωγή.¹⁹⁸ Μία τέτοια θέση θεωρείται ότι οδηγεί τον Jiménez Urresti να διατυπώσει ότι «η σχέση ‘θεολογίας’ και ‘κανονικού δικαίου’ αντικατοπτρίζει το ίδιο περιεχόμενο με τη σχέση ‘φιλοσοφίας’ και ‘δικαίου’». Κατ’ επέκταση, «επειδή η Εκκλησία νοείται ως θεσμός και ως μυστήριο, μία απόπειρα εφαρμογής του κανονικού δικαίου προς τη δήλωση της ταυτότητας της ιστορικής φύσης της Εκκλησίας οφείλει να σέβεται τον μυστηριακό της χαρακτήρα, όπως αυτός εκφράζεται με τη θεολογική πρόταση της Εκκλησίας». Και επομένως, καταλήγει ο Jiménez Urresti, «ενυπάρχει μία θεολογία στο κανονικό δίκαιο ως κειμενικό σώμα και ως εκκλησιαστική πράξη και δύναται να πιστωθεί και ένας ορισμός της θεολογίας του κανονικού δικαίου σε κάθε επιστημολογική απόπειρα

¹⁹⁷ Θεωρώ ότι ο όρος «θεσμός» ως περιγραφικός της Εκκλησίας παραμένει, κατά τη γνώμη μου, πεπαιωμένος, αν όχι θεολογικά αδόκιμος. Πάντως, για τη σύνδεση του ιστορικού χαρακτήρα της Εκκλησίας (από το 60 μ.Χ. και μετά) και την ανάπτυξη μίας νομικής λογικής στους κόλπους της (juridicité, είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Gaudemet), και περί της παρούσης προβληματικής, πρβλ., J. Gaudemet, «L’entrée du droit dans la vie de l’Église», *Revue de Droit Canonique* 47,1 (1997) 7-20· από την άλλη μεριά, γι’ αυτή την παρατηρούμενη και εφηρμοσμένη εμπλοκή δικανικών όρων στην ερμηνεία της ζωής της πρώτης Εκκλησίας, προερχόμενη κυρίως από την σύγχρονη/συγχρονική επιστημονική πρόσληψη της ιστορικής αυτοπραγμάτωσης της αρχέγονης Εκκλησίας (παρά τη διαφορετική πρακτική της αρχέγονης Εκκλησίας, *δική μου η παρένθεση*), θεωρείται από μερίδα κανονολόγων ότι «l’Église préconciliaire était en proie à un juridisme non seulement insupportable de fait mais illégitime de droit. L’erreur de ce juridisme n’est pas lue dans un contexte de mutation globale de notre époque mais à partir de l’Église elle-même qui se serait pour son droit, confondue avec l’état moderne.», M. Zimmermann, «Théologie du droit ou perversion du droit?», *Revue de Droit Canonique* 34,1-2 (1989) 55-63, (εδώ, 59). Σημειώνεται πάντως, προς διαλογική ανταπόκριση στην παρατήρηση της Zimmermann, ότι η Εκκλησία, αν και δεν είναι εκ του κόσμου τούτου, δεν τον αντιμάχεται ούτε βίαια τον εγκολπώνει αλλά επιζητούσε και επιζητά διαπαντός, να σώσει τον κόσμο τούτο, βοηθώντας τον να φθάσει «εις επίγνωση της αληθείας» σεβόμενη τα μέτρα του κάθε καιρού. Από τον καιρό της πρώτης/αρχαίας Εκκλησίας διαφαίνεται μία ροπή της Εκκλησίας προς συναλληλία με τον κόσμο, ώστε να καταφέρει την εν Χριστώ μεταμόρφωσή του με μία παράλληλη, όμως, αυτογνωσία περί της ετερουσιότητας κόσμου και Εκκλησίας. Βλ., για παράδειγμα, για την υποστήριξη αυτής της ισόρροπης κατάστασης, τη θέση «χρή γάρ παντί τρόπω τό τε συνειδός τοῦ ἐπισκόπου ἐλεύθερον εἶναι, καί τόν ἀδικεῖσθαι λέγοντα, οἷας ἂν ἤ θρησκείας, τῶν δικαίων τυγχάνει», *6^{ος} Β’ Οικουμενικής, ΠΠ 2*, 180 και *Πηδάλιον*, 136.

¹⁹⁸ Για τον Gaudemet, από τον 4^ο αιώνα και έπειτα, ξεκινά η παράλληλη ζωή της *θεολογίας* και του *κανονικού δικαίου* ως διακριτών πλέον λειτουργιών του εκκλησιαστικού λόγου, όπου από τη μία μεριά βρίσκεται αυτό που αποκαλείται *patristique-πατερική σκέψη* και από την άλλη, το δίκαιο ως *règles de vie*. Περαιτέρω, αναγνωρίζεται η σύνοδος ως η κυτταρική αρχή και ζύμωση των δύο αυτών θεολογικών κατευθύνσεων. Βλ., τη διαφωτιστική προσέγγιση, J. Gaudemet, «Théologie et Droit Canonique, Les leçons de l’Histoire», *Revue de Droit Canonique* 34,1-2 (1989) 2-13, (εδώ, 3-4).

ερμηνείας του». Για τον ίδιο ερευνητή, το κανονικό δίκαιο, και κατ' επέκταση το εκκλησιαστικό δίκαιο ως τρόπος και κατευθυντήρια γραμμή της εκκλησιαστικής ιστορικής πράξης, εμπεριέχει και διαποτίζεται από την ερμηνεία του θελήματος του Χριστού, μία ερμηνεία του θελήματος του Χριστού, η οποία είναι εξάπαντος μία αποτύπωση του δόγματος περί Κυρίου. Η συσχέτιση θεολογίας και κανονικού δικαίου εν προκειμένω, όπως διαφαίνεται στο παραπάνω δίπολο, παραμένει υπαρκτή και συνεκτική αλλήλων και παρατηρείται η χρήση μίας διαφορετικής γλωσσικής διατύπωσης από αυτά τα δύο θεολογικά πεδία, από τον εν λόγω ερευνητή, ως ερμηνεία του θελήματος του Χριστού από δογματική έποψη και ως ερμηνεία του θελήματος του Χριστού από τη σκοπιά του κανονικού δικαίου. Κάθε άλλη οπτική επί της φύσεως του κανονικού δικαίου, για τον παρόντα ερευνητή, παραμένει μία αποθεολογικοποίηση του κανονικού δικαίου.¹⁹⁹

Παρ' όλα τα παραπάνω, κάθε νομική θεώρηση του περιεχομένου του Κανονικού Δικαίου εξαρτάται πρωτίστως, από τις δικαιοκές/δικανικές καταβολές της ερμηνείας του βιβλικού μηνύματος. Αν και δεν λείπουν στα βιβλικά κείμενα οι χρήσεις των όρων «δίκαιο/δικαίος» ή «νόμος»,²⁰⁰ οφείλεται πρωτογενώς μία συνεξέταση του θεολογικού υποβάθρου μίας τέτοιας χρήσης με τη συνεπακόλουθη πατερική ερμηνεία της συγκεκριμένης ορολογίας. Ακόμη και στην περίπτωση, που το δίκαιο εισέρχεται στη ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας από την αρχή της ιστορικής της φάσης, μία τέτοια εισαγωγή του δικαίου επιτελείται σε αντιστοιχία με τα βιβλικά παραγγέλματα, των οποίων η ερμηνεία αναγνωρίζει στην όποια δικαιοκή χροιά και δικαιοκή διατύπωση και νοηματικό περιεχόμενο των όρων του βιβλικού κειμένου, σωτηριολογικό και εσχατολογικό χαρακτήρα παρά νομικό και δικανικό.²⁰¹

¹⁹⁹ Πρβλ. την προβληματική, T. I. Jiménez Urresti, «Droit Canon et Théologie: deux sciences différentes», *Concilium* 28,1 (1967) 21-29. Σημειώνεται πάντως ότι στο *Μέρος Α*, 1 της ανά-χείρας εργασίας, υπάρχουν σαφείς αναφορές/νύξεις επί της κειμενικής βάσης συγκεκριμένων κανόνων ότι οι ιεροί κανόνες, ως κείμενα του Κανονικού Δικαίου της Εκκλησίας, έχουν ως αφετηριακή βάση και έμπνευση θεολογικού περιεχομένου τη Χριστολογία ως διαδικασία ερμηνείας του προσώπου του Θεανθρώπου, ενώ ο Urresti κάνει λόγο μόνο περί «θελήματος του Χριστού», όπως υπήρξε κατά την Ένσαρκη ζωή Του, το οποίο, βέβαια, τυγχάνει θεολογούμενο και προβληματική της Χριστολογίας, ως προβληματισμός, άλλωστε, εμφανισθείς στις αποφάσεις της Στ' Οικουμενικής συνόδου.

²⁰⁰ Ο Μπούμης απομονώνει στα εγχειρίδια των πανεπιστημιακών του παραδόσεων μία σειρά τέτοιων βιβλικών παραθεμάτων. Διαθέτει, αδιάψευστα στην προσέγγισή του, την οπτική ότι «οι θεμελιώδεις αρχές δικαίου στον κανόνα της Καινής Διαθήκης διαφαινόνται στις εντολές του Χριστού», οι οποίες βασίζονται στη βασική δικαιοκία «αρχή της αγάπης», και «ως τέτοιες συνέστησαν εξ αρχής τις αρχές εκείνες στις οποίες θεμελιώθηκε όλη η κανονική παράδοση της Εκκλησίας». Π. Μπούμης, *Κανονικόν Δίκαιον...*, ο. π., 37 κ. εξ.

²⁰¹ Βλ., για τη σύνδεση δικαίου και εντολών του Χριστού, Κ. Γαλιγαλίδου, *Δικαιοσύνη, Θεία και ανθρώπινη...*, ο. π., 45-47· πρβλ. επίσης περί της έννοιας του δικαίου και της δικαιοσύνης σε σύνδεση

Κάτι τέτοιο βεβαιώνεται στέρεα από τη χριστολογικής υφής ερμηνεία περί πλήρωσης του Νόμου.²⁰² Έτσι, η διαμόρφωση των ιερών κανόνων ως κειμένων του σώματος του κανονικού δικαίου, παραμένει μία θεολογική λειτουργία της Εκκλησίας, η οποία υπακούει στη βιβλική ερμηνεία, όπως και τα υπόλοιπα μαρτύρια ή μνημεία του θεολογικού λόγου. Και η βιβλική ερμηνεία, ως ιστορική αυτοεκδήλωση του εκκλησιαστικού ήθους επί της αποστολικής συνέχειας και παραδόσεως, ερμηνεύει το βιβλικό μήνυμα ως οδοδείκτη σωτηρίας, έστω κι αν χρησιμοποιείται η ορολογία περί δικαίου.²⁰³ Ο 88^{ος} κανόνας της Πενθέκτης Οικουμενικής συνόδου, ως κοσμοαντίληψη και θεολογική μεθοδολογία, παραμένει σαφής μεθοδολογικός οδηγός επεξήγησης της θέσης του νόμου/δικαίου στη συσχέτισή του με τη θεολογία στα κείμενα των ιερών κανόνων: «τούς οὖν παλαιούς τύπους, καί τας σκιάς, ὡς τῆς ἀληθείας σύμβολά τε καί προγαράγματα τῆ ἐκκλησία παραδεδομένους κατασπαζόμενοι, τὴν χάριν προτιμῶμεν καί τὴν ἀλήθειαν, ὡς πλήρωμα νόμου ταύτην ὑποδεξάμενοι».²⁰⁴

Περαιτέρω, η σύνδεση της θεολογίας και του δικαίου δεν αποτελεί καινούργια οπτική για τους ιερούς κανόνες της Εκκλησίας, μιας και οι Βυζαντινοί ερμηνευτές είχαν επίγνωση της διαφοράς μεταξύ δικανικής και θεολογικής μεθοδολογικής προσέγγισης των κειμένων των ιερών κανόνων και φυσικά, της θέσης ότι οι ιεροί κανόνες αποτελούν λόγο μαρτυρίας της Εκκλησίας, με όλες τις συνεπακόλουθες θεολογικές προϋποθέσεις μίας τέτοιας θέσης.²⁰⁵ Η αυτογνωσία αυτή των ερμηνευτών των κανόνων όμως, πήγαζε από την ίδια τους τη συναίσθηση ότι αποτελούν κρίκους μίας πατερικής παράδοσης, όπου η ομοιογένεια και συνάφεια ερμηνείας των ιερών κανόνων με τα λοιπά μαρτύρια του εκκλησιαστικού λόγου οριζόταν από την πυξίδα της πατερικής εμπειρίας της θεολογίας. Οι Βυζαντινοί ερμηνευτές, έχοντας γνώση της

με την ορθόδοξη θεολογία, Ε. Θεοδώρου, «Η δικαιοσύνη κατά τούς Τρεῖς Ἱεράρχες καί τόν Ἅγιο Αὐγουστίνου», *Θεολογία* 65 (1994) 625-658.

²⁰² «οὐ γάρ ἐστὲ ὑπὸ νόμου ἀλλ' ὑπὸ χάριν», *Ρωμ.*, 6, 14.

²⁰³ Η δικαιοσύνη του Θεού είναι η ίδια η οικονομία Του και Ενσάρκωση του Υιού και Λόγου, Βασίλειος Καισαρείας, *Ἠθικά* 19, 1, *PG* 31, 733B· βλ., εμπειριστατωμένα, περί της θέσης του αγίου Βασιλείου περί δικαίου, Κ. Γαλιγαλίδου, *Δικαιοσύνη, Θεία και ανθρώπινη...*, σ. π., 55 κ. εξ., (εδώ, 57). Επεκτείνοντας τις παραπάνω παραθέσεις, θα μπορούσε να υποστηριχθεί για το δίκαιο, ότι αποτελεί χορηγία της οικονομίας του Θεού στον άνθρωπο. Μία τέτοια άποψη συνταιριάζει με την πατερική θέση για τη θεολογία ως εξίσου χορηγία της οικονομίας του Θεού. Στο επίπεδο, λοιπόν, της θεολογικής γνωσεολογίας, *θεολογία* και *δίκαιο* -και δεν θα μπορούσαν να ενυπάρχουν ξεχωριστά και με αλλότριο τρόπο στη σκέψη των Ελλήνων Πατέρων- αποτελούν δωρεές της οικονομίας του Θεού στην ανθρώπινη ιστορία, οπότε θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, η ανθρώπινη πρόσληψη της θείας ενέργειας αποδίδει πολυειδώς την ιστορική κατάφαση του θείου λόγου στη μορφή του *δικαίου* και της *θεολογίας* ως διαφορετικών πεδίων του εκκλησιαστικού λόγου.

²⁰⁴ 88^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ* 2, 493 και *Πηδάλιον*, 239.

²⁰⁵ Πρβλ. τη θέση, C. Gallagher, «Theology and Canon Law in the Writings of Theodor Balsamon» *The Jurist* 56 (1996) 161-181.

διαφοράς κοσμικού δικαίου και ιερών κανόνων ως δύο διαφορετικών πεδίων δράσης και ερμηνείας της κτιστής πραγματικότητας, κατανοούσαν πλήρως, ότι οι ιεροί κανόνες αποτελούν άξονες της λειτουργίας και διδασκαλίας της σωτηρίας εντός του εκκλησιαστικού σώματος και φυσικά, είχαν εκτίμηση της διαφορετικότητας προσέγγισης που τους οφείλεται στην ξεκάθαρη αυτονομία πεδίου, που το καθένα ερμήνευε.²⁰⁶ Επομένως, στους ιερούς κανόνες διαφαίνεται εξ αρχής μία θεολογική αφετηρία, μιας και η νομική ορολογία έχει ήδη λάβει με το καινοδιαθηκικό άγγελμα ένα νέο νοηματικό περιεχόμενο, πέραν της δικανικής διάκρισης και της νομικής θεώρησης της κτιστής πραγματικότητας, παντελώς ξένο της ιδιοσυστασίας της καινής κτίσης, όπως αυτή ενυλώνεται ιστορικά στο γεγονός της Εκκλησίας.

Προς επίρρωση των παραπάνω, ο όρος «νόμος», στην πατερική διδασκαλία, μοιάζει να μετατοπίζεται εννοιολογικά, μία διαπίστωση που είναι αναγκαία να προστεθεί και στην κάθε δικανική ή νομική προσέγγιση των ιερών κανόνων, καθώς, αν ειδωθεί ως σκέτο διάταγμα της Εκκλησίας κάθε ιερός κανόνας, αυτό το διάταγμα, χρησιμοποιώντας τη φράση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, ορίζει «ὁ τὸν νόμον διὰ βίου καὶ πολιτείας ἐπιτελῶν (...) τῶν τῆς κακίας ἀργεῖ συμπερασμάτων, καταθύων τῷ Θεῷ τῶν ἀλόγων παθῶν τὴν ἐνέργειαν· καὶ τούτῳ πρὸς σωτηρίαν ἀρκεῖται τῷ τρόπῳ, διὰ τὴν ἐν αὐτῷ πνευματικὴν νηπιότητα».²⁰⁷ Ο υπερκερασμός της κτιστότητας ως τρόπου ύπαρξης εν αγνωσία Θεού, όπως διακρίνεται στο παραπάνω παράδειγμα, καταστρατηγείται από την Ενσάρκωση του Θεού και την εκ νέου θέαση της κτιστότητας ανθρώπου και κόσμου, μιας και ο παλιός τύπος ερμηνείας του κόσμου και σχέσης μετά του Θεού ξεπερνιέται, καθώς ο νόμος πληρούται δια της χάριτος. Έτσι, η σχηματική διαπίστωση του Ομολογητή, ότι ο *νόμος* εκφράζει τη ζωή της απωλείας, η οποία -χριστολογικά ερμηνευόμενη- παραμένει αμέτοχη ή χωρίς πλήρη μετοχή της Θεότητας Ενσαρκωμένης, γίνεται να αποτελέσει τη σύνδεση των ιερών κανόνων με τη βιβλική και πατερική θεολογία, όπου ο όρος «νόμος» α) εκφράζει τη συνειδητότητα της απωλείας του κάθε ανθρώπου που δεν δύναται να κατανοήσει το αναστάσιμο γεγονός μένοντας προσκολλημένος στο παλιό πνεύμα του νόμου και β) αποτελεί το μεθοδολογικό κλειδί της δόμησης ενός πλέγματος σχέσεων

²⁰⁶ Πρβλ. π.χ., την ερμηνεία περί της έννοιας της ελευθερίας από τη δουλεία -ένα πρόβλημα πραγματικά πολιτικό ως ιστορικό σημείο/στοιχείο- με κριτήρια της παύλειας θεολογίας και του κηρύγματος της πίστεως, όπως διατυπώνεται από τον Βαλσαμόνα. Βλ., Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 82^ο Αγίων Αποστόλων, *ΡΠ* 2, 106.

²⁰⁷ Μάξιμος Ομολογητής, *Περί Θεολογίας, Έκατοντᾶς Α΄*..., *ΡG* 90 1121B και *Φιλοκαλία Β΄*, 67, (ηδ).

του σώματος/κοινωνίας των ανθρώπων σε άγνοια Θεού/Χριστού.²⁰⁸ ‘Ομως, οι ιεροί κανόνες αποτελούν το εκκλησιολογικό αντίδοτο στην παραπάνω προοπτική, καθώς ορώνται ως άξονες εναρμόνισης της σχέσης της ανθρωπότητας με το Θεό, ως ασφαλή θεραπευτικά υλικά προς την κατανόηση της αλήθειας της κτιστής φύσης του ανθρώπου και φυσικά δεν λογίζονται προϊόντα δικαίου ή νόμων που χρήζουν περαιτέρω ερμηνείας. Επομένως, η σύνδεση της βιβλικής θεολογίας ή, καλύτερα, η συνέχεια της βιβλικής θεολογίας και παράδοσης στο κειμενικό περιεχόμενο των ιερών κανόνων α) υπογραμμίζει το θεολογικό χαρακτήρα του περιεχομένου των ιερών κανόνων, όπου αυτοί αποσκοπούν προς θεραπεία των διασαλεύσεων της κτιστότητας και επίγνωση της αληθείας και β) η ίδια γραμμική σχέση μεταξύ ευαγγελικού μηνύματος και ιερών κανόνων κάνει ανούσια κάθε συζήτηση, στο πλαίσιο της πατερικής θεολογίας, περί επανεύρεσης της «θεολογίας του Κανονικού Δικαίου» ή κάθε ενδεχόμενης εύρεσης μίας θεολογικής μεθοδολογίας ακαδημαϊκής επίσκεψης στους ιερούς κανόνες, μιας και *θεολογία και κανονικό δίκαιο είναι ήδη εκεί και βρίσκονται σε ενότητα περιεχομένου*, όπως τουλάχιστον προσλαμβάνονταν από την πατερική συνείδηση. Και βέβαια, δεν πρέπει να λησμονείται ότι οι Πατέρες είχαν συναίσθηση ότι το δίκαιο και ο νόμος, αποτελώντας αγαθό κτιστό χαρισθέν υπό της του Θεού στον άνθρωπο, εμπίπτει στη διάκριση του φυσικού δικαίου, με την παρελκόμενη προβληματική του και θέση του στην ιστορική κίνηση της κτίσης (διαμόρφωση κοινωνίας-συνύπαρξη ανθρωπότητας) και της συμπλήρωσης ή υπέρβασης αυτού του κτιστού νόμου δια της χάριτος, πράγμα που δεν αποτελεί δικαική κρίση ή/και διατύπωση, αλλά κατευθυντήρια γραμμή και αγαπητικό εγκεντρισμό στην όντως ζωή, έναν εγκεντρισμό προερχόμενο από την κατάβαση του θείου όντος και τη μετοχή/θέαση Θεού.²⁰⁹ Οπότε, επανέρχεται ξανά στη συζήτηση το δίπολο του τί είναι οικονομία (φυσικός νόμος) και του τί είναι θεολογία (πρόσληψη της άκτιστης ενέργειας και καθιέρωση εξ αυτής του ιερού κανόνα) κατά την κοσμοαντίληψη του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού.

²⁰⁸ Πρβλ. «ὁ Πιλάτος, τοῦ κατὰ φύσιν νόμου τύπος ἐστὶ· τοῦ δὲ γραπτοῦ νόμου τό πλῆθος τῶν Ἰουδαίων. Ὁ τοίνυν κατὰ πίστιν ὑπὲρ τοὺς δύο μὴ γενόμενος νόμος, οὐ δύναται δέξασθαι τὴν ὑπὲρ φύσιν καὶ λόγον ἀλήθειαν· ἀλλὰ σταυροῖ πάντως τὸν λόγον, ἢ ὡς Ἰουδαῖος σκάνδαλον, ἢ ὡς Ἕλληνα μωρίαν ἠγούμενος τό Εὐαγγέλιον», *ο. π.*, 1109B και *Φιλοκαλία Β'*, 62, (οα). Πρόκειται περί μίας οπτικής του αναστάσιμου γεγονότος, σύμφωνα με την οποία καταδεικνύεται η υπέρβαση του νόμου του κράτους/δικαίου της κοινωνικής πραγματικότητας προς το «κράτος» της αγάπης.

²⁰⁹ Μάξιμος Ομολογητής, *Περί Θεολογίας, Ἑκατοντῆς Ζ'*..., PG 90 1353BC και *Φιλοκαλία Β'*, 170, (ιγ-ιδ).

δ. Οι ιεροί κανόνες ως οικονομία του Θεού εν δικαίω

Ως κριτικό συμπέρασμα της παραπάνω προβληματικής επισημαίνεται, λοιπόν, ότι η πεποίθηση περί δικαίου των Πατέρων της Εκκλησίας²¹⁰ πηγάζει από τη μεθοδολογία ερμηνείας της βιβλικής διήγησης, η οποία περιέχει την οικονομία του Θεού προς την κτίση και βέβαια, συνέχεται από την ίδια θεολογική γνωσεολογία, με την οποία οι Πατέρες αποπειράθηκαν μία σχέση εγγύτητας και φωτισμού με και από το θείο ον. Κάτω από αυτήν την οπτική, η θεώρηση των κανόνων ως λεκτικών σχηματισμών προς ενδοεκκλησιαστική ευδόωση του σωτήριου μηνύματος σε συνάφεια με το χριστολογικό δόγμα γίνεται να περιγραφούν στη βάση της φρασεολογίας του Μεγάλου Βασιλείου ως νόμοι και κανόνες, που ουσιαστικά είναι «φῶς καὶ ὁδὸς ζωῆς, ἔλεγχος καὶ παιδεία».²¹¹

Πιο συγκεκριμένα, οι ιεροί κανόνες ως εκκλησιαστική πρόταση οριοθέτησης της ορθοδοξίας και ορθοπραξίας του ανθρώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, θεωρούνται ως μία *κίνηση οικονομίας* του πατερικού λόγου, η οποία - μέσα από τη μετοχή Θεού, όπως οι Πατέρες της Εκκλησίας ιστορικά βίωσαν την αγαπητική σχέση Θεού και ανθρώπου-, αποδίδει την οικονομική δράση του Θεού στην κτίση, μία δράση περιγραφόμενη από τις κατευθυντήριες γραμμές του πατερικού θεολογικού λόγου. Ο 81^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, σε κάποιο σημείο της προβληματικής του αναφέρεται σε «...κατὰ τούς ἤδη παρά τῶν Πατέρων ἡμῶν ἐξενεχθέντας νόμους καὶ κανόνας *οἰκονομείσθωσαν...*», πράγμα, που γίνεται να αποσαφηνίσει μια τέτοια θέση περί της οικονομίας του δικαίου/κανόνων της Εκκλησίας προς τον άνθρωπο.²¹² Συνάγεται, οπότε, κατόπιν μίας τέτοιας παρατήρησης της α) φρασεολογίας των ιερών κανόνων και β) θεολογικής αυτοσυνειδησίας της κοινότητας που τους ενυλώνει ιστορικά ως κατευθυντήριες γραμμές αποτύπωσης της εν Χριστῷ ζωῆς, ότι οι ιεροί κανόνες δύνανται να νοηθούν ως κείμενα που μαρτυρούν την (έστω ως θεολογικό νεολογισμό) οικονομία του Θεού

²¹⁰ Βλ., σχετικά περί εκκλησιαστικής οικονομίας ως εφαρμογή δικαίου στην ιστορική ζωή της Εκκλησίας, Μητρ. Μεσσηνίας, Χρυσόστομος Σαββάτος, *Τα εκκλησιολογικά κριτήρια εφαρμογής και άσκησης της εκκλησιαστικής οικονομίας...*, ο. π., 175-192.

²¹¹ Παρ 6, 23· 6^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ 2, 577-578 και Πηδάλιον, 267.

²¹² Η υπογράμμιση είναι δική μου. Βλ., κατά τα άλλα, 81^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 245 και Πηδάλιον, 509.

εν δικαίω. Ο Βαλσαμόνας, συγκεκριμένα, ερμηνεύοντας την ιστορική λειτουργία των ιερών κανόνων στα εκκλησιολογικά της πλαίσια, αποδίδει ρητά μία τέτοια θέση, καθώς ομολογεί ότι οι ιεροί κανόνες έχουν ως μέλημα τους τη σωτηρία του ανθρώπου και τίποτε άλλο.²¹³ Η οικονομία του Θεού εν δικαίω, στη μορφή διατυπώσεως κανόνων από την εκκλησιαστική κοινότητα, όπως αυτή προσλαμβάνει την οικονομία και το λόγο του Θεού, μέσω της μετοχής Του στην ιστορική της ζωή, αναγνωρίζεται και στον 29^ο Κανόνα της συνόδου της Καρθαγένης. Ο συγκεκριμένος κανόνας, ορίζοντας επιγραμματικά την πεμπτουσία της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης περί μίας θεολογικής μαρτυρίας που ενδιαφέρεται για την *ιστορική ίαση* του ανθρώπινου προσώπου από τα επακόλουθα της πτωτικής αμαρτίας κακέκτυπα στην ιστορική του ζωή,²¹⁴ μιλάει, κατά την ερμηνεία του Βαλσαμόνα, για το μέλημα «πάντων των κανόνων» προς επίγνωση της αμαρτίας.²¹⁵

Ο θεραπευτικός και σωτηριολογικός χαρακτήρας των ιερών κανόνων, ο οποίος σχηματικά αναδεικνύεται μέσα από τη μέριμνά τους προς απόλωση της

²¹³ «Τοῖς γάρ ἱεροῖς καί θείοις κανόσι μόνης τῆς ψυχικῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἐμέλησε, καί ἑτέρου παντελῶς οὐδενός», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 4^ο Πρωτοδευτέρας, *ΠΙ* 2, 662. Ο σωτηριολογικός χαρακτήρας των ιερών κανόνων (και κατ' ἐπέκταση του Κανονικού Δικαίου της Εκκλησίας) ενδυναμώνει τη θέση περί «οικονομίας του Θεού εν δικαίω». Ο σωτηριολογικός χαρακτήρας των κανόνων, διαφαινόμενος και στην οικεία θεματική του αγίου Γρηγορίου Νύσσης περί της «προς το ἀγαθόν ἐπάνοδο» του ανθρώπου, καταδεικνύει α) την ανθρωπολογική στόχευση των ιερών κανόνων ως θεραπείας του ανθρώπου και επανάκτηση της προς το Θεό πορείας του στην ιστορική του ζωή και β) την εκκλησιαστική συνάφεια μίας τέτοιας πορείας (με όλες τις εκκλησιολογικές προεκτάσεις που μία τέτοια συνάφεια ενέχει) για την ιστορική ζωή του ανθρώπου-μέλους της Εκκλησίας. Βλ., τη διατύπωση, 4^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΙ* 4, 310 και *Πηδάλιον*, 529.

²¹⁴ Υπάρχει μία διεπιστημονική κατανόηση από τη πλευρά επιστημονικών πεδίων ξέχωρων της θεολογίας και των ανθρωπιστικών σπουδών, οι οποίες επιδίδονται στην ενασχόληση με την πατερική γραμματεία, ότι η ορθόδοξη θεολογική παράδοση παρέχει μία πρόταση, η οποία συντείνει προς τη φυσιολογική θεώρηση του ανθρώπου και προς την ίαση αυτού ως ενός αδιαίρετου συμπλέγματος σωματοψυχής. Κατανοείται, λοιπόν, ότι η ορθόδοξη θεολογία ενδιαφέρεται για την ίαση του ανθρώπου, των σωματικών και ψυχικών του στοιχείων δηλαδή, από την αλλοίωσή τους, όπως ιστορικά διαγιγνώσκεται, από την αμαρτωλότητα και πτωτικότητα. Βλ., για παράδειγμα, P. LeMasters, «The Practice of Medicine as Theosis», *Theology Today* 61 (2004) 173-186. Ο Ματσούκας, πρωτοπορώντας βιβλιογραφικά, επέμεινε να υπογραμμίζει την αποτύπωση αυτής της *φυσιολογίας* του ανθρώπου, όπως διακρίνεται ερμηνευτικά στα φιλοκαλικά και πατερικά κείμενα. Βλ., για παράδειγμα, Ν. Ματσούκας, *Ιστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994. Οι Πατέρες της Εκκλησίας ενδιαφέρονταν, πρωτίστως, για την ασφαλή διατύπωση της *φυσιολογίας* και ανατομίας του ανθρώπου και, βέβαια, η θεολογική τους μαρτυρία και πρόταση απευθύνονταν προς την ίαση αυτής της πτωτικότητας της ανθρώπινης φυσιολογίας, μίας πτωτικότητας διακριτής στην ίδια τη λειτουργία του σκεύους (*Β' Κορ* 4,7), όπως χαρακτηριστικά ονομάζεται το ανθρώπινο σώμα από τη βιβλική διήγηση. Οι αναφορές στην ανατομική και φυσιολογική πρόσληψη και περιγραφή του ανθρώπου από την πατερική θεολογία είναι άμυλλες. Βλ., παρ' όλα αυτά, την περιγραφή στην ησυχαστική παράδοση, Νικηφόρος Ησυχαστής, *Λόγος περί νήψεως...*, 963Α-966Β και *Φιλοκαλία Δ'*, 26, (12)-27, (25)· πρβλ. επίσης, περί της πατερικής μέριμνας προς θεραπεία και ίαση της ανθρώπινης φυσιολογίας, τα όσα σχετικά, Ν. Ματσούκας, «Πάθη και αρετές κατά τον Ορθόδοξο μοναχισμό», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, (Νέα Σειρά) 3 (1993/4) 233-244.

²¹⁵ «...ἀμάρτημα ἐπεγνωσμένον πάντως τοῖς κανόσι», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 29^ο (37^ο) Καρθαγένης, *ΠΙ* 3, 381.

αμαρτίας κατά τον ιστορικό βίο του ανθρώπου, απαλύνει, από τη μία μεριά, το δικανικό και νομικό/νομικιστικό χαρακτήρα, που θα μπορούσε να προσδώσει κανείς στην κανονική παράδοση της εκκλησιαστικής κοινότητας, ενώ από την άλλη μεριά, σε μία εσχατολογική προοπτική της κοινότητας αλλά και της βιοτής του ανθρώπου ως εκκλησιαστικού μέλους, υπογραμμίζει τον αναστάσιμο χαρακτήρα του νοήματός τους. Μάλιστα, συνδέοντας τα δόγματα με τους κανόνες, ως συνυφάνσεις του θεολογικού λόγου προς θεραπεία του ανθρώπου μέσα από τη γνωριμία του με το Θεό, κατανοείται ότι οι κανόνες-λήμματα ίασης της ανατομικής ιστορικότητάς της και ήθους του μέλους της Εκκλησίας εναρμονίζονται πραγματικά με τα δόγματα, τα οποία συντείνουν από τη μεριά τους «προς την ανάσταση του ανθρώπου», όπως κάτι τέτοιο διατυπώνεται στην ερμηνεία του Ζωναρά στις ρήσεις του 90^{ου} Μεγάλου Βασιλείου.²¹⁶

Περαιτέρω, πέραν από την πρόσληψη των ιερών κανόνων ως *οικονομία του Θεού εν δικαίω*, μιας και ο Θεός φανερώνεται και οι σωτηριώδεις του ενέργειες ενυλώνονται ιστορικά στο θεολογικό λόγο της εκκλησιαστικής κοινότητας, όπου η δράση Του γίνεται μία έγγραφη θεολογική μαρτυρία, όπως ορώνται οι ιεροί κανόνες στην παρούσα περίπτωση,²¹⁷ διακρίνεται, επίσης, από την ερμηνεία των μνημείων του κανονικού δικαίου και -στη διάρκεια της ιστορικότητάς και της ιστορικής της πορείας- η εκκλησιαστική *οικονομία εν δικαίω* προς τον άνθρωπο. Μέσα από αυτήν την οπτική, οι ιεροί κανόνες και το Κανονικό Δίκαιο, ως ευδιάκριτος πυλώνας του ορθόδοξου θεολογικού λόγου, χαρακτηρίζονται από την οικονομία τους προς την ανθρώπινη σωτηρία, πράγμα που α) υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της ύπαρξής τους στις ιστορικές φάσεις της εκκλησιαστικής κοινότητας, β) τον ιστορικό χαρακτήρα της σωτηρίας του ανθρώπου κατά την ορθόδοξη σωτηριολογία και ανθρωπολογία και γ) την οριστική απεξάρτηση των ιερών κανόνων από μία δικαική ερμηνεία τους, καθώς, ως μνημεία θεολογικού λόγου, συντείνουν στην ανάδειξη της θεραπευτικής/ιαματικής ιδιότητας του εκκλησιαστικού λόγου και την οριζοντίωση του στην προοπτική της ανάστασης. Για παράδειγμα, όταν ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης αναφέρεται στην ενύλωση και μεθερμηνεία των ιερών κανόνων σύμφωνα με την εκκλησιαστική οικονομία, νοηματοδοτεί με τούτη την έκφραση, το σωτηριολογικό περιεχόμενο της εκκλησιαστικής δράσης και το μέλημα της θεραπείας, το οποίο

²¹⁶ Ερμηνεία Ζωναρά στον 90^ο Μεγάλου Βασιλείου, *PII* 4, 287-289.

²¹⁷ Πρβλ. «ἐπεὶ δὲ γραφικῶν ἀποδείξεων ἄνευ, πληροφηθῆναι τῷ οὕτως διαπιστοῦντι ἀδύνατον, ..., τοὺς τῶν Ἁγίων βίους καὶ τὰ ἐγγράφως ὑπ' αὐτῶν ἐκτεθέντα», Νικηφόρος Ησυχαστής, *Λόγος περὶ νήψεως...*, 948B και *Φιλοκαλία Δ'*, 19, (18-20).

αποζητά ο άνθρωπος κατά την έμπρακτη εφαρμογή των ιερών κανόνων.²¹⁸ Η οικονομία λοιπόν εν δικαίω, όπως επιτελείται υπό την ιστορική ενορχήστρωση της εκκλησιαστικής κοινότητας, μπορεί φρασεολογικά να αναφέρεται ως η «νομοθεσία του Δεσπότη-Χριστού». Αυτή η νομοθεσία πάντως, ερμηνεύεται ως οδός θεραπείας της πτωτικής κατάστασης της αυτεξούσιας κτιστότητας και έναυσμα σωτηρίας και προς ανάσταση στράτευσης, κατά το ιστορικό παράδειγμα της Ενσάρκου Οικονομίας του Θεού. Και βέβαια, παραμένει εξάπαντος μία διακριτή εκκλησιαστική λειτουργία, η οποία βεβαιώνει ιστορικά το λόγο και τον τρόπο ύπαρξης της Εκκλησίας, ο οποίος είναι η εξαγγελία και έμπρακτη ερμηνεία του σωτήριου μηνύματος (όπως η «νομοθεσία Δεσπότη», κατά τη φράση του Μεγάλου Βασιλείου, μεθερμηνεύεται).²¹⁹ Θεωρώ ότι δεν χρειάζεται διευκρίνιση ότι, επί του παρόντος, ο όρος «οικονομία» χρησιμοποιείται για να καταδείξει τη φύση της ιστορικής δράσης της εκκλησιαστικής κοινότητας και, βέβαια, αποφεύγεται η σύνδεση με τη σημασία του όρου στο δίπολο οικονομίας και ακρίβειας της εφαρμογής των επιταγών/νουθεσιών των ιερών κανόνων.

Είναι φανερό, συνεπώς, από την επίσκεψη σε πλείστα παραδείγματα των ιερών κανόνων, ότι το σώμα αυτών στοιχειοθετεί μία εκκλησιαστική οικονομία εν δικαίω προς τον άνθρωπο ή διαφορετικά, το κειμενικό τους νόημα περιέχει την αφήγηση της οικονομίας του Θεού εν δικαίω.²²⁰ Σε κάθε περίπτωση, επισημαίνεται ότι η ορθόδοξη κανονική παράδοση, όπως ξεκινάει να συστηματικοποιείται ακαδημαϊκώς στους σύγχρονους πανεπιστημιακούς χώρους,²²¹ διαβλέπει στα κείμενα

²¹⁸ Πρβλ. τη φρασεολογία περί «πρός τό συμφέρον τῆ ἐκκλησιαστικῆ οικονομία...», 4^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ 4, 310 και Πηδάλιον, 529· επίσης, χαρακτηριστικό παράδειγμα της ερμηνείας των ιερών κανόνων ως της οικονομίας της Εκκλησίας εν δικαίω αποτελεί ο 3^{ος} Αγκύρας, ΡΠ 3, 24 και Πηδάλιον, 303.

²¹⁹ Η παραπάνω προβληματική έχει ως νοηματική αφετηρία τον 20^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ 4, 146-147 και Πηδάλιον, 489· πρβλ. επίσης, περί των ιερών κανόνων ως οικονομίας εν δικαίω της Εκκλησίας στο πλαίσιο της ιστορικής της ζωής και της εκκλησιαστικής οικονομίας εν δικαίω ως ιστορική ενύλωση και συνέχιση του βιβλικού νοήματος, τη διατύπωση, 92^{ος} Καρθαγένης, ΡΠ 3, 525-526. Σημειώνεται ότι ο παρών κανόνας παραλείπεται και δεν τυγχάνει απარიθμήσεως από το Πηδάλιο. Βλ., Μητρ. Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας, Παύλος Μενεβίσογλου, *Ιστορική Εισαγωγή...*, ο. π., 447, υποσημείωση, 2.

²²⁰ Ο νόμος του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο επανακεντρισμός στο κατ' εικόνα ως επανεύρεση της αγαθής συνειδήσεως, όπως κάτι τέτοιο επι-τελείται στην εκκλησιαστική κοινότητα. Πρβλ. για παράδειγμα, 14^{ος} Θεόφιλου Αλεξανδρείας, ΡΠ 4, 354 και Πηδάλιον, 553· ακόμη, τούτη η οικονομία Θεού προς τον άνθρωπο, ως θεοπτία και μετοχή Θεού, θεωρείται, μέσα από τη διατύπωση κανόνων/νόμων και στην κανονική και εκκλησιολογική της πρόσληψη και σημασία, ως παιδείωση και παιδαγωγία, όπως για παράδειγμα αναφέρεται στην εκτός του σώματος των ιερών κανόνων δύγηση, Αναστάσιος Σιναΐτης, *Απόκρισις*, ΡΠ 4, 388.

²²¹ Υποστηρίζεται ότι από την εκκίνηση της νεώτερης ερμηνευτικής του Κανονικού Δικαίου στο πλαίσιο της ορθόδοξης θεολογίας διαφαίνεται η τάση προς την υπογράμμιση του σωτηριολογικού χαρακτήρα των ιερών κανόνων και η ανάδειξη της αλήθειας ως ιστορικής εκκλησιαστικής πρότασης.

των ιερών κανόνων το σωτηριολογικό τους χαρακτήρα αποφεύγοντας να ερμηνεύσει δικαίως ή να ορίσει ως δίκαιο και με όρους ακραιφνώς νομικούς, τη θεραπευτική προς τον άνθρωπο αρωγή, που οι ιεροί κανόνες ενυλώνουν ως θεολογική πρόταση και εκκλησιαστική πράξη.²²²

4. Οι ιεροί κανόνες ως πατερική παράδοση

Υπογραμμίσθηκε το περίγραμμα επιστημολογικής επίσκεψης στους ιερούς κανόνες από την παρούσα εργασία. Αναγνωρίζεται, εν πρώτοις, στο θεολογικό περιεχόμενο των ιερών κανόνων, η βιβλική αφετηρία του νοήματός τους και, βέβαια, η γραμμική συνέχεια της θεολογικής τους πρότασης σε συνάρτηση με τη βιβλική διήγηση και επαγγελία. Τούτη η γραμμική συνέχεια καθιερώνεται με την προέλευση των ιερών κανόνων από την πατερική θεολογική έμπνευση και γραφίδα, η οποία παραμένει το θεολογικό εφελτήριο του κειμενικού περιεχομένου των ιερών κανόνων αλλά και η εγγυητική βάση της ερμηνείας και κάθε, κατά καιρόν, επανερμηνείας τους, μιας και, για τη σύνολη θεολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας, η θεολογία, όπως και η ζωή της Εκκλησίας, παραμένει διηλεκώς μία πατερική ιστορική περίοδος και πράξη.²²³ Οι ιεροί κανόνες, επομένως, ως κείμενα προέρχονται από την πατερική

Κάτι τέτοιο υποστηρίζεται ακόμη και για τον Νικόδημο Μίλας. Βλ., π. Ε. Μ. Adjerkonίς, *Τα μυστήρια κατά την κανονική και έρμηνευτική ανάλυση του Έπισκόπου Δαλματίας Νικόδημου Μίλας*, (μεταπτυχιακή εργασία), Θεσσαλονίκη 2007, 140. Η σημασία της παρούσας εργασίας μεγιστοποιείται, αν λάβει κανείς υπόψη ότι βασίζεται στη βιβλιογραφική παραγωγή του Μίλας στη μητρική του γλώσσα.

²²² Βλ., περί του θεραπευτικού χαρακτήρα των κανόνων και περί *οικονομίας εν δικαίω*, G. Parathomas, «Les sanctions dans la tradition canonique...», *ο. π.*, 316 κ. εξ.· επίσης, του ίδιου, *Essais d'Économie canonique. Esquisse d'introduction à la Théologie canonique*, (Manuel pour les étudiants), ed. by the "Saint Serge" Orthodox Institute of Theology (Formation Théologique par Correspondance [FTC 2]), Paris 2005.

²²³ Η ορθόδοξη θεολογία ποτέ δεν απέκλεισε την, κατά καιρούς, ενδεχόμενη επίσκεψη της χάριτος του αγίου Πνεύματος σε πρόσωπα της Εκκλησίας, τα οποία η αγιότητα τους προσλαμβάνεται από την κοινότητα ως μία εικόνα πατερικής -με τη θεολογική σημασία του όρου- μορφής. Πιο συγκεκριμένα, η ορθόδοξη θεολογία δεν τυποποιεί την πατερική περίοδο *χρονολογικά*, έστω αν κατανοεί την κορυφαία σημασία και προσφορά των πατερικών μορφών της Εκκλησίας στα χρόνια των Οικουμενικών συνόδων, αλλά εκλαμβάνει *εκκλησιολογικά* τον όρο και την ανάδειξη πατέρων στην εκκλησιαστική κοινότητα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η σύνολη ιστορική ζωή της Εκκλησίας είναι μία πατερική περίοδος, καθώς σε όλη τη διάρκεια της ιστορικής ζωής της Εκκλησίας, εμφανίζονται πατερικές μορφές, δηλούσες την παρουσία του Πνεύματος στο πρόσωπο, την ιστορική δράση και το λόγο διακονίας τους. Βλ., περί της εκκλησιολογικής παρά χρονολογικής θεώρησης της πατερικής περιόδου, Π. Χρήστου, *Εισαγωγή στην Ελληνική Πατρολογία*, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1990, 26.

γραφίδα και γίνονται πράξη εντός της πατερικής παράδοσης και της ιστορικά επεκτούμενης προς το Έσχατον Εκκλησίας των Πατέρων.

Περαιτέρω, οι ιεροί κανόνες εκφέρουν την ενύλωση της οικονομίας του Θεού προς τον άνθρωπο και συνδράμουν στην ιστορική του απόπειρα να φθάσει στην ομοίωση Θεού και, επομένως, παραμένει μέλημα της Εκκλησίας εντός της πατερικής της συνέχειας, η υλοποίηση της *κανονικής* της *οικονομίας* μέσα από την ύπαρξη και εμπράγματα απόδοση του περιεχομένου των ιερών κανόνων, προς την ευόδωση αυτού του ανθρωπολογικού στόχου της ομοιώσεως Θεού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας.

ΜΕΡΟΣ Γ

Κανονική ανθρωπολογία και κατ' εικόνα Θεού κτιστή κατασκευή του ανθρώπου

1.Μεθοδολογία κανονικής ανθρωπολογίας

«Διό καθ' ὅ,τι ἄν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύωμεν, ἃ δέ ἄν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα», Ηράκλειτος, *Αποφθέγματα*, ΙΑ, 16.

Ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας κάποια στιγμή στο εκτενές κείμενο του *90^{ου} Κανόνα* χρησιμοποιεί τη φράση «προφυλακτήριον ίαμα» δίνοντας έναυσμα για το χαρακτηρισμό της φύσης των ιερών κανόνων, οι οποίοι λειτουργούν ως κανονική νοθεσία, υποδεικνύοντας αυτόματα τον παιδαγωγικό χαρακτήρα της ποιμαντικής του γραφίδας.²²⁴ Στη βάση της παραπάνω σκέψης, μπορεί κάποιος να διαβλέψει ότι ο χαρακτήρας των κανόνων προδιατίθεται προς τον άνθρωπο ως κυρίαρχα

²²⁴ 90^{ος} Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 278 και *Πηδάλιον*, 640.

παιδαγωγικός και προληπτικά ιαματικός και αποσκοπεί στην ιστορικά και εκκλησιαστικά αρθρωμένη πρόληψη και προφύλαξη και την «εκ της απωλείας» ενδεχόμενη ίαση του ανθρώπου, πράγμα που αποτελεί και το κυρίαρχο μέλημα της εκκλησιαστικής ζωής και της εξ αυτής παραγόμενης θεολογικής μαρτυρίας και γραμματείας. Μάλιστα, ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας πρόθυμα ονομάζει τους προσλαμβάνοντες ή αναγιγνώσκοντες τη θεολογική και κανονική του θέση ως «συνεγνωκότες» και «άδιαφόρους». Εκ τούτου δύναται ερευνητικά να εκμαιευθεί, ότι α) η κανονική του θέση έχει μια εκκλησιολογικώς και κοινοτικώς νοούμενη αφετηρία και ένα ενδοεκκλησιαστικό πεδίο αναφοράς, μιας και γίνεται να απευθυνθεί προς όλα τα μέλη της Εκκλησίας, τα οποία «προς ίαση εαυτών» οφείλουν να ενυλώσουν ως ιστορική τους μαρτυρία και πράξη την κανονική-θεολογική θέση του αγίου και β) η θέση του αυτή, η πλήρης ανάπτυξη της οποίας βρίσκεται στο περιεχόμενο του προαναφερθέντος 90^{ου} Κανόνα, κάνοντας χρήση του αντιθετικού σχήματος «συνεγνωκότες-αδιάφοροι», καταλήγει να έχει μία καθολική και εναγκαλιστική ανθρωπολογική ισχύ. Η ισχύς τούτη είναι καθολική, μιας και αφορά σε όλο το φάσμα των ανθρώπων και της αυτεξούσιας ροπής τους προς τη μετοχή της κανονικής και ανθρωπολογικής αληθειακής αξίωσης της πατερικής ρήσης, η οποία ως πατερική και κανονική θέση δεν είναι άλλο τι παρά μία ερμηνεία του σωτήριου βιβλικού μηνύματος, η οποία με τη σειρά της διατίθεται προσλήψιμη και βιωματικώς επαληθεύσιμη από τα μέλη του εκκλησιαστικού σώματος ή λιμνάζει παραμένοντας αδιάφορη για τους αυτεξούσια αποκομμένους από τη χριστιανική πίστη. Εκ της διατυπώσεως, λοιπόν, του 90^{ου} Βασιλείου Καισαρείας συνάγεται η πεποίθηση, ότι οι ιεροί κανόνες φέρουν στην άρθρωσή τους ένα λόγο περί ανθρώπου, όπου στα βασικά του σημεία έχει συναίσθηση του διττού χαρακτήρα του, δηλαδή του γεγονότος ότι απευθύνεται στο εκκλησιαστικό σώμα προς ιστορική του συμ-μόρφωση αλλά, επίσης, η μαρτυρία των ιερών κανόνων αληθεύεται συνολικώς για την ανθρώπινη φύση.²²⁵

Επιπρόσθετα, προς ενδυνάμωση του παραπάνω συλλογισμού, διακρίνεται ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης να ομιλεί ξεκάθαρα περί μίας «κανονικής οικονομίας προς τους πεπλημμεληκότες», η οποία αρθρώνεται θεολογικά και προτείνεται ποιμαντικά προς θεραπεία της «αρρώστιας» εκείνων που δείχνουν αμέλεια προς την εγρήγορση της ανθρώπινης φύσης προς την εκ φύσεως ροπή της προς το Θεό και συγκεκριμένα,

²²⁵ 90^{ος} Βασιλείου Καισαρείας, ΡΠ Δ, 278 και Πηδάλιον, 640.

δια της ιστορικής εξακριβώσεως του βιβλικού μηνύματος. Μάλιστα, αναγνωρίζεται στη φράση του αγίου Γρηγορίου Νύσσης: α) η αποστολή των ιερών κανόνων ως ενός κειμένου, που οικονομεί μία μέθοδο ίασης του ανθρώπου, β) η πτωτική κασπάσταση της φύσης του ανθρώπου, όπως ιστορικά και εμπειρικά από τη μεριά της εκκλησιαστικής εμπειρίας, προσλαμβάνεται και κατανοείται η εικόνα του ανθρώπου στην ιστορική του αυτοπραγμάτωση, γ) η ανάγνωση του ανθρώπου ως ενός έμβιου όντος, η αλήθεια της φύσης του οποίου, επικυρώνεται μόνο όταν ειδωθεί στη σχέση του με το Θεό και, βέβαια, δ) η παροχή μίας μεθόδου και μίας πρότασης ανάγνωσης και ορισμού της ανθρώπινης φύσης μέσα από τη ζωή της κοινότητας του Αναστάσιου Χριστού, κατά την οποία ο άνθρωπος, είτε διαβιεί στη συνεχή και συνεχιζόμενη απώλεια και ακοινωνησία Θεού, είτε εγκεντρίζεται στην καινή κτίση και σε μία ενδεχόμενη απόπειρα μέθεξης Του.²²⁶

Η διπλή αυτή ανάγνωση της φρασεολογίας του 90^{ου} Βασιλείου Καισαρείας και του 1^{ου} Γρηγορίου Νύσσης έρχεται σε συμφωνία με τη πατερική θεώρηση του ανθρωπίνου όντος ως ενός ιστορικά ζώντος προσώπου εντός μίας κοινωνίας και ενός σώματος, το οποίο διασώζει την ακεραιότητα της ιστορικής του κίνησης και μαρτυρίας σε συνάφεια και σχέση με το θείο φωτισμό και τις ιστορικά προσλήψιμες άκτιστες ενέργειες του Θεού.²²⁷ Η ανθρωπολογία, επομένως, των Πατέρων, η αληθιακή τους αξίωση και θέση περί της φύσης του ανθρώπου, όπως παράλληλα ή αντίστοιχα εκφράζεται και στα μνημεία των ιερών κανόνων, είναι μία *εκκλησιαστική ανθρωπολογία*,²²⁸ μία θεώρηση του ανθρώπου, η οποία μνημονεύει την ενιαία υπαρξιακή οντότητα του ανθρωπίνου προσώπου στην αγιαστική κοινωνία του εκκλησιαστικού σώματος, στην οποία προσπαθεί να μετέχει ιστορικά στο φωτισμό και την επενέργεια της άκτιστης παρουσίας του Τριαδικού Θεού.²²⁹ Ο άνθρωπος, για

²²⁶ Οι πρώτες σειρές του 1^{ου} Γρηγορίου Νύσσης προσφέρουν απλόχερα την ορολογία περί *κανονικής οικονομίας* και επιστημολογικά συστηματικοποιώντας την ορολογία αυτή στο θεολογικό της πλαίσιο, τη νομιμοποίηση περί της άρθρωσης μίας *κανονικής ανθρωπολογίας*. Βλ., περισσότερα, 1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ Δ, 295 και Πηδάλιον, 651.

²²⁷ Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β...*, ο. π., 501.

²²⁸ Η φράση ανήκει στον Ματσούκα και, λίγο ως πολύ, περικλείει ερμηνευτικά και επιστημολογικά τον τρόπο όρασης του ανθρώπου στην ιστορική διαδρομή της Εκκλησίας. Βλ., περισσότερα, ο. π., 501-513.

²²⁹ Στη σύγχρονη υπερομολογιακή θεολογική σκέψη ανιχνεύεται η αυτοψία μίας τάσης για επανεύρεση αυτής της μεθόδου ανάγνωσης του ανθρώπου, μιας και υπήρξαν αρκετή θεολογική παραγωγή και Ρωμαιοκαθολική μεθοδολογία ανάγνωσης του ανθρώπου, όπου η παρουσία του Θεού και η σχέση του ανθρώπου με Αυτόν εντός της ιστορίας και της κτίσης είναι απύσχα. Πιο συγκεκριμένα, η δυτική θεολογική διάνοξη προσπάθησε να φιλοσοφικοποιήσει την ανθρωπολογία της ορίζοντας μονοδιάστατα τον άνθρωπο, μιας και λησμόνησε να συμπεριλάβει στην εικόνα του τον μυστηριακό χαρακτήρα της εκκλησιαστικής κοινότητας και βέβαια, να ορίσει τον άνθρωπο μέσα σε αυτό το σύμπλεγμα κοινωνίας με το συνάνθρωπο και το Θεό, το οποίο λαμβάνει ιστορικά χώρα εντός του

την πατερική σκέψη, δεν νοείται αυτονομημένα και δεν παραθεωρείται στην ατομικότητα και προσωπική ιδιαιτερότητα της φύσης του, καθώς για την πατερική θεολογία, η εικόνα του ανθρώπου περιγράφεται καθ' ολοκληρίαν μέσα από την ανάδειξη της αγαπητικής κοινωνίας του εκκλησιαστικού σώματος, στην οποία ιστορικά μετέχει και βέβαια, σε συνάρτηση της σχέσης του με το άκτιστο Ον, στη μετοχή του οποίου ζωοποιείται αποπειρώμενος την απέκδυση της περατότητας της κτιστής του φύσης.²³⁰ Η μυστηριακή κοινωνία της Εκκλησίας, ως η αποκάλυψη της παρουσίας του Θεού στην κτίση, καθορίζει, εμπειρικά και λεκτικά, τη φρασεολογία

εκκλησιαστικού σώματος και το οποίο τόσο ζωτικής σημασίας παραμένει για την ιστορική αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου και για την αληθή απεικόνιση της προσωπικής του ταυτότητας και μοναδικότητας. Βλ., για παράδειγμα, τον διάλογο που αναπτύσσεται προς επανεύρεση μιας αλήθειας για τον άνθρωπο συμπεριλαμβανομένης αυτής της ζωής φωτισμού υπό των θείων ενεργειών, κατά την τριαδολογικός εύστοχη ορθόδοξη ορολογία, όπως λαμβάνει χώρα, L. Boeve, «Thinking Sacramental Presence in a post-modern context», *Sacramental Presence in a post-modern context*, L. Boeve and L. Lejssen, (eds), (Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovaniensis, CLX), Peeters Press, Leuven 2001, 3-35. Για την πατερική θεολογία όμως, μία τέτοια οπτική δεν υπήρξε ούτε μία μέρα απύσασα. Η πατερική σκέψη εγχάραξε στην αυτοσυνειδησία της, ειδικότερα συνδέοντας τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας με τη μυστηριακή ζωοδότηση της ανθρώπινης φύσης και την υπογράμμιση του ρόλου του μυστηριακού χαρακτήρα της λατρευτικής πράξης προς την ενατένιση και ευόδωση του ανθρώπινου «ευ είναι», την πραγματικότητα της μετοχής των ενεργειών του Θεού στον ιστορικό χρόνο, πράγμα που εικονίζει μία διαφορετική, εκκλησιολογικώς κυρίως αφορμώμενη, εικόνα για τον άνθρωπο. Ο άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, για παράδειγμα, διηγείται επισταμένως την ενέργεια του Πνεύματος επί της «πολιτείας του ανθρώπου» στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής ζωής. Βλ., Γρηγόριος Σιναΐτης, *Εἶδησις ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς*, PG 150, 1308BC και *Φιλοκαλία Δ' (Περὶ τοῦ πῶς δεῖ εὐρεῖν τὴν ἐνέργειαν)*, 67-68, (γ). Για την ορθόδοξη θεολογία, ένα αληθιακό ἔνδοξο που θα συμπεριλαμβάνει την ολότητα (ἢ ἄλλως, θα ορίζει την οντολογία) της ανθρώπινης φύσης στην κτιστή ιστορική της κίνηση οφείλει να λαμβάνει υπόψη τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και βέβαια, το σύμπλεγμα σχέσεων μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα, όπου μυστηριακῶς ἀλλὰ πραγματικῶς ζωοποιείται ο άνθρωπος κατά τη λατρευτική ζωή και τη μετοχή Θεού. Η άποψη του Θεόδωρου Ιεροσολύμων, που αναφέρει, για παράδειγμα, ότι το βάπτισμα, εισαγωγικό για τον άνθρωπο γεγονός και μυστήριο της λατρευτικής ζωής της Εκκλησίας, «καθαίρει και ὑποῖ» την ανθρώπινη φύση, αποτελεί κοινή πατερική θέση και κοινή ανθρωπολογική αναφορά για το σύνολο της ορθόδοξης θεολογίας και εννοεί, βέβαια, τη σχέση Θεού-ανθρώπου για τον εγκεντρισμό της ανθρώπινης φύσης στην ύπαρξη. Βλ., για παράδειγμα, Θεόδωρος Ιεροσολύμων, *Θεωρητικόν, Φιλοκαλία Α'*, 330, (20-21). Για την πατερική θεολογία, ο εγκεντρισμός της ανθρώπινης φύσης στην ύπαρξη και η αποφυγή της φθοράς και της διάβρωσης της ανθρώπινης φύσης δεν είναι ἄλλο παρά μία πραγματικότητα ιστορικής κίνησης του ανθρώπου προς την επιζήτηση του Θεού. Κάθε ανθρώπινη ζωή εκτός της θείας πραγματικότητας, εκτός Θεού, δεν νοείται ως ύπαρξη, μιας και φαντάζει διαβρωμένη ως απόπειρα αυτονόμησης της ζωής και ἄρνησης της κτιστής της πραγματικότητας και της σχέσης αυτής με το Θεό.²³⁰ Πρβλ. για παράδειγμα, την οπτική του 2^{ου} Λαοδικείας, ο οποίος αναφέρει «περὶ τοῦ, τούς ἐξαρτάνοντας ἐν διαφόροις πταίσμασι, καὶ προσκαρτεροῦντας τῇ προσευχῇ τῆς ἐξομολογήσεως καὶ μετάνοιας, καὶ τὴν ἀποστροφὴν τῶν κακῶν τελείαν ποιουμένους, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος, καιροῦ μετάνοιας δοθέντος τοῖς τοιούτοις, διὰ τούς οἰκτιρμούς καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ προσάγεσθαι τῇ κοινωνίᾳ (δική μου ἡ υπογράμμιση)», 2^{ος} Λαοδικείας, ΡΠ Γ, 173 και Πηδάλιον, 421. Επομένως, τα κείμενα των ιερών κανόνων δεικνύουν τη συναίσθηση, ότι η μυστηριακή ζωή, ως μετοχή/κοινωνία των ενεργειών του Τριαδικού Θεού, «φυσιοῖ» τον άνθρωπο. Περαιτέρω, στο πλαίσιο της διδασκαλίας του μαθήματος του Κανονικού Δικαίου, ο Αρχιμ. Γρ. Παπαθωμάς λεξικογραφεί το λήμμα «οντολογία/οντολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου» υπογραμμίζοντας «μία ἔνωση του ανθρώπου με την αγάπη του Θεοῦ για τη δημιουργία του, μία ἔνωση στο ἐπίπεδο της οντολογίας, παρά της ψυχολογικής εξαρτήσεως ἢ συναισθηματικής συνθέσεως μίας σχέσης Θεοῦ και ανθρώπου, δηλαδή μία ἔνωση στο ἐπίπεδο της υπαρξιακῆς εξαρτήσεως του ανθρώπου ἀπὸ το ὄντως ὄν». Βλ., Αρχιμ., Γρ. Παπαθωμάς, *Κανονικό Γλωσσάριο*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, Αθήνα 2011, 87.

της θεολογικής ανθρωπολογίας της πατερικής σκέψης και, επομένως, των ιερών κανόνων ως ενός ακόμη μνημείου της σκέψης και μαρτυρίας αυτής. Και βέβαια, κάθε λόγος για τον άνθρωπο εντάσσεται σε αυτή την οπτική της ζωής του εκκλησιαστικού σώματος, της μυστηριακής ζωής αυτού του σώματος και των χριστολογικών και σωτηριολογικών του συμφραζομένων.²³¹

Μία τέτοια θέαση και μέθοδος ονοματοδοσίας της φύσης του ανθρώπου και της ιστορικής του κίνησης στον κόσμο των κτιστών έχει, βέβαια, ως κορυφαία θεολογική της αφετηρία τη διάκριση κτιστού και ακτίστου, όπως θεολογικά θεμελιώνεται στην ορθόδοξη παράδοση και οριστικά αρθρώνεται από την Καππαδοκική γραφίδα.²³² Σ' αυτή τη φιλοσοφικά πρωτότυπη και θεολογικά και εμπειρικά ακριβή διάκριση, εισάγεται η *ενεργειακή σχέση*, κατά μίμηση της φράσης του Ματσούκα,²³³ μεταξύ κτιστού ανθρώπου και άκτιστου δημιουργού Θεού, όπου, ως πρωτεύουσα διάκριση των δύο ετερούσιων πραγματικοτήτων, εκφράζεται η κατά το δυνατόν και δογματικώς ακριβής, μετοχή του κτιστού στο Άκτιστο και η οντολογικά και ιστορικά συνεχώς επηρεαζόμενη ή αλλοιούμενη φύση του κτιστού δια της απουσίας ή απόπειρας σύναψης σχέσης με τις άκτιστες αλλά ιστορικά

²³¹ Ο π. J. Meyendorff ανιχνεύει τον εντοπισμό της σημασίας μιας τέτοιας διαπίστωσης. Πιο συγκεκριμένα, η θέση τούτης της ορθόδοξης θεολογίας και ανθρωπολογίας, ότι «in the eastern patristic thought man is not conceived as an autonomous being but as being fully himself only with communion to God», απηχεί α) τον εκκλησιαστικό τρόπο πρόσληψης της ανθρώπινης φύσης και της μετέπειτα άρθρωσης μίας οντολογίας του ανθρώπου και β) τη συνάρτηση τούτης της οντολογίας με το μυστήριο της κίνησης και ενέργειας του Θεού στον κόσμο. Και πάλι, η ορθόδοξη ανθρωπολογία εισάγει έναν τρόπο απεικόνισης του ανθρώπου πάντα σε συνάρτηση με τη θεία οικονομία και τη σχέση ανθρώπου και Θεού, J. Meyendorff, «Unity of the Church-Unity of Mankind», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 15,4 (1971) 163-177, (εδώ, 167).

²³² «...τήν μὲν ἄκτιστον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστήναι. Αὐτὴ γὰρ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος κινήσις τις ἐστὶ...», Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44, 184C· πρβλ. επίσης, Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνόμιον*, PG 45, 812A-825A, όπου και ερμηνεύεται η σχέση κτιστού και ακτίστου ὄντος στο φως της υπόστασης του Μονογενοῦς Υἱοῦ. Πρβλ. για τη διάκριση *κτιστού-ακτίστου* στην πατερική θεολογία και τις θεολογικές και φιλοσοφικές της προεκτάσεις, Ν. Ματσούκας, *Ιστορία της Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994, 195-209.

²³³ Θεωρώ ότι η χρήση του συγκεκριμένου όρου από τον Ματσούκα απηχεί τη δογματική διδασκαλία των ησυχαστών αγίων, οι οποίοι με την εξακρίβωση της ορολογίας περί της Ἀκτιστης παρουσίας του Θεού στην ιστορία δια των ακτίστων αλλά ιστορικά και βιωματικά προσλήψιμων από τον άνθρωπο στο εκκλησιαστικό σώμα ενεργειών Του, φώτισαν οριστικά και συγκεκριμένα θεολογικά όλη την παράδοση της ορθόδοξης τριαδολογίας και της μέθεξης Θεού από τον άνθρωπο. Για την πατερική τεκμηρίωση της φράσης, η οποία ορίζει α) τη δογματικώς ορθά αποτυπούμενη σχέση Θεού-ανθρώπου και β) τον (ακόλουθο) τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου στην κτίση, βλ., Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...ο. π.*, PG 150, 1181A-1192C και *Φιλοκαλία Δ'*, 165, (πε)-170, (ρβ).

Η χρήση της ορολογίας περί *ενεργούντος Θεού* στον άνθρωπο, απηχώντας τη βιβλική απεικόνιση του «ενεργεῖν» του Θεού στην κτίση, έχει εξάπαντος μία ιστορική συνέχεια στην ορθόδοξη θεολογία, επομένως και στο πεδίο των ιερών κανόνων, ως μία έκφανση της ορθόδοξης θεολογίας, η οποία (πρωτοκαθ)ορίζεται από τη βιβλική πρόταση και ερμηνεία των ενεργειών του Θεού στο εκκλησιαστικό σώμα. Περί των ενεργειών του Θεού στη βάση της βιβλικής διήγησης, βλ., επισταμένως, D. Bradshaw, «The Divine Energies in the New Testament», *St Vladimir's Theological Quarterly* 50,3 (2006) 189-223.

προσλήψιμες ενέργειες του όντως Όντος.²³⁴ Εξ αυτού, διαπιστώνεται μία συνεχής σχέση Θεού και ανθρώπου, όπου η εξάρτηση του κτιστού ανθρώπου από τον άκτιστο Θεό μαρτυρεί τον συνεχή ετεροπροσδιορισμό της φύσης του ανθρώπου στη βάση της απουσίας ή μετοχής των ενεργειών του Θεού.²³⁵

Το ως άνω ανθρωπολικό συμπέρασμα υπήρξε συνεχής αυτοσυνείδητη αναφορά των μνημείων της θεολογίας της ορθόδοξης παράδοσης και ρητή διαπίστωση της πατερικής εμπειρίας.²³⁶ Μία τέτοια θεολογική διαπίστωση προσφέρει, μάλιστα, μία εικόνα για τον άνθρωπο που συμπεριλαμβάνει και τον εσχατολογικό χαρακτήρα της φύσης του, ως συνάρτηση της σχέσης του με το Θεό στο σωτηριολογικό πλαίσιο της λατρευτικής κοινότητας του σώματος Χριστού. Παρουσιάζεται, ως εκ τούτου, μία εικόνα και ένας ανθρωπολογικός ορισμός, ο οποίος λαμβάνει υπόψη τον ετερόφωτο χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, καθώς η ανθρώπινη φύση, ιστορικά συνεχώς, λαμβάνει το ζην εκ Θεού και δεν περιορίζεται στην πτωτική της κτιστότητα παρά αποπειράται να ανιχνεύσει την πληρότητα της σε μία δυναμική σχέση με το Θεό, χάριτι κατευθυνόμενη προς τη θέωση.²³⁷

Έτσι, και προς μίμηση της φράσης του π. Γρ. Παπαθωμά αυτή τη φορά, οι παράμετροι του πατερικού ορισμού της ανθρώπινης φύσης μέσα στην κοινότητα της θείας δόξας αποφεύγουν μία αιωνιστική αντίληψη του ανθρώπου, η οποία εγκλωβίζει τον άνθρωπο στον κόσμο, τη φύση και την Ιστορία, καθώς μία παρόμοια ενδοκτισιακή αναφορά για τον άνθρωπο αρνείται τον εσχατολογικό προσανατολισμό της σχέσης του με το Θεό και τη συν-ύπαρξη στην Εκκλησία ως «εικόνα των μελλούμενων» και περιορίζει τον άνθρωπο και κάθε αληθειακή αξίωση επ' αυτού,

²³⁴ Πρβλ. την ερμηνεία, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ, ...ο. π.*, 107.

²³⁵ Ο *1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης* ανιχνεύεται ως σαφές δείγμα αυτής της θεολογικής θέσης. Στο κείμενο του παρόντος κανόνα, ο άγιος επεξηγεί ρητά τη θέση του, ότι η κτιστή ανθρώπινη φύση ζωοποιείται και ανασταίνεται μέσα από την *ενεργειακή* της επανασύνδεση και σχέση με το Θεό, μιας και ως «ἐπιστροφή καὶ ἀνόρθωση ἐκ τῶν νεκρῶν» λογίζεται η Ανάσταση του Κυρίου και η μυστηριακή «ἐν ἐνιαυτῷ, καθολική τῆς κτίσεως ἐορτή/αναπαράσταση του γεγονότος γίνεται, για να εγκεντρίζεται ο άνθρωπος «πρὸς τὴν ζῶσαν ὁδόν», *1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ Δ*, 295 και *Πηδάλιον*, 651· πρβλ. επίσης, Ερμηνεία Πηδαλίου στον *1^ο Γρηγορίου Νύσσης, Πηδάλιον*, 652.

²³⁶ Κατά γενική παραδοχή, σε όλα τα μνημεία της ορθόδοξης θεολογίας ο άνθρωπος νοείται ως *δημιούργημα*, δηλαδή δεν οράται ως μία αυτό-ύπαρξη, όπου ο λόγος ύπαρξής του βρίσκεται στα στενά όρια της κτιστότητάς του. Δεν είναι, τρόπον τινά, μία οντολογική αυτοπληρότητα αλλά έλκει το οντολογικό του έρεισμα στη σχέση του με την Άκτιστη αιτία ύπαρξής του. Πρβλ. το προλογικό μέρος (μαζί με τη σταχυολογημένη βιβλιογραφία), Θ. Ν. Παπαθανασίου, «Προσωπική χρέωσις. Μερικά κανονικά κριτήρια για τη χριστιανικότητα των 'Χριστιανικών κοινωνιών' και τον εκχριστιανισμό των 'μη Χριστιανικών'», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 31 (1996) 549-570, (εδώ, 549-550).

²³⁷ Βλ., για παράδειγμα, «ὡσπερ γάρ ἀγαθουργεῖν ἡμᾶς καὶ πάντα δρᾶν ἀναγκαῖον, οὐκ εἰς δόξαν τὴν ἡμετέραν ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων φημί δὴ τοῦ Θεοῦ, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Υπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην*, 3, *PG* 74 476C.

μιας και προτείνει μία ετερόκεντρη προοπτική της φύσης του ανθρώπου, η οποία αποφεύγει την αποκλειστικότητα της εκ Θεού ζωοδότησης αυτής, μετατρέποντας φιλοσοφικά τον άνθρωπο σε αυτοπληρότητα κατ' αντίθεση της Άκτιστης αναφοράς του.²³⁸

Περαιτέρω, μία τέτοια θεολογική και ανθρωπολογική οπτική του ανθρώπου τον απεκδύει από ένα στατικό και λεξικογραφικό στεγανό ορισμό, αφού αφήνει πάντα χώρο στον αποφατισμό, που μέσα σε αυτό το θεολογικό πλαίσιο, συμπεριλαμβάνεται πάντα σε κάθε απόπειρα ορισμού του ανθρώπου· ένας αποφατισμός, ο οποίος δεν είναι άλλο πράγμα παρά η συναίσθηση της ορθόδοξης παράδοσης ότι δεν μπορεί να δοθεί μία ξερή και γλωσσικά ακριβής εικόνα του Θεού και της κατάβασής του προς ζωοποίηση του ανθρώπου, άρα και του ανθρώπου, που αντλεί την ύπαρξη του από τη θεία κατάβαση. Δηλαδή, ο αποφατικός χαρακτήρας της ορθόδοξης θεολογίας βρίσκει ρόλο και στο επίπεδο της θεολογικής ανθρωπολογίας, μιας και η αποφατικότητα αυτή εντοπίζεται σε κάθε ορισμό της ανθρώπινης φύσης, η οποία ζωοποιείται από τη σχέση της με το Θεό. Και κάθε φορά κάτι ξεφεύγει γλωσσικά και λεκτικά από την περιγραφή αυτής της σχέσης Θεού και ανθρώπου, μια περατή σε λόγια ή χωρίς λόγια ικανά σχέση και επομένως, και από το παράγωγο αυτής της σχέσης,²³⁹ που δεν είναι άλλο παρά η ανθρώπινη φύση, η οποία, ακόμη και

²³⁸ Η σκέψη έχει ως αφετηρία το λήμμα *Αιωνισμός* στο, Αρχιμ., Γρ. Παπαθωμάς, *Κανονικό Γλωσσάριο, ...ο. π.*, 12-16.

²³⁹ Αυτή η σχέση παραμένει μία σχέση ενεργειακή, μία *σχέση αγάπης και εξάρτησης*, μία απόπειρα της τρεπτής ανθρώπινης φύσης να βρει τον ορισμό και την αλήθεια της ύπαρξής της, εντός της κτιστότητάς της, στην ιστορική της κίνηση, αναζήτηση και σχέση με το Θεό. Είναι, κάθε φορά και από κάθε μοναδικό άνθρωπο, 'μία ζήτηση του Θεού, για να αποφύγει την παραμόρφωση της ζωής, μία πάλη του ανθρώπου στο προχώρημα της ζωής του να αποφύγει στην ιστορική του κίνηση και στην κτιστότητα του, τη διάβρωση του ενός είναι και της μιας ζωής', κατά τα λόγια του Ματσούκα. Βλ., Ν. Ματσούκας, *Όρθοδοξία και αίρεση κατά τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς του Δ', Ε', και ΣΤ' αιώνα*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1992, 196. Για την πατερική θεολογία, η αποφατικότητα ως συνιστώσα του ορισμού του ανθρώπου έγκειται, λοιπόν, στην ίδια τη σχέση που αποπειράται να συνάψει ο άνθρωπος με το Θεό και στην τυχόν ευτυχή της κατάληξη ως ανάπαυση στη θεία πραγματικότητα ή άλλως, ως έκ-σταση, δηλαδή ως μία 'απλωτική κίνηση και επέκταση της ύπαρξης, κατά την ερωτική κίνηση του ανθρώπου προς τον Θεό', κατά την ερμηνεία της πατερικής φρασεολογίας, πρβλ. Ν. Ματσούκας, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, ...ο. π.*, 270. Εν ολίγοις, αυτός ο αποφατισμός δεν δηλώνει άλλο τι παρά την ανθρώπινη φύση ως *μυστήριο*, μιας και η πραγμάτωση της ανθρώπινης φύσης εδράζεται στο μυστήριο και τον αποφατικό χαρακτήρα της ίδιας της σχέσης Θεού και ανθρώπου. Και παραμένει μυστήριο η σχέση Θεού και ανθρώπου, οπότε και ο άνθρωπος ως φύση, μιας και η τρεπτότητα και έξη του ανθρώπου προς τη σχέση του με το Θεό δεν είναι μία στατική και δεδομένη πραγματικότητα, εξαιτίας της αυτεξούσιας τρεπτότητας του ανθρώπου. Η ενεργειακή αυτή σχέση Θεού και ανθρώπου δίδει τα εργαλεία στην ορθόδοξη θεολογία και ανθρωπολογία να αποφύγει στατικούς ορισμούς, όπως η περίφημη θέση του Λέβινας ότι «η μεταφυσική είναι ουσιαστικά μία ηθική», σύμφωνα με την οποία, θα μπορούσε να ταυτιστεί η αναζήτηση του Θεού με μία θρησκευτική φόρμουλα ή συμπεριφορά, ενώ, παράλληλα, ακολουθώντας την παρούσα αποφθεγματική ρήση, έπονται ως στατικά δεδομένα η ονοματοδοσία της θείας πραγματικότητας και το ανθρώπινο ήθος, ως ιστορική μίμηση αυτής της πραγματικότητας, μην αφήνοντας χώρο σε αυτή τη σχέση στον μυστικά

λογικά, ιατρικά ή επιστημονικά περιγραφόμενη, παραμένει ένα άλυτο μυστήριο. Η εσχατολογική προοπτική της ανθρώπινης φύσης έρχεται στην επιφάνεια μέσα από αυτή την οπτική, καθώς ο άνθρωπος βρίσκεται σ' ένα ιστορικά συνεχές και σε διαδοχική αυτοπραγμάτωση (ή και πτώση) ταξίδι από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωσιν, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Κάλλιστος Διοκλείας.²⁴⁰ Άλλωστε, η εσχατολογική αυτή προοπτική του ανθρώπου συναναγιγνώσκεται και στην αίσθηση της δικαιοσύνης ως της μακροθυμίας του Θεού προς τον άνθρωπο, σύμφωνα με την οποία, αν θεωρηθούν οι ιεροί κανόνες ως προσυπογραφές των εντολών και της δικαιοσύνης του Θεού, ο άνθρωπος συνεχίζει σε μία ιστορική προοπτική να πραγματώνει το είναι του σε μία μυστηριακή σχέση με το Θεό εντός του εκκλησιαστικού σώματος.²⁴¹

Συμπερασματικά λοιπόν, κατανοείται ότι και στο επίπεδο των ιερών κανόνων, οι οποίοι συναριθμούνται ως ακόμη μία μεθοδολογικά όμοια των υπολοίπων θεολογικών κειμένων έκφραση της ορθόδοξης θεολογίας, μιας και η «εκκλησιαστική πράξη» ερμηνεύει κατ' ουσίαν τους ιερούς κανόνες και ο συντονισμός με την εκκλησιαστική αλήθεια και ζωή είναι η προϋπόθεση για την ορθή κατανόηση και

αλλά αγαπητικά ερχόμενο Θεό, E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard, Παρίσι 1982, 7. Η παραπάνω θέση έχει το αντίκτυπό της και στο επίπεδο του δικαίου, μιας κατά τον ίδιο ερμηνευτή της ιουδαϊκής θρησκείας, το ταλμουδικό δίκαιο εμπεριέχει μία απειρότητα (un droit infini) ως πηγή έμπνευσης αλλά και μία απειρότητα ως ανθρώπινη εφαρμογή, πράγμα όμως, που παραθεωρεί την ανθρώπινη συμμετοχή, μιας και σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, δεν αρθρώνεται ένα δίκαιο, η έμπνευση και βάση του οποίου είναι η εμπειρικά αναγνωρίσιμη σχέση ανθρώπου και Θεού και η μετοχή του ανθρώπου στην οικονομία και παρουσία του Θεού στον κόσμο, όπως οι ιεροί κανόνες ως συνοδικές διατυπώσεις της συλλογικής πατερικής εμπειρίας αναγιγνώσκονται. Μοιάζει με ένα δίκαιο, το οποίο, αν και άπειρο λόγω της απειρότητας του Θεού, παραγκωνίζει το Θεό στον αμέθεκτο τόπο του και τον κυρίαρχο ρόλο του, χωρίς αυτή η απειρότητά του να είναι ακριβόλογη εμπειρική καταγραφή. Επιπρόσθετα, για τους ιερούς κανόνες ως έγγραφη παρουσίαση της πρόσληψης του Θεού στην κτίση, η εισαγωγή της κατά περίπτωση εκκλησιαστικής εφαρμογής της οικονομίας και της ακρίβειας των ιερών κανόνων αναγνωρίζει τη μοναδικότητα της κάθε ύπαρξης ως μίας ανεπανάληπτης ζήτησης Θεού και απόπειρας σχέσης Θεού και ανθρώπου, πέραν μίας στατικής ερμηνείας της ανθρώπινης φύσης και της αποκάλυψης του Θεού στον άνθρωπο. Ακόμη περισσότερο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί, ότι η εφαρμογή της οικονομίας και της ακρίβειας διασώζει τον αποφαιτικό χαρακτήρα της σχέσης Θεού και ανθρώπου ως μία μέθοδος εφαρμογής του κανονικών επιταγών, που αντιλαμβάνεται το μυστηριακό και ανεπανάληπτο χαρακτήρα αυτής της σχέσης και εξαιτίας αυτής της διαπίστωσης της μοναδικότητας και ανεπαναληπτότητας της σχέσης νομιμοποιείται θεολογικά και ανθρωπολογικά η εκκλησιαστική της, κατά περίπτωση, εφαρμογή. Σε μία τέτοια περίπτωση, υπάρχει αδυναμία να υποστηριχθεί μία στατική και συγκεκριμένη αληθιακή αξίωση για την ανθρώπινη φύση, μιας και ο άνθρωπος παραμένει ένα μυστήριο, όντας ο καθένας σε προσωπική (συνάμα εκκλησιαστική) πραγμάτωση του είναι του μέσα από τη σχέση του με το Θεό. Για την άποψη περί δικαίου του Lévinas, βλ., E. Lévinas, *Du Sacré au Saint, Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Collection «Critique», Les Éditions du Minuit, Παρίσι 1977, 18.

²⁴⁰ K. Ware, «'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person», *Personhood, Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul*, J. Chrisban, (ed), Bergin & Garvey, Λονδίνο 1996, 1-13, (εδώ, 7).

²⁴¹ Ερμηνεύοντας το *Στιχηρόν Έσπερινοῦ Δ' Έβδομάδος Νηστειῶν*, Αρχιμ. Π. Καραλάζος, *Η έννοια της θείας Δικαιοσύνης στα Λειτουργικά Κείμενα της Εκκλησίας*, (διδασκτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2006, 55, (επίσης, 193 και 252-258).

ερμηνεία των ιερών κανόνων», κατά τη διατύπωση του Μπούμη,²⁴² η ανθρωπολογία είναι μία απεικόνιση και περιγραφή του ανθρώπου, η οποία απηχεί α) την πίστη ότι κατά μέθεξιν του Κυρίου Όντος είναι και ονομάζεται ως ον ο άνθρωπος,²⁴³ β) τη θέση ότι η διατήρηση της ύπαρξης του κάθε ανθρώπου γίνεται κατά μετοχή Θεού, πράγμα που αφορά όλα τα μέλη της ανθρωπότητας ανεξάρτητα της ίδιας έξης των.²⁴⁴ Πάνω σε τούτη τη θεώρηση εξασφαλίζεται η συνάντηση και συμπόρευση της θεολογικής ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων με τη λοιπή πατερική θεολογική ανθρωπολογία. Το περιεχόμενο των ιερών κανόνων, λοιπόν, το οποίο κάθε που εκφέρεται «ουδέν εφευρίσκει» σε σχέση με τη λοιπή πατερική παράδοση, κατά τη φράση του Τιμόθεου Αλεξανδρείας,²⁴⁵ εκφέρει μία εικόνα για τον άνθρωπο εντός του εκκλησιαστικού σώματος και της κοινωνίας αυτού με το Όντως Όν, μία θέση η οποία χαρακτηρίζει τη σύνολη θεολογική ανθρωπολογία της ορθόδοξης θεολογίας.

Επίσης, για τους ιερούς κανόνες, όπως συμπεραίνεται από τα προαναφερθέντα παραδείγματα του 90^{ου} Βασιλείου Καισαρείας και του 1^{ου} Γρηγορίου Νύσσης, ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει και να ερμηνευθεί εκτός της σχέσης του με το Θεό, ενώ μία τέτοια θεώρηση επ' ουδενί αποτελεί μία δυϊστική αντίληψη ή μία διπλή ερμηνεία του ανθρώπου, καθώς η πατερική και κανονική σκέψη εννοεί τον άνθρωπο σε μία σχέση υπαρξιακής εξάρτησης ή «επανόδου προς τό αγαθόν τῆ ἐκκλησιαστικῆ οἰκονομίᾳ», κατά τη φράση του αγίου Γρηγορίου Νύσσης.²⁴⁶ Η πατερική θεολογία, και στη διατύπωση των ιερών κανόνων, δεν μιλάει για δύο μορφές ανθρώπων, για δύο διαφορετικές διηγήσεις περί της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή για ένα ανθρώπινο ον που μετέχει του εκκλησιαστικού σώματος και διαθέτει μία διαφορετική οντολογία ή φυσιολογία από κάποιον άλλον άνθρωπο, του οποίου διαπιστώνεται μία τυχόν άγνοια Θεού και ακοινωνησία του εκκλησιαστικού σώματος.²⁴⁷ Μία τέτοια

²⁴² Π. Μπούμης, *Κανονικόν Δίκαιον*, Έκδοση Γ' επανυξημένη, Γρηγόρης, Αθήνα 2002, 69-70.

²⁴³ Όπως, για παράδειγμα, αποφθεγματικά διατυπώνεται, ότι «κατά μέθεξιν του Κυρίου όντος είναι και ονομάζεται ον ο άνθρωπος», Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Θαλάσιον, Έκατοντάς Γ'...*, ο. π., PG 90, 1177B και 1180B και *Φιλοκαλία Β'*, 91, (β και ζ).

²⁴⁴ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί Αγάπης*, PG 90, 976BC και *Φιλοκαλία Β'*, 10, (οα).

²⁴⁵ *Απόκρισις ΙΕ' Τιμοθέου Αλεξανδρείας*, PΠ Δ, 340 και *Πηδάλιον*, 673.

²⁴⁶ Η φράση προέρχεται, 4^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, PΠ Δ, 310 και *Πηδάλιον*, 655.

²⁴⁷ Ο 6^{ος} Β' Οικουμενικής, με την αναφορά ότι «χρή γάρ παντί τρόπω, τό τέ συνειδός τοῦ ἐπισκόπου ἐλεύθερον εἶναι, καί τόν ἀδικεῖσθαι λέγοντα, οἷας ἄν ἡ θρησκείας, τῶν δικαίων τυγχάνει (δική μου η υπογράμμιση)», αποτελεί ένα χειροπιαστό παράδειγμα της μέριμνας των Πατέρων να υπογραμμίσουν τον τρόπο που προσεγγίζουν την ανθρώπινη φύση. Βλ., 6^{ος} Β' Οικουμενικής, PΠ Β, 180 και *Πηδάλιον*, 160. Για τους Πατέρες-συγγραφείς των ιερών κανόνων, τα χαρακτηριστικά της φύσης του ανθρώπου είναι κοινά σε όλα τα πρόσωπα, αλλά η εμπράγματη καταξίωση των χαρακτηριστικών της κτιστής κατασκευής βρίσκει τον ορίζοντά της μέσα από την τελείωση και αγιαστικό φωτισμό της σύναψης σχέσης με το Θεό. Μία τέτοια σχέση, βέβαια, για τους ιερούς κανόνες, πραγματώνεται με τη μετοχή στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας, πράγμα που είναι και ο λόγος ύπαρξης των ιερών κανόνων, οι

οντολογική και ιστορική προοπτική συνενώνεται ομαλά στην εμπειρική διαπίστωση, ότι η κοινή φύση της ανθρωπότητας εκπίπτει στο «παρά φύσιν», όταν απωλέσει και αναθεωρήσει την κίνηση της προς τον Θεό.²⁴⁸

Εν τέλει, πέραν των εισαγωγικών αυτών κατευθυντήριων γραμμών, οι οποίες διαδηλώνουν έναν τρόπο εξακρίβωσης της πρότασης περί ανθρώπου, όπως ερμηνεύεται αυτή στους ιερούς κανόνες και στο θεολογικό συγκείμενό τους περιβάλλον, αναγνωρίζεται ότι ικανώνεται μία άρθρωση περί θεολογικής ανθρωπολογίας στη βάση της κειμενικής ερμηνείας των ιερών κανόνων. Ακόμη, η θεολογική μεθοδολογία της αποτύπωσης των ιερών κανόνων, ως ξέχωρου κειμενικού σώματος του συνόλου της πατερικής και εκκλησιαστικής γραμματείας, δίδει επίσης, στο επίπεδο της επιλογής του προσδιορισμού και της ονοματοδοσίας αυτής της ανθρωπολογίας, τον τρόπο επιλογής αυτής της ονοματοδοσίας του περιεχομένου της. Εν ολίγοις, ο πατερικός λόγος, ως ιστορικό παράγωγο της θεοπτίας και της εμπερίας του θείου στο εκκλησιαστικό σώμα, «κλύνει τα χέρια» σε μια απόπειρα ακαδημαϊκής συστηματικοποίησής του για την επιτυχή επιλογή της ακριβούς ορολογίας της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων. Εν προκειμένω, ενώ χρησιμοποιείται ο όρος «εκκλησιασσιαστική ανθρωπολογία», για να υποδηλώσει την ερμηνευτική διαδικασία προσέγγισης του ανθρώπου στα εκκλησιαστικά του πλαίσια, μπορεί επίσης να μιλήσει κανείς για *θεολογική* ανθρωπολογία, μιας και αποπειράται να ερμηνεύσει την πρόταση περί ανθρώπου, όπως και την εικόνα του ανθρώπου στα κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας, χωρίς να ξεχνάει ότι η θεολογία παραμένει θεοπτία για το σύνολο της πατερικής θεολογικής σκέψης, όπως επίσης, μπορεί να μιλήσει κανείς και για *κανονική ανθρωπολογία*. Και επιπρόσθετα, αφού η θεολογία παραμένει θεοπτία, η ανθρωπολογία των Πατέρων της Εκκλησίας μπορεί να ονομασθεί πράγματι και *κανονική ανθρωπολογία*, όταν προσεγγίζεται εκείνη η πλευρά της θεοπτίας, η οποία ενυλώνεται ως εκκλησιαστική πράξη με τη μορφή των ιερών κανόνων, οι οποίοι καταλήγουν στην ακαδημαϊκή συστηματικοποίηση, ως ένα γραμματειακό παράγωγο της πατερικής θεοπτίας και βέβαια, της οικονομίας του Θεού προς την κτίση, που ‘αγαπητικώς’ φανερώνεται δια των ενεργειών Του, της οποίας οι ιεροί κανόνες παραμένουν άρθρωση και μεθερμηνεία. Μέσα από τον παραπάνω συλλογισμό, διαφαίνεται η δευτερεύουσα σημασία της επιστημολογικής ονοματοδοσίας της

οποίοι καθορίζουν τον τρόπο ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης (ως ένα ταξίδι από το κατ’ εικόνα στο καθ’ ομοίωσιν) στη μυστηριακή ζωή του εκκλησιαστικού σώματος.

²⁴⁸ Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Πηδαλίου στον 4^ο Γρηγορίου Νύσσης, *Πηδάλιον*, 656-657.

ορολογίας της ανθρωπολογικής πρότασης των ιερών κανόνων, στην οποία μπορεί να προστεθεί οποιοσδήποτε από τους παραπάνω επιθετικούς χαρακτηρισμούς (εκκλησιαστική-κανονική-θεολογική) χωρίς να ταλαντευθεί η επιστημολογική ακρίβεια της ερμηνείας της (ουσιαστικά) πατερικής ανθρωπολογίας.

Τελικά, η ανθρωπολογία των Πατέρων είναι κατά βάση εκκλησιαστική, αφού εμπνέεται από τη μαρτυρία της φιλόφωτης κατάβασης του Θεού στην Εκκλησία και κοιτά, ερευνά και περιγράφει τον άνθρωπο μέσα σε τούτο το ιστορικό πλαίσιο. Ο άνθρωπος παραμένει μία ύπαρξη αν ανταποκρίνεται στην πρόταση ζωής, που επισυνάπτει η θεία κατάβαση και ενυλώνει τα χαρακτηριστικά της φύσης του και την αλήθεια περί της ύπαρξής του κάθε που αναγνωρίζει και μετέχει της θείας τούτης δωρεάς. Η οικονομία της Τριαδικής θεότητας προς την κτιστή πραγματικότητα, μέσα στο ευχαριστιακό πλαίσιο όπως ιστορικά ενυλώνεται στο σώμα Χριστού-Εκκλησία, ζωοποιεί την ανθρώπινη φύση και αναδεικνύει την αλήθεια των κτιστών χαρακτηριστικών της.

2. Εκκλησιολογικές εκφάνσεις της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων

«...και οὐκ οἰκεῖα μὲν ταῦτα τῇ σημασίᾳ τῶν λέξεων·
ὁ δὲ νοῦς τῆς ἀκολουθίας τοῦ λόγου τοιαύτην ἔννοιαν ἀπαιτεῖ.»

Ερμηνεία Ζωναρά στον 55ο (64ο) Καρθαγένης, *ΡΠΓ*, 443

Κάθε απόπειρα εξακρίβωσης της θέσης περί ανθρώπινης φύσης στη βάση των κειμένων των ιερών κανόνων, οφείλει μία συνεκτίμηση του θεολογικού συγκείμενου τους περιβάλλοντος, πράγμα αυτονόητο, μιας και οι ιεροί κανόνες αποτελούν έναν ακόμη κατευθυντήριο άξονα της ιστορικής εκδηλώσεως του μυστήριου και γεγονότος, το οποίο καλείται μυστικό σώμα του Χριστού στην κτίση. Όσο αφορά τον ορισμό της ανθρώπινης φύσεως, οι ιεροί κανόνες συμπεριλαμβάνουν στο περιεχόμενο και τη θεολογική θέση τους την υπαρξιακή εξάρτηση του ανθρώπου από το Θεό, μιας και η ανθρώπινη ζωή λογίζεται στο πλαίσιο της συμβίωσης της με τη

«βουλή που υποβάλλει στον άνθρωπο» η οικονομία του Θεού.²⁴⁹ Μία τέτοια θέση βρίσκεται, βέβαια, σε συνάρτηση με τη βιβλική διήγηση και την πατερική πρόσληψη και βίωση της αλήθειας αυτής της διήγησης, πράγμα που είναι συνεχώς υπομνηματιζόμενο στους ιερούς κανόνες και στην κάθε απόπειρα ερμηνείας τους.²⁵⁰

Μία τέτοια διαπίστωση, όμως, οδηγεί αυτόματα στο συλλογισμό, ότι το ανθρωπολογικό μοντέλο των ιερών κανόνων, μιας και οι ιεροί κανόνες αποτελούν βιωματική ερμηνευτική της ευαγγελικής διήγησης, έχει ως παράδειγμα το πρόσωπο του Χριστού, πράγμα που, σε ένα δεύτερο επίπεδο, οδηγεί στη συνάρτηση του χριστολογικού δόγματος με τους κανόνες. Πιο συγκεκριμένα, η θέαση του ανθρώπου από την οπτική του χριστολογικού δόγματος είναι θεολογικά θεμελιώδης για τους ιερούς κανόνες, αφού η ανθρωπολογική τους πρόταση εξυπηρετεί τη βιωματική προσέγγιση της τέλειαις θεότητας και τέλειαις ανθρωπότητας του Χριστού. Έχοντας κατά νου την υπαρξιακή εξάρτηση του ανθρώπου από το Θεό, που ως πορισματική θεολογική και ανθρωπολογική ρήση έχει τη νοηματική της αφετηρία στη βιβλική διήγηση περί του Θεανθρώπου, αντιλαμβάνεται κανείς ότι η ανθρώπινη φύση λαμβάνει και προεκτείνει το εαυτής ζην, αν «κατά τάς θείας ζῆν έντολάς, καί οὔτω δι' αὐτοῦ δοξάζεσθαι τόν Θεόν, κατά τό Λαμψάτω τό φῶς ὑμῶν ἔμπροσθέν των ἀνθρώπων,²⁵¹ καί τά ἐξῆς», σύμφωνα με μία προσέγγιση της ερμηνείας του Ζωναρά στον 45^ο Μεγάλου Βασιλείου.²⁵² Μάλιστα, ο προαναφερθείς κανόνας επιστεγάζει τη σύνδεση δόγματος και κανονικής διδασκαλίας, αφού υπογραμμίζει την άτονη, άσκοπη και μη ομολογιακή μετοχή στη μυστηριακή ζωή του εκκλησιαστικού σώματος, (όταν απουσιάζει η εμπειρική προσκόλληση στο πρόσωπο και παράδειγμα του Θεανθρώπου. Οπότε, κάθε βαπτισματική εισχώρηση και απόπειρα μυστηριακής μετοχής των ενεργειών του Θεού είναι άνευ αντικρύσματος, αν απουσιάζει η εγρήγορση της έμπρακτης βίωσης της εν Χριστώ ζωής, μία εγρήγορση η οποία «φυσιοί» τον άνθρωπο, κατά τη φρασεολογία της πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης. Σε αυτό το πλαίσιο, η ενατένιση της τέλειαις ανθρωπότητας του Ιησού

²⁴⁹ 13^ο Θεοφίλου Αλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 352 και *Πηδάλιον*, 685. Για την ερμηνεία του *Πηδαλίου* στον παρόντα κανόνα, ο Θεός υποβάλλει και οδηγεί τον στοχασμό του ανθρώπου, δηλώνοντας ως εκ τούτου, με την επισήμανση της επιρροής των ενεργειών του Θεού στη νοητική διαδικασία του κάθε ανθρώπου, την υπαρξιακή εξάρτηση του ανθρώπινου όντος από το Θεό, Ερμηνεία *Πηδαλίου* στο 13^ο Θεοφίλου Αλεξανδρείας, *Πηδάλιον*, 685-686.

²⁵⁰ Οι παραπομπές για μία τέτοια διαπίστωση ότι οι ιεροί κανόνες υπομνηματίζουν τη βιβλική διήγηση ή άλλως, «οι Πατέρες εκανόνισαν το Ευαγγέλιο», είναι σχεδόν αναρίθμητες. Βλ., ένα δείγμα προς επίρρωση του παρόντος, Ερμηνεία Ζωναρά στον 78^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 240.

²⁵¹ *Ματθ*, 5, 16.

²⁵² Ερμηνεία Ζωναρά στον 45^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 194.

Χριστού, η οποία είναι η αλήθεια εν απλότητι περί της ανθρώπινης φύσης για την πατερική θεολογία, αποτελεί τον ορίζοντα προς κατάκτηση της ιστορικής, κτιστής και αεί κτιζόμενης ανθρώπινης φύσης, όπως κάτι τέτοιο συμπεραίνεται νοηματικά από την κανονική ρήση του αγίου Βασιλείου Καισαρείας.²⁵³ Μάλιστα, ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, παραπέμποντας στον άγιο Ιγνάτιο Αντιοχείας τον Θεοφόρο προς επεξήγηση του παρόντος,²⁵⁴ αναφέρει εν συνόψει ότι οι «επαγγελομένοι Χριστόν ζουν/γεύονται μία εν δυνάμει, παρά εν λόγω μονάχα, Βασιλεία του Θεού», φωτίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο, τον ιστορικά δυναμικό παρά στατικό χαρακτήρα της εκδίπλωσης της ανθρώπινης φύσης στο εκκλησιαστικό σώμα.²⁵⁵ Εν κατακλείδι, συμπεραίνεται, ότι η πρόταση της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων έχει μία χριστολογική αφετηρία, περιχαρακωμένη, βέβαια, στο αναπόδραστο εκκλησιολογικό της πλαίσιο, καθώς το ιστορικό παράδειγμα του Ιησού αποτελεί τον γνώμονα και ορίζοντα της αυτοεκδήλωσης της αεί κτιζόμενης ανθρώπινης φύσης. Δεν θα ήταν, επίσης, παρακινδυνευμένο να υπογραμμισθεί η γραμμική αλληλοσύνδεση ανθρωπολογίας και ήθους στην ανθρωπολογική πρόταση των ιερών κανόνων, καθώς, η χάριτι Θεού διάπραξη των εντολών διαμορφώνει συνεχώς την ανθρώπινη φύση, όπως άλλωστε συνειδητοποιούν οι ερμηνευτές του παρόντος κανόνα.²⁵⁶

Η χριστολογική αφετηρία, όμως, της κανονικής ανθρωπολογίας, υπενθυμίζει την εκκλησιολογική της βάση, καθώς ο άνθρωπος λογίζεται σε υπαρξιακή ενότητα με τον Θεό και συνεχή ιστορική μόρφωση της φύσης του μέσα σε ένα ιστορικό-εσχατολογικό πλαίσιο, το οποίο δεν είναι άλλο από τη μυστηριακή ζωή της ιστορικής ζωής της Εκκλησίας. Ο Θεόδωρος Βαλσαμών ρητά ομιλεί για «έκαστο σεσηπό μέλος», που αναγκαία οδηγείται σε εκκοπή από το υγιές σώμα, όταν ευρίσκεται ελλειπές στο «ζην κατά Χριστόν» στο μυστηριακό εκκλησιαστικό σώμα,²⁵⁷ υπενθυμίζοντας ακόμη μία φορά την πατερική συναίσθηση, ότι ο άνθρωπος

²⁵³ 45^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 194 και *Πηδάλιον*, 616. Ο παρών κανόνας συνοδευόμενος από τις ερμηνείες των Βυζαντινών ερμηνευτών αποτελεί, παρά τη λακωνικότητα της διατυπώσεώς του, τρανό δείγμα των χριστολογικών, εκκλησιολογικών και ανθρωπολογικών προτάσεων που προσφέρονται από τη γραμματεία της κανονικής διδασκαλίας της Εκκλησίας.

²⁵⁴ Ιγνάτιος Αντιοχείας, *Πρός Έφεσίους*, 15, *ΡΓ 5*, 743B.

²⁵⁵ «Αμεινόν έστι σιωπᾶν καί είναι, ἢ λαλεῖν καί μή εἶναι», (*δική μου η υπογράμμιση*), Ερμηνεία Πηδαλίου στον 45^ο Μεγάλου Βασιλείου, *Πηδάλιον*, 616-617.

²⁵⁶ Η σχέση Θεού και ανθρώπου εκφράζεται και σε άλλα σημεία από τους Βυζαντινούς ερμηνευτές των ιερών κανόνων. Ο Αριστηνός, για παράδειγμα, αναφέρει «ὁ λέγων, ὅτι ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ εἰς τούτο μόνον ἡμῖν βοηθεῖ, τό εἰδέναι τί ποιεῖν, καί τί ἐκκλίνειν, ἀλλ' οὐχί καί εἰς τό ἀγαπᾶν τό ἐπιγνωσθέν, καί ποιεῖν δύνασθαι, ἤτω ἀνάθεμα», Ερμηνεία Αριστηνού στον 112^ο (123^ο) Καρθαγένης, *ΡΠ Γ*, 565.

²⁵⁷ Το «ζην κατά Χριστόν» αποτελεί μία ιστορική διαδικασία της ανθρώπινης φύσης, η οποία ακολουθεί «εκκλησιαστικές παραδόσεις και κανονικούς διορισμούς», κατά τον Θεόδωρο Βαλσαμόνα. Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 45^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 194-195.

αυτεξούσια ατονεί την εκκλησιολογική του υπόσταση, παρεκτρέποντας έτσι τη συζήτηση περί της ανθρώπινης φύσης μόνο στη βιολογική της κατατομή. Για την ορθόδοξη θεολογία παρ' όλα αυτά, πέραν της βιολογικής γέννησης, ο άνθρωπος αναγεννάται πραγματικά μόνο δια του βαπτισματικού γεγονότος, μιας και, όπως το διατυπώνει ο Ζωναράς, ως γέννηση «ήμερινήν, καί ἐλευθέραν, καί λυτικήν τῶν παθῶν, καί πρός τήν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσαν» καλείται η λήψη της ζωής «ἐκ τῆς μητρός-Ἐκκλησίας».²⁵⁸

Σε αυτό το σημείο είναι δυνατή η σύνδεση της παραπάνω ερμηνευτικής προσέγγισης του 67^ο (76^ο) *Καρθαγένης* πρότασης με τη θέση του Ιωάννη Περγάμου, όπως πρωτοδιατυπώνεται στην πρόιμη σκέψη του, περί της διαφοράς της βιολογικής και εκκλησιολογικής υπόστασης της ανθρώπινης φύσης. Πιο συγκεκριμένα, ο Ιωάννης Περγάμου αποπειρώμενος να ερμηνεύσει την οντολογία της ιστορικής και υπαρξιακής μοναδικότητας και ανεπαναληπτότητας του ανθρώπινου προσώπου, καταλήγει να υποστηρίζει, ότι η ανθρώπινη υπόσταση οράται αρχικώς στην κτιστή βιολογική φύση της και φυσικά, στο επίπεδο της ορθόδοξης παράδοσης και της ανθρωπολογικής της πρότασης, το ανθρώπινο πρόσωπο νοείται ως μία εκκλησιολογική υπόσταση στη βάση της βαπτισματικής εισαγωγής στο ευχαριστιακό σώμα στην αξία που τα μυστήρια φέρουν κάτω από το γεγονός της Ενανθρώπισης του Λόγου.²⁵⁹ Μέσα από αυτήν την οπτική, ο άνθρωπος ως εκκλησιαστική υπόσταση καταλήγει να πραγματώνει το είναι του και την ταυτότητα του μέσα από την αγαπητική κοινωνία του εκκλησιαστικού σώματος προς τον υπερκερασμό του ιστορικού και βιολογικού του μηδενισμού χάριν του εσχατολογικού στόχου της θέσει αθανασίας, παλεύοντας να ξεπεράσει, χάριτι και εν αγάπη και ελευθερία, τα πεπερασμένα και εν πτώσει, βιολογικά χαρακτηριστικά της κτιστότητάς του.²⁶⁰ Για τον Ιωάννη Περγάμου, στην απόπειρά του να επεξηγήσει την πατερική ανθρωπολογία, ο άνθρωπος δεν υφίσταται μονάχα βιολογικά αλλά προπάντων, ως μία

²⁵⁸ Το δίπολο *βιολογική γέννηση και μήτηρ-Εκκλησία* αποτελεί, προφανώς, θεολογική διαπίστωση του Ζωναρά, η οποία παραμένει ζωτικής σημασίας πάγια εκκλησιολογική διδαχή της σύνολης ορθόδοξης παράδοσης, την οποία συγκαταλέγει ο ερμηνευτής των ιερών κανόνων στην πρισματική γωνία από την οποία κοιτά και ερμηνεύει τους ιερούς κανόνες. Βλ., συγκεκριμένα, *Ερμηνεία Ζωναρά στον 67^ο (76^ο) Καρθαγένης*, ΠΠ Γ, 477.

²⁵⁹ Πρβλ. την ανάπτυξη της θέσης, J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Perspective Orthodoxe No 3, Labor et Fides, Γενεύη 1981, 23-55.

²⁶⁰ Ο άγιος Πέτρος Αλεξανδρείας αντιλαμβάνεται εσχατολογικά την ύπαρξη του ανθρώπου εντός της Εκκλησίας παραγγέλοντας επιτακτικά ή προστακτικά, «ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς», *14^{ος} Πέτρου Αλεξανδρείας*, ΠΠ Δ, 42 και *Πηδάλιον*, 574. Περαιτέρω, οι συγγραφείς του *Πηδαλίου* ομιλούν περί της διαμόρφωσης μίας εκκλησιαστικής συνείδησης ως αποκύημα της εκκλησιολογικής υπόστασης και της κατά Χριστόν πολιτείας του ανθρώπου, *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 14^ο Πέτρου Αλεξανδρείας*, *Πηδάλιον*, 574.

ύπαρξη που μετέχει της Ευχαριστίας και της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας.²⁶¹ Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι ο λειτουργικός άξονας της ύπαρξης των ιερών κανόνων δεν είναι άλλος από τον εκκλησιολογικό καθορισμό της πρόσβασης της κάθε ανθρώπινης υπόστασης στην Ευχαριστία και στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας, και κάτω απ' αυτήν την οπτική, ίσως, θα πρέπει να ειδωθεί η κανονική προσταγή της εφ' όρου «της οικείας ζωής» επιτίμησης της αμεθεξίας της Ευχαριστίας γι' αυτόν που αρνείται τον Χριστό, μιας και κάτι παρόμοιο αποτελεί άρνηση της Ενσάρκου Οικονομίας, δηλαδή απαξίωση των ανθρωπολογικών επιπτώσεων της Ενανθρώπισης του Χριστού και των εκκλησιολογικών συμφραζομένων της.²⁶² Η Εκκλησία, πάντως, συνεχίζει να υπάρχει ως ο χώρος εκείνος, όπου ο άνθρωπος εκτείνει τη βιολογική του υπόσταση προς την εσχατολογική δυνατότητα και τη βιωματική πραγμάτωση της εκκλησιαστικής του υπόστασης, μιας και «τό σωθῆναι οὐδενί προσώπῳ ἀποκέκλεισται».²⁶³

Σε συνάρτηση με τα ως άνω περί εκκλησιαστικής υπόστασης, πρέπει να ειδωθεί και η φρασεολογία του Αλέξιου Αριστηνού περί του «εκκλησιαστικού προσώπου», αν και ο ερμηνευτής με τον όρο τούτο ιχνογραφεί την ιερωσύνη και την εκκλησιαστική διακονία της τέλεσης των μυστηρίων και της προσφοράς της Ευχαριστίας στον Θεό εντός της βαπτισματικής κοινότητας.²⁶⁴ Βέβαια, η χρήση του όρου και η αποκλειστικότητα του προσδιορισμού μόνο στα μέλη εκείνα της εκκλησιαστικής κοινότητας, τα οποία αναδείχθηκαν, μυστηριακώς, αρρήτως και τελετουργικώς, ως επιφορτισμένα με τη νυχθήμερη πραγμάτωση της λατρευτικής ζωής, αφορμάται από τη σημασία της λειτουργικής τους θέσης στην ιστορική ζωή του εκκλησιαστικού σώματος. Η αναφορά σχετίζεται κυρίως με το πρόσωπο του επισκόπου, ως του ποιμένα που συγκεντρώνει στην ιστορική ενύλωση του ιερατικού του αξιώματος, εκείνα τα βιβλικά παραγγέλματα που λογίζονται ως χαρακτηριστικά της ιστορικής προκοπής και σωτηρίας της εκκλησιαστικής κοινότητας.²⁶⁵ Το

²⁶¹ Ο όρος «hypostase eucharistique ou sacramentale» χρησιμοποιείται από τον Ιωάννη Περγάμου, Βλ., J. Zizioulas, *L'être ecclésial, ...o. π.*, 51.

²⁶² Βλ., για παράδειγμα, 73^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 233-234 και *Πηδάλιον*, 626· βλ., επίσης, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 73^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 235.

²⁶³ 78^{ος} (87^{ος}) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 479 και *Πηδάλιον*, 501· στον άγιο Βασίλειο Καισαρείας πάλι, ομιλώντας εκ μέρους του σύνολου εκκλησιαστικού σώματος, αποδίδεται η φράση ότι «οὐκ ἐσμέν καρδιῶν κριτές» αλλά η κρίση «αφίεται ἀδιακρίτως» στη δικαιοδοσία του Κυρίου, επαναλαμβάνοντας τον εναγκαλιστικό προς σωτηρία όλων των ανθρώπων χαρακτήρα της εκκλησιαστικής κοινότητας, 10^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 125 και *Πηδάλιον*, 597.

²⁶⁴ Ερμηνεία Αριστηνού στον 59^ο (68^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 464.

²⁶⁵ «(...) τόν γάρ ἐπίσκοπον δεῖ πρός τοῖς ἀλλήλοις καί ἀντέχεσθαι τοῦ κατά διδασχὴν πιστοῦ λόγον, ἵνα δυνατός ᾗ καί παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ, καί τούς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν», *Τιτ*, 1, 9.

εκκλησιαστικό πρόσωπο, μία φράση η οποία, όπως χρησιμοποιείται από τον Αριστηνό, υπομνηματίζει τους *ιερούς κανόνες μίας καινής κτίσης*, προτείνεται ως ορολογία της περιγραφής του ανθρώπου και εισάγει μία θεολογική φρασεολογία, η οποία ξεπερνά τη στεγανή απεικόνιση και φιλοσοφική περιγραφή της ιστορικότητας και κτιστότητας της ανθρώπινης φύσης και της ιστορικά ενδεχόμενης δημιουργίας ή κοινωνικότητάς της και επιπρόσθετα, φέρει το βάρος της εκκλησιολογικής προοπτικής της κτίσης. Μάλιστα, αναγνωρίζει την καινότητα νοήματος και περιεχομένου της κοινότητας και φυσικά, των προσώπων που την αποτελούν. Σ' αυτό το σημείο, η εκκλησιαστική υπόσταση, όπως θα μπορούσε να ερμηνευθεί ο όρος «εκκλησιαστικό πρόσωπο», από τη μία μεριά αφορά στο πρόσωπο του ιερωμένου-επισκόπου, από την άλλη όμως, γίνεται να προστεθεί, ότι αναγνωρίζει του επισκόπου την ιστορική ευθύνη της διαποίμανσης και ενότητας της κοινότητας της καινής κτίσης και φυσικά, το μέλημα της συνεχούς υπενθύμισης ή ενεργοποίησης της εκκλησιαστικής υπόστασης του κάθε μέλους της κοινότητας-επισκοπής, στην οποία αναγνωρίζεται εκκλησιολογικά ως κεφαλή.²⁶⁶

Βέβαια, η σύνδεση του όρου της εκκλησιαστικής υπόστασης, όπως νοείται η ανθρώπινη φύση στη μέθεξή του εκκλησιαστικού σώματος, με την πραγματικότητα

Ο Ζωναράς συνεχίζει και αναφέρει, ότι ο επίσκοπος «...καί προεστάναι είδοτα τῆς ἐκκλησίας, ἤτοι καὶ τῶν πιστῶν ἐπιμελεῖσθαι ἐπιτήδειον, καὶ τὰ πράγματα τῆς ἐκκλησίας οἰκονομεῖν, καὶ θεοφιλῶς διοικεῖν», Ερμηνεία Ζωναρά στον 55^ο (64^ο) Καρθαγένης, *ΡΠ Γ*, 448. Ο Τυρολόης και Σερεντίου Παντελεήμων τονίζει ότι η ανάδειξη του ρόλου του επισκόπου ως ηγετικό και ποιμαντικό του ποιμνίου, ιερατικό αξίωμα και βέβαια, ως υπογράμμιση της τιμής προς το πρόσωπο, όπως διαφαίνεται ιστορικά από τους ιερούς κανόνες, σχετίζεται με τη διακονία της διδασχίας του ποιμνίου, τη «διδασκτική εξουσία», Μητροπολίτης Τυρολόης και Σερεντίου, Παντελεήμων Ροδόπουλος, *Μαθήματα Κανονικού Δικαίου*, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1996, 187· πρβλ. επί τούτου, «...παιδεύων τὴν εὐσέβειαν», 58^ος *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β* 75 και *Πηδάλιον*, 73· βλ., επίσης, τη βιβλική βάση του παρόντος κανόνα, Ερμηνεία του Πηδαλίου στον 58^ο Αγίων Αποστόλων, *Πηδάλιον*, 73-74.

²⁶⁶ Ο επίσκοπος μέσα στο ευχαριστιακό και λειτουργικό πλαίσιο της εκκλησιαστικής κοινότητας είναι επιφορτισμένος με την ποδηγέτηση του ποιμνίου και την εγρήγορση της εκκλησιαστικής υποστάσεως στον κάθε άνθρωπο-μέλος της Εκκλησίας. Ερμηνεύεται ο 34^ος *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 45 και *Πηδάλιον*, 36· πρβλ. επίσης, μία παράλληλη ανάγνωση του ίδιου κανόνα, Π. Ροδόπουλος, «Εκκλησιολογική θεώρηση τοῦ τριακοστοῦ τετάρτου Ἀποστολικοῦ κανόνος», *Κληρονομία* 11,1 (1979) 1-12.

Σαφέστερο παράδειγμα στο πλαίσιο των ιερών κανόνων περί της διακονίας του επισκόπου στην ιστορική κοινότητα της Εκκλησίας έρχεται από τη σύνοδο της Αντιοχείας. Εκεί, υπογραμμίζεται η ποιμαντική βαρύτητα της ιστορικής του ευθύνης, η οποία ισορροπεί ανάμεσα στην επαναφορά «των ψυχών των συναγομένων», αυτό που στην παρούσα ερμηνεία αναφέρεται ως ενεργοποίηση της εκκλησιαστικής υπόστασης και συνείδησης των βαπτισμένων μελών της κοινότητας-και στην άλλη μεριά, στέκεται η μέριμνα για την ευζωΐα της ιστορικής κοινότητας μέσα από τη διοικητική και παιδαγωγική φροντίδα με την επιπρόσθετη και παράλληλη συνέργεια και αξιοποίηση πρεσβυτέρων και διακόνων. Ερμηνεύοντας τον 24^ος *Αντιοχείας* φθάνει κανείς κατάματα στον πολύπλευρο χαρακτήρα της διακονίας του επισκόπου, όπως αγιακά επεξηγείται από την πατερική εμπειρία. Βλ., περαιτέρω, 24^ος *Αντιοχείας*, *ΡΠ Γ*, 166-167 και *Πηδάλιον*, 418· επίσης, περί της άποψης περί ενεργοποίησης της εκκλησιαστικής υπόστασης των μελών, ως φροντίδα του επισκόπου, συνεπικουρεί και η Ερμηνεία Πηδαλίου στον 24^ο Αντιοχείας, *Πηδάλιον*, 419.

της ιερωσύνης, της οποίας λειτουργική κορωνίδα αποτελεί η διακονία του επισκόπου, όπως η διακονία αυτή ιστορικά αναδεικνύεται και ρητά υπογραμμίζεται από το περιεχόμενο των ιερών κανόνων, χρειάζεται μία επιπρόσθετη διασάφηση στη βάση της οπτικής της ορθόδοξης ερμηνευτικής του θεολογικού λόγου των ιερών κανόνων. Πιο συγκεκριμένα, για την ορθόδοξη θεολογία, ακολουθώντας τη ματιά του Ματσούκα, ως εκκλησιαστικό πρόσωπο δεν μπορεί να νοηθεί μόνο το μέλος της Εκκλησίας, το οποίο φέρει την ειδική ιερωσύνη του επισκόπου, του πρεσβυτέρου και του διακόνου, των οποίων η χαρισματική λειτουργία κάνει δυνατή την αύξηση και προκοπή του εκκλησιαστικού σώματος, το οποίο «σημαίνεται εν τοις μυστηρίοις». Η ιερωσύνη,²⁶⁷ της οποίας η πνευματική ρωμαλεότητα ως μυστήριο είναι αναγνωρίσιμη ιστορικά²⁶⁸ και πρωτοδιαμορφώνεται στους τρεις βαθμούς από την απαρχή της εκκλησιαστικής κοινότητας, όπως διαφαίνεται και από τις *Ποιμαντικές Επιστολές* του Κανόνα της *Καινής Διαθήκης*,²⁶⁹ παραμένει βέβαια η «εξουσιαστική χαρισματική δύναμη που συντρίβει τις αλλοτριωτικές δυνάμεις της φθοράς και ανακαινίζει τον άνθρωπο», διαχωρίζεται όμως λειτουργικά στο εκκλησιολογικό της πλαίσιο ονοματιζόμενη ως ειδική, μιας και η γενική ιερωσύνη προσδίδεται μυστηριακά σε κάθε ανθρώπινη φύση, η οποία βαπτίζεται εισαγόμενη έτσι στη ζωή της καινής κτίσης.²⁷⁰ Επομένως, στη βάση της χαρισματικής λατρευτικής ζωής οράται η διάκριση της γενικής και ειδικής ιερωσύνης εντός του εκκλησιαστικού σώματος και επομένως, στη βάση της ενιαίας μυστηριακής ζωής, όλα τα μέλη της εκκλησιαστικής κοινότητας ερμηνεύονται ως εκκλησιαστικά πρόσωπα. Τούτη η διάκριση, επιπρόσθετα, έχει τον αντίκτυπό της στη μορφολογία του ιστορικού βίου του κάθε μέλους. Πιο συγκεκριμένα, θα μπορούσε να ειπωθεί, ότι η παραπάνω διάκριση συνεπάγεται, εκτός της εκκλησιολογικής ευταξίας του ευχαριστιακού σώματος, και τη διάκριση του γάμου και της αγαμίας, η οποία, τουλάχιστον στη βάση της ερμηνείας του Ζωναρά,²⁷¹ έχει τη βάση της στη λατρευτική ζωή, όπου για την οδό της

²⁶⁷ Βλ., για τις ανθρωπολογικές συνιστώσες προς τη μετοχή της ιερωσύνης, Θεόγνωστος, *Περί πράξεως και θεωρίας και περί ιερωσύνης*, *Φιλοκαλία Β'*, 264, (μθ)-271, (οε).

²⁶⁸ Βλ., μία γνώμη επί της διαχρονικής πρόσληψης της ιερωσύνης ως μυστηρίου, Π. Παναγιωτάκος, *Η ιερωσύνη και αι έξ αυτής νομοκανονικαί συνέπειαι κατά τό δίκαιο τής Ανατολικής Ορθόδοξου Εκκλησίας και τά έν Έλλάδι κρατούντα*, Αστήρ, Αθήνα 1951, 39-45.

²⁶⁹ Βλ., Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β...ο. π.*, 491.

²⁷⁰ Ο διαχωρισμός αυτός των μελών του εκκλησιαστικού σώματος έχει μία λειτουργική βάση, αναγνωρίζοντας τη διάκριση διακονημάτων ή χαρισμάτων εντός του εκκλησιαστικού σώματος, διατηρώντας όμως την πιστότητα της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας. Ουσιαστικά, η γενική και ειδική ιερωσύνη σκιαγραφούν τον ρόλο των μελών της Εκκλησίας κατά την ενιαία μυστηριακή ζωή της λατρευτικής κοινότητας. Βλ., περισσότερο, ο. π., 464 κ. εξ., (ιδιαίτερα, 489).

²⁷¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 88° Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 270-271.

ειδικής ιερωσύνης, εξάπαντος προϋπόθεση της ιερουργίας, προκρίνεται και η κανονική συμβουλή και ανθρωπολογική πρόταση περί της απουσίας συνοικίας με το άλλο φύλο, δηλαδή επιλογή της ενύλωσης της απάθειας και της έξης προς τον ισάγγελον βίο.²⁷² Άρα, ο τύπος της ειδικής ιερωσύνης συνδέεται με το μέλημα της κανονικής παράδοσης να ορίσει την αγαμία του προσώπου του επισκόπου,²⁷³ μιας και ο ανθρωπολογικός του τύπος και η θέση του στην ευχαριστιακή σύναξη προκρίνει την ενορχήστρωση της ιστορικής εξέλιξης του ευχαριστιακού σώματος και τη συνεπακόλουθη κανονική εφαρμογή των αξόνων λειτουργίας του σώματος αυτού, όπως θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν οι ιεροί κανόνες.

Συνεπάγεται εν προκειμένω, ότι η ανθρωπολογική πρόταση περί γάμου και αγαμίας συνδέεται με τη γενική ή ειδική ιερωσύνη του κάθε μέλους του εκκλησιαστικού σώματος, πάντα στο πλαίσιο της λατρευτικής ζωής, ενώ ο ανθρωπολογικός τύπος του επισκόπου, το πρόσωπο αυτού εν ολίγοις, προκρίνεται ως κατεξοχήν εφαρμοστής των παραινέσεων των ιερών κανόνων στη βάση του ρόλου και της διακονίας του στην Ευχαριστία και τη λατρευτική σύναξη.²⁷⁴

²⁷² Πρβλ. τη θεώρηση, Θεόγνωστος, *Περί πράξεως...οπ. π.*, 269, (ο)-270, (οδ).

²⁷³ Είναι γνωστή η διδασκαλία περί γάμου και αγαμίας του κλήρου στο ιστορικό πλαίσιο της Εκκλησίας. Στην παρούσα φάση της ανά-χείρας εργασίας, επιχειρείται η απόπειρα ανάδειξης της βάσης αυτής της διδασκαλίας και πράξης, η οποία δεν βρίσκεται αλλού παρά στο μέλημα της ιερουργίας-προσφοράς της Ευχαριστίας στο Θεό. Η διάκριση, όμως, της γενικής και ειδικής ιερωσύνης, παρούσα στους ιερούς κανόνες στη βάση της διάκρισης της διαδικασίας της ιερουργίας και μυστηριακής ζωής του εκκλησιαστικού σώματος, παρέχει αυτόματα και ένα ανθρωπολογικό υπόδειγμα, έναν *τύπο θεολογικής ανθρωπολογίας*. Πρβλ. περί του ίδιου θέματος, 26^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 32 και *Πηδάλιον*, 26· επίσης, 3^{ος} *Α' Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 120 και *Πηδάλιον*, 125· επίσης, 5^{ος} και 6^{ος} *Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 317-318 και *Πηδάλιον*, 223-224. Αυτό που εξάγεται ως ερμηνευτικό πόρισμα από τους κανόνες είναι το εξής: ο γάμος και η αγαμία των μελών της Εκκλησίας ως ανθρωπολογική πρόταση έχουν τη βάση τους στη διάκριση (και τα ποιμαντικά παρεπόμενα) της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας.

²⁷⁴ Σ' αυτό το σημείο είναι αναγκαίο να υπενθυμισθεί η ερμηνευτική επίσκεψη του Ιω. Κουρεμπελέ στη θέση του επισκόπου στην Ευχαριστία και στην ενότητα και διάκριση της Εκκλησίας και των μελών της στην ευχαριστιακή σύναξη. Ο Κουρεμπελέ, εξετάζοντας επισταμένα αλλά κριτικά τις απόψεις περί εκκλησιολογίας του Ζηζιούλα, του Πόποβιτς, του Φλωρόφσκυ και του Γέφτιτς υπό τη διαλογική ανταπόκριση σε σύγχρονες βιβλιογραφικές αναφορές, όπως του Ν. Μιλόσεβιτς, του π. Ν. Σκρέττα, του π. Ν. Λουδοβίκου, του Χ. Σταμούλη αλλά και του Ν. Ματσούκα, όπως επίσης και σε συνδιαλλαγή με διαχριστιανική βιβλιογραφία, καταλήγει να υποστηρίζει -επιγραμματικά- με τη σειρά του, α) ότι δεν υπάρχει πολωτική αντίθεση ανάμεσα στον επίσκοπο ως εξουσιαστική κορυφή και το ποιμνιο, β) επίσης, ότι η σχέση του επισκόπου (ειδική ιερωσύνη) με το μετέχοντα/πιστό της Ευχαριστίας είναι *υπαρξιακή* και διακονεί την ενότητα του εκκλησιαστικού σώματος, μιας και ένας αμαρτωλός επίσκοπος απογυμνώνεται στη συνείδηση του σώματος (πράγμα, για το οποίο μεριμνούν και οι ιεροί κανόνες αναφέροντας ότι οι ιεουργούντες δεν μπορούν να 'κοινωνούν αλλότριες αμαρτίες' ή να απαξιώνονται στα μάτια του εκκλησιαστικού σώματος εξαιτίας της προσωπικής τους διαφθοράς ή αμαρτωλότητας, πρβλ. παραδείγματος χάριν, 28^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 36 και *Πηδάλιον*, 27, όπου αναφέρεται η εκκοπή από τη λατρεία των αμαρτωλών ιερωμένων-δική μου η παρένθεση), και εν τέλει, αποσαφηνίζεται, γ) η ανάδειξη μίας ισόρροπης συσχετίσεως του προσώπου του επισκόπου με το γεγονός της Ευχαριστίας, το οποίο αποτελεί το ιδιόσυστατο υλικό της Εκκλησίας ως γεγονός, όπου ο επίσκοπος εκλαμβάνεται, σε μια απλή, θεολογικά κατανοητή ορολογία, ως ο προεστώς της Ευχαριστίας. Βλ., τη διαφωτιστική ανάλυση επί τούτου, Ι. Κουρεμπελέ, *Λόγος*

3. Ο όρος *πρόσωπο* ως περιγραφή του ανθρώπινου όντος κατά τους ιερούς κανόνες

Τα τελευταία χρόνια, στην κειμενική παραγωγή του πλαισίου της ακαδημαϊκής ορθόδοξης θεολογίας, έχει αναπτυχθεί μία συζήτηση περί του όρου *πρόσωπο*²⁷⁵ και μάλιστα, η συζήτηση εστιάζεται στο α) αν ο συγκεκριμένος αναφορικός όρος αποτελεί επιτυχή περιγραφή του μυστηρίου και της μοναδικότητας και ανεπαναληπτότητας του κτιστού ανθρώπινου όντος²⁷⁶ και β) αν ο συγκεκριμένος όρος, ως μία τέτοια περιγραφή, αποτελεί ακριβή μεθερμηνεία της χρήσης του, όπως εντοπίζεται στην πατερική γραμματεία, για την απόδοση, κυρίως, του τρόπου ύπαρξης και των ονομάτων των προσώπων του τριαδικού Θεού.²⁷⁷ Ομολογουμένως,

Θεολογίας Α', Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2009, 147-184. Προς επίρρωση της οπτικής του Κουρεμπελέ για το ρόλο του επισκόπου, πρέπει να αναφερθεί η παραίνεση του 40^{ου} *Λαοδικείας*, στον οποίο αναφέρεται επιγραμματικά, όπως άλλωστε και ο Ζωναράς διαβλέπει, ότι οι επίσκοποι οφείλουν να διδάσκουν και/ή να διδάσκονται κατά τη διαδικασία των συνόδων, πράγμα που αποτελεί και χαρακτηριστικό τους, προς τη *διαγωγή* και *κατόρθωση* του πληρώματος της Εκκλησίας. Αυτή η διαδραστικότητα της διδασχής, σε συνοδικό πλαίσιο/επίπεδο, αποτελεί σημείο αναφοράς για την πρόσληψη της φύσης της διακονίας του επισκόπου στην εκκλησιαστική κοινότητα. Πρβλ. 40^{ου} *Λαοδικείας*, *ΡΠΓ*, 207 και *Πηδάλιον*, 435· βλ., επίσης, επί του ίδιου θέματος, Ερμηνεία Ζωναρά στον 40^ο *Λαοδικείας*, *ΡΠΓ*, 207-208.

Εν κατακλείδι, το έργο του επισκόπου στη συνάφεια του εκκλησιαστικού σώματος συνοψίζεται στη νουθεσία του 2^{ου} *Αγκύρας*, όπως αυτός ερμηνεύεται από τον Βαλσαμώνα. Η πρόσληψη του κανόνα από τον Βαλσαμώνα επιγραμματικά αναφέρει, ότι στην ιστορική διαδρομή του εκκλησιαστικού σώματος «πάσα ψυχική θεραπεία» των μελών του σώματος πρέπει να αναζητείται στην «επισκοπική διάκριση», Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 2^ο *Αγκύρας*, *ΡΠΓ*, 23.

²⁷⁵ Ως εναρκτήρια θέση της εκκίνησης του διαλόγου περί του όρου «πρόσωπο» συνήθως αναφέρεται η ανάλυση και θέση επί τούτου του Ιωάννη Περγάμου. Βλ., περί προσώπου, όπως πρωτοερμηνεύεται αυτός ο όρος, Ι. Ζηζιούλας, «*Από τό προσωπίον εις τό πρόσωπον. Η συμβολή τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τήν ἔννοιαν τοῦ προσώπου*», *Χαριστήρια εἰς τιμήν του Μητροπολίτου Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, 287-323· βλ., επίσης, του ίδιου, «*Τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί τό εἶναι τοῦ ἀνθρώπου*», *Σύναξη* 37 (1991) 11-31.

Μάλιστα, το δίπολο *πρόσωπο-προσωπίο*, όπως αναφέρεται από τον Ιωάννη Περγάμου, βρίσκει μία ακόμη εφαρμογή στον τρόπο που ερμηνεύει ο Βαλσαμώνας τους μίμους, «*τούς προσωπίεα ὑποδομένους*». Πρβλ. Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 129^ο (138^ο) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 598.

²⁷⁶ Πρέπει να υπενθυμισθεί ότι θέση της ορθόδοξης παράδοσης παραμένει, ότι ο άνθρωπος αποτελεί ένα μυστήριο, το οποίο δεν μπορεί να γνωσθεί ολοκληρωτικά κατά την ύπαρξή του». Πρβλ. Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος Εἰρηνικός Γ'*, *ΡΓ* 35, 1157C.

²⁷⁷ Ο Ράμφος ασκεί κριτική επ' αυτού μιας και αναφέρει ότι στην πατερική σκέψη δεν αναπτύχθηκε ποτέ μία σαφής/αυτόνομη διδασκαλία περί ανθρώπινου προσώπου, λέγοντας κατηγορηματικά ότι «η ορθόδοξη παράδοση στερείται, ως γνωστόν, διδασκαλίας περί ανθρώπινου προσώπου». Βλ., μαζί με τη βιβλιογραφική συγκεφαλαίωση, όπως την εντοπίζει ο εν λόγω συγγραφέας, Σ. Ράμφος, *Ο καημός του Ενός, Κεφάλαια της ψυχικής ιστορίας των Ελλήνων*, Αρμός, Αθήνα 2000, 24· μάλιστα, η κριτική στον μητρ. Ιωάννη Περγάμου, όσο αφορά τη λεγόμενη ως «θεολογία του προσώπου» ξεκινά νωρίτερα, Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός, Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'*,

[Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 25], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1993 84 κ. εξ. Βλ., ακόμη, Ν. Loudonovikos, «Person instead of Grace and dictated otherness, John Zizioulas' final theological position», *The Heythrop Journal* 41,3 (2011) 684-699. Η κριτική δεν σταματά εκεί μιας και κατά καιρούς αναπτύσσονται γνώμες ότι αποπειράται η a posteriori επιβολή μίας διδασκαλίας περί ανθρώπινου προσώπου στα πατερικά κείμενα, πράγμα που δεν προκρίνει η ανάγνωση και ερμηνεία των κειμένων αυτών. Πρβλ. για παράδειγμα, L. Turcescu, «Person versus Individual, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», *Modern Theology*, 18,4 (2002) 527-537. Η κριτική αυτή τις περισσότερες φορές πάσχει (α) από την ίδια την έλλειψη κατανόησης των πατερικών κειμένων, την οποία προσάπτει στους σύγχρονους ερμηνευτές και (β) από την έλλειψη κατανόησης της διαδραστικότητας του όρου στη θεολογική ορολογία των Πατέρων και τη βασική θεολογική και αληθειακά επιτυχή αντιστοιχία του όρου «πρόσωπο» στην απόδοση της βιβλικής αλήθειας περί του κατ' εικόνα Θεού δημιουργήματος, δηλαδή του ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα η ονοματοδοσία του Θεού μοιραία επηρεάζει και την πρόσληψη του ανθρώπου (θεολογία και ανθρωπολογία) στην πατερική σκέψη, οπότε αναπόφευκτα η επιλογή της ορολογίας «πρόσωπο» από τους Πατέρες για το ον του Θεού δεν θα μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστη τη συνώνυμη ονοματοδοσία του ανθρώπου. Κάτι τέτοιο μοιάζει να εκμαιεύεται από την ανάγνωση, Βασίλειος Καισαρείας, *Πρός αδερφόν Γρηγόριον, Περί διαφορᾶς ούσίας καὶ ὑποστάσεως*, 3, PG 32 325B. Επ' αυτού, πρβλ. μία ανάγνωση, Σ. Τσιτσίκος, *Πρός τοὺς ἀκρίτως ταυτίζοντας Πρόσωπο καὶ Ὑπόσταση σὴν ὀρθόδοξη Χριστιανικὴ θεολογία* (08.03.2011), στο, www.antifono.gr/portal/Κατηγορίες/θεολογία-θρησκευολογία/Άρθρα/2692/html, (πρόσβαση, 22.11.2012). Περαιτέρω, η θέση του Ράμφου αποκρούεται αξιόπιστα από τον Σιάσο, Λ. Σιάσιος, *Κι αν το Πραγματικό δεν είναι Αληθές*, Τόμος Α', Αρμός, Αθήνα 2002, 52-59. Ακόμη, ο Καραζαφείρης στοιχειοθετεί μία ερμηνεία περί της πατερικής χρήσης του όρου «προσώπου», για να περιγράψει τον Θεό και τον άνθρωπο, βασιζόμενος μάλιστα στη θεολογική μαρτυρία και κειμενική πραγματεία του αγίου Μαξίμου. Βλ., εμπειριστατωμένα, Ν. Καραζαφείρης, *Η περί προσώπου διδασκαλία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1995, 23-120. Εμπειριστατωμένη προσέγγιση, επίσης, αποτελούν και οι πληροφορίες και πορισματικές δηλώσεις επί του όρου 'πρόσωπο', όπως καταγράφονται, Ν. Νησιώτης, «Secular and Christian Images of Human Person», *Θεολογία* 53,4 (1982) 947-989 και 54,1 (1983) 90-122. Πρβλ. επίσης την αποφθεγματική συγκεκριαίωση «the person as the locus and mode of communion among entities», Ν. Loudonovikos, *Eucharistic Ontology, Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press, Boston 2010, 150-163. Επίσης, μία θέση για την προβληματική περί προσώπου, Ι. Καραβιδόπουλος, *Προσωπείο και πρόσωπο κατά τους τρεις Ιεράρχες, Λόγος στην εορτή των Τριών Ιεραρχών στην Αίθουσα Τελετών του Α.Π.Θ., 30 Ιανουαρίου 1979*, (ανάτυπο), Θεσσαλονίκη 1979, 11-32. Συνολικότερη (και έξοχη) ανάλυση και επισκόπηση της βιβλιογραφικής παραγωγής περί προσώπου, Σ. Τσιτσίκος, *Το πρόσωπο*, (5.11.2012), στο, www.antifono.gr/portal/Κατηγορίες/θεολογία-θρησκευολογία/Άρθρα/22451/html, (πρόσβαση, 22.11.2012).

Κατά τη γνώμη μου, η συζήτηση περί «προσώπου» θα πρέπει, επίσης, να ειπωθεί και να μεταφερθεί και σε ένα άλλο επίπεδο. Εν ολίγοις, πέραν της σημειολογικής και φιλολογικής εξακρίβωσης της ονοματοδοσίας του ανθρώπου ως *προσώπου* στο πλαίσιο της πατερικής γραμματείας, όπως επίσης και της ερμηνευτικής εξακρίβωσης για το εάν ο όρος πρωτοχρησιμοποιείται μόνο για να ονοματοδοτήσει τις υποστάσεις του Τριαδικού Θεού παρά του ανθρώπινου μυστηρίου, πρέπει να ειπωθεί ο τρόπος που έχει περάσει η σημασία του όρου στην καθολική συνείδηση του εκκλησιασματος. Πιο συγκεκριμένα, με τη χρήση του όρου *πρόσωπο* από τους Πατέρες εννοείται η διαμόρφωση και η ανάπτυξη μίας θέσης ή ενός τρόπου ονοματοδοσίας του ανθρώπου μέσα στο συλλογικό υποσυνείδητο του εκκλησιαστικού σώματος. Το εκκλησίασμα εξακριβώνει με αυτή τη λέξη μία θεολογικά νομιμοποιημένη, επιτυχή και ακριβόλογη έκφραση, για να ονομάσει τον άνθρωπο, η οποία σαφώς έχει το σημειολογικό και θεολογικό της υπόβαθρο στην απόπειρα έλλογης αποτύπωσης του τριαδολογικού δόγματος και της αλήθειας περί των προσώπων της Τριαδικής θεότητας. Η καθολικότητα της αποδοχής του όρου από την εκκλησιαστική συνείδηση νομιμοποιεί ως θεολογική φρασεολογία τη χρήση του όρου για την απόδοση του ανθρώπου, είτε αυτό συμβαίνει συγχρονικά από τη σημερινή εκκλησιαστική κοινότητα και την ιδιαίτερη θεολογική της γλώσσα, είτε πέρασε σαν ειρροή στο εκκλησιαστικό της εποχής των Καπαδοκικών αγίων, στην οποία ο όρος *πρόσωπο* παρέμενε μία ασφαλής διόδος ονοματοδοσίας του ανθρώπου. Μία τέτοια θέση βρίσκεται, Ι. Μητρούλης, (ανακοίνωση), *Πρόχειρα τινά Απολογητικά υπέρ Ιωάννου Περγάμου ως προς τη διακονία του στην εξήγηση του ανθρώπινου προσώπου*, στην Ημερίδα Θεολόγων Β'Θμιας Δ/σης Χανίων και Ρεθύμνης, 'Οι σύγχρονοι θεολόγοι ως διάδοχοι των Τριών Ιεραρχών', Χανιά 27.01.2007, 1-15, (εδώ, 2). Περαιτέρω, και προς επιστροφή στην αρχική θεματική της τρέχουσας υποσημείωσης, η διαπίστωση περί μη ανάπτυξης ιδιαίτερης διδασκαλίας περί ανθρώπινου προσώπου μοιάζει ιστορικο-κριτικά

η πατερική ορολογία περί προσώπου και υπόστασης χρησιμοποιήθηκε για να αποτυπώσει τον τρόπο ύπαρξης του Τριαδικού Θεού και τη διάκριση των υποστάσεων Του. Μάλιστα, ο Ξιώνης, ο οποίος ενδελεχώς συνεξετάζει επιστημολογικά το σύγχρονο θεολογικό διάλογο περί προσώπου, όπως επίσης και την έως τώρα ερμηνευτική προσέγγιση της Καππαδοκικής προβληματικής περί προσώπου, πηγαίνει ερμηνευτικά μακρύτερα, καθώς εκθέτει στη βάση της άκτιστης ενέργειας του Θεού, η οποία πληθύνεται στην οικονομική της εκδήλωση στην κτιστή πραγματικότητα, την οντολογικά και θεολογικά επιτυχή χρήση του όρου πρόσωπο, προς απόδοση του τρόπου υπάρξεως του Τριαδικού Θεού και συνεπακόλουθα, τον ανεπανάληπτο χαρακτήρα της ύπαρξης του κατ' εικόνα Θεού κτισθέντος ανθρώπου.²⁷⁸ Σίγουρα πάντως, στη χριστιανική γραμματεία, σαν όρος η λέξη πρόσωπο μπορεί να εντοπισθεί ότι χρησιμοποιείται αποκλειστικά για να περιγράψει τον άνθρωπο, όπως άλλωστε παλαιόθεν καταγράφεται στον Ευάγριο Ποντικό.²⁷⁹

Πέραν της ανάδειξης της προφανούς ενημέρωσης των ερμηνευτών των ιερών κανόνων περί της έμπνευσης και χρησιμοποίησης του όρου πρόσωπο για την υπόδειξη του τρόπου ύπαρξης του Θεού και της άρθρωσης του τριαδολογικού δόγματος,²⁸⁰ στην παρούσα φάση της ανά-χείρας διατριβής, το κύριο μέλημα παραμένει ο εντοπισμός του όρου «πρόσωπο» στα κείμενα των ιερών κανόνων και των ερμηνευτών τους και κατά πόσο ο όρος αυτός αποτελεί μία σημειολογική χρήση

ελλειπής μιας και, στο πλαίσιο της ορθόδοξης παράδοσης, δεν πρέπει να λησμονείται ότι ο θεολογικός καθορισμός της φύσης του ανθρώπου και η ονοματοδοσία του είναι μία σύμπλευση και συνεκτίμηση των οπτικών/θέσεων της Χριστολογίας και της ανθρωπολογίας, όπως συμπεραίνεται, για παράδειγμα, G. Papademetriou, «The human body according to saint Gregory Palamas», *Greek Orthodox Theological Review*, 34,1 (1989) 1-9, πράγμα που κάνει ιστορικά και θεολογικά ανεδαφική την αυτόνομη ανάπτυξη μιας διδασκαλίας αποκλειστικά περί ανθρώπινου προσώπου στο πλαίσιο της ορθόδοξης παράδοσης.

²⁷⁸ Ο Ξιώνης κάνει εκτενή διάλογο με τη σύγχρονη βιβλιογραφία και τα πορίσματά της στο θέμα της ορολογίας του «προσώπου», ενώ συνεκτιμά το θεολογικό υπόβαθρο/σκεπτικό που υπήρχε, ώστε να καταλήξουν οι Πατέρες στην επιλογή του συγκεκριμένου όρου προς απόδοση του τρόπου υπάρξεως των προσώπων του Τριαδικού Θεού. Μάλιστα, γίνεται στο κείμενό του εκτενής αναφορά στη Ρωμαιοκαθολική και Προτεσταντική θεολογία και τον τρόπο που χρησιμοποιείται αντίστοιχα ο συγκεκριμένος όρος, ενώ, στη βάση της γραφίδας του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού, υπογραμμίζεται η επιστημολογική επιτυχία της επιλογής του συγκεκριμένου όρου, για να αποδοθούν τα οντολογικά ιδιώνα χαρακτηριστικά, που συνθέτουν την ανεπανάληπτη ύπαρξη του κάθε ανθρώπου. Βλ., περισσότερο, Ν. Ξιώνης, *Πρόσωπο-Αγαπητική σχέση. Κριτική με βάση τη διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, (ανάτυπο), Θεσσαλονίκη 2000, 32, (πλήρες κείμενο, 1-40). Δεν πρέπει να λησμονηθεί σε αυτό το σημείο η συγκεκριμένη ερμηνεία του όρου από τον Ν. Ξιώνη. Βλ., περισσότερο, Ν. Ξιώνης, *Προλεγόμενα θεολογικής ανθρωπολογίας, Προχριστιανική, ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως προσώπου*, Γρηγόρης, Αθήνα 2005, 121-153.

²⁷⁹ Ευάγριος Ποντικός, *Κεφάλαια περί διακρίσεως παθῶν καὶ λογισμῶν*, PG 79, 1201B και *Φιλοκαλία Α'*, 44, (β).

²⁸⁰ Βλ., για παράδειγμα, Ερμηνεία Αριστηνού στον 1^ο Μεγάλου Βασιλείου, PΠ Δ, 95.

προς απόδοση του μυστηρίου που καλείται άνθρωπος.²⁸¹ Μάλιστα, δεν πρέπει να παραβλεφθεί ότι η χρήση του όρου πρόσωπο, για να δηλώσει την ανθρώπινη ταυτότητα μαρτυρεί α) μία ενήμερη άποψη της Καππαδοκικής και λοιπής πατερικής θέσης για τον συγκεκριμένο όρο από τη μεριά των συγγραφέων-Πατέρων των ιερών κανόνων και β) μία συνήθη πρακτική, κατά την οποία ο όρος «πρόσωπο» ως περιγραφή του ανθρώπου, έχει κατασταλάξει ως επιστημολογικά ορθό λήμμα σ' ένα ομοιογενές θεολογικά συλλογικό υποσυνείδητο, όπου η χρήση του όρου είναι θεολογικά προσλήψιμη και κατανοητή από τους ακροατές-πιστούς, δηλαδή τα μέλη της Εκκλησίας. Τα μέλη της Εκκλησίας με τη σειρά τους, κατανοούν ομοίως τον όρο ως σημαίνον και σημαινόμενο, δηλαδή ότι πρόκειται για την ορθή-ορθόδοξη περιγραφή του ανθρώπου στη βάση της πατερικής γραμματείας.

Πιο συγκεκριμένα, ήδη από το 452 και την Δ' Οικουμενική σύνοδο, ο όρος «πρόσωπο» περιέρχεται σε χρήση, για να δηλώσει ρητά και αποκλειστικά τον άνθρωπο και μάλιστα, αντιλαμβανόμενοι οι Πατέρες το περιεχόμενο του κανόνα, ο όρος *πρόσωπο* αφορά την περιγραφή της οντολογίας του ανθρώπου πέραν των λοιπών κοινωνιολογικού ή πολιτικού ενδιαφέροντος χαρακτηριστικών του.²⁸² Και η σύνοδος της Σαρδικής δείχνει ότι ο όρος χρησιμοποιείται, για να δηλωθεί ο όλος άνθρωπος, μιας και η χρήση του όρου εκεί υποδηλώνει τη μέριμνα της εγκόλπωσης όλων των οντολογικών χαρακτηριστικών, τα οποία συνθέτουν τον άνθρωπο-πρόσωπο.²⁸³ Ακόμη, ως ένα λήμμα που φέρει ένα ξεχωριστό θεολογικό και

²⁸¹ Ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας ρητά χρησιμοποιεί τον όρο απευθυνόμενος στον Διόδωρο Ταρσού. Μάλιστα, αναφέρει στον Διόδωρο ότι κάποιος άλλος «τό σόν πρόσωπον ύποδύς» περιέπλεξε την εκκλησιαστική ευταξία, οπότε προήλθε και η ανάγκη του αγίου προς τη συγγραφή επιστολής. Βλ., *Μεγάλου Βασιλείου, Προσίμιον πρὸς Διόδωρον, ἐπίσκοπον Ταρσοῦ, ΡΠ Δ, 259 και Πηδάλιον, 632.*

²⁸² «Πάντας τούς πένητας καί δεομένους ἐπικουρίας, μετὰ δοκιμασίας ἐπιστολίοις, εἴτουν εἰρηνικοῖς ἐκκλησιαστικοῖς μόνοις, ὀδεύειν ὠρίσαμεν, καί μὴ συστατικοῖς· διὰ τό τάς συστατικάς ἐπιστολάς προσήκειν τοῖς οὖσιν ἐν ὑπολήψει μόνοις παρέχεσθαι προσώποις (δική μου ἡ υπογράμμιση)», *11^{ος} Δ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 243 και Πηδάλιον, 195.* Ο Αριστηνός, ἐπὶ του παρόντος, πηγαίνει μακρύτερα, καθώς αφήνει να εννοηθεί ότι τα πρόσωπα, στα οποία ευλόγως ενεχειρίζονται οι συστατικές επιστολές, διακρίνονται -ως πρόσωπα- για «τό ἀνεπίληπτον τοῦ βίου καί τῆς θρησκείας τῷ ἐπιφερομένῳ», Ερμηνεία Αριστηνού στον 11^ο Δ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β, 245.*

²⁸³ Πρβλ. *11^{ος} Σαρδικής, ΡΠ Γ, 259 και Πηδάλιον, 454·* επίσης, με την ίδια σημασία, *16^{ος} Σαρδικής, ΡΠ Γ, 272 και Πηδάλιον, 458.* Στη σύνοδο της Καρθαγένης, ο όρος *πρόσωπο* χρησιμοποιείται και σε ένα άλλο παράδειγμα, αυτό της «αντιλογίας των προσώπων», δηλαδή της σύγκρουσης μεταξύ των ανθρώπων, κατά την οποία διακυβεύεται η εκκλησιαστική ευταξία και παρερμηνεύεται επομένως, η πιστότητα της εκκλησιαστικής υπόστασης των αντιλεγόντων. Μάλιστα, στον *50^{ος} (59^{ος}) Καρθαγένης* είναι φανερότατο, ότι ο όρος εκφράζει νοηματικά τον όλον άνθρωπο στην εκκλησιαστική του υπόσταση, *50^{ος} (59^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 425 και Πηδάλιον, 492·* βλ., επίσης, *55^{ος} (64^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 445 και Πηδάλιον, 494·* επίσης, ἐπὶ του ιδίου πνεύματος, *59^{ος} (68^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 463 και Πηδάλιον, 497·* βλ., επίσης, *100^{ος} (112^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 545-*δεν βρίσκεται ο όρος στο *Πηδάλιο·* βλ., επίσης, *128^{ος} (137^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 595 και Πηδάλιον, 536·* βλ., ακόμη ένα παράδειγμα της χρήσης του όρου *πρόσωπο* για την επισήμανση της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 74^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ, 237.*

νοηματικό φορτίο, καταγράφεται και από τον Ζωναρά, ο οποίος έχει ήδη μία σαφή γνώμη για τη λειτουργία του όρου «πρόσωπο», όταν ομιλεί περί της συνοικίας των προσώπων και της πρόσληψης του άλλου εντός της συνοίκησης και ένωσης των φύλων, άνδρα ή γυναίκας, ως πρόσωπου.²⁸⁴ Εξ αυτού συνάγεται, ότι στην εποχή που ο Ζωναράς ερμηνεύει τους ιερούς κανόνες ο όρος αποτελεί πλέον μία ώριμη φράση αποτύπωσης του ανθρωπίνου μυστηρίου και μάλιστα, κατ' ουδένα τρόπο δεν γίνεται από το Ζωναρά ως ερμηνευτή, διαχωρισμός των φύλων, τα οποία η έννοια του προσώπου ισότιμα εναγκαλίζει. Επομένως, υπάρχει ακόμη ένα παράδειγμα, το οποίο καταδεικνύει τη νοηματική λειτουργία του όρου προς εναγκαλισμό και υπογράμμιση της οντολογίας του κατ' εικόνα Θεού κτισθέντος όντος. Γενικότερα πάντως, υπάρχουν αρκετά παραδείγματα με τα οποία ενισχύεται η θέση, ότι ο όρος *πρόσωπο* πέρασε στη συλλογική συνείδηση του εκκλησιάσματος ως ακριβής ονοματοδοσία του ανθρώπου πέραν του συνοδικώς χρονικά τελευταίου *6^{ος} Πρωτοδευτέρας Συνόδου*.²⁸⁵ Περαιτέρω, με μία ερμηνευτική προσέγγιση στον *8^{ος} Σαρδικής*, διαφαίνεται ότι η λέξη «πρόσωπο» χρησιμοποιείται με μία πολιτική χροιά, καθώς η επιλογή του όρου δείχνει ήδη μία εισχώρηση στο επίσημο λεξιλόγιο και μία ωριμότητα στη χρήση του

²⁸⁴ Ερμηνεία Ζωναρά στον 87^ο Πενθέκτης, *ΠΠ Β*, 596· επίσης, ακόμη μία φορά ο Ζωναράς υπογραμμίζει ρητά το γεγονός του γάμου και της ένωσης των φύλων ως μία *συνοίκηση προσώπων*, δίνοντας την εντύπωση ότι η χρήση του όρου είναι επιλεγμένη, ώστε να δώσει εμφαστικότητα στη σημασία του γεγονότος και στη βαρύτητα της ερμηνείας του κανόνα επ' αυτού, Ερμηνεία Ζωναρά στον 14^ο Γάγγρας, *ΠΠ Γ*, 110· βλ., παρομοίως, Ερμηνεία Ζωναρά στον 9^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 121· βλ., μία παρόμοια οπτική στην Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 26^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 160· βλ., ακόμη ένα ανάλογο παράδειγμα της χρήσης του όρου *πρόσωπο* στη συνένωση των φύλων, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 69^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 224.

²⁸⁵ *6^{ος} Πρωτοδευτέρας*, *ΠΠ Β*, 667 και *Πηδάλιον*, 350. Μάλιστα, η αίσθηση που δίνεται από την ανάγνωση της ερμηνείας του Ζωναρά στον παρόντα κανόνα οδηγεί προς την κατανόηση του γεγονότος ότι ο όρος πλέον χρησιμοποιείται και με μία πολιτική χροιά. Το *πρόσωπο*, ως όρος, φεύγει από τη στενότητα της θεολογικής ορολογίας και χρησιμοποιείται, για να δηλώσει τον άνθρωπο ως ένα πολιτικό ον, δηλαδή μία ύπαρξη, η οποία κινείται στο πλαίσιο μίας κοινωνιολογικά εξεταζόμενης καθημερινότητας, η οποία ορίζει την ύπαρξη/ταυτότητά του πέραν από τα συγκεκριμένα θρησκευτικά ειδιοποιητικά του χαρακτηριστικά. Η έννοια *πρόσωπο* χρησιμοποιείται πλέον, για να αποδώσει (με κάποιον τρόπο) και την έννοια *πολίτης*. Βλ., συγκεκριμένα, Ερμηνεία Ζωναρά στον 6^ο Πρωτοδευτέρας, *ΠΠ Β*, 668-669· Βλ., ακόμη ένα παρόμοιο παράδειγμα, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 65^ο (74^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 472· βλ., επίσης, ακόμη μία κοινωνιολογικής απόχρωσης χρήση του όρου *πρόσωπο*, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 49^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 202· ίδιας, επίσης, υφής χρήση του όρου γίνεται ακόμη μία φορά από το Βαλσαμόνα, ο οποίος δεικνύει ότι ο όρος χρησιμοποιείται και στα πολιτικά δικαστήρια της εποχής ως κατηγορήμα του όλου ανθρώπου, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 15^ο (14^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 338· βλ., ακόμη, περί το «πρόσωπο του κατηγορού», *19^{ος} (27^{ος}) Καρθαγένης*, *ΠΠ Γ*, 359 και *Πηδάλιον*, 476· βλ., ακόμη μία νομική υφή του όρου *πρόσωπο*, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 48^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 201· πρβλ., ακόμη μία δικανική χρήση του όρου, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 54^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΠ Δ*, 212.

Σίγουρα, η πληθώρα μίας τέτοιας αναφοράς, στα κείμενα και τις ερμηνείες των ιερών κανόνων, του όρου *πρόσωπο* καταμαρτυρά την ωρίμανση του όρου εντός της θεολογικά και φιλοσοφικά αφορμώμενης επίσημης ορολογίας αλλά και την εισχώρησή του στην τρέχουσα γλώσσα της καθημερινότητας, πράγμα που δείχνει, ότι στη συνείδηση των ομιλώντων ο όρος μοιάζει ταιριαστός για την ανθρωπολογική περιγραφή της ολότητας του ανθρώπου κατά την ιστορική του διαβίωση και δράση.

την περίοδο εκείνη, καθώς επιλέγεται να ονοματοδοτήσει τον άνθρωπο, ανεξαρτήτως των κοινωνικών διαστρωματώσεων, στις οποίες ενδεχομένως μπορεί να ενταχθεί και των πολιτικών συμπεριφορών, δηλαδή των αξιωμάτων ή των κοινωνικών ρόλων, με τις οποίες οράται ο καθένας στον ιστορικό του βίο.²⁸⁶

Η σύνδεση του όρου με τα τριαδολογικά και χριστολογικά ζητήματα, από τα οποία αναδείχθηκε ως συνειδητή πατερική αναφορά, μπορεί να φανεί καθαρά στη φράση «ὅποτεν τό σωθῆναι οὐδενί προσώπῳ ἀποκέκλεισται», όπου αναδεικνύεται καθαρά η θεολογική καταβολή της επιλογής του όρου, για να περιγράψει τον όλον άνθρωπο στην οντολογική προοπτική της εν Χριστώ σωτηρίας.²⁸⁷ Επιπρόσθετα, η σύνδεση ανθρωπολογίας και Χριστολογίας για την ανάδειξη του χαρακτήρα της φύσης του ανθρώπου, όπως πάγια επιφαίνεται στην ορθόδοξη παράδοση, μοιάζει να βρίσκει την εφαρμογή της και στην ανάδειξη του όρου *πρόσωπο*, όπως αυτός περιγράφει τα οντολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου στην ανάγνωση της ρήσης του Πέτρου Αλεξανδρείας.²⁸⁸

Αν κάτι συμπεραίνεται μέσα απ' αυτή την αναφορά της χρήσης του όρου στα μνημεία των ιερών κανόνων είναι το εξής ακόλουθο: ο όρος *πρόσωπο* ως περιγραφή της ολότητας των οντολογικών χαρακτηριστικών του ανθρώπου είναι συχνός και μάλιστα, χρησιμοποιείται για τον εξής λόγο: ως ο πιο διαλεχτός για να ονομάσει/εναγκαλίσει το μυστήριο *άνθρωπος*, όπως ο άνθρωπος προσεγγίζεται και ερμηνεύεται στην ορθόδοξη παράδοση. Βέβαια, μέλημα επί του παρόντος δεν ήταν να αναδειχθούν οι λόγοι που οι Πατέρες κατέληξαν σε αυτή τη θέση και επιλογή του όρου *πρόσωπο*, με τις συνακόλουθες θεολογικές και φιλοσοφικές του καταβολές, αν και πολλές φορές οι εμπνευστές του όρου με τους συγγραφείς των κανόνων συμπίπτουν, όπως στο παράδειγμα του αγίου Βασιλείου Καισαρείας, οπότε οι θεολογικές και φιλοσοφικές προεκτάσεις του όρου υποπτεύονται. Προείχε να εξετασθεί το κατά πόσο ο όρος αποτέλεσε συνειδητή *μνήμη* και επιλογή του εκκλησιάσματος στην απόπειρά του να αποδώσει την ολότητα του ανθρώπου και

²⁸⁶ 8^{ος} Σαρδικής, *ΡΠΓ*, 252 και *Πηδάλιον*, 452.

²⁸⁷ 69^{ος} (78^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 481 και *Πηδάλιον*, 502. Ο όρος *πρόσωπο* πλέον εικονίζει τη θεολογικά αφορμάμενη σωτηριολογική προοπτική του ανθρώπου, η οποία συναριθμείται με την κτιστή του φύση, εκφράζοντας έτσι στην πληρότητά της την οντολογική κατασκευή του ανθρώπου. Έτσι μοιάζει να κατανοείται από την ορθόδοξη παράδοση η χρήση του όρου *πρόσωπο* κατά την Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 3^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας, *ΡΠΔ*, 11.

²⁸⁸ «(...)» εἰ δέ ἓνα Κύριον ἔχομεν οἱ πάντες ἀπροσωπόληπτον, ἐπεὶ καί πάντα ἐν πᾶσιν ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐν τέ Βαρβάρους καὶ Σκύθαις, δούλοις καὶ ἐλευθέροις, σκοπεῖν ὀφείλουσιν ὁ κατειργάσαντο, θελήσαντες τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν σῶσαι,....», 7^{ος} Πέτρου Αλεξανδρείας, *ΡΠΔ*, 23 και *Πηδάλιον*, 566· πρβλ. Ερμηνεία Πηδαλίου στον 7^ο Πέτρου Αλεξανδρείας, *Πηδάλιον*, 567.

βέβαια, η ανάδειξη της ιστορικής διαδρομής που γνώρισε ο όρος, μιας και καταδεικνύεται ότι αρκετές φορές χρησιμοποιείται, για να περιγράψει τον άνθρωπο με τις παρεπόμενες κοινωνικές και πολιτικές του προεκτάσεις και συμπεριφορές, μία χρήση δηλαδή, πέραν του θεολογικού συγκείμενου περιβάλλοντος. Καίριο συμπέρασμα παραμένει επίσης, η ανάδειξη του όρου ως ανθρωπολογικού χαρακτηρισμού στη βάση της μεθοδολογίας της ορθόδοξης παράδοσης, μιας παράδοσης η οποία συνεξετάζει την οπτική της ανθρωπολογίας και της Χριστολογίας, για να αναδείξει την αλήθεια της φύσης του ανθρώπου/ανθρώπινου προσώπου, πράγμα που αβίαστα εκμαιεύεται από τα κείμενα και το θεολογικό υπόβαθρο των ιερών κανόνων.

4. Κατασκευή του κατ' εικόνα Θεού κτιστού ανθρώπου

α. Περί κατασκευής του ανθρώπου και προ πτώσεως οντολογίας

Επί της παρούσης, αποπειράται η σκιαγράφηση του τρόπου δημιουργίας του ανθρώπου υπό του Θεού, όπως μαρτυρείται στα μνημεία της κανονικής οικονομίας της ορθόδοξης παράδοσης. Σίγουρα, κύριοι άξονες λειτουργίας της παρούσας παρουσίασης παραμένουν η τεκμηρίωση της εικόνας του ανθρώπου στη βάση των κειμένων των ιερών κανόνων και βέβαια, η συνάρτηση της θέσης των ιερών κανόνων περί ανθρώπου με τη λοιπή ορθόδοξη παράδοση και την πρότασή της περί περιγραφής και ανάδειξης της αλήθειας περί της ανθρώπινης φύσης. Μοιραία, τα κείμενα των ιερών κανόνων παραμένουν ιδιοσύστατο απαύγασμα της λοιπής ορθόδοξης γραμματείας, μία γραμματεία η οποία, κατά τα λόγια των ησυχαστών αγίων,²⁸⁹ είναι το αναγκαίο μέσο μεταφοράς της αλήθειας και του φωτισμού της θεοπτίας, μιας θεοπτίας που αποτελεί ιστορικό γεγονός και μαρτυρία της ανθρώπινης ενατένισης στη συνάντησή της με τη θεία κατάβαση. Μάλιστα, δεν πρέπει να

²⁸⁹ «ἐπεὶ δὲ γραφικῶν ἀποδείξεων ἄνευ, πληροφορηθῆναι τῷ οὕτως διαπιστοῦντι ἀδύνατον, (...), τοὺς τῶν Ἁγίων βίους καὶ τὰ ἐγγράφως ὑπ' αὐτῶν ἐκτεθέντα», Νικηφόρος Ησυχαστής, *Περί νήψεως...*, ο. π., PG 147, 947-8B και *Φιλοκαλία Δ'*, 19, (18-20).

λησμονείται ότι η ορθόδοξη παράδοση συγγράφει την αληθειακή της πρόταση περί Θεού και κτίσης με βασικό γνώμονα το σωτηριολογικό περιεχόμενο της αλήθειας αυτής, από την οποία δεν ξεφεύγει και ο λόγος ύπαρξης και άρθρωσης των μνημείων των ιερών κανόνων και του περιεχομένου τους.²⁹⁰

Κατά αυτόν τον τρόπο, η θέση των ιερών κανόνων για τον άνθρωπο και την ιστορική του βιοτή/πράξη δεν λησμονεί τη βιβλική και πατερική της βάση. Πιο αποφθεγματικά μιλώντας, η ανθρωπολογία των ιερών κανόνων είναι με τη σειρά της μία βιβλική και πατερική ανθρωπολογία, μιας και συνεκτιμά ότι η διδασκαλία της παραινεί προς ακολουθία της αληθειακής αξίωσης «πάντων των χωρίς καινισμούς αναφερομένων στη Γραφή σε συνάφεια με τα δοκιμασθέντα από την παράδοση και κυρωθέντα από τους κανόνες άγραφα έθη».²⁹¹ Πράγματι, δεν είναι ανεδαιφικό να υποστηριχθεί, ότι η εικόνα περί ανθρώπου που διατρέχει τα κείμενα των ιερών κανόνων, όμοια με τα λοιπά μνημεία της ορθόδοξης παράδοσης, αποτελεί εμπειρική καταγραφή της πολύτροπης και πολυειδούς βίωσης της «βιβλικής, αποστολικής και πατερικής επιστήμης», όπως ευσύνοπτα διατυπώνει ο Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως.²⁹² Έτσι, η εμπειρία των μελών της εκκλησιαστικής, κοινοτικής και μυστηριακής ζωής ως μίμηση και παράλληλη βιωματική μεθερμηνεία της βιβλικής πρότασης ζωής, που φθάνει να γίνεται πατερική πράξη, εμπειρία και πείρα, είναι η θεολογική μεθοδολογία απεικόνισης της φύσης του ανθρώπου και για τους ιερούς κανόνες.²⁹³ Συμπερασματικά, η ανθρωπολογική πρόταση των ιερών κανόνων δεν είναι άλλο τι παρά η έλλογη απόδοση της βιωματικής ακολουθίας της αποστολικής και πατερικής επιστήμης, ήτοι η συμπερασματική κρίση επί της φύσης του ανθρώπου μέσα από την ταυτοσημία δόγματος και βίου, όπως αυτή η ταυτοσημία εκφράσθηκε από τους πατέρες-εμπνευστές των κειμένων των ιερών κανόνων.²⁹⁴ Η ανθρωπολογία των ιερών κανόνων παραμένει, οπότε, η ιστορική συνέχεια μιας συλλογικής πρότασης, αφού η ανάδειξη μίας εικόνας περί της φύσης των ανθρώπων

²⁹⁰ Ο. π., PG 147, 947-8B και Φιλοκαλία Δ', 19, (22-24)· πρβλ. τη ρητή διατύπωση της Ερμηνείας Βαλσαμώνα στον 4^ο Πρωτοδευτέρα, PΠ Β, 662.

²⁹¹ Η πρόταση έχει ως αφετηρία την Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμώνα στον 21^ο Γάγγρας, PΠ Γ, 118-119.

²⁹² Επιστολή Ταρασίου Κωνσταντινουπόλεως προς Αδριανόν Ρώμης, PΠ Δ, 375 και Πηδάλιον, 719. Για το Ζωναρά, η ευαγγελική και αποστολική επιστήμη έχει μία χριστοκεντρική βάση και η πιστότητα της ακολουθίας της δεν είναι άλλο τι παρά η υποδειγματική προσαρμογή στη διδασκαλία και το παράδειγμα του Θεανθρώπου, Ερμηνεία Ζωναρά στον 102^ο (113^ο) Καρθαγένης, PΠ Γ, 348.

²⁹³ Η ακολουθία των αποστολικών και πατερικών παραδόσεων αφορά όλο το φάσμα της εκκλησιαστικής ζωής και εμπειρίας. Πρβλ. τη δήλωση, 29^ος Πενθέκτης, PΠ Β, 367 και Πηδάλιον, 243-244.

²⁹⁴ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 12^ο Λαοδικείας, PΠ Γ, 182.

έρχεται μέσα από την ιστορική συνέχεια και τριβή της κοινοτικής εν Χριστώ εμπειρίας, μιας και είναι ανακόλουθη με τη φύση της ορθόδοξης παράδοσης η μονοτροπία και η ιδιωτεία του λόγου, καθώς κάθε ερμηνεία της κοινοτικής πατερικής εμπειρίας προς ανάδειξη της ανθρωπολογικής αλήθειας φαίνεται ως ακόμη ένας υπομνηματισμός της παράδοσης και μία επανεπίσκεψη παρά ένας (επανα)προσδιορισμός αυτής.²⁹⁵

Μία ακόμη παράμετρος που πρέπει να ληφθεί υπόψιν στην επίσκεψη της ανθρωπολογικής πρότασης των ιερών κανόνων είναι η εξής: η φύση του ανθρώπου ορίζεται στους ιερούς κανόνες κατοπτευόμενη στη βάση της κατά φύσιν ζωτικότητας και εγρήγορσης της ανθρώπινης φύσης. Ο άνθρωπος περιγράφεται από το πως ζει και κινείται. Πιο συγκεκριμένα, οι Πατέρες εικονίζουν τον άνθρωπο στη βάση της ίδιας εμπειρίας της ανθρώπινης φύσης, προσεγγίζοντας βιωματικά, λογικά και κατά φύσιν τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου και κατανοώντας την ανθρώπινη φύση εξετάζοντας τη φύση των ιδίων προσώπων τους, οπότε «η θέση τους επ' αυτής ακολουθεί τη φύση».²⁹⁶ Εξ αυτού εκκινά η παλαιοδιαθηκική-βιβλική εξεικόνιση του ανθρώπου και των χαρακτηριστικών του, μιας και οι πορισματικές τους δηλώσεις επί της ανθρώπινης φύσης έλκουν από τη βιωματική επαλήθευση της βιβλικής ανθρωπολογικής πρότασης. Επ' αυτού έρχεται να προστεθεί και η καινοδιαθηκική-πατερική ανθρωπολογική πρόταση, όπου ο άνθρωπος εξεικονίζεται κατά τους ιερούς κανόνες στο πρότυπο του νέου Αδάμ, δηλαδή λαμβάνοντας υπόψιν την τέλεια ανθρωπότητα του Ενσαρκωμένου Λόγου.²⁹⁷ Η σύνδεση, επομένως, της ανθρωπολογίας και της Χριστολογίας στη βάση της βιβλικής πρότασης και της

²⁹⁵ Πρβλ. «οὐ προτιμήσεις τοῦ πρό σου σεαυτόν, ἀλλ' ἐπακολουθήσεις· ὁ δὲ περιφρονῶν τοὺς προτέρους εὐκαταφρόνητος», *Ερμηνεία Αριστηνού στον 86^ο (95^ο) Καρθαγένης*, ΡΠ Γ, 516.

²⁹⁶ «... τοῦ δὲ νόμου λέγοντος, ἡ θέσις μιμεῖται τὴν φύσιν», *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 53^ο Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 430.

²⁹⁷ Ο *1^{ος} Πενθέκτης* παραμένει ένα συμπλήρωμα αναίρεσης κακοδοξιών επί του χριστολογικού δόγματος, το οποίο υποβοηθά στην κατανόηση της σύνδεσης Χριστολογίας και ανθρωπολογίας μέσα από την υπογράμμιση των παρερμηνειών της θείας και βέβαια, της ανθρώπινης φύσης του Θεανθρώπου από τις κατά καιρούς κακόδοξες ερμηνείες επί του προσώπου Του. Η εξαντλητικότητα των αναφορών του και ο εντοπισμός και συγκριτική ανάλυση των αιρετικών/ανορθόδοξων προσεγγίσεων, ιδιαίτερα στις αναφορές του προς τον Ωριγένη και τον Ευάγριο Ποντικό, δεικνύει τον *πέιρα Πατέρων* τρόπο προσέγγισης της τέλει ανθρωπότητας του προσώπου του Θεανθρώπου. Βλ., *1^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 301-305, (ιδιαίτερα, 304) και *Πηδάλιον*, 217-218. Περαιτέρω, σε ένα δεύτερο επίπεδο, η σύνδεση δόγματος και κανόνων -τουτέστιν, *δόγματος και κανονικής ανθρωπολογίας*- είναι πασιδήλη.

Η σύνδεση ανθρωπολογίας και Χριστολογίας είναι εξάπαντος μία πρόταση απεικόνισης της ανθρώπινης φύσης, που μεθοδολογικά ιχνηλατείται στην ορθόδοξη παράδοση. Για τους Πατέρες, η τέλεια ανθρωπότητα του Ιησού Χριστού αποτελεί μία *κατά το δυνατόν* προοπτική για τον άνθρωπο, «πρός τό μιμήσασθαι σου τὴν κατά σάρκα διαγωγήν», δηλαδή η πρόσκληση της ανθρώπινης φύσης στον ορίζοντα της *κατά χάριν* και *κατά δύναμιν* εγρήγορσης της φύσης προς τη μίμηση της τέλει ανθρωπότητας του Θεανθρώπου. Βλ., για παράδειγμα, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α', Περί τῆς τετάρτης θεωρίας*, *Φιλοκαλία Γ'*, 46, (39 κ. εξ.).

πατερικής βίωσης αυτής της πρότασης είναι προφανής στους ιερούς κανόνες και ομολογουμένως, αποτελεί την πηγή αναφοράς της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων. Επιπρόσθετα, δεν χρειάζεται να ειπωθεί ότι η πηγή της ανθρωπολογικής πρότασης των ιερών κανόνων είναι ένα ενιαίο γεγονός, καθώς παραμένει το απαύγασμα μίας ιστορικής συνέχειας, μιας και ολοκάθαρα διαφαίνεται πως η εξεικόνιση της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων έλκει την καταγωγή της από την αποκάλυψη της οικονομίας του Θεού προς τον άνθρωπο και η αποκρυστάλλωση της θεολογικής θέσης επί της φύσης του ανθρώπου σαρκώνεται μέσα από την μετοχή της του Θεού οικονομίας.

β. Η εκ τοῦ μη ὄντος εἰς τό εἶναι κατασκευή του ανθρώπου και τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της

Στην ορθόδοξη παράδοση είναι καθολικά αποδεκτή η εμπειρική διαπίστωση ότι ο άνθρωπος δημιουργείται από την ενέργεια του θείου θελήματος εκ τοῦ μη ὄντος.²⁹⁸ Ο άνθρωπος ως δημιούργημα του Θεού εντάσσεται, βέβαια, στη σύνολη εκ του μη ὄντος δημιουργία του κόσμου, η αλήθεια της οποίας προσεγγίζεται εμπειρικά από τον άνθρωπο/Πατέρα της Εκκλησίας μέσα από τη μεθοδολογική συνέργεια της πίστης στο Θεό ακολουθούμενη με τη χρήση των λογικών και γνωστικών του δυνατοτήτων.²⁹⁹ Μία τέτοια πεποίθηση και εμπειρική διαπίστωση από τη μεριά της πατερικής παράδοσης έχει βέβαια, ως εφιαλτήριο την αγιογραφική ερμηνεία.³⁰⁰

²⁹⁸ «(...) πῶς ἐκ τοῦ μηδενός τήν τῶν ὄντων παρήγαγεν ὑπαρξιν», Πρβλ. ανάμεσα στις πάμπολλες πατερικές αναφορές, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί Αγάπης, Ἐκατοντάς Τέταρτη*, PG 90, 1048B-D και *Φιλοκαλία Β'*, 78, (α-β και ε).

²⁹⁹ Ο Ξεζάκης συλλέγει ένα αριθμό συναφών πατερικών θέσεων, οι οποίες καταδεικνύουν ότι το αληθειακό αυτό πόρισμα περί της εκ του μη ὄντος δημιουργίας υπό του Θεού του κόσμου και του ανθρώπου έρχεται μέσα από την ίδια μεθοδολογική ματιά των Πατέρων, οι οποίοι, για ακόμη μία φορά, καταλήγουν στην υπογράμμιση τούτης της θεολογικής τους θέσης. Πρβλ. ιδιαίτερα, το απόσπασμα 'Η πίστις ὡς ὄργανον προσεγγίσεως τοῦ γεγονότος τῆς ἐξ οὐκ ὄντων δημιουργίας τοῦ κόσμου', Ν. Ξεζάκης, *Ἡ θεολογία τῆς «ἐξ οὐκ ὄντων» δημιουργίας τοῦ κόσμου*, (ανάτυπο), Αθήνα 2001, 645-706, (εδώ, 650-656).

³⁰⁰ Η θέση περί της ἐξ οὐκ ὄντων κατασκευῆς της κτίσης ανιχνεύεται στην επεξήγηση της αποκάλυψης του Θεού, ὅπως λαμβάνει χώρα στη διήγηση της ΠΑ και ΚΑ. Μάλιστα, στο πλαίσιο της σύγχρονης προσέγγισης της βιβλικῆς ερμηνείας διαπιστώνεται, ότι «the verb כּרַב probably more ancient than Wellhausen believed, became popular later and helped the doctrine of *creatio ex nihilo* in 2 Macc. 7, 28 and Heb. 11, 3». J. C. O'Neill, «How early is the doctrine of *Creatio ex Nihilo*?», *Journal of Theological Studies* 53,2 (2002) 449-463, (εδώ, 453).

Ακόμη περισσότερο, από πολύ νωρίς στην πατερική σκέψη, συνδέεται η ενανθρώπιση του Λόγου, τα γεγονότα της οποίας διηγείται η Γραφή, με τη σχέση αγέννητου Θεού και δημιουργηθείσας κτίσης, πράγμα που υπογραμμίζει κυρίαρχα τη θέση περί κτιστής και εξ ουκ όντων δημιουργίας, στην οποία καμία αυτάρκεια ως αυτό-ύπαρξη δεν μαρτυρείται. Κατά την κτισσιολογία του αγίου Αθανασίου Αλεξανδρείας, στο πρίσμα της Ενανθρώπισης του Λόγου, η κτιστή δημιουργία αντλεί τη ζωή ή παραπαίει σε αφανισμό ανάλογα με τη λογική και ελεύθερη σχέση της προς το Θεό-δημιουργό.³⁰¹ Μέσα από αυτή την οπτική κατανοείται, ότι η πατερική αληθιακή αξίωση περί της εκ του μη όντος κτίσης του κόσμου και του λογικού και κατ' εικόνα Θεού όντος έχει α) μία βιβλική θεμελίωση και β) οράται πάντα, σύμφωνα με την πατερική παράδοση, σε σχέση με την Ενανθρώπιση του Θεού-Λόγου, ένα γεγονός που κατέδειξε τη θεολογική διαπίστωση περί της υπαρξιακής εξάρτησης της κτίσης από το Θεό-δημιουργό, ενώ επίσης, επισημαίνεται, ότι η Ενανθρώπιση του Λόγου έκανε ιστορικά προσλήψιμη την αρτιότητα και τελειότητα της ανθρώπινης φύσης, όπως στην αυθεντικότητά της προπρωτικά και δια της θείας βουλήσεως και φιλανθρωπίας, κατασκευάσθηκε.

Οι ιεροί κανόνες, όπως βέβαια φυσιολογικά εξυπακούεται, βρίσκονται σε γραμμική σχέση και νοηματική ακολουθία με τη λοιπή πατερική μαρτυρία περί της εκ του μη όντος κατασκευής του ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα, η χρήση του ρήματος «έπλασε» από τον άγιο Μέγα Αθανάσιο νοηματοδοτεί την εκ του μη όντος δημιουργία του Αδάμ,³⁰² ενώ για το ίδιο σημείο, ο Ζωναράς ερμηνεύει, χρησιμοποιώντας μία παύλεια διατύπωση, ότι «τῶν ὑπό Θεοῦ κτισθέντων οὐδέν

Περαιτέρω, είναι κεντρικής σημασίας να υπογραμμισθεί, ότι η ορθόδοξη θεολογία κάνει λόγο περί δημιουργίας-γέννησης της πάσας κτίσης εκ του μη όντος παρά εκ του μηδενός. Η ορολογική αυτή επισήμανση, ενώ κατ' αρχήν δείχνει τη διαφοροποίηση σε επίπεδο φιλοσοφικής ορολογίας ανάμεσα στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία και την πατερική θεολογία, επισημαίνει την αυτονόητη εξάρτηση της ζωής του κάθε πράγματος από το Θεό και την είσοδο στην ύπαρξη σύμπασας της κτίσης με το έναυσμα της αγαπητικής βουλήσεως του Άκτιστου Όντος. Πιο συγκεκριμένα, για να υπογραμμισθεί ακόμη μία φορά η υπόδειξη της πατερικής θεολογίας, μία υπόδειξη ανιχνεύσιμη και στα μνημεία των ιερών κανόνων, περί σχέσης υπαρξιακής εξάρτησης μεταξύ μη όντος και όντος, κτιστού και ακτίστου, θεωρήθηκε προτιμότερο να διατυπωθεί με αυτόν τον τρόπο η δημιουργία του κτιστού ανθρώπου, ώστε να ανταποκρίνεται στην ορθοτομημένη ερμηνεία της αγιογραφικής διήγησης και εκ των πραγμάτων, στην πατερική εμπειρία και μεθοδολογία ανάγνωσης της κτιστής πραγματικότητας. Πρβλ. την ανάλυση περί της διαφοράς ορολογίας και τον αντίκτυπό της στη θεολογική περιγραφή και αποτίμηση της δημιουργίας, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β...*, ο. π., 144-158.

³⁰¹ «Εἰ μὲν οὖν αὐτάρκης ἐστὶν ἢ κτίσις ἀφ' ἑαυτῆς μόνης χωρὶς Υἱοῦ γνωρίζαι τὸν Θεόν, σκοπεῖτε μή πέσητε, νομίζοντες καὶ χωρὶς Υἱοῦ τὴν κτίσιν γεγονέναι, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος* 1, 12, PG 26, 36B. Η ανάλυση του παρόντος προέρχεται από, Ν. Ματσούκας, *Θεολογία, Κτισσιολογία, Εκκλησιολογία κατὰ τὸ Μέγα Αθανάσιο, Σημεία πατερικῆς καὶ οἰκουμενικῆς θεολογίας*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 46], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001, 21-41, (εδώ, 22).

³⁰² *Επιστολή του Αγίου Αθανασίου προς Αμμούν Μονάζοντα*, ΡΠ Δ, 69 και Πηδάλιον, 577.

ἀκάθαρτον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν (*δική μου ἡ υπογράμμιση*)». ³⁰³ Περαιτέρω, μια τέτοια πεποίθηση περί της αγαθότητας της κτίσης και του ανθρώπου οδηγεί στο πόρισμα ὅτι ἡ κτιστὴ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου φέρει μίαν κεντρικὴς θεολογικῆς σημασίας ιδιότητα γιὰ τοὺς ἱερούς κανόνες καὶ βέβαια, τὸ σύνολο τῆς ἀνθρωπολογικῆς πρότασης τῆς πατερικῆς θεολογίας: τὴν ιδιότητα τῆς *αναμαρτησίας*. Ἡ αγαθότητα τῆς κτιστῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κατασκευῆς, συναρτάται λοιπόν, με τὴν ιδιότητα τῆς *αναμαρτησίας*, μίας καὶ κατὰ τὴν πατερικὴ φρασεολογία, ὅπως δύναται νὰ ἀναγνωσθεῖ ὁ τρόπος διατύπωσης στὸν *109^ο (120^ο) Καρθαγένης*, ὁ *Αδάμ/ἄδμ*, ὁ πρωτόπλαστος, δηλαδὴ, ἀνθρώπος-ἐμψυχο ὄν, ὅπως συνοπτικὰ ἐτυμολογεῖται ὁ ὅρος στὴν ἐβραϊκὴ γλῶσσα, μαρτυρεῖται νὰ μὴ ρέπει πρὸς τὴν ἀμαρτία «τῆ ἀνάγκη τῆς φύσεως». ³⁰⁴

Πράγματι, ἡ υπενθύμιση ὅτι ἡ ἀμαρτία δὲν ἦταν ἓνα ἀναγκαστικὸ ἐνδεχόμενον (ἀλλὰ ἓνα αὐτεξούσιον ἐνδεχόμενον) στὴν ἐκ Θεοῦ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, οὔτε βέβαια ἓνα συστατικὸ τῆς κτισθείσης ἐκ Θεοῦ κατασκευῆς, ³⁰⁵ οδηγεῖ ἄμεσα στὴν πατερικὴ διακρίβωση περὶ τῆς προπρωτικῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ἐχοντας κατὰ νοῦ οἱ Βυζαντινοὶ ἐρμηνευτὲς τῶν ἱερῶν κανόνων, ὅτι ἡ ἀμαρτία δὲν ἦταν ἓνα ἐξ ἀρχῆς δοθέν στὴν ἀνθρώπινη φύση ὄντολογικὸ χαρακτηριστικὸ, ἐπιστρέφουν στὴν ἐπισήμανση, ὅτι «κἂν γὰρ σάρκα καὶ τότε εἶχεν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐχ οἷαν νῦν». ³⁰⁶ Πράγματι, ὅπως νοερά ὁ Ζωναράς καὶ ὁ Βαλσαμόνας παραπέμπουν στὸν ἅγιον Γρηγόριο τὸν Ναζιανζηνό, ³⁰⁷ γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἡ προπρωτικὴ κατασκευὴ τῆς ἀνθρώπινης φύσης δὲν εἶναι ὄντολογικὰ καὶ φαινομενικὰ ὅμοια με τὴν ἐμπειρικὰ καὶ ἀνατομικὰ γνωστὴ φύση τῶν ἀνθρώπων, καθὼς ἡ ἀδαμικὴ πτῶσις ἐπέφερε μίαν ὄντολογικὴ μεταβολὴ ἀρνούμενη με τὴν αὐτεξούσια ἀνθρώπινη κίνηση καὶ γνώμη τὴν οικονομικὴ διάθεση καὶ θέληση τοῦ Θεοῦ, παραφθείροντας ἐπομένως, τὰ ὄντολογικὰ χαρακτηριστικὰ καὶ τὴν εἰκόνα τῆς κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸ πρίσμα τῆς ἀγαστῆς τῶν σχέσεως. ³⁰⁸ Πρὶν τὴν πτῶση, οὔτε «παχεῖα ἦν ἡ σὰρξ τῷ Ἀδάμ, οὔτε φύσει θνητὴ». ³⁰⁹

³⁰³ Ἐρμηνεία Ζωναρά στὴν Ἐπιστολὴ Ἁγίου Ἀθανασίου, *ΠΠ Δ*, 71.

³⁰⁴ *109^ο (120^ο) Καρθαγένης*, *ΠΠ Γ*, 561 καὶ *Πηδάλιον*, 521· ἡ σύνδεση τῆς αγαθότητας τῆς ἀνθρώπινης κατασκευῆς με τὴν ιδιότητα τῆς ἀναμαρτησίας τῆς φύσεως τοῦ πρωτοπλάστου προσυπογράφεται καὶ ἀπὸ τὴν, Ἐρμηνεία Πηδάλιου στὸν *120^ο Καρθαγένης*, *Πηδάλιον*, 521-522.

³⁰⁵ «...τῶν ὑπὸ Θεοῦ κτισθέντων οὐδὲν ἀκάθαρτον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν», *Ἐρμηνεία Ζωναρά στὴν Ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου πρὸς Ἀμμούν Μονάζοντα*, *ΠΠ Δ*, 71.

³⁰⁶ Ἐρμηνεία Ζωναρά καὶ Βαλσαμόνα στὸν *109^ο (120^ο) Καρθαγένης*, *ΠΠ Γ*, 561.

³⁰⁷ *Ο. π.*, 561.

³⁰⁸ *Ο. π.*, 561. Μία ἀνάλογη ἐπισήμανση περὶ τῆς μὴ ἀρχικῆς θνητότητας τοῦ Ἀδάμ, «ὅπως ἄλλωστε εἶναι δογματιζόμενον πατερικῶς», κάνει καὶ ὁ Ἀλέξιος Ἀριστηνός. Βλ., Ἐρμηνεία Ἀριστηνοῦ στὸν *115^ο*

Είναι θεμελιώδες, επομένως, να ειπωθεί, ότι και στα μνημεία των ιερών κανόνων, εμφυσείται η πατερική θέση περί της λίαν αγαθότητας της εκ Θεού ανθρώπινης κατασκευής, η οποία παρακινείται αυτεξούσια στην αμαρτωλότητα, η οποία από τη μεριά της, συνδέεται με τη θνητότητα. Εν ολίγοις, ο άνθρωπος κατασκευάστηκε ως «μέσον θανάτου και αθανασίας», προς μίμηση της φράσης των Βυζαντινών ερμηνευτών, η αυτεξούσια όμως ροπή του στην αμαρτωλότητα και τη θνητότητα, μιας και αναγκαστικώς δεν υπάρχει μία τέτοια οντολογική και κατασκευαστική ροπή, αφού έχει και την προοπτική του θανάτου αλλά και της αθανασίας ως οντολογική επιλογή, τον οδήγησε στο οντολογικό ενδεχόμενο της θνητότητας, το οποίο, βέβαια, είναι εμπειρικά παρόν, στην πρόσληψη της ανατομικής φύσης του μεταπτωτικού ανθρώπου. Μία τέτοια θέση, οδηγεί τον Νέλλα να συγκεφαλαιώσει την πατερική άποψη, λέγοντας ότι ο άνθρωπος είναι *εικόν Εικόνας*, δηλαδή εικόνα του υποστατικού Λόγου του Πατρός, εννοώντας με αυτή τη ρήση, ότι η εκ του μη όντος κατασκευή του κατ' εικόνα Θεού ανθρώπου έχει ως πρότυπο και μοντέλο προς βιωματική προσομοίωση τον Ενανθρωπήσαντα Λόγο, τον ίδιο τον Χριστό.³¹⁰ Μάλιστα, ο Νέλλας αναφέρει ότι η «επιβολή των δερμάτινων χιτώνων»

(124^ο) Καρθαγένης, *ΠΙ Γ*, 566. Το ίδιο επαναλαμβάνεται ως ανθρωπολογική και θεολογική θέση και από τους εκδότες του *Πηδάλιου*, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 120^ο Καρθαγένης, 521-522.

³⁰⁹ Πρόκειται για τη γνωστή πατερική πρόσληψη και ερμηνεία της βιβλικής θέσης περί ένδυσης *δερμάτινων χιτώνων* από το μεταπτωτικό άνθρωπο-Αδάμ (*Γεν*, 3, 21). Βλ., για παράδειγμα, τη θέση περί απέκδυσης της μακαριότητας και ένδυσης/επιβολής, κατά την ακριβή φράση του αγίου, δερμάτινων χιτώνων, Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ό Μέγας*, 8, *PG* 45, 35C. Ο Νέλλας αναφέρει ότι η πατερική διδασκαλία ανέπτυξε μία διδασκαλία περί του κατ' εικόνα Θεού, ως ο τρόπος κατασκευής του ανθρώπου, δεν ανέπτυξαν όμως μία συστηματική διδασκαλία για τους δερμάτινους χιτώνες, μιας και από την έκφραση αυτή οι Πατέρες βοηθήθηκαν, ώστε να περιγράψουν εμπειρικά την κατάσταση του μεταπτωτικού ανθρώπου. «Διεύπωσαν με τον τρόπο αυτό πολλές αλήθειες σχετικά με τους δερμάτινους χιτώνες και έκαναν ποικίλες εφαρμογές του όρου». Πάντως, όπως γίνεται φανερό και στην παραπάνω ερμηνεία του Ζωναρά και του Βαλσαμώνα, ο όρος συνδέεται με τη νεκρότητα/θνητότητα της ανθρώπινης φύσης, όμοια με τον τρόπο που τον συνδέει και ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης. Πρβλ. Π. Νέλλας, *Ζών Θεούμενον, Προοπτικές για μία ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*, Αρμός, Αθήνα 42000, 49-50. Περαιτέρω, πρέπει να ειπωθεί ότι ο Νέλλας παρατηρεί (κατά την εποχή του), ότι δεν υπάρχει συστηματική επιστημονική προσέγγιση, στο επίπεδο της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας, της θέσης περί δερμάτινων χιτώνων, *ο. π.*, 49, υποσημείωση, 61.

³¹⁰ Εκκινώντας από τον απόστολο Παύλο και ερμηνεύοντας διαδοχικά θέσεις από τον Αθανάσιο Αλεξανδρείας, τον Κλήμεντα Αλεξανδρείας, τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, τον Γρηγόριο Νύσσης, τον Θεόδωρο Μοψουεστίας και τον Αναστάσιο Σιναΐτη, καταλήγει να αναφέρει ότι ο άνθρωπος εκτίσθη ως ένα πρόσωπο που κάνει συγκεκριμένη και αποκαλύπτει μία φύση, κατ' εικόνα του αρχετύπου, δηλαδή «κατ' εικόνα Χριστού, κατ' εικόνα του κτίσαντος αυτόν». Η «αθεώρητος ανθρώπινη φύση», σε αντιστοιχία της διαπίστωσης περί αθεωρήτου φύσεως του κτίσαντος Λόγου, κατά μίμηση της θέσης του αγίου Γρηγορίου Νύσσης, βρίσκει την ακριβή περιγραφή των κύριων χαρακτηριστικών της, της λογικής, της αυτεξουσιότητας και των λοιπών παρεπομένων, όταν κατανοείται η χριστολογική δομή της κτιστής της κατασκευής. Πιο συγκεκριμένα, καταλήγει ο Νέλλας, υπομνηματίζοντας την πατερική εμπειρία, ο άνθρωπος κατανοείται ως ένα πρόσωπο που υποστασιοποιεί μία φύση, μόνο στη παράλληλη αντιπαραβολή της εικόνας του υποστασιοποιημένου Λόγου, δηλαδή της προαίτιας βουλής της θείας οικονομίας, της ενσάρκωσης του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, εικόνα του οποίου αποτελεί. Ο Νέλλας λοιπόν, καταλήγει ακόμη μία φορά, να συνδέει την περιγραφή του

δεν συσχετίζεται μόνο με το θάνατο ως ένα ακαριαίο οντολογικό ενδεχόμενο της ανθρώπινης φύσης και φυσικά, ένα περιστατικό της ανθρώπινης διαδρομής αλλά με μία νεκρότητα ως κατάσταση ύπαρξης και παραφθορά της ανθρώπινης φύσης και της κατά φύσιν διαβίωσης αυτής. Κάτι τέτοιο συνταιριάζεται απόλυτα με τη διαπίστωση ότι η οντολογική παρεκτροπή του ανθρώπου-Αδάμ και η ένδυση των δερμάτινων χιτώνων ως μία υπαρξιακή θνητότητα αναίρεσε την εξαρχής προοπτική *σωτηρίας*,³¹¹ το κυρίαρχο μέλημα της εκ Θεού δημιουργίας του ανθρώπου κατά τη βιβλική και πατερική θεολογία σύμφωνα με τους ιερούς κανόνες, όπου σαν σωτηρία κατά τη σωτηριολογική διδασκαλία της ορθόδοξης θεολογίας, δεν νοείται άλλο τι από τη θέωση του ανθρώπου. Ακολουθώντας τη συγκεκριμένη προσέγγιση, αναγνωρίζεται ότι η σωτηρία του ανθρώπου, ως ένα υπαρξιακό νήμα από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωση, πρέπει να βρει την ακριβή της πορεία και την οντολογική της χροιά, μιας και υπεισέρχεται αυτή η νεκρότητα (και το ακόλουθο υπαρξιακό δράμα), κατά τη φράση του Νέλλα.³¹² Πιο συγκεκριμένα σωτηρία του ανθρώπου οφείλει να είναι και η προοπτική της υπέρβασης αυτής της νεκρότητας ως κατάστασης της ύπαρξης

Συγκεφαλαιώνοντας λοιπόν, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι η ερμηνευτική προσέγγιση των ιερών κανόνων δεικνύει το πατερικό υπόστρωμα της θέσης περί της

ανθρώπου (ανθρωπολογία) με τη διακρίβωση του μυστηρίου του Θεανθρώπου (Χριστολογία). Σημαντικό στοιχείο της ανάγνωσης της παρούσας προσέγγισης είναι η διαπίστωση, ότι ο Νέλλας παραμένει πολλές φορές αυτοκριτικός στην προσέγγισή του. Βλ., περισσότερο, Π. Νέλλας, *Ζώνον Θεούμενον...*, ο. π., 19-45· προς επίρρωση της ερμηνείας του Νέλλα, ότι ο άνθρωπος αποτελεί εικόνα του Λόγου του Θεού έρχεται και η ανθρωπολογική προσέγγιση του αγίου Αθανασίου Αλεξανδρείας. Βλ., για παράδειγμα, Ν. Ματσούκας, *Θεολογία, Κτισιολογία, Ανθρωπολογία κατά τον Μέγα Αθανάσιον...*, ο. π., 71 κ. εξ., (με σχετική βιβλιογραφία).

³¹¹ Όλα τα έγγραφα στη Γραφή και τις αποστολικές και πατερικές παραδόσεις, καθώς και τα άγραφα πατερικά έθη, επισημοποιούνται εμπειρικά εντός της εκκλησιαστικής παράδοσης ως επεισόδιο της θείας οικονομίας, προς *σωτηρία ψυχής* σύμφωνα με την απόλυτη τοποθέτηση της, Ερμηνείας Ζωνάρα και Βαλσαμώνα στον 21^ο Γάγγρας, *ΠΙΓ*, 418-419.

³¹² Σε μία τέτοια προσέγγιση της κτιστής κατασκευής του ανθρώπου και της αυτεξούσιας ροπής στη φθορά και θνητότητα συνηγορεί και ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Σημειώνοντας οι Πατέρες πως ο άνθρωπος κατασκευάστηκε χωρίς ρητή πρόβλεψη του προσωπικού και οντολογικού του θανάτου και αυτεξούσια και χάριτι συνεχώς κινούμενος στην αθανασία, εκμαιεύονται από την προσέγγιση στους Πατέρες από τον συντάκτη του *Πηδαλίου*, τα εξής χαρακτηριστικά της ανθρώπινης κατασκευής: α) και για τους ερμηνευτές των ιερών κανόνων, ο άνθρωπος βρίσκεται σε συνεχή υπαρξιακή εξάρτηση με το Θεό και μετέχοντας στις ενέργειές Του βρίσκεται (προπτωτικά και μεταπτωτικά) στην ύπαρξη, β) η δημιουργία του ανθρώπου δεν είναι μία *στατική ενέργεια* παρά υπάρχει σε αυτή εγκιβωτισμένη παρά Θεού η προίκα της φυσικής δυνατότητας της συνεχούς εγρήγορης προς μετάληψη των ενεργειών του Άκτιστου Όντος, ώστε να ενεργείται αυτεξουσίως αυτή η διατήρηση της χάριτι αθανασίας, κάνοντας έτσι τη φύση του ανθρώπου ως μία εν δυνάμει διατήρηση της επ' αφθαρσία κατασκευής και επαληθεύοντας την άποψη περί αεί κτιζόμενης κτίσης. Η κτιστή κατασκευή, επομένως, *συμπλέει στην κτιστή χρονικότητά της* με το Θεό, για να εξασφαλίσει την επ' αφθαρσία κτιστότητά της, για την διατήρησή της στην ύπαρξη και για την εξακρίβωση της αληθούς φύσης της κατασκευής της. Προσεγγίζοντας την Ερμηνεία Πηδαλίου στον 120^ο Καρθαγένης, *Πηδάλιον*, 520-521, υποσημείωση 2, παρατηρείται, ότι άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης μιλά, χρησιμοποιώντας τη φράση του Σολομώντα για *επ' αφθαρσία κτίση του ανθρώπου*, παραθέτοντας αξιομνημόνευτες παρατηρήσεις επί του θέματος από αιογραφικά και πατερικά κείμενα, οι οποίες αφήνουν χώρο στην παραπάνω ερμηνεία.

προπρωτικής κατασκευής του ανθρώπου. Με την αναφορά τους στους «δερμάτινους χιτώνες», οι Βυζαντινοί ερμηνευτές των ιερών κανόνων αναγνωρίζουν και συμμετέχουν στην ανθρωπολογική αρχή της ορθόδοξης θεολογίας, κατά την οποία «γῆϊνον τό σῶμα τῆς ἀφθαρσίας, χωρίς χυμῶν καί παχύτητος, μεταποιούμενον ἀρρήτως ἀπό τοῦ ψυχικοῦ εἰς σῶμα πνευματικόν, ὡς εἶναι καί χοϊκόν ἤ καί οὐράνιον τῆς θεοειδίας λεπτότητι. Οἷον γάρ ἐπλάσθη ἐξ ἀρχῆς, τοιοῦτον καί ἀναστήσεται, ἵνα σύμμορφον τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, κατά τήν ὀλόκληρον τῆς θεώσεως μέθεξιν».³¹³ Ἐξ αὐτοῦ του παραδείγματος συνάγεται, ἐπίσης, ἡ σύνδεση τῆς οντολογικῆς ἀναμαρτησίας καί ἀπουσίας φθοράς στήν ἐκ Θεοῦ κατασκευή του ἀνθρώπου με τὸ πρότυπο δημιουργίας τῆς ἀνθρώπινης φύσης, τὸ ὁποῖο παραμένει γιὰ τὴν πατερικὴ παράδοση, τὸ πρόσωπο τοῦ Θεοῦ.³¹⁴

γ. Κτιστότητα καὶ ρευστότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης

Ἡ ἀπουσία τῆς ἀναγκαστικῆς ἀμαρτωλότητος στήν ἀνθρώπινη φύση κατὰ τὴν ἐκ θεοῦ θελήματος κατασκευή τῆς οδήγησε τὴν πατερικὴ ἐμπειρία στήν διασάφηση ὀρισμένων χαρακτηριστικῶν τῆς φύσης, τὰ ὁποῖα τελικὰ ἐτειναν πρὸς τὴν πτώση, ἀπώλεια καὶ ξενητεία ἀπὸ τὴν τοῦ Θεοῦ ὁμοίωση. Ἡ ἀνθρώπινη φύση, αὐτοπροαιρέτως καὶ αὐτεξουσίως, ὁδηγεῖται πρὸς τὴν ἀμαύρωση τῶν οντολογικῶν τῆς χαρακτηριστικῶν, μίας καὶ αὐτόβουλα υποβάλλει τὰ οντολογικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς κατασκευῆς τῆς πρὸς μίαν τέτοια πορεία ζωῆς καὶ μεταπτωτικῶν οντολογικῶν συνεπειῶν. Ἄν καὶ, κατὰ τὴν ἀποφθεγματικὴν διατύπωση τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, πρόκειται γιὰ μίαν φύση «φύσει ἀγαθὴ»³¹⁵ παραμένει μίαν κτιστὴ

³¹³ Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος*, PG 150, 1253AB καὶ *Φιλοκαλία Δ'*, 38, (με-μς)· ἐπιπρόσθετα, ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης ἀναφέρει ρητὰ καὶ διεξοδικῶς ὅτι ὁ ἄνθρωπος «μέσω φθορᾶς καὶ ἀφθαρσίας» κλήθηκε νὰ διαβιώσει, *ο. π.*, 1241BC καὶ *Φιλοκαλία Δ'*, 32, (ι) καὶ μάλιστα, καταγράφει με λεπτομερειακὴ διάθεση τὶς διαφορᾶς προπρωτικῆς καὶ μεταπτωτικῆς ἀνθρώπινης φύσης. Περαιτέρω, καὶ ὁ Ἰωάννης Καρπάθιος ὁμιλεῖ περὶ ἀφθαρσίας, τὴν ὁποῖα ἔλαβε κατὰ τὴν δημιουργία ὁ ἄνθρωπος, Ἰωάννης Καρπάθιος, *Κεφάλαια Παραμυθητικά*, *Φιλοκαλία Α'*, 292, (π). Μάλιστα, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς ἀναφέρει τὴν προοπτικὴν τῆς Θεῆς Οἰκονομίας «ἐπ' ἀθανασία τῆς φύσεως», Μάξιμος Ὁμολογητὴς, *Ἑρμηνεῖα εἰς τὸ Πάτερ Ἡμῶν*, PG 90, 897B καὶ *Φιλοκαλία Β'*, 197, (25-26).

³¹⁴ Μία τέτοια γνώμη ἰσχυρίζεται καὶ ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας παραπέμποντας σὲ τὴν *Β' Κορ.* 2, 15. Πρβλ. «Χριστοῦ γὰρ εὐωδία ἐσμέν ἐν τοῖς σωζομένοις», *Ἐπιστολὴ τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου πρὸς Ἀμμούν Μονάζοντα*, ΡΠ Δ, 67 καὶ *Πηδάλιον*, 576

³¹⁵ *Ο. π.*, ΡΠ Δ, 67 καὶ *Πηδάλιον*, 576.

πραγματικότητα, της οποίας η αγαθότητα και η αθανασία είναι μία κατά μετοχή Θεού πραγματικότητα, παρά μία φυσική ιδιότητα της κατασκευής της. Η *κτιστότητα* του ανθρώπινου σκεύους, εν πρώτοις, είναι μία εμπειρική ρήτρα κατανόησης της φύσης του ανθρώπου και της εξακρίβωσης και ερμηνείας των ανθρωπολογικών του χαρακτηριστικών.

Στο πλαίσιο, λοιπόν, της εξέτασης της κτιστότητας, ο Ζωναράς, στην Ερμηνεία του στον 45^ο Πενθέκτης, αντιπαραβάλλει ότι σύμπασης οι λεπτομέρειες του ανθρώπινου βίου, ως κτιστές αναφορές και μηχανεύσεις του κτιστού ανθρώπου, παραμένουν «φθαρτές και ρεύουσες», ανθρώπινες πράξεις που παραμένουν εικόνα της ρευστής ανθρώπινης φύσης σε αντιπαραβολή με την Άκτιστή τους Αναφορά.³¹⁶ Οράται λοιπόν σε αυτό το σημείο, η πρόσληψη του κτιστού κόσμου, καθώς και ο κτιστός άνθρωπος με τις όποιες εφευρέσεις και μηχανεύσεις του «στον παρόντα βίο» ως μία κατάσταση *ρευστότητας* και *σχετικότητας*, η οποία λογίζεται τοιουτοτρόπως κάθε που καθρεπτίζεται στην άκτιστη πραγματικότητα, στον καθρέφτη της οποίας αποκτά *σημασία* και *περιεχόμενο*.³¹⁷

Πέραν της αγαθότητας της κατασκευής του ανθρώπου, η οποία παραμένει αγαθή μόνο σε συνάφεια με τις ενέργειες του Θεού, η *σχετικότητα* των ενεργειών του ανθρώπου κατά τον ιστορικό του βίο ορίζεται και από το περιεχόμενο του 113^ο (124^ο) *Καρθαγένης*, σύμφωνα με τον οποίο, η αυτεξουσιότητα του ανθρώπου δεν φθάνει από μόνη της την επικύρωση της αγαθότητας της φύσης του ανθρώπου και των συνεπαγομένων ιστορικών ενεργειών του και πράξεων.³¹⁸ Με τούτη τη

³¹⁶ Ερμηνεία Ζωναρά στον 45^ο Πενθέκτης, *ΠΠ Β*, 412· βλ., επίσης, μία αναφορά περί κτιστότητας, *Πρόλογος Ζωναρά στην Α' Οικουμενική Συνόδο*, *ΠΠ Β*, 113· ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αναφέρει επίσης, ότι η ανθρώπινη φύση διαπιστώνεται ως «φθαρτή και ρεύουσα», Μάξιμος Ομολογητής, *Ερμηνεία εις τό Πάτερ Ἡμῶν*, *PG* 90, 889A και *Φιλοκαλία Β'*, 194, 92· σημειώνεται πάντως, ότι όταν οι Πατέρες μιλούν για «τήν ἐν φθαρτοῖς διαμονήν» ἔχουν κατά νου τη σύνδεση Θεού-κτίσης και την απολυτότητα μίας τέτοιας πραγματικότητας, σύμφωνα με την οποία, κάθε πράγμα εκτός της θείας πραγματικότητας, μοιραία, υποκύπτει στην ανυποληψία της ἐγγχρονης κατασκευής του και την απουσία αυτοτελούς αξίας ως ένα συμβάν μέσα σε μία *μη ούσα* πραγματικότητα σε σύγκριση με την Άκτιστη Θεότητα. Ερμηνεύεται, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α'*, *Περί τῆς ἕκτης γνώσης*, *Φιλοκαλία Γ'*, 55, (7 κ. εξ.).

³¹⁷ Η οντολογική διαφορά κτιστού-άκτιστου κάνει, πολλές φορές, την περιγραφή της κτιστής πραγματικότητας ζοφερή, μιας και αντιγράφοντας τη ρήση του Θεόγνωστου, η κτιστότητα της ανθρώπινης φύσης μοιάζει με *ασθένεια*, Θεόγνωστος, *Περί Πράξεως...*, *ο. π.*, *Φιλοκαλία Β'*, 263, (μγ)· περί της κτιστότητας ως «γνώσης τῆς ἰδίας ἀσθενείας», πρβλ. επίσης, Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Περί τῶν αἰρουμένων...*, *ο. π.*, *PG* 147, 672BC και *Φιλοκαλία Δ'*, 217, (Θ)· βλ., επίσης, περί συνδέσεως κτιστότητας και ματαιότητας, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α'*, *Περί τῆς τετάρτης θεωρίας*, *ο. π.*, 52, (17 κ. εξ.).

³¹⁸ 113^{ος} (124^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΠΠ Γ*, 565 και *Πηδάλιον*, 526· πρβλ., επίσης, το θεολογικό υπόβαθρο αυτού του κανόνα, καθώς και τη λοιπή ερμηνεία στη βάση της «πατερικής και νεωτερικής» φιλοσοφικής και μεταφυσικής συζήτησης επ' αυτού του θέματος, όπως επεξηγείται από, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 124^ο *Καρθαγένης*, *Πηδάλιον*, 526-528, υποσημείωση 1.

διατύπωση επισημαίνονται τρία χαρακτηριστικά της ιστορικής εκδήλωσης της ανθρώπινης φύσης: α) η αγαθότητα του ανθρώπου και της ιστορικής του εκδήλωσης δεν είναι μία αυτόνομη ιδιότητα της φύσης του αλλά πάντα συναρτάται με την κίνησή της προς το Θεό-Δημιουργό και β) η ιστορική εκδίπλωση του ανθρώπου-προσώπου στην ιστορικότητά του δεν είναι μία μονολιθική, στατική, ευθεία και άτρεπτη κίνηση προς εύρεση του Θεού αλλά δύναται να κλωνίζεται, να οπισθοδρομεί και να παρασύρεται εκτός της θείας συνάφειας, πράγμα που υποδηλώνει την τρεπτότητα της ανθρώπινης φύσης κατά την ιστορική της αυτοεκδήλωση και γ) ακόμη, κι αν καταφερθεί η διάπραξη της αρετής και της αγαθότητας και η ευθεία κίνηση προς της θεά Θεού, τούτη παραμένει μία ατελής ανθρώπινη κίνηση και μία ελλιπούς περιεχομένου πραγματικότητα, μιας και πάντα κάτι ανάλογο κατορθούται μόνο με τη συνέργεια και κατάβαση της θείας χάριτος.

Σαφή υπόδειξη περί της ρέουσας φύσης του ανθρώπου, μία ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης, η οποία τον οδήγησε στην ειδωλολατρεία με τις ρίζες στην πλεονεξία και τη φιλαργυρία, δηλαδή την αποξένωση από το Θεό και βέβαια, ακολούθως στην πτώση/απώλεια της προπρωτικής του φύσης και κατάστασης, αποτελεί ο 6^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, με το συναφές ανθρωπολογικό του περιεχόμενο.³¹⁹ Εκεί, όπως και στην ακόλουθη -σχεδόν ταυτόσημη- ερμηνεία του από τους Βυζαντινούς ερμηνευτές, γίνεται ρητά λόγος περί του «περιτρέπεσθαι», ως νοητική λειτουργία και συνάμα, ιστορική εκδήλωση της ανθρώπινης φύσης.³²⁰

Είναι επομένως πρόδηλη, στο περιεχόμενο των ιερών κανόνων, η διαπίστωση της ρευστής κτίσης του ανθρώπου και η αναπόφευκτη σύνδεση της κτιστότητας με τη ρευστότητα και τρεπτότητα στο επίπεδο της ανθρώπινης φύσης, ώστε να ερμηνευθεί πατερικώς η κακή αλλοίωση της ανθρώπινης φύσης κατά την πτώση και φυσικά, η απουσία αμαρτωλότητας της κτιστής κατασκευής από το Θεό-Λόγο. Η εμπειρική διαπίστωση της ρευστότητας της ανθρώπινης φύσης, από τη μία μεριά διασώζει την εκ Θεού αγαθότητα της ανθρώπινης φύσης και από την άλλη, επαληθεύει τη μονομερή και αυτεξούσια ροπή του ανθρώπου στη φθορά, χωρίς να λησμονείται, ότι μία τέτοια ανθρωπολογική θέση παραμένει αυτονόητη πορισματική διαπίστωση μέσα από την εμπειρία της ανθρώπινης φύσης στην ιστορικότητά της στο πλαίσιο της κτιστής πραγματικότητας. Πάνω σε αυτή τη διαπίστωση, προσέρχεται ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής να υπογραμμίσει την τρεπτότητα της φύσης, η οποία

³¹⁹ 6^{ος} Γρηγόριος Νύσσης, *ΡΠ Δ*, 320-321 και *Πηδάλιον*, 659.

³²⁰ Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμώνα στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΡΠ Δ*, 321-322.

προσδοκά την ίαση της με την κατά δύναμιν και χάριτι Θεού μονόροπη και άτρεπτη έξη της αρετής.³²¹ Εξυπακούεται λοιπόν, ότι κάθε αναφορά στην τρεπτότητα της ανθρώπινης φύσης έχει, για τους Πατέρες, ως θεολογικό και νοηματικό υπόβαθρο τη σχέση Θεού-ανθρώπου, μιας και μόνο μέσα από αυτό το πρίσμα διαγράφεται κάθε αληθιακή πρόταση για τη φύση του ανθρώπου.³²² Μέσα από την ενεργειακή σχέση Θεού-ανθρώπου και κτίσης, φθάνει η πατερική θεολογία στη διαπίστωση, ότι «τρεπτόν μὲν ἅπαν κτίσμα κατά φύσιν», χρησιμοποιώντας τα λόγια του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού.³²³ Μια τρεπτότητα, που οδηγεί, βέβαια, και στη θέωση.

Συμπεραίνεται επομένως, ότι και στα μνημεία των ιερών κανόνων υπάρχει μνεία της τρεπτότητας της κτιστής ανθρώπινης κατασκευής, η οποία δεν λογάται άλλως παρά ως ένα ακόμη θεμελιώδες χαρακτηριστικό της εκ του μη όντος δημιουργίας της. Με την εμπειρική διαπίστωση της τρεπτότητας της φύσης, η ορθόδοξη παράδοση ερμήνευσε την απόπειρα του ανθρώπου προς *προαγωγή του στο είναι* μέσα από την ενεργειακή του σχέση με το Θεό, άλλοτε επιτυχώς και άλλοτε απομακρυνόμενος από το Θεό, υποκύπτοντας κατά αυτόν τρόπο στην έκπτωση και διάβρωση της φύσης του.³²⁴

³²¹ Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Θαλάσιον*, ο.π., PG 90, 1141A και *Φιλοκαλία Β'*, 76, (λδ).

³²² Πρβλ. το παράδειγμα, ο.π., PG 90, 1180C-1181A και *Φιλοκαλία Β'*, 92, (ζ).

³²³ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Κατά Μανιχαίων*, PG 94, 1568A· πρβλ. επίσης, «πάντα τα όντα ή κτιστά έστιν ή άκτιστα. Εί μὲν οὖν κτιστά, πάντως και τρεπτά· όν γάρ τὸ είναι από τροπής ήρξατο, ταύτα τῆ τροπῆ ύποκείσεται πάντως ή φθειρόμενα ή κατά προαίρεσιν αλλοιούμενα», Ιωάννης Δαμασκηνός, *Έκδοσις άκριβής τῆς όρθόδόξου πίστεως*, 3, PG 94, 796A.

³²⁴ Η φράση *προαγωγή στο είναι* αποτελεί δάνειο και παράφραση από τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό. Πρέπει να σημειωθεί ότι με την επισήμανση της τρεπτότητας της κτιστής φύσης του ανθρώπου και των λοιπών πραγμάτων της κτίσεως, η πατερική θεολογία υπογράμμισε την δυναμική εξέλιξη ολάκερης της δημιουργίας από το μη όν, μία εξέλιξη, η οποία είτε σε κάποια τυχαίνει της καλής αλλοίωσης και αγαθοτοπίας είτε διαπιστώνεται σε άλλα η σκεύρωση και φθίνουσα πορεία τους. Η λίαν καλή δημιουργία λοιπόν, στερούμενη του τελείου, όπως αυτό εκφράζεται από το άτρεπτο, Άκτιστο Όν, εξελίσσεται σε μία οργανική ενότητα και ως μία συνεχώς κτιζόμενη κτίση και ακόμη περισσότερο, μέσα σε ένα κλίμα σχετικότητας, μιας και ως τρεπτή αντιπαραβάλλεται πάλι στην Άκτιστη αναφορά της. Οι σκέψεις αυτές έχουν ως σημείο εκκίνησης, Ν. Ματσούκας, *Ο Σατανάς...*, ο.π., 62 κ. εξ.

δ. Η ελευθερία και η αυτεξουσιότητα ως χαρακτηριστικό της δεκτικής θανάτου και αθανασίας κατασκευής

«ὁ Θεός θάνατον οὐκ ἐποίησε», Σοφ. Σολ., 1, 8

Η κτιστή κατασκευή, που φέρει την ονοματοδοσία *άνθρωπος*, εντάσσεται οργανικά μέσα στην έγχρονη πραγματικότητα της κτίσης και συναριθμείται στην πραγματικότητα των δημιουργημάτων, κατά τον Φλωρόφσκυ, προπάντων, όταν κατανοείται η *ελευθερία* των δημιουργημάτων αυτών. Η ελευθερία, πράγματι, κάνει τα κτιστά δημιουργήματα να λειτουργούν μέσα στην υπό του Θεού δημιουργία, μοιάζοντας, αν και κατ' ουσίαν μη όντα, με ζώντα και πραγματικά στην έγχρονή τους παρουσία, μεταβολή και διάρκεια, εξαιτίας της κίνησης και κινητικότητας αυτής, την οποία διαθέτουν ως κατασκευαστική ιδιότητα, για να έρχονται στην ύπαρξη ή να ξεπέφτουν στην ανυπαρξία.³²⁵ Τούτη η κίνηση και μεταβολή των δημιουργημάτων, εντός της έγχρονης κτιστής τους παρ-ουσίας, είναι κομβικής σημασίας, για να γνωσθεί εμπειρικά η ανθρωπολογική αρχή της ελευθερίας των δημιουργημάτων. Η ελευθερία των δημιουργημάτων κάνει δυνατή την κατανόηση της «ίσης επιλογής των δύο δρόμων: του δρόμου της προσεγγίσεως προς το Θεό και του δρόμου της απομακρύνσεως από το Θεό».³²⁶ Αυτή η διττή επιλογή, όπως διαπιστώνεται στη βιβλική και πατερική γραμματεία, επηρεάζει τον π. Φλωρόφσκυ να μιλήσει περί μίας

³²⁵ Πρβλ. περί της χρήσης της ελευθερίας και των επιπτώσεών της, το νόημα, «έκστήσαντες έκόντες έαυτούς οί τοῦ γένους προπάτορες τῆς τοῦ Θεοῦ μνήμης καί θεωρίας καί τῆς ἐκεῖθεν έντολης άλογήσαντες καί τῶ νεκρῷ τοῦ σατάν όμονοήσαντες πνεύματι καί τοῦ άπηγορευμένου ξύλου φαγόντες, παρά γνώμην τοῦ κτίσαντος, γυμνωθέντες τῶν έκ τῆς άνωθεν αἰγλης φωτεινῶν και ζωτικῶν ένδυμάτων, νεκροί, φεῦ, ὡς ὁ σατάν καί αὐτοί κατά πνεῦμα γεγόνασι. Ἐπει δέ ὁ σατάν, οὐ νεκρόν έστι πνεῦμα μόνον, αλλά καί νεκροῦν τούς έγγίζοντας, τοῖς δέ μετασχοῦσι τῆς ἐκείνου νεκρώσεως καί σῶμα παρῆν, δι' οὔ καί συνεπεράνθη πρός έργον έλθοῦσα ή νεκροποιός συμβουλή, μεταδιδόασι, φεῦ, καί τοῖς οικείοις σώμασι τά νεκρά καί νεκροποιά ἐκεῖνα πνεύματα τῆς νεκρώσεως, κἄν διελύθη πάραντα πρός γῆν έπιστρέψαν, ὅθεν έλήφθη, τό ανθρώπινον σῶμα· (...)), Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., PG 150, 1153BC και *Φιλοκαλία Δ'*, 150, (μς).

³²⁶ π. Γ. Φλωρόφσκυ, *Δημιουργία και Απολύτρωση...*, ο. π., 55. Ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ με τούτη τη διατύπωση επαναλαμβάνει τη θέση της πατερικής παράδοσης περί δυνατότητας του δημιουργήματος προς απομάκρυνση από το Θεό, πράγμα που σκιαγραφεί την κατασκευαστική/οντολογική ιδιότητα της ελευθερίας του ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα, για να φωτίσει περισσότερο την ελεύθερη δυνατότητα της, ανθρωπολογικά και ιστορικά, αυτόνομης επιλογής του ανθρώπου προς ομοίωση Θεού, η οποία είναι μία ιδιότητα, όπου η θεία βούληση επέτρεψε στην ανθρώπινη φύση, αναφέρει τη ρήση του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου «ότι ο Θεός τίμησε τον άνθρωπο με ελευθερία ώστε το αγαθό να ανήκει όχι λιγότερο σε εκείνον που το διάλεξε, από Εκείνον που το φύτεψε». Σε ελεύθερη απόδοση, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Εἰς τό Ἅγιο Πάσχα*, 8, PG 36, 632A.

ελευθερίας των δημιουργημάτων, «που υπάρχει όχι μόνο στη δυνατότητα αλλά και στην αναγκαιότητα αυτόνομης (προσωπικής, *δική μου η παρένθεση*) εκλογής, στην απόφαση και στην αποφασιστικότητα της εκλογής».³²⁷

Περαιτέρω, στο πλαίσιο των ιερών κανόνων και ερμηνεύοντας τον 45^ο *Πενθέκτης*, κατανοείται ότι η ελευθερία ως ανθρώπινη ιδιότητα λειτουργεί ως το συστατικό εκείνο της ύπαρξης, το οποίο φέρνει τον άνθρωπο σε εγγύτητα με το Θεό, ενώ επίσης, υπογραμμίζει τη μοναδικότητα της κάθε προσωπικής απόπειρας εγγύτητας με το Θεό, μιας και κάνει λόγο περί της *οικείας προαιρέσεως* του καθενός στην απόπειρα της μετά του Θεού εγγύτητας και ομοίωσης. Η οικεία προαίρεση, επομένως, μοιάζει με το κορυφαίο χαρακτηριστικό, που αναδεικνύει την ανθρωπολογική και ιστορική αυτονομία και αυτοτέλεια του κάθε προσώπου και την ανεπανάληπτη σχέση του με το Θεό, μιας και οδηγεί μοναδικά τον άνθρωπο στον «ασπασμό της κατά Θεό πολιτείας», δηλαδή στη σχέση του με το Θεό, η οποία τον διατηρεί στην ύπαρξη προς τον οντολογικό προορισμό της ομοίωσης Θεού.³²⁸ Με την κεντρική θέση της ελευθερίας στην ανθρωπολογική διδασκαλία, η πατερική παράδοση θέλει να επισημάνει το γεγονός ότι η κτιστή κατασκευή διατηρεί θεοσδότης το χαρακτηριστικό της αιρετής χρήσης της αρετής και κατά Θεόν συνάφειας, αφού ενέχει την οντολογική προίκα της αυτεξούσιας και ελεύθερης προαίρεσης της διατήρησης της πίστης και σχέσης με το Θεό.³²⁹ Έχοντας κατά νου έναν τέτοιο τρόπο ανάγνωσης των συγκεκριμένων κανονικών αναφορών, υποστηρίζεται ότι η ελευθερία, ως κορωνίδα της κτιστής κατασκευής, αποτελεί το σημείο εκκίνησης της πατερικής διδασκαλίας για μία ανθρωπολογική θεώρηση του ανθρώπου, η οποία δεν εντάσσεται στενά στη βιολογική ή ιστορική και ηθική του περιγραφή, αλλά αναγνωρίζει στην ανθρώπινη φύση έναν ανοικτό και δυναμικό χαρακτήρα προς μία κίνηση για την οντολογική της τελείωση σε συνάρτηση -πάντα με τη σχέση της με το Θεό. Επομένως, κατά την πατερική διδασκαλία, μία τέτοια

³²⁷ π. Γ. Φλωρόφσκυ, *Δημιουργία και Απολύτρωση...*, ο. π., 55.

³²⁸ 45^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 411 και *Πηδάλιον*, 261.

³²⁹ «Αίρετήν είναι χρή τήν ἀρετήν, ἀλλ' οὐ βεβαιωμένην, οὐδ' ἀκούσιον, ἀλλ' ἐκούσιον. Διό καί τούς ἀναδεχομένους τόν Χριστιανισμόν, ἐλευθέρα προαιρέσει καί αὐτεξουσίως ἐνομοθετήθη προσιέναι τῇ πίστει, ἀλλά μὴ βία, μηδ' ἐξ ἀνάγκης· τὰ γάρ ἀναγκαστικῶς καί βιαίως γινόμενα, οὐ βέβαια, οὐδέ μόνιμα», Ερμηνεία Ζωναρά στον 108^ο (117^ο) *Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 559-560. Περαιτέρω, για να κατανοηθεί ότι η αυτεξουσιότητα είναι η οντολογική ιδιότητα του ανθρώπου, η οποία τον διατηρεί στην ύπαρξη, αν αυτός σχετίζεται αγαπητικώς με το Θεό, ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς αναφέρει: «τῇ γάρ ἐνταῦθα ζωῇ τό αὐτεξούσιον σύνεστιν ἀεὶ τῷ δέ αὐτεξουσίῳ ὑπόκειται ὡς ὕλη ἡ ὁδός τῆς ἀνωτέρω δεδειγμένης ζωῆς καί τοῦ θανάτου ἐλέσθαι ἢ φυγεῖν· ὡς δυνατόν ὄν κτήσασθαι ὀπότερον θέλει...», Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Πρός Ξένην Μοναχὴν*, *ΡΓ* 150, 1056Α και *Φιλοκαλία Δ'*, 96, (11-13).

ανθρώπινη ιδιότητα, δηλαδή η ανθρωπολογική αρχή της ελευθερίας, δεικνύει πως ο άνθρωπος ως κτίσμα, α) έχει απόλυτη ετερουσιότητα από το Θεό, η βούληση του οποίου αποτελεί την αιτία της ύπαρξής του και δύναται ενδεχομένως να κινηθεί ή να αρνηθεί αυτοβούλως τη θεία συνάφεια και β) έχει απόλυτη ιστορική και προσωπική ευθύνη στην διατήρηση της σχέσης του με το Θεό, πράγμα που, σύμφωνα με την ορθόδοξη παράδοση, τον διατηρεί στη ζωή, ενώ παράλληλα, γ) υπογραμμίζεται και η απόλυτη ευθύνη της ιστορικής του κίνησης στη λοιπή κτίση. Και για τους ιερούς κανόνες, επομένως, επισημαίνεται ότι ο άνθρωπος «εκτίσθη ελεύθερος παρά Θεού», κατέχοντας το «οικείο του θέλημα», το οποίο αποτελεί πυξίδα της ιστορικής εκδήλωσης του ήθους του, δηλαδή το εργαλείο της αυτοσυνείδητης ενέργειάς του προς τη χρήση της κτίσης και βέβαια, της οικείας του θέλησης προς την πρόσληψη των ενεργειών του καταβάντος Θεού.³³⁰

Επιγραμματικά λοιπόν, και στα μνημεία των ιερών κανόνων επίσης γίνεται αναφορά, ότι η σχέση Θεου και ανθρώπου δεν είναι μία σχέση δουλική, μία σχέση τυρρανική και εξαναγκαστική, μία σχέση κατά την οποία ο Θεός κυριαρχικά απαιτεί και παραγνωρίζει την ιστορική αυτονομία της προσωπικής κίνησης του δημιουργηθέντος όντος ή μία σχέση υπαγωγής του ενός προσώπου στην αυθαίρετη βούληση και πρακτική του άλλου αλλά μία σχέση ισόρροπης *συνάντησης* της *θείας χάριτος* και του *ανθρωπίνου αυτεξουσίου*.³³¹ Η ελευθερία και αυτεξουσιότητα του ανθρώπου, επομένως, αποτελεί το σημάδι εκείνο, που εκφράζει το γεγονός ότι ο άνθρωπος παραμένει ένα *τέλος* καθαυτό, παρά ένα μέσο για την επίτευξη ενός άλλου σκοπού.³³² Η ελευθερία ως οντολογικό χαρακτηριστικό της κτιστής κατασκευής αναδεικνύεται ως η μεθοδολογική πλατφόρμα της ιστορικής κίνησης του ανθρώπου, η οποία του επιφέρει την προσωπική και αυτοσυνείδητη παρουσία στη ιστορικότητα της κτίσης, καθώς «αν ο άνθρωπος είναι λιγότερο ελεύθερος, είναι και λιγότερο άνθρωπος», κατά την έκφραση του π. Καλλίστου Ware.³³³

³³⁰ Πρβλ. Ερμηνεία Ζωναρά στον 6° Πέτρου Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 22.

³³¹ *113^{ος} (124^{ος}) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 565 και *Πηδάλιον*, 526. Πρβλ. επί του διπόλου θείας χάριτος και αυτεξουσίου, την ανάλυση του αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 124° Καρθαγένης, *Πηδάλιον*, 526-528.

³³² Πρβλ. το νόημα, Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και άναστάσεως*, *ΡΓ* 46, 101C.

³³³ Η σκέψη έχει ως σημείο εκκίνησης, Κ. Ware, *Η έντός ήμων Βασιλεία*, (μτφ., Ι. Ροηλίδης), [Ορθόδοξη Μαρτυρία 51], Ακρίτας, Αθήνα 1994, 52-55. Η αυτεξουσιότητα και η ελευθερία, πράγματα θεολογικώς *σχεδόν* συνώνυμα, θα μπορούσε να ειπωθεί, ότι είναι ακριβώς το κλειδί εκείνο της ανθρώπινης κατασκευής, που αναδεικνύει οργανικά όλα τα στοιχεία, τα οποία συνέχουν την ανθρώπινη ύπαρξη, μιας και η λειτουργία της επισημοποιεί ως προσωπική ιστορική πράξη τη διάθεση και λειτουργία του κάθε ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα, η ελευθερία δίδει τη δυνατότητα της ιστορικής εκδήλωσης του ανθρώπινου ήθους, δείχνοντας το είδος και την ποιότητα του ανθρώπου μέσα από την

Περισσότερο, προς τη θεώρηση ότι η ελευθερία, ως ανθρωπολογική έννοια, αποτελεί μία κινητήριο δύναμη του όλου ανθρώπου συνηγορεί και η λοιπή πατερική γραμματεία, αν λάβει κανείς υπόψη ότι, για παράδειγμα, ο άγιος Διάδοχος Φωτικής ορίζει πως «αὐτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις».³³⁴ Έχοντας υπόψη, ακόμη, ότι στην πατερική γραμματεία, στο βάθος ενός σαφούς ανθρωπολογικού περιεχομένου, το λήμμα *ψυχή* χρησιμοποιείται, για να εκφράσει την ολότητα του ανθρώπινου όντος,³³⁵ κατανοείται ότι ως αυτεξουσιότητα της κάθε ανθρώπινης ψυχῆς προσλαμβάνεται η κίνηση εκείνη του ανθρώπου, που φανερώνει ιστορικά τον τρόπο ύπαρξης και πράξης του όλου ανθρώπου. Το «ίδιον θέλημα» του ανθρώπου, λοιπόν, είναι α) το κτιστό εκείνο χαρακτηριστικό που περιχαράσσει την ετερούσια αυτονομία της ιστορικής ζωῆς και κίνησης του κτίσματος έναντι της Άκτιστης αναφοράς του αλλά επίσης, και β) το εχέγγυο της απουσίας της αναγκαστικότητας ή της έννοιας της *ανάγκης* στη σύσταση και κίνηση του ανθρώπινου σκεύους για τη διατήρηση της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό.³³⁶ Με την ορολογία της *αυτεξουσιότητας* και *ελευθερίας*, των οποίων η σημειολογική διαφορά είναι υποπευδόμενη στο επίπεδο της νοηματοδοτικής απόδοσης της ανθρωπολογικής αρχῆς της *ίδιας γνώμης* του κτιστού δημιουργήματος, αν και στην πατερική γραμματεία και τη λοιπή θεολογική ορολογία οι όροι εναλλάσσονται σηματοδοτώντας το ίδιο πράγμα, εκφράζεται η φιλόανθρωπη εκ Θεού διάθεση προς το κτιστό δημιούργημα και η ανεξαρτησία της ιστορικής και προσωπικής επιλογῆς του ανθρώπου προς την του Θεού συνάφεια, η οποία, στο ίδιο

ιστορική του πράξη/ήθος. Κατά αυτόν τον τρόπο, η ελευθερία αποτελεί το μέτρο του «κακῶς τοῖς οἰκείοις μέλεσιν χρῆσασθαι», κατά την έκφραση του Βαλσαμόνα, μία έκφραση που δείχνει, ότι στη συνείδηση των Βυζαντινῶν ερμηνευτῶν η ελευθερία αποτελεί το συνεκτικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης, που ενορχηστρώνει *την κατά φύσιν* ζωῆ και λειτουργία του ανθρώπινου σκεύους/όντος. Πρβλ. Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 77^ο Πενθέκτης, *PII B*, 485.

³³⁴ «...έτοιμῶς κινουμένη εἰς ὄπερ ἂν καὶ θέλοι, ἦντινα περὶ μόνον τό καλόν ἐτοιμῶς ἔχειν πείσωμεν· ἴν' αἰεὶ ταῖς ἀγαθαῖς μνήμαις τήν μνήμην ἀναλίσκωμεν τοῦ κακοῦ», Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ἀσκητικός...ο. π.*, *Φιλοκαλία Α'*, 236-237, (ε) και *Des Places*, 86, 10-20. Με τον όρο *ψυχή*, οφείλεται να σημειωθεί, ότι ο άγιος Διάδοχος συνοψίζει τη κίνηση του όλου ανθρώπου.

³³⁵ Σύμφωνα με την ανθρωπολογική παρατήρηση της πατερικής γραμματείας, ο άνθρωπος ως ένα οργανικό σύμπλεγμα στοιχείων, όπως οι αισθήσεις, τα σωματικά χαρακτηριστικά, οι δυνάμεις της ψυχῆς και τα λοιπά, παραμένει ως όλον μία λειτουργική *ενότητα* κατά την κτιστή του φύση. Οι Πατέρες της Εκκλησίας είχαν συναίσθηση αυτής της ανθρωπολογικής ενότητας και ολότητας, αν και παραμένει κυρίαρχη η έκφραση του συνόλου ανθρώπου με τον όρο *ψυχή*, ως η ζωτική δύναμη του ανθρώπου, που τον κινεί προς ιστορική αυτοεκδήλωση στο χρόνο. Κάθε άλλη ανάγνωση ή παρατονισμός του στοιχείου της ψυχῆς σε σχέση με τα υπόλοιπα μέρη του ανθρώπινου σκεύους, παραμένει μία προχειρόλογη έρευνα και ανάγνωση. Πρβλ. επίσης, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ...ο. π.*, 223.

³³⁶ Πρβλ. «ἄνθρωπος ὅσα δύνатаι, ἐπιτηδεύει τό ἴδιον θέλημα· Θεός δέ τὰς τούτων ἐκβάσεις ποιεῖ κατά τό δίκαιον», Μάρκος Ασκητής, *Περὶ Νόμου Πνευματικοῦ*, *PG* 65, 913C και *Φιλοκαλία Α'*, 100, (οα)· βλ., επίσης, «πολλά συμβουλίαι τοῦ πέλας πρός τό συμφέρον· ἐκάστῳ δέ τῆς ἰδίας γνώμης, οὐδέν ἄρμοδιότερον», *ο. π.*, *PG* 65, 913B και *Φιλοκαλία Α'*, 100, (ξη).

θεολογικό πλαίσιο, έχει τον οντολογικό αντίκτυπο της διατήρησης ή μη του ανθρώπου στην ύπαρξη και ζωή.³³⁷

Περαιτέρω, μία μικρή διευκρίνιση περί της ανθρωπολογικής αρχής της αυτεξουσιότητας και ελευθερίας στη βάση του 85^{ου} Πενθέκτης οφείλει να ειπωθεί. Η αυτεξουσιότητα και ελευθερία του ανθρώπου νοείται στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση πάντα στην αναφορικότητα της προς το Θεό. Πιο συγκεκριμένα, η ελευθερία του ανθρώπου ως κτιστό εκ Θεού χαρακτηριστικό λογάται ως μία οντολογική ελευθερία σε σχέση με τη διάθεση του ανθρώπου να ακολουθήσει την κατά φύση εγγήγορη της κτιστής του κατασκευής και να απολήξει στη θεία συνάφεια και ομοίωση Θεού. Λαμβάνοντας υπόψη το περιεχόμενο της Ερμηνείας Βαλσαμόνα στον 85^ο Πενθέκτης, ο οποίος μιλά για τον τρόπο της τυχόν απελευθέρωσης δούλων, ενώ η δουλεία, ως κατάσταση, παραμένει μία ιστορική ή κοινωνική απόρροια, κατανοείται ότι, η ορθόδοξη κανονική παράδοση όταν μιλά περί ελευθερίας του ανθρώπου, αναγνωρίζει μονάχα την ιδιοσύστατη εκείνη ανθρώπινη ιδότητα προς εγγύτητα του Θεού και προς την πιστότητα της ακολουθίας του κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση τρόπου κατασκευής του ανθρώπου, με όλα, βέβαια, τα οντολογικά και ιστορικοκοινωνικά παρεπόμενα, τα οποία διαδέχονται μία τέτοια ακολουθία.³³⁸ Στο Θεόδωρο Βαλσαμόνα παρατηρείται ακόμη μία χρήση του όρου

³³⁷ Μάλιστα, ο Πέτρος ο Δαμασκηνός αναφέρει για την ελευθερία του ανθρώπου, ότι «μεστόιχον τό ήμέτερον θέλημα, χωρίζον ήμάς από τοῦ Θεοῦ», Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α΄, Περί Ψευδωνύμου γνώσεως δήλωσις*, ο. π., 99, (10-11).

³³⁸ Αναφέρει ο Βαλσαμόνας, για παράδειγμα, «ἄτοπον γάρ ἄν εἴη, μιᾶς ἐν πᾶσι τῆς χριστιανικῆς κρατουῆς πίστεως, καί βαπτίσματος ὁμολογουμένου ἑνός, δι' οὗ προσήγηθα τῷ Κυρίῳ, καί τῆς αὐτῆς σωτηρίας ἐπιζομένης πᾶσιν ἡμῖν τοῖς πιστεύουσιν, ὑποτρέχειν ἐνίοις ὑπόνοιαν, ὡς τοῖς δούλοις ἦττον μέτεστι τοῦ καλοῦ· καί τοὺς μὲν ἐλευθέρους κατὰ γάμον ἀλλήλοις συνάπτεσθαι, θεία συνδουμένους εὐχῆ πρότερον· τοὺς δούλους δέ τοιοῦτο διαπίπτειν καλοῦ· καί μὴ παραλαμβάνειν Θεόν ἐπ' εὐλογία τῆς συνελύσεως· ἢ δεδιέναι, ὡς, εἰ παραλαμβάνοιτο, ἀδικηθεῖν ἄν περὶ τὴν δεσποτείαν ὁ τούτων κύριος, τῆς ἐπ' αὐτοῖς στερισκόμενος δεσποτείας. Οὕτω γάρ εἰ τοῦτο κρατεῖη, δεδιέναι χρή καί τό ἅγιον βάπτισμα, μὴ δούλοι ξενωθεῖν τῶν δεσποτῶν», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 85^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 501-502. Η κοινωνική διαστρωμάτωση και διαφορά, οπότε, για το κανονικό δίκαιο της Εκκλησίας, δεν παίζει κανένα ρόλο, μιας και η κανονική παρατήρηση περί της πλήρους συμμετοχής των δούλων στη μυστηριακή ζωή, αναγνωρίζει το ανθρώπινο δικαίωμα της *ελεύθερης κίνησης* από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωση. Σε μία τέτοια οπτική, κατανοείται ότι για την ορθόδοξη παράδοση, το λήμμα της *ελευθερίας* χρησιμεύει, για να δείξει τον *τρόπο σχέσης* του κτιστού ανθρώπου στη σχέση του με το Θεό και κατ' επέκταση, με την κτιστή πραγματικότητα, παρά την ιστορική ζωή και κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου.

Στο παράδειγμα της συμμετοχής των δούλων στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας, το οποίο οδηγεί στην κατανόηση της ελευθερίας ως κτιστό εναγκαλιστικό της ανθρώπινης φύσεως χαρακτηριστικό, το οποίο γίνεται μοχλός σύνδεσης του ανθρώπου με το Θεό αναιρείται η γνώμη, ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας χρησιμοποίησαν μία στωική ιδέα περί ελευθερίας και δουλείας. Πιο συγκεκριμένα, στην υπεραπλούστευση «κάθε ενάρετος, ελεύθερος και κάθε κακός, δούλος», η οποία προσάπτεται στον τρόπο όρασης της δουλείας στην Αρχαία (Λατινόφωνη) Εκκλησία από τον Garnsey, ή ακόμη, στην άποψη, ότι η δουλεία παραμένει μία *μεταφορά*, ανταπαντάται ότι η σύνδεση της δουλείας με την απρόσκοπτη συμμετοχή των δούλων στη μυστηριακή ζωή από μεριάς του Θεοδώρου

αυτεξούσιο, η οποία απηχεί έναν κοινωνιολογικό χρωματισμό. Στην *Ερμηνεία Βαλσαμόνα του 22^{ου} Μεγάλου Βασιλείου* αναφέρεται η διαφορά «αυτεξουσίου» και «υπεξουσίου» για την προσέλευση στη συζυγία και τη μυστηριακή ένδυση της γαμήλιας τελετής, ώστε να τονισθεί ο τρόπος συναίνεσης στο γάμο.³³⁹ Βέβαια, εκεί ο Βαλσαμόνας αναφέρει ως αυτεξουσιότητα την πλήρη και λογική προσωπικότητα του ανθρώπου, με βάση τον ηλικιακό ή άλλο καθορισμό αυτής από τον πολιτειακό νόμο, δεν παύει, όμως, μια τέτοια έκφραση να αποπνέει τη σύνδεση αυτεξουσιότητας με τη λογική και κριτική ικανότητα του ανθρώπου στην ιστορική της αυτοεκδήλωση και πράξη.

Από πολύ νωρίς, στη διαμόρφωση της διδασκαλίας της πατερικής ανθρωπολογίας διαφαίνεται, και μέσα από τους Πατέρες που διαμόρφωσαν τους ιερούς κανόνες, η ανάδειξη της ελευθερίας ως το στοιχείο εκείνο της ανθρώπινης κατασκευής, το οποίο αναδεικνύει τον άνθρωπο ως ένα ον κινούμενο προς έναν ανθρωπολογικό στόχο, ως ένα ον, το οποίο δεν υποπίπτει σε μία στείρα και στατική βιολογική ή ανθρωπολογική θεώρηση.³⁴⁰ Η αυτεξουσιότητα ως κατασκευαστική ιδιότητα δεικνύει, για την πατερική θεολογία και φυσικά, και τους ιερούς κανόνες, τη δημιουργία ενός όντος, το οποίο δύναται να διαλέξει την εκπλήρωση ή την αστοχία ενός ανθρωπολογικού στόχου, πράγμα που δεν είναι άλλο από την διατήρησή του στην ύπαρξη και ευζωία μέσω της μετοχής Θεού. Κάτι τέτοιο, βέβαια, ως ανθρωπολογικό γεγονός δεν επετεύχθη -πράγμα που είναι εμπειρικά και ανθρωπολογικά βέβαιο και μαρτυρούμενο στην εξέλιξη της θείας οικονομίας-εξαιτίας, αυτής της ίδιας αυτεξουσίας κίνησης του ανθρώπου, ο οποίος ελεύθερα και αυτόβουλα, δοκιμάζοντας την κτιστή οντολογική του πανοπλία, επέλεξε τη

Βαλσαμόνα, δείχνει την άποψη της ορθόδοξης παράδοσης, ότι η ελευθερία, ως ανθρωπολογική αρχή και τρόπος ύπαρξης της κτιστής κατασκευής λογάται, πρωτίστως, ως η εναγκαλιστική κινητήρια δύναμη του όλου ανθρώπου προς συνάντηση με το Θεό. Η ελευθερία είναι μία οντολογική διάθεση παρά μία ξεπεσμένη κοινωνική κατάσταση. Και η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας είναι μία πραγματικότητα παρά μία μεταφορά και ένα κάλεσμα προς ελεύθερη μετά του Θεού ένωση. Βλ., περί δουλείας-ελευθερίας ως *μεταφορά*, P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 189-235.

³³⁹ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 22^ο Μεγάλο Βασιλείου, ΡΠΔ, 153.

³⁴⁰ Πρβλ. τη πορισματική δήλωση του Μαρτσούκα επί της ανθρωπολογίας του αγίου Αθανασίου Αλεξανδρείας, Ν. Μαρτσούκας, *Θεολογία, Κτισσιολογία, Εκκλησιολογία κατά τον Μέγα Αθανάσιο...*, ο. π., 76-77· βλ., επίσης, τη διατύπωση του αγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου, ο οποίος αναφέρει, «ὁ Θεός οὔτε ἀργούς ἡμᾶς εἶναι, οὔτε ἐν μᾶ καὶ τῇ αὐτῇ ἐργασίᾳ ἐν ἧ ἡρξάμεθα μέχρι τέλους ἐμμένειν βούλεται, ἀλλὰ προκόποντας καὶ ἀεικινήτους εἶναι πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων ἐπιτυχίαν, τῷ θείῳ δηλαδὴ καὶ μὴ τῷ οἰκείῳ στοιχοῦντες θελήματι, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Κεφάλαια Πρακτικά καὶ Θεολογικά* PG 120, 656BC καὶ *Φιλοκαλία Γ*, 255, (ις). Η παρούσα ρήση καταδεικνύει άμεσα τη συνείδηση των Πατέρων, ότι ο άνθρωπος είναι ένα δυναμικό δημιούργημα, το οποίο συνεχίζει να κτίζει τη φύση του επιζητώντας στην κίνησή του την εξακρίβωση του θείου θελήματος, δηλαδή την εμπειρία της μετοχής Θεού.

στασιμότητα από τη ζωή και τη ξενιτεία Θεού από την ανάπαυση στη θεία συνάφεια.³⁴¹ Η πτώση του ανθρώπου, ως γεγονός στην οντολογική εξέλιξη προς πληρότητα της ανθρώπινης φύσης έχει φέρει στην πλάτη της την εγρήγορση της ανθρωπολογικής αρχής της ελευθερίας, η οποία και ευθύνεται για την αδραναποίηση της χάριτι αθανασίας ως επίτευξη της καθ' ομοίωση Θεού κατασκευαστικής στόχευσης της ανθρώπινης φύσης.³⁴² Γίνεται επομένως σαφές, ότι κάθε κουβέντα περί ελευθερίας και αυτεξουσιότητας στην πατερική γραμματεία εδράζεται στη συνάρτηση της ανθρωπολογικής έννοιας με τη διάθεση μετοχής Θεού από τον άνθρωπο, μία μετοχή, η οποία αναδεικνύει, εκλαμπρύνει ή ολοκληρώνει την ανθρώπινη φύση μέσα στο πλαίσιο της κατασκευής της ως δεκτικής Θεού.

Για την πατερική και κανονική ανθρωπολογία επομένως, η αυτεξουσιότητα, ως «αίτια τῆς ἐμῆς ἀπώλειας»³⁴³ αλλά και ως οντολογική δυνατότητα της κατά φύση ζωής του ανθρώπου και πλατφόρμα της δυνητικής του διάθεσης προς ομοίωση Θεού,³⁴⁴ είναι κατά βάση, μία ανθρωπολογική έννοια, η οποία ευθύνεται για την περάτωση της κατασκευαστικής δυνατότητας του ανθρώπου προς ομοίωση Θεού και διατήρηση της ανθρώπινης φύσης στην ύπαρξη. Κατά αυτόν τον τρόπο, κάθε επόμενη ιστορική πράξη του ανθρώπου, ως μία εκδήλωση του ήθους του, όντας μία αυτεξούσια και ελεύθερη επιλογή, έλκει την καταγωγή στο κατά πόσο υπάρχει η ανθρωπολογική βάση της ελεύθερης έξης προς το Θεό.³⁴⁵

³⁴¹ Πρβλ. τη διήγηση περί θανάτου ως αποκοπή του Αδάμ από το Θεό, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Πρός Ξένην Μοναχήν*, PG 150, 1048B-1049A και *Φιλοκαλία Δ'*, 93, (4 κ. εξ.)· επίσης, και ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής μιλά για την *υπαιτιότητα* του ανθρώπου και την εισαγωγή του θανάτου ως μία οντολογική εκτροπή, αφού ο άνθρωπος κατέστη «αῦθαιρέτως νεκρός, κατὰ τῆ ἰδίᾳ γνώμῃ», Μάξιμος Ομολογητής, *Ερμηνεία εἰς τό Πάτερ Ἡμῶν*, PG 90, 904A και *Φιλοκαλία Β'*, 200, (1 κ. εξ.).

³⁴² Πρβλ. τον τρόπο που αντικρούουν ο Ζωναράς και ο Βαλσαμώνας τη διδασκαλία των λεγόντων, ότι «ὁ Ἀδάμ ἐπλάσθη ἀρχῆθεν θανεῖν», Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 109^ο (120^ο) Καρθαγένης, *PIIT*, 561.

³⁴³ Η φράση προέρχεται από, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α'*, *Φιλοκαλία Γ'*, 35, (32).

³⁴⁴ Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η ελευθερία παραμένει η κινητήριος δύναμη προς την αποφυγή (μεταπτωτικά) της πτωτικής κατάστασης του ανθρώπου και η φυσικώς εγκατεσπαρμένη ανθρώπινη λειτουργία προς δράση της αρετής προς την προς το Θεό επάνοδο, Συμεών Μεταφραστής, *Παράφρασις εἰς τοῦ Ν' Λόγου τοῦ Ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου*, PG 34, 844AB και *Φιλοκαλία Γ'*, 171, (β).

³⁴⁵ Πρβλ. τη θέση του αγίου Μαξίμου περί της προπτωτικής κατάστασης του ανθρώπου και του *ελευθέρως* τρόπου ύπαρξης και πράξης αυτού, «οὐδέν εἶχεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος μεταξύ Θεοῦ καί αὐτοῦ προβεβλημένον πρός εἶδησιν καί κωλύον τήν δι' ἀγάπης αῦθαιρέτον κατὰ τήν πρός Θεόν κίνησιν γενησομένην συγγένειαν. Απαθῆς γάρ χάριτι ὦν, ἀπάτην παθῶν φαντασίας δι' ἡδονῆς οὐ προσίετο· καί ἀπροσδεῆς ὑπάρχων, τῆς περὶ τέχνας περιστατικής ἀνάγκης διὰ τήν χρεῖαν ἐλεύθερος ἦ· καί σοφός ὦν τῆς περὶ τήν φύσιν θεωρίας, ὑπεράνω καθειστήκει διὰ τήν γνῶσιν», Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Θαλάσσιον...*, ο. π., PG 90 1392B και *Φιλοκαλία Β'*, 186, (γθ). Ο Špidlík διαχωρίζει την έννοια της ελευθερίας, όπως αυτή εποπτεύεται από τους Πατέρες της Εκκλησίας, μιλώντας για μία *δομική ελευθερία* του ανθρώπου και μία *ελευθερία προαίρεσεως*, για να ερμηνεύσει ακριβώς την πατερική ανθρωπολογική θεώρηση περί ενός όντος, που δύναται να θέλει την έλξη προς το Θεό για την ολοκλήρωση της φύσης του και βέβαια, για να υπογραμμισθεί η ελευθερία του

ε. Το κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση Θεού δημιούργημα

Οφείλεται προλογικά να αποσαφηνισθεί, ότι, ερμηνεύοντας τη βιβλική διήγηση, η πατερική θεολογία από πολύ νωρίς «μεγαλοφώνως κατέληξε», αντιγράφοντας τη ρήση του *101^{ου} Πενθέκτης*,³⁴⁶ στην αναγνώριση της εικόνας του Θεού στο πρόσωπο του ανθρώπου.³⁴⁷ Μάλιστα, ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς γράφει ότι «ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα πεποιήται Θεοῦ, ὅτι συνεκτικὴν τε καὶ ζωοποιὸν ἔχει δύναμιν ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ἄρχειν».³⁴⁸ Δεικνύεται επομένως, ότι η συνεκτική δύναμη, που ζωοποιεί τα στοιχεία που συνθέτουν ως όλο την ανθρώπινη κατασκευή, μαρτυρά την κατασκευή του ανθρώπου ως κατ' εικόνα Θεού και μιας και ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς χρησιμοποιεί μία τέτοια έκφραση για την απόδοση του νοήματος της κατ' εικόνας δημιουργίας, συμπεραίνεται ότι η πρόσληψη της κατ' εικόνας Θεού κατασκευής αφορά όλα τα στοιχεία του ανθρώπου ως σωματοψυχής. Πιο συγκεκριμένα, ο εντοπισμός του κατ' εικόνα δεν περιορίζεται σε κάποια στοιχεία του ανθρώπινου οργανισμού-σωματοψυχής αλλά αφορά τον άνθρωπο ως όλον, χωρίς να υπάρχει διάθεση από την πατερική θεολογία, να επιμερίσουν τα στοιχεία του

ανθρώπου προς την επιλογή κάθε ιστορικής του πράξης. Πρβλ. Τ. Špidlík, *Η πνευματικότητα του Ανατολικού Χριστιανισμού, Συστηματικό Εγχειρίδιο*, (μτφ., Β. Ψευτογκάς), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2000, 145-149.

³⁴⁶ *101^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 546 και *Πηδάλιον*, 310. Θα ήταν πλεονασμός η επανάληψη της θέσης, ότι για την πατερική θεολογία μόνο ο άνθρωπος από τα κτίσματα έχει, ως λογικό και νοερό ζώο, την οντολογική βάση της κατ' εικόνα Θεού δημιουργίας του και την οντολογική δυνατότητα της ομοίωσης Θεού. Βλ., για παράδειγμα, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος Ψυχωφελής καὶ Θανμάσιος*, ΡΓ 95, 97Β και *Φιλοκαλία Β'*, 238, (3-4).

³⁴⁷ Βλ., μία επισκόπηση, Μ. Begsos, «Imago Dei in Greek Orthodox Theology», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, 41 (2006) 315-327· βλ., επίσης, την ερμηνεία περί του κατ' εικόνα, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ...*, ο. π., 192-200· βλ., επίσης, Κ. Ware, «The Human Person as an Icon of the Trinity», *Sobornost* 8,1 (1986) 6-23· πρβλ., επίσης, του ίδιου, «In the Image and the Likeness, The Uniqueness of the Human Person», *Personhood, Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul*, J. Chrisban, (ed), Bergin & Garvey, London, 1996, 1-13.

³⁴⁸ Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., ΡΓ 150, 1165Α και *Φιλοκαλία Δ'*, 156, (ξβ). Για τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, η θέληση, η όρεξη, το ηγεμονικόν της ύπαρξης και όλα τα λοιπά συνεκτικά στοιχεία της κτιστής κατασκευής εργάζονται προς, αν και πολλές φορές επιδεικνύουν μία «φιλαμαρτήμονα γνώμη», το *ἄρχειν τῆς κτίσεως*, πράγμα έμφυτο στην ανθρώπινη φύση. Αυτό το έμφυτο χαρακτηριστικό, αν και καθρεφτίζει την εικόνα Θεού στη δημιουργία του ανθρώπου, παραμένει και ο μοχλός, που τον αποστασιοποιεί από τη θεία ενέργεια, προτιμώντας μία/την αυτόνομη κυριαρχία στην κτίση παρά τη διαχείριση που αντικατοπτρίζει τη σχέση με το Θεό.

σώματος, ώστε να υπογραμμίσουν κάποια ως τα χαρακτηριστικότερα της εγγύτητας προς τον Θεό.³⁴⁹

Σε μία τέτοια συμπερασματική γνώμη συνηγορεί και ο *101^{ος} Πενθέκτης*, στον οποίο γράφεται εξ αρχής ότι ο όλος άνθρωπος αποκαλείται σώμα Χριστού και ναός, μία θέση που ακολουθεί τη διατύπωση της παύλειας ανθρωπολογίας, δεικνύοντας παράλληλα την έννοια του κατ' εικόνα Θεού δημιουργήματος.³⁵⁰ Για τον προαναφερθέντα κανόνα, ο *όλος άνθρωπος*, το σώμα και η ψυχή ως ένα, αποτυπώνει την 'κατ' εικόνα Θεού κτιστή ανθρώπινη κατασκευή', για να ακολουθηθεί επακριβώς η διατύπωση του *101^{ου} Πενθέκτης*.³⁵¹ Η συνεκτική σχέση και σύνθεση του σώματος και της ψυχής, η οποία δηλώνει τον άνθρωπο ως κτιστή κατασκευή στον οντολογικό της φαινότυπο και στην ιστορική του παρουσία, επεξηγείται αναλυτικώς από τον ίδιο κανόνα. Μάλιστα, ερμηνεύοντας τη θέση περί της κατ' εικόνας Θεού δημιουργίας του ανθρώπου κατά τη διατύπωση του προαναφερόμενου ιερού κανόνα, συμπεραίνεται και το εξής: το κατ' εικόνα, ως ανθρωπολογική έννοια έχει υπαρξιακή ισχύ μόνο στο πλαίσιο της σχέσης Θεού και ανθρώπου.

Εν ολίγοις, συνδέοντας την ανάλυση της κατ' εικόνα δημιουργίας του ανθρώπου με τη μετάληψη της Θείας Ευχαριστίας από τον άνθρωπο, ρητά οι Πατέρες της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου δεικνύουν ότι, η κτιστή κατασκευή του κατ' εικόνα δημιουργήματος, επαληθεύει ή διασώζει το κατ' εικόνα «στην κοινωνία της χάριτος». Μετέχοντας, επομένως, ο άνθρωπος α) στην αγιαστική και ζωοποιό δύναμη της βρώσης και πόσης Χριστού και β) στην απόπειρα δεκτικότητας Θεού και στον υπαρξιακό αγώνα της σύναψης σχέσης με το Θεό, καταξιώνεται το κατ' εικόνα ως ανθρωπολογική έννοια, εμφιλοχωρώντας παράλληλα το καθ' ομοίωση. Πιο συγκεκριμένα, βλέπει κανείς ότι το κατ' εικόνα ως ανθρωπολογική αρχή έχει περιεχόμενο μόνο μέσα στο πλαίσιο της δεκτικότητας και απόπειρας μίμησης Θεού από μεριάς του ανθρώπου και το νοηματικό του περιεχόμενο αποκτά την ανθρωπολογική του επικύρωση, αν ειδωθεί μέσα στην αμετακίνητη σχέση Θεού και ανθρώπου, δηλαδή Άκτιστου δημιουργού και κτιστού κατασκευάσματος. Η κοινωνία, λοιπόν, Θεού και ανθρώπου εμπνέει την πατερική θεολογία να ερμηνεύσει την κατ'

³⁴⁹ Πρβλ. μία παρόμοια θέση, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ...*, ο. π., 197.

³⁵⁰ *Β' Κορ.*, 6, 16.

³⁵¹ *101^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 546-547 και Πηδάλιον, 310.

εικόνα κατασκευή μέσα σε αυτό το πλαίσιο σχέσης, το οποίο, έχει φυσικά μία ανθρωπολογική και μία εκκλησιολογική εκκίνηση.³⁵²

Ο 101^{ος} Πενθέκτης, και περισσότερο οι βυζαντινοί ερμηνευτές αυτού, φθάνουν να επανεπικυρώσουν και το άλλο μισό της παλαμικής επεξηγήσεως της κατ' εικόνα Θεού κατασκευής. Πιο συγκεκριμένα, στον παρόντα κανόνα, εμφανίζεται το δίπολο κατ' εικόνα Θεού κατασκευής και λοιπής κτίσης, ώστε να εμφανισθεί θεολογικά η ιεραρχική αξιολόγηση της θείας δημιουργίας.³⁵³ Η σύνδεση, λοιπόν, του κατ' εικόνα ως ανθρωπολογικού υποστρώματος της κατασκευής του ανθρώπου με την κυριαρχία ή επιμέλεια της κτίσης έχει ένα πατερικό υπόβαθρο, του οποίου η μαρτυρία από τους κανόνες δεν λείπει.³⁵⁴

Συγκεφαλαιώνοντας, λοιπόν, κατανοείται ότι στην πατερική γραμματεία, όπως και στους ιερούς κανόνες, όπως το δείγμα γραφής του 101^{ος} Πενθέκτης μαρτυρά, το κατ' εικόνα ως ο τρόπος της κτιστής κατασκευής του ανθρώπου υπογραμμίζει α) τον τρόπο απεικόνισης της φύσης του ανθρώπου, όπου εμπεριέχεται το σύνολο των στοιχείων που συνθέτουν την κτιστή κατασκευή του, β) την

³⁵² Ο 101^{ος} Πενθέκτης δηλώνει στο πλαίσιο του συνόλου των ιερών κανόνων, ότι η θεολογική ερμηνεία του κατ' εικόνα σχετίζεται με την ανθρωπολογική αρχή της κτιστής κατασκευής του ανθρώπου από το Θεό, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος έρχεται και διατηρείται στην ύπαρξη ως κατ' εικόνα Θεού δημιούργημα, μονάχα μέσα από τη σχέση του με τον ενεργούντα στην κτίση Θεό. Για την πατερική θεολογία, αυτό είναι μία θεμελιώδης ανάγνωση της φύσης του ανθρώπου, η οποία πιστοποιείται, επιπροσθέτως, κάθε που αναφέρεται η εκκλησιολογική υφή αυτής της σχέσης και το εκκλησιολογικό υπόβαθρο της διατήρησης του κατ' εικόνα. Ο άνθρωπος επαληθεύει το κατ' εικόνα ως ανθρωπολογικό πόρισμα, μιας και είναι το μόνο δημιούργημα της κτίσης, το οποίο δύναται να μετέχει του Θεού ευχαριστιακά, τροφοδοτώντας κατ' αυτόν τον τρόπο, τη διατήρηση της σχέσης του με το Θεό, μία σχέση που βασίζεται, από μεριάς του ανθρώπου, στην υπαρξιακή ανάδειξη της κατ' εικόνα Θεού κατασκευής του. Πρβλ. το νόημα, 101^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 546-547 και Πηδάλιον, 310. Περαιτέρω, πρέπει να σημειωθεί, ότι σύμφωνα με τον παρόντα κανόνα, ο άνθρωπος μετέχει της Ευχαριστίας ως εικόνα Θεού και ως εικόνα Θεού έχει τη δυνατότητα κοινωνίας με το Θεό, ενώ είναι θεολογικά προτασσόμενο ότι μέσω της μυστηριακής ζωής γίνεται να επιτευχθεί και η ομοίωση Θεού. Πρβλ. για παράδειγμα, Γ. Πατρόνος, «Η θέωσις διά τῆς θείας λατρείας καί τῶν μυστηρίων», *Θεολογία* 51,4 (1980) 813-832.

Η σύνδεση της ερμηνείας του κατ' εικόνα στη βάση του Ευχαριστιακού γεγονότος μπορεί να συνδεθεί και με τον τρόπο που ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς διαχωρίζει τα κτιστά στη βάση της εγγύτητάς τους στο Θεό και της δυνατότητάς τους προς ένωση με το Θεό. Η χριστολογική χροιά του ευχαριστιακού γεγονότος συνδεόμενη με την επίσης χριστολογικού περιεχομένου δημιουργία του ανθρώπου ως εικόνα του Θεού-Λόγου, είναι δυνατή αν ληφθεί υπόψη ότι, «...καί κατ' εικόνα πλασθῆναι Θεοῦ, καί μή τό πᾶν σχεῖν ἐκ τῆς ὕλης ταύτης καί τοῦ κατ' αἴσθησιν κόσμου, καθάπερ τ' ἄλλα τῶν ζώων, ἀλλά τό σῶμα μόνον· τήν δέ ψυχὴν ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων, μᾶλλον δέ παρ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ δι' ἐμφυσήματος ἀπορρήτου...», (δική μου η υπογράμμιση)», Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., ΡΓ 150, 1137Α και *Φιλοκαλία Δ'*, 141, (κδ). Φαίνεται, κατά τα άλλα, βέβαιο, πως όταν οι Πατέρες της Εκκλησίας μιλούν περί κατ' εικόνα Θεού δημιουργήματος ενδύουν αυτή την ανθρωπολογική έννοια με ένα χριστολογικό περιεχόμενο.

³⁵³ «παντός γάρ αισθητοῦ πράγματος, τιμιώτερον ἡγεῖται τόν ἄνθρωπον, ὡς Θεοῦ εἰκόνι τετιμημένον», Ερμηνεία Ζωνάρα στον 101^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 547.

³⁵⁴ Για παράδειγμα, 101^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 546-547 και Πηδάλιον, 310· πρβλ. Ερμηνεία Βαλασαμώνα στον 101^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 548· πρβλ., επίσης, το περιεχόμενο του 15^{ου} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 135 και Πηδάλιον, 600-601.

ετερουσιότητα του Θεού-Δημιουργού από την εικόνα Του και βέβαια, τις ακόλουθες χαρακτηριστικές δυνατότητες επίβλεψης της κτίσης, ως η κορωνίδα της εξ ουκ όντων δημιουργίας αυτής και βέβαια, γ) την ενεργειακή σχέση Θεού-ανθρώπου, στο πλαίσιο της οποίας αποκτά εγρήγορση αυτό το οντολογικό χαρακτηριστικό και ξανοίγεται προς το καθ' ομοίωση Θεού, το οποίο έπεται νοηματικά, για να ολοκληρώσει την ανθρωπολογική περιγραφή της φύσης του ανθρώπου. Τούτη η περιγραφή της ανθρώπινης φύσης προσλαμβάνεται, πατερικώς, μόνο μέσα στο πλαίσιο της ευθύγραμμης, συνεχούς και δυναμικής κίνησης του ανθρώπου προς γνώση, δεκτικότητα και κατά χάριν ένωση με το Θεό.³⁵⁵ Η πορεία αυτή είναι μία κίνηση, η οποία και κατανοείται μέσα στην ιστορικότητα της ανθρώπινης διαβίωσης και διαγωγής και φέρει συγκεκριμένα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά, καθώς το καθ' ομοίωση μαρτυρά την «άπλανη καί ἄμωμον ἄνω ροπήν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους», αν χρησιμοποιηθεί η συγκεκριμένη φράση από τον *Προσφωνητικό Λόγο* για την απόδοση του επί του παρόντος νοήματος.³⁵⁶

Περαιτέρω, ώστε να κατανοηθεί καλύτερα το θεολογικό υπόστρωμα της χρήσης της βιβλικής έννοιας του κατ' εικόνα-εἰκόν, ³⁵⁷ πρέπει να σημειωθεί ότι η πατερική θεολογία συνδέει αυτή την έννοια με την κατά φύση ύπαρξη της κτιστής κατασκευής και επακόλουθα, την κατά φύση και σύμφωνα με τους λόγους των όντων, διαβίωση και διαχείριση της σύνολης κτίσης.³⁵⁸ Η χρήση του εικόνας, ως ο αντικατοπτρισμός του Θεού στον άνθρωπο, γίνεται πάντα στο πλαίσιο της

³⁵⁵ Παρόμοια, αν και όχι ταυτόσημη μιας και οι πατερικές παραπομπές δεν αναγράφουν τον παρόντα κανόνα, ανάλυση περί της σημασίας του κατ' εικόνα ως έννοια, ανιχνεύεται, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ...*, ο. π., 192-199. Σημαντικές είναι οι παρατηρήσεις του Ν. Ματσούκα περί της απόδοσης των όρων στη *μετάφραση των Ο'* και βέβαια, η επισήμανση ότι για τους Πατέρες, όπως επίσης και για τη μεθοδολογία της ορθόδοξης δογματικής θεολογίας, πρέπει να δίνεται σημασία στην ορολογία περί κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση, «ως δεκτικότητα και πορεία μέσα στα πλαίσια μίας σχέσης και ενός ζωτικού χώρου», ο. π., 198. Ο *101ος Πενθέκτης* υπερκαλύπτει μία τέτοια οπτική μιας και η ερμηνεία του αφήνει χώρο να ειδωθεί το κατ' εικόνα και στο ανθρωπολογικό και στο εκκλησιολογικό του πλαίσιο. Μάλιστα, προς επίρρωση του παραπάνω, ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός αναφέρει ότι, «...καί τό μέν κατ' εἰκόνα πᾶς ἄνθρωπος κέκτηται· ἀμεταμέλητα τα χαρίσματα τοῦ Θεοῦ. Τό καθ' ὁμοίωσιν σπάνιοι καί μόνοι οἱ ἐνάρετοι καί ἅγιοι καί τήν τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητα κατά τό δυνατόν ἀνθρώποις μιμούμενοι», Ιωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος Ψυχοφελής καί Θαυμάσιος*, PG 95, 97B και *Φιλοκαλία Β'*, 238, (13-16). Η ενεργειακή σχέση Θεού και ανθρώπου, δυνατότητα της οποίας αποτελεί ο κατ' εικόνα Θεού τρόπος κατασκευής του ανθρώπου, εξακριβώνεται εμφανέστατα μέσα από τη διατύπωση του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού.

³⁵⁶ *Προσφωνητικός Λόγος τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Τρούλλῳ τοῦ βασιλικῆς παλατίου συνελθόντων ἁγίων Πατέρων, πρὸς Ἰουστινιανόν τόν εὐσεβέστατον βασιλέα*, P11 B, 297.

³⁵⁷ *Γεν.*, 1, 26.

³⁵⁸ Για τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, το κατ' εικόνα είναι η αφορμή του «εἶδέναι τοῦ κτίσαντος» και η μεθοδολογία γνώσεως και χρήσεως, ως προκοδοτούμενο εκ Θεού οντολογικό χαρακτηριστικό, της κτιστότητας του ανθρώπου και των πραγμάτων της κτίσης. Και πάλι, ο Παλαμάς αναφέρεται στο κατ' εικόνα μέσα στο υπόβαθρο της σχέσης Θεού-ανθρώπου. Βλ., περισσότερο, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., PG 150, 1137D-1140A και *Φιλοκαλία Δ'*, 142, (κζ).

κατανόησης της κτίσης μέσα από την εκκλησιολογική της προοπτική. Το κατ' εικόνα Θεού δημιουργήμα κατανοεί τη φύση του, ως εικόνα του Θεού στην κτίση, μέσα από τη λογική του ικανότητα, την οποία έχει ως κατασκευαστική προίκα, για να εντοπίσει τη θέση του στην κτίση και βέβαια, μέσα από τη Γραφή, ως τη μαρτυρία του Θεού μέσα σε μία εν Πνεύματι χρήση και ερμηνεία αυτών των πραγμάτων, κατά τον Κάλλιστο Καταφυγιώτη.³⁵⁹

Δεν μπορεί να παραγκωνιστεί το γεγονός, ότι η ερμηνεία του κατ' εικόνα από την πατερική γραμματεία ποτέ δεν το απομονώνει από την ομοίωση Θεού,³⁶⁰ μιας και πάντα επισημαίνεται, όπως για παράδειγμα στη θεματογραφία του 40^{ου} Πενθέκτης, η προσκόλληση στο Θεό, ως μία οντολογική προοπτική της ανθρώπινης φύσης.³⁶¹ Αφορμώμενη επομένως, η πατερική γραμματεία από τη βιβλική περιγραφή περί κατασκευής του ανθρώπου κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση-ἑπιμοίωσι Θεού, περιγράφει την ανθρώπινη φύση ως μία κτιστή κατασκευή, στην οποία η ομοίωση με το Θεό δεν είναι τίποτα άλλο παρά η δυνατότητα «ένωθῆναι καὶ κατὰ τὰ γινόμενα θεωθῆναι, ἴσον δ' εἰπεῖν σωθῆναι» εξαιτίας του θείου φωτισμού και της θείας χάριτος.³⁶²

³⁵⁹ Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, για τον Κάλλιστο Καταφυγιώτη, το κατ' εικόνα είναι ένας οντολογικός διάδρομος προς εύρεση της αλήθειας του ανθρώπου περί της κτιστότητάς του και των κτιστών χαρακτηριστικών της φύσης του. Βλ., Κάλλιστος καταφυγιώτης, *Περί θείας ενώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ*, PG 147, 913D-917A και *Φιλοκαλία Ε'*, 44-45, (π).

³⁶⁰ Βλ., για παράδειγμα, τη φαινομενολογία της κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση κτιστής κατασκευής του ανθρώπου, Νικήτας Στηθάτος, *Ἐκατοντὰς Τρίτη Γνωστικῶν Κεφαλαίων, Περί Ἀγάπης καὶ Τελειώσεως Βίου*, PG 120, 960AB και *Φιλοκαλία Γ'*, 329, (ια).

³⁶¹ Πρβλ. μία ερμηνεία της προσκόλλησης στον Θεό μέσα από μία «συναίσθηση του κατὰ Θεόν βίου και βέβαια, από κρίσεως και γνώσεως γινόμενη», 40^{ου} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 397-398 και *Πηδάλιον*, 254. Η διαπίστωση αυτή δείχνει ότι και ο παρών κανόνας έχει ως νοηματικό υπόβαθρο την ανθρωπολογική έννοια του κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση Θεού, η οποία αποτελεί την οντολογική προίκα της κτιστής κατασκευής του ανθρώπου και ορίζει την ιστορικότητα του ανθρωπίνου βίου ως μία πορεία μέσα σε αυτά τα χαρακτηριστικά. Για τους ιερούς κανόνες, η ανθρώπινη φύση και επακόλουθα, η ανθρώπινη διαγωγή εντάσσονται σε αυτό το ανθρωπολογικό πλαίσιο από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωση, πράγμα που είναι και το ευκτέο για τον άνθρωπο μιας και οι ιεροί κανόνες νοούνται ως λειτουργικοί τρόποι φωτισμού και περιχαράκωσης αυτής της πορείας. Δεν είναι λίγες οι φορές πάντως, για να αντιγραφεί η φράση του Βαλσαμόνα, όπου υπάρχει αυτή η οντολογική παρεκτροπή, κάθε που άνθρωπος *λειτουργεί* και *πράττει* αφύσικα και κάτι τέτοιο, έχει ως αντίκτυπο στην κτιστή του φύση, την αμάκρωση/διαφορά του κατ' εικόνα. Πρβλ. Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 100^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 548.

³⁶² Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί θείας ενώσεως...*, ο. π., PG 147, 924D και *Φιλοκαλία Ε'*, 45, (πα)· βλ., επίσης, περί ομοίωσης με το Θεό, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά...*, ο. π., PG 150, 1168A και *Φιλοκαλία Δ'*, 157, (ξδ)· από τα κείμενα του αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, ήδη η ομοίωση Θεού λογίζεται ως θέωση, Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 3, PG 3, 376A.

Το ασφαλέστερο δείγμα στα μνημεία των ιερών κανόνων περί ομοίωσης Θεού και ενάντιας κίνησης αποτελεί ο 60^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 440-441 και *Πηδάλιον*, 272. Εκεί αναφέρεται, στο πλαίσιο της πατερικής συναίσθησης, ότι ο άνθρωπος αποτελεί ένα αυτοπροαίρετο ταξίδι από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωση, ότι «ὁ κολλῶμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστι, πρόδηλον, ὡς καὶ ὁ τῷ ἐναντίῳ ἑαυτὸν οἰκειῶν, ἐν γίνεται τῇ πρὸς αὐτὸν συνάφεια», δείχνοντας κατά αυτόν τον τρόπο, στη βάση της παύλειας ανθρωπολογικής διατυπώσεως, ότι ο ανθρωπολογικός στόχος της κτιστής κατασκευής παραμένει η ομοίωση με το Θεό.

Εν κατακλείδι, λοιπόν, η ανθρωπολογική διδασκαλία των Πατέρων για το κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση Θεού α) εντάσσει τον άνθρωπο στο σύνολο πλαίσιο της οικονομίας του Θεού για την κτίση, μιας και τοποθετείται ο άνθρωπος με έναν επιτελικό ρόλο επ' αυτής, ενώ στη συνέχεια, β) δεικνύει από τη μία μεριά, το οντολογικό περιεχόμενο και τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου ως έμβιου όντος και από την άλλη, επανεπικυρώνει την πάγια πατερική αντίληψη περί ανθρώπου ως ενός όντος, όπου αντλεί την ύπαρξή του από τη δεκτικότητα Θεού. Μία τέτοια διδασκαλία, όπως προαναφέρθηκε, παραμένει αντιληπτή και στα μνημεία των ιερών κανόνων, ως ενός ακόμη μνημείου πατερικής και θεολογικής μαρτυρίας.

στ. Συζυγία φύλων ανδρός και γυναικός

Η κτιστή κατ' εικόνα κατασκευή πλάσθηκε υπό του Θεού ως «ἄρσεν καὶ θήλυ» και οποιαδήποτε επίκριση ή απόρριψη της επιλογής του θείου θελήματος, να διαπλάσει την ανθρώπινη φύση με τη μορφή του ζευγαριού άνδρα και γυναίκας, αποτελεί βλασφημία α) έναντι του Νου της δημιουργίας και βέβαια, β) έναντι των κτισμάτων, δηλαδή των ανθρώπων και της φύσης τους, κατά τον *51^ο Αγίων Αποστόλων*.³⁶³ Η θέση των ιερών κανόνων προς τα φύλα της ανθρώπινης φύσης δεν παύει να είναι μία προέκταση της βιβλικής ερμηνείας στη βάση της πατερικής εμπειρίας και μεθοδολογίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η *ισοτιμία των φύλων*,³⁶⁴ όπως καταδεικνύεται από την παύλεια προσέγγιση κατά την οποία δεν νοείται λογικός ή τεχνικός διαχωρισμός τους παρά νοούνται ως κτιστές κατασκευές,³⁶⁵ οι οποίες αλληλοσυμπληρώνονται προς την ευόδωση του σκοπού δημιουργίας τους και την εκπλήρωση των φυσικών τους χαρακτηριστικών, αποτελεί απλά μία *τεχνική*

³⁶³ *51^{ος} Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 67 και *Πηδάλιον*, 66· βλ., επίσης, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 51^ο Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 68.

³⁶⁴ *Κολ.*, 3, 28.

³⁶⁵ Η πατερική ανθρωπολογία δεν κάνει διάκριση ανδρών, γυναικών, Σκυθών και δούλων και ούτε καθεξής. Η γυναίκα, ως κτιστή κατασκευή, παραμένει κατ' εικόνα Θεού δημιούργημα, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Επιτάφιος εις Καισάριον*, (*Λόγος 7*), ΡΓ 37, 785C· πρβλ. επί της ίδιας θεματικής, Ε. Αδαμτζίλογλου, «Είναι η γυναίκα κατ' εικόνα Θεού; Ιστορική, Χριστολογική και Τριαδολογική θεώρηση», *Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Π. Καλαϊτζίδης και Ν. Ντοντός, (επιμ), Ίνδικτος Αθήνα, 2004, 163-184· πρβλ. επίσης, Κ. Αγόρας, «Παρεμβάσεις εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας στη συνάφεια της προβληματικής για τα φύλα και τις σχέσεις τους», *Η θέση...*, Π. Καλαϊτζίδης και Ν. Ντοντός, (επιμ), ο. π., 67-85.

περιγραφή, για να δειχθεί η πατερική θέση περί απουσίας και μη αναγκαιότητας συγκριτικών διαχωρισμών αυτών.³⁶⁶ Μάλιστα, για το προπρωτικό στάδιο της ανθρώπινης φύσης, ο Μαντζαρίδης, για παράδειγμα, αναφέρει, αναγιγνώσκοντας βέβαια τη βιβλική διήγηση περί του σκοπού δημιουργίας των δύο φύλων, ότι «στο τέλος γίνεται άρση των δύο φύλων, καθώς η ένωση τους οδηγεί στην προοπτική της εν Χριστώ ζωής, η οποία αναντίρρητα αποτελεί και την οδό που οδηγεί στην τέλεια ανθρώπινη φύση».³⁶⁷

Κάτω από αυτή την οπτική πρέπει να ειπωθεί και η ανθρωπολογική διδασκαλία των ιερών κανόνων περί της συζυγίας των δύο φύλων, μιας και η θέση των ιερών κανόνων περί άνδρα και γυναίκας συμπεριλαμβάνει τη βιβλική διήγηση και αυτονόητα, όλο το πλάνο της θείας οικονομίας προς την ανθρώπινη φύση. Πιο συγκεκριμένα, κατανοείται η ύπαρξη των δύο φύλων στον ορίζοντα μία επικείμενης μεταξύ τους ένωσης, η οποία θα προκρίνει το σχέδιο της θείας οικονομίας. Κάπως έτσι αναφέρεται και ο Βλέτσης, ο οποίος διαβλέπει την ένωση άνδρα και γυναίκας μέσα από τη διδασκαλία του αγίου Μάξιμου του Ομολογητή, ως μία ένωση των προπρωτικά διακριτών φύλων για μία θετική πορεία της δημιουργίας σε συμφωνία με τη θεία οικονομία.³⁶⁸ Αν και κατανοείται η προπρωτική και μεταπρωτική θεώρηση του άνδρα και της γυναίκας στη διδασκαλία των Πατέρων, παρ' όλα αυτά, και επί του παρόντος, παραμένει βέβαιο εμπειρικά ορώμενο ανθρωπολογικό συμπέρασμα, ότι η πολυγαμία δεν είναι ανθρώπινο χαρακτηριστικό και λογάται αντιστράτευση της

³⁶⁶ Οι ιεροί κανόνες από πολύ νωρίς καθιέρωσαν ως εκκλησιαστική πρακτική τη βιβλική ρήση περί ισοτιμίας των δύο φύλων, αν σκεφθεί κανείς, τις επιτιμητικές διαθέσεις προς όλους εκείνους που διαπιστώνονται να εκβάλλουν «παραλόγως» τις γυναίκες αυτών, 48^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΠΠ Β*, 63 και *Πηδάλιον*, 58· πρβλ. Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 48^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΠΠ Β*, 64· βλ., επίσης τη βιβλική βάση του παρόντος κανόνα, *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 48^ο Αγίων Αποστόλων*, *Πηδάλιον*, 59-62

³⁶⁷ Γ. Μαντζαρίδης, *Ηθική*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1995, 320-321.

³⁶⁸ Α. Βλέτσης, «Η ένωση άνδρα και γυναίκας ως πρό(σ)κληση ενοποίησης του κόσμου. Η εικόνα των δύο φύλων στην ορθόδοξη θεολογία, ανάμεσα στην ασκητική υπέρβαση και στην αγαπητική ένωση», *Θεολογία και Κόσμος σε διάλογο*, Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Γεώργιο Ι. Μαντζαρίδη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2004, 171-190, (εδώ, 182-184). Ο Βλέτσης προσπαθεί να μεθερμηνεύσει την ανθρωπολογική θέση περί μεταπρωτικής διάκρισης των φύλων και αναγκαιότητας της συζυγίας και ένωσης αυτών με σκοπό τη διαώνιση του είδους μετά την πτώση του Αδάμ και την είσοδο του θανάτου ως εμπειρίας της ανθρώπινης φύσης. Εξετάζοντας πατερικές και νεότερες θεολογικές θέσεις περί της διάκρισης των φύλων, ως μίας μεταπρωτικής διάσπασης του κατ' εικόνα δημιουργήματος, αναφέρει, ότι -παρόλο την ωδίνουσα, ενήδονη και λοιπή πτωτική συμπεριφορά και ένωση των δύο φύλων- στην ανθρωπολογική διδασκαλία, όπως ο ίδιος τη διακρίνει, του αγίου Μάξιμου του Ομολογητή, εντοπίζεται η διάθεση ένωσης των διακριτών φύλων, πέραν των πτωτικών διαθέσεων και χαρακτηριστικών αυτών, ως αρχικό προπρωτικό πλάνο της θείας οικονομίας για τον άνθρωπο. Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι στην πατερική θεολογία και ανθρωπολογία, η σχέση των δύο φύλων και κάθε θεώρηση επ' αυτών και της φυσικής τους ένωσης χωρίζεται στην προπρωτική και μεταπρωτική τους κατάσταση.

δημιουργίας κατά τον άγιο Βασίλειο Καισαρείας.³⁶⁹ Περαιτέρω, αφού κάθε περιγραφή της δημιουργίας ανδρός και γυναικός εξυφίνεται από το βιβλικό της υπόβαθρο,³⁷⁰ ο 5^{ος} *Αγίων Αποστόλων* και ο 48^{ος} *Αγίων Αποστόλων* ασχολούνται με την υπόθεση της θέσης της συζυγίας ανδρός και γυναικός εντός του εκκλησιαστικού σώματος χαρακτηρίζοντας τη μία τίμια και λελογισμένη πράξη, που συμβαδίζει με τη βιβλική διδασκαλία.³⁷¹ Γίνεται φανερό από τη μνημόνευση των δύο παραπάνω κανόνων, ότι σε κάθε περίπτωση η ερμηνεία της φύσης των δύο φύλων και η μεταξύ τους συζυγία έχει ως βάση της τη βιβλική διήγηση και εγκεντρίζεται στο εκκλησιολογικό της πλαίσιο. Τα δύο φύλα συνυπάρχουν και συνενώνονται, πάντα, σε αναφορά με τον Άκτιστο δημιουργό και πάντα ως ένα σημείο συνάντησης-συνεύρεσης της διαφορετικής τους ταυτότητας φύλου, που ολοκληρώνεται ως διαδικασία και συνενώνεται σε μία ταυτότητα και ένα σώμα εντός της Εκκλησίας και της μυστηριακής και λειτουργικής της ζωής.³⁷²

Έχοντας κατά νου, βέβαια, ότι η ερμηνεία των δύο φύλων κατά τους ιερούς κανόνες λαμβάνει υπόψη τη μεταπτωτική τους φύση και κάθε ανθρωπολογική θέση επί αυτής της μεταπτωτικής φύσης έχει ένα εκκλησιολογικό υπόβαθρο, δεν είναι δύσκολο να κατανοήσει κανείς τη θέση του 57^{ου} *Μεγάλου Βασιλείου* ότι η συζυγία αποτελεί μία «οικείωση σαρκός». Βέβαια, και ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας εννοεί τα διαφορετικά φύλα ως εφαιτήρια της ένωσης σε μία σάρκα εν Χριστώ.³⁷³ Οπότε, κάθε θεώρηση της φύσης ανδρός και γυναικός υποκύπτει σε αυτό τον διαχωρισμό της προπτωτικής και μεταπτωτικής κατάστασης. Μέσα από αυτό το πρίσμα, θα πρέπει,

³⁶⁹ «κτηνώδης και αλλότρια των ανθρώπων», 80^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 242-243 και *Πηδάλιον*, 628

³⁷⁰ Για τη θέση των δύο φύλων στη νέα ανθρωπότητα και στην κανούργια σχέση ζωής, πρβλ. την έξοχη διήγηση, Ε. Αδαμτζιλογλου, *Η γυναίκα στη θεολογία του αποστόλου Παύλου*, *Ερμηνευτική ανάλυση του Α' Κορ 11, 2-10*, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη, 1989, 303 κ. εξ.

³⁷¹ Πρέπει να σημειωθεί ότι ο 5^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, του οποίου το περιεχόμενο αναδιατυπώνεται και από τον 12^ο *Πενθέκτης*, ομιλεί περί της συζυγίας φορέων των βαθμών της ιερωσύνης με τη γυναίκα, ενώ ο 48^{ος} *Αγίων Αποστόλων* διαπραγματεύεται τη συζυγία των λαϊκών με γυναίκα. Και οι δύο μέμφονται την άλογη εγκατάλειψη της συζυγίας, υπενθυμίζοντας το σκοπό της δημιουργίας των δύο φύλων και το λόγο ύπαρξής τους ως κτιστών υπό του Θεού κατασκευών. Πρβλ. 5^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 7 και *Πηδάλιον*, 6 και 48^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 63 και *Πηδάλιον*, 58.

³⁷² Πρβλ. Β. Iorgulescu, «Le mystère du mariage dans la tradition orthodoxe, Déroulement et symbolisme de l'office du couronnement», *Revue de Droit Canonique* 42,2 (1992) 251-273· πρβλ. επίσης, Σ. Φωτίου, «Είς σάρκα μίαν», *Σύναξη* 77 (2001) 5-12· πρβλ. τη συγκεκριαίωση, όπου και σχετική βιβλιογραφία, Π. Καλαϊτζίδης, «Αντί εισαγωγής: Από τη διαίρεση των φύλων στην ενότητα της καινής εν Χριστώ ζωής-Η ορθόδοξη θεολογία μπροστά στο αίτημα της ισότητας και της συμμετοχής της γυναίκας στη ζωή της Εκκλησίας», *Η θέση...*, Π. Καλαϊτζίδης και Ν. Ντοντός, (επιμ), ο. π., 8-29.

³⁷³ Ο παρών κανόνας αποτελεί εξαιρετική θέση περί της φύσης του γάμου και της συζυγίας των φύλων ως μία μεταπτωτική διαδικασία. Πρβλ. 87^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 261-263 και *Πηδάλιον*, 633-634.

επίσης, να ειπωθεί κάθε ανθρωπολογική αναφορά επί της φύσης της γυναίκας, όπως αυτή του *17ου Γάγγρας*.³⁷⁴ Ο Ζωναράς, πάντως, αναφέρει ερμηνεύοντας τον *1^{ος} Λαοδικείας*, ότι ορισμένες γυναίκες διαπιστώνονται με ευόλισθη και ασθενή φύση, πάντα σε σχέση με την έξη τους προς το δεύτερο γάμο.³⁷⁵ Πρέπει να σημειωθεί, πάντως, ότι συνολικά για τους ιερούς κανόνες, η κάθε τους αναφορά στην ανδρική ή γυναικεία φύση σχετίζεται πάντα με τη συζυγία τους εντός του εκκλησιαστικού σώματος. Επομένως, κάθε ανθρωπολογική ερμηνεία του άνδρα και της γυναίκας ως δύο σημεία/όντα προς ένωση λαμβάνει πάντα υπόψη τη μεταπτωτική τους φύση και βέβαια, την ύπαρξη τους κατά την εκκλησιολογική τους υπόσταση.³⁷⁶ Συμβαδίζει, οπότε, η ερμηνεία των ιερών κανόνων περί της ανθρώπινης φύσης με τη βιβλική διήγηση, η οποία αποτελεί την αναπόδραστη αρχή έμπνευσης και ερμηνείας της ανθρώπινης φύσης για τους Πατέρες της Εκκλησίας. Και η διαφορετικότητα του άνδρα και της γυναίκας, για τους ιερούς κανόνες, έχει να κάνει με τον σκοπό της δημιουργίας τους, δηλαδή τη μεταξύ τους ένωση και την ένωση αυτής της «μίας σάρκας» με το Θεό προς επίτευξη του σχεδίου της θείας οικονομίας περί αύξησης και πλήθυνσης.³⁷⁷

ζ. Η κτίση ως ευχαριστία

Σύμφωνα με τους ιερούς κανόνες, ο σκοπός δημιουργίας του κόσμου/κτίσης βρίσκει το ολοκληρωτικό του περιεχόμενο πάλι στη σχέση και ζωοποίησή του/της

³⁷⁴ Ο παρών κανόνας ομιλεί περί της συνήθειας της κοπής της κόμης ως μία ένδειξη ασκητικότητας. Κάτι τέτοιο το απεκδύεται για τις γυναίκες, κατανοώντας, όπως υποστηρίζει και ο Βαλσαμώνας, την ιδιαίτερη φύση της γυναικείας κόμης και την απουσία φαλακρώματος στις γυναίκες. Αυτές, βέβαια, οι αναφορές στη γυναικεία φύση σχετίζονται με τη μεταπτωτική κατάσταση του ανθρωπίνου σώματος. Πρβλ. *17^{ος} Γάγγρας*, *ΡΠ Γ*, 113 και *Πηδάλιον*, 403· βλ., επίσης, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον *17^ο Γάγγρας*, *ΡΠ Γ*, 114.

³⁷⁵ Ερμηνεία Ζωναρά στον *1^ο Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 171. Πρβλ. τη θέση του Ι. Πέτρου, ο οποίος ισχυρίζεται ότι, πολλές φορές, υπάρχουν διάφορες *τωπολογικές* αναφορές περί τη φύση της γυναίκας, όπως για παράδειγμα η «ευόλισθη φύση» της, ενώ αντιπαραβάλλει ότι η Εκκλησία αποτελεί τον ενοποιητικό μηχανισμό, στη μετοχή του οποίου η ισότητα των φύλων και ο σκοπός της ύπαρξής τους λαμβάνουν την οντολογική και ιστορική τους αλήθεια και τον εσχατολογικό τους προσανατολισμό. Πρβλ. Ι. Πέτρου, «Το γυναικείο ζήτημα και η εκκλησιαστική παράδοση», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Τμήματος Θεολογίας* (Νέα Σειρά) 10 (2000) 221-237.

³⁷⁶ Πρβλ. το παράδειγμα, *14^{ος} Δ' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 251-252 και *Πηδάλιον*, 156.

³⁷⁷ Κάτι τέτοιο μοιάζει να υποστηρίζεται, Π. Μπούμης, «Η πραγματική έννοια του «αυξάνεσθε και πληθύνεσθε»», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 34 (1999) 113-119.

από το Θεό-Λόγο και δημιουργό του/της. Για τον 32^ο Πενθέκτης, σύμπασα η κτίση ζωοποιείται και βαδίζει στο σκοπό να γίνει ολόκληρη Εκκλησία, αν αναγνωρισθεί η σημασία της ευχαριστιακής πράξης ως η δήλωση της θυσίας του Ενσαρκωθέντος Λόγου, το οποίο συστήνεται προς «ζωοποίησιν παντός τοῦ κόσμου».³⁷⁸ Επομένως, για τους ιερούς κανόνες παραμένει πεποιθήση, ότι η δημιουργία της κτίσης έχει ένα σαφές χριστολογικό περιεχόμενο, μιας και αναφέρεται στο Θεό-Λόγο και δια του Θεού-Λόγου υπάρχει και συνεχίζει να υπάρχει, ενώ παράλληλα, οράται το γεγονός της Ευχαριστίας ως ο τρόπος εκκλησιοποίησης της κτίσης. Άρα, η εκκλησιολογική οπτική της δημιουργίας της κτίσης αναφέρει, ότι ιστορικός και εσχατολογικός σκοπός της Εκκλησίας είναι να συμπεριλάβει όλη την κτίση προς γνώση Θεού και σωτηρία.

Πέραν της εισαγωγικής αυτής σημείωσης, κατανοείται και από τα μνημεία του κανονικού δικαίου, ότι η κτίση παραμένει ως δημιούργημα αγαθή,³⁷⁹ ενώ ο τρόπος με τον οποίο προσλαμβάνεται από τον άνθρωπο διδάσκει, ότι η κατασκευή της κτίσης βρίσκεται εκεί «προς μετάληψη» από τον άνθρωπο,³⁸⁰ ο οποίος λογάται «μέτρο πάντων» στην υπό Θεού κοσμοποιΐα.³⁸¹ Μάλιστα, στον 15^ο Βασιλείου Καισαρείας υπάρχει μία ακριβόλογη εξήγηση της διαδικασίας της εξέλιξης στην κοσμοποιΐα- κοσμολογία, η οποία συναριθμείται ως επιστημονικά ακριβής ακόμη και από τις σημερινές επιστημονικές θεωρίες περί εξελίξεως του κόσμου και της ύπαρξης της ζωής στην κτίση.³⁸² Πρέπει, βέβαια, να επισημανθεί, ότι ο άγιος Μέγας Βασίλειος Καισαρείας είχε το επιστημονικό υπόβαθρο να σχετικοποιήσει επιστημολογικά τη

³⁷⁸ Ερμηνεύεται ο 32^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 374 και Πηδάλιον, 248.

³⁷⁹ Ο 88^{ος} Πενθέκτης αποτελεί ένα πολύτιμο παράδειγμα, που φωτίζει την αγαθότητα της κτίσης και των κτισμάτων αναφέροντας τον τρόπο, με τον οποίο ο άνθρωπος ως εκκλησιαστική υπόσταση οφείλει να συμπεριφέρεται στα κτιστά ζώα. Αναφέρεται, λοιπόν, ότι όταν παρέχεται ανάγκη αρωγής στα ζώα, των οποίων απειλείται η ακεραιότητα και ζωή εξαιτίας καιρικών φαινομένων ή άλλων, ανάλογων συνθηκών, επιτρέπεται -και μόνο τότε- η είσοδος τους σε ναούς και μόνο για λόγους προστασίας. Με την επισήμανση αυτή, ο 88^{ος} Πενθέκτης εξηγεί τη μέριμνα που οφείλεται σε κάθε ζωντανό οργανισμό, ο οποίος κινδυνεύει κι ας καταργείται τρόπον τινά η ιερότητα του κτίσματος του ναού με την έλευση του άλογου ζώου/υποζυγίου προς χάριν προστασίας και βέβαια, για την προστασία και του ίδιου του ανθρώπου. Άλλωστε, «το Σάββατο έγινε για τον άνθρωπο και όχι ο άνθρωπος για το Σάββατο», όπως χαρακτηριστικά επαναλαμβάνεται στον παρόντα κανόνα. Πρβλ. το νόημα, 88^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 510-511 και Πηδάλιον, 296. Πέραν της εκκλησιολογικώς θεωρούμενης αγαθότητας της κτίσης, όπως επικυρώνεται από τον παραπάνω κανόνα, η αγαθότητα της φύσης ως δημιουργία του Θεού εκφράζεται στα κείμενα των ιερών κανόνων στη βάση της βιβλικής ερμηνείας, κατά την οποία η φύση της δημιουργίας είναι αγαθή, ένα πόρισμα προερχόμενο μέσα από μία εμπειρική και θεολογική διαπίστωση. Πρβλ. 47^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 197 και Πηδάλιον, 617

³⁸⁰ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 1^ο Γάγγρας, ΡΠ Β, 100.

³⁸¹ Ερμηνεύεται ο 15^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Β, 135 και Πηδάλιον, 600-601.

³⁸² Πρβλ. τη διήγηση, ο. π., ΡΠ Β, 135 και Πηδάλιον, 600-601.

διαδικασία της δημιουργίας της φύσης στη βάση της βιβλικής διήγησης, με αληθειακές αξιώσεις, οι οποίες ισχύουν ακόμη και σήμερα.³⁸³

Η ερμηνεία των τελευταίων γραμμών του *1^{ου} Πρωτοδευτέρας* οδηγεί σε ένα ακόμη ανθρωπολογικό πόρισμα. Για τον παρόντα κανόνα, ο άνθρωπος αποτελεί τη μπαγκέτα ενορχήστρωσης της εξέλιξης της κτίσης, την οποία να μεν διαχειρίζεται ιστορικά και αναλαμβάνει να ανακαλύψει τις δυνατότητες της, μιας και κάτι τέτοιο το διαθέτει ως ανθρωπολογική προίκα εκ της υπό Θεού κατασκευής του αλλά αναγνωρίζεται, ότι δεν μπορεί να υφαρπάξει την κυριότητα της κτίσης, ούτε να επιλέξει έναν τέτοιο τρόπο χρήσης και διαχείρισης της, μιας και η κτίση και τα κτιστά αγαθά έχουν πάντα ως αναφορά το Θεό-δημιουργό.³⁸⁴ Πιο συγκεκριμένα, εξ αυτού συμπεραίνεται ότι ο άνθρωπος γνωρίζει, κατά τον *1^ο Πρωτοδευτέρας*, ότι μπορεί να οικοδομήσει ιστορικά τη διαχείριση και εξέλιξη των κτιστών αγαθών, γνωρίζοντας, βέβαια, πως μία τέτοια διαχείριση πρέπει να βρίσκεται σε συνάφεια με το λόγο των κτιστών όντων και να διαθέτει η διαχείριση αυτή μία αναφορά προς το Θεό και το σχέδιο της οικονομίας Του προς την κτίση.³⁸⁵

Εν κατακλείδι, σημειώνεται ότι η κατασκευή της κτίσης υπό Θεού έχει για τους ιερούς κανόνες μία βασική παράμετρο κατανόησής της. Κανένα κτίσμα Θεού δεν είναι απόβλητο, όσο ‘μετ’ ευχαριστίας’ προσλαμβάνεται από τον άνθρωπο.³⁸⁶ Εν ολίγοις, με την αποφθεγματική αυτή διατύπωση κατανοείται, ότι η ανάδειξη της

³⁸³ Πρέπει να σημειωθεί, ότι για την πατερική σκέψη «η αλήθεια της αποκάλυψης και η αλήθεια της επιστήμης» υπάρχουν σε μία αυτονόητη ενότητα, ώστε να εξακριβωθεί ο τρόπος εξέτασης της διαδικασίας της δημιουργίας της κτίσης από το Μέγα Βασίλειο και κατ’ επέκταση, και από τα μνημεία των ιερών κανόνων, ως αυτόνομο δείγμα της πατερικής γραμματείας. Πρβλ. Ν. Ματσούκας, *Επιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία στην Έξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1990, 57.

³⁸⁴ *1^{ος} Πρωτοδευτέρας*, ΡΠ Α, 649 και *Πηδάλιον*, 345. Κάτω απ’αυτή την οπτική της σχέσης διαχείρισης προς ευόδωση της θείας οικονομίας ή την παρέκκλιση της σχέσης κυριότητας προς τα κτιστά αγαθά, εκλαμβάνεται και η θέση των ιερών κανόνων περί πλούτου και πλεονεξίας. Ο πλούτος και η πλεονεξία αποτελούν μία λαθεμένη ανάγνωση της κτίσεως και των κτιστών αγαθών στην αναφορικότητά τους προς το Θεό. Για τον άγιο Γρηγόριο Νεοκαισαρείας, για παράδειγμα, η πλεονεξία αποτελεί αλλοτρίωση του ιστορικού βίου του ανθρώπου και μία μορφή στάσης, η οποία ουσιαστικά αντιστέκεται στη φυσικότητα της ειρήνης. Πρβλ. *2^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας*, ΡΠ Δ, 50-51, ο οποίος δεν βρίσκεται στο *Πηδάλιο*. Μία παρόμοια χρήση της κτίσης μοιάζει με ανθρωπολογική ασθένεια και φυσικά, θεωρείται αποϊεροποίηση της κτίσης, καθώς «η χρήση της κτίσης βασίζεται σε υπερτονισμένες ορέξεις στη βάση της τρέχουσας καταναλωτικής φιλοσοφίας», παρά σε αληθή ανάγνωση του σκοπού δημιουργίας της κτίσης και σε έναν κατ’ εικόνα Θεού τρόπο αντιμετώπισης και διαχείρισής της. Πρβλ. Κ. Ζορμπάς, *Εκκλησία και φυσικό περιβάλλον*, Τέρτιος, Κατερίνη, 1998, 67.

³⁸⁵ Ερμηνεία *Πηδαλίου* στον 51^ο Αγίων Αποστόλων, *Πηδάλιον*, 66-67. Περαιτέρω, η κοινοκτημοσύνη και ακτημοσύνη, όπως επίσης και η κοινή διαχείριση των κτιστών αγαθών στο παράδειγμα του ορθόδοξου μοναχισμού έχει μία χριστολογική βάση, κατά τον *6^{ος} Πρωτοδευτέρας*, ΡΠ Β, 667-668 και *Πηδάλιον*, 350. Στο συγκεκριμένο κανόνα, κατανοείται ότι η χρήση των υλικών αγαθών ως παροχών της κτιστής δημιουργίας από τη μεριά της Εκκλησίας-μοναχισμού αποπνέει τον τρόπο, που η βιβλική διήγηση δείχνει τον ίδιο τον Ενσαρκωθέντα Λόγο, να αντιμετωπίζει την κτίση και τα αγαθά της.

³⁸⁶ *Α’ Τιμ.*, 4, 4· *28^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 164 και *Πηδάλιον*, 608.

φύσης και του σκοπού δημιουργίας της κτίσης βρίσκεται στον τρόπο, με τον οποίο ο άνθρωπος την προσλαμβάνει και φυσικά, αν αυτός ο τρόπος αντικατοπτρίζει τη διάθεση του ανθρώπου προς αναφορά και ευχαριστία Θεού, πράγμα που καταξιώνει την κτίση και βέβαια, τη διατηρεί στην ύπαρξη.³⁸⁷

Συμπεραίνεται επί του παρόντος, ότι οι ιεροί κανόνες παρέχουν μία διδασκαλία περί της δημιουργίας της κτίσης πάντα στη βιβλική βάση και επισημαίνοντας τον κεντρικό ρόλο του ανθρώπου στη δημιουργία και βέβαια, στη μετέπειτα, ιστορικά εξελισσόμενη πορεία, της δημιουργίας. Η αγαθότητα της φύσης είναι αρχικά ένα ιδίωμα της εκλαμβανόμενο από την υπό του Θεού κατασκευή της. Περαιτέρω όμως, η αγαθότητα και αναφορά της κτίσης στο Θεό επισημοποιείται από τον τρόπο με τον οποίο την αντιμετωπίζει η κορωνίδα της δημιουργίας, δηλαδή ο κατ' εικόνα Θεού άνθρωπος. Μέσω της μετάληψης της κτίσης και της χρηστής διαχείρισής της στη βάση του σκοπού δημιουργίας της, κατανοείται και στη βάση της κειμενικής παραγωγής των ιερών κανόνων, ότι ο άνθρωπος αναδεικνύει και συμπαρασύρει την κτίση προς μία προς το Θεό αναφορά.

³⁸⁷ Κάτι παρόμοιο υποστηρίζεται και από τον Ιωάννη Περγάμου, ο οποίος αναφέρει, ότι η τάση του ανθρώπου προς εγρήγορση της κατά φύσιν ελευθερίας του μπορεί να συμπαρασύρει τη δημιουργία προς υπέρβαση της κτιστότητας, αναφερόμενη, ως εκ τούτου, μέσω του κατ' εικόνα Θεού δημιουργήματος στο Θεό. Βλ., Μητρ. Περγάμου, Ι. Ζηζιούλα, *Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία, Θεολογική προσέγγιση στό πρόβλημα τῆς Οἰκολογίας*, [Ορθόδοξη Μαρτυρία 44], Ακρίτας, Αθήνα ³1998, 110-111. Μία παρόμοια γνώμη έρχεται και από τον Σ. Μπαλατσούκα, ο οποίος αναφέρει ότι «η κοσμοθέωση εξαρτάται από την ανθρωποθέωση», Σ. Μπαλατσούκας, *Οι Άγιοι και το φυσικό περιβάλλον*, Μυγδονία, Θεσσαλονίκη, 1996, 17.

ΜΕΡΟΣ Δ

Βιολογική υπόσταση και πτώση της κτιστής κατασκευής του ανθρώπου

1. Η φύση του ανθρώπου μεταξύ της προπρωτικής και μεταπρωτικής του κατάστασης κατά τους ιερούς κανόνες

α. Πατερική παράδοση και πρόσληψη της τέλειαις θεότητας και τέλειαις ανθρωπότητας του Ιησού Χριστού

Στην παρούσα διατριβή, η ερμηνευτική επίσκεψη των ιερών κανόνων λογάται ως δείγμα πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης, μέσα στην ιστορική εξέλιξη της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού και βέβαια, οι ιεροί κανόνες ερμηνεύονται ως η ιστορικά συνεχώς αποκρυστάλλωση της μετεχόμενης θεοπτίας εντός του εκκλησιαστικού σώματος. Η θεοπτία των Πατέρων, που συνέγραψαν τους κανόνες δεν είναι άλλο παρά η διατύπωση του λόγου τους μέσα από τις συνοδικές τους αποφάσεις και βέβαια, οι ιεροί κανόνες ορίζονται ως διατυπώσεις των «στη θέωση προσδοκούντων» και θεοφόρων μελών της Εκκλησίας, δηλαδή των Πατέρων αυτής, ο λόγος των οποίων διατυπώνεται και σχηματοποιεί έλλογα τη θεοπτία αυτών προσφέροντας τη θεολογία ως οικονομία και πρόταση ζωής, ζωτική συνάρτηση της οποίας παραμένει η κανονική μέριμνα ως ανθρωπολογική περιγραφή.³⁸⁸

Στη βάση αυτού, δύναται κανείς να αποφανθεί, ότι στην ιστορική διάρκεια και αποτύπωση της θεοπτίας ως λόγου και πρόταση θεολογίας και ανθρωπολογικής περιγραφής, περιγράφεται ο άνθρωπος σύμφωνα με την προπρωτική του ανατομία και διαβίωση αλλά και ως μία μεταπρωτική κατάσταση πάντα στην υπαρξιακή σχέση και σύνδεσή του με το θείο ον. Η πατερική συναίσθηση αυτής της διαφοράς στην περιγραφή του ανθρώπου εκκινεί από την εντός του εκκλησιαστικού σώματος βιωματική τους μετοχή στην οικονομία του Θεού προς την κτίση και βέβαια, από τη

³⁸⁸ Πρβλ. το νόημα, «...είναι άριστη τάξι εις εκείνον, όπου μέλλει νά άρχιση κάθε λόγον και έργον, τό νά άρχινᾷ από τόν Θεόν και νά τελειώνη εις τόν Θεόν», Ερμηνεία Πηδαλίου στον 1^ο Πενθέκτης, Πηδάλιον, 219.

βιωματική προσέγγιση της βιβλικής περιγραφής της υπό του Θεού κατασκευής του ανθρώπου και της ιστορικής εξέλιξως της κτίσεως ως σύνολης φιλανθρωπίας του Θεού, όπως την προσλαμβάνει και τη διαχειρίζεται ο προπρωτικός και τελικά, ο μεταπρωτικός άνθρωπος. Βέβαια, ως ανθρωπολογική αφετηρία αυτής της περιγραφής ορίζεται πάλι το πρόσωπο του Ενσαρκωμένου Λόγου και Χριστού, καθώς ο σκοπός της δημιουργίας του ανθρώπου συνδέεται κατά την πατερική ανθρωπολογία, στα κείμενα του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή κατά την επισήμανση του Βλέτση, με το Λόγο της δημιουργίας, «δηλαδή με την αρχή και το τέλος της δημιουργίας, με το μυστήριο το αποκεκρυμμένον από των αιώνων, που δεν είναι άλλο από την ενανθρώπιση του Λόγου του Θεού».³⁸⁹ Το ανθρώπινο σώμα-σκεύος, επομένως, για την πατερική ανθρωπολογία, δύναται να περιγραφεί μέσα από το πρίσμα «του σώματος της αναστάσεως, όπως γνωρίζεται για πρώτη φορά στο ανθρώπινο σώμα του ενανθρωπήσαντος Λόγου του Θεού»,³⁹⁰ ενώ αυτή η αποστολική αυτοψία και εμπειρική διαπίστωση της πατερικής θεολογίας στο πλαίσιο της θείας οικονομίας κάνει αναπόφευκτο το διαχωρισμό περί προπρωτικής και μεταπρωτικής ανθρώπινης φύσης στην ανθρωπολογική πρόταση της ορθόδοξης θεολογίας και ως εκ τούτου, και στην ερμηνευτική προσέγγιση της ανθρωπολογικής πρότασης των ιερών κανόνων.³⁹¹ Μία τέτοια μεθοδολογική διακρίβωση αποτελεί αναγκαίο κριτήριο κατανόησης της ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων και κάθε ερμηνευτικής προσέγγισης αυτών προς εκμείωση της ανθρωπολογικής τους πρότασης, ενώ παράλληλα υπενθυμίζεται εξ αυτού, η βασική παράμετρος ορισμού της ανθρώπινης φύσης στην ορθόδοξη θεολογία που δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σύνδεση της ανθρωπολογίας με τη Χριστολογία.

³⁸⁹ Α. Βλέτσης, *Όντολογία της πτώσης στη θεολογία του Μαξίμου του Όμολογητού*, (διδασκαρική διατριβή), Θεσσαλονίκη, 1994, 165, υποσημείωση, 16.

³⁹⁰ Βλ., επισταμένα, ο. π., 161-181, (εδώ, 165).

³⁹¹ Ο *1^{ος} Πενθέκτης* αποτελεί στέρεο παράδειγμα μίας τέτοιας σύνδεσης της ορθόδοξης ανθρωπολογίας με τη Χριστολογία μιας και παραμερίζοντας τις ανακύψασες ωριγενιστικές και παρεπόμενες κακοδοξίες περί της ανθρώπινης φύσεως του Θεανθρώπου και απηχώντας σθεναρά τη θεολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, παρακινεί στην ερμηνευτική προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης στη βάση της τέλει και υποδειγματικής ανθρωπότητας του Ιησού. Ερμηνεύεται, επομένως, στον *1^{ος} Πενθέκτης*, ότι η αναμάρτητος ανθρώπινη φύση του Ιησού αποτελεί το υπόδειγμα προσέγγισης και ερμηνείας της ανθρώπινης φύσης, μέσα στο πλαίσιο της ασύγχυτης, άτρεπτης, αδιαίρετης ένωσης των δύο φύσεων κατά την ιστορική ζωή του αναστάντος προσώπου του Χριστού, του σαρκωμένου ιστορικά προαιώνιου Λόγου του Θεού. Μάλιστα, στη βάση της ερμηνείας της τέλει ανθρωπότητας του Ιησού Χριστού έρχεται κάθε επόμενη άποψη περί της προπρωτικής ανθρώπινης φύσης. Θα μπορούσε να προστεθεί επί του παρόντος, σε αυτήν τη φάση της ανθρωπολογικής προβληματικής της παρούσας διατριβής, η οικεία στην παραπάνω διαπίστωση θέση ότι «τό γάρ σῶμα, φάσιν οἱ θεολόγοι, ἄφθαρτον ἐκτίσθη, οἷον καὶ ἀναστήσεται, κἄν δεκτικόν, ὥσπερ καὶ ἡ ψυχὴ ἀπαθής...», Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα...*, ο. π., PG 150, 1264BC και *Φιλοκαλία Δ'*, 43, (πβ).

Περαιτέρω, υπάρχει συναίσθηση, ότι η πατερική θεολογική και ανθρωπολογική παράδοση αποτελείται από αγίους-Πατέρες, οι οποίοι έζησαν σε διαφορετικές μεταξύ τους εποχές και συνέγραψαν τη θεολογική τους μαρτυρία αφορμώμενοι από διαφορετικούς θεματικά θεολογικούς προβληματισμούς. Κατ' επέκταση, η προσωπική τους σφραγίδα στα θεολογικά τους γραπτά είναι ιδιαίτερη,³⁹² όπως και η διαπίστωση, ότι προσεγγίζουν τον άνθρωπο ως ον, κάτω από διαφορετικές συνθήκες και αναδεικνύουν διαφορετικές πτυχές του ανθρώπινου όντος.³⁹³ Η σύνδεση μεταξύ τους, εκτός από την ομοιογένεια των αναφορών τους, πραγματοποιείται γόνιμα και είναι επιστημολογικά αποδεκτή, όταν κατανοεί κανείς την αφορμή της άρθρωσης του θεολογικού τους λόγου, πράγμα που δεν είναι άλλο από τη μετοχή στις ενέργειες του Θεού εντός της μετοχής του Κοινού Ποτηρίου. Έτσι, γίνεται αποδεκτός ο λόγος τους ως μία γραμμική συνέχεια και αναγιγνώσκεται ο λόγος τους ως θεολογικά αέριος. Αυτό που υποστηρίζεται στο παρόν σημείο είναι το εξής: η παράδοση αναγιγνώσκεται ως ένα συνεχές κείμενο (και) από την παρούσα διατριβή και κάθε αναφορά στον εκάστοτε Πατέρα της Εκκλησίας, πρέπει να έχει υπόψιν τον παραπάνω συλλογισμό, ώστε να κατανοείται ο εντοπισμός τυχόν ετερογενειών μεταξύ των Πατέρων που παραπέμπονται στο επίπεδο της προσωπικής τους συγγραφικής προσέγγισης στο ανθρώπινο ον.³⁹⁴

³⁹² Κορυφαίο παράδειγμα της υπογράμμισης της προσωπικής υφολογικής ιδιαιτερότητας του καθενός Πατέρα της Εκκλησίας, ιδιαίτερα στο επίπεδο της θεολογικής ανθρωπολογίας, παραμένει η επισήμανση, ότι υπάρχουν φορές που το μυστήριο της ανθρώπινης φύσης περιγράφεται ως μία ένωση ψυχής-σώματος-πνεύματος, ενώ άλλες φορές, προτιμάται η περιγραφή της ανθρώπινης φύσης ως μία ενιαία σωματοψυχή. Σε κάθε περίπτωση, και υπενθυμίζοντας, ότι ακόμη και η παραπάνω επισήμανση παραμένει μία φιλολογικής φύσεως προσέγγιση ή γενίκευση, η όραση του μεταπτωτικού ανθρώπινου όντος δεικνύει αυτονόητα τον τρόπο περιγραφής του. Μάλιστα, ο π. Η. Alfayev, εκ του οποίου προέρχεται η αφορμή σημείωσης του παραπάνω σχολίου, αναφέρει, «the triple division of the human nature, when the intellect is not treated as a part of the soul, but as an independent element, is less frequent in the patristic tradition than the double one; however, it also occurs quite regularly in the Fathers», Η. Alfayev, *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2000, 178.

³⁹³ Ο συλλογισμός έχει αφορμή μία πρόταση ανάγνωσης στους Πατέρες από τον π. Ν. Λουδοβίκο, ο οποίος επισημαίνει, ότι «κατ' αρχήν η *Φιλοκαλία* δεν περιέχει μία ανθρωπολογία, αλλά σειρά ανθρωπολογιών, με σημαντικές διαφορές μεταξύ τους, οι οποίες ανταποκρίνονται στη μακρά εξέλιξη δεκαεπταεσάρων αιώνων: είναι διαφορετική η πλατωνίζουσα και καθαρά νοησιαρχική ανθρωπολογία και γνωσιολογία του συγγραφέα των απόψεων του Αντωνίου ή του Ευαγρίου (Νείλος ο Ασκητής), από τη μυστηριοκεντρική ανθρωπολογία του Μάρκου του Ασκητή ή τον εσωτερισμό του Μακαρίου, ή ακόμα, φυσικά, από τον μοντέρνο ψυχοσωματικό ολισμό του Μαξίμου του Ομολογητή και την ιερή σωματοκεντρικότητα του Γρηγορίου Παλαμά», π. Ν. Λουδοβίκος, *Η Φιλοκαλία, ο μηδενισμός και η κρίση (πέρα από το άτομο)*, στο, www.o-nekros.blogspot.gr/2010/10/blog-post_12.htm, (πρόσβαση, 02.11.2012).

³⁹⁴ Η κανονική συμπερίληψη των Πατέρων της Εκκλησίας, ως θεολογικών αναφορών, που συνθέτουν μια ενιαία θεολογική διήγηση και ανθρωπολογική πρόταση είναι, βέβαια, το αμεσότερο κριτήριο ανάγνωσης της παράδοσης ως συνεχούς κειμένου, ως μίας ενιαίας ταυτότητας. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, πάνω απ' όλα, κρίνονται επί της βάσης της κανονικής μετοχής τους στην Ευχαριστία,

Σε κάθε ερμηνευτική προσέγγιση της πατερικής διδασκαλίας περί του ανθρωπίνου σκεύους είναι αναγκαία η διαρκής υπενθύμιση, ότι η πατερική ανθρωπολογική πρόταση έχει συναίσθηση της προπρωτικής και μεταπτωτικής κατάστασης του ανθρώπου. Εν ολίγοις, αφορμώμενοι οι Πατέρες της Εκκλησίας από τη βιβλική διήγηση και ερμηνεύοντας εμπειρικά την ανθρωπολογική πρόταση της βιβλικής διήγησης καταλήγουν να στοιχειοθετούν μία θέση για την ανθρώπινη φύση, η οποία επιμερίζει την προπρωτική και μεταπτωτική περιγραφή του ανθρωπίνου όντος, πάντα στη βάση της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό. Κάτι τέτοιο γίνεται φανερό και από την επίσκεψη στα μνημεία της κανονικής παράδοσης της πατερικής γραμματείας, όπως υπενθυμίζεται από τον 109^ο (120^ο) *Καρθαγένης* και την ερμηνεία αυτού, ο οποίος μιλά ξεκάθαρα για την αδαμική φύση στην προπρωτική και μεταπτωτική της κατάσταση, ενώ ο Ζωναράς και ο Βαλσαμόνας τον ερμηνεύουν δείχνοντας με σαφήνεια, ότι είναι θεολογικά ενήμεροι περί τούτης της ανθρωπολογικής αρχής, η οποία έφθασε να αποτελεί ερμηνευτική διαπίστωση και θέση της ορθόδοξης θεολογίας και ανθρωπολογίας.³⁹⁵

β. Το σώμα και η ψυχή ως η ενοειδής ανατομία της κτιστότητας του ανθρώπου

Έχοντας κατά νου τον ως άνω μεθοδολογικό ισχυρισμό, αποπειράται σε αυτό το σημείο της διατριβής η παραθεματική ανάλυση και ερμηνεία εκείνων των σημείων των ιερών κανόνων, που ομιλούν για την ανθρώπινη ανατομία και την ερμηνεία των συστατικών της ανατομίας αυτής, τα οποία συνθέτουν και αναδεικνύουν την ολότητα της ανθρώπινης φύσης. Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η πατερική ανθρωπολογική

πράγμα αδιαμφισβήτητο και πέραν επερωτήσεως. Η πλήρωση των κανονικών κριτηρίων μετοχής του Ποτηρίου αποτελεί εφελτήριο της ανάγνωσης της πατερικής γραμματείας ως *συνεχούς κειμένου*, ως δηλαδή μίας ενιαίας παράδοσης, *δικό μου το σχόλιο*· πρβλ. επίσης, μία ερμηνεία της ορθόδοξης θέσης περί του χαρακτήρα της παράδοσης, C. Scouteris, *Paradosis: the Orthodox understanding of Tradition*, *Sobornost* 4,1 (1982) 30-37.

³⁹⁵ Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 109^ο (120^ο) *Καρθαγένης*, *ΠΙΓ*, 561· εξαιρετικής σημασίας ερμηνεία και σύνοψη επί του παρόντος θεολογικού τόπου αποτελεί η Ερμηνεία του Πηδαλίου στον 120^ο *Καρθαγένης*, 521-528, υποσημείωση 1, όπου ο ερμηνευτής προσεγγίζει το θέμα της θέσει αθανασίας του σκεύους μέσα από μία πληθώρα πατερικών παραθέσεων και εμπλέκοντας κύριους άξονες της ορθόδοξης ανθρωπολογίας, όπως το αυτεξούσιο, η φύση της ψυχής, η αγαθότητα του σώματος, κ.τ.λ.

διδασκαλία δεν εξετάζει ξεχωριστά τα στοιχεία, που συνθέτουν την ανθρώπινη φύση αλλά πάντα αναγνωρίζει τον άνθρωπο ως συνάφεια και συλλειτουργία αυτών.³⁹⁶ Συγκεκριμένα, υπενθυμίζεται, προλογικά και σε απλώς κατανοήσιμη ανθρωπολογική ορολογία, ότι για την πατερική γραμματεία, ο άνθρωπος γνωρίζεται και αναγιγνώσκεται ως σώμα συνιστάμενο και κινούμενο δια της ψυχής σε μία υπαρξιακή ενότητα των δύο αυτών στοιχείων.³⁹⁷ Περαιτέρω, η ανθρωπολογική αρχή του ενοειδούς χαρακτήρα της ζωτικότητας και ενέργειας του σκεύους, το οποίο δια της κεφαλής του σώματος κινείται και προδιαγράφει την ιστορική ζωή, αποτελεί

³⁹⁶ Η απουσία της ξέχωρης ανάδειξης και εξέτασης των στοιχείων που αποτελούν το ανθρώπινο σκεύος, πέραν της εμπειρικής και ανατομικής προσέγγισης του ανθρώπου στη βάση της βιβλικής διδασκαλίας, έχει και ένα εκκλησιολογικό υπόστρωμα. Πιο συγκεκριμένα, η ανθρώπινη ύπαρξη νοείται πάντα στην προοπτική της εκκλησιαστικής της υπόστασης, όπου η κατά φύσιν λειτουργία της συγκρίνεται με την προοπτική λειτουργίας του εκκλησιαστικού σώματος. Για παράδειγμα, μία τέτοια προοπτική μοιάζει να προτείνει η παύλεια ανθρωπομορφική παράσταση της *Α' Κορ*, 12, 12, με την οποία δηλώνεται, ότι η ορθή λειτουργία του εκκλησιαστικού σώματος οφείλει να μιμείται την ακολουθία της φυσικής τάξης της ενοειδούς ολότητας του ανθρώπινου όντος, στο οποίο παρατηρείται η συνεπικουρία «της χειρός, της ακοής, της γλώσσας, της κεφαλής», για την κατά φύσιν, υγιή και εύρυθμη λειτουργία του ανθρώπου. Η διατύπωση αυτή, βέβαια, δύναται να αναγνωσθεί και από την αντίστροφη οπτική, προς χάριν της επικύρωσης της ανθρωπολογικής αξίωσης, όπου η ενοειδής ολότητα της ανθρώπινης κατασκευής οφείλει να λειτουργεί σύμφωνα με την εκκλησιολογικά δόκιμη προτροπή της παύλειας διατύπωσης, δηλαδή «όλα τα μέλη να λειτουργούν ως όλον». Ο συλλογισμός αφορμάται από τον κανόνα, *64^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 454 και *Πηδάλιον*, 277. Δεν πρέπει να λησμονείται μέσα από αυτή την προοπτική, ότι η πατερική ανθρωπολογία, στη συνάφεια της οποίας αρθρώνεται επισταμένα και η κανονική ανθρωπολογία, αποτελεί γραμμική ερμηνευτική συνέχεια της βιβλικής ανθρωπολογίας επικυρώνοντας επομένως, τον αδιαίρετο χαρακτήρα της όρασης του ανθρώπου στην ιστορικά γραμμική συνέχεια του εκκλησιαστικού σώματος. Το παράδειγμα του παραπάνω κανόνα κάνει επιστημολογικά αξιόπιστο κάθε τέτοιο ερμηνευτικό πόρισμα και θεολογικό ισχυρισμό. Μάλιστα, η προσομοίωση της εκκλησιαστικής ζωής με τη ζωή του ανθρώπινου οργανισμού ενυπάρχει και στην ερμηνεία της κανονικής παράδοσης της Εκκλησίας, μιας και διαπιστώνεται ο Βαλσαμώνας να υποστηρίζει για την *ευθύτητα λειτουργίας* του ανθρώπου σε συνάρτηση με την Εκκλησία, ότι «...τά εκκλησιαστικά δηλονότι, ή άπλως τα ανθρώπινα, όταν κατ' *ευθύτητα* κανονικήν διεξάγονται... (*δική μου η υπογράμμιση*)», Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 1^ο Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 356.

³⁹⁷ Μέσα από αυτήν την οπτική κατανοείται η παραίνεση του *77^{ος} Αγίων Αποστόλων*, όπως επίσης και η ρητή διατύπωση της *Ερμηνείας του Βαλσαμώνα στον 78^ο Αγίων Αποστόλων*, ότι η ψυχή πρέπει να μείνει αλώβητη και ότι «ο μολυσμός αυτής» προηγείται ενδιαφέροντος στον άνθρωπο παρά η αναπηρία και ο μολυσμός του σώματος. Ήδη, από τα πρώτα κείμενα των ιερών κανόνων διακρίνεται η ανθρωπολογική θέση, ότι ο άνθρωπος κινείται δια της ψυχής και μάλιστα, προτείνεται ότι, με τη χρήση του λήμματος *ψυχή*, αποτυπώνεται ορθότερα η ανθρώπινη φύση ως κατασκευή, η οποία γίνεται ορατή δια του σώματος, που ζωοποιείται και κινείται δια της ψυχής, σύμφωνα με την κίνηση της οποίας περιγράφεται η ενοειδής λειτουργία του όλου σκεύους. Σε καμία περίπτωση, βέβαια, δεν νοούνται τα δύο αυτά στοιχεία ξέχωρα και ασύνδετα αλληλίων, μιας και στη σύνολη πατερική γραμματεία περί κτισιολογίας του ανθρώπου, κατανοείται η ενοειδής λειτουργία του ανθρώπου ως ανατομικής κατασκευής μέσα από την εγρήγορση του σώματος δια της ψυχικής λειτουργίας και ηγεμονίας. Βλ., κατά τα άλλα, *77^{ος} Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 99 και *Πηδάλιον*, 104 και Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 78^ο Αγίων Αποστόλων, *ΡΠ Β*, 100. Μία τέτοια θέση αποτελεί πάγια διαπίστωση της πατερικής ανθρωπολογίας, όπως για παράδειγμα υποστηρίζει και ο άγιος Διάδοχος Φωτικής, ότι ο άνθρωπος ως σώμα κινείται δια της ψυχής, *Διάδοχος Φωτικής, Λόγος Ασκητικός, Φιλοκαλία Α'*, 243-244, (λγ) και *Des Places*, 102-104· περαιτέρω, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αποφαινεται επιγραμματικά, ότι «ψυχής ή σάρξ αλλά ού σαρκός ή ψυχή», *Μάξιμος Ομολογητής, Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *Έκατοντάς Στ'*, ο. π., *PG* 90, 1301D και *Φιλοκαλία Β'*, 148, (θ)· βλ., επίσης, «... εκ ψυχής νοεράς καί σώματος αισθητικού συνεστώς πρός γένεσιν ήλθεν ό άνθρωπος, έστω κατά μίαν έπιβολήν ξύλον ζωής ό τής ψυχής νοός», *Μάξιμος Ομολογητής, Κεφάλαια διάφορα θεολογικά, Έκατοντάς Δ'*..., ο. π., *PG* 90, 1232CD και *Φιλοκαλία Β'*, 114, (λβ).

εμπειρικά αυταπόδεικτη ανατομική αλήθεια. Επομένως, η ενότητα των στοιχείων του σκεύους³⁹⁸ αποτελεί τη βάση της ανθρωπολογικής όρασης και εξέτασης του ανθρώπου, μιας και τα στοιχεία που το συναποτελούν: α) αναγνωρίζονται ως βασικές αυθύπαρκτες λειτουργικές μονάδες εντός του πλαισίου του σκεύους, οι οποίες επιτελούν χαρακτηριστικές λειτουργίες της σύστασης και ζωής, αν και β) εντάσσονται ως υποσύνολα της όλης ανατομικής φύσης του ανθρώπου με διακριτή βιολογική λειτουργία προς την «οικεία ζωή και ενέργεια» του συνόλου ανθρώπου-σκεύους, χωρίς τη συνεκτική ύπαρξη των οποίων, ο άνθρωπος δεν αναγνωρίζεται στην κατασκευαστική του αρμονικότητα και υγεία, κατά συνέπεια στην κατά φύσιν ύπαρξή του και ζωή, μιας και η απουσία της διακριτής λειτουργίας ενός ή του κάθε στοιχείου προς τη σύσταση και ζωοδότηση του συνόλου σκεύους αναγνωρίζεται, ότι έχει πρόδηλο αντίκτυπο στην «πλημμελή κίνηση» του ανθρώπου.³⁹⁹

Η ανθρωπολογική προσέγγιση των ιερών κανόνων έχει, βέβαια, μία βιβλική αφετηρία, που καθορίζει και συνέχει την εκκλησιαστική κοινότητα και το γραμμικό και απααραγχάρακτο τρόπο, με τον οποίο προσεγγίζει, ερμηνεύει και διαπιστώνει την ανατομική αλήθεια του ανθρώπου. Μάλιστα, σύμφωνα με την ερμηνεία του Βαλσαμώνα στον *6^ο Γρηγορίου Νύσσης*, η ανατομική σύμπλευση των στοιχείων του σκεύους, ως η επιφάνεια της κατά φύσιν κατασκευαστικής του αλήθειας, με τη ψυχή να αποτελεί την ουσία, η οποία καθορίζει τον τρόπο ζωής του, δεικνύεται στην ιστορική «ευθύτητα» του τρόπου ζωής και κίνησης του ανθρώπου, αφού το «περιτρέπεσθαι» και το «πάσχειν» της ψυχής μαρτυρά την απόκλιση από την κατασκευαστική κατά φύση δομή και λειτουργία του.⁴⁰⁰ Με τούτη την ερμηνεία στον *6^ο Γρηγορίου Νύσσης* δεικνύεται εν προκειμένω, ότι η ενοειδής λειτουργία του σκεύους αναγνωρίζεται στην αυτοψία της ευθύτητας της διαβίωσής του, δηλαδή στην

³⁹⁸ Υπενθυμίζεται, ότι πέραν της παύλειας διατύπωσης περί σκεύους (*B' Κορ* 4, 7), ο όρος χρησιμοποιείται επί της παρούσης, για να δηλώσει την ακεραιότητα και μοναδικότητα του κάθε ανθρώπινου προσώπου, κατά το ειωθός και σύμφωνα με τον απόηχο της διατύπωσης του αγίου Βασιλείου Καισαρείας, ο οποίος χαρακτηρίζει συγκεκριμένα την ιστορικότητα και μοναδικότητα του κάθε ανθρώπινου προσώπου λέγοντας για τον καθένα και «τό έαυτοῦ σκευος», *87^{ος} Βασιλείου Καισαρείας*, *ΠΠ Δ*, 264 και *Πηδάλιον*, 634· πρβλ. επίσης τη διατύπωση, «ὄστράκινα σκευή λέγομεν ἃ περικείμεθα σώματα ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὄντες διανοία τοιαύτη», Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Κορινθίους Β' Ἐπιστολὴν*, *PG* 74, 936B.

³⁹⁹ Η σκέψη αφορμάται από την, Ερμηνεία Ζωνάρα στον 24^ο Αγίων Αποστόλων, *ΠΠ Β*, 45.

⁴⁰⁰ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 323. Σε τούτον τον κανόνα εξυφαίνεται νοηματικά ο αντίκτυπος που επιφέρει η κίνηση της ψυχής προς το σώμα από την παρα φύσιν λειτουργία της. Περαιτέρω, για τον ενοειδή χαρακτήρα της ζωής και ανάστασης του ανθρώπου, όπως αυτός διαπιστώνεται από τη φύση της λειτουργίας της ψυχής στη σύσταση του κάθε σκεύους, μπορεί να προσεγγισθεί και το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο *1^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας*, *ΠΠ Δ*, 46, ενώ δεν υπάρχει στο *Πηδάλιο*.

απαρέγκλιτη κατά φύση λειτουργία του σκεύους. Για τον ίδιο άγιο στην προσπάθειά του να κατανοήσει την ενοειδή φύση του ανθρώπου, η ευθύτητα αυτή της ιστορικής κίνησης, επιπρόσθετα, αποτελεί εκδήλωση της δομικής ευθύτητας της ανθρώπινης κατασκευής, η οποία δεν είναι άλλο παρά η ενοειδής ζωή και λειτουργία των στοιχείων που αποτελούν τον άνθρωπο, δηλαδή του σώματος και της εγκατεσπαρμένης σε αυτό ψυχής.⁴⁰¹

Με λίγα λόγια, ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως ένα σκεύος που συναποτελείται από τα δύο στοιχεία (αυτά της ψυχής και του σώματος),⁴⁰² τα οποία όμως, με τους προσφιλείς στην πατερική θεολογία όρους φυσιολογίας, με τους οποίους περιγράφεται και διαπιστώνεται η ανατομική φύση του ανθρώπου, συναρτώνται σε μία ενοειδή λειτουργία,⁴⁰³ ενώ τα διακριτά αυτά στοιχεία παραμένουν ανιχνεύσιμα

⁴⁰¹ Στον τρόπο εξακρίβωσης της ενοειδούς λειτουργίας της ψυχής και του σώματος, ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει, ότι η ψυχή εξαιτίας της ανακράσεώς της με το σώμα πρέπει να εντοπίζεται ομοτίμως σε όλα τα μέρη του σώματος, μιας και η συζήτηση περί το που εδράζεται η ψυχή εντός του ανθρώπινου σκεύους, για το φιλόσοφο άγιο, αποτελεί «στοχαστική ματαιολογία», Γρηγόριος Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 156C και 150D. Μία τέτοια συζήτηση περί 'το που εδράζεται η ψυχή' εντός του σκεύους απασχόλησε και τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, ο οποίος σταχυολογεί τις πρότερες αυτού πατερικές θέσεις (Μακαρίου του Αιγυπτίου/Συμεών του Μεταφραστού-Γρηγορίου Νύσσης-Μάξιμου του Ομολογητή) περί της στοχαστικής τούτης υπόθεσης για την ανατομική διακρίβωση της θέσης της ψυχής και καταλήγει συνοπτικά να δηλώνει, ότι η ψυχή είναι μία οντότητα πολυδύναμη που χρησιμοποιεί ως όργανο το σώμα, το οποίο συνδημιουργείται μαζί της, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Υπέρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων*, PG 150 1105C-1108A και *Φιλοκαλία Δ'*, 125, (6-27)· επίσης, σε άλλο σημείο ο ίδιος άγιος αναφέρει, ότι η ψυχή *συνέχει το σύνολο* του σώματος, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Πρακτικά...*, ο. π., PG 150, 1104D-1105A και *Φιλοκαλία Δ'*, 156, (ξα)· για τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό, πάλι, «ή δέ ψυχή συνδέεται τῷ σώματι ὅλη ὅλῳ καὶ οὐ μέρος μέρει», Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθόδοξου πίστεως*, PG 94, 853A.

⁴⁰² Για την πατερική θεολογική ανθρωπολογία, ο άνθρωπος, συμπληματικά, νοείται ως μία *ψυχοσωματική ενότητα*, Μ. Μπέζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, 319-320· βλ., επίσης, μία παρόμοια μεθερμηνεία της πατερικής διδασκαλίας, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ...*, ο. π., 228· βλ., παρόμοια, για το δεσμό μεταξύ σώματος και ψυχής, Metropolitan of Nafpaktos, Hierotheos Vlachos, *The human body: Ascesis and Exercise*, Apostoliki Diakonia, Athens, 2004, 11 κ. εξ.· πρβλ. επίσης, Ε. Stephanou, «La coexistence initiale du corps et de l' âme après Grégoire de Nysses», *Échoes d'Orient* 31,3 (1932) 304-315· βλ., επίσης, την ανθρωπολογική αρχή της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου στη βάση υστεροβυζαντινών κειμένων, Ι. Sokologorsky, «La défense par Palamas du Traité de Nicéphore 'De la garde du cœur'», *Istina* XLIV (1999) 368-390, (εδώ, 370-380)· βλ., επίσης, ότι η θέση περί της ψυχοσωματικής ενότητας στην ανθρώπινη κατασκευή επιστέφεται και μέσα από μία συγκριτική ανάγνωση των πατερικών θέσεων από την πλευρά της σύγχρονης ιατρικής και ψυχιατρικής, όπως για παράδειγμα, Ε. Παναγόπουλος, «Βιοηθικές επισημάνσεις: Η συμφυία σώματος και ψυχής», *Η Άλλη Όψις* 6, (Νοέμβριος 2012), στο, www.alopsis.gr/modules.php?name=News&file=article&sid_2411, (πρόσβαση, 05. 11. 2012). Πρέπει να αναφερθεί, ότι η ψυχοσωματική ενότητα, που συναποτελεί το ανθρώπινο ον, έχει μία *χριστολογική αναφορά*, ως εικόνα του Λόγου, όπως καταδεικνύει η ερμηνευτική προσέγγιση του Βλέτση στον Μάξιμο τον Ομολογητή, Α. Βλέτσης, *Ὀντολογία τῆς πώωσης...*, ο. π., 74 κ. εξ.

⁴⁰³ Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης μιλάει για μία *συμφυία* ψυχής και σώματος, Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ὁ Μέγας*, PG 45, 44A· βλ., επίσης, «...ψυχήν νοεράν καί λογικήν μετά τοῦ συμφουῶς αὐτῆ σώματος, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον», Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Μαρίνον*, PG 91, 157A· από την άλλη μεριά, ο Νικήτας Στηθάτος αναφέρει, ότι η ένωση και συνάφεια του σώματος και της ψυχής επιτελεί *ἓν ἔργον*, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια Πρακτικά, Φυσικά και Θεολογικά*, PG 120, 1004CD και *Φιλοκαλία Γ'*, 352-353, (ιγ)· και ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής έχει επίγνωση της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπινου σκεύους αναφέροντας, ότι η ψυχή και το σώμα ποιούν

κατά την ιστορική ζωή, φαινομενολογία και συμπεριφορά του σκεύους, μιας και εκεί εκδηλώνεται και αναγνωρίζεται η δομική και κατασκευαστική ενότητα του ανθρώπου.⁴⁰⁴ Έχοντας κάτι τέτοιο κατά νου, κατανοείται η τυχόν αναφορά της πατερικής γραμματείας, όπως στην περίπτωση του Κάλλιστου Αγγελικούδη, περί «διττής ζωής», μία σημείωση, η οποία απλά υπογραμμίζει τη διαφορετικότητα της πρόσληψης της κτίσης και του αισθητού κόσμου από την ανθρώπινη φύση. Αυτή η πρόσληψη, συγκεκριμένα, με διαφορετικό τρόπο τέρπει τη φύση της ψυχής και αλλιώς προσλαμβάνεται και αξιοποιείται από τα συστατικά του σώματος και βέβαια, αυτή η διαπίστωση «πατάει πάνω» στη διακριτή λειτουργία των στοιχείων κατά την ιστορική εκδήλωση της ζωής του σκεύους.⁴⁰⁵

Παίρνοντας ως αφορμή τον παραπάνω αφορισμό του Κάλλιστου Αγγελικούδη και συγκεκριαλιώνοντας επί του παρόντος, αναγνωρίζεται και στο σώμα κειμένων των ιερών κανόνων μία αδιαίρετη της λοιπής πατερικής ανθρωπολογικής προσέγγισης του ανθρώπου διδασκαλία, η οποία κατανοεί τη φύση του ανθρώπου ως μία κτιστή κατασκευή συναποτελούμενη από τα «συμφυώς γεννητά» στοιχεία του σώματος και της ψυχής,⁴⁰⁶ η οποία κινεί το σκεύος. Με το λήμμα *σκεύος*⁴⁰⁷ κατά μία έννοια, ισχυροποιείται νοηματικά η αυθυπαρξία του κάθε ανθρώπου και ευαισθητοποιείται από το σώμα, δηλαδή από τη σωματική, αισθητηριακή πρόσληψη της κτίσης.

Ο διττός αυτός, λεκτικός χαρακτηρισμός της ζωής του ανθρώπου, ως μερισμός της φύσης και ζωής της ψυχής και του σώματος, αν και ευανάγνωστος στα πατερικά και κανονικά κείμενα, με τη μορφή διατυπώσεων περί υπερτονισμού της σημασίας της ψυχής προς το σώμα, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να ερμηνεύεται

«κατά σύνθεση τον άνθρωπο», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά, Έκατοντᾶς Ζ'...*, ο. π., PG 90, 1344B και *Φιλοκαλία Β'*, 165, (Υ)· πρβλ. επίσης, «ψυχή λογική ζώδει συνέζευκται σώματι, γῆθεν τὴν ὑπαρξιν ἔχοντι καὶ πρὸς τὰ κάτω βρῖθοντι. Οὕτω δὲ πρὸς αὐτὸ ἀνακέκραται, ὡς ἔν ἐκ τῶν δύο γίνεσθαι τούτων ψυχῆς καὶ σώματος τῶν ἐναντιωτάτων, οὐκ ἐπακολουθούσης τροπῆς ἢ συγχύσεως τῶν μερῶν, ἅπαγε, ἀλλ' ἐκ δύο τῶν κατὰ φύσεσι φερόντων, μίαν ὑπόστασιν γίνεσθαι ἐν δυοῖς τελείω ταῖς φύσεσι. Οὕτω γοῦν διφυῆς τι γενόμενον τό μεικτόν τοῦτο ζῶν ὁ ἄνθρωπος, ἐκατέρας φύσεως παρὰ μέρος τὰ οἰκεῖα ἐνεργεῖν...», Θεόδωρος Ιεροσολύμων, *Κεφάλαια Ψυχοφελῆ, Φιλοκαλία Α'*, 329, (26-32).

⁴⁰⁴ Βλ., τον ορισμό, «ψυχήν νοεράν καὶ λογικήν μετὰ τοῦ συμφυῶς αὐτῆ σώματος, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον», Μάξιμος Ομολογητής, *Πρὸς Μαρτῖνον διάκονον*, PG 91, 157A.

⁴⁰⁵ Δεν δηλώνεται κάποια μανιχαϊστική θέση. Πρβλ. το παράδειγμα, Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Τὰ ἐλλείποντα κεφάλαια, Φιλοκαλία Δ'*, 317-318, (λ).

⁴⁰⁶ Η κτιστότητα των στοιχείων του σκεύους (σώματος και ψυχής) αποτελεί θεολογική-ανθρωπολογική θέση και βέβαια, εμπειρικά προσλήψιμη συναλήθευση της ανθρώπινης φύσης από τη σύνολη πατερική γραμματεία. Βλ., κατά τα άλλα, Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Προς Θεόδουλον*, PG 93, 1541AB και *Φιλοκαλία Α'*, 171, (ρλβ).

⁴⁰⁷ Επαναλαμβάνεται η αίσθηση που αποπνέει η χρήση του όρου από τον άγιο Βασίλειο Καισαρείας, 87^{ος} *Βασιλείου Καισαρείας, ΡΠ Δ*, 264 και *Πηδάλιον*, 634.

κοντόφθαλμα και στατικά ως μία ανθρωπολογική θέση απαξίας και περιφρόνησης του σώματος.⁴⁰⁸ Οι Πατέρες αντιμετωπίζουν το σώμα ως δημιούργημα Θεού αλλά μέσα από την εντελεχή βιολογική του μελέτη, η οποία δείχνει πέραν της συνθέσεως και την αυτόνομη δομή του και λειτουργία. Κατά αυτόν τον τρόπο, είναι πασιφανές, ότι κρίνεται στα κείμενά τους η παράλογη, σχεδόν άψυχη κίνηση των ιδιόμορφων χαρακτηριστικών του σώματος, η οποία είναι παρά φύση και, αφού ως τέτοια ερμηνεύεται από τους Πατέρες, είναι φυσικότατα ανθρωπολογικά ατελής. Πιο συγκεκριμένα, πολλές φορές η κίνηση και οι αντιδράσεις του σώματος παραπέμπουν στην αλογία και η ζωικότητά τους λογάται πέραν της συνθέσεώς τους με τη λειτουργία της ψυχής. Η ίδια η πράξη της αυτονόμησης του ανθρώπινου σώματος πέραν της λογικής διεργασίας του ανθρώπου, πέραν δηλαδή της συνεπικουρίας ή επιστασίας της ψυχής, εκτιμάται ως παρά φύση αυτονόμηση και διχοτόμηση της ανθρώπινης ύπαρξης και ως εκ τούτου, υπεισέρχονται αφορμές για τη συγγραφή όλων αυτών των σκληρών σχολίων περί σώματος, οπότε μοιραία εκδηλώνεται η τάση για την περιγραφή της ανατομικής λειτουργίας της ανθρώπινης ύπαρξης στη βάση της φυσικής λειτουργίας της ανθρώπινης ψυχής. Θεωρείται βέβαιο λοιπόν, ότι το πατερικό ενδιαφέρον δεν εστιάζεται στην ηθική απαξίωση του σώματος παρά στην απόδειξη της ηγεμονίας της ψυχής στην οντολογική άμα ιστορική συμπεριφορά του ανθρώπου ως ενοειδούς όλου. Ακόμη και έτσι όμως, η πατερική ανθρωπολογία, όπως δεικνύεται και στα κείμενα των ιερών κανόνων, κατόπιν της βιολογικής φύσεως παρατήρησης των συστατικών του ανθρώπου εκφράζεται υπέρ της αντιμετώπισης του ανθρώπου ως όλου και εκτιμά την ανθρωπολογική διαπίστωση της αλληλεπίδρασης των στοιχείων στη δομή και λειτουργία του σκεύους, καθώς κατανοείται, ότι η εμπειρικά διαπιστωμένη αυτονόμηση ενός εκ των στοιχείων που συναριθμούν τον άνθρωπο, διαπιστώνεται ως εναντίωση στην εκ φύσεως δομή και κίνηση του σκεύους. Η αυστηρότητα της γλώσσας, θα μπορούσε να υποστηριχθεί, με την οποία προσεγγίζεται η σωματική υφή της ανθρώπινης κατασκευής, εξυπηρετεί ακόμη και τους πρακτικούς σκοπούς της πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης, μιας και, στο επίπεδο των ιερών κανόνων πρωτίστως, απευθύνεται σε σκευή προς τη διακρίβωση

⁴⁰⁸ Βλ., για παράδειγμα, «τήν γάρ ψυχὴν θέλουσιν ἔχειν πάντας καθαρὰν καὶ ἀλώβητον, οὐ μὴν τὸ σῶμα», Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 78° Αγίων Αποστόλων, *PII B*, 100.

της οδού προς το καθ' ομοίωση στα «στενά και τεθλιμμένα» αλλά και αναστάσιμα εκκλησιαστικά όρια.⁴⁰⁹

Ως κατακλείδια δήλωση, μέσα από τη μελέτη των συγκεκριμένων παραθεμάτων των ιερών κανόνων για τη διακρίβωση της επανάληψης της πατερικής θέσης περί της ψυχοσωματικής ενότητας, η οποία καθορίζει ανατομικά την ανθρώπινη φύση, υποστηρίζεται, ότι τούτη η ενότητα γίνεται αντιληπτή εμπειρικά μέσα από την ευθύτητα της βιοτής και αυτοεκδήλωσης της ζωής του αυθύπαρκτου σκεύους, μία ευθύτητα η οποία αποτελεί ένδειξη της ουσιαστικά ενοειδούς και μονότροπης, ως συνέργεια σώματος και ψυχής, δομικής λειτουργίας της κτιστού κατασκευάσματος.

γ. Η φύση και λειτουργία των δυνάμεων της ψυχής

«οἱ ἄνθρωποι δέ ἐκ τῶν ἐκτός τεκμαίρονται τά ἔνδον καί ἀφανῆ»,

Ερμηνεία Ζωναρά στον 27^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 364

Η κανονική παράδοση της Εκκλησίας συνεχίζει πανομοιότυπα με τη λοιπή πατερική ανθρωπολογική διδασκαλία την ερμηνεία της περί της φύσης της ψυχής λέγοντας περί των ψυχικών δυνάμεων: «εἰς τρία γάρ τῶν περί την ψυχὴν

⁴⁰⁹ Πρβλ. «... , κατὰ τὴν διάκρισιν τοῦ ἔξαγοράν δεχομένου, ἡ θεραπεία γενήσεται τὰ πρόσωπα, καὶ τὴν ἀνάγκην τῆς φύσεως, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Ερμηνεία του Βαλσαμώνα στον 3^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας, ΡΠ Δ, 11. Μάλιστα, για την καλύτερη κατανόηση του ανθρωπολογικού περιεχομένου των κανόνων σε συνάρτηση με τη λοιπή ανθρωπολογική διδασκαλία περί ψυχοσωματικής ενότητας στην ανθρώπινη φύση, διαπιστώνεται, ότι ο ἅγιος Βασίλειος Καισαρείας εργωδῶς νουθετεῖ προς τη διατήρηση της ακεραιότητας της φύσης του ανθρώπου, ως μία ψυχοσωματική ενότητα, ενώ πηγὴ της κανονικῆς του νουθεσίας, δεν εἶναι ἄλλο παρά η συστράτευση του στον τρόπο της λοιπῆς πατερικῆς πρόσληψης της ανθρώπινης φύσης. Πιο συγκεκριμένα, στον 87^ο Βασιλείου Καισαρείας, ΡΠ Δ, 260-264 και Πηδάλιον, 633-634, αναφέρονται αυτοί, που «οὐδέ πρὸς τὴν φύσιν ἀποβλέπουσιν, οἱ τὴν ψυχὴν λημῶντες τό πάθος τῆς ἀτιμίας», ενώ γνωρίζει, και ως εκ τούτου αναφέρει, ότι η παραίνεσή του προβάλλει το «παρ' ἡμῖν ἔθος, νόμου δύναιμι ἔχον», μιας και τούτη η ανθρωπολογικὴ ἐπισημάνση (η σύνδεση της κίνησης της ψυχῆς με την ακεραιότητα της σύνολης ανθρώπινης φύσης) ἔχει τη βαρύτητα της σύνολης συλλογικῆς ἐκκλησιαστικῆς πρόσληψης της ανθρώπινης φύσης, ο. π., ΡΠ Δ, 260 και Πηδάλιον, 633. Βέβαια, σε μία δεύτερη ἀνάγνωση και ἐρμηνεία του παρόντος σημείου, κατανοεῖται, ότι η κανονικὴ παράδοση της Εκκλησίας δεν εἶναι μία νομικὴ ἢ ἐκνομικευμένη βιοθεωρία παρά η ἀπόρροια της ιστορικῆς συνέχειας του ἐκκλησιαστικοῦ ἠθους, δηλαδή μία πρόταση ζωῆς ἐμποτισμένη ἀπὸ την πατερικὴ ἐμπειρία Θεοῦ.

θεωρούμενων διαιρουμένων, εἷς τέ τό λογικόν, τό ἐπιθυμητικόν, καί τό θυμικόν, ἐξ ἐκάστου τούτων αἱ ἀρεταί καί αἱ κακίαι πεφύκασι φύεσθαι».⁴¹⁰ Στο ἴδιο μήκος ἐρχεται να προστεθεῖ και η αποφθεγματική διατύπωση του Γρηγορίου Νύσσης, ὅπως βρίσκεται στο σῶμα των ἱερῶν κανόνων, περί «τριττῆς καταστάσεως» της ψυχῆς.⁴¹¹ Περαιτέρω, ο 1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης αναφέρει, ὅτι «τρία ἐστι τά περί ψυχὴν ἡμῶν θεωρούμενα κατὰ πρώτην διαίρεσιν, τό τε λογικόν, καί τό ἐπιθυμητικόν καί τό θυμοειδές. Ἐν τούτοις εἰσὶ καί τά κατορθώματα τῶν κατ' ἀρετὴν βιούντων, καί τά πτώματα τά εἰς κακίαν ἀπορρέόντων».⁴¹² Η σύνδεση της διάθεσης και κίνησης της ψυχῆς με την ιστορική πράξη της αρετῆς, η οποία ουσιαστικά μεταφράζει την κατά φύσιν ιστορική κίνηση του ἀνθρώπου,⁴¹³ υποτυπούμενη στη σύνολη φαινομενολογία του ἡθους του, εἶναι ἓνα πρόδηλο και ἀβίαστο ερμηνευτικό συμπέρασμα, ἐξερχόμενο ἀπὸ τα παραθέματα ἐκ των κειμένων της κανονικῆς οικονομίας της Ἐκκλησίας.

⁴¹⁰ Ἐρμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Α' Οικουμενικῆς, ΠΠ Β, 118.

⁴¹¹ 6^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΠΠ Δ, 320 και Πηδάλιον, 659. Βέβαια, ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης σε πάμπολλα σημεία της γραμματείας του υπεισέρχεται στην περιγραφή των δυνάμεων της ψυχῆς και στην ἀκόλουθη λειτουργία της κάθε μιας δυνάμης. Περαιτέρω, στο νόθο ἔργο *Περί Ψυχῆς* ἀποπειράται μία συγκριτική μελέτη και παράθεση των προγενέστερων αρχαιοελληνικῶν φιλοσοφικῶν υποθέσεων περί της φύσης της, κάνοντας μία συγκριτική ἀνάγνωση και παράθεση αὐτῶν με την ἀληθειακὴ ἀξίωση της κατὰ Μωυσέως αυτοψίας και ἐμπειρίας Θεοῦ και ἀνθρώπου. Βλ., για παράδειγμα, [Γρηγόριος Νύσσης], *Περί Ψυχῆς*, PG 45, 188Α-221Α, (ἐδῶ, 188Α-193Α). Επιπρόσθετα, στο παραπάνω κείμενο ἀναδεικνύεται α) η φύση του ἀνθρώπου ως ψυχοσωματικὴ ἐνότητα (213Α), μιας και ἐρμηνεύεται το πῶς συμπάσχουν ψυχὴ και σῶμα ως ἓν και β) η φύση της ψυχῆς ως διακριτὴ κτιστὴ οὐσία του ἀνθρώπινου σκεύους (209Α).

⁴¹² 1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΠΠ Δ, 296 και Πηδάλιον, 651.

⁴¹³ Συγκεκριαλιώνοντας την πατερικὴ σκέψη προς νοηματικὴ ἀπόδοση του λήμματος *αρετὴ* εἶναι δυνατό να υποστηριχθεῖ, ὅτι με την παρούσα ορολογία ἐκφράζεται: α) το «υλικό» υπόστρωμα που ἐμπεριέχεται στην οὐσία της ψυχῆς ως λογικῆς φύσης, το οποίο β) παρουσιάζεται φαινομενολογικά ως ιστορικὴ ἐκδήλωση του ἡθους και ἔχει τελεολογικὸ στόχο την ομοίωση με το Θεό. Πιο συγκεκριμένα, οἱ Πατέρες ἀναφέρουν για τις ἀρετῆς της ψυχῆς, οἱ οποίες εἶναι ἐννοίες που συνήθως δηλώνονται με την ἀνθρώπινη πράξη, ὅπως παραδείγματος χάρις η δικαιοσύνη ἢ η σοφία και πολλές φορές τις συστηματοποιούν, ἐνὸς βῆθος της περιγραφῆς των ἀρετῶν ἀναδεικνύεται, ὅτι ο ὅρος δηλώνει την κατὰ φύσιν ιστορικὴ ἐκδήλωση του κατασκευαστικοῦ περιεχομένου της ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ὅπου η ἐκδήλωση/πράξη στοχεύει οντολογικά στη σύναψη σχέσης με το Θεό. Ἄρα, ως *αρετὴ* νοεῖται α) το κατὰ φύσιν περιεχόμενο της λογικῆς ψυχῆς και β) η ιστορικὴ ἐκδήλωση αὐτοῦ του περιεχομένου. Ο Ἡλίας ὁ Ἐκδικος, για παράδειγμα, γράφει «ἦθος χρηστόν, ὠραιότητα μαρτυρεῖ ἀρετῆς, μελῶν εὐστάθεια· εἰρηναῖαν ψυχὴν», που, ἐν ὀλίγοις, συμπεριλαμβάνει την ἐννοία της ἀρετῆς ως οντολογικὴ ἐκφραση της ψυχοσωματικῆς ἐνότητας, Ἡλίας Ἐκδικος, *Ἀνθολόγιον Γνωμικόν*, PG 127, 1137Β και *Φιλοκαλία Β'*, 293, (μζ)· ο ἅγιος Γρηγόριος ο Νύσσης, ἀπὸ την ἄλλη μεριά, καταδεικνύει, ὅτι η *αρετὴ* παραμένει κατὰ φύσιν ἐκγατεσπαρμένη προῖκα της κτιστῆς κατασκευῆς ἀναφέροντας: «τῆς γὰρ ἀρετῆς ἢ κτῆσις, κἂν πάντες μετέχωσιν αὐτῆς ἄνθρωποι, κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δυνάμιν ἕκαστος, ἀεὶ πλήρης τοῖς ἐπιθυμοῦσιν ἐστιν», Γρηγόριος Νύσσης, *Περί Παρθενίας*, 4, PG 46, 337Β· πρβλ. μία θεώρηση των ἀρετῶν ως ἐκδηλώσεων της ψυχῆς, Θεόδωρος Σαββαίτης, *Κεφάλαια ψυχοφελῆ*, *Φιλοκαλία Α'*, 308, (κδ)· περαιτέρω, βλ., μία προσέγγιση-ἐπισκόπηση της ἐννοίας της ἀρετῆς στην πατερικὴ γραμματεία, ὅπως κεντρικά/κορυφαία ἐκφράζεται ἀπὸ τον ἅγιο Μάξιμο, Χ. Σωτηρόπουλος, «Στοιχεῖα της ἀληθοῦς ἀρετῆς κατὰ τὸν Ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 35 (2000) 159-202· βλ., ἀκόμη, περί της ἀρετῆς ως τρόπου της προσέγγισης του θεοῦ, του ἰδίου, «Ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν πνευματικὴ πρόοδος τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Γρηγόριο τὸν Σιναῖτην (Συμβολὴ εἰς τὴν μυστικὴν θεολογίαν τῆς ὑστεροβυζαντινῆς παράδοσης)», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 26 (1984) 551-583.

Βέβαια, για τη σύνδεση των κανόνων με την πατερική θεολογία προς συγκριτική ανάγνωση της ανθρωπολογικής θέσης των Πατέρων της Εκκλησίας, υποστηρίζεται πατερικώς, ότι οι τρεις δυνάμεις της ψυχής κινούν τον άνθρωπο, όντας οι αιτίες εκδήλωσης της διάθεσης και ενέργειας του ανθρώπου, αφού το επιθυμητικό και το θυμικό παίζουν το ρόλο τους, δημιουργώντας το υπόστρωμα της δομικής λειτουργίας του λογιστικού, της νόησης και της λογικής συγκατάθεσης για την πράξη, δηλαδή την εκδήλωση του ιστορικού ήθους του ανθρώπου.⁴¹⁴ Μάλιστα, σε αυτό το σημείο πρέπει να σημειωθεί, ότι ο άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης ενδιαφέρεται να υποστηρίξει, πως για περιγραφικούς λόγους σχηματοποιείται τριμερώς η φύση και κίνηση της ψυχής, μέσα από την εμπειρική κατανόηση της φύσης του μεταπτωτικού ανθρώπου, καθώς «θυμόν καί ἐπιθυμίαν οὐ συνέκτισεν αὐτῇ ὁ Θεός, ἀλλ' ἐφέσεως δύναμιν ὀρεκτικὴν καί πρὸς αὐτῇ θέλξεως ἀνδρείαν ἐρωτικὴν οὕτως δέ τῷ σώματι, πλαστουργήσας θυμόν καί ἐπιθυμίαν ἄλογον παρά τὰς ἀρχὰς ἐνέθηκεν. Ὑστερον γάρ ταῦτα διὰ τῆς παρακοῆς προσέλαβε τό θνητόν καί φθαρτόν καί κτηνώδες, ἐν οἷς καί ὁμοιώθη γενόμενον. Ἐφθάρησαν δ' ἀμφοτέρα καί συνεκράθησαν διὰ τὸν φυσικώτατον θεσμόν τῆς εἰς ἄλληλα περιχωρήσεώς τε καί μεταδόσεως, ἧ τε ψυχῆ καί σῶμα».⁴¹⁵

Η κίνηση της ψυχής, επομένως, ως η λειτουργία εκείνη που επιφαίνεται ως ζωή στον άνθρωπο,⁴¹⁶ γνωστοποιεί την οντολογική ή ανατομική αλήθεια περί της ανθρώπινης κατασκευής. Για τον Ζωναρά, η κατά φύσιν κίνησή της δηλώνεται, όταν διαπράττεται η αρετή, η οποία δεν είναι άλλο παρά η φυσική ροπή και στόχευσή της προς τον Θεό- Δημιουργό για την αναζήτηση της ζωής, ενώ κάθε απουσία, παραφθορά, απόπτωση αυτής της κατά φύσιν κίνησης και παράχρηση των δυνάμεών της δηλώνεται ιστορικά ως διάπραξη της κακίας ως απουσίας Θεού.⁴¹⁷ Κατά αυτόν,

⁴¹⁴ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Τὰ ἐλλείποντα κεφάλαια, Φιλοκαλία Δ'*, 303, (ις).

⁴¹⁵ Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος πάνυ ὠφέλιμα PG 150, 1264AC και Φιλοκαλία Δ'*, 43, (πβ). Ο Ζωναράς και ο Βαλσαμώνας μάλιστα, ἔχουν επίγνωση αυτής της διαφοράς στην ορολογία, η οποία, ως γλωσσική επιλογή, ἔχει ἀνάλογο ἀντίκτυπο στη μεταφορά της θεολογικής και ανθρωπολογικής πρότασης. Μάλιστα, η σημασιολογική διαφορά ὀρεξης και ἐπιθυμίας -και μάλιστα, η ακρίβεια της ἐπιλογῆς του ὀρου της ὀρεξης, η οποία μεταφέρει επακριβῶς την «οικεία φύση» της δυνάμεις του ἐπιθυμητικού στην κατά φύση κατάσταση της, είναι ἓνα παράδειγμα της συναίσθησης της διαφθοράς στο μεταπτωτικό ανθρωπολογικό επίπεδο, Ἐρμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 1^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 301.

⁴¹⁶ «τῷ νοερῷ τῆς ψυχῆς κινήματι», τό γάρ σῶμα, «ὡςπερ οἶκος αὐτῆς ἐστίν», Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ἀσκητικός, Φιλοκαλία Α'*, 259, (ση) και *Des Places*, 135-136.

⁴¹⁷ «τί μὲν αἰρέσθαι δέον, τί ἀποτρέπεσθαι», Ἐρμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Α' Οικουμενικής, *ΠΠ Β*, 118· ο Βαλσαμώνας ἀναφέρει την παραφθορά της κατά φύσιν κινήσεως της ψυχῆς ως «τό περιτρέπεσθαι και πάσχειν» των τριῶν δυνάμεων, Ἐρμηνεία Βαλσαμόνα στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 323· ἐντωμεταξύ, γνώμονας της ὀρθῆς κινήσεως της ψυχῆς είναι ἀκόμη μία φορά το πρόσωπο του Χριστοῦ, ὁπότε ανθρωπολογία και Χριστολογία συμπλέουν για μία ἀκόμη φορά στη διδασκαλία της πατερικής

προς κατανόηση του τρόπου πρόσληψης της κατά φύσιν κίνησης της ψυχής από την κανονική και πατερική παράδοση, επεξηγείται, ότι η κατά φύσιν κίνηση των δυνάμεων της ψυχής δηλώνεται όταν το λογικό, κατορθώνει να ενυλώνει «τήν ευσέβεια καί αἱ τῷ θεῷ πρέπουσαι ἡμέτεραι ἔννοιαι, καί ἡ καλοῦ ἢ ἡ τοῦ χείρονος ἀνεπισφαλῆς διάκρισις. Τοῦ δέ ἐπιθυμητικοῦ μέρους ἀρετή, τό τῶν ὄντως ἐρᾶν ὀρεκτῶν, τῆς θείας φημί φύσεως, καί τῶν οἰκειοῦν ἡμᾶς ἐκείνη δυναμένων πράξεων. (...) Ὅμοίως δέ καί τοῦ θυμικοῦ ἀρετή, ἡ πρός τήν κακίαν ἐναντίωσις καί ἀπέχθεια, καί τό πρός τάς τοῦ σώματος ὀρέξεις ἀνθίστασθαι, καί μέχρις αἵματος προς την ἀμαρτίαν ἀντικαθίστασθαι, καί τοῦ ὀρθοῦ λόγου καί τῆς ἀρετῆς προμαχεῖν».⁴¹⁸ Περαιτέρω, σε αυτό το σημείο κατανοείται, ότι στη φύση της ψυχής, στις περιγραφόμενες ως τρεις δυνάμεις της, υπάρχουν ορισμένες ενδιάθετες αρετές, πράγμα που υποστηρίζεται και από τη λοιπή πατερική γραμματεία.⁴¹⁹

Στη βάση της παραπάνω διήγησης, δεν είναι παράτολμο να ειπωθεί, ότι όταν ο 2^{ος} Γρηγορίου Νύσσης ισχυρίζεται, ότι τα πάθη και αμαρτήματα του λογιστικού είναι χαλεπότερα προς ἴαση, ουσιαστικά προκρίνει τη βασική λειτουργία και αλληλοσύνδεση των τριών δυνάμεων της ψυχής, κατά την οποία τα μέρη του επιθυμητικού και του θυμικού λογίζονται ότι, πράγματι, αποτελούν τη βάση της τροφοδότησης της λειτουργίας του λογικού, η οποία ενυλώνεται ουσιαστικά και εν

θεολογίας, Κάλλιστος Καταφυγίτης, *Περί θείας ἐνώσεως...*, ο. π., PG 147, 873CD και *Φιλοκαλία Ε'*, 23, (λς).

⁴¹⁸ Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Α' Οικουμενικής, *ΠΠ Β*, 118-119· ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ἀλλά και ο Θεόδωρος Βαλσαμώνας που τον μεθερμηνεύει, αναφέρει ἐπί τούτου ὅτι, ἡ κατά φύσιν κίνηση τῆς ψυχῆς βλέπει πρὸς τὸ ἄϋλο κάλλος, τὴν τοῦ Θεοῦ ἐφικτὴ κατανόηση καὶ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀπόλαυση, ἐνῶ τὸ ἐπιθυμητικὸ δὲν πρέπει νὰ ἐκπύπτει τοῦ ὄντως ὀρεκτοῦ, *6^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΠΠ Δ*, 320 καὶ *Πηδάλιον*, 659, ὅπως ἐπίσης, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 323· ἐπὶ τοῦ ἰδίου θέματος, πρβλ. Ερμηνεία Πηδαλίου στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *Πηδάλιον*, 659-660· βλ., ἐπιπρόσθετα, γιὰ τὸν ὀρισμὸ τῆς κατά φύσιν κίνησης τῆς ψυχῆς, γιὰ μιὰ ψυχὴ, που προσεγγίζεται μεταπτωτικά τὴν κατά φύσιν κίνηση τῆς «...τοῦ μὲν λογιστικοῦ, ἢ τῶν κάτω χαρακτῆρων πλανομένων, κατὰ τὴν θεολόγον φωνήν, τῶν βιοτικῶν λέγω φροντίδων τε καὶ θορύβων καὶ τῶν φαύλων κλίσεων, ἦτουν ἀτόπων προλήψεων ἀπαλλαγὴ καὶ τελεία ἀπάλειψις· τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ, τό μηδὲν πρὸς τὴν ὕλην ὀρμαῖν, μηδὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν ἀφορᾶν, ἀλλὰ τῷ λόγῳ γενέσθαι πειθῆνιον. Τοῦ δὲ θυμοειδοῦς ἀκολουθῶς, τό πρὸς μηδὲν ἐκταράττεσθαι τῶν συμπιπτόντων», Θεόδωρος Ἐδέσσης, *Θεωρητικόν, Φιλοκαλία Α'*, 325, (10-16)· βλ., ἐπίσης, «εὐλόγως κινεῖται ἡ ψυχὴ, ὅταν τό ἐπιθυμητικόν αὐτῆς τῇ ἐγκρατεία πεποιήται· τό δὲ θυμικόν, τῆς ἀγάπης ἀντέχεται, τό μῖσος ἀποστρεφόμενον· τό δὲ λογιστικόν, πρὸς τὸν Θεόν διάγει, διὰ προσευχῆς καὶ θεωρίας πνευματικῆς», Μάξιμος Ὁμολογητής, *Κεφάλαια περὶ Ἀγάπης, ο.π.*, PG 90, 1052A καὶ *Φιλοκαλία Β'*, 42, (ιε). Ἐκ τῶν ὡς ἄνω, κατανοεῖται, ὅτι ὅμοια με τοὺς Πατέρες, ἡ κανονικὴ παράδοση ἀναγνωρίζει, ὅτι φυσικὸ τέλος τῆς κίνησης τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ πρόσδεσὴ τῆς με τὴ θεῖα κατάβαση.

⁴¹⁹ Ο Θεόδωρος Ἐδέσσης, γιὰ παράδειγμα, ἀναφέρει σχολαστικά τις ἀρετές αὐτές καὶ τὴ δύναμη τῆς ψυχῆς, στὴν ὁποία ἀντιστοιχοῦν: τὸ λογικὸ μέρος διαθέτει τὴ φρόνηση, τὴ σύνεση καὶ τὴ σοφία, τὸ θυμικὸ διαθέτει τὴν ἀνδρεία καὶ τὴν υπομονή, ἐνῶ τὸ ἐπιθυμητικὸ τὴν ἀγάπη, τὴ σωφροσύνη καὶ τὴν ἐγκράτεια καὶ βέβαια, ἡ δικαιοσύνη, ἡ ὁποία «ἐν πᾶσι τούτοις ἐγκατέσπαρται καὶ ἀρμολίως ἐνεργεῖ», Θεόδωρος Ἐδέσσης, *Κεφάλαια ψυχωφελῆ, Φιλοκαλία Α'*, 308, (κδ)· πρβλ. μιὰ ἀντίστοιχη θεώρηση γιὰ τὴν κατά φύσιν κίνηση τῆς ψυχῆς με τις ἐνδιάθετες ἀρετές τῆς, Ἰωάννης Ἐρημίτης, *Λόγος ψυχωφελῆς καὶ ὠφέλιμος, PG 95, 96AB καὶ Φιλοκαλία Β'*, 236, (4-25).

πράγμασι με την κίνηση της νόησης και της συγκατάθεσης αυτής.⁴²⁰ Συγκρίνοντας νοηματικά τα ως άνω παραθέματα περί της ορθά κατασκευαστικής κίνησης της ψυχής διαφαίνεται, ότι στην πατερική κανονική ανθρωπολογία οντολογικός σκοπός της κίνησης του λογιστικού είναι η ρυμούλκηση του κτιστού ανθρώπου προς την ομοίωση Θεού, αφού είναι η λογική συγκατάθεση, που οδηγεί ή παρεκτρέπει κάποιον από το δρόμο προς το Θεό.⁴²¹

Περαιτέρω, προς επεξήγηση των παραπάνω, διαφαίνεται ότι, στη σύνολη πατερική διδασκαλία, είναι αποδεκτή η περιγραφή της φύσης της ψυχής ως τριμερούς⁴²² και μάλιστα, δε λείπει η γνώμη, που αναφέρει, ότι υπάρχει η ενεργητική ροπή της ψυχής, ενώ αλλά και το παθητικό φάσμα της, το μεν γαρ αυτή λογικό, το δε παθητικό, κατά τη φράση και επεξήγηση του Νικήτα Στηθάτου.⁴²³ Εξαιρετικής σημασίας διαπίστωση αποτελεί, επίσης, ότι κριτήριο της ορθότητας της λειτουργίας και κίνησης της ψυχής παραμένει το πρόσωπο και η έργω προσομοίωση με το παράδειγμα του Θεανθρώπου, υπογραμμίζοντας ακόμη μία φορά την πατερική επιμέλεια της σύνδεσης της ανθρωπολογίας με τη Χριστολογία.⁴²⁴ Κάτι τέτοιο γίνεται ορατό στη φάση της ιστορικότητας της λειτουργίας του σκεύους, όταν το λογιστικό κάνει *κατά φύσιν χρήση* των λοιπών δυνάμεων, οδηγώντας, κατά τη ρήση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, τον άνθρωπο στο καθ' ομοίωση.⁴²⁵ Προς συγκεφαλαίωση των παραπάνω, ορίζεται πατερικώς, ότι η ψυχή είναι μία «οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ, δυνάμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἄν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις».⁴²⁶

Συνοψίζοντας ως κατακλείδια δήλωση, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι στην κανονική γραμματεία της Εκκλησίας ιχνηλατείται η περιγραφή της φύσης της ψυχής ομοίως με τη λοιπή θεολογική μαρτυρία της Εκκλησίας. Συνάγεται, επιπρόσθετα, ότι

⁴²⁰ Πρβλ. 2^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ Δ, 303 και Πηδάλιον, 654.

⁴²¹ Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμώνα στον 1^ο Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ Δ, 299-302.

⁴²² Επιγραμματικά, Σύννομις 2^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ Δ, 306.

⁴²³ Βλ., τη θεώρηση, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια Πρακτικά...*, ο. π., ΡG 120, 957BD και *Φιλοκαλία Γ'*, 328, (θ).

⁴²⁴ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί θείας ἐνώσεως και βίου θεωρητικοῦ...*, ο. π., ΡG 147, 873CD και *Φιλοκαλία Ε'*, 23, (λς).

⁴²⁵ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *Ἐκατοντᾶς Γ'*, ο. π., ΡG 90, 1269C και *Φιλοκαλία Β'*, 131, (κς)· βλ., ενός ίδιου περιεχομένου σχόλιο, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά, Ἐκατοντᾶς Δ'*..., ο. π., ΡG 90, 1229C και *Φιλοκαλία Β'*, 113, (κε).

⁴²⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί Ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως*, ΡG 46, 29B· πρβλ. επίσης, «ἡ ψυχή, οὐσία νοερά τε καὶ λογικὴ ὑπάρχουσα, καὶ νοεὶ καὶ λογίζεται· δυνάμιν μὲν ἔχουσα τὸν νοῦν· κίνησιν δὲ τὴν νόησιν καὶ ἐνέργεια δὲ τὸ νόημα, πέρασ γάρ τοῦτο τῆς τε τοῦ νοῦντος καὶ τοῦ νοουμένου νοήσεως ἐστίν, ὡς περιοριστικόν τῆς πρὸς ἄλληλα τῶν ἄκρων ὑπάρχον σχέσεως. Νοοῦσα γάρ ἡ ψυχή, ἴσταται τοῦ νοεῖν ἐκεῖνο τὸ νοηθέν μετὰ τὴν αὐτοῦ νόησιν.», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά, Ζ'*..., ο. π., ΡG 90, 1381D-1384A και *Φιλοκαλία Β'*, 182, (πα).

η ψυχή είναι το στοιχείο εκείνο που ζωογονεί και κινεί το σύνολο του σκεύους και μάλιστα, η ψυχή του σκεύους έχει υπό Θεού κατασκευασθεί, ώστε να αποζητά τη σχέση μαζί του και να κατανοεί την ενέργεια Του προς τα κτίσματα, πράγμα που γίνεται φανερό από τον τρόπο που περιγράφονται οι αρετές της ψυχής, ως λίαν καλό δημιούργημα, το οποίο ατενίζει προς την εύρεση της αναφοράς του, που δεν είναι άλλη από το θείο ον. Βέβαια, αυτή η κίνηση της ψυχής προς τον Θεό γίνεται πραγματικότητα μέσα από τα κτιστά όρια της ανθρώπινης ιστορικότητας και βέβαια, ως οδός σωτηρίας διαπερνά όλα τα σημεία και γεγονότα της βιοτής του ανθρώπου στον παροντικό του χρόνο και γίνεται ζωή δια της συναλληλίας των συνανθρώπων και της μετάληψης των κτιστών, μιας και η κατασκευαστική προδιαγραφή της λειτουργίας της ψυχής εξυπηρετεί αυτήν την στόχευση. Κάτι τέτοιο γίνεται ερμηνευτικά προσλήψιμο και ανθρωπολογικά ακριβές, αν ληφθεί υπόψη: «οὐκοῦν, τριχῆ... , διηρημένης τῆς ιδιότητος τῶν τῆς ψυχῆς κινήματων, εἰς τό λογικόν τε, καί ἐπιθυμητικόν, καί θυμοειδές, κατόρθωμα μὲν τοῦ λογιστικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἡ εὐσεβής περί τό Θεῖον ὑπόληψις, καί ἡ τοῦ καλοῦ τε καί κακοῦ διακριτική ἐπιστήμη, καί ἡ τρανήν γε καί ἀσύγχυτον ἔχουσα περί τῆς φύσεως τῶν ὑποκειμένων τήν δόξαν, τί μὲν ἐστὶν αἰρετόν ἐν τοῖς οὐσι, τί δέ βδελυκτόν καί ἀπόβλητον. Καί πάλιν ἐκ τοῦ ἐναντίου πάντως ἡ ἐν τῷ μέρει τούτῳ κακία θεωρηθήσεται, ὅταν ἀσέβεια μὲν ἦ περί τό Θεῖον, ἀκρισία δέ περί τό ὄντως καλόν, ἐνηλλαγμένη δέ καί ἐσφαλμένη ἡ περί τῶν πραγμάτων φύσιν ὑπόληψις, ὥστε τιθέναι τό φῶς σκότος, καί τό σκότος φῶς, καθῶς φησιν ἡ Γραφή. Τοῦ δέ ἐπιθυμητικοῦ μέρους ἡ μὲν ἐνάρετός ἐστι κίνησις, τό πρός τό ὄντως ἐπιθυμητόν καί ἀληθῶς καλόν ἀνάγεσθαι τόν πόθον, καί εἴ τις ἐν ἡμῖν ἐρατική δύναμις τε καί διάθεσις, ἐκεῖ κατασχολεῖσθαι πάσαν, ἐν τῷ πεπεῖσθαι μηδέν ὀρεκτόν εἶναι τῆ ἑαυτοῦ φύσει ἄλλο, πλὴν τῆς ἀρετῆς, καί τῆς τήν ἀρετήν πηγαζούσης φύσεως. Παρατροπή δέ καί ἁμαρτία τοῦ τοιούτου μέρους ἐστίν, ὅταν τις μεταγάγη τήν ἐπιθυμίαν πρός ἀνυπόστατον κενοδοξίαν, ἢ πρός τό ἐπικεχρωσμένον τοῖς σώμασιν ἄνθος, ὅθεν γίνεται ἡ φιλοχρηματία, καί ἡ φιλοδοξία, καί ἡ φιληδονία, καί πάντα τά τοιαῦτα ὅσα τοῦ τοιούτου ἥρτηται τῆς κακίας γένους. Πάλιν δέ τῆς θυμώδους διαθέσεως κατόρθωμα μὲν ἐστίν ἡ πρός τό κακόν ἀπέχθεια, καί ὁ πρός τά πάθη πόλεμος καί τό πρός ἀνδρείαν ἐστομῶσθαι τήν ψυχὴν ἐν τῷ μή καταπτήσσειν τά τοῖς πολλοῖς φοβερά νομιζόμενα, ἀλλά μέχρις αἵματος τήν ἁμαρτίαν ἀντικαθίστασθαι (δική μου ἡ υπογράμμιση)».⁴²⁷

⁴²⁷ 1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, ΡΠ Δ, 297-298 και Πηδάλιον, 651-652.

Καταφαίνεται, λοιπόν, ότι η εκ Θεού κατασκευαστική αλήθεια περί ψυχής, όπως, ως άνω, μπορεί να περιγραφεί στη συγκριτική ανάγνωση των Πατέρων και της κανονικής παράδοσης, επαληθεύεται με την ευθύτητα της πράξης του ανθρώπου εντός της ιστορικής του διαβιώσεως, η οποία παραμένει μία κίνηση ισόρροπη της φύσεως της ψυχής και άγει τελικά στο Θεό ως το έσχατο για την ανθρώπινη ψυχή ορεκτό σημείο.

δ. «Νους, λόγος, αίσθηση», Η κίνηση της ψυχοσωματικής ενότητας ως εννοειδής λειτουργία της κτιστής κατασκευής κατά τους ιερούς κανόνες-Ερμηνεία του 73^ο Πενθέκτης στο πατερικό του υπόβαθρο

Αποπειρώμενος κανείς να κατανοήσει τον 73^ο Πενθέκτης στην αναφορά του, ότι «νῶ καί λόγῳ καί αἰσθήσει» πρέπει να πραγματοποιείται η αφιέρωση του ανθρώπου στο σωτήριο χριστιανικό μήνυμα στην ολότητά της, φθάνει στο συμπέρασμα πως η επιλογή των συγκεκριμένων λημμάτων από τους Πατέρες της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου χρησιμοποιείται α) για να δηλώσει την ολόπλευρη κίνηση του ανθρώπου προς την αποδοχή της καινής ζωής και β) για να δώσει περαιτέρω έμφαση στο γεγονός, ότι η ανταπόκριση στη σταυρική προσκύνηση είναι μία υπόθεση, που εναγκαλίζει όλα τα συστατικά της ψυχοσωματικής ενότητας, τα οποία ενεργοποιούνται με ένταση προς τη βίωση της καινής ζωής.⁴²⁸ Μάλιστα, η Ερμηνεία Πηδαλίου στον 73^ο Πενθέκτης αναφέρει, επεξηγώντας αυτήν την ανθρωπολογική περιγραφή όπως ρητά εκφέρεται από την κανονική επιταγή, ότι ο σταυρός ζωοποιεί τον άνθρωπο υπογραμμίζοντας επομένως, τα συγκεκριμένα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά (νους-αίσθηση-λόγος) ως δηλωτικά της σύνολης ύπαρξης του ανθρώπου προς την καινή κτίση και την εκκλησιαστική του υπόσταση.

Με την επιλογή της ανάδειξης του ανθρωπολογικού περιεχομένου του ως άνω κανόνα, συνδέεται αναγκαία η φύση και κίνηση της ψυχής με τα λοιπά

⁴²⁸ 73^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 474 και Πηδάλιον, 283· πρβλ. την επεξήγηση του Ζωναρά, ο οποίος ερμηνευόμενος επί της παρούσης σχηματικά, κατανοείται ότι στη χρήση της θεολογικής γλώσσας θέλει να προβλέψει και α) την οντολογική κατάσταση του ανθρώπου στην καινή ζωή (νους-αίσθηση) και β) την ιστορικότητά του, δηλαδή την αυτοεκδήλωση του όντος στον ιστορικό χρόνο-το ήθος του (λόγος).

συστατικά της ανθρώπινης ύπαρξης. Εν προκειμένω, χρειάζεται να διατυπωθεί και να επεξηγηθεί η συσχέτιση του νου, του λόγου και της αίσθησης με την κίνηση της ψυχής, σύμφωνα με το περιεχόμενο της ανθρωπολογικής πρότασης των ιερών κανόνων και βέβαια, σύμφωνα με τον τρόπο της περιγραφής του ανθρώπου από την πατερική θεολογία και ορθόδοξη ανθρωπολογία. Προς το παρόν, κατανοείται, ότι ο νους, ο λόγος και η αίσθηση αποτελούν σημάδια της ύπαρξης, τα οποία εκφράζουν την ανθρώπινη ανατομία και κίνηση ως μία ψυχοσωματική ενότητα στην ενοειδή της ολότητα.

Για να φωτισθεί, περαιτέρω, η παραπάνω λεκτική επιλογή από τους Πατέρες της συγκεκριμένης συνόδου, πρέπει αρχικά να σημειωθεί ο τρόπος που αντιλαμβάνονταν τη λειτουργία του νου και τη διαδικασία της νόησης. Καταρχάς, σημειώνεται επιγραμματικά, ότι ο άνθρωπος συναποτελείται από νου, ψυχή και σώμα, τουλάχιστον σύμφωνα με τον αφορισμό του Πέτρου Δαμασκηνού.⁴²⁹ Και βέβαια, τουλάχιστον εκεί εστιάζεται επί του παρόντος το ενδιαφέρον, ο νους υπόκειται στην ίδια μοίρα των λοιπών χαρακτηριστικών της σύνολης κτιστής κατασκευής, με αυτό της κτιστότητας και της τρεπτότητας ως κυρίαρχο και πρωτίστως επισημαινόμενο.⁴³⁰ Πέραν τούτων, η ανθρωπολογική εξακρίβωση της φύσης του ανθρώπου από την πατερική γραμματεία συσχετίζει τον *επεξεργαστή* ρόλο του νου, τη λειτουργία του και τις συναφείς του διεργασίες,⁴³¹ πάντα με τη σχετική κίνηση της λογιστικής δύναμης της ψυχής, την οποία ο νους την προσωποποιεί ή διαφορετικά, μετατρέπει την κίνησή της σε νόηση και λόγο. Δεν είναι λίγες οι φορές, άλλωστε, που στην πατερική θεολογία ο νους σχεδόν ταυτοποιείται με τη λογιστική κίνηση της ψυχής, δεικνύοντας κατά αυτόν τον τρόπο τη συνώνυμη ή ομόθυμη λειτουργία και συνέργεια των δύο αυτών στοιχείων στη φύση του ανθρώπου, όπου ο νους στην πραγματικότητα είναι το *άκρο* εκείνο, το *σημείο* που εκφράζει λειτουργικά και ιστορικά την κίνηση της ψυχής, της λογιστικής δύναμης εν προκειμένω, η οποία

⁴²⁹ Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Β΄, Φιλοκαλία Β΄*, 145, (18-19).

⁴³⁰ «εἶδωλον χωνευτόν ὁ ἀσθενής ἡμῶν νοῦς», Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Πρός Θεόδουλον*, PG 93, 1488C και *Φιλοκαλία Α΄*, 145, (κς).

⁴³¹ Για τον Νικήτα Στηθάτο, ο νους έχει τέσσερις γενικές δυνάμεις, οι οποίες βέβαια, λειτουργούν ενοειδώς στη διάπραξη των αρετών: «σύνεσις, ἀγγίνοια, κατάληψις, ἐντρέχεια», Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 856D και *Φιλοκαλία Γ΄*, 275, (ιβ)· από την άλλη μεριά, ἄγιος Μάξιμος ο Ομολογητής ομιλεί περί χαρισμάτων του νου: «πνεῦμα σοφίας, πνεῦμα συνέσεως, πνεῦμα γνώσεως, πνεῦμα ἐπιστήμης, πνεῦμα βουλής, πνεῦμα ἰσχύος, πνεῦμα φόβου Θεοῦ», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, Δ΄, ο. π., PG 90, 1276B και *Φιλοκαλία Β΄*, 133-134, (λη)· είναι παράλειψη να μη σημειωθεί, ότι ανάλογη επισήμανση για τα πνεύματα του νου υπάρχει και στα κείμενα του Νικήτα Στηθάτου, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 944C και *Φιλοκαλία Γ΄*, 321, (πη).

ηγεμονεύει την κατά φύσιν κατασκευή του ανθρώπου.⁴³² Και ως το φίλτρο της πρόσληψης της κτίσης και ως εκφραστής της κίνησης της ψυχής, του στοιχείου δηλαδή που ζωοποιεί και κινεί την ανθρώπινη κατασκευή στην αυτοεκδήλωσή της στα πλαίσια της ιστορικότητας της προσωπικής της βιοτής, ο νους φθάνει να *σημαίνει*, για το Νικήτα Στηθάτο σίγουρα, το κατ' εικόνα Θεού,⁴³³ μιας και εκδηλώνει ιστορικά την ενοειδή κατάσταση του ανθρώπινου όντος ενοποιώντας εκ των πραγμάτων το σύνολο της ύπαρξης στη στάση του προς τη ζωή, μια ζωή που οφείλει να είναι ανταπόκριση στα συμφραζόμενα της βιβλικής και πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης.⁴³⁴

Ο νους, όμως, ως το βιολογικά προσλαμβανόμενο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης, που προκρίνει ιστορικά την παρουσία του ανθρώπινου προσώπου στην αυτοτέλεια και μοναδικότητά της δίνοντας υπόσταση και περιεχόμενο στην κίνηση της ψυχής, βρίσκεται σε λειτουργική ενότητα και με τα λοιπά συστατικά της ψυχοσωματικής ενότητας, η οποία ονομάζεται *ανθρώπινη κατασκευή*.⁴³⁵ Έχοντας αυτό κατά νου, συνδέεται η λειτουργία της αίσθησης, της οποίας η σωματικότητα⁴³⁶ είναι φανερά προσλήψιμη και ανατομικά επαληθευόμενη,⁴³⁷ με την τροφοδότηση της νοητικής διεργασίας, η οποία απολήγει

⁴³² Για τον Ησύχιο Ιεροσολύμων, κάποιες φορές ο όρος «λογιστικό» αντικαθιστά ή μεταφέρει νοηματικά πλήρως τη λέξη «άνθρωπος», Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Προς Θεόδουλον*, PG 93, 1528AB και *Φιλοκαλία Α'*, 164, (ρνα).

⁴³³ Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 960BC και *Φιλοκαλία Γ'*, 329, (ιβ).

⁴³⁴ Η παραπάνω θέση δεν είναι τίποτα άλλο παρά η εντύπωση που αποκομίζεται από την ανάγνωση της ανθρωπολογικής πρότασης του Μαξίμου του Ομολογητή. Βλ., περισσότερο, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα...*, *Έκατοντάς Ζ'*, ο. π., PG 90, 1349B και *Φιλοκαλία Β'*, 168, (γ).

⁴³⁵ Βλ., περισσότερο για τη φύση του νου στη βιβλική και πατερική θεολογία, Πρωτοπρ. Ι. Ρωμανίδης, *Πατερική Θεολογία*, Παρακαταθήκη, Θεσσαλονίκη 2004, 5· βλ., επίσης, επί του ίδιου θέματος του παρόντος κεφαλαίου, «the man has two centres of knowing: the *nous* which is the appropriate organ for receiving the revelation of God that is later put into word through the reason and the *reason* which knows the sensible world around us», Metropolitan of Nafpaktos, Hierotheos Vlachos, *The Person in the Orthodox Tradition*, (trans., E. Williams), The Birth of Theotokos Monastery, Levadia 1999, 24.

⁴³⁶ Ο 100^{ος} Πενθέκτης διατυπώνει ξεκάθαρα ότι «ἐπὶ τὴν ψυχὴν αἱ τοῦ σώματος αἰσθήσεις εἰσκρίνουσι...», *ΡΠ Β*, 545 και *Πηδάλιον*, 310.

⁴³⁷ Η αίσθηση είναι τροφός της ψυχής για τον Θεόδωρο Σαββαΐτη, Θεόδωρος Εδέσσης, *Κεφάλαια ψυχοφελῆ*, *Φιλοκαλία Α'*, 320, (πζ). Πρέπει να σημειωθεί, ότι ορισμένοι Πατέρες υποστηρίζουν, ότι η αίσθηση είναι *μία* και εκφράζεται *πενταπλώς*, όταν ενεργοποιείται σωματικώς, ενώ κάποιοι άλλοι αναφέρουν ότι η κατηγοριοποίηση των σωματικών πέντε αισθήσεων είναι ένα μεταπτωτικό γνώρισμα. Πρβλ. για παράδειγμα, Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός*, *Φιλοκαλία Α'*, 242 (κθ) και Des Places, 99-100· επίσης, ο ίδιος άγιος αναφέρει «ή φυσική αίσθηση τῆς ψυχῆς διαιρεμένη σέ πέντε, ἕξ αἰτίας τοῦ ἐκ τῆς παρακοῆς ὀλισθήματος», Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός*, *Φιλοκαλία Α'*, 242-243, (κη-λ) και Des Places, 99-101· βλ., επίσης, «μί υπάρχουνσα κατά τό γένος ἡ αἰσθησις, πενταπλοῦται τοῖς εἶδεσι», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *Έκατοντάς Στ'*, ο. π., PG 90, 1337AB και *Φιλοκαλία Β'*, 162, (οδ). Μία προσέγγιση του θέματος αποτελεί και η μελέτη του Madden, ο οποίος όμως -αν και προσπαθεί να εξετάσει τη σημασία της νοεράς αίσθησης περισσότερο σε σχέση με τον άγιο Διάδοχο παρά στην κειμενική βάση του αγίου Μαξίμου-, διαχωρίζει την αίσθηση της ανθρώπινης ύπαρξης σε *spiritual* και *bodily*, αγνοώντας την πατερική συναίσθηση περί προπρωτικής

στη νόηση και κατανόηση, δηλαδή στην επεξεργασία της πρόσληψης του κτιστού, αισθητού και νοητού κόσμου, στον οποίο ο νους, ως μία αυτοτελής μονάδα διεργασίας συμπεριλαμβανόμενη σε μία ψυχοσωματική ενότητα και ενοειδή κίνηση, διαβιεί και ανταποκρίνεται.⁴³⁸ Πιο συγκεκριμένα, «ὁ νοῦς ἐπιβάλλων τοῖς ὄρατοῖς, κατὰ φύσιν νοεῖ τὰ πράγματα διὰ μέσης τῆς αἰσθήσεως· καί οὔτε ὁ νοῦς κακόν, οὔτε τό κατὰ φύσιν νοεῖν, οὔτε δέ τὰ πράγματα, οὔτε ἡ αἴσθησις», πράγμα που μεθερμηνεύεται, στο ότι η λογική διαδικασία της αισθητής πρόσληψης των πραγμάτων πραγματοποιείται από το νου. Η φύση των αισθητών, επομένως, μεταφέρεται στην ψυχική διεργασία του λογιστικού και ενεργοποιείται το άκροσημείο του νου προς ενορχηστρωμένη νόηση, κατανόηση και μορφοποίηση της αισθητηριακά μεταφερόμενης πρόσληψης από το γνώρισμα-στοιχείο της ανθρώπινης αίσθησης. Αναγιγνώσκεται εν προκειμένω, η διαφορετικότητα των διαδικασιών εντός της ανθρώπινης ύπαρξης, καθώς η «κατά νου κατανόηση της κτίσης διαφοροποιείται

και μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης, N. Madden, «Αἴσθησις νοερά (Diadochus-Maximus)», *Studia Patristica* XXIII (1989) 53-60. Η αίσθηση του ανθρώπου, όπως προσεγγίζεται εμπειρικά και ανθρωπολογικά από τους Πατέρες αλλά και όπως δείχνει να χρησιμοποιείται από τον 73^ο Πενθέκτης, μοιάζει με ένα είδος «διάθεσης», που συνέχει ολόκληρη την ύπαρξη. Πρόκειται για την περιγραφή ενός είδους αντιληπτικού των πραγμάτων μηχανισμού προς τροφοδότηση του νου, ένα είδος οργάνου που υποδέχεται ερεθίσματα βάζοντας σε κίνηση τις μηχανεύσεις του νου. Περαιτέρω, θεωρείται αναγκαίο να σημειωθεί επί της παρούσης, ότι η επίσκεψη επί των ὄρων «νοερά αίσθηση» και «αίσθηση καρδιάς» στον Διάδοχο Φωτικής, καθώς και «νοερά» και «αισθητική δύναμη» στον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή φεύγουν από τα όρια της προβληματικής της ανα-χείρας διατριβής. Τούτη είναι η προβληματική που προσπαθεί να μεθερμηνεύσει ο Madden.

Στην ορθόδοξη παράδοση, βέβαια, συγκεφαλαιώνει ο Μπετσάκος, η αίσθηση είναι μία λειτουργία, η οποία δηλώνει την άμεση και ενιαία σχέση ανθρώπου και αισθητών αντι-κείμενων κτισμάτων και προηγείται υπαρκτικά των πέντε διαφοροποιημένων αισθήσεων ως προαισθητηριακή σχέση ανθρώπου και κόσμου. Δεν μπορεί να υπάρξει μία αυτονομημένη και εξαρχής δεδομένη λειτουργικότητα των επιμέρους αισθήσεων χωρίς αυτήν την προαισθητηριακή σχέση, που μορφώνει και δομεί τις αισθήσεις. Έτσι, ως κίνηση της ψυχής λογίζεται η αίσθηση, η οποία απαρτίζεται από ένα ευρύτερο σύνολο αλληλένδετων λειτουργιών που συμπλέκουν αφ' ενός, α) την αφετηριακή (άμεσα εμπειρική) οργανική σχέση ανθρώπου και κόσμου, β) την πρόσληψη του κόσμου μέσω των αισθητηρίων οργάνων, γ) τη λειτουργία της φαντασίας, προς μορφοποίηση των αισθητηριακά προσλήψιμων κτισμάτων, δ) την αντίληψη των όντων ως διακεκριμένων αντικειμένων, ε) την εμπειρία των φυσικών σχέσεων ανάμεσα στα αντικείμενα που συνθέτουν ως σύνολο την κοσμική πραγματικότητα, στ) τη συλλογή των λόγων των όντων και ζ) την καθαρά δημιουργική αναπαραγωγή του κοσμικού κάλλους εντός της ψυχής και αφετέρου, τον αισθητό, λογικό και νοητό χαρακτήρα των κτισμάτων, που προσφέρουν δεδομένη εξαρχής δυνατότητα ανταπόκρισης στην ανθρώπινη προσέγγισή τους. Μάλιστα, ο Μπετσάκος, προσθέτει συμπληρωματικά, ότι η αίσθηση επιτυγχάνει τη σύζευξή της με το νου μέσω της φαντασίας, σε μία λειτουργία συμβολισμού μέσα σε μία σχέση αλληλοπεριχώρησης. Τελικά, η αίσθηση αποβαίνει στο λόγο ως η τελική λειτουργία, που απολήγει η αίσθηση, ενώ και ο νους αντιπροσωπεύει την καθολική γνωστική δυνατότητα της ψυχής. Βλ., περισσότερα, τα όσα διαφωτιστικά περί σύνδεσης αυτών των τριών σημείων της ανθρώπινης ύπαρξης στη συνάφειά τους με τη σωματικότητα του ανθρώπου, Β. Μπετσάκος, *Αίσθησις-λόγος-νους κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή*, στο, www.myriobyblos.gr/texts/greek/betsakos_aisthsis.html, (πρόσβαση, 16.11.2012).

⁴³⁸ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί Αγάπης*, PG 988C και *Φιλοκαλία Β'*, 16, (ιε),

ως εργασία από την κατ' αίσθηση πρόσληψή της»,⁴³⁹ αν και είναι ολοφάνερο, ότι επιτελείται εντός της ανθρώπινης κατασκευής μία γραμμική εργασία μέσω αυτών των δύο επί της παρούσης εξεταζομένων ανατομικών χαρακτηριστικών.⁴⁴⁰

Από την άλλη μεριά, πάλι, και αφού συνοπτικά και επιγραμματικά επιχειρήθηκε ένας διαχωρισμός των προηγούμενων δύο διακριτών λειτουργιών εντός του σκεύους, το αποκύημα ή ο καρπός, το τελικό στάδιο δηλαδή, αυτής της γραμμικής διεργασίας είναι ο λόγος, μιας και, ακολουθώντας και τον τρόπο που αντιλαμβάνεται ο Ζωναράς τον 73^ο Πενθέκτης που εντοπίζεται προς ερμηνεία, ο λόγος, η λογική ικανότητα και λογική προσηγορία αποτελεί την ωρίμανση της κίνησης της ψυχής και βέβαια, ο λόγος αποτελεί την ανταπόκριση της ψυχής προς την κτιστή πραγματικότητα.⁴⁴¹ Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζεται συνοπτικά, ότι η επιλογή των τριών αυτών λημμάτων από τον ανα-χείρας κανόνα, κατά κάποιον τρόπο ονοματίζουν εναγκαλιστικά τα χαρακτηριστικά του τρόπου ύπαρξης της ανθρώπινης κατασκευής. Από την άλλη μεριά, νοηματοδοτούν μία κατά φύσιν γραμμική και ενοειδή λειτουργία της ψυχοσωματικής ενότητας που ορίζεται ως άνθρωπος, προτείνοντας ο 73^{ος} Πενθέκτης ως ανθρωπολογική διδασκαλία, το ρόλο της αίσθησης ως εισαγωγή των οραθέντων εντός του σκεύους, τα οποία με την είσοδό τους κινητοποιούν την ψυχή και μετακυλούνται ως νόηση, ενώ στη συνέχεια η νόηση αναλαμβάνει να τα μορφοποιήσει σε λόγους των οραθέντων, δηλαδή σε λόγο και θέση επί της φύσης τους,⁴⁴² αν βέβαια ακολουθείται αυτή η κατά φύσιν πορεία μέσα

⁴³⁹ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, Έκατοντάς Γ', ο. π., PG 90, 1221C και *Φιλοκαλία Β'*, 110, (ε).

⁴⁴⁰ Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αποφαινεται επιγραμματικά «πρός τό σῶμα τῆς ψυχῆς κατά τήν αἴσθησιν σχέσιν», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, Έκατοντάς Β', ο. π., PG 90, 1225A και *Φιλοκαλία Β'*, 111, (ια).

⁴⁴¹ Σε αυτό το σημείο δύναται να προστεθεί η θέση του αγίου Μαξίμου περί της γραμμικής αυτής διαδικασίας. Αναφέρει συγκεκριμένα ο άγιος: «διδάσκειν χρῆ πάντας τούς ἐν παντί τῷ κόσμῳ, λόγῳ ζῆν μόνῳ καί πολιτεύεσθαι καί τοσοῦτον ἔχειν περί τῶν σωμάτων τήν μέριμναν, ὅσον διά πολλῆς φροντίδος τήν πρός αὐτά σχέσιν τῆς ψυχῆς διακόναι, καί μηδεμίαν διδόναι τό σύνολον τῆς ὕλης τῆ ψυχῆ φαντασίαν· σβεσθείσης ἤδη τῷ λόγῳ τῆς κατ' ἀρχάς, τόν μὲν λόγον παρωσαμένης, τήν ἀλογίαν δέ τῆς ἡδονῆς ὄφειος δίκην ἐρπυστικοῦ προσδεξαμένης αἰσθήσεως, καθ' ἧς ὠρίσθη δικαίως ὁ θάνατος, ἵνα παύσῃται τῷ διαβόλῳ πρός τήν ψυχὴν παρεχομένη τήν εἴσοδον», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά, Έκατοντάς Δ'*, ο. π., PG 90, 1336D-1337A και *Φιλοκαλία Β'*, 162, (ογ),

⁴⁴² «ὡ παρ' ἡμῖν λόγος ἐκ τοῦ νοῦ κατά φύσιν προερχόμενος», Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Θαλάσσιον...*, Έκατοντάς Β', ο. π., PG 90, 1136A και *Φιλοκαλία Β'*, 73, (κβ). Αν λειτουργήσουν αυτονομημένα οι αισθήσεις, χωρίς δηλαδή την επιστασία του λογιστικού μέρους της ψυχής υπό την εντορχήστρωση του νου αλλά αυτονομημένα, δια της παρουσίας μονάχα του επιθυμητικού και δια της απουσίας του λογιστικού, τούτο λογίζεται μία παρά φύσιν κίνηση, Θαλάσσιος Λιβύης, *Περί ἀγάπης καί ἐγκράτειας καί τῆς κατά νοῦν πολιτείας*, PG 91, 1437C και *Φιλοκαλία Β'*, 211, (ι). Εξαιρετικό παράδειγμα της παρά φύσιν κίνησης της ψυχής, μετά από αισθητηριακή εισροή γεγονότος και πρόκληση παρά-νόησης, δηλαδή παρά φύσιν κίνησης, δίδεται από την Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 47^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 419. Περί της παρά φύσιν κίνησης της ψυχής κατά την πατερική θεολογική

από τον εκ Θεού κατασκευαστικό τρόπο λειτουργίας του ανθρώπου. Και ως κατά φύσιν διαδικασία θεωρείται, όταν η ψυχή λειτουργήσει προς την ενύλωση αυτής της διαδικασίας, όπως συνοψίζει για μια ακόμη φορά ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής: η κινητοποίηση και χρήση της λογικής δύναμης από τον άνθρωπο ενορχηστρώνει τη δύναμη του θυμικού, η οποία «νευρεί» το επιθυμητικό για έρωτα προς γνώση.⁴⁴³ Σε τούτη την τελευταία επισήμανση περί της κατά φύσιν ψυχοσωματικής λειτουργίας του ανθρώπου είναι αναγκαίο να δοθεί σημασία, μιας και κάθε περιστατικό παρά φύσιν κίνησης της ανθρώπινης φύσης, τοποθετεί σε ανισορροπία τη γραμμική αυτή λειτουργία του ανθρώπου. Μάλιστα, η υπό του αγίου Μαξίμου περιγραφή της γραμμικής αυτής λειτουργίας του ανθρώπου αποτελεί ένδειξη της ενοειδούς κίνησής του και της ψυχοσωματικής του ενότητας, γιατί ειδωμένη από ένα διαφορετικό πρίσμα, περιγράφει απλά τη φυσική διαδικασία των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου. Εν τέλει, μπορεί να ειπωθεί επιγραμματικά, ότι ο νους είναι το όργανο που επιτελεί την επεξεργασία των νοημάτων των αισθητά προσλήψιμων κτιστών πραγμάτων και ενεργεί λόγω και ιστορικά την αυτοεκδήλωση και πράξη του ανθρώπου μέσα από τη λογική διεργασία αυτής της επεξεργασίας της αισθητηριακής πρόσληψης.

Κρίνεται, συμπερασματικά, ότι η επιλογή των τριών αυτών στοιχείων του σκεύους από τον *73^ο Πενθέκτης* γίνεται, για να δηλωθεί η ολότητα της ανθρώπινης κατασκευής μέσα από τον τρόπο που ικανώνεται να εκδηλώσει το λόγο ως ιστορική του κίνηση ο άνθρωπος με τη συνέργεια της αίσθησης και την ηγεμόνευση του νου, ο οποίος ως *σημείο* και *μέσο* αποκαλύπτει το στοιχείο εκείνο, το οποίο αναγνωρίζεται ως μέσο της λογικής κίνησης και ενέργειας των δυνάμεων της ψυχής και βέβαια, αποκαλύπτει τον τρόπο ύπαρξης του (κάθε) ανθρώπου.⁴⁴⁴ Σε κάθε περίπτωση, μέλημα του παρόντος δεν είναι η περαιτέρω εκβάθυνση περί της φύσης του νου, της αίσθησης και του λόγου παρά η (υπο)δειγματική τεκμηρίωση της ολότητας της ενοειδούς κίνησης από τα συγκεκριμένα συστατικά της ανθρώπινης κατασκευής, όπως αυτά επιλέγονται για να αποδώσουν την ολότητα της ανθρώπινης ύπαρξης από τον *73^ο Πενθέκτης*. Βέβαια, η συγκριτική ανάγνωση του *73^{ου} Πενθέκτης* με την

ανθρωπολογία και την κανονική ανθρωπολογία γίνεται εκτενέστερη αναφορά σε επόμενο κεφάλαιο της διατριβής.

⁴⁴³ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, Β', ο. π., PG 90, 1248C και *Φιλοκαλία Β'*, 121, (οδ).

⁴⁴⁴ Βλ., μία χαρακτηριστική διήγηση για τη συνέργεια αισθήσεων, νου και ψυχής στην εκδήλωση της ζωής του ανθρώπου, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α'*, *Φιλοκαλία Γ'*, 54, (2 κ. εξ.).

ανθρωπολογική πρόταση της πατερικής γραμματείας είναι ένα δεύτερο ζητούμενο και καθώς φαίνεται, παρουσιάζεται σθεναρώς και κυρίως σε σχέση με την ανθρωπολογική περιγραφή του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, τη θεολογία και ανθρωπολογία του οποίου η συγκεκριμένη σύνοδος αποπνέει και μεταφέρει. Ακόμη, η σύνδεση της σωματικής υφής του ανθρώπου με την κίνηση των δυνάμεων της ψυχής, πράγμα που στεριώνει μία κατά φύσιν ένωση των δύο και βέβαια, λογίζεται ως μία ενοειδής πραγματικότητα, παραμένει μία αβίαστα ευρισκόμενη ανθρωπολογική αρχή στην πατερική γραμματεία και στα μνημεία των κανόνων. Η σύνδεση της σωματικότητας του ανθρώπου, όπως το στοιχείο της αίσθησης 'η οποία πενταπλούται',⁴⁴⁵ με τη λειτουργία της νόησης και του λόγου, ως παράγωγα του λογιστικού μέρους της ψυχής, παραμένει μία ανθρωπολογική ανάγνωση από τη μεριά των Πατέρων, η οποία α) ενδιαφέρεται να διακρίνει την ανατομική αλήθεια των ιδιαίτερων συστατικών της ανθρώπινης ύπαρξης και β) ζητεί να καταδείξει το χαρακτήρα και τρόπο ύπαρξης της ψυχοσωματικής ενότητας, η οποία αποτελεί την ανθρώπινη ύπαρξη.⁴⁴⁶

Εν τέλει, εκτός της παραγωγής λόγου και λογικής κρίσης μέσα από την προαναφερθείσα διαδικασία, υποστηρίζεται, ότι κάθε φορά που απαντάται το λήμμα *λογισμός* στα κείμενα των ιερών κανόνων και της λοιπής πατερικής γραμματείας, πρέπει να λαμβάνεται υπόψη το παραπάνω ανθρωπολογικό μοτίβο, το οποίο λειτουργεί σα βάση κατανόησης του νοήματος του λήμματος και της φύσης του λογισμού και βέβαια, του τρόπου που αντιλαμβάνονται οι Πατέρες της Εκκλησίας τη διαδικασία παραγωγής του λογισμού μέσα από την κατά φύσιν (παρά, παρά φύσιν) λειτουργία της ψυχής.⁴⁴⁷ Ο λογισμός, με λίγα λόγια, μοιάζει να εν-υπάρχει στο

⁴⁴⁵ Πρβλ. τον τρόπο που ο αντιλαμβάνεται ο Νικήτας Στηθάτος τη λειτουργία των αισθήσεων, πάντα σε τελικό προσανατολισμό τη σχέση του ανθρώπου με το Θεό «ὁ τὰς ἐνεργείας τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων πρὸς τὰς ἔνδον τρέψας αἰσθήσεις, καὶ τὴν μὲν ὄρασιν πρὸς τὸν ὄρωντα νοῦν τὸ φῶς τῆς ζωῆς ἐκπετάσας· τὴν δὲ ἀκοήν πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς ψυχῆς· τὴν δὲ γεῦσιν πρὸς τὴν τοῦ λόγου διάκρισιν· τὴν δὲ ὄσφρησιν πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νοός· τὴν δὲ ἀφήν πρὸς τὸ τῆς καρδίας μετακινήσας ἐγρήγορον· ἀγγελικὴν ζωὴν διανύει», Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 853D-856A και *Φιλοκαλία Γ'*, 274, (η).

⁴⁴⁶ Ο Ηλίας ο Έκδικος αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι η ψυχή έχει ως αυλή την αίσθηση και ως αρχιερέα το νου, Ηλίας Έκδικος, *Γνωστικά κεφάλαια*, PG 90, 1437B και *Φιλοκαλία Β'*, 304, (νδ),

⁴⁴⁷ Για να κατανοηθεί καλύτερα η κατά φύσιν και η παρά φύσιν παραγωγή λογισμών, πρέπει να σημειωθεί το εξής: οι λογισμοί χωρίζονται από την πατερική γραμματεία σε απλούς και σύνθετους. Απλοί είναι οι απαθείς λογισμοί, όπου η ανθρωπολογική διαδικασία παραγωγής τους παραμένει κατά φύσιν (η πρόσληψη του πράγματος στην ευθύτητα της όρασής του, *δική μου η παρένθεση*, ώστε να υπενθυμισθεί η σημασία της ευθύτητας στην κατά φύσιν λειτουργία του σκεύους), ενώ σύνθετοι, αναφέρει ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, νοούνται οι εμπαιθείς, «ὡς ἐκ πάθους καὶ νοήματος συγκεείμενοι», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περὶ Ἀγάπης...*, *Ἐκατοντὰς Β'*, ο. π., PG 90, 1009D και *Φιλοκαλία Β'*, 25, (πδ). περαιτέρω, σημειώνει ο άγιος Μάξιμος, όταν ο νους φθάσει σε ένα

σκεύος ως το αυτόνομο παράγωγο της αναφερθείσας ενδο-υποστατικής λειτουργίας, ως το σχήμα και πρόκριμα της κατά φύσιν ή παρά φύσιν απόληξης της σύνδεσης αίσθησης, νόησης και λόγου.

Επί του παρόντος εξυφαίνεται το εξής: μέλημα της παρούσης ενότητας ήταν να αναδείξει ένα παράδειγμα, το οποίο αναλύει ουσιαστικά και επισταμένα μία κεντρική λειτουργία της ανθρώπινης κατασκευής, στην οποία διακρίνεται η ανατομική και υπαρξιακή ενότητα του σώματος και της ψυχής, όπως διατυπώνεται από μία συγκεκριμένη κανονική παραίνεση αφορμώμενη μοιραία από τη λοιπή θεολογική ανθρωπολογία των Πατέρων της Εκκλησίας, η οποία περικλείει σχηματικά την περιγραφή αυτής της υπαρξιακής ενότητας ψυχής και σώματος,⁴⁴⁸ ενυλωμένη και διαφανόμενη από την ενέργεια του ανθρώπου.

ε. Η καρδιά ως το κέντρο της ανθρώπινης ύπαρξης

«τὸ ἡγεμονικόν (λογικόν), οὗ σύμβολον ἡ καρδιά ἐστίν»,

Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἁσμάτων*, 7, PG 44, 937D.

αποτελεσμα δηλαδή, το νόημα, αν το νοήμα χωρισθεί από την εμπαθή κατάσταση του νου, ονομάζεται ψιλός λογισμός, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί Αγάπης...*, *Ἐκατοντάς Γ'*, PG 90, 1029B και *Φιλοκαλία Β'*, 33, (μγ). Επομένως, δεν θα ήταν παρακινδύνευση να ειπωθεί, ότι κάθε φορά που απαντάται το λήμμα λογισμός στα κείμενα των ιερών κανόνων και στην ερμηνεία τους από τους Βυζαντινούς Ερμηνευτές και βέβαια, το *Πηδάλιο*, το οποίο εκφράζει εκ των πραγμάτων μία προσέγγιση συγγενή της ορολογίας των συγγραμμάτων (περί) της μοναχικής ζωής, έχει συνήθως την έννοια του εμπασθούς λογισμού. Κάποια παραδείγματα αποτελούν τα παρακάτω: «ζάλη λογισμών» στην Ερμηνεία Ζωναρά στον 77^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 484· «κακός λογισμός» με την έννοια της κακής εκτίμησης της κατάστασης, λαθεμένη ή άδικη απόφαση/παραίνεση στην Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 91^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 549· 'λογισμός' ως συμπέρασμα κατόπιν λογικής σκέψης, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 41^ο Πενθέκτης, *Πηδάλιον*, 258· θα ήταν πέραν των επιστημολογικών στοχεύσεων της παρούσας διατριβής η εξαντλητική ανίχνευση και εντοπισμός των αναφορών περί λογισμού στα κείμενα και τις ερμηνείες των ιερών κανόνων. Η δειγματοληπτική τους προσέγγιση, παρ' όλα αυτά, επαληθεύει τη θέση της παρούσας διατριβής περί της ανθρωπολογικής αναφοράς των ιερών κανόνων στο σχήμα αίσθησης-νους-λόγος (και λογισμός).

⁴⁴⁸Πρβλ. μία συγκριτική ανάγνωση της θέσης του Νικήτα Στηθάτου περί του σχήματος νους-λόγος-αίσθηση και τον τρόπο που αυτή αποτυπώνεται στη λειτουργία του ανθρώπινου όντος: «εις τρεις δέ τῆ ψυχῆ ἐνεργείας ταῦτα συνάγεται· εἰς νοῦν, εἰς λόγον, εἰς αἴσθησιν. Καί διά μὲν τοῦ νοός, τὰς διανοήσεις· διά δέ τοῦ λόγου, τὰς ἐρμηνείας· διά δέ τῆς αἰσθήσεως, τὰς φαντασίας τῆς θείας ἐπιστήμης καί γνώσεως λαμβάνομεν», Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 856BC και *Φιλοκαλία Γ'*, 275, (ι)· πρβλ. ακόμη μία θέση επί του ίδιου σχήματος και της κατά φύσιν λειτουργίας τους, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 992D-993A και *Φιλοκαλία Γ'*, 346, (οβ).

Συνεχίζοντας την ερμηνευτική προσέγγιση των ιερών κανόνων, η οποία αποπειράται να καταδείξει τη θεώρηση του ανθρώπου ως μία ψυχοσωματική ενότητα οφείλεται η αναφορά σε μία ρήση του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά: «νοῦς λέγεται καί ἡ τοῦ νοῦ ἐνέργεια ἐν λογισμοῖς συνισταμένη καί νοήμασι. Νοῦς ἐστὶ καί ἡ ἐνεργοῦσα ταῦτα δύνამις, ἣτις καί καρδιά καλεῖται παρά τῆ Γραφῆς».⁴⁴⁹ Στα πλαίσια της κατανόησης της ανθρώπινης φύσης ως ψυχοσωματικής ενότητας και βέβαια, κατόπιν της εμπειρίας τους ως μία διαδρομή σε απόπειρα σχέσης και μετοχής Θεού, οι Πατέρες της Εκκλησίας φθάνουν να υποστηρίζουν, ότι η λογική ικανότητα του ανθρώπου, η συγκεκριαιωτική αυτή δύναμη της ψυχής, ως φυσικό ἴδιον του ανθρώπινου οργάνου, βρίσκεται στην καρδιά του ανθρώπου και η καρδιά ηγεμονεύει ὅλο το ὄργανο «κατά τὴ ρῆση Γραφῶν καὶ Πατέρων».⁴⁵⁰ Σε μία τέτοια γνώμη συνηγορεῖ και ὁ 45^{ος} Πενθέκτης, ὁ ὁποῖος συγκεκριμένα αναφέρει, ὅτι «...καὶ τὴν ψυχὴν ἐκταραχθῆναι, δίκην κυμάτων ἐπικλυζόντων, καὶ τῆδε κάκεῖσε περιστρεφόντων, ὡς μήτε δάκρυον, ἔστιν ὅτε, λοιπὸν ἀφιεῖσαν, τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ διὰ τοῦ σώματος κατάνυξιν ἐπιδείξασθαι», εκθέτοντας στην παραπάνω φρασεολογία α) τὴν ευθύτητα τῆς κίνησης τῆς ψυχῆς, ὡς τὴν ἰδεατὴ, κατὰ φύσιν κίνησή τῆς, β) τὴ σύνδεση τῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς με τὸ ὄργανο καὶ τὴ λειτουργία τῆς καρδιάς καὶ, γ) τὸν ἀντίκτυπο αὐτῶν κινήσεων στὴ φυσιολογία τοῦ σώματος.⁴⁵¹ Ὁ τρόπος σύνδεσης τῶν στοιχείων τῆς ἀνθρώπινης βιολογικῆς οντότητας ὡς μία ἐνότητα ψυχοσωματικῶν σημείων ἐρχεται ἀναπόδραστα στὴν ἐπιφάνεια μέσα ἀπὸ τὴ διατύπωση τῆς παραπάνω κανονικῆς νοθεσίας, ὅπως παρόμοια ἐπιτελεῖται καὶ μέσα ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ 100^{ου} Πενθέκτης.⁴⁵²

Ἡ σύνδεση τοῦ νοῦ καὶ τῆς λογικῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς με τὴν καρδιά συνηγορεῖ στὴν ἀνατομικὴ βεβαιότητα, ὅτι ἡ καρδιά ἀποτελεῖ τὸν κεντρικὸ μὴ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καὶ βέβαια, τὸ μοχλὸ ἐκεῖνο ποὺ παρακινεῖ τὸν ἄνθρωπο στὴν προσωπικὴ αὐτοεκδήλωση τῆς ὑπαρξῆς του, ὅπως φανερά υποστηρίζεται ἀπὸ τὴν *Ἐπιστολὴ Πρὸς Ἀμμούν* τοῦ αγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας.⁴⁵³ Ἡ ἱστορικὴ

⁴⁴⁹ Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά...*, ο. π., PG 150, 1120C καὶ *Φιλοκαλία Δ'*, 133, (γ).

⁴⁵⁰ *Α' Πέτρον*, 3, 4· Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Ἐπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων* PG 150, 1105D-1108A καὶ *Φιλοκαλία Δ'*, 125, (20-37).

⁴⁵¹ 45^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 412 καὶ *Πηδάλιον*, 261· περὶ κατάνυξης καρδίας, ὑπάρχει ἐπίσης, ἀναφορὰ καὶ στὸν 89^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 513 καὶ *Πηδάλιον*, 297· μάλιστα, ὁ Ζωναράς κατανοεῖ, ὅτι ἡ κατάνυξη στὴν καρδιά ἀντικατοπτρίζει τὴν κατάσταση τῶν ἐσωψύχων τοῦ ἀνθρώπου, γνωστοποιώντας ἔτσι, ὅτι γιὰ αὐτὸν ἡ καρδιά ταυτίζεται με τὴ ψυχὴ, πρβλ. Ἐρμηνεία Ζωναρά στὸν 89^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 513.

⁴⁵² 100^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 545 καὶ *Πηδάλιον*, 310.

⁴⁵³ Ἡ καρδιά εἶναι ὁ ἐνοποιητικὸς ἐκεῖνος μηχανισμὸς τῆς ὑπαρξῆς, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐκκινεῖ ἡ ἀνθρώπινη πράξη ὡς ἐνέργεια μεταγενέστερη τῶν διεργασιῶν τῆς ψυχῆς, ποὺ λαμβάνουν χώρα σὲ τούτο τὸ

αυτοεκδήλωση του ανθρώπου ως μία κίνηση του όντος «ἐξ ὅλης καρδίας καί ἐν τοιούτῳ βίῳ προαιρέσεως» παραμένει μία ανθρωπολογική παράμετρος της βιολογικής αλήθειας της ύπαρξης, που εντοπίζεται και στον 41^ο Πενθέκτης.⁴⁵⁴ Μέσα από τούτη την οπτική οφείλεται να ερμηνευθεί και η φράση της Ερμηνείας Βαλσαμώνα στον 55^ο Πενθέκτης «σίδηρος διήλθε τήν καρδίαν», στην παραστατικότητα της οποίας εμφιλοχωρεί η ανθρωπολογική αληθειακή αξίωση για την κεντρικότητα του οργάνου στη ζωή, ενέργεια και ιστορική αυτοεκδήλωση του σύνολου σκεύους.⁴⁵⁵ Επιπρόσθετα, κάθε αναφορά των ιερών κανόνων περί «οικείας ορμής»⁴⁵⁶ προς την εκδήλωση κάθε προσωπικής ενέργειας, πρέπει να προσεγγίζεται μέσα από το παραπάνω ερμηνευτικό υπόστρωμα, μιας και στα κείμενα των ιερών κανόνων, εφάμιλλα με τη λοιπή πατερική ανθρωπολογία, η καρδιά αναδεικνύεται ως κινητήρια εστία της ανθρώπινης ύπαρξης και απόληξη της κίνησης της ψυχής.⁴⁵⁷ Περαιτέρω, με τη σύνδεση των εργασιών του νου με την καρδιά, όπως στο προλογικό μέρος του παρόντος κεφαλαίου επεξηγεί ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, αντιλαμβάνεται κανείς, ότι στην πατερική και κανονική ανθρωπολογία η ανθρώπινη οντότητα περιγράφεται -για μία ακόμη φορά- ως μία ενότητα στοιχείων σε μία ενοειδή λειτουργία, κατά την οποία η διεργασία του νου έχει ως πλαίσιο δράσης την καρδιά, δια της οποίας εισέρχονται, μεταφράζονται και εκδιπλώνονται τα νοήματα του «ποιεῖν» και του «πάσχειν» στην ανθρώπινη ύπαρξη.

Συμπερασματικά, κατανοεί κανείς, ότι στην ανάγνωση των ιερών κανόνων, η επιλογή της χρήσης του λήμματος *καρδιά* φέρει ένα ανθρωπολογικό υπόβαθρο, το

σημείο. Και ο άγιος Αθανάσιος Αλεξανδρείας προσυπογράφει αυτή τη γνώμη, δηλαδή την ανθρωπολογική θεώρηση, ότι στην καρδιά εμπλέκεται η δημιουργία λογισμών, ως παραγώγων της κίνησης της ψυχής, *Ἐπιστολή πρὸς Ἀμμοῦν*, ΡΠ Δ, 70 και *Πηδάλιον*, 577· κάτι παρόμοιο υποστηρίζεται και στην Ερμηνεία Πηδαλίου στον 100^ο Πενθέκτης, *Πηδάλιον*, 310, όπου ο ερμηνευτής ξεκάθαρα συνδέει την κίνηση του νου με τον αντίκτυπό της στο χώρο/κίνηση της καρδιάς.

Περαιτέρω, εξαιρετικής ανθρωπολογικής σημασίας είναι η παρακάτω φράση του Μεγάλου Βασιλείου: «οὐ ἐσμέν καρδιῶν κριταί ἀλλ' ἐξ ὧν ἀκούωμεν κρίνομεν...». Σε αυτό το σημείο, κατανοείται, ότι α) είναι άλλη ψυχική διεργασία που επιτελείται στο πεδίο της καρδιακής λειτουργίας και β) άλλη είναι η προβολή αυτής της διεργασίας δια της αυτεξούσιας προαιρέσεως. Ἐτσι, θα μπορούσε να ειπωθεί, ότι ο Μέγας Βασίλειος δεν κρίνει αυστηρά τον άνθρωπο ως ύπαρξη (ἔστω εκπεσούσα ή αιρετική) αλλά το λόγο του ανθρώπου, όταν παράγεται και είναι εμπαθής, επιλήψιμος και δεκτικός κανονικής κριτικής και νουθεσίας. Πρβλ. 10^{ος} *Βασιλείου Καισαρείας*, ΡΠ Β, 125 και *Πηδάλιον*, 597.

⁴⁵⁴ 41^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 403 και *Πηδάλιον*, 257· ο ίδιος όρος απαντάται και στον 8^ο Ζ' *Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 583 και *Πηδάλιον*, 330· βλ., επίσης, τη θέση περί «συντριβής καρδιάς» ως συντριβή της σύνολης ανθρώπινης ύπαρξης, 5^{ος} Ζ' *Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 572 και *Πηδάλιον*, 326.

⁴⁵⁵ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 55^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 435.

⁴⁵⁶ Πρβλ. το νόημα της φράσης στην Ερμηνεία Ζωνάρα στον 59^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 439.

⁴⁵⁷ Πρβλ. επιγραμματικά, «...in the orthodox tradition the emphasis of knowledge and emotion is centered in the heart», G. Papademetriou, *An Orthodox Understanding of the 'Heart'*, www.goarch.org/ourfaith/ourfaith9460, (πρόσβαση, 07.11.2012).

οποίο ανταποκρίνεται εξίσου σε όλο το χρονικό φάσμα της διαμόρφωσης της πατερικής ανθρωπολογίας ή καλύτερα, οι Πατέρες, στην κατά καιρούς ιστορική διαδρομή της Εκκλησίας, αντιλαμβάνονταν με τον ίδιο τρόπο την υπαρκτική και ανατομική λειτουργία της καρδιάς. Βέβαια, και αυτό γίνεται κυρίως αντιληπτό μέσα από την επίσκεψη στη γραμματεία της ησυχαστικής παράδοσης, η καρδιά παίζει έναν κυρίαρχο ρόλο στον τρόπο επαφής του ανθρώπου με την κατάβαση των θείων ενεργειών, πράγμα που προκρίνει τη θεώρηση του ρόλου της ως εστίας του ανθρώπου μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο *θεολογικής ανθρωπολογίας*.⁴⁵⁸

στ. Το σώμα

Η κανονική παράδοση γνωρίζοντας, ότι έχει αυτοψία και εμπειρία του ανθρωπίνου σώματος στη μεταπτωτική του μορφή, παραμένει πιστή στη λοιπή πατερική θέση προς υπεράσπιση της αγαθότητάς του,⁴⁵⁹ προκρίνοντας τη γνώμη περί της συντήρησης της ζωάρκειας και υγείας του.⁴⁶⁰ Μάλιστα, προσεγγίζοντας την Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 39^ο Αγίων Αποστόλων περί του επισκοπικού μελήματος προς τη συντήρηση της ζωάρκειας των πιστών-ανθρώπων, διαφαίνεται επιπρόσθετα, ο σεβασμός στον ιστορικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης και, θα μπορούσε να προστεθεί, στον ιστορικό χαρακτήρα της σωτηρίας, μιας και η σωτηρία είναι μία ενιαία ψυχοσωματική υπόθεση και λαμβάνει χώρα στον παρόντα καιρό και με την παρούσα μορφολογία του σώματος. Και το σώμα, ως συστατικό της ύπαρξης του

⁴⁵⁸ Ο ρόλος της καρδιάς στη θεολογική ανθρωπολογία είναι διττός. Από τη μία μεριά, εξυφάνεται η βιολογική λειτουργία της ως κέντρο της ύπαρξης, ενώ από την άλλη, η καρδιά παραμένει κατοικητήριο του Πνεύματος. Βλ., Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Υπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, PG 150, 1108A και *Φιλοκαλία Δ'*, 125, (36-37). Περαιτέρω, η ομολογία Χριστού, για τον Πέτρο Αλεξανδρείας για παράδειγμα, είναι μία αποδοχή της καρδιάς, όπου έπειτα από την α) ολοκάρδια αφιέρωση στο σωτήριο μήνυμα από τη συνειδητή αποδοχή έρχεται και β) η ομολογία ως λεκτική παρηρησία, δηλαδή ως ιστορική εκδήλωση ήθους. Βλ., για το ρόλο της καρδιάς στην ταύτισή της με τον Χριστό, *5^{ος} Πέτρον Αλεξανδρείας*, PΠ Δ, 20 και *Πηδάλιον*, 565. Περαιτέρω, ο ρόλος της καρδιάς, ως εφελτήριο ή κέντρο της ανθρώπινης ύπαρξης, στην κατά χάριν ένωση με το Θεό είναι σημείο κεντρικής σημασίας στην ορθόδοξη θεολογία και στην πράξη της προσευχής. Βλ., αναλυτικά, για την ανατομική λειτουργία της ανθρώπινης κατασκευής, με κέντρο την καρδιακή λειτουργία και τη σημασία της για την πράξη της νοεράς προσευχής, Νικηφόρος Ησυχαστής, *Περί νήψεως καὶ φυλακῆς καρδιάς* PG 147 963B-964A και *Φιλοκαλία Δ'*, 27, (4-18).

⁴⁵⁹ «οὐ κακόν τό ἀνθρώπινον σῶμα, οὐδὲ κακίας ἀρχή», Ερμηνεία Ζωναρά στην Επιστολή Αθανασίου, PΠ Δ, 75.

⁴⁶⁰ Πρβλ. Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 39^ο Αγίων Αποστόλων, PΠ Β, 53.

όντος, πρέπει να σιτίζεται και να συντηρείται εμμέτρως, «ώστε μή βιαίως φθαρήναι».⁴⁶¹

Η συντήρηση του σώματος ως δήλωση της αγαθότητάς του έρχεται σε συνάρτηση με τη διατύπωση του 8^ο *Πρωτοδευτέρας* για την ιερότητα του σώματος.⁴⁶² Μάλιστα, η ιερότητα του σώματος συναρτάται πάλι με την εικόνα του Ενσαρκωθέντος Λόγου, καθώς κάθε προσβολή της σωματικής υφής της ανθρώπινης ύπαρξης είναι α) ύβρη προς τον κτίσαντα Θεό, και βέβαια, β) απώλεια της υγείας και ανατομίας του σώματος και ακόλουθα, της σύνολης ύπαρξης, δηλαδή μία παρέκκλιση της φύσης σημαίνουσα από μία οπτική ταυτόχρονα θεολογική και ανθρωπολογική. Η βιολογική ανισορροπία, από την άλλη μεριά, ορισμένων στοιχείων του σώματος ως παρέκκλιση από την ακεραιότητα των φυσικών χαρακτηριστικών δεν αναιρεί την ιερότητα της κτιστής κατασκευής, ενώ η μέριμνα των ιερών κανόνων προς τους πάσχοντες/πετηρωμένους τους εκλαμβάνει ισοδύναμους ανθρωπολογικά των λοιπών ανθρώπων και φυσικά, όπως και ο Αριστηνός μεριμνά να δηλώσει και ενδιαφέρεται να υπογραμμίσει, ότι η εκ γενετής ατέλεια δεν είναι ανασταλτική στην αναφορά τους και στην απόπειρα σχέσεώς τους με το Θείο Ον.⁴⁶³ Η ιερότητα του σώματος παραμένει και στη μεταπτωτική κατάσταση του ανθρώπου και επίσης, διατηρείται στην πατερική απόπειρα κατανόησης της ερωτικής φύσης του ανθρώπου και των

⁴⁶¹ [Ανώνυμος-Κάλλιστος Αγγελικούδης;], *Έκλογη έκ των Αγίων Πατέρων, Φιλοκαλία Δ'*, 325, (30).

⁴⁶² 8^ο *Πρωτοδευτέρας Συνόδου*, *ΡΠ Β*, 676-677 και *Πηδάλιον*, 353· παράλληλη θεματική ενυπάρχει και στο περιεχόμενο των 21^ο-22^ο-23^ο-24^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 29-31 και *Πηδάλιον*, 22-24. Το περιεχόμενο των παραπάνω κανόνων, όπως και οι παρεπόμενες *Ερμηνείες* αυτών, δίνουν έμφαση στον αυτοτραυματισμό του σώματος ως ύβρη προς την ανθρώπινη φύση, δηλώνοντας κατά αυτόν τον τρόπο, ότι το πλάνο της θείας οικονομίας προς το σώμα παραμένει αγαθό και την αυτεξούσια ροπή του ανθρώπου προς προσβολή, έστω της μεταπτωτικής κατάστασης του σώματος, ως υπεύθυνη για τις ανισορροπίες στη σωματική υφή του ανθρώπου.

⁴⁶³ 57^ο *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 74 και *Πηδάλιον*, 73· πρβλ. «ό έμπαίζων τυφλόν, καί κωφόν, ή χωλόν, ή άλλως τò σῶμα πετηρωμένον, άφορίζεται, ως τόν πλάσαντα τούτους έπιμεμφόμενος», *Ερμηνεία Αριστηνού στον 57^ο Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 75· σύγχρονες μελέτες στα άτομα με αναπηρία αναφέρουν τη θεραπευτική στάση της Εκκλησίας περί αυτά και υπογραμμίζουν την πατερική θέση που αναφέρει, ότι η ακεραιότητα του προσώπου τους, με τα θεολογικά και ανθρωπολογικά συμφραζόμενα του όρου, δεν επηρεάζεται από τη σωματική υφή της ύπαρξής τους. Αν και κάτι τέτοιο, δεν παρουσιάζεται σθεναρώς, βλ., σχετικά, C. Cagnoni, *Personhood and Human Brokenness and the Therapeutic calling of the Eastern Orthodox Church: A Pastoral Approach to Mental health Issues and Disability*, (Master of Arts Thesis), At The Melbourne College of Divinity 2008, 4-10 και 53 κ. εξ· επίσης, για το θέμα της αντιμετώπισης της ψυχικής διαταραχής, εντός του εκκλησιαστικού λόγου και της εκκλησιαστικής μέριμνας, π. Φ. Φάρος, *Ο μύθος της ψυχικής νόσου*, Αρμός, Αθήνα 42001, 251 κ. εξ· πρβλ., επίσης το καίριας ανθρωπολογικής ανάλυσης και σημασίας, Μητρ. Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου, Ιερόθεος Βλάχος, *Η ορθόδοξη νηπτική θεολογία της Εκκλησίας ως μέθοδος θεραπείας*, Διεθνές Συνέδριο Αλιαρτού, 16.06.2006, «*Ορθόδοξη Θεολογία και Ψυχοθεραπεία-συγκρίσεις και αποκλίσεις*», στο, www.oodegr.com/oode/psyxotherap/niptiki1.htm, (πρόσβαση, 16.11.2012)· πρβλ. επίσης, το σχόλιο, Γ. Γρίβας, «Ανθρώπινο πρόσωπο και νοητική ανεπάρκεια», *Σύναξη* 89 (2004) 10-11.

στοιχείων προς την αναπαραγωγή του είδους.⁴⁶⁴ Η χρήση τους και η εξεύρεση της αλήθειας περί της φύσης τους υπογραμμίζουν την αγαθότητά τους.⁴⁶⁵

Η αγαθότητα του σώματος ως στοιχείο σύστοιχο της ανθρώπινης κατασκευής εντάσσεται, κατά τον Ζωναρά, ο οποίος ομιλεί περί ευχαριστίας στο Θεό χορηγό των αναγκαίων προς τη σύσταση της σαρκός,⁴⁶⁶ εντός της αγαθότητας της σύνολης δημιουργίας των κτιστών πραγμάτων και η συντήρηση και ευζωΐα της κτίσης συνηγορεί προς την επιμέλεια της σωματικής υφής του ανθρώπου εντός της οργανικής ενότητας των στοιχείων της κτίσης. Μάλιστα, η κατά φύσιν ανάγνωση της σωματικής υφής του ανθρώπου προτρέπει προς μία απερίεργο επιμέλεια του ανθρωπίνου σώματος.⁴⁶⁷ Η συντήρηση του σώματος ως ιστορικά επιφανόμενου μέρους της ανθρώπινης ύπαρξης, πάντα στη σκέψη των Πατέρων, συσσωματώνεται με την ολιγάρκεια, δηλαδή τη συνετή διαβίωση και διατροφή προς εξυπηρέτηση των

⁴⁶⁴ Οι Πατέρες έχουν επίγνωση της βιολογικής συστάσεως του σώματος και αναφέρουν ήδη από νωρίς περί της ερωτικής ροπής του ανθρώπου, «τῆς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀρχομένης», Κασσιανός Ρωμαίος, *Πρὸς Κάστορα ἐπίσκοπον*, PG 28, 876A και *Φιλοκαλία Α'*, 63, (3-4)· μάλιστα, ο Βαλσαμόνας αναγνωρίζει την ερωτική κίνηση ως αυτονόητο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσεως, (το οποίο, βέβαια, ενίοτε παρεκτρέπεται από την κατά φύσιν λειτουργία την ανθρώπινη ύπαρξη), Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 16^ο Αγκύρας, *ΠΠ Γ*, 54· επιπρόσθετα, στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν την ανθρώπινη φύση και τον τρόπο αναπαραγωγής, μέσα στη βιοχημική του διαδικασία και στην αγαπητική ετεροφυλική σύνδεση και συνύπαρξη, αποπειρώνται να εξερευνηήσουν τη χρησιμότητα των οργάνων του σώματος, ενώ αναφέρουν, ότι η χρήση τους πάντα συνδέεται με την αλήθεια περί της φύσης τους, καθώς «...τῶν ὑπὸ Θεοῦ κτισθέντων, οὐδὲν ἀκάθαρτον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στην Ἐπιστολή πρὸς Ἄμμοῦν τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 71· βλ., επίσης, μία παρόμοια θέση, Ερμηνεία Πηδάλιου στον 51^ο Ἁγίων Αποστόλων, *Πηδάλιον*, 67. Περαιτέρω, η ίδια *Ἐπιστολή πρὸς Ἄμμοῦν* αναφέρει περί της πλάσης του ζώου υπό του Δημιουργοῦ, ὅτι «οὐκοῦν οὐκ ἔστιν ἄμαρτία, οὐδὲ ἡ ἀληθὴς χρῆσις, εἰ τὰ ὄργανα παρὰ τοῦ δημιουργοῦ διαπέπλασται», *Ἐπιστολή πρὸς Ἄμμοῦν*, *ΠΠ Δ*, 69 και *Πηδάλιον*, 577, υπογραμμίζοντας ἔτσι την αγαθότητα της σωματικής κατασκευής στη βάση της ὑπὸ Θεοῦ δημιουργίας της. Ἐτσι, ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς φθάνει νὰ πει, ὅτι ἡ αναπαραγωγή -μέσα στην αγαθότητα της δημιουργίας της σωματικής υφής του ἀνθρώπου και εξυπηρετώντας τον σκοπὸ της δημιουργίας και την προβολή της ἀλήθειας της φύσης του ἀνθρωπίνου σώματος- ἀποτελεῖ στόχο της ἀνθρώπινης ζωῆς και ἐξέλιξης ὡς «αὐξάνεσθαι και πληθύνεσθαι». Μάλιστα, θεωρεῖ ἀνέγκλητη τὴ φύση της γενετήσιας ὁρμῆς πρὸς τεκνογονία και αναπαραγωγή, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Πρὸς Ξένην μοναχὴν*, PG 150, 1073B και *Φιλοκαλία Δ'*, 104, (34-36). Αυτὴ ἡ γενετήσια ὁρμῆ, βέβαια, κατανοεῖται στην εξέταση της μεταπρωτοδικῆς κατάστασης του σώματος, μιας και ἀποτελεῖ συνείδηση των Πατέρων της Εκκλησίας, ὡπως ἐξελίσσεται ἡ ἀνθρωπολογικὴ τους πρόταση στην ιστορικὴ συνέχεια της πατερικῆς παράδοσης, τουλάχιστον κατὰ την ἑρμηνεία του Louth, ὅτι «...the division of the sexes is not original or primordial. Maximus shares with Gregory of Nyssa a belief in the double creation of mankind: an original creation that transcends sexuality, and a second creation, embracing sexual division, that has been introduced, not because of the Fall, but with a view to the Fall, that will exploit this division and turn it into an opposition, even a warfare», A. Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge, NY/London 1996, 73· πρβλ. επίσης, μία προσέγγιση πᾶνω στην ἴδια θεματικὴ, J. Allen, «Practical Issues of Sexuality», *St Vladimir's Theological Quarterly* 27,1 (1983) 39-51, (ἐδὼν, 44 κ. ἐξ.).

⁴⁶⁵ Παράδειγμα της σωματικῆς αγαθότητας ἀποτελεῖ ἡ κανονικὴ νουθεσία: «... , μὴ ταῖς μᾶστιξι και ταῖς πληγαῖς εἰς τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδᾶν», 9^{ος} *Πρωτοδευτέρας*, *ΠΠ Β*, 679 και *Πηδάλιον*, 354.

⁴⁶⁶ Ερμηνεία Ζωναρά στον 28^ο Πενθέκτης, *ΠΠ Β*, 366.

⁴⁶⁷ Ερμηνεία Αριστηνοῦ στον 21^ο Γάγγρας, *ΠΠ Γ*, 121· βλ., «τὰ χρειώδη τοῦ σώματος ποριζέσθω», 15^{ος} *Ζ' Οικουμενικῆς*, *ΠΠ Β*, 620 και *Πηδάλιον*, 335.

βιολογικών αναγκών, που συμβάλλουν στην υγιή εγρήγορση του σκεύους και στην κατά φύσιν διαβίωσή του.⁴⁶⁸ Κάθε παρέκκλιση αποτελεί αναφορά ιδιοποίησης της κτίσεως και παράβλεψης της λογικής διαχείρισης της σωματικής υφής του ανθρώπου,⁴⁶⁹ άρα περιγράφει μία παρά φύσιν παρεμβολή στο βιορυθμό της σύνολης ανθρώπινης ύπαρξης.⁴⁷⁰ Για μία ακόμη φορά, στη διατροφική επιμέλεια της διατήρησης του σώματος, αναδεικνύεται η ανθρώπινη ύπαρξη ως *ενότητα*, καθώς η σωματική ευρωστία συναρτάται με «τὴν τῆς ψυχῆς οἰκονομίαν», όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Ζωναράς.⁴⁷¹

Στην παρούσα φάση, παρουσιάζεται ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζεται το ανθρώπινο σώμα ως σημείο, το οποίο συναριθμείται στην ανθρώπινη ύπαρξη ως υπό του Θεού κατασκευάσμα αδιάσπαστο αυτής, από την κανονική οικονομία της Εκκλησίας σε συνάφεια με τη λοιπή πατερική ανθρωπολογική προσέγγιση επ' αυτού. Αναδεικνύεται μέσα από αυτή την τοποθέτηση, ότι οι ιεροί κανόνες και οι ερμηνευτές αυτών κατά τη βυζαντινή περίοδο, άνθρωποι που μοιράζονταν το ίδιο κοσμοείδωλο και το ίδιο θεολογικό συλλογικό υποσυνείδητο με τους συγγραφείς και τις αποφάσεις των κανόνων, προσεγγίζουν το σώμα πάντα στη συνάφειά του με την ψυχή. Το ανθρώπινο σώμα, ως κινούμενο δια της ψυχής και ως ένας τόπος, στον οποίο επιφαίνεται η κίνηση των ψυχικών δυνάμεων, πάντα προσεγγίζεται -και τούτος

⁴⁶⁸ Μάλιστα, η παρανόηση της φύσης της ολιγάρκειας επισημαίνεται από τον Βαλσαμόνα, ο οποίος αναφέρει, ότι η ολιγάρκεια δεν πρέπει να οδηγεί στην ασθένεια, μιας και η σύσταση και ανάκτηση του σώματος προηγείται πάντων. Αναφέρει χαρακτηριστικά, «ἐὰν δὲ τὸ σῶμα τεταπεινωμένον καὶ ἀσθενὲς ἢ ἄλλοθεν, οὐ δεῖται τῆς ἐκ τῆς νηστείας παιδαγωγίας, ἀλλὰ μᾶλλον συστάσεως καὶ ἀνακτήσεως», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στην Απόκριση Η' του Τιμόθεου Αλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 335· σε πρόσθεση αυτού, ο άγιος Διάδοχος ο Φωτικής αναφέρει, ότι το σώμα πρέπει να τρέφεται με όλες τις τροφές, ώστε να αναπτύσσεται αρμονικώς και να υπάρχει και ο ανάλογος αντίκτυπος αρμονίας και στην κίνηση της ψυχής, Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ἀσκητικός, Φιλοκαλία Α'*, 247, (μδ) και *Des Places*, 110-111· «πᾶσαν βρώσιν καὶ πόσιν καὶ καλλωπισμὸν ἐνδυμάτων, ὃ τὸν φόβον ἐγκυμονῶν τοῦ θανάτου βδελύξεται· καὶ ἐνηδόνως οὐ φάγεται ἄρτον, οὐ πίεται ὕδωρ. Παρέξει δὲ μόνον τὴν χρεῖαν τῷ σώματι, ὅσον μόνον αὐταρκες πρὸς τὸ ζῆν», Συμείων ο Νέος Θεολόγος, *Κεφάλαια πρακτικά...ο. π.*, *PG* 120, 637A και *Φιλοκαλία Γ'*, 248, (ξδ).

⁴⁶⁹ «ταῦτα οὐκ ἔστι τοῦ λογικοῦ ἀλλ' εἰς μωρίαν τό λογικόν παρατρέποντος», Γρηγόριος Νύσσης, *Πρὸς τοὺς ἀχθομένους τοῖς ἐπιτιμήσεσι*, *PG* 46, 308A-316D, (εδώ, 309B).

⁴⁷⁰ Ερμηνεύεται, *25^{ος} Αντιοχείας, ΠΠ Β*, 168 και *Πηδάλιον*, 419· ο άγιος Ιωάννης Κασσιανός ο Ρωμαίος λέει χαρακτηριστικά, ότι η τροφή πρέπει να χαρακτηρίζεται από συμμετρία και όχι από πλησμονή, ενώ η αστία οδηγεί στην ατονία του σώματος, πράγμα που οδηγεί στην πνευματική σκηνή, ενώ η χορτασιά φέρνει χώνωση. Διαφαίνεται ως εκ τούτου, και πρωτίστως στη διήγηση του Κασσιανού του Ρωμαίου, ότι η τροφή για τη συντήρηση του σκεύους εξετάζεται μέσα από το πρίσμα της πατερικής θέσης περί ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου. Πρβλ. Κασσιανός Ρωμαίος, *Πρὸς Κάστορα ἐπίσκοπον*, *PG* 28, 873AC και *Φιλοκαλία Α'*, 61, (25)-62, (14)· πρβλ. «μέτρο κτήσεως ἢ χρεῖα τοῦ σώματος ἔστι», Νείλος Αγκύρας, *Λόγος Ἀσκητικός, PG* 79, 801B και *Φιλοκαλία Α'*, 228, (20-21).

⁴⁷¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 38^ο Αγίων Αποστόλων, *ΠΠ Β*, 52· η σύνδεση της τροφής και ζωάρκειας με την οικοδόμηση της ψυχής διαφαίνεται και στο περιεχόμενο του 40^ο (47^ο) *Καρθαγένης, ΠΠ Γ*, 405 και *Πηδάλιον*, 487, όπου αναφέρεται για τους κληρικούς, ότι παραμένουν ανεπιτίμητοι, αν εισέλθουν σε καπηλειό μόνο για να ικανοποιήσουν τη φυσική ανάγκη της πρόσληψης τροφής, ο αναπόδραστος χαρακτήρας της οποίας επισημαίνεται.

είναι ο χαρακτήρας των κανονικών νουθεσιών- στην αλληλεξάρτησή του με τη ψυχή και στον συνεργατικό αντίκτυπο αυτών των δύο στη ζωή και ιστορική εκδήλωση του σκεύους ως ενοειδούς και ακέραιου όντος.⁴⁷² Επιπρόσθετα, συνηθέστερα διαφαίνεται η προσέγγιση του σώματος από την κανονική παράδοση στη μεταπτωτική του υφή, κατάσταση και λειτουργία του ως σώμα και επομένως, επ' αυτής της εικόνας εκκινεί κάθε συζήτηση και γνώμη επ' αυτού. Εν ολίγοις, οι νουθεσίες περί σίτισης ή συζυγίας που αφορούν τη σωματικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, έχουν ως σημείο αναφοράς τη μεταπτωτική φαινομενολογία του ανθρώπινου οργανισμού. Κάθε φορά, που η κανονική παράδοση ομιλεί, παραδείγματος χάρη, περί εκκρίσεων σωματικών, έχει υπόψιν τη μεταπτωτική φύση του ανθρώπου, η οποία όμως δεν εκλείπει της αγαθότητάς της.⁴⁷³ Κάτι τέτοιο, βέβαια, είναι κατανοητό, μιας και η κανονική παράδοση φρόντισε να εντάξει στο περιεχόμενο των κανόνων της τη διαπίστωση περί προπτωτικής και μεταπτωτικής φύσης του ανθρώπου,⁴⁷⁴ γνωρίζοντας, ότι το σώμα του ανθρώπου πλέον έχει μεταλλαχθεί βιολογικά εξαιτίας της παρακοής και πτώσης.⁴⁷⁵

⁴⁷² Πρβλ. τη ρητή πατερική θέση περί ψυχοσωματικής υγείας του ανθρώπινου σκεύους, 83^{ος} Βασιλείου Καισαρείας, *ΠΠ Δ*, 252· σε κάποιο άλλο σημείο, ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας αναφέρει: «σκοπεί τις ή από ψυχής ένδοιμομένη τή σαρκί δύναμις· τίς ή από σαρκός προς ψυχήν έπανιούσα συμπάθεια· πώς δέχεται μέν τήν ζωήν εκ τής ψυχής τό σώμα, δέχεται δε άλγηδόνας από τοῦ σώματος ή ψυχή...», Βασίλειος Καισαρείας, *Περί νηστείας, Λόγος Β'*, *PG* 31, 216Α.

⁴⁷³ Βλ., για παράδειγμα, την ανάλυση περί αυτού στην *Επιστολή προς Αμμοῦν τοῦ Αθανασίου Αλεξανδρείας*, *ΠΠ Δ*, 67-70 και *Πηδάλιον*, 576-577· κοιτώντας κανείς τον 4^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας φθάνει στο συμπέρασμα, ότι η αγαθότητα του σκεύους πηγάζει από τον ενιαίο χαρακτήρα του τρόπου λειτουργίας του σώματος και της ψυχής και ως εκ τούτου, τα σωματικά περιττώματα (όπως το σπέρμα που φέρνει τον άνθρωπο στη ζωή) κατανοούνται ως εκκρίσεις και σωματικές εκδηλώσεις παρακινήμενες από τη λειτουργία των στοιχείων της ψυχής, 4^{ος} Διονυσίου Αλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 12 και *Πηδάλιον*, 550· πρβλ. μία συγκριτική ανάγνωση με την Ερμηνεία Ζωναρά στον 4^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 12-13.

⁴⁷⁴ Επαναλαμβάνεται η επισήμανση του 109^{ος} (120^{ος}) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 561 και *Πηδάλιον*, 521.

⁴⁷⁵ Πρβλ. για παράδειγμα τα χαρακτηριστικά της οντολογίας της πτώσης, όπως απαριθμούνται από τον άγιο Γρηγόριο τον Σιναΐτη «φθορά γάρ σαρκός γένεσις. Έσθιειν δέ καί περιττωματείν καί γαυριάν καί κοιμάσθαι, θηρίων καί κτηνῶν φυσικαί ιδιότητες· άνθ' ὧν διά τήν παρακοήν τοῖς κτήνεσιν ὁμοιωθέντες, τῶν οικείων καί θεοσδότων αγαθῶν έκπεπτώκαμεν». Ακόμη, «ἀφθαρτος ὁ ἄνθρωπος ἐπλάσθη χωρίς χυμοῦ, οἶος καί ἀναστήσεται· οὐκ ἄτρεπτος δέ, οὐδέ πάλιν τρεπτός· δύναμιν ἔχων θελκτικῆς ἕξεως τραπήνην ἤ οὐ· ἀτρεψίαν γάρ παντελή οὐ ποιεῖ πρὸς τήν φύσιν ἢ θέλησιν· αὕτη γάρ βραβεῖον ἐστί τῆς μελλούσης ἀτρέπτου θεώσεως», Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδας*, *PG* 150, 1241ΑΒ και *Φιλοκαλία Δ'*, 32, (η-θ).

ζ. Περί της ψυχοσωματικής ενότητας της ανθρώπινης ύπαρξης

Στην παραπάνω ερμηνευτική προσέγγιση των ιερών κανόνων προς εκμείωση της στάσης τους απέναντι στο ανθρώπινο ον, κατανοείται, ότι ο άνθρωπος λογίζεται ως μία ύπαρξη, της οποίας η αναφορά παραμένει το θείο ον, το οποίο αποτελεί την πηγή της ζωής και αναφορά της οντολογικής κίνησης του ανθρώπου. Η θέση των ιερών κανόνων στην παρούσα θεματική προσομοιάζει της λοιπής δογματικής και ανθρωπολογικής διδασκαλίας των Πατέρων της Εκκλησίας, μιας και ενθυμούμενος κανείς το λόγο του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά διακρίνει, ότι η ανθρώπινη ύπαρξη ενεργειακώς κινείται προς τη ζωή, την οποία ως ουσία έχει μόνο ο Θεός και κατά τη μετοχή Αυτού, δύναται και ο άνθρωπος να ζει.⁴⁷⁶ Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, μάλιστα, διατυπώνει τη σύνδεση της ανθρώπινης ύπαρξης με την ενεργειακή κατάβαση του Θεού στη βάση της βιολογικής σύστασης του ανθρώπου, διηγούμενος τον τρόπο υπαρκτικής ενότητας του σώματος και της ψυχής εντός του ανατομικού διάκοσμου του ανθρώπινου όντος και μελετώντας τον τρόπο κίνησης της ψυχής προς εμπλοκή με την κατάβαση του θείου όντος προς αναζήτηση και διατήρηση της ζωής. Ως εκ τούτου, πέραν από την παραθεματική πατερική ανάλυση περί της αναφοράς της ανθρώπινης ψυχής προς τον Θεό,⁴⁷⁷ ώστε να διατηρήσει την ύπαρξή της, κατανοείται, εν προκειμένω, και η ανθρώπινη ύπαρξη ως μία αδιαίρετη ενότητα και μία συνεκτική δράση των δύο αναφερόμενων αυτών στοιχείων, της ψυχής και του σώματος κινούμενα προς Αυτόν. Η ψυχή, παρ' όλα αυτά, χαρακτηρίζεται από μία «θεοείδια», για να επαναληφθεί η πατερική φράση, μιας και κατά τους Πατέρες, - ακολουθώντας πιστά και επιμηκύνοντας δια της εμπειρίας του θείου όντος τη βιβλική διήγηση- η ψυχή δεν είναι άλλο παρά η πνοή Θεού προς εκκίνηση του πηλινου ανδριάντα,⁴⁷⁸ δηλαδή του κατασκευάσματος που ονομάζεται *άνθρωπος*.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Φυσικά...*, ο. π., PG 150, 1141D-1144B και *Φιλοκαλία Δ'*, 144-145, (λδ).

⁴⁷⁷ «ένεφύσησε... πνοή ζωής», *Γεν, 2, 7*· περί της πνοής του Θεού στο πηλίνο σκεύος, βλ., αναλυτικά, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια Πρακτικά...*, ο. π., PG 150, 1136BD και *Φιλοκαλία Δ'*, 141, (κγ)· ο Σκουτέρης σχηματικά αναφέρει, ότι «η ζωή του ανθρώπου παραμένει-είναι *θεοκεντρική*», Κ. Σκουτέρης, *Ο άνθρωπος κατά το λόγο της θείας οικονομίας*, στο, www.pemptousia.gr/2012/05/ο-άνθρωπος-κατά-το-λόγο-της-θείας-οικον/, (πρόσβαση, 14.11.2012).

⁴⁷⁸ Η έννοια παραδίδεται (και) από, Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια δι' ακροστιχίδος*, PG 150, 1253A και *Φιλοκαλία Δ'*, 38, (με).

⁴⁷⁹ Πρβλ. «ή δέ νοερά και λογική φύσις τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ γίνω συνεκτίσθη σῶματι, καὶ ζωοποιόν ἔλαβε τό πνεῦμα παρά τοῦ Θεοῦ, δι' οὗ συνέχει καὶ ζωοποιεῖ τό συνημμένον σῶμα, παρ' οὗ καὶ δέικνυται

Μάλιστα, η ψυχή εκλαμβάνεται ανατομικά, ότι κινεί το σύνολο του ανθρωπίνου σκεύους με τη λογική δύναμη να καθορίζει εν ολίγοις, τον τρόπο ύπαρξης του συνόλου σκεύους και μάλιστα, να αποτελεί το σημάδι εκείνο της ανθρώπινης δραστηριότητας και πράξης, το οποίο άγει στον εντοπισμό της κατ' εικόνα Θεού δημιουργίας του ανθρώπου, σύμφωνα με τη βιβλική και πατερική παράδοση.⁴⁸⁰ Η κίνηση του λογιστικού μέρους της ψυχής εμφορείται από τη συνεπικουρία του θυμικού και του επιθυμητικού δυναμικού αυτής, η αρωγή των οποίων, στην κατά φύσιν δραστηριότητά τους, λογίζεται ως ενοειδής και αδιάσπαστη, προσδίδοντας έτσι το χαρακτήρα της ενότητας και ακεραιότητας στη φύση της ψυχής, όπως φαίνεται, κατά τα λόγια του Θεοδώρου Εδέσσης, μια καθαρή και αποκαθαρμένη ψυχή.⁴⁸¹ Περαιτέρω, παρατηρεί ο άγιος Φιλόθεος ο Σιναΐτης, η κατά φύσιν κίνηση της ψυχής δημιουργεί και τον ανάλογο αντίκτυπο στο ανθρώπινο σώμα, μία εικόνα η οποία από μόνη της συμπεραίνει την οργανική ενότητα των δύο αυτών στοιχείων.⁴⁸² Επιπρόσθετα, το σώμα παραμένει στοιχείο σύστοιχο της ύπαρξης, το οποίο, μάλιστα, κατά την ορθόδοξη παράδοση, προσυπογράφεται ως άγιο ή λίαν

τοῖς συνιοῦσιν ὅτι νοερός ἐστὶν ἔρως τό τοῦ ἀνθρώπου πνεῦμα, τό τοῦ σώματος ζωοποιόν· ὅπερ ἐκ τοῦ νοῦ ἐστι καί τοῦ λόγου ἐστί, καί ἐν τῷ λόγῳ ἐστί καί τῷ νῷ ἐστι, καί ἐν αὐτῷ ἔχει τόν τε λόγον καί τόν νοῦν. Τοσοῦτον γάρ ἐρασμίαν ἔχει δι' αὐτοῦ φυσικῶς τήν πρός τό οἰκεῖον σῶμα ἡ ψυχή συνάφειαν, ὡς μηδέποτε' ἀπολιπεῖν τοῦτο ἐθέλει, μηδ' ἀπολείπειν ὅλως, μή βιαίως ἐπενεχθείσης ἐκ νόσου δὴ τινος μεγίστης ἢ πληγῆς ἔξωθεν», Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1145D-1148A και *Φιλοκαλία Α'*, 146-147, (λη).

⁴⁸⁰ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *Ἐκατοντὰς Ζ'*, ο. π., PG 90, 1349B και *Φιλοκαλία Β'*, 168, (γ).

⁴⁸¹ Βλ., «Κάθαρσις δέ ψυχῆς ἐστί, τοῦ μὲν λογιστικοῦ, ἢ τῶν κάτω χαρακτήρων πλανωμένων, κατὰ τήν θεολόγον φωνήν, τῶν βιοτικῶν λέγω φροντίδων τε καί θορυβῶν καί τῶν φαύλων κλίσεων, ἧττον ἀτόπαν προλήψεων ἀπαλλαγῆ καί τελεία ἀπάλειψις' τοῦ δέ επιθυμητικοῦ, τό μηδέν πρός τήν ὕλην ὀρμᾶν, μηδέ πρός τήν αἴσθησιν ἀφορᾶν, ἀλλά τῷ λόγῳ γενέσθαι πειθήνιον. Τοῦ δέ θυμοειδοῦς ἀκολούθως, τό πρός μηδέν ἐκταράττεσθαι τῶν συμπιπτόντων», Θεόδωρος Εδέσσης, *Θεωρητικόν, Φιλοκαλία Α'*, 325, (10-16)· μάλιστα, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αναφέρει, ότι η κατά φύσιν λειτουργία της ψυχῆς οδηγεί στην ομοίωση Θεού, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *Ἐκατοντὰς Γ'*, PG 90, 1269C και *Φιλοκαλία Β'*, 131, (κς).

⁴⁸² Φιλόθεος Σιναΐτης, *Νηπτικά Κεφάλαια, Φιλοκαλία Β'*, 278, (ιε)· πρβλ., μία θεώρηση περί της ενότητας σώματος και ψυχῆς κατὰ την ορθόδοξη ανθρωπολογία, Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ...*, ο. π., 223-228· βλ., επίσης περί της ενότητας σώματος και ψυχῆς στην ανθρώπινη κατασκευή, όπως ερμηνεύεται από την ορθόδοξη θεολογία, Bishop of Diokleia, Kallistos Ware, «The unity of the human person: The body-soul relationship in Orthodox Theology», *Επιστήμες, τεχνολογίες αιχμῆς και Ορθοδοξία*, εκδ. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2002, στο, www.myriobiblos.gr/texts/english/ware_unity_2.html, (πρόσβαση, 14.11.2012).

Είναι εμφανές στην κανονική παράδοση της Εκκλησίας, ότι η ενότητα σώματος και ψυχῆς αποτελεί ανθρωπολογική αρχή, η οποία επισημαίνεται και ερμηνεύεται με διάφορες αφορμές εκδήλωσης του λόγου των ιερών κανόνων. Βλ., για παράδειγμα, *77^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β*, 99 και *Πηδάλιον*, 104· βλ., επίσης, *100^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β*, 545 και *Πηδάλιον*, 310.

αγαθό, μιας και αναγνωρίζεται σε αυτό η δυνατότητα και προοπτική της σωτηρίας, στο πλαίσιο της οργανικής του ενότητας με την ψυχή.⁴⁸³

Δεν λησμονείται, επίσης, ότι η ανθρώπινη ύπαρξη, και στους ιερούς κανόνες, κατανοείται στην προοπτική της προς την εν Χριστώ σωτηρία και βέβαια, η οργανική ενότητα της ψυχοσωματικής ύπαρξης εξετάζεται στο πρίσμα της Χριστολογίας και μάλιστα, κάθε αληθειακή αξίωση της κανονικής ανθρωπολογίας της ορθόδοξης παράδοσης, συσχετίζει την ανθρώπινη φύση με την εικόνα και τη μνήμη της εν σαρκί πολιτείας,⁴⁸⁴ όπως αναφέρει ο 82^{ος} Πενθέκτης, του Θεανθρώπου.⁴⁸⁵ Η σωματική υφή του ανθρώπου, επομένως, εξετάζεται σε κάθε περίπτωση στην αλληλοσύνδεσή της με την κίνηση της ψυχής ως ενοειδής πραγματικότητα και βέβαια, αυτή η ενοειδής πραγματικότητα αντιπαραβάλλεται και κατανοείται ως ενότητα πάντα στη συγκριτική της ανάγνωση με τις χριστολογικές θέσεις της πατερικής θεολογίας. Περαιτέρω, το ανθρώπινο σώμα συνεξετάζεται επίσης, εκτός της χριστολογικής αναφοράς του, και σε ένα εκκλησιολογικό πλαίσιο, μιας και η προοπτική της εκκλησιαστικής υπόστασης, ως ιστορικό ενδεχόμενο της ανθρώπινης ύπαρξης, επισημαίνεται ρητά από τον 28^ο Πενθέκτης, ο οποίος αναφέρει περί της αναζωογόνησης και οικοδομής των *σωμάτων* κατά τη μετοχή της Ευχαριστίας.⁴⁸⁶

Το σώμα εξετάζεται, επίσης, από την κανονική οικονομία της Εκκλησίας στην καθαρά ανατομική του υφή, η οποία, επίσης, απεικονίζει συνεχώς την ομολογία Θεού και την εμπράγματη ταύτιση με το λόγο Του.⁴⁸⁷ Επομένως, η ανθρωπολογία των ιερών κανόνων, ως αληθειακή αξίωση επί της ανατομικής φύσης της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι δομημένη πάνω σε μία θεολογική ομολογία και αποπειράται να εντάξει ιστορικά την ανθρώπινη ύπαρξη στην προοπτική συνάντησής της με τη θεολογική αλήθεια, προκρίνοντας επομένως την ενύλωση μίας θεολογικής

⁴⁸³ Σε μία τέτοια διατύπωση οδηγεί μοιραία η θέση του Διονυσίου Αρεοπαγίτη περί *ολικής* σωτηρίας του ανθρώπου, δηλαδή περί σωτηρίας/θέωσης σώματος και ψυχής, Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Εκκλησιαστικής Τεραρχίας*, PG 3, 565BC· πρβλ. επίσης μία αναλυτική προσέγγιση της σημασίας του σώματος στην ορθόδοξη σωτηριολογία, A. G. Cooper, *The body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, [Oxford Early Christian Studies], Oxford University Press, New York 2005, 17 κ. εξ.

⁴⁸⁴ «...κατά τόν άνθρωπινον χαρακτήρα...», και εκ παραλλήλου, «καί πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκί πολιτείας», πρβλ. το νόημα του, 82^{ος} Πενθέκτης, PΠ Β, 493 και Πηδάλιον, 292· πρβλ. επίσης, την προβληματική περί αναληφθέντος Κυριακού σώματος, 1^{ος} Πενθέκτης, PΠ Β 303 και Πηδάλιον, 217· βλ., επί του ιδίου θέματος, 101^{ος} Πενθέκτης, PΠ Β, 546 και Πηδάλιον, 310.

⁴⁸⁵ Βλ., την ερμηνευτική προσέγγιση του 82^{ου} Πενθέκτης, Γ. Κόρδης, «Η Αγία Τριάδα του Andrej Rublev», *Κληρονομία* 20,1-2 (1988) 205-219, (εδώ, 209).

⁴⁸⁶ 28^{ος} Πενθέκτης, PΠ Β, 365-366 και Πηδάλιον, 243.

⁴⁸⁷ 45^{ος} Πενθέκτης, PΠ Β, 411-412 και Πηδάλιον, 260-261· πρβλ. επίσης, τη γνώμη του αγίου Γρηγορίου Νύσσης για την ‘ασθένεια’, 1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, PΠ Δ, 296 και Πηδάλιον, 651.

ανθρωπολογίας, η οποία, αν μη τι άλλο, παραμένει μία ερμηνευτική οπτική στα κείμενα των ιερών κανόνων.

Επιλογικά, λοιπόν, κρίνεται αναγκαίο να ειπωθεί, ότι η κανονική ανθρωπολογία της Εκκλησίας παραμένει μία θεολογική ανθρωπολογία ομόθυμη της λοιπής πατερικής παράδοσης,⁴⁸⁸ προσπαθώντας να επιλύσει το μυστήριο της ανθρώπινης ύπαρξης με τον ίδιο ζήλο που αναρωτιέται ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος «για το πως διοικείται ο μικρός ούτος κόσμος, ο άνθρωπος»,⁴⁸⁹ ενώ πρωταρχικά, αντιλαμβάνεται την ψυχοσωματική ενότητα που καλείται ανθρώπινη ύπαρξη ως μία ανατομική υπό Θεού κατασκευή με γνώμονα τον Ένσαρκο και Αναστάντα Χριστό. Η κτιστή ανθρώπινη, όμως, φύση, *περιέπεσε* σε φαινομενολογική αλλοίωση εξαιτίας της ρευστότητας της και της αυτεξούσιας κίνησής της, ο δερμάτινος χιτώνας, χωρίζοντας έτσι την πρόσληψη και ερμηνεία του ανθρώπου από τους ιερούς κανόνες σε προπρωτική και μεταπρωτική περιγραφή. Περί της πτώσης, όμως, ακολουθεί η παρακάτω διήγηση τεκμαιρόμενη στους ιερούς κανόνες εντός της πατερικής ανθρωπολογικής παράδοσης.

2. Ροπή στην αναίρεση του λογιστικού της ψυχής κατά την κίνηση της κτιστής κατασκευής

α. Παρά φύσιν κίνηση του επιθυμητικού και του θυμοειδούς κατά τους ιερούς κανόνες

Η κατά φύσιν ζωή και κίνηση της κτιστής ψυχοσωματικής ενότητας, κατασκευασθείσας υπό του θείου θελήματος κατά τη βιβλική διήγηση, «στέκεται και λειτουργεί», εκδηλώνει ιστορικά τον οντολογικό της τύπο, ζεί και διαβιεί υπό τη λειτουργία του λογιστικού δυναμικού φορτίου της ψυχής, όπως εξακριβώνεται δια

⁴⁸⁸ Πρβλ. το νόημα, «...d'emblée, *la tradition canonique* de l'Église se manifeste par l'intermédiaire autant de *la praxis ecclésiale* permanente que *l'héritage canonique écrit*», Archim. G. Papatomas, *Essais d'Économie Canonique, Esquisse d'introduction à la Théologie Canonique*, [Formation Théologique par Correspondance], Institut de Théologie Orthodoxe 'Saint Serge', Paris 2005, 43.

⁴⁸⁹ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΚΗ'*, [Θεολογικός Δεύτερος], 22, *PG* 36, 23C-72D, (εδώ, 56A-57A).

της εμπειρίας του ανατομικού της φαινότυπου.⁴⁹⁰ Πιο απλά, η λογική δύναμη είναι, κατ' ουσίαν, το *σημείο*, στο οποίο αναγνωρίζεται η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου εντός των κτισμάτων και κατανοείται ως κυρίαρχο χαρακτηριστικό του «είναι» και του «φαίνεσθαι» της ανθρώπινης φύσης.⁴⁹¹

Κατά τους ιερούς κανόνες, η λογική δύναμη της ψυχής, ως το διακριτικό γνώρισμα της ανθρώπινης ύπαρξης, παραινεί στην «οὐ κακῶς» διαχείριση των «μελῶν τῆς οἰκείας φύσης», δηλαδή στην ορθοτομημένη κατανόηση και κατά φύσιν αυτεξούσια χρήση της ψυχοσωματικής ενότητας.⁴⁹² Παρ' όλα αυτά, για την ύπαρξη της κακότητας, όπως αναφέρει ο Βαλσαμόνας πιο πάνω, ως παρέκκλιση από την ορθή και λογική λειτουργία της ψυχοσωματικής ενότητας, η κανονική γραμματεία καταλήγει να υποστηρίζει μέσα από την ανθρωπολογική της πρόταση, ότι είναι μία *υπό-θεση*⁴⁹³ πάντα ψυχική. Κατανοείται, επομένως, ως μία παρέκκλιση και δυσλειτουργία της εννοητικής της ανθρώπινης φύσης από τη δύναμη της λογικής, η οποία διαχέεται στη δομή και οντολογική κίνησή της προς το Θεό.⁴⁹⁴ Έτσι,

⁴⁹⁰ Πρβλ. την προσέγγιση, «τῆς λογικῆς ψυχῆς εἰς τρία μεριζομένης καὶ εἰς δύο θεωρουμένης, τὸ γὰρ μὲν αὐτῆς λογικὸν ἔστιν, τὸ δὲ παθητικόν. Καὶ τὸ μὲν λογικὸν αὐτῆς, κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὴν ὄν, ἄσχετόν ἐστι καὶ ἀόρατον καὶ ἀόριστον ταῖς αἰσθήσεσιν, ὡς ἐκτός καὶ ἐντὸς ὑπάρχον αὐτῶν· τούτω συγκοινωνούσα ταῖς νοεραῖς καὶ θείαις δυνάμεσι, κατὰ φύσιν εἰς Θεόν, ὡς εἰς πρωτότυπον διὰ τῆς ἱεραῆς γνώσεως τῶν ὄντων ἀνατρέχει καὶ τῆς θείας αὐτοῦ ἐν ἀπολαύσει γίνεται φύσεως. Τὸ παθητικὸν αὐτῆς κατακερματίζεται ταῖς αἰσθήσεσι, πάθεσι, ἀνέσεσιν ὑποκείμενον· τούτω τῇ αἰσθητικῇ, θεραπευτικῇ τὲ καὶ αὐξητικῇ συγκοινωνούσα φύσει, ἀέρος ἀντιλαμβάνεται, ψυχρότητας τε καὶ θάλψεως καὶ τροφῶν εἰς διαμονήν, εἰς ζωὴν, αὐξησιν καὶ ὑγείαν· διὸ καὶ τούτοις συναλλοιούμενον, πότε μὲν ἐπιθυμῆ ἀλόγους ἐπιθυμίας τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως παρακινήθην, πότε δὲ παροξύνεται καὶ ἀλόγῳ θυμῷ φέρεται, πεινᾶν τὲ ποιεῖ καὶ διψᾶν, λυπεῖσθαι καὶ πάλιν διαχέεσθαι· ὡς ταῖς ἀνέσεσι μὲν ἐνηδόμενον, ταῖς δὲ θλίψεσι συστελλόμενον· ὃ καὶ παθητικὸν μέρος αὐτῆς εἰκότως καλεῖται, ὡς ἐξεταζόμενον ἐν τοῖς πάθεσιν», Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG, 120, 957BD καὶ *Φιλοκαλία Γ'*, 328, (θ).

⁴⁹¹ Πρβλ. τη θέση του Ζωναρά για την προσοχή της ψυχοσωματικής υγείας του επισκόπου κατά την οποία, ως ανωμαλία *πραγματική* αναγνωρίζεται μόνο η απώλεια της λογικής- 'η παρασάλευση των φρενῶν': «ἀνωμαλίαν δὲ νοητέον οὐ μόνον σωματικὴν, ἀλλὰ καὶ πραγματικὴν», Ερμηνεία Ζωναρά στον 40^ο Λαοδικεῖας, PII Γ, 208.

⁴⁹² Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 77^ο Πενθέκτης, PII Β, 485.

⁴⁹³ Με τον όρο «υπό-θεση», παρά *θέση* αποπειράται να μεθερμηνευθεί η εναγκαλιστική ορολογική επιλογή της ορθόδοξης δογματικής διδασκαλίας για το κακό, το οποίο ονομάζεται *παρσιπύστασις*, ένεκα του ότι παραμένει παραφθορά του κατὰ φύσιν, άρα παραφθορά της κτιστής αγαθότητας. Πρβλ. Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, PG 3, 732C· πρβλ. επίσης, την απουσία ευθύνης του Θεού για την ύπαρξη του κακού, Βασίλειος Καισαρείας, *Ὅτι οὐκ ἔστι αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, 4, PG 31, 336Α κ. εξ· για την πατερική θεώρηση περί του κακού, βλ., συγκεφαλαιωτικά, Ν. Ματσούκας, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ-Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ³1992, 51 κ. εξ., όπου εκκινεῖ η κυρίως προβληματική περί του κακού στη βάση της εκ του μη ὄντος κτισιολογικής θεώρησης του ανθρώπου· βλ., επίσης, για την πατερική περί κακού διδασκαλία, Κ. Σκουτέρης, «'Malum privatio est'. Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης καὶ ὁ Ψευδο-Διονύσιος γὰρ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ, (Περαιτέρω σχόλια)», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 26 (1984) 309-320· πρβλ., επίσης, περί της ανυπαρξίας του κακού, Α. Moshammer, «Non being and Evil in Gregory of Nyssa», *Vigiliae Christianae* 44,2 (1990) 136-167.

⁴⁹⁴ Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης, για παράδειγμα, χαρακτηρίζει αὐτὴν τὴν παρεκτροπὴ ὡς «ψυχικὴ νόσο», *1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης*, PII Δ, 296 καὶ *Πηδάλιον*, 651· ὁ Βαλσαμόνας, μάλιστα, αναφέρει ρητὰ, ὅτι «πάντα τὰ ἁμαρτήματα ψυχικὰ σφάλματα ἢ ἐκκλησία κατονομάζει», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 1^ο

η διαπιστωμένη παρέκκλιση από την ανθρωπολογικά ορθή λειτουργία του σκεύους, η οποία συνήθως ονομάζεται *αμαρτία* στην κειμενική βάση της βιβλικής διήγησης,⁴⁹⁵ εξυφάνεται από τον 2^ο Α' Οικουμενικής, ως μία ψυχική δραστηριότητα που αφορά, όμως, το σύνολο *πρόσωπο* του ανθρώπου.⁴⁹⁶ Μάλιστα, εκφραστής της κατά φύσιν οντολογικής κίνησης της ανθρώπινης ύπαρξης πρέπει να θεωρείται το σημείο του νου ως η κορωνίδα της έκφρασης της λογικής της λειτουργίας, η κατά φύσιν λειτουργία της οποίας προσφωνείται από τους Πατέρες της Εκκλησίας ως νοός καθαρότητα.⁴⁹⁷ Η αλογία, από την άλλη μεριά, δηλαδή η απουσία της εγχάραξης της λογιστικής δύναμης στη ζωή και κίνηση του σκεύους λογίζεται ως εκκίνηση της κακότητας από τον άγιο Αθανάσιο Αλεξανδρείας.⁴⁹⁸

Η έννοια της κακότητας, ως ανθρώπινη αυτοεκδήλωση έχει μία ανθρωπολογική αφετηρία στην πατερική σκέψη, μιας και -αφού δεν είναι χαρακτηριστικό της κατασκευής της κτιστής φύσης- λογίζεται ως παραδρομή της λειτουργίας των μελών του σκεύους και αναγνωρίζεται εμπειρικά από τη θόλωση του νου.⁴⁹⁹ Η θόλωση, όμως, του νου προξενείται μέσα από τις διεργασίες των κινήσεων της ψυχής και μάλιστα, δείχνει να πραγματοποιείται όταν οι λοιπές του λογιστικού δυνάμεις της ψυχής υπεραυξάνουν τη ροπή τους στη σύνολη ψυχική διεργασία υπερκάμπτοντας τη δράση και επιστασία της λογικής και βέβαια, αναιρόντας την και αλλοιώνοντας τη συνολική αγαθή και ενιαία τους κίνηση. Έτσι, φθάνει ο Βαλσαμώνας να παραινεί να μη «νικᾶσθαι ὑπὸ τοῦ θυμοῦ»,⁵⁰⁰ διαπιστώνοντας, ότι μονομερώς αυξούμενη αυτή η κίνηση της ψυχής φτάνει να παραβιάσει την κατά φύσιν λειτουργία και οδηγεί την ύπαρξη σε παρόρμηση ή άστατη ορμή.⁵⁰¹ Έτσι, κατανοείται ότι η παράλειψη της αγαθής κίνησης και χρήσης του θυμοειδούς της ψυχής άγει σε αμαρτία, κατά τον 5^ο Γρηγορίου Νύσσης.⁵⁰² Σε τούτη την παρά φύσιν κίνηση του θυμοειδούς έρχεται να παραλληλισθεί και η έτερη δύναμη του παθητικού μέρους της ψυχής, η επιθυμία, της οποίας η υπερίσχυση έναντι της λογικής λογίζεται

Α' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 119· πρβλ. επί του ιδίου θέματος, Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο Α' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 117.

⁴⁹⁵ Πρβλ. την ερμηνεία του le mot «hamartōloi», J.-D., Butin, «Jésus et les pécheurs dans la tradition synoptique», *Revue de Droit Canonique* 34,2 (1984) 208-223, (εδώ, 209 κ. εξ.).

⁴⁹⁶ 2^{ος} Α' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 117 και *Πηδάλιον*, 123· πρβλ. επίσης, την επεξήγηση περί αμαρτίας ως διακύμανση της κατά φύσιν λειτουργίας της ψυχής, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 2^ο Α' Οικουμενικής Συνόδου, *Πηδάλιον*, 124, υποσημείωση, 2.

⁴⁹⁷ *Προσφώνησις Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου*, *ΡΠ Β*, 297.

⁴⁹⁸ *Επιστολή πρὸς Ἀμμοῦν τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας*, *ΡΠ Δ*, 68 και *Πηδάλιον*, 577.

⁴⁹⁹ Βλ., τη χρήση του όρου, *Επιστολή Γ' Οικουμενικής Συνόδου*, *ΡΠ Β*, 207 και *Πηδάλιον*, 178.

⁵⁰⁰ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 27^ο Αγίων Αποστόλων, *ΡΠ Β*, 35.

⁵⁰¹ Πρβλ. 4^{ος} *Πρωτοδευτέρας*, *ΡΠ Β*, 659 και *Πηδάλιον*, 349.

⁵⁰² 5^{ος} *Γρηγορίου Νύσσης*, *ΡΠ Δ*, 314-315 και *Πηδάλιον*, 657.

αναληθής χρήση της φύσης των δυνάμεων της ψυχής.⁵⁰³ Και ως αναληθή και άλογη κίνηση ο Βαλσαμόνας αναφέρει την έκπτωση του επιθυμητικού από το όντως ορεκτό.⁵⁰⁴ Βέβαια, δεν πρέπει να λησμονείται, ότι στην ανθρωπολογική θεώρηση των κανόνων, η σύνθεση των παραλόγων ή παρά φύσιν κινήσεων των δύο προαναφερθείσων δυνάμεων της ψυχής είναι σημειωτέα ως μία *όμοῦ* δραστηριότητα της λειτουργίας της ψυχής.⁵⁰⁵ Η συνοδεία, επομένως, της αλόγου ορέξεως με το θυμό και ο υπερκερασμός της λογικής απαντά στα κείμενα της κανονικής γραμματείας ως μία παρά φύσιν κίνηση και μεταβολή της σύστασης της ψυχοσωματικής ενότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.⁵⁰⁶

Κατανοείται, εν προκειμένω, ότι -πάντα στη βάση των ιερών κανόνων και της ερμηνείας αυτών- η λειτουργία των ψυχικών δυνάμεων οφείλει να ακολουθεί τη φυσική τάξη της κατασκευαστικής της ιδιότητας, επομένως, κάθε πρόκριση της μίας δύναμης εις βάρος της άλλης, είτε κάθε παρακώλυση της ορθής συνεργατικής και ενοειδούς λειτουργίας αυτών των δυνάμεων ορίζεται ως *παρά φύσιν* λειτουργία. Τούτη η ανθρωπολογική διαπίστωση, όπως εκμαιεύεται από τα συναφή παραθέματα της κανονικής οικονομίας, παραμένει μία διδασκαλία εφάμιλλη της λοιπής πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης προς περιγραφή της ψυχοσωματικής ενότητας. Εντάσσοντας την παραπάνω ερμηνευτική προσέγγιση των ιερών κανόνων και των ερμηνειών τους στο πατερικό τους υπόβαθρο, κατανοείται η συναλληλία της επί του παρόντος ανθρωπολογικής τους διδασκαλίας με τη διαπίστωση, ότι η παραφορά του θυμικού και του επιθυμητικού μέρους αναγκαία και μοιραία συσκοτίζει το λογιστικό, η συσκότιση του οποίου διαφαίνεται ως συσκότιση του νου.⁵⁰⁷ Προς επίρρωση τούτου, πρέπει να σημειωθεί ότι, για τον Συμεών Μεταφραστή τουλάχιστον, η μεμονωμένη παραφορά μίας μόνο δύναμης της ψυχής αναγκαία αιχμαλωτίζει τη ψυχή ως όλον, οπότε ανθρωπολογικά διακρίνεται μία έκπτωση από την κατά φύσιν

⁵⁰³ Εκτενής αναφορά για την παρά φύσιν κίνηση του επιθυμητικού μέρους της ψυχής γίνεται από τον 4^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 308-309 και *Πηδάλιον*, 655-656· πρβλ. επίσης, την ανάλυση της φαινομενολογίας της παρα φύσιν κίνησης του επιθυμητικού, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 4^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 312-314.

⁵⁰⁴ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 323.

⁵⁰⁵ Πρβλ. την έκφραση της Ερμηνείας Ζωναρά στον 6^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΠ Δ*, 321.

⁵⁰⁶ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 9^ο Πρωτοδευτέρας Συνόδου, *ΠΠ Β*, 681.

⁵⁰⁷ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περι Αγάπης...*, ο. π., *PG* 90, 988A και *Φιλοκαλία Β'*, 15, (ιβ)· ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής διαπιστώνει την παρά φύσιν κίνηση του τριμερούς της ψυχής προτείνοντας μία (θεο-λογική) οδό προς αποφυγή τούτης της κίνησης και της επαγόμενης αμαύρωσης του νου, του ίδιου, *Κεφάλαια περι Αγάπης...*, ο. π., *PG* 90, 1068C και *Φιλοκαλία Β'*, 49, (π).

κίνησή της.⁵⁰⁸ Από την άλλη μεριά, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αναφέρει, ότι η παρά φύσιν κίνηση της επιθυμίας και του θυμού γίνεται με τη συγκατάθεση της λογικής και ως εκ τούτου, δημιουργείται η έξη προς το πονηρό.⁵⁰⁹ Εξ αυτών, πάντως, εξυφαίνεται η συνεχής επισήμανση της πατερικής ανθρωπολογίας στην ολιστική συνεξέταση του ανθρωπίνου σκεύους, η οποία συνεχίζει να επιδεικνύει τη μέριμνά τους στη θεώρηση της ανθρώπινης φύσης ως ς ενοειδούς πραγματικότητας. Σε μία τέτοια θέση οδηγεί και η έκφραση του Νικήτα Στηθάτου, ο οποίος ομιλεί για *στασιασμό* της ψυχής, δηλαδή για (αυτο-)αναίρεση της φύσης του ανθρώπου,⁵¹⁰ κάθε που διαπιστώνεται η άτακτη κίνηση των δυνάμεών της.⁵¹¹

Μέσα από τη δειγματική αυτή ανάλυση των συναφών κανονικών παραθέσεων στη συγκριτική τους ανάγνωση με σχετικές ανθρωπολογικές αναφορές αποθησαυρισμένες από την πατερική σοφία, κατανοείται, ότι η *δομική* κίνηση του υπερτονισμού της μίας ή της άλλης δύναμης της ψυχής έχει ως συνέπεια την αναίρεση ή την αγκίστρωση του λογιστικού και εκ των πραγμάτων, τη συνεπακόλουθη αιχμαλωσία του συνόλου της ψυχής και βέβαια, της οργανικής της εκδήλωσης δια του νου.⁵¹² Ως εκ τούτου, η απώλεια της ευθείας και απλανούς κίνησής της δια της ισόρροπης και εύρυθμης λειτουργίας της ψυχής αναιρεί την κατασκευαστική της προδιαγραφή, η οποία οφείλει να είναι και η κατά φύσιν επιφανόμενη λειτουργία της, πράγμα που, μοιραία, δηλώνεται ως ροπή προς την κακότητα, ουσιαστικά προς την παρανόηση του τρόπου ύπαρξής της, την κακοανάγνωση και λάθρα ερμηνεία της αληθείας της ως κτιστής υπό του Θεού κατασκευής.

⁵⁰⁸ Συμεών Μεταφραστής, *Παράφρασις τοῦ Μακάριου Αἰγυπτίου, Περί τελειότητος*, PG 34, 877A και *Φιλοκαλία Γ'*, 189, (μς).

⁵⁰⁹ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, Ἑκατοντὰς Ζ', ο. π., PG 90, 1357C και *Φιλοκαλία Β'*, 172, (κς).

⁵¹⁰ Προς επεξήγηση της χρήσης (προκαθ)ορισμένης ορολογίας στην αποτύπωση της ερμηνείας των ιερών κανόνων από την ανά-χείρας διατριβή και αφού, συχνά-πυκνά, υπάρχουν εκφορές λόγου και σημειωτικών λημμάτων, τα οποία μεταδίδουν και νοηματοδοτούν καίριες θεολογικές έννοιες, χρειάζεται η εντιμότητα μίας διευκρίνισης, όσο αφορά την επιλογή της παρούσης *ποίησής λόγου* (πρβλ. *Ιακ.*, 1, 22). Μάλιστα, η πρωτεύουσα ευαισθησία του παρούσης ερμηνείας παραμένει η αρμονία λόγου και πραγματικότητας εντός του θεολογικού πλαισίου αναφοράς των ιερών κανόνων. Σημείο εκκίνησης της παρούσης επεξήγησης είναι η ευαισθησία, Ε. Βίττης, «Οί λέξεις στὸν ἐκκλησιαστικὸ πνευματικὸ χῶρο», *Σύναξη* 92 (2004) 4-9, (εδώ, 4).

⁵¹¹ Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 932C και *Φιλοκαλία Γ'*, 314, (ξε),

⁵¹² Ο Πέτρος ο Δαμασκηνός αναφέρει, ότι πρέπει να «ηνιοχεΐται» το επιθυμητικό και το θυμικό μέρος της ψυχής υπό του νου, ώστε να ζει *κατά φύσιν* το ανθρώπινο σκεύος, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α'*, *Φιλοκαλία Γ'*, 24-25, (38-5).

β. Η στρέβλωση των δυνάμεων της ψυχής δια της εμπάθειας

Η αποσπασματική αυτή κίνηση των δυνάμεων της ψυχής, χαρακτηριζόμενη από μία συνεχή βιωματική ακολουθία του σκεύους στην προσέγγιση της αισθητής και νοητής κτιστής πραγματικότητας, «καταντάει» να γίνεται έξη και να μοιάζει η απεμπλοκή από αυτήν την παρά φύσιν πραγματικότητα ως μία συνεχής πάλη με τα πάθη. Η χρονίζουσα, λοιπόν, κατάσταση της παρά φύσιν λειτουργίας της ψυχής και της παρά φύσιν πρόσληψης της κτίσης, όπως επιφαίνεται στη σύνολη ύπαρξη, δημιουργεί κατά κανόνα τα λεγόμενα πάθη στην ανθρώπινη ψυχή. «Πάθος ἐστὶ ψεκτόν, κινήσις ψυχῆς παρά φύσιν».⁵¹³ Μάλιστα, ο 10^{ος} Πρωτοδευτέρας αναφέρει, ότι το πάθος προξενεί στρέβλωση της ανθρώπινης ύπαρξης και κατά συνέπεια, παρασάλευση των δυνάμεων της ψυχής και της κίνησής της.⁵¹⁴ Και η στρέβλωση αυτή, εκτός από δομική του σκεύους παραφθορά, αποκρυσταλλώνεται και σε μία παρερμηνεία του κόσμου μέσω ενός παραφθαρμένου ψυχικού βάθρου.⁵¹⁵

Περαιτέρω, πρέπει να διευκρινισθεί, ότι η θέση του πάθους στην ανθρώπινη ψυχή επινοείται μέσα από την παρά φύσιν κίνηση της ψυχής και κατ' επέκταση, μέσα από τη διαδρομή της σύνολης ψυχοσωματικής ενότητας. Για τον άγιο Γρηγόριο τον Σιναΐτη, η δημιουργία ή επι-νόηση των παθών από την παρά φύσιν λειτουργία του σκεύους έχει ως αφετηρία την αλόγιστο έφεση των αισθήσεων προς τα αισθητά, η οποία αλλοιώνει την πρόσληψή τους κάνοντας το νου να εφευρίσκει σύνθετους, άρα εμπαιθείς, λογισμούς ως απεικονίσεις της φύσης των κτιστών μέσα από μία πλανεμένη/παραφθαρμένη κίνηση της ψυχής.⁵¹⁶ Πέραν τούτων, ως μία επίκτητη της ανθρώπινης ύπαρξης κατάσταση, το πάθος αλλοιώνει τη φύση του ανθρώπου, μιας και για την ενύλωσή του εντός της ανθρώπινης ύπαρξης συγκατατίθεται και η λογιστική ικανότητα του ανθρώπου δια του νου και η καρδιακή έδρα της λειτουργίας του νου, μιας και τα πάθη μετατρέπονται σε ενέργεια και ανθρώπινη αυτοεκδήλωση εντός της ιστορικότητας της ύπαρξης. Πιο συγκεκριμένα, κατά την πατερική γραμματεία, «πρός ἃ γάρ πάθη διά πρόσλήψιν καί συνήθειαν μᾶλλον πεποιήται ἡ

⁵¹³ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περὶ Ἀγάπης...*, ο. π., PG 90, 968A και *Φιλοκαλία Β'*, 6, (λε).

⁵¹⁴ Βλ., τις πρώτες σειρές του, 10^{ος} Πρωτοδευτέρας, P11B, 682 και *Πηδάλιον*, 354.

⁵¹⁵ «πᾶν πάθος κατὰ συμπλοκὴν πάντως αἰσθητοῦ τινος καὶ αἰσθήσεως καὶ φυσικῆς δυνάμεως, θυμοῦ λέγω τυχόν ἢ ἐπιθυμίας ἢ λόγου παρατραπέντος τοῦ κατὰ φύσιν», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ο. π., PG 90, 1201BC και *Φιλοκαλία Β'*, 101, (ξ).

⁵¹⁶ Πρβλ. το νόημα, Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια δι' ἄκροστιχίδος*, PG 150, 1256CD και *Φιλοκαλία Δ'*, 39, (ξβ).

ψυχή, περισσοτέρως ὀχλούμενη, καί ὀξυτεστετέρως ὑπ' αὐτῶν ὑποσυρομένη, κατά τούτων σπουδαιότερον καί ἀδιάλειπτον ἀγῶνα ἀναλαβεῖν ὀφείλει, ἕως οὗ ὑποτάξῃ τὰ σαρκικά καί ἄλογα τῆς καρδίας ἐνεργήματα», πράγμα, που δεικνύει την επιρροή τους στην παραφθορά και αλλοίωση της κατά φύσιν λειτουργίας της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου.⁵¹⁷ Επιγραμματικά, λοιπόν, τα πάθη ἔχουν μία παρά φύσιν γραμμική εξέλιξη ως παράταιρη, λανθάνουσα και ἀ-σκοπη κατανόηση των κτιστῶν πραγμάτων. Οι αισθήσεις προσλαμβάνουν ἀλόγως τα αισθητά δια της ταραγμένης και παράλογης κίνησης των δυνάμεων της ψυχῆς, ὅπου τα νοήματα αὐτῶν διαμορφώνονται ως ατελείς ορισμοί και ψευδείς θεωρήσεις της φύσης τους δια της επεξεργασίας και συγκατάθεσης του νου. Ὦντας πλέον, μια ατελής πραγματικότητα ἐντός των ψυχικῶν διεργασιῶν, ο ἄνθρωπος ανταποκρίνεται ιστορικά στην πραγματικότητα δια της καρδιακῆς λειτουργίας ἔχοντας, ουσιαστικά, κατά νου μία ψευδή εικόνα της κτιστῆς πραγματικότητας, ἐξαιτίας της ἰδίας αλλοίωσης της προσωπικῆς του ψυχοσωματικῆς ενότητας, ὅπως αὐτή πραγματοποιεῖται δια της εισαγωγῆς και ἐγ-κατάστασης των παθῶν. Μία τέτοια ἐπίκτητη στην ἀνθρώπινη φύση κατάσταση οδηγεί στην ἐκπτώση ἀπὸ την κατασκευαστικὴ ἀλήθεια της κατά φύσιν ὑπαρξῆς και κίνησῆς της. Αὐτή η παραφθορά της ψυχικῆς κίνησης ἔχει ως ἀποτέλεσμα την ποιοτικὴ παραφθορά ὅλων των ἐπιμέρους στοιχείων της κίνησης της ψυχῆς, και βέβαια, ἔχει ἕναν ἀναπόδραστο ἀλλοιωτικὸ ἀντίκτυπο στη σωματικὴ υφὴ του ἀνθρώπου, ἐνῶ ἐπιφαίνεται σε ὅλα τα στάδια της ψυχικῆς διεργασίας, ὅπως στην παραγωγή νοημάτων και λόγου-λογισμῶν ἀπὸ τὴν ἀπομονωμένη κίνηση των αισθήσεων χωρὶς τὴν ἐπιστάσια του νου, ἡ ὁποία μοιραία φέρει «αστάθεια στο σκεῦος».⁵¹⁸ Ἄρα, ὅλη αὐτή η κίνηση των ψυχικῶν δυνάμεων θεωρεῖται ως καταστρατήγησις της κατά φύσιν λειτουργίας τους και εισαγωγή της ἐμπαθοῦς κατάστασης στην κίνησή της και στην ιστορικὰ ἀκόλουθη «αυτουργία των φαύλων ἐργων».⁵¹⁹ Συγκεκριμένα, στη ψυχή δια των ὑποκειμένων παθῶν, ως παραγῶγων της

⁵¹⁷ Μάρκος Ἀσκητής, *Περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι*, PG 65, 1029B και *Φιλοκαλία Α'*, 127, (11-14, κ. ἐξ).

⁵¹⁸ Πρβλ. τὴν προσέγγισι, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 853BD και *Φιλοκαλία Γ'*, 274, (ε-ς).

⁵¹⁹ Πρβλ. «τα πάθη συνιστοῦν δυσαρμονία στη σχέση του ἀνθρώπου με τον κόσμον και γι' αὐτὸ και ἐντοπίζονται κατεξοχὴν στις λειτουργίες του νοός, του ὀργάνου που συγκεφαλαιώνει τις προσωπικῆς του δυνατότητες». Ἄλλωστε, ἡ γνωστικὴ δύναμις του νου δεν περιορίζεται στη διανοητικὴ ἐργασία ἀλλὰ παραμένει τὸ ὄργανο της προσωπικῆς ἐκτασης του ἀνθρώπου προς τον κόσμον, κατά κάποια ἄλλη ἐκφραση του Β. Μπετσάκου. Φυσικά, ως πάθη/ἐμπαθία λογίζεται, ἐπὶ του παρόντος, ὅλη ἡ μορφολογία της παρά φύσιν κίνησης της ψυχῆς/ψυχοσωματικῆς ενότητας, για τὴν συγκατάθεσις προς τὴν ὁποία ἐυθύνεται ὁ ἐκάστοτε νοῦς του ἀνθρώπου. Βλ., ἀναλυτικότερα, Β. Μπετσάκος, «Τα πάθη της φύσης και του προσώπου στον Ἀριστοτέλη και τον Μάξιμο τον Ὁμολογητή», *Σύναξη* 93 (2005) 16-29,

εμπαθούς κίνησης, κινούνται οι εμπαθείς λογισμοί, οι οποίοι εκβιάζουν το νου να φθάσει σε συγκατάθεση της αμαρτίας. Κι αφού ηττηθεί ο νους, οριστικοποιείται η κατά διάνοιαν αμαρτία, δηλαδή η παρά φύσιν λειτουργία του και συναινεί προς την τέλεση της πράξης της αμαρτίας, η οποία ως μία παρά φύσιν ανθρωπολογικώς νοούμενη εκδήλωση και ιστορική κίνηση ενοχοποιεί συνολικά το σκεύος στην παρά φύσιν ιστορική του κίνηση.⁵²⁰ Μία τέτοια πράξη εκφράζεται ιστορικά με την παραθεώρηση και παράχρηση του σκεύους και συνεπακόλουθα, της κτιστής πραγματικότητας. Αυτή η κίνηση εκφράζεται μέσα από την εμπειρία της εκθέρμανσης του επιθυμητικού, της ταραχής του θυμικού και της συσκότισης του λογιστικού και βέβαια, της συνδεδεμένης με τα παραπάνω «διαβολής» της λειτουργίας των σωματικών λειτουργιών.⁵²¹ Τούτη η κίνηση οδηγεί, επομένως, στη στρεβλή κατανόηση της σωματικότητας της ανθρώπινης κατασκευής εντός της ψυχοσωματικής ενότητας και ως εκ τούτου, η πατερική εμπειρία νοιάσθηκε εξ αρχής να επισημάνει την προσκόλληση της εμπαθούς ψυχικής κίνησης στο γεώδη χαρακτήρα του σώματος και στην άρνηση της θεώρησης της κατά φύσιν συνεκτικότητας και ενοειδούς κατάστασης των στοιχείων του σκεύους.⁵²²

Κάτω από αυτή τη σύνοψη της δημιουργίας της εμπάθειας και της εξ αυτής αφορμώμενης κίνησης της ψυχής πρέπει να κατανοηθεί α) κάθε επισήμανση της κανονικής παράδοσης στο ανάλογο ανθρωπολογικό μοτίβο, όπως επίσης, και να β) ενταχθεί η κανονική ανθρωπολογική πρόταση στην ομοιογένεια της πατερικής ανθρωπολογίας. Ως εκ τούτου, η ενήχηση της πατερικής ανθρωπολογίας στην *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 4^ο Γρηγορίου Νύσσης*, περί του βορβόρου, στον οποίο διαβιούν οι «έμπαθως ζῶντες» είναι κάτι παραπάνω από ορατή,⁵²³ ενώ ο Ζωναράς κατανοεί την υπαρξιακή απόκλιση από την κατά φύσιν κίνηση του ανθρώπου, ως μία «εκ του πάθους ζήτηση».⁵²⁴ Ακόμη, ουκ ολίγες φορές, κατανοείται η εφάρματος ανθρώπινη πράξη μέσα στο παρά φύσιν ανθρωπολογικό της υπόβαθρο, όπως στην

(εδώ, 22-23)· πρβλ. «περί παθών» από μία ειδικευμένη στον Μάξιμο τον Ομολογητή ματιά, P. Blowers, «Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor and the Transformation of the Passions», *Journal of Early Christian Studies* 4,1 (1996) 57-85· πρβλ., επίσης, μία θεώρηση περί της φύσης των παθών στην εκκλησιαστική/ορθόδοξη ανθρωπολογία, Ν. Ματσούκας, «Πάθη και ἀρετές κατά τὸ μοναχισμό τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* (Νέα Σειρά) 3 (1993/4) 233-244.

⁵²⁰ Ερμηνεύεται, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περὶ Ἀγάπης*, PG 993CD και *Φιλοκαλία Β'*, 18, (λα).

⁵²¹ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περὶ Ἀγάπης*, PG 90, 988A και *Φιλοκαλία Β'*, 15, (ιβ).

⁵²² Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ο. π., PG 90, 1147A και *Φιλοκαλία Β'*, 99, (v).

⁵²³ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 4^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΡΠ Δ*, 313.

⁵²⁴ Ερμηνεία Ζωναρά στον 87^ο Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 267.

περίπτωση του Βαλσαμόνα, ο οποίος ομιλεί για επιθυμητικό ερεθισμό του λογισμού, ο οποίος οδηγεί το νου στην εμμονή στην επιθυμία και τη συγκατάθεση, μία φρασεολογία που αποπνέει τη λοιπή ανθρωπολογική παράδοση των Πατέρων της Εκκλησίας.⁵²⁵ Βέβαια, αυτή η εμμονή στην παραχάραξη της κατά φύσιν λειτουργίας της ψυχής έχει τον αντίκτυπό της σε όλο το σκεύος, μιας και διαφαίνεται η «ὕγεια τῶν φρένων» του κάθε σκεύους, κάθε που εκδηλώνεται ως πράξη η κατά φύσιν ή παρά φύσιν κίνηση της ψυχής του ανθρώπου.⁵²⁶ Η εμπαθής κίνηση του ανθρωπίνου σκεύους κατανοείται ανθρωπολογικά στην πλήρη ψυχική της κίνηση και από την Ερμηνεία του Ζωναρά στην *Επιστολή του Μεγάλου Αθανασίου προς Αμμούν*, όπου επισημαίνεται η πεποίθηση της αλλοίωσης των δυνάμεων της ψυχής, όπως για παράδειγμα του επιθυμητικού, από την εμπάθεια ως επίκτητη κατάσταση.⁵²⁷ Σε ακόμη μία περίπτωση, η κανονική γραμματεία αναδεικνύει τη «ζάλη των εμπαθῶν λογισμῶν» ως μία παρά φύσιν κατάσταση,⁵²⁸ ενώ, στη σκέψη του Ζωναρά, οι αισθήσεις παραποιούμενες από την εμπαθή κίνηση της ψυχής, συνεχίζουν να προσλαμβάνουν αναληθώς τη φύση των κτιστῶν, τροφοδοτώντας, επομένως, εξίσου αναληθώς τη ψυχή με το προσλαμβανόμενο φορτίο τους.⁵²⁹ Μία τέτοια ψυχική ροπή, «ὕποκνίζουσα ἐμπαθεῖς λογισμούς» και γινόμενη αρχή των παθῶν καταλήγει, για το Ζωναρά, σε «σκάνδαλο» και παροξυσμό εμπαθούς βιοτής.⁵³⁰ Ερμηνεύοντας, από την άλλη μεριά, τον 2^ο *Λαοδικεῖας* διαβλέπει κανείς τη νοηματική συσκότιση ως εμπαθή λειτουργία, η οποία οδηγεί το νου και την καρδιά σε «πταίσματα», ενώ παράλληλα, αναδεικνύεται με ανθρωπολογικά κριτήρια ο εντοπισμός της φύσης της αμαρτίας από τη διατύπωση των Πατέρων της συνόδου της Λαοδικεῖας, αφού περιγράφεται η αμαρτία ως μία ψυχογενετική διαδικασία του εμπαθούς ανθρώπου.⁵³¹

Εν κατακλείδι, πάντως, διαφαίνεται ουσιαδῶς η σύνδεση της πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης περί στρέβλωσης της κίνησης των δυνάμεων της ψυχής με την ομόαιμη και εξ ιδίων χαρακτηριστικῶν συστάμενη, ανάλογη θεώρηση της

⁵²⁵ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στην Απόκριση ΙΒ' του Τιμοθέου Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ'*, 338.

⁵²⁶ Ερμηνεύεται, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στην Απόκριση ΙΔ' του Τιμοθέου Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 339-340.

⁵²⁷ Ερμηνεία Ζωναρά στην *Επιστολή πρὸς Ἀμμούν τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας*, *ΡΠ Δ*, 70-76, (ιδιαίτερα, 75)· σε μία ακόμη αναφορά, ο Ζωναράς υπογραμμίζει την παρά φύσιν κίνηση της ψυχής ως μία «νίκη της επιθυμίας», Ερμηνεία Ζωναρά στον 3^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 10.

⁵²⁸ Ερμηνεία Ζωναρά στον 78^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 484.

⁵²⁹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 100^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 545· κάτι παρόμοιο, βέβαια, εκμαιεύεται από την ερμηνεία του *100/Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου*, *ΡΠ Β*, 545 και *Πηδάλιον*, 310· η ευκολία της 'εμβάσεως των εικόνων', που προξενούν εμπαθή ψυχική διαταραχή επισημαίνεται και από την Ερμηνεία Πηδαλίου στον 100^ο Πενθέκτης, *Πηδάλιον*, 310.

⁵³⁰ Ερμηνεύεται, Ερμηνεία Ζωναρά στον 20^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 638.

⁵³¹ 2^{ος} *Λαοδικεῖας*, *ΡΠ Γ*, 173 και *Πηδάλιον*, 421.

στρέβλωσης από την κανονική γραμματεία. Το κυρίαρχο παράδειγμα, που επιστεγάζει αυτή τη συνάφεια μεταξύ πατερικής ανθρωπολογίας και κανονικής ανθρωπολογίας επί της παρούσης θεματικής, παραμένει ο *1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης*, στον οποίο α) προκηρύσσεται ως «νόσος» η στρεβλή αυτή κίνηση της ανθρώπινης ψυχής, η οποία απολήγει στο πάθος και την εμπάθεια, β) επισημαίνεται ρητά η εμπαθής κίνηση ως μία παρά φύσιν λειτουργία της αγαθής συστάσεως της ανθρώπινης κατασκευής και τελικά, γ) αναδεικνύεται, ότι η «θέρμη» της εμπαθούς κίνησης απειλεί ή επηρεάζει τη σύνολη ψυχοσωματική σύσταση του ανθρωπίνου σκεύους, οδηγώντας το έτσι στην έκπτωση από τη φύση του.⁵³² Αναδεικνύεται, εν προκειμένω, η συνάφεια της ανθρωπολογικής πρότασης των Πατέρων με την κανονική γραμματεία και στο επίπεδο της κατανόησης της στρεβλής κίνησης της ψυχής, που φέρει ως αποτέλεσμα την αιχμαλωσία της και την παρά φύσιν (μετ)ενέργεια του σύνολου σκεύους, μιας και η εμπαθής λειτουργία της ψυχής παραμένει και μία ιστορική εκδήλωση, που έπεται ως ένα έργο προαιρέσεως.

γ. Η στρεβλή λειτουργία της ψυχής και ο αντίκτυπός της «έν τοις μέλεσι» του σκεύους.

Η περιγραφή της στρεβλής κίνησης της ψυχής οδηγεί μοιραία στο τύπωμα αυτής της κίνησης στο σώμα της ανθρώπινης ύπαρξης. Για να εξηγηθεί ορθότερα ο παραπάνω αφορισμός, πρέπει αρχικά να σημειωθεί, ότι η αποσπασματικότητα της πρόσληψης των κτιστών δια της αισθήσεως είναι έκδηλη από την παρά φύσιν εμπαθή κίνηση της ψυχής. Επιπρόσθετα, σε αυτήν την αποσπασματικότητα, χαλαρότητα, «αν-ουσιότητα» της κίνησης των αισθήσεων, η έλλογη ψυχή μοιάζει να μη «συμμετέχει» ή δηλώνεται η ανους-άλογη παρουσία της, οπότε μοιάζουν οι αισθήσεις να διακόπτουν τη γραμμική τους ροή προς τη ψυχή, δρώντας μόνο για το χορτασμό των σωματικών τους εφαιτηρίων. Κάτι τέτοιο, βέβαια, ως εμπειρική και ανατομική διαπίστωση, μοιάζει να φράζει το δρόμο στη ψυχή προς την ορθή συμμετοχή της στην ύπαρξη του συνόλου σκεύους, ενώ παράλληλα, δείχνει τις αισθήσεις

⁵³² Ο *1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης* αποτελεί κορωνίδα του παραδείγματος-γεγονότος της παρά φύσιν λειτουργίας των δυνάμεων της ψυχής. Βλ., περισσότερο, *1^{ος} Γρηγορίου Νύσσης*, ΡΠ Δ, 295-298 και *Πηδάλιον*, 651-652.

αποκεκομμένες από τον πυρήνα της λειτουργίας τους και τη γραμμική εξέλιξη της διεργασίας τους στην απόληξη του νου, δηλώνοντας την ανισορροπία στη δομική λειτουργία του σκεύους και φυσικά, ένα δομικό διχασμό στην ύπαρξη της ψυχοσωματικής ενότητας. Κάτω από αυτή την οπτική, της παραγχάραξης της λειτουργίας της ψυχοσωματικής ενότητας κατανοείται η «πύρωση τῆς σαρκός», για την οποία, κατά τον Ζωναρά, «ἀρκετόν ἢ τῆς φύσεως κίνησις».⁵³³ Ακόμη, πιο έντονη είναι η διατύπωση της Ερμηνείας του στον 47^ο Πενθέκτης, ο οποίος υπογραμμίζει το «ἔμφυτο γάρ τῆ σάρκα τό πῦρ ἐκ τῶν παθῶν».⁵³⁴ Η σύνδεση, εν τέλει, της εμπαθούς κινήσεως με τη σωματική στάση και διαγωγή, ως μία οργανικά αλληλένδετη πραγματικότητα, γίνεται εξόχως φανερή μέσα από τη διατύπωση του 18^ο Βασιλείου Καισαρείας.⁵³⁵

Για να κατανοηθεί η ερμηνεία της σαρκός-σώματος μέσα από μία τέτοια διατύπωση, πρέπει να υπενθυμισθεί, ότι στην πατερική ανθρωπολογική διδασκαλία, και ενώ ο άνθρωπος θεωρείται πάντα ως ψυχοσωματική ενότητα, η άλογη και παρά φύσιν κίνηση της ψυχής, εμποτισμένη σταδιακώς από το μετεωρισμό της στην εμπαθή κατάσταση, επιμερίζει και αυτονομεί τη σύστοιχη λειτουργία του σώματος και της καρδιάς με αποτέλεσμα να υπάρχει ένα είδος *διάσπασης* και *διχοτόμησης*, ακόμη κι αν ο νους προδράμει στην αμαρτία παρά το σώμα, κατά τη φράση του αγίου Μάρκου του Ασκητή.⁵³⁶ Ακόμη περισσότερο, στην πατερική ανθρωπολογική σκέψη, αυτή η διχοτόμηση ως ασύνδετη ζωή ψυχής και σώματος επιφάνεται αν εξετάσει κανείς την υλικότητα και τον ζωώδη χαρακτήρα του σκεύους και την αμέτοχη λογικής ζωή του σώματος έξω από τη συνάφεια του νοός. Μάλιστα, γίνεται λόγος στα πατερικά κείμενα για *δυσί νόμοις* ζωή στη δομή του σκεύους.⁵³⁷

Επομένως, τα στοιχεία της σωματικότητας του ανθρώπου φθάνουν να θεωρούνται ως επιλήψιμα ή δευτερεύουσας σημασίας, αν δεν δουλαγωγούνται από

⁵³³ Ερμηνεία Ζωναρά στον 30^ο Λαοδικείας, *ΠΠΓ*, 197.

⁵³⁴ Ερμηνεία Ζωναρά στον 47^ο Πενθέκτης, *ΠΠΒ*, 416.

⁵³⁵ 18^ο Βασιλείου Καισαρείας, *ΠΠΔ*, 140 και *Πηδάλιον*, 602.

⁵³⁶ Μάρκος Ασκητής, *Περί Νόμου Πνευματικοῦ*, *PG* 65, 917B και *Φιλοκαλία Α'*, 102, (ρα).

⁵³⁷ «...ἐπειδή τοίνυν ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς ὑπάρχων καί σώματος, δυσί σαλεύεται νόμοις, σαρκός λέγω καί πνεύματος· καί ὁ μὲν τῆς σαρκός νόμος, *κατά τήν αἴσθησιν*, ὁ δέ τοῦ πνεύματος, *κατά τόν νοῦν* κέκτηται τήν ἐνέργειαν· καί ὁ μὲν τῆς σαρκός, ὕλη συνδεῖν πέφυκε κατά τήν αἴσθησιν ἐνεργούμενος, ὁ δέ τοῦ πνεύματος κατά νοῦν ἐνεργούμενος, πρὸς τόν Θεόν ἀμέσως ποιεῖται τήν ἔνωσιν· εἰκότως ὁ μὴ διακριθεὶς ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· τουτέστιν, ἐν τῷ νοί μὴ διακρίνας, ἤγουν διατεμῶν τήν διά πίστεως πρὸς τόν Θεόν γεγενημένην ἄμεσον ἔνωσιν, ὡς ἀπαθῆς, μᾶλλον δέ ὁ Θεός ἤδη διά πίστεως τῇ ἐνώσει γεγενημένος, ἐρεῖ τῷ ὄρει τούτῳ μεταβῆναι, καί μεταβήσεται· δεικτικῶς διά τοῦ φᾶναι, τό φρόνημα καί τόν νόμον δηλῶν τῆς σαρκός, τόν βαρύν ὄντως καί δυσμετακίνητον, καί ὅσον πρὸς δύναμιν φυσικήν, παντελῶς ἀκίνητον καί ἀσάλευτον», (*δική μου ἡ υπογράμμιση*)», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ο. π., *PG* 90, 1224C-1225A και *Φιλοκαλία Β'*, 111, (θ).

την κατά φύσιν κίνηση των δυνάμεων της ψυχής, μιας και τα σωματικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου, επηρεάζοντα και συμβάλλοντα στην κοινή εννοειδή συνύπαρξη και κίνηση της ανθρώπινης ύπαρξης, φθάνουν να επηρεάζουν συγκεκριμένα μία *χωρίς νου* κίνηση της ψυχής και να αλλοιώνουν επομένως, την υφή της ανθρώπινης ύπαρξης.⁵³⁸ Μάλιστα, αυτή η σύνδεση της σωματικότητας με την αισθητηριακή κίνηση των δυνάμεων της ψυχής δια της εποπτείας του νου, όταν διαρραγεί, προξενεί διάσπαση των στοιχείων της ύπαρξης, η οποία, για το Θεόδωρο Βαλσαμόνα, κατά μία έννοια νοείται ως *διαφθάρηση του κατ' εικόνα*.⁵³⁹

Συμπεραίνοντας από την παραπάνω οπτική, ότι η αιτία της διάσπασης των μελών του σκεύους, υπήρξε η εμπαθής νοητική επεξεργασία της αίσθησης και της αισθητικής πρόσληψης των από τον άνθρωπο ορατών πραγμάτων στον ιστορικό χρόνο και βέβαια, η νοητική συγκατάθεση προς την εκδήλωση αυτής της εμπαθούς νοητικής σύλληψης, κατανοείται πλήρως η ανθρωπολογικώς αυτοπροαίρετη αδαμική κίνηση, που επέφερε το θάνατο ως φαινομενολογική συνέπεια κατά τον Βαλσαμόνα.⁵⁴⁰ Επ' αυτού μάλιστα, αν η ευθύτητα της ψυχικής λειτουργίας δηλώνει την κατά φύσιν ζωή, η εμπαθής λειτουργία δηλώνει τη διάσπαση της ύπαρξης και της ευθύτητας της κίνησής της, αφού «εί φύσει καλόν ἔστιν τὸ ἐνοποιητικόν τῶν διηρημένων καὶ συνεκτικόν, τὸ κακόν δηλονότι τῶν ἠνωμένων ἔστι διαιρετικόν τε καὶ φθαρτικόν. Καί γάρ φύσει τὸ κακόν σκεδαστόν ὑπάρχει καὶ ἄστατον καὶ πολύμορφον καὶ διαιρετικόν».⁵⁴¹

⁵³⁸ Πρβλ. την ερμηνεία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στη θεματική, «ο νόμος του ομφαλού της γαστρούς/ο νόμος της αμαρτίας», που αντιστρατεύεται τὸ νόμο του νου (Ρωμ. 7, 23), Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, PG 150, 1113AB και *Φιλοκαλία Δ'*, 128, (19 κ. εξ.).

⁵³⁹ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 100^ο Πενθέκτης, *ΠΠ Β*, 546.

⁵⁴⁰ Η *αίσθηση* και η σύνδεσή της με το γεγονός του θανάτου μπορεί να δηλωθεί ποικιλοτρόπως. Αν λάβει υπόψη κανείς, ότι ο θάνατος είναι η ιστορική ζωή του ανθρώπου χωρίς σχέση με το Θεό, δηλαδή μια παρατεταμένη νεκρότητα και αδιάφορος βίος, η συνάφεια με ἄπρεπα θεάματα ή μη ψυχοφελείς ασχολίες οδηγούν στο θάνατο, αφού απομακρύνουν από τη πηγή της ζωής. Κάπως έτσι ερμηνεύεται και το χωρίο του Βαλσαμόνα, *ο. π.*, 546. Περαιτέρω, πρέπει να διατυπωθεί, ότι ως θάνατος λογίζεται στην ορθόδοξη πατερική παράδοση ο χωρισμός από το Θεό. Η αδαμική πράξη, ως πτώση και κακότητα, ως μία ιστορική ενέργεια του κτιστού στη σχέση του με το Ἄκτιστο Ὄν, αν και ικανώνεται η περιγραφή της στη βάση των ανθρωπολογικών της λειτουργιών, επι-φέρει πάντα το χαρακτήρα της διακοπής της σχέσης Θεού-ανθρώπου. Βλ., μία εμφιλόσοφη προσέγγιση, Α. Βλέτσης, «Πτώση τοῦ ἀνθρώπου: ἡ ἀδυναμία του νά πορευτεῖ τὸ δρόμο του πρὸς τὸ Θεὸ μέσα ἀπὸ τὴ θνητὴ του φύση;», *Σύναξη* 94 (2005) 32-36· περαιτέρω, πρέπει να σημειωθεί, ότι στην πατερική θεολογική ανθρωπολογία, η έννοια και το γεγονός του θανάτου δεν λογάται μονάχα στη στενή βιολογική του ανθρωπία αλλά στη σχέση Θεού και ανθρώπου, όπου η ιστορική βιοτή του ανθρώπου παραμένει ένα γεγονός ζωοποίησης δια των ενεργειών του Αγίου Πνεύματος. Ο θάνατος, εν προκειμένω, ορίζεται μέσα από μία θεματική *θεολογικής ανθρωπολογίας*. Βλ., περισσότερα, Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός...*, *ο. π.*, 8, PG 45, 36B.

⁵⁴¹ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *ο. π.*, PG 90, 1197A και *Φιλοκαλία Β'*, 99, (μθ).

Και τούτη η διάσπαση των στοιχείων του σκεύους είναι μία μεταπτωτική εμπειρική διαπίστωση επί της ανατομίας της ανθρώπινης ύπαρξης «σύμπασα στο γένος των ανθρώπων», μιας και κατά τη φράση του αγίου Διαδόχου του Φωτικής, ισοσθενούν οι δύο νόμοι της σαρκός και του νου εντός της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου και ο νόμος της σαρκός και ο νόμος του Πνεύματος αντιστρατεύονται αλλήλους «έν τοις μέλεσι».⁵⁴² Μάλιστα, η διατήρηση της παιδείσης «δια των εναντίων»⁵⁴³ ερμηνεύεται ως η απόπειρα συνοχής του ενοειδούς χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα από την κατ' αίσθηση σχέση σώματος και ψυχής, για να υπενθυμισθεί ο αφορισμός του Μάξιμου του Ομολογητή, ως μεταπτωτική απόπειρα δομικής διατήρησης του κατ' εικόνα, το οποίο έχει διαφθαρεί εξ αρχής δια της αδαμικής επιλογής.⁵⁴⁴ Οπότε, η διατήρηση της ενότητας των στοιχείων του σκεύους, η οποία έχει για το γένος των ανθρώπων διαρραγεί με όλες τις συνέπειες στην ανθρώπινη φύση, που μία τέτοια διχοτόμηση, διάσπαση και σύγχυση ως αυτοψία της ανατομίας του ανθρώπου δηλώνει. Δύναται, βέβαια, ως δυνατότητα να επαναπροσεγγισθεί και να διατηρηθεί μέσα από την (ενδεχόμενη και χριστολογικώς ιαθείσα) ενοειδή συμπεριφορά των στοιχείων του σκεύους. Μία ενοειδής συμπεριφορά, η οποία δηλώνεται μέσα από τη ψυχοσωματική ενότητα της κτιστής ανθρώπινης ύπαρξης, της οποίας η λογικότητα και νοητική λειτουργία δεικνύει τη ροπή της προς τη ζήτηση Θεού, ως η εικόνα του. Πάντως, η κίνηση αισθήσεως και ψυχής, όλων των στοιχείων της σύστασης του ανθρώπου, οφείλει να είναι ενιαία, καθώς η κατά φύσιν και μη διασπαστική κίνηση και επεξεργασία της αίσθησης, η κίνηση της οποίας για το Βαλσαμόνα υπήρξε μοιραία, για τον άγιο Διάδοχο Φωτικής μορφοποιεί το καθ' ομοίωσιν, το οποίο, βέβαια, τελικά «διά φωτισμού

⁵⁴² Ρωμ., 7, 23· πρβλ. τη θεώρηση, Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός, Φιλοκαλία Α'*, 261, (πβ) και *Des Places*, 141.

⁵⁴³ Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ο. π., *PG* 90, 1264C και *Φιλοκαλία Β'*, 129, (ιβ-ιγ).

⁵⁴⁴ Για να κατανοηθεί η προπτωτική και μεταπτωτική συνοχή των στοιχείων του σκεύους, είναι αναγκαίο να υπενθυμισθεί μία παράθεση από την προσέγγιση του αγίου Μαξίμου στην ανθρώπιμη κατασκευή: «ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας Θεὸς Λόγος, οὐ συνέκτισεν αὐτῇ κατὰ αἴσθησιν οὔτε ἡδονὴν οὔτε ὀδύνην· ἀλλὰ δυνάμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν, καθ' ἣν ἀρρήτως ἀπολαύειν αὐτοῦ δυνήσεται, ἐνετεκτῆνατο. Ταύτην δὲ τὴν δυνάμιν, λέγω δὲ τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔφεσιν, ἅμα τῷ γενέσθαι, τῇ αἰσθήσει δούς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος πρὸς τὰ αἰσθητὰ κατ' αὐτὴν τὴν πρώτην κίνησιν διὰ μέσης τῆς αἰσθήσεως ἔσχε παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονὴν· ἢ τίτι κατὰ πρόνοιαν ὁ τῆς ἡμῶν σωτηρίας κηδόμενος, παρέπηξεν ὥσπερ τινὰ τιμωρόν δυνάμιν, τὴν ὀδύνην· καθ' ἣν ὁ τοῦ θανάτου μετὰ σοφίας ἐνερριζώθη τῇ τοῦ σώματος φύσει νόμος, περιορίζων τῆς τοῦ νοῦ μανίας παρὰ φύσιν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ κινουμένην τὴν ἔφεσιν (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, *Ἑκατοντὰς Δ'*, ο. π., *PG* 90, 1317C και *Φιλοκαλία Β'*, 153, (λγ).

γνωσόμεθα».⁵⁴⁵ Η διασπαστική λειτουργία, πάντως, της ψυχοσωματικής ύπαρξης επιφέρει την αυτονόμηση των λειτουργιών του σκεύους, οι οποίες ερμηνεύονται με την παραπάνω ανθρωπολογική προσέγγιση των Πατέρων στη μεταπτωτική ανθρώπινη φύση και τελικά, κατά τη διάσπαση των στοιχείων του σκεύους κατανοείται βάσιμα, ότι «τό γάρ διασπώμενον κᾶν ζῶον εἴη, κᾶν ἄψυχον, εἰς φθοράν συναλαμβάνεται».⁵⁴⁶

Συμπερασματικά, λοιπόν, η στρεβλή κίνηση της ψυχής ως μία αυτοπροαίρετη κίνηση δηλώνεται με το εμπαθέξ φιλτράρισμα της ανθρώπινης αίσθησης, η οποία τροφοδοτεί την ψυχή. Η ψυχή, επιπρόσθετα, εμποτίζεται εμπάθεια και λιμνάζει στην εμπάθη της κίνηση, η οποία, είτε ειπωμένη ως άνους και άλογη, είτε θεωρούμενη ως συγκατατιθέμενη δια του εμπαθούς νου, προβαίνει στην παρά φύσιν κίνηση και παρά φύσιν ιστορική αυτοεκδήλωση της ύπαρξης. Τελικά, η παρά φύσιν κίνηση των δυνάμεων της ψυχής ουσιαστικά προμηνύει μία παρά φύσιν θεώρηση του σώματος και της ψυχής και της κτισθείσας συνεκτικότητάς τους, της μία για πάντα πάντως *διαρραγείσας* δια της *αδαμικής πτώσης* και *δυσί νόμοις* επιβολής στον ψυχοσωματικό *τύπο* της ανθρώπινης ύπαρξης.

Κατά αυτόν τον τρόπο, στη κειμενική βάση των ιερών κανόνων και της συναφούς πατερικής γραμματείας, αρθρώνεται η διήγηση, ότι α) η πτωτική και φθοροποιός της ανθρώπινης ύπαρξης παρά φύσιν κίνηση των δυνάμεων της ψυχής πρωτομαρτυρείται στην αδαμική κίνηση και επιλογή⁵⁴⁷ και βέβαια, β) η σύνολη μεταπτωτική ανθρώπινη φύση δηλώνεται με τη διασπαστική σχέση του σώματος με

⁵⁴⁵ Η συστοιχία της διατύπωσης του Θεοδώρου Βαλσαμόνα με την ανθρωπολογική διδασκαλία του αγίου Διαδόχου Φωτικής είναι κριτικής σημασίας. Βλ., για το ρόλο της αίσθησης, ως ιαθείσα ανθρωπολογική διαδικασία στο πρίσμα της Ενσάρκωσης και του Βαπτίσματος, Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός, Φιλοκαλία Α'*, 266, (πθ) και *Des Places*, 149 · βλ., αναγκαία, μία ενδεδειγμένη ανάγνωση της ανθρωπολογίας του αγίου Διαδόχου Φωτικής, T. Polyzogoroulos, «The Anthropology of Diadochus of Photice», *Θεολογία* 55,4 (1984) 1073-1101 και 56,1 (1985) 177-221.

⁵⁴⁶ Ερμηνεία Ζωναρά στον 8^ο Πρωτοδευτέρα, *ΠΠ Β*, 674.

⁵⁴⁷ Βλ., την ανάλυση της αδαμικής αμαρτίας, ως προγονικής και καθολικής του ανθρωπίνου είδους κατάστασης, Ερμηνεία Αριστηνού στον 113^ο (124^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 566. Περαιτέρω, περί της αδαμικής αμαρτίας, πρβλ. D. Weaver, «The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: the 5th-12th Centuries, Part Two», *St Vladimir's Theological Quarterly* 29,3 (1985) 133-159 και «Part Three», 29,4 (1985) 231-256· βλ., επίσης, J. Booramra, «Original sin according to St Maximus the Confessor», *St Vladimir's Theological Quarterly* 20,1-2 (1976) κυρίως, 20-23· πρβλ. επίσης, την άποψη του π. Ι. Ρωμανίδη, ο οποίος ενδελεχώς ασχολήθηκε με τις συνέπειες του αδαμικού αμαρτήματος ως παρέκκλιση από το καθ' ομοίωσιν, Ι. Ρωμανίδης, *Το προπατορικό αμάρτημα*, Δομός, Αθήνα 21992, 39 κ. εξ., και 123-124· βλ., επίσης μία προσέγγιση, S. Lyonnet, «Le peché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12-14», *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1956) 68-86· πρβλ. επίσης μία προσέγγιση στη βάση της βιβλικής εξήγησης, Μ. Κωνσταντίνου, «Πτώση και σωτηρία», *Σύναξη* 94 (2005) 26-31· βλ., μία ακόμη ανάλυση με σχετική σταχυολόγηση της πατερικής γραμματείας, Γ. Μαρτζέλος, *Το προπατορικό αμάρτημα κατά την ορθόδοξη παράδοση*, στο, users.auth.gr/martzelo/index.files/docs/80, (πρόσβαση, 21.11.2012).

τη ψυχή και με τη συνάφεια αυτής της «ἐν τοῖς μέλεσι» αμαρτωλότητας ως αδαμική συνέπεια επί της ανθρώπινης φύσης.⁵⁴⁸ Η αυτοπροαίρετη εκδήλωση της στρεβλότητας αυτής ως ιστορική κίνηση της ανθρώπινης ύπαρξης έπεται ως διήγηση της ανθρώπινης πράξης και πρακτικής.

δ. Κατά νου και κατά πράξη αμαρτία

«Τό τοῦ πράγματος ἄτοπον, περί οὗ γράφω, διά τί μέν ὄλως ὑπωπτεύθη καί ἐλαλήθη, ὀδύνης ἐπλήρωσέ μου τήν ψυχήν· τέως δέ ἐφάνη μοι ἄπιστον. Τὸ οὖν περὶ αὐτοῦ γράμμα, ὁ μέν συνεγνωκῶς ἑαυτῶ, δέξασθω ὡς ἴαμα, ὁ δὲ μή συνεγνωκῶς, ὡς προφυλακτήριον· ὁ δὲ ἀδιάφορος, ὅπερ ἀπεύχομαι ἐφ' ὑμῖν εὐρεθῆναι, ὡς διαμαρτυρίαν»,

90^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 278 και Πηδάλιον, 640.

Η αμαρτωλότητα ως κατάσταση, συμπεριφορά και ιδιώνυμη παραφθορά της φύσης στην ανθρώπινη ύπαρξη είναι θεολογικώς και ανθρωπολογικώς συμφραζόμενη στην πατερική σκέψη, πόσο μάλλον στην κανονική γραμματεία της Εκκλησίας, ο λόγος ύπαρξης της οποίας παραμένει η ίαση της.⁵⁴⁹ Ουσιαστικά, η ίαση που προτείνουν οι ιεροί κανόνες ως ανθρωπολογική πρόταση επιλαμβάνεται της «αμαρτωλότητας ως κατάστασης αλλοτρίωσης από το Θεό».⁵⁵⁰ Και αυτή η αλλοτρίωση από το Θεό προέρχεται μέσα από την *ιδιό-τροπη* διάσπαση της συνοχής των στοιχείων που συνθέτουν τον άνθρωπο, μία διάσπαση, της οποίας τα σχετικά χαρακτηριστικά δεικνύονται παραπάνω στη βάση των κειμένων της κανονικής και πατερικής θεολογίας. Μάλιστα, τούτη η διάσπαση έχει χριστολογικό χαρακτήρα, μιας

⁵⁴⁸ 110^{ος} (121^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 562 και Πηδάλιον, 523· πρβλ. επίσης, την ερμηνεία του *Ιωβ*, 37, 67, περί της γνώσης της «ιδίας ασθενείας», Ερμηνεία Πηδαλίου στον 119^ο (127^ο) Καρθαγένης, Πηδάλιον, 530, υποσημείωση 1· πρβλ. την παύλεια αποφθεγματική δήλωση: «ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον», *Ρωμ.*, 5, 12.

⁵⁴⁹ Η φράση «... δια ἀμάρτημα ἐπεγνωσμένον πάντως τοῖς κανόνσι», θα μπορούσε να έχει καθολική ισχύ για κάθε αμάρτημα και όχι μόνο για το συγκεκριμένο αμάρτημα, που αναφέρεται επί του παρόντος, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 29^ο (38^ο) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 381.

⁵⁵⁰ Βλ., η αμαρτία ως αλλοτρίωση Θεού, Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον*, 2, ΡG 45, 545B.

και ερμηνεύοντας τα συμφραζόμενα της *Επιστολής* του αγίου Αθανασίου Αλεξανδρείας, δια της πλάνης «απωλέσθη» η ευωδία Χριστού, δηλαδή η ανθρωπολογική αναφορά της ανθρώπινης φύσης στο Λόγο του Θεού.⁵⁵¹

Η διάσπαση, λοιπόν, των στοιχείων του ανθρωπίνου όντος διαφαίνεται στο χαρακτήρα της αμαρτίας, η οποία είναι καθολική της ανθρώπινης φύσης, «έστω κι αν κάποιος ζήσει μόνο μία μέρα» κατά τον Αριστηνό,⁵⁵² ενώ για το Ζωναρά και το Βαλσαμόνα η απώλεια της ευθύτητας της κίνησης της ανθρώπινης ύπαρξης οδηγεί στη διάσπαση ως μία κίνηση φιλοσαρκίας.⁵⁵³ Η αμαρτωλότητα, επομένως, ως δομική κατάσταση της ύπαρξης και ροπή του ανθρώπου στην ιστορική του αυτοεκδήλωση και έκτασή του στην κτιστή πραγματικότητα είναι ένα καθολικό γεγονός, που εναγκαλίζει το σύνολο του ανθρωπίνου γένους και κάθε πρόσωπο ξεχωριστά. Για να εξηγηθεί, περαιτέρω, η εφάμαρτος πράξη του ανθρώπου, η οποία έχει ως προέλευση μία ψυχοσωματική διαδικασία και μία ψυχοσωματική διάσπαση, είναι αναγκαίο να τεκμηριωθεί στις δύο κύριες παραμέτρους της θεώρησης της αμαρτίας από την κανονική και πατερική ανθρωπολογία.

Για τους Πατέρες υποστηρίζεται, στηριζόμενοι οι ίδιοι στη βιβλική αφήγηση,⁵⁵⁴ ότι ερμηνεύουν την αμαρτία ως επίκτητη ανθρώπινη δομική λειτουργία και βέβαια, ως φανέρωση και εκδήλωση αυτής της διασπασμένης και αλλοιωμένης ψυχικής διαδικασίας στην ανθρώπινη ιστορική πράξη. Εν ολίγοις, η αμαρτία διακρίνεται ως *κατά νου* και *κατά θέσιν*.⁵⁵⁵ Στο χωρισμό των δύο κυρίων παραμέτρων της εκδήλωσης της αμαρτίας, ως εκδήλωσης της παρά φύσιν ζωής και κίνησης του ανθρωπίνου σκεύους υπάρχει ένα κυρίαρχο ανθρωπολογικό υπόβαθρο ή μοτίβο: προσβολή, πάλη, συγκατάθεσις και πράξις.⁵⁵⁶ Η σειρά αυτών των διαδικασιών

⁵⁵¹ *Επιστολή προς Αμμούν του Αθανασίου Αλεξανδρείας*, ΡΠ Δ, 67 και Πηδάλιον, 576.

⁵⁵² Ερμηνεία Αριστηνού στον 114° (125°) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 568.

⁵⁵³ Προσεγγίζεται, Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 114° (125°) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 568. Η διάσπαση της ψυχοσωματικής ύπαρξης, δηλαδή ο χωρισμός της συνάφειας και ενοειδούς κίνησης της ψυχής και του σώματος λογίζεται ως δρόμος προς το θάνατο. Κάτω από αυτή την οπτική αναφέρεται από τον Αριστηνό, «προς θάνατον έστι κατάγουσα άμαρτία, ή τής σαρκός ήδονή», Ερμηνεία Αριστηνού στον 32° Βασιλείου Καισαρείας, ΡΠ Δ, 175· πρβλ., επίσης, για το σαρκικό φρόνημα ως ανέγκλητη φθοροποιός κατάσταση, ότι «ό ών υπό άμαρτίαν, ού δύναται μόνος περιγενέσθαι τοῦ σαρκικοῦ φρονήματος. Διότι τόν έρεθισμόν άπαυστον και έγκείμενον έχει τοῖς μέλεσιν (δική μου η υπογράμμιση)», Μάρκος Ασκητής, *Περί τών οίόμενων...*, ο. π., ΡG 65, 956Α και *Φιλοκαλία Α'*, 120, (ρνθ).

⁵⁵⁴ *Α' Ιωα.*, 5, 16-17.

⁵⁵⁵ Πρβλ. τη θεώρηση, Ερμηνεία Ζωναρά στον 32° Βασιλείου Καισαρείας, ΡΠ Δ, 173.

⁵⁵⁶ Ερμηνεία Ζωναρά στον 4° Νεοκαισαρείας, ΡΠ Γ, 75· βλ., επίσης, περί προσβολής, συνδυασμού, πάλης, συγκατάθεσις και πράξης ως μία ψυχοσωματική διαδικασία για τη γραμμική εξέλιξη και ιστορική εκδήλωση της αμαρτίας ως παρά φύσιν κίνηση της ανθρώπινης ύπαρξης, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος Ψυχοφελής και Θαυμάσιος*, ΡG 95, 93ΑΒ και *Φιλοκαλία Β'*, 235, (12-29)· βλ.,

περιγράφει την ψυχοσωματική διαδικασία, που ενυλώνει και εκφράζει ιστορικά την αμαρτωλότητα. Για το Βαλσαμόνα, η προσβολή του αισθητού δεν κρίνεται, ούτε και ο λογισμός ο παραδεξάμενος της προσβολής, ο οποίος παλεύει να αποπέμψει το ενθύμιο-μνήμη του αισθητού αλλά η συγκατάθεση του νοός επιτιμάται και βέβαια, η πράξη.⁵⁵⁷ Προς επίρρωση της παραπάνω γραμμικής εξέλιξης της αμαρτίας, έρχεται να προστεθεί μία πατερική ανθρωπολογική περιγραφή περί της ψυχοσωματικής κίνησης προς την εφάμαρτο εκδήλωση. Αναφέρεται, ότι οφείλει να «σώση ὁ νοῦς τὰς αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς ἐκ τῶν θελημάτων τῆς σαρκός καί διαπεράση αὐτάς ἐν τῇ ἀπαθείᾳ καί ἀπομερίση ἐκ τῶν θελημάτων τῆς σαρκός τὴν ψυχὴν».⁵⁵⁸ Τούτη είναι η κατά φύσιν, ιδεατή κίνηση του σκεύους.

Αν, όμως, ενυπάρχει η αποσπασματική πρόσληψη των αισθήσεων με τη διαβεβλημένη ψυχική λειτουργία υπό την ηγεμονία του νου, η κίνηση των αισθήσεων καταμαρτυρείται ως άνοους και άλογη. Κι αφού η άλογη και παρά φύσιν αυτή κίνηση διαβάλλει και το νου ή δεν επεξεργασθεί και εποπτευθεί κατά φύσιν υπό αυτού, καταστρατηγείται η φύση όλων των στοιχείων της ψυχοσωματικής ενότητας, έχοντας τον αντίκτυπο και στην καρδιά του σκεύους. Ο άνθρωπος δεν γίνεται «ἀπολύσαι τὴν καρδίαν, ὅσον ἔχει πνοὴν ἐν ρινὶ αὐτοῦ» και το ζήτημα πλέον εντός της ψυχοσωματικής ενότητας, η οποία στέκει διαβεβλημένη και παρά φύσιν, είναι η αποφυγή της απώλειας της καρδιάς ως η ακρόπολη της βιολογικής ύπαρξης. Επομένως, κατανοείται εντός αυτής της διήγησης, ότι η διάσπαση της ψυχοσωματικής ενότητας, επιφαινόμενη στην απώλεια της κατά φύσιν κίνησης της αίσθησης, της επόμενης της αισθήσεως σύνολης κίνησης των δυνάμεων της ψυχής, η οποία επι-δρά στην κακή αλλοίωση του νου, τελικά καταφθάνει στην καρδιά, η οποία ως κέντρο της ύπαρξης και κοιτίδα του νου κατά τη θεολογική ανθρωπολογία των πατερικών κειμένων, παραμένει το τελευταίο σημείο, που θα δώσει τη συγκατάθεσή του στην παρά φύσιν κίνηση της ψυχοσωματικής ενότητας, και βέβαια, το ορατό σημάδι και ο μοχλός εκείνος, όπου θα μετουσιώσει την παρά φύσιν κίνηση, δηλαδή την κατά νου αμαρτία, για να γίνει ιστορική εκδήλωση, δηλαδή πράξη της αμαρτίας.⁵⁵⁹ Μάλιστα, αν ερμηνευθεί πιστά η φρασεολογία του Ησυχίου

επίσης, μία ανάλογη διήγηση για τη ψυχοσωματική εξέλιξη της αμαρτίας, Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Προς Θεόδουλον*, PG 93, 1496C και *Φιλοκαλία Α'*, 148-149, (μς).

⁵⁵⁷ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 4^ο Νεοκαισαρείας, *ΡΠΓ*, 76.

⁵⁵⁸ Ησαΐας Αναχωρητής, *Περί τηρήσεως νοός*, *Φιλοκαλία Α'*, 32, (ιδ).

⁵⁵⁹ Η παραπάνω διήγηση έχει ως αφετηρία την ανθρωπολογική περιγραφή, Ησαΐας Αναχωρητής, *Περί τηρήσεως...*, *οπ. π.*, *Φιλοκαλία Α'*, 32, (ιε) και 33, (ιη-κα). Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αναγιγνώσκεται επ'

Ιεροσολύμων, η καρδιά αποτελεί το κάτοπτρο του κατ' εικόνα,⁵⁶⁰ η διαφθορά του οποίου, σχηματοποιείται φαινομενολογικά και ιστορικά με τη συγκατάθεση προς αμαρτία του ανθρωπολογικά κεντρικού μυ, που στελεχώνει κάθε ανθρώπινη ιστορική κίνηση και πράξη.⁵⁶¹ Με τη συγκατάθεση της καρδιάς και τη μετάφραση της κίνησης σε πράξη, η ανθρώπινη ύπαρξη βρίσκεται εξ ολοκλήρου σε απώλεια.

Πρέπει να σημειωθεί, με μία συγκριτική ανάγνωση της ως άνω ανθρωπολογικής περιγραφής, ότι οι ερμηνευτές των ιερών κανόνων γνώριζαν τις παραμέτρους της πατερικής ανθρωπολογικής περιγραφής και πρότασης και οι παράμετροι της κανονικής ανθρωπολογίας αναγνωρίζονται ως ταυτόσημοι με την πατερική-εκκλησιαστική ανθρωπολογική πρόταση. Κάτι τέτοιο γίνεται φανερό, για παράδειγμα, στην κατανόηση της ιδιότητας του «καθεστηκότος λογισμού και της έλκυσις πειρασμού» στην ανθρώπινη ύπαρξη ως μία ενδεχόμενη παρά φύσιν νοητική λειτουργία,⁵⁶² στη θεώρηση της αμαρτίας ως αλλοτρίωση και πράξη παρά Θεού,⁵⁶³ και βεβαιότατα, στη θεώρηση περί αμαρτωλότητας του Ζωναρά, όπου ομιλεί «περί της εμπαιθούς κίνησης του ανθρώπου (κατά νου) και συγκατάθεση προς πράξη και εκδήλωση αυτής της εμπαιθούς κίνησης (κατά πράξη αμαρτία)».⁵⁶⁴

Με τη στοιχειώδη ανάλυση της διαδικασίας της αμαρτίας ως ψυχοσωματική κίνηση και προσωπική ιστορική εκδήλωση και εξ ολοκλήρου απώλεια της αληθιακής συναίσθησης της δομής και της οντολογικής στόχευσης της ανθρώπινης ύπαρξης, σκιαγραφείται μέσα από τα κείμενα και τις ερμηνείες των ιερών κανόνων, μία *προσωπογραφία* της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία αντιτίθεται στην *ευθύτητα* της ψυχοσωματικής κίνησης και ιστορικής εκδήλωσης του σκεύους, η οποία ερμηνεύει την κατά φύσιν ζωή και λειτουργία της ανθρώπινης ύπαρξης. Έτσι, ο τρόπος έκφρασης των ιερών κανόνων και των βυζαντινών ερμηνευτών για τη «φύση» της αμαρτωλότητας και τα επιφανόμενα σημάδια στην ανθρώπινη έκταση στα κτιστά μεγέθη μαρτυρά, ότι οι συνέπειες της αμαρτίας μεταποιούν την ανθρώπινη φύση σε

αυτού η διάσπαση *νοός και καρδιάς* ως μία ανθρωπολογική ασυνέχεια, ως μία παρά φύσιν λειτουργία του συνόλου σκεύους.

⁵⁶⁰ Ερμηνεύεται, Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Προς Θεόδουλον*, PG 93, 1005D-1008A και *Φιλοκαλία Α'*, 154, (πε-πς).

⁵⁶¹ Πρέπει να σημειωθεί, ότι και για τους Πατέρες της συνόδου της Καρθαγένης η ανθρωπολογική τους προσέγγιση στη σύλληψη και εκδήλωση της αμαρτίας δεικνύει το όργανο της καρδιάς ως κέντρο της εφάρματου δραστηριότητας, *116^{ος} (127^{ος}) Καρθαγένης*, PΠ Γ, 570 και *Πηδάλιον*, 530.

⁵⁶² Ερμηνεία Ζωναρά στον 9^ο Πέτρου Αλεξανδρείας, PΠ Δ, 27.

⁵⁶³ Ερμηνεία Ζωναρά στην Έπιστολή πρὸς Ἄμμούν τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, PΠ Δ, 72.

⁵⁶⁴ Βλ., το παράδειγμα, Ερμηνεία Ζωναρά στον 80^ο Βασιλείου Καισαρείας, PΠ Δ, 228.

μία παρά φύσιν κίνηση χαρακτηριζόμενη ως «οξύχωλη συμπεριφορά»⁵⁶⁵ σα μία «παράτολμη μανία»,⁵⁶⁶ μία «αλαζόνα επιγαυρίαση»,⁵⁶⁷ μία εκδήλωση «ύβρεως» ως αποτέλεσμα αμαρτήματος⁵⁶⁸ και βέβαια, μία «φυσιότητα» και μία «υπερηφάνια», κατά τη φράση του *Πηδαλίου*.⁵⁶⁹ Μέσα από αυτές τις περιγραφές εκδηλώνεται σχηματικά η μεταπτωτική ανθρώπινη διάθεση και η απώλεια της ευθείας και κατά φύσιν κίνησης και διάθεσης του ανθρωπίνου σκεύους ως δηλωτική της εφάμαρτης πλέον διαγωγής.

Βέβαια, υπάρχει μία μικρή παρατήρηση που χρίζει επισημάνσεως, όσο αφορά τη μεταφορά της ψυχοσωματικής και νοητικής αλλοίωσης από την εμπαθή και εφάρματο ανθρώπινη διάθεση στην ιστορική της ενύλωση ως μία αυτοεκδήλωση του ανθρωπίνου ήθους, ως μία προ-έκταση της εμπάθειας στο ιστορικό γίνεσθαι δια της τέλεσης της πράξης της αμαρτίας.⁵⁷⁰ Σε αυτό το σημείο, πρέπει να επιστρατευθεί η παρατήρηση του Μπετσάκου, συγκεκριλαιωτική της ερμηνείας της πατερικής ανθρωπολογίας, ότι ο Αδάμ, δηλαδή ο άνθρωπος, είχε και *γνώμη*,⁵⁷¹ η οποία τον οδηγεί στην πτωτική συμπεριφορά ή καλύτερα, στην ιστορική ενύλωση της εμπάθειας, ως ιστορική εκδήλωση της απομάκρυνσής του από την έκταση προς Θεόν, όπως αναμένεται από τη κατά φύσιν κίνηση της υπό Θεού κατασκευής της ανθρώπινης ύπαρξης. Επιπρόσθετα, πρέπει να επιχειρηθεί η ανάγνωση του ρόλου της γνώμης, ως λογοποίηση και έκφραση της προαιρέσεως του ανθρώπου, καθώς η προαίρεση⁵⁷² παραμένει μία λειτουργία που εκφράζει την εκ φύσεως συστοιχούμενη ελευθερία της κτιστής κατασκευής και βέβαια, στα πλαίσια της κανονικής

⁵⁶⁵ 14^{ος} *Σαρδικής*, *ΡΠΓ*, 267 και *Πηδάλιον*, 457.

⁵⁶⁶ *Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^{ος} Σαρδικής*, *ΡΠΓ*, 232.

⁵⁶⁷ 79^{ος} (87^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 501 και *Πηδάλιον*, 506.

⁵⁶⁸ *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 12^ο Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 323.

⁵⁶⁹ *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 10^ο Καρθαγένης*, *Πηδάλιον*, 469.

⁵⁷⁰ Χαρακτηριστική είναι η προσέγγιση του 22^{ος} Ζ' *Οικουμενικής* στη διαφορά κατά νου και κατά πράξη αμαρτίας, βασισμένη πάνω στην ανθρωπολογική εξέταση της λειτουργίας της ψυχοσωματικής ενότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Βλ., χαρακτηριστικά, 22^{ος} Ζ' *Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 612-613 και *Πηδάλιον*, 341-342.

⁵⁷¹ Βλ., Β. Μπετσάκος, *Τα πάθη της φύσης και του προσώπου...*, ο. π., 23.

⁵⁷² «θέλημά φασιν είναι, ὄρεξιν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν· τὴν δὲ προαίρεσιν, ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν. Οὐκ ἔστιν οὖν προαίρεσις ἢ θέλησις· εἴπερ ἢ μὲν θέλησις ἀπλῆ τις ὄρεξις ἔστι, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ· ἢ δὲ προαίρεσις, ὄρεξις καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνοδος», Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Μαρίνον*, *ΡΓ* 91, 13Α· επίσης, ο ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητής εξηγεί, ὅτι ἡ προαίρεση ὀρίζεται ὡς ἡ βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν «ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν», ο. π., 13Β· σε κάποιο ἄλλο σημεῖο, ὁ ἅγιος Ἰωάννης ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεῖ παρομοίως τὸν ὄρο, Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθόδοξου πίστεως*, *ΡΓ* 94, 929Α· πρβλ. τὴ σημασία τῆς προαιρέσεως ὡς μίας ἐξ ὅλης καρδίας εκουσίας κινήσεως, 41^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 402 καὶ *Πηδάλιον*, 258.

οικονομίας, κάνει ιστορικά ορατή την ποιότητα του κάθε ανθρώπου και τις κατά φύσιν ή παρά φύσιν νοητικές καταβολές της πράξης του.⁵⁷³

Και η ποιότητα της προαίρεσης του κάθε ανθρώπου κρίνεται από την εμπαθή αλλοίωση της ψυχοσωματικής του ενότητας, δηλαδή της ίδιας κτιστής του φύσης, χαρακτηριστικό της οποίας παραμένει η προαίρεση,⁵⁷⁴ ενώ η ποιότητα της πράξης του, αν δηλαδή παραμένει ως πράξη μία κατά φύσιν και διδακτική Θεού λειτουργία, διακρίνεται στην αυτοψία της ροπής και προαίρεσής του στο δίπολο αμαρτίας (παρά φύσιν) και αρετής (κατά φύσιν), όπως εκφράζεται στην ιστορική του ανθρώπου αυτοεκδήλωση.⁵⁷⁵ Ουσιαστικά, ώστε να γίνει και νοηματική σύνδεση μεταξύ των όρων προαίρεση και γνώμη ή γνωμική διάθεση, όπως αυτοί απαντούνται ως ανθρωπολογικά σχήματα στα μνημεία της κανονικής οικονομίας, η προαίρεση δείχνει την ποιότητα της αγαθότητας ή εμπαθούς αλλοίωσης της ψυχοσωματικής λειτουργίας, τον έλ-λογο ή παρά-λογο τρόπο κατανόησης και εντοπισμού της ανθρώπινης ύπαρξης στην κτιστή πραγματικότητα. Η γνώμη ή γνωμική διάθεση από την άλλη μεριά,⁵⁷⁶ όπως σημειώνεται από τον Βαλσαμόνα, μεταφράζεται στην επιλογή του τρόπου δράσης, στην εκτελεστική μορφή της κτιστής θέλησης και αυτεξουσιότητας, η οποία κατασκευαστικά παραμένει φύσει αγαθή. Βέβαια, θα ήταν παράλειψη να μην επισημανθεί, ότι η παρούσα συζήτηση επί της προκειμένης ορολογίας, μιας και απαντάνται στα μνημεία των ιερών κανόνων και μάλιστα, συνταιριάζει στον τρόπο κατανόησης της κατά νου και κατά πράξη αμαρτίας κατά την πατερική και κανονική ανθρωπολογία, έχει ως θεολογικό υπόβαθρο την Στ' Οικουμενική σύνοδο και αποπνέει τις χριστολογικές και ανθρωπολογικές

⁵⁷³ Βλ., 53^{ος} Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 209/*Πηδάλιον*, 619· βλ., επιπρόσθετα, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 53^ο Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 210.

⁵⁷⁴ Πρβλ. τη συνοπτική θεώρηση περί φυσικού και γνωμικού θελήματος, Μητρ. Ναυπάκτου, Ιερόθεος Βλάχος, *Στην Ορθοδοξία δεν 'παίζουμε'*, στο, christianvivliografia.wordpress.com/tag/γνωμικό-θέλημα, (πρόσβαση, 22.11.2012). Συνεχίζοντας, αναφέρει ο Ιερόθεος Ναυπάκτου, ότι το γνωμικό θέλημα, δεν είναι παρά ο προσωπικός τρόπος χρήσεως της φυσικής θελήσεως και επ' ουδενί λόγω, μία ιδιαίτερη θελητική ενέργεια.

⁵⁷⁵ Βλ., επισταμένα, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια, διάφορα θεολογικά...*, ο. π., *PG* 90, 1313A-1313C και *Φιλοκαλία Β'*, 151-152, (κβ-κδ).

⁵⁷⁶ Βλ., «ἀλλὰ γλώσση μόνη ἐκπεπτώκασι τοῦ καλοῦ, ἡ δὲ γνωμικὴ διάθεσις ἀμετάτρεπτος αὐτοῖς ἐφυλάχθη», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 2^ο Γρηγορίου Νύσσης, *ΡΠ Δ*, 304. Είναι δυσσεμνιμένο το παρόν σημείο του Βαλσαμόνα, αν και φαίνεται να εννοεί, ότι στην πράξη, ποτέ δεν θέλησαν ή είχαν σκοπό ορισμένοι/κάποιοι να αρνηθούν το Χριστό, παρά έδωσαν «γλώσση» μία ψεύτικη κατάσταση άρνησης προς αποφυγή των δυσμενείων που θα ακολουθούσαν. Άρα, δεν αμαρτάνουν δια της γνωμικής θελήσεως αλλά υποκρίνονται προς στιγμήν. Βλ., επίσης, περί του «... τὸ τῆς ἑαυτῶν γνώμης εὐμετάβολον», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 41^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 403.

παρατηρήσεις του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή.⁵⁷⁷ Μάλιστα, ως γνώμη, θα μπορούσε να ορισθεί, ώστε να υπάρξει και σημασιολογική-σημειωτική διαφορά μεταξύ γνώμης και προαίρεσης, η διάθεση του αυτεξουσίου θελήματος, η οποία ενυπάρχει στο φυσικό (και άρα, αγαθό) θέλημα και κάθε φορά στιγμιαίως και κατά περίπτωση ενυλώνεται στο πρόσωπο του ανθρώπου.⁵⁷⁸ Η εννοιολογική διαφορά, βέβαια, μεταξύ των δύο λημμάτων είναι δυσδιάκριτη, αν και σημαίνουσα στη θεολογική και κανονική γραμματεία της Εκκλησίας. Συμπερασματικά, λοιπόν, και προς χάριν της συνάρτησης μεταξύ κατά νου και κατά πράξης αμαρτία με την προαίρεση ως θεληματική ιδιότητα της φύσης και τη γνωμική διάθεση, ως επιλογή στιγμιαίας ιστορικής δράσης, αναδεικνύεται, ότι η κατά νου αμαρτία είναι σημείο, το οποίο μαρτυρεί την αλλοίωση της προαίρεσης από την εμπάθεια, ενώ στο γνωμικό θέλημα, επιφαίνεται η αμαρτωλότητα ως παρά φύσιν θεληματική επιλογή εμπαιχθεί και εφάρματου ιστορικής πράξης. Σε κάθε περίπτωση, με απλά λόγια, η αμαρτία

⁵⁷⁷ Οι αναφορές του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή περί του φυσικού θελήματος της ανθρώπινης φύσης του Θεανθρώπου είναι διάσπαρτες. Κεντρικής σημασίας αναφορά περί της επεξηγήσεως του φυσικού θελήματος της τέλει ανθρωπότητας του Χριστού, αναγιγνωσκόμενα και χρησιμοποιούμενα επί του παρόντος, βρίσκονται στην πραγματεία *Προς Μαρίνον*. Βλ., για παράδειγμα, περί του θείου και ανθρωπίνου θελήματος, Μάξιμος Ομολογητής, *Προς Μαρίνον*, PG 91, 81D, κ. εξ.· πρβλ. περί της φύσης του γνωμικού θελήματος, «σχετική ἔνωσις ἐστίν, ἢ τὰς διαφόρους γνώμας εἰς ἓν συνάγουσα θέλημα. Σχετική δέ διαφορά ἐστίν, ἢ τὸ ἓν θέλημα γνώμης ἑτερότητι διατέμνουσα κινήσεις», PG 91, 152C, όπως επίσης και επεξήγηση της διαφοράς μεταξύ γνωμικού και φυσικού θελήματος στο, 192BD.

Βλ., επίσης, επί του θέματος, M.C. Steenberg, «Gnomic Will and a Challenge to the True Humanity of Christ in Maximus Confessor», *Studia Patristica* 42 (2006) 237-242· πρβλ. επίσης επί του ίδιου θέματος, I. McFarland, «‘Naturally and by grace’ Maximus the Confessor on the operation of will», *Scottish Journal of Theology*, 58,4 (2005) 411-433· περαιτέρω, ο π. Ν. Λουδοβίκος απλουστεύει εξαιρετικά αναφέροντας, ότι το φυσικό θέλημα, ως ιδιώνυμο χαρακτηριστικό της φύσης, θέλει να ενωθεί με τον Θεό, αν και, το γνωμικό θέλημα, το οποίο ορίζεται, με λίγα λόγια, ως «το πώς θα χρησιμοποιήσει ο καθένας το φυσικό θέλημα», μπορεί -ενδεχομένως- να μη θελήσει κάτι τέτοιο, πρβλ. π. Ν. Λουδοβίκος, *Η ελευθερία στην ορθόδοξη πνευματική ζωή*, Ομιλία στη Διακίδειο Σχολή Πατρών, (15-03-2008), στο dide.ach.sch.gr/thriskeftika/keimena/Loudovikos.doc, (πρόσβαση, 22.11.2012)· παρ’ όλα αυτά, χρήσιμη είναι η επίσκεψη στον λεξικογραφικό ορισμό του *φυσικού* και *γνωμικού* θελήματος: «θέλημα φυσικὸν ἀνθρώπου ἐστὶ κίνησις νοερά τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, κατὰ φύσιν πρὸς τὸ ποθοῦμενον συνωθοῦσα τὸν ἄνθρωπον», ενώ, από την άλλη μεριά, «θέλημα γνωμικὸν ἐστὶ καθ’ ἡδονὴν συνεγερτικόν· ποιά καὶ διάφορος κινήσις τε καὶ ὄρεξις. Τὸ μὲν γὰρ ἀτέχνως ἀπλότης χαρακτηρίζει ἐν πᾶσι τῶν ὁμογενῶν ἰσότητα δημιουργοῦσα ἀπλῶς καὶ φυλάττουσα· τὸ δὲ ποικίλα διαπλάττει καὶ σχηματίζει διαφορά, τὴν ἀσύμβατον τοῖς κατ’ οὐσίαν συμβαίνουσι κατὰ λόγον ἢ παρά λόγον ποιοῦσα τε καὶ συγκροτοῦσα διάθεσιν, ἥπερ ἐν ἐπιτάσει καὶ ἀνέσει καλοῦ τε καὶ μὴ τοιοῦτου γινώσκεται», Iohannis Zonarae, *Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis nunc primum edidit observationibus illustravit*, Tomus Prior, Lipsiae 1808, col. 1033-1034. Αν κάτι συμπραίνεται από τη λεξικογραφική ανάλυση του Ιωάννη Ζωναρά είναι η γνώση του επί του θεολογικού και ανθρωπολογικού υποβάθρου των ὀρων.

⁵⁷⁸ Βλ., μία ανάλυση, συγκεφαλαιώνοντας παρά προσθέτοντας κάτι στη συζήτηση περί του θέματος, η οποία αναφέρει: ‘the gnome is configured as a disposition of the will that is inherent not to nature but to person, F. Ivanović, «Maximus the Confessor on Freedom», *Црквене Студије* 7 (2010) 77-91, (εδά, 89).

θεωρείται ως μία παραφθορά και εξωτερίκευση αυτής της παραφθοράς του ανθρώπινου «είναι».⁵⁷⁹

ε. Αυτεξούσια ροπή προς ενύλωση της αμαρτίας

Η παραπάνω προβληματική, κλιμακούμενη από την ένδειξη της αλλοίωσης της φύσης της υπό Θεού κατασκευής του σκεύους, στη βάση της ψυχικής παρά φύσιν κίνησης, η οποία φθάνει να γίνεται ηθελημένη, αυτοπροαίρετη, πράξη της αμαρτίας έρχεται να (υπο)στηρίξει τη θέση του Βαλσαμόνα στην *Ερμηνεία του 3^{ου} Αγίας Σοφίας* περί *ιδιόρρυθμης* κακίας, η οποία συνεπάγεται, ότι η κακία/αμαρτία είναι ανθρώπινη επιλογή προς αντιστροφή της φυσικότητας, δηλαδή της αγαθής αεί κτιζόμενης κτίσης. Μάλιστα, στον παρόντα κανόνα, ο Βαλσαμόνας ομιλεί για χωρισμό από του Θεού, σε όποιον αντιστρατευθεί αυτονόμως τη φυσική ακολουθία, αναφέροντας, ότι η αλήθεια περί της κατά φύσιν κίνησης του κόσμου έχει και έναν κοινοτικό-εκκλησιολογικό χαρακτήρα. Αν κρίνεται κάτι, επί του παρόντος, είναι η επιλογή της ανάδειξης της κακίας ως μίας ιδιόρρυθμης κίνησης της ανθρώπινης ύπαρξης, ειδομένη ως ιδιόρρυθμη πάντα στη βάση της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό.⁵⁸⁰ Η ιδιόρρυθμη κακία, ως χωρισμός από του Θεού, έχει και ένα άλλο λεκτικό ταίρι, που προσυπογράφει την «αυτονομία» της κίνησης και της πράξης της αμαρτίας, το «αὐτομολῆσαι» προς την κακία,⁵⁸¹ μια επιλογή, η οποία, ως ιστορική ενύλωση του ανθρώπινου ήθους, στηρίζεται πρωτογενώς στην παραβίαση της κατά φύσιν ψυχικής λειτουργίας στο σκεύος, το οποίο κατά φύσιν εργάζεται για να προσεγγίσει το Θεό.

Περαιτέρω, αυτό που ουσιαστικά επισημαίνεται από τις παραπάνω ανθρωπολογικές εκφράσεις παραμένει η θεώρηση της αυτεξουσιότητας του ανθρώπου ως της υπεύθυνης για τη α) στιγμαία γνωμική ιστορική ενύλωση της αμαρτίας, ως παρά φύσιν ιστορική εκδήλωση της σωματοψυχής και β) επισημαίνεται, η ακόλουθη της αυτεξουσιότητας πτωτικότητα και αμαρτωλότητα ως μία συνεχώς πλανεμένη ψυχικά και νοσούσα κατάσταση της ενότητας της σύνολης ύπαρξης, η

⁵⁷⁹ Ερμηνεύεται, Ιωάννης Χρυσόστομος, *Πρός Ὀλυμπιάδα, Ἐπιστολή α΄*, PG 52, 549-550.

⁵⁸⁰ Ερμηνεύονται οι τελευταίες γραμμές της Ερμηνείας Βαλσαμόνα στον 3^ο Αγίας Σοφίας, ΡΠ Β, 712.

⁵⁸¹ 3^{ος} Πέτρον Αλεξανδρείας, ΡΠ Γ, 17 και Πηδάλιον, 564.

οποία είναι αμετανόητος αλλοτρίωση από το Θεό, όπως θα μπορούσε να χρησιμεύσει ερμηνευόμενος ο 4^{ος} Πέτρου Αλεξανδρείας.⁵⁸² Επί του παρόντος, συνάγεται, ότι η αμαρτία, η οποία έχει μία προέλευση από την παρά φύσιν κίνηση της ψυχής και την παρά φύσιν αυτεξούσια εκδήλωσή της στην ιστορικότητα του ανθρωπίνου προσώπου, ως μία παρά φύσιν κίνηση του κτιστού κατασκευάσματος, είναι μία κίνηση που επιδρά και αλλοιώνει την ίδια τη φύση της κτιστής κατασκευής.⁵⁸³ Ως παρά φύσιν αλλοίωση του ανθρώπου η κίνησή του ενυλώνεται με την εμπαθή κίνηση των δυνάμεων της ψυχής, οι οποίες κινούν το σκεύος, το οποίο δια αυτής της κίνησης σύμφωνα με την κανονική και πατερική ανθρωπολογία, λανθάνει της αναφοράς του στο Άκτιστο Ον ως πάροχο της ζωής του. Η αμαρτία, επομένως, ουσιαστικά εκτροχιάζει την κατά φύσιν κίνηση της ψυχής προς το Θεό αλλοιώνοντας τη φύση του ανθρωπίνου σκεύους, αν και η απόπειρα αυτής της αυτεξούσιας αλλοτρίωσης από τον κατά φύσιν κατασκευαστικό στόχο μένει αίολη και αν-ούσια, καθώς δεν

⁵⁸² Πρβλ. το νόημα, 4^{ος} Πέτρου Αλεξανδρείας, ΡΠ Δ, 18-19 και Πηδάλιον, 564.

⁵⁸³ Το αυτεξούσιο, ως ιδιότητα της κτιστής κατασκευής, έχει τη δυνατότητα της μεταμόρφωσης των παθών σε θεοειδείς έξεις. Το αυτεξούσιο κατανοείται ως δυνατότητα επιλογής στόχων και συνάμα ελεύθερης δράσης συνδυαζόμενη με την κίνηση του συνόλου σκεύους εντός της κτιστότητας των πραγμάτων παρά ως στατική κοινότυπη επιλογή της Α ή Β δυνατότητας. Ο άνθρωπος δεν ρίχνεται στον κόσμο με το αυτεξούσιο για να δοκιμαστεί και μετά να τιμωρηθεί ή να αμειφθεί. Ρίχνεται ελεύθερος σε ένα περιβάλλον, όπου κινδυνεύει να εκμηδενιστεί ή να διατηρήσει την πρωτική του κατάσταση, παραμένοντας έτσι, αμέτοχος της εμπειρίας του θείου και αψηφώντας τη συνδημιουργία και μετεξέλιξη των κτιστών πραγμάτων εντός της αυτεξούσιας ροπής προς τον εντοπισμό των ενεργειών, που φυσιούν προς το καθ' ομοίωσιν. Το αυτεξούσιο, λοιπόν, κατανοείται εντός της ορθόδοξης ανθρωπολογικής παράδοσης πάντοτε σε συνάρτηση με την κτιστότητα ως δυνατότητα του ανθρώπου να θελήσει να συν-δημιουργήσει το δρόμο του προς τη μεταμόρφωση της πρωτικής του κατάστασης, ώστε να εγκεντριστεί στον κατασκευαστικό του στόχο, αυτόν του καθ' ομοίωση. Το αυτεξούσιο, για να επαναληφθεί ο τρόπος που το ορίζει ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, παραμένει η λογική ικανότητα της *εθελότρεπτης* κίνησης της ανθρώπινης ύπαρξης προς αποφυγή της «μηδαμνότητας» της κτιστότητάς του, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Κατά Μανιχαίων*, ΡΓ 94, 1568B. Κάθε ερμηνεία του αυτεξουσίου, εντός του πλαισίου των ιερών κανόνων, οι οποίοι στοιχειοθετούν -εν ολίγοις- νουθεσίες προς άδραξη της σωτηρίας, πρέπει να φέρει ως υπόβαθρο μία παρόμοια ερμηνευτική του αυτεξουσίου. Η προσέγγιση έχει ως σημείο αφετηρίας, Ν. Ματσούκας, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ...*, ο. π., 66-67· βλ., αναλυτικά, περί αυτεξουσίου και ελευθερίας, πρβλ. του ιδίου, *Ὁ Σατανάς...*, ο. π., 76-90.

Περαιτέρω, στη βάση της προσέγγισης της πατερικής κατανόησης του αυτεξουσίου αναφέρεται, ότι: «ὁ δὲ τὸ ἐναντίον προαιρούμενος καὶ ποιῶν, ἐαυτὸν μόνον αἰτιάτω, διότι οὐδεὶς βία αὐτὸν ἔλκειν δύναται, ἐπεὶ αὐτεξούσιον ὁ Θεὸς αὐτὸν ἐποίησεν· ὥστε ἐπαίνων ἄξιος γενήσεται παρ' αὐτοῦ, ὁρῶν αὐτὸν προτιμᾶν θέλοντα τὸ ἀγαθὸν καὶ μὴ ἐξ ἀνάγκης τῆς φύσεως, ὥσπερ τὰ ἄλογα καὶ ἄψυχα μετέχουν τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ὡς πρέπει τῷ λογικῷ, καθὼς ὁ Θεὸς αὐτὸν ἐτίμησεν. Ἡμεῖς δὲ ἐκουσίως καὶ ἰδίᾳ γνώμῃ τὸ κακὸν προαιρούμεθα, (δική μου ἡ υπογράμμισή)», Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α', Φιλοκαλία Γ'*, 10, (14-20)· βλ., επίσης περί αυτεξουσίου και ροπής στην αμαρτία, Συμεών Μεταφραστής, *Παράφρασις...*, ο. π., ΡΓ 34, 937B και *Φιλοκαλία Γ'*, 219-220, (ρη)· περαιτέρω, ο άγιος Νικόλαος Καβάσιλας αναφέρει, ότι το αυτεξούσιο συμπεριλαμβάνει και εκφράζει τον όλο άνθρωπο, Νικόλαος Καβάσιλας, *Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, Λόγος Ε'*, ΡΓ 150, 638C· επίσης, στον άγιο Ιωάννη το Δαμασκηνό, πάλι, το *εθελότρεπτο της κτιστότητας* αποτελεί ιδίωμα της λογικής ψυχής, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, ΡΓ 94, 924AB.

παρακάμπει την ενέργεια του Ακτίστου Όντος, αφού «μηδεμία άμαρτία νικᾷ τό Θεό», κατά τα λόγια του Βαλσαμώνα στην *Ερμηνεία του 2^ο Λαοδικείας*.⁵⁸⁴

Διαφαίνεται εκ των ως άνω, ότι η αμαρτία, έχοντας ένα βιβλικό νοηματικό υπόβαθρο και παραμένοντας μία ανθρωπολογική έννοια σε γραμμική ερμηνευτική προσέγγιση από το καινοδιαθηκικό συγκείμενο της ανθρωπολογικά και θεολογικά πλαίσιο, δηλαδή την εκκλησιαστική θεολογία, παραμένει ένας τρόπος απεικόνισης μίας στάσης ζωής μη εγκεντρισμένης στην ενέργεια του Θεού, πράγμα που γίνεται φανερό και από τον *87^ο Βασιλείου Καισαρείας*.⁵⁸⁵ Στον παρόντα κανόνα, κατανοείται, επίσης, το δυνάμει εκκλησιολογικό περιεχόμενο της αυτεξουσιότητας, αφού το «πολιτεύεσθαι την αμαρτία» σημαίνει τη εθελούσια παρανόηση του βιβλικού μηνύματος ή καλύτερα, στο επίπεδο της θεολογικής ανθρωπολογίας, την αποστροφή Θεού σε εξακολουθητικό ρυθμό, αγνοώντας την κατάβαση Του και βέβαια, το μήνυμα περί της ανθρώπινης φύσης, όπως φανερώθηκε δια της Ενσαρκώσεως του Λόγου. Ερμηνεύοντας με αυτό τον τρόπο τον *87^ο Βασιλείου Καισαρείας* και το δίπολο της χριστιανικής πολιτείας με την πολιτεία των εθνών, εξυπακούεται, ότι η αυτεξουσιότητα στη ροπή και τέλεση της αμαρτίας είναι μία παγίδα της πεπτωκυίας κτίσης, μία αβλεψία της σωτηρίας, μία εμμονή της ανθρώπινης ύπαρξης στην οντολογική κίνηση στα μέτρα του παλαιού Αδάμ.

στ. Αλήθεια και πλάνη στην ιστορική κίνηση της κτιστής κατασκευής

Μέσα από την παραπάνω διαδικασία, στο επίπεδο κατανόησης της ανθρωπολογικής πρότασης των ιερών κανόνων, προσλαμβάνεται ο τρόπος ζωής του σύνολου σκεύους στον ιστορικό χρόνο ως μία προτίμηση της «έν τῷ κόσμῳ» βιοτής και διαγωγής και αναστροφή της ουρανίου πολιτείας, για να χρησιμοποιηθεί η ορολογία του *21ου Πενθέκτης*, η οποία, επί του παρόντος, συνοψίζει την πτωτική συμπεριφορά του ανθρώπου.⁵⁸⁶ Εξ αυτής της οπτικής, ερμηνεύεται από τη μία μεριά,

⁵⁸⁴ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 2^ο Λαοδικείας, *ΡΠΓ*, 173.

⁵⁸⁵ *87^{ος} Βασίλειος Καισαρείας*, *ΡΠΔ*, 262 και *Πηδάλιον*, 633.

⁵⁸⁶ Η παρούσα νουθεσία του *21^{ου} Πενθέκτης* αφορά τα μέλη της ειδικής ιερωσύνης του εκκλησιαστικού σώματος, αν και, όπως είναι έκδηλο και από το περιεχόμενο του παρόντα κανόνα, γενικεύεται για όλη την ανθρωπότητα ή πιο συγκεκριμένα, για κάθε ανθρώπινη ύπαρξη, πρβλ. *21^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠΒ*, 352 και *Πηδάλιον*, 236-237.

η ανθρώπινη ύπαρξη ως μία συνεχής απόπειρα προσέγγισης του Θεού, μιας και ο Θεός είναι η αυτό-νόητη αναφορά της, ενώ αντίθετα, μία αναστροφή της πορείας προσέγγισης του Θεού χαρακτηρίζεται ως «εκούσια» προτίμηση της αμαρτίας, δηλαδή, εκούσια έκπτωση από την αλήθεια της φύσης της.⁵⁸⁷ Η εφάμαρτος κίνηση, η οποία παραμένει παρανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης, εκδηλούμενη δια της ανθρώπινης πράξης ως μία ατελής βιοτή, η οποία λανθάνει του τελικού ανθρωπολογικού της σκοπού, δηλαδή της προσέγγισης με το Θεό, *έχει εκ των πραγμάτων* τις επιπτώσεις της στην ιστορική διαβίωση του ανθρώπου εντός της κτιστής πραγματικότητας, μιας και η ανθρώπινη ύπαρξη κατά τη διατύπωση των ιερών κανόνων δεν έπεται πλέον της αληθείας αλλά της συνήθειας.⁵⁸⁸

Η συνήθεια για την οποία μιλούν οι Πατέρες της συνόδου της Καρχηδόνας θα πρέπει να θεωρηθεί ως η χρόνια και κατ' εξακολούθηση ροπή στην αμαρτία, η οποία χρονιζόμενη διαφαίνεται ιστορικά στη δομή και κίνηση της ανθρώπινης ύπαρξης ως μία παρέκκλιση της κατά φύσιν κατασκευής και πρόσδεση στην οικεία πλάνη, όπως χαρακτηρίζεται κάθε αυτεξούσιο απόπημα της ανθρώπινης μονάδας και μοναδικότητας εντός της κτιστής πραγματικότητας.⁵⁸⁹ Και βέβαια, η συνήθεια παρά η αλήθεια ως οικεία πλάνη της αυτεξούσιας ύπαρξης αποτελεί μία επίπλαστη πραγματικότητα αυτοπροαίρετης μεταλλαγής της ανθρώπινης φυσικότητας, η οποία οδηγεί στην παρά φύσιν ή παρά Θεῶ ἀνάγνωση της πραγματικότητας των κτιστών.⁵⁹⁰ Τούτη καλείται από τον άγιο Μάρκο τον Ασκητή ως ιδιωτεία, μιας και *αυτόβουλα* κανείς αποφασίζει να αναγνώσει την αλήθεια του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου πέραν του κοινοτικού χαρακτήρα αυτής της αλήθειας, μιας και όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται την ίδια φύση και επομένως, έχουν τα ίδια εργαλεία ανάγνωσης της φύσης του ανθρώπου και τα ίδια εργαλεία ανάγνωσης των λόγων των όντων της κτιστής πραγματικότητας. Ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου, βέβαια, καταλήγει να είναι μία συν Θεῶ ροπή, μια αγαπητική ως κοινωνία ροπή για τη γνώση των κτιστών πραγμάτων.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Προσεγγίζεται, Ερμηνεία του Βαλσαμώνα στον 21^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 354.

⁵⁸⁸ Το δίπολο «αλήθειας-συνήθειας» έχει ένα χριστολογικό χαρακτήρα, μίας και, επαναλαμβανέται μία φορά ακόμη, η βάση της κτίσεως του ανθρώπου παραμένει η εικόνα του Λόγου, Πρβλ. *Επιστολή του 1^{ου} Καρχηδόνας*, (*Κάστος από Δίκης*), *ΡΠ Γ*, 12 και (*Ονωράτος από Λούγκης*), *ΡΠ Γ*, 17.

⁵⁸⁹ Πρβλ. την οπτική του 54^{ου} Καρθαγένης, *ΡΠ Γ*, 437· η οικεία πλάνη ως παρασάλευση της *κανονικότητας* εντοπίζεται και από την Ερμηνεία Ζωναρά στον 54^ο Καρθαγένης, *ΡΠ Γ*, 438.

⁵⁹⁰ Βλ., «...μέτρον έχει καί σταθμόν παρά Θεῶ πάσα ἔννοια. Ἔστι γάρ τό αὐτό ἢ ἐμπαθῶς ἢ μονοτρόπως λογίσασθαι (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Μάρκος Ασκητής, *Περὶ νόμου πνευματικοῦ*, *ΡΓ* 65, 916C και *Φιλοκαλία Α'*, 101, (πζ).

⁵⁹¹ *Ο. π.*, *ΡΓ* 65, 916AB και *Φιλοκαλία Α'*, 101, (πα).

Από την άλλη μεριά, η ιδιωτεία ως αντιστράτευση αυτής της κατά φύσιν κίνησης της ανθρώπινης ύπαρξης και ως μία κατά μόνας ανάγνωση της κτιστής πραγματικότητας έχει, φυσικά, τον αντίκτυπό της στον εγκεντρισμό της ύπαρξης στην κατάβαση της θείας ενέργειας, μιας και κατά την ιδιωτεία πιστοποιείται η απουσία ενός τέτοιου εγκεντρισμού και επακόλουθα, αποφεύγεται η εκδήλωση μίας τάσης προς συσχέτιση και σχέση με το Θεό, η οποία παραμένει κατά φύσιν ροπή της κατασκευαστικής προίκας της ανθρώπινης ύπαρξης. Ακόμη, η ιδιωτεία λόγου και πράξεως από την πεπτωκυία ανθρώπινη ύπαρξη μεταφράζεται και σαν ολόψυχη ροπή προς την απόκρουση της μαρτυρίας Θεού από τον άνθρωπο και ως μία αλλοτρίωση από την αγκαλιά του Θεού. Πιο συγκεκριμένα, η αλήθεια και η πλάνη ως επιλογή ύπαρξης και κίνησης του ανθρώπου στον ιστορικό χρόνο, κατά την προσέγγιση του Βαλσαμώνα στον 34^ο Λαοδικείας,⁵⁹² έχει μία σαφή θεολογική άμα και χριστολογική αφετηρία: την ύπαρξη του Θεού, που νοηματοδοτεί καταβαίνων διηλεκώς την ανθρώπινη ύπαρξη και την κίνησή της προς κατανόηση και χρήση της κτίσης αλλά και της ίδιας κτιστότητας.⁵⁹³ Συνεκτιμώντας κανείς το παραπάνω γεγονός, κατανοείται τελικά, ότι φυσικό τέλος της παρά φύσιν αυτεξούσιας κίνησης του ανθρώπου είναι η ειδωλολατρεία ως καταστρατήγηση της κατά φύσιν ζωής και παρεμπόδιση του ανθρωπολογικού στόχου της ομοίωσης Θεού για την ανθρώπινη ύπαρξη, μια ύπαρξη, παρ' όλα αυτά, που παραμένει μία εικόνα του Λόγου ή έστω μία δυνατότητα πραγμάτωσης της εικόνας του Λόγου.⁵⁹⁴

Για να κατανοηθεί ο παραπάνω συλλογισμός, περί της παρά φύσιν και κατά φύσιν κίνησης του σκεύους στον ιστορικό χρόνο με εφελτήριο είτε την εμπαθή ή τη λογική απόδοση της δομικής λειτουργίας του ως μία συστράτευση ή αντιστράτευση του υπό του Θεού κατασκευαστικού του σκοπού ως ομοίωση με το Θεό· για να κατανοηθεί, επομένως, η αλήθεια και η πλάνη, όπως περί αυτών ομνοούν οι ιεροί κανόνες ως εκδήλωση της πτωτικότητας ή της ανάτασης της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι αναγκαία μία επίσκεψη σε μία θέση του αγίου Γρηγορίου του Σιναΐτη. Κατά τον άγιο Γρηγόριο, η αλήθεια και η πλάνη έχουν ένα συγκεκριμένο τρόπο ανάγνωσης ως στόχοι της κίνησης της ψυχής και βέβαια, μετέπειτα αποτυπώσεις της ανθρώπινης πράξης στον ιστορικό χρόνο. Ως αιτία ύπαρξης της πλάνης είναι, βέβαια, η

⁵⁹² Πρβλ. το νόημα, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 34^ο Λαοδικείας, *ΠΙΓ*, 201.

⁵⁹³ Ερμηνεύεται, 34^ο Λαοδικείας, *ΠΙΓ*, 200 και *Πηδάλιον*, 433.

⁵⁹⁴ Η σκέψη έχει ως αφετηρία, 35^ο Λαοδικείας, *ΠΙΓ*, 201 και *Πηδάλιον*, 433· πρβλ. επίσης, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 60^ο Πενθέκτης, *ΠΙΒ*, 441, όπου επεξηγείται, ότι τα έργα τινός «έν σώμα γίνονται με τον Θεόν ή το Σατανάν».

αντιστροφή της κοινωνικότητας του ανθρώπου και της φυσικής του ροπής προς σχέση με το Θεό, η οποία θα μπορούσε να αποκληθεί ιδιορρυθμία και φιλαυτία. Συγκεκριμένα, η παρά φύσιν κίνηση της ψυχής εκκινεί από την ενέδρα, που μηχανεύεται ο λογισμός στο νου, η οποία είναι πολύτροπη, δυσδιάγνωστη και σχεδόν ακατάληπτη και εδράζεται στη φαντασία του ανθρώπου και κατόπιν στην ενέργειά του. Η πλάνη ως εμπαθής και παρά φύσιν κατάσταση σχηματίζεται ως κατά φαντασίαν πλάνη στη ψυχική λειτουργία της πρόσληψης και κατανόησης των πραγμάτων από τον άνθρωπο, η οποία οδηγεί στη παρανόηση του θείου και στην «αλλοκότων φασμάτων δειλία» και ονομάζεται αλλιώς, ως τρόμος και κλώνος της ανθρώπινης ψυχής, δηλαδή μία παρά φύσιν αλλοίωση της δομής και λειτουργίας του ανθρωπίνου σκεύους. Τα κακέκτυπα αυτής της λειτουργίας έχουν την εξής σειρά, για το πώς καταλαβαίνει ο άγιος την παρά φύσιν κίνηση της ύπαρξης στην πλάνη: υπερηφάνια, ως βάση της πλάνης, η οποία επιφέρει τη βλασφημία, την ακόλουθη αυτής δειλία, τον τρόμο και την έκσταση των κατά φύσιν φρένων ως απόληξη της παρά φύσιν κίνησης και επιρροή στην ευθύτητα λειτουργίας του σκεύους, ουσιαστικά μία σύνολη αποδόμηση της κατά φύσιν λειτουργίας του σκεύους και μία έκπτωση στην πλάνη ως παρα-φρόνηση και παραφροσύνη. Από την άλλη μεριά, ο κατ' ενέργεια τρόπος εκδήλωσης της πλάνης έχει την αρχή του στην ηδυπάθεια «τῆς ἀπό τῆς φυσικῆς δῆθεν τικτομένης ἐπιθυμίας. Ἐκ μὲν γάρ τῆς ἡδονῆς, τίκεται ἡ ἀκολασία τῶν ἀκαθαρσιῶν καί διαθερμαίνουσα τὴν ὅλην φύσιν θολώνει τὸ ἡγεμονικόν» της ανθρώπινης ύπαρξης στη θεώρηση των ινδαλμάτων των πραγμάτων. Επιπρόσθετα, η πλάνη άγει σε έκσταση το νου και επιφέρει μία μέθη στην εκδήλωση της ανθρώπινης ενέργειας, οδηγώντας στην ακολασία, η οποία χαρακτηρίζεται ως παρά φύσιν χρήση του σκεύους και της κτίσης.⁵⁹⁵ Εξ αυτών συνάγεται, ότι κάθε φορά που απαντάται η ροπή στην πλάνη της αυτεξούσιας ανθρώπινης ύπαρξης, δηλώνεται από την κανονική και πατερική ανθρωπολογική θεώρηση η αντιστρέφηση στην αλήθεια της κατ' εικόνα Θεού ανθρώπινης φύσης, μία αντιστρέφηση που παραμένει μία ιστορική επιλογή αφορμώμενη από μία πρότερα διαβρωμένη και κακώς κινούμενη ψυχοσωματική λειτουργία.

Βέβαια, στα κείμενα της κανονικής οικονομίας και της πατερικής γραμματείας, η πλάνη και η αλήθεια, ως καταστάσεις της ύπαρξης, εντάσσονται σε μία οπτική της ιστορικής συνέχειας της θείας οικονομίας και περισσότερο, κάθε

⁵⁹⁵ Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος*, PG 150, 1296AD και *Φιλοκαλία Δ'*, 60-61, (ρλα).

αληθειακή αξίωση περί της ανθρωπολογικής επιλογής της μίας ή της άλλης οδού, φέρει έναν κοινοτικό και εκκλησιαστικό τρόπο πρόσληψης της ανθρώπινης φύσης.⁵⁹⁶ Επομένως, ως εκ τούτου νικάται η ιδιωτεία του λόγου και της αυτόνομης άρθρωσης λόγου περί της ανθρώπινης φύσης, η ‘οικεία αυθάδεια’ κατά τον Αριστηνό,⁵⁹⁷ ενώ παράλληλα, η θέση περί της φύσης της ανθρώπινης ύπαρξης, ως κοινοτική συναντίληψη, επαληθεύεται διαρκώς με τα κριτήρια κανονικότητας της οικονομίας της Εκκλησίας.⁵⁹⁸ Ακόμη, μία άλλη παράμετρος αναγκαία τονισμού παραμένει η εξής: με τη ροπή στην αλήθεια και την πλάνη ως εκδηλώσεις ανθρωπολογικών μοτίβων κατανόησης ή παραχάραξης της ανθρώπινης φύσης ενισχύεται, στο επίπεδο της ορθόδοξης σωτηριολογίας, ο ιστορικός χαρακτήρας της σωτηρίας και της ομοίωσης Θεού ως μία ψυχοσωματική προοπτική και δυνατότητα της ανθρώπινης φύσης, κατά την ορθόδοξη, κανονική και πατερική ανθρωπολογία. Τούτη η δυνατότητα, βέβαια, παραμένει μία επιστροφή στην κατά φύσιν ευθύτητα λειτουργίας, «στην απλότητα των ακεραίων σε αντίθεση με την πλάνη της πανουργίας»,⁵⁹⁹ μιας και η διάσπαση του ανθρωπίνου σκεύους ως απώλεια της μονόροπης και αταλάντευτης εκζήτησης του Θεού ως κατασκευαστική της φύσης του ανθρώπου ιδιότητας, λογίζεται ως μία πτωτική επίπτωση, μαρτυρούμενη στη ζωή του σκεύους ως μία κίνηση και ενέργεια ομοίωσης Θεού συνοδευόμενη από μία αυτής ενάντια ενέργεια,⁶⁰⁰ τουτέστιν, μια ενέργεια του ανθρώπου προς την αλήθεια ή προς την πλάνη.

Πρέπει, επιλογικά, να σημειωθεί, ότι για την κανονική οικονομία, η ιστορική στόχευση στην προσέγγιση του Θεού, ως κατά φύσιν κίνηση και αποφυγή της πλάνης περί αυτού, έχει ένα ποιοτικό χαρακτηριστικό, το οποίο αποτελεί κορωνίδα της ιστορικής αυτοεκδήλωσης του κατά φύσιν διαβιούντος ανθρώπου: την αγάπη. Μάλιστα, η Ερμηνεία Αριστηνού στον 67^ο (76^ο) Καρθαγένης αναγνωρίζει, ότι η

⁵⁹⁶ Ο Βαλσαμόνας από μία τέτοια αφορμή εκκινεί και αναφέρει κάθε πράξη μη προσλαμβανόμενη εντός της εκκλησιαστικής/κοινοτικής συναίσθησης της ανθρωπολογικής περιγραφής ως «ιδιόρρυθμη κακία», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 3^ο Πρωτοδευτέρας, *ΡΠ Β*, 712.

⁵⁹⁷ Ερμηνεία Αριστηνού στον 8^ο Δ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 237.

⁵⁹⁸ Υπενθυμίζεται ότι, «άμαρτία έπεγνώσθι πάντως τοῖς κανόνι», για να δηλωθεί ξανά η πλατφόρμα λειτουργίας των ιερών κανόνων σε σχέση με τη μεταλλαγή της πτωτικής κίνησης του ανθρώπου, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 29^ο (37^ο) Καρθαγένης, *ΡΠ Γ*, 381.

⁵⁹⁹ Η φράση χρησιμοποιείται από τον άγιο Αθανάσιο Αλεξανδρείας, μεταποιώντας κατά τι την έκφρασή της *Β' Κορ.*, 11, 3 στην *Αθ' εορταστική επιστολή*, *ΡΠ Δ*, 78 και *Πηδάλιον*, 383.

⁶⁰⁰ Ερμηνεύεται η ρητή διατύπωση του 60^{ου} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 443-441 και *Πηδάλιον*, 272. Ο παρών κανόνας, αν και ελέγχει την υποκρισία τινών ως δαιμονισμένων, χρησιμοποιεί την παύλεια διατύπωση (*Α' Κορ.*, 6, 17), για να υπενθυμίσει την αντίρροπη της απόπειρας προς το Θεό προσκόλλησης ως μία ενέργεια εξομοίωσης με το δαίμονα, δηλαδή μία ιστορική επιλογή παρατεταμένης και αδιόρθωτης πτωτικότητας και απουσίας Θεού.

γέυση της αληθείας επιφέρει στον άνθρωπο την αγάπη και πραότητα ως μεθοδολογική εκδήλωση της κοινωνικότητας και συναλληλίας, η οποία παραμένει κυρίαρχο χαρακτηριστικό της κτιστής κατασκευής, το οποίο και δύναται να ονοματοδοτήσει τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου ως ιστορικού όντος. Πιο συγκεκριμένα, η αγάπη ως ιστορική εκδήλωση της ψυχοσωματικής κίνησης μίας ύπαρξης, όπου γνώρισε την αλήθεια περί της κτιστής πραγματικότητας, ως μία πηγαία εκδήλωση του ανθρώπινου όντος, που έλαβε γνώση του Θεού, διαδηλώνεται ιστορικά ως αντιστράτευση της ιδιωτείας και της οικείας γνώμης, καθώς «οὐ μέντοι δέ μόνον τό οἰκεῖον ἐπιζητεῖν» αλλά και της των άλλων σωτηρίας.⁶⁰¹ Κατά αυτόν τον τρόπο, η κατευθυντήρια γραμμή ιστορικής πλεύσης προς τον Θεό έχει έναν αντίκτυπο στον τρόπο στάσης της κτιστής κατασκευής στον ιστορικό χρόνο, την εμφιλοχώρηση της αγάπης ως εγρήγορση της σωματοψυχής και ως δωρεά Πνεύματος, μέσα από τη σχέση Θεού και ανθρώπου η οποία ορίζει το κτιστό είναι του ανθρώπου, μία αγάπη που χαρακτηρίζει και νοηματοδοτεί την έννοια της αλήθειας ως προσέγγιση του Θεού, η οποία -αντιθετικά με την πλάνη- είναι η σωτηρία του πλησίον, υπογραμμίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο, το χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης ως κοινωνική ύπαρξη ή ύπαρξη ατελής εκτός της κοινωνίας της με έτερα πρόσωπα, ενώ επίσης, δηλώνει την ίδια την εσχατολογική προοπτική της ύπαρξης, μιας και η αγάπη «οὐδέποτε ἐκπίπτει».⁶⁰² Σε μία αντίστροφη επιλογή προς την προτίμηση της πλάνης, θα μπορούσε να ειπωθεί χρησιμοποιώντας τη φράση του Ζωναρά, ότι ο άνθρωπος καταλήγει να «ζει αδιαφόρως».⁶⁰³

⁶⁰¹ Πρβλ. το νόημα, *Ερμηνεία Αριστοτικού στον 67° (76°) Καρθαγένης*, ΡΠ Γ, 476.

⁶⁰² «... ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἄσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀλήθειᾳ, πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει, ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει», *Α Κορ.*, 13, 4-8.

⁶⁰³ *Ερμηνεία Ζωναρά στον 21° Ζ' Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 641.

ΜΕΡΟΣ Ε

Φαινομενολογία της πτώσης

1. Ανθρώπινη ηλικία και χρονικότητα της κτιστής κατασκευής

Μέσα από την ως άνω διήγηση του προηγούμενου κεφαλαίου αρθρώνεται σχηματικά η δομική συμπεριφορά του σκεύους, η οποία κατέληξε στην πτώση του ανθρώπου ως απόσχιση από την κατά φύσιν λειτουργία του ιδίου σκεύους και απροθυμία διατήρησης της σχέσης του με το θείο Ον. Μία τέτοια κίνηση του ανθρωπίνου όντος έχει έναν αντίκτυπο στη φυσιολογία της ανθρώπινης ύπαρξης, εμπειρικά ορατό από την κανονική γραμματεία εντός της πατερικής παράδοσης.

Μέρος των επιπτώσεων της πτώσης αποτελεί η πρόσληψη και κατανόηση της κτιστότητας της ανθρώπινης κατασκευής εντός του πλαισίου της χρονικότητας και ιστορικής διάρκειας αυτής, μιας και η οντολογική προοπτική της θέσει αθανασίας του σκεύους έχει εξ αρχής ανασταλεί από την αδαμική γνώμη και απόφαση. Ο άνθρωπος, λοιπόν, νοείται ως μία οντότητα, η οποία διάγει την ιστορική του διαδρομή μέσα σε ένα καθορισμένο χρονικό διάστημα, η χρονική υφή του οποίου διαφαίνεται στον κύκλο της ζωής του. Πιο συγκεκριμένα, αν επιστημολογικά ακριβές παραμένει, ότι ο χρόνος ως έννοια, αίσθηση και κατανόηση μίας διάστασης είναι η πρόσληψη της εκ του μη όντος αρχικής επέκτασης της διάστασης του χώρου,⁶⁰⁴ το κατ' εικόνα Θεού δημιουργήμα λογάται πλέον ως μία διαδρομή-δυνατότητα προς το καθ' ομοίωσιν εντός μίας συγκεκριμένης χρονικότητας, πάντα στον παρόντα καιρό, δηλαδή μέσα στο πλαίσιο μίας ιστορικής βιοτής.⁶⁰⁵ Και για τον Αριστηνό, αυτή η βιοτή μοιραία

⁶⁰⁴ Κατά τον Δ. Τσάμη, οι Πατέρες της Εκκλησίας χρησιμοποίησαν ανάλογους όρους για τη «δήλωση της χωρικής και χρονικής επέκτασης, που έχει ο παρών βίος καταλλήλου μέσου για την παιδαγωγία του ανθρώπου». Για την έννοια του χρόνου στους Πατέρες, βλ., την ανάλυση, Δ. Τσάμης, *Εισαγωγή στη σκέψη των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992, 13-119, (εδώ, 57-58).

⁶⁰⁵ Πρβλ. περί της πρόσληψης του χρόνου και της ιστορικής ζωής του ανθρώπου, στη βάση της πατερικής θεώρησης των κτιστών, V. Lymberis, «Καιρός and χρόνος in Gregory of Nyssa», *Studia Patristica* 32 (1997) 141-144· πρβλ. για την αντίληψη του Βαλσαμώνα περί ημερολογιακού χρόνου, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 91° Βασιλείου Καισαρείας, *ΠΠ Δ*, 291.

εμπίπτει στην αμαρτωλότητα και πτωτικότητα, έστω κι αν ο άνθρωπος ζήσει μόνο μία μέρα.⁶⁰⁶

Η συναίσθηση της αμαρτωλότητας, ως επίκτητη της ανθρώπινης φύσεως κατάσταση, εκκινεί ήδη από τη διαδικασία σύλληψης του ανθρώπου προς πραγμάτωση του ερχομού του ανθρώπου στην ύπαρξη κατά την πράξη της παιδοποιΐας, μία θέση που ενυπάρχει στην ανθρωπολογική πρόταση της Εκκλησίας, ήδη εγκολλημένη από την παλαιοδιαθηκική γραμματεία.⁶⁰⁷ Κατανοώντας ο άνθρωπος, ότι εντός της πτωτικότητας συλλαμβάνεται η ύπαρξή του, διαφαίνεται η διαδρομή της πτωτικότητας ως μία ιστορική ζωή της μεταπτωτικής ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία καταλήγει, στη μέχρι των «στερνών της καρδιάς», αν χρησιμοποιηθεί αυτή η φράση του Ζωναρά, για να περιγραφεί όλος ο ανθρώπινος βίος, επιλογή και σταθερή συγκέντρωση προς μία διαβίωση με πλήρη ένταση και τελική αφοσίωση στο σκοπό της υπέρβασης «συν κανόσι» αυτής της πτωτικής κατάστασης.⁶⁰⁸ Μάλιστα, προς επικύρωση της παραπάνω θέσης, η ανθρώπινη ηλικία σύμφωνα με την παρούσα ερμηνευτική προσέγγιση στις ανθρωπολογικές επισημάνσεις των ιερών κανόνων ορίζεται στη βάση της συνειδησιακής αφύπνισης «τοῦ νοῆσαι τῆς ἀλήθειαν πρὸς ζωὴν καὶ σωτηρίαν».⁶⁰⁹ Η χρονικώς, επομένως, προσλαμβανόμενη βιοτή της μεταπτωτικής ανθρώπινης ύπαρξης κατανοείται, πάλι, εντός των παραμέτρων της θεολογικής ανθρωπολογίας. Η ανθρώπινη ηλικία εμφάνισης της λογικής ικανότητας ως μηχανισμός αυτοσυνειδησίας της ύπαρξης, και η ηλικία λογίζεται ως μεταπτωτικό σημάδι. Εκλαμβάνεται ως το όριο εκείνο στη διαδρομή της ανθρώπινης ύπαρξης, στο οποίο επιφαίνεται η λογική ικανότητα του σκεύους προς εμπράγματα εκδήλωση του συντονισμού του με το ανθρωπολογικό στόχο της ομοίωσης Θεού, δηλαδή της σωτηρίας. Και η στράτευση προς τη θέωση εκλαμβάνεται κατά τη μεθελικίωση ως μία επιλογή στράτευσης απορρέουσα από την κατά φύσιν ιδιότητα της λογικής στο ανθρώπινο σκεύος.

⁶⁰⁶ Επαναλαμβάνεται, Ερμηνεία Αριστηνού 114^{οο} (125^{οο}) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 568.

⁶⁰⁷ Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 114^ο (125^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 567.

⁶⁰⁸ Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΠΠ Β*, 558· περαιτέρω, κάνοντας μία ανάγνωση στο Ζωναρά μπορεί κανείς να φθάσει στο συμπέρασμα, ότι ο βίος ως μία χρονική εκδίπλωση της ανθρώπινης ύπαρξης στον παρόντα καιρό μοιάζει με μία δυναμική και εξελισσόμενη «σύν προκοπή του χρόνου» διαδρομή της αποφυγής της οικείας πλάνης, της αμαρτωλότητας δηλαδή, προς τον ανθρωπολογικό στόχο του καθ' ομοίωση, Ερμηνεία Ζωναρά στον 54^ο (63^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 438.

⁶⁰⁹ «... , ὅτε εἰς ἡλικίαν ἔλθωσι δεκτικὴν λογισμοῦ, τουτέστι φρονήσεως, ὥστε δύνασθαι νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν, καὶ μισῆσαι τὴν ἐκείνων φαυλότητα», Ερμηνεία Ζωναρά στον 57^ο (66^ο) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 460.

Η ηλικία της συνειδησιακής τεκμηρίωσης της λογικής έχει και μία δεύτερη τυπολογική ανάγνωση στην πατερική γραμματεία.⁶¹⁰ Για τους Πατέρες, ως νηπιότητα χαρακτηρίζεται η απουσία της βιολογικής έλευσης του λόγου και της λογικής κατά την ηλικιακή διαμόρφωση του ανθρώπου.⁶¹¹ Επομένως, ο άνθρωπος πάντα τεκμαίρεται ως πρόσωπο και δρων υποκείμενο στην ιστορική του διάσταση και δράση, στη βάση της λογικής ανταπόκρισης στην ιστορική του διαδρομή επί των κτιστών. Μάλιστα, η εκδοχή της περιγραφής του νηπίου ανθρώπου ως ψυχοσωματική ενότητα χωρίς την καλλιέργεια της λογικής συνταιριάζει με την *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στην 18^η Απόκριση Τιμόθεου Αλεξανδρείας*, ο οποίος αναφέρει ως ηλικία διαμόρφωσης της κρίσης επί της κτιστής πραγματικότητας, την ηλικία της απόκτησης συνειδητότητας (της αμαρτωλότητας) της ίδιας ύπαρξης, επομένως, την περίοδο της ζωής του ανθρώπου που αναπτύσσεται η λογική του ικανότητα.⁶¹²

Στην απάντηση της ερώτησης περί της διαμόρφωσης των βασικών ανθρωπολογικών χαρακτηριστικών στον άνθρωπο, και ιδιαίτερα της λογικής και της ίδιας προαίρεσής του, έρχεται να δώσει, επίσης, φως και ο 6^{ος} *Νεοκαισαρείας*.⁶¹³ Για τους ερμηνευτές του παρόντος κανόνα, συνεχίζει να υπερισχύει το στοιχείο της λογικής προαίρεσης ως κυρίαρχο αναγνωριστικό σημείο της ανθρώπινης υποστάσεως, αν και κατανοείται, ότι ήδη το έμβρυο από την περίοδο της κυοφορίας του κατέχει ξεχωριστή υπόσταση, ως υπό διαμόρφωση λογική ψυχή και βέβαια, ως δύναμη συνιστάμενο σώμα.⁶¹⁴ Αυτό που προέχει ως πατερική γνώμη, επί της παρούσης, είναι, ότι διακρίνεται ως ξεχωριστή υπόσταση ανθρώπου το έμβρυο εκ της μητρός του, ενώ είναι ήδη κυοφορούμενο, αν και, προς επίρρωση της γνώμης, ότι η λογική ικανότητα είναι αναγνώσιμη ως το ίδιο του ανθρώπου κατά την πατερική και κανονική ανθρωπολογική πρόταση, παραμένει κατά το Βαλσαμώνα, η παράμετρος

⁶¹⁰ Βλ., μία εισαγωγική προσέγγιση, Κ. Σταυριανός, «Το νήπιο και η νηπιότητα κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ποιμαντικής* 8 (2002) 195-203.

⁶¹¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ τῶν νηπίων, τῶν πρὸ ὄρας ἀφαρπαζομένων*, PG 46, 161A-192D, (εδώ, 168B).

⁶¹² *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στην 18^η Απόκριση Τιμόθεου Αλεξανδρείας*, PΠ Δ, 341.

⁶¹³ 6^{ος} *Νεοκαισαρείας*, PΠ Γ, 79 και Πηδάλιον, 389.

⁶¹⁴ Πρβλ. τα όσα διαφωτιστικά επί του θέματος, *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 6^ο Νεοκαισαρείας, Πηδάλιον*, 389, υποσημείωση, 1· σε αυτό το σημείο, πρέπει να σημειωθεί, ότι το έμβρυο πρέπει να λογίζεται ως άνθρωπος, καθώς εκτείνεται προς «τὸ τέλειον ἀκολουθῶς προΐουσης τῆς φύσεως», για να χρησιμοποιηθεί μία φράση του αγίου Γρηγορίου Νύσσης σε ένα άλλο κειμενικό πλαίσιο, Γρηγόριος Νύσσης *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, 8,3 PG 44, 145BC· πρβλ. μία θεώρηση του εμβρύου ως ανθρώπινης ύπαρξης στη βάση της ανθρωπολογίας της πατερικής θεολογίας, Μ.-Η. Congourdeau, *Τὸ ἔμβρυο εἶναι πρόσωπο; Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ ἐμβρύου*, εκδ. «Ὁ Εὐαγγελιστὴς Μάρκος», Θέρμη Θεσσαλονίκης, 1992.

του «είδοποιηθῆναι τό ἔμβρυον εἰς ἄνθρωπον».⁶¹⁵ Επομένως, και στην εξέταση της περίπτωσης του εμβρύου, και κατά πόσο αυτό πληροί τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά, θα μπορούσε να ειπωθεί, ότι για την κανονική γραμματεία η αυτοτέλεια του εμβρύου ως δυνάμει προσώπου είναι εμφανής και υποστηριζόμενη από τους Βυζαντινούς ερμηνευτές, οι οποίοι, επιπρόσθετα, δεν λησμονούν να προσθέσουν, ότι το ἔμβρυο παραμένει δυνάμει εικόνα Θεού.⁶¹⁶ Δεν πρέπει να αγνοηθεί, ότι αναφορές για τις ηλικίες του ανθρώπου γίνονται και σε άλλα σημεία της γραμματείας των ιερών κανόνων, συνδυάζοντας μάλιστα τη λέξη «παιδίον» με εκείνη του προσώπου δεικνύοντας κατά αυτόν τον τρόπο, ότι η ανθρώπινη ύπαρξη προσεγγίζεται στην ολότητά της σε όλες τις φάσεις της ηλικίας της.⁶¹⁷

Επί της παρούσης, και επί της βάσης της χρονικότητας της ύπαρξης ως αποτέλεσμα της αδαμικής πτωτικής επιλογής και γνώμης, μία ἕτερη κίνηση πτωτικότητας συνδυαζόμενη με την εμβρυακή κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης πρέπει να εξεταστεί: η περίπτωση της ἀμβλωσης. Η τεχνική της διακοπής της κύησης με την παροχή των «αμβλωθριδίων φαρμάκων»,⁶¹⁸ λογίζεται ως βίαιη κίνηση θανάτωσης της ανθρώπινης ύπαρξης, πράγμα που οδηγεί στο συμπέρασμα, ότι για τους ιερούς κανόνες, η εμβρυακή κατάσταση του ανθρώπου λογίζεται ως υπό

⁶¹⁵ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 6^ο Νεοκαισαρείας, *ΡΠΓ*, 79.

⁶¹⁶ Βλ., μία παράλληλη ερμηνεία, συλλεχθείσα μέσα από την πληθώρα μελετών και ενδελεχή εργασία του Τρωιάνου επί των πυλών του κανονικού δικαίου και των ιερών κανόνων, Σ. Τρωιάνος, «Το ἔμβρυο στο βυζαντινό κανονικό δίκαιο», *Βυζαντινά Μελέτα* 3 (1991) 21-48· βλ., επίσης, μία άποψη που προσεγγίζει το ανθρώπινο ἔμβρυο ως δυνητικά ανθρώπινο ον, Γ. Κατσιμίγκας και Ε. Καμπά, «Θεολογική και νομική θεώρηση του προεμφυτευτικού-προγεννητικού ελέγχου», *Το Βήμα του Ασκληπιού* 11,1 (2012) 190-201· σημαντικότερη συμβολή για την ερμηνεία της φύσης του εμβρύου στο θεολογικό και ηθικό του πλαίσιο, καθώς και για μία επίσκεψη σε μία πλείαδα παρεμφερών του εμβρύου ζητημάτων, Σ. Καρπαθίου, *Η ιστορία του ζυγωτού και η εξωσωματική γονιμοποίηση: συμβολή στην ηθική θεολογία*, (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 2006, 216 κ. εξ. Η διαπίστωση του Σ. Καρπαθίου επιμένει στην πατερική αντίληψη περί του ορισμού της φύσεως του ανθρώπου. Αναφέρει συγκεκριμένα, ότι «η περί εμβρύου διδασκαλία περνά μέσα από το χριστολογικό δόγμα, ως βάση της οντολογίας του», 334· πρβλ. επίσης, μία επίσκεψη στο θέμα, Archim. G. Papatomas, «L'enfant qui vient et sa naissance, vus par la Tradition Canonique de l'Église», *Bioéthique orthodoxe*, (Actes du 3e Colloque-15 Avril 2000), Tome III, Association orthodoxe d'Études Bio-Éthiques, Institute de Théologie Orthodoxe, Saint-Serge, Paris 2001, 57-102· πρβλ., μία μελέτη επί ανάλογης προβληματικής, J. Breck, «Procreation and 'The beginning of Life'», *St Vladimir's Theological Quarterly* 39,3 (1995) 215-232.

Η σύζηση περί του εμβρύου ως ανθρώπου και δυνάμει εικόνας Θεού περιορίζεται σε αυτό το σημείο, μιας και η περαιτέρω φιλοσοφική και θεολογική εμβάθυνση ξανοίγεται σε μία ογκωδέστατη βιβλιογραφική ανάλυση, μιας και το ζήτημα είναι αίριας θεολογικής και ανθρωπολογικής σημασίας, η οποία, πάλι, θα κλείσει στη διαπίστωση, ότι το ἔμβρυο παραμένει δυνάμει ἄνθρωπος, ἄρα δυνάμει εικόνα Θεού.

⁶¹⁷ 5^{ος} Πέτρον Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 19-20 και *Πηδάλιον*, 565· στη διατύπωση της παραπάνω θέσης συνηγορεί η Ερμηνεία Ζωναρά στον 5^ο Πέτρον Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 20. Μάλιστα, αναφέρει ο Ζωναράς πρώτα περί «εμφρόνων παιδίων» και μετά, παραθέτει, ότι η χρήση του ὀρου γίνεται τις περισσότερες φορές προς δήλωση: «παιδίοις δέ, ὡς μὴ τέλειον καὶ ἀνδρῶδες ἐνδειζάμενους φρόνημα».

⁶¹⁸ 91^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 518-519 και *Πηδάλιον*, 299· η ίδια φράση υπάρχει, επίσης, στον 80 Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 114 και *Πηδάλιον*, 595.

διαμόρφωση πλήρης υπόστασης.⁶¹⁹ Μάλιστα, προσεγγίζοντας ο Βαλσαμώνας τον 2^ο Βασιλείου Καισαρείας περί της εμβρυακής ανθρώπινης κατάστασης,⁶²⁰ αναφέρει για το έμβρυο, ότι είτε είναι αμόρφωτο είτε μεμορφωμένο, σώζεται η «διατύπωση των χαρακτηριστικών της ανθρώπινης μορφής» και έτσι, το άμβλωμα έχει το χαρακτήρα του ανθρώπου, πράγμα που φωτίζει την ευαισθησία των Βυζαντινών ερμηνευτών για την ηλικιακή εκκίνηση της ανθρώπινης ζωής.⁶²¹

Συγκεφαλαιώνοντας επί της παρούσης θεματικής, κατανοείται αρχικά, ότι η ανθρώπινη χρονικότητα και ηλικία παραμένουν χαρακτηριστικά της προσωπικής ύπαρξης, τα οποία ακολουθούν τα μεταπτωτικά μέτρα κατανόησης της ανθρώπινης φύσης. Πάνω, λοιπόν, στην εξέταση της μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης, οι ιεροί κανόνες φθάνουν σε δύο ερωτήματα σχετικά με το χαρακτήρα της χρονικότητας και την ηλικιακή μορφή του ανθρώπου: το έμβρυο και την άμβλωση. Σε αυτό το σημείο, συνεχίζουν να προκρίνουν έναν ανθρωπολογικό παρά ηθικό ορισμό της ύπαρξης μιας και α) προτείνουν τη θεώρηση του εμβρύου ανθρώπινου όντος μέσα στην προοπτική του κατ' εικόνα Θεού δημιουργήματος και β) συσχετίζουν την άμβλωση με τη θανάτωση του ανθρώπινου προσώπου, άρα διακρίνουν τον άνθρωπο στην ολότητα της ύπαρξής του σε όλες τις φάσεις της ηλικίας και ζωής του.

⁶¹⁹ Κάπως έτσι πρέπει να ερμηνευθεί η υποβολή του επιτιμίου του φόνου, Ερμηνεία Ζωνάρα και Βαλσαμόνα στον 91^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 519-520.

⁶²⁰ 2^{ος} Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 96 και *Πηδάλιον*, 590· ανάλογο περιεχόμενο έχει και ο 21^{ος} Αγκύρας, *ΡΠ Γ*, 63 και *Πηδάλιον*, 382.

⁶²¹ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 2^ο Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 97· βλ., επίσης, επί της ίδιας θεματικής, την Ερμηνεία Ζωνάρα στον 2^ο Βασιλείου Καισαρείας, *ΡΠ Δ*, 96-97· περί του θέματος, εκ κανονικής επόψεως, πρβλ. τη μελέτη, Σ. Τρωιάνος, *Η άμβλωση κατά το δίκαιο της Ανατολικής Ορθόδοξου Εκκλησίας*, Αθήνα 1987· βλ., επιπρόσθετα, Σ. Τρωιάνος, «Η άμβλωση στο βυζαντινό δίκαιο», *Βυζαντινά* 4 (1981) 169-189· επίσης, «στη λεξικογραφία, η άμβλωση σημαίνει εκτέλεση θανατικής ποινής», όπως επισημαίνεται από μία σχετική ερμηνεία στη βάση της πατερικής θεολογίας, Μοναχός Αββακούμ, *Η άμβλωση είναι θανάτωση, Θεώρηση-Θεμελίωση κατά την Ορθόδοξη πατερική διδασχί*, Αρμός, Αθήνα 1998, 7-75, (εδώ, 7 κ. εξ.)· βλ., επίσης, για τη θεώρηση της έκτρωσης ως βίαιη θανάτωση, Γ. Κατσιμίγκας και Ε. Καμπά, «Γενετική Συμβουλευτική: Ηθική, Θεολογική και Νομική Προσέγγιση», *Νοσηλευτική* 50,3 (2011) 262-268· βλ., επίσης, μία εκτενή και εμπειριστατωμένη μελέτη επί του θέματος, Μητρ. Περιστερίου, Χρυσόστομος-Γεράσιμος Ζαφείρης, «Αί άμβλώσεις και ή Όρθόδοξος Έκκλησία», *Θεολογία* 58 (1987) 185-232, 385-424, 691-711, 59 (1988) 88-120, 246-277, 438-465, 660-711 και 60 (1989) 7-76. Η βιβλιογραφία επί του θέματος παραμένει εκτενέστατη.

2. Θάνατος

Η χρονικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης συμπαρασύρεται εννοιολογικά στα κείμενα της κανονικής και πατερικής ανθρωπολογίας με το γεγονός του θανάτου, που μοιραία εισβάλλει στην οικονομία του Θεού προς την κτίση, ευθύς εξαρχής με την αδαμική πτώση, «ἐπειδή δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος».⁶²² Η απαρχή του θανάτου ως επίπτωση στην ανθρώπινη φύση και αυτεξούσια προτίμηση της δεκτικότητας θανάτου ως απόκλιση από τον κατασκευαστικό στόχο του καθ' ομοίωσιν επηρρεάζει σύμπασα την ανθρωπότητα.⁶²³ Η συνέχεια της επίπτωσης του θανάτου ως επίκτητο χαρακτηριστικό στη φύση της ανθρώπινης ύπαρξης στο σύνολο της ανθρωπότητας υπογραμμίζεται ρητά από τον *110^ο (121^ο) Καρθαγένης*⁶²⁴ και μάλιστα τονίζεται α) η παγκοσμιότητα της επιπτώσεως ως χρονικό τέλος της κάθε μοναδικής ανθρώπινης ύπαρξης και βέβαια, β) η αμαρτωλότητα και θνητότητα ως κατάσταση της ύπαρξης κατά τον παρόντα βίο, στην ιστορική της μορφή, όπως θα μπορούσε να ερμηνεύσει κανείς τους Βυζαντινούς ερμηνευτές, που στέκονται με διαφορετικά μεταξύ τους ερμηνευτικά κριτήρια μπροστά στον ανα-χείρας κανόνα. Με αυτή τη διάκριση, όμως, κατανοείται, ότι στα κανονικά κείμενα δύναται να εξετασθεί ο θάνατος μέσα από δύο διαφορετικές οπτικές: α) ως γεγονός της λύσης των στοιχείων της ψυχοσωματικής ύπαρξης, δηλαδή, ως βιολογικό γεγονός απόληξης της ιστορικότητας της μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης στη μοιραία και αναπόφευκτη φθορά⁶²⁵ και βέβαια, β) ως μία ιστορικότητα της πτωτικότητας μεταφρασμένη στον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου στον παρόντα βίο, μιας και ο άνθρωπος καταλήγει σε μηδενισμό βιώνοντας την απουσία Θεού, χωριζόμενος δηλαδή από την κατά φύσιν φορά της

⁶²² *Α' Κορ.*, 15, 21.

⁶²³ Πρβλ. «... ἢ τα νήπια λέγει μὴ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτίζεσθαι, ὡς μηδὲν ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ προγονικῆς ἁμαρτίας ἔλκοντα, καὶ ταῦτα τοῦ Ἀποστόλου βοῶντος, ὡς δι' ἑνός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθε εἰς τὸν κόσμον, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος», *Ερμηνεία Αριστηνοῦ* στον 113^ο (124^ο) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 566.

⁶²⁴ *110^{ος} (121^{ος}) Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 561-562 και *Πηδάλιον*, 523.

⁶²⁵ Βλ., «ἡ τῆς ὕλης μετάθεσις» εἶναι ἡ φρασεολογία τῆς περιγραφῆς τοῦ βιολογικοῦ θανάτου στον, *7^{ος} Γρηγορίου Νύσσης*, *ΡΠ Δ*, 324 και *Πηδάλιον*, 660-661· πρβλ. «λύσις τοῦ σώματος» αναφέρει και ὁ Νικήτας Στηθάτος το βιολογικό γεγονός τοῦ θανάτου, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια Γ'...*, ο. π., *ΡΓ* 120, 1005D και *Φιλοκαλία Γ'*, 354, (ιζ).

ύπαρξης προς μετοχή Θεού και ομοίωση Θεού. Άρα, βιώνει και καταλήγει (σ)τη θνητότητα.⁶²⁶

Προς επεξήγηση των παραπάνω και για την αποφυγή της θεώρησής τους ως αυτοσχέδιου βερμπαλισμού, κατανοείται επ' αυτού, ότι για μεν την πτωτικότητα ως συνεχή ιστορική συμπεριφορά του σκεύους που αποδεικνύει την ιστορική ροπή του ανθρώπου στο μηδενισμό ως απουσία επαφής με τις καταβαίνουσες ενέργειες του Θεού, ο 5^{ος} Ζ' Οικουμενικής αναφέρει το θάνατο ως «εμμονή στην αμαρτία»,⁶²⁷ ενώ ο θάνατος ως η ακαριαία τελική κατάληξη της κτιστής ανθρώπινης κατασκευής στη φυσική φθορά της βιολογικής ύπαρξης ενυπάρχει ως έννοια στους ιερούς κανόνες παραπάνω από μία φορά.⁶²⁸

Μέσα από το παραπάνω σχηματικό δίπολο της έννοιας και του γεγονότος του θανάτου, κατανοείται, ότι για την κανονική ανθρωπολογία ως θάνατος ορίζεται η θνητότητα της ανθρώπινης ύπαρξης ως επίκτητο χαρακτηριστικό στην ανθρώπινη φύση, μία θνητότητα, όμως αντιλαμβανόμενη ως μία κατάσταση απουσίας και αποφυγής σχέσης με το Θεό, που είναι η όντως ζωή, πράγμα που οδηγεί τον άνθρωπο σε μία βιοτή και μία συμπεριφορά *εκτός νοήματος*, σε μία ανθρώπινη ενέργεια και πράξη, η οποία καταλήγει στο μηδενισμό της ανθρώπινης ύπαρξης. Με άλλα λόγια, θάνατος σημαίνει, προσθέτει ο Ματσούκας, απώλεια του ανθρώπινου προσώπου, διαπροσωπικών και κοινωνικών σχέσεων, μίας δημιουργικής ζωής οποιασδήποτε μορφής.⁶²⁹ Επί της βάσης αυτής της οπτικής, θα μπορούσε να κατανοηθεί και η πράξη της αυτοκτονίας κάποιου ανθρώπου ή η προξένηση κάθε είδους βλάβης στον εαυτό του,⁶³⁰ ως μία κίνηση της ανθρώπινης ύπαρξης, που ζεί σε μία κατάσταση

⁶²⁶ Βλ., για την επεξήγηση επί τούτου, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 109^ο (120^ο) Καρθαγένης, *Πηδάλιον*, 521-522· πρβλ., την ερμηνεία περί θανάτου ως χωρισμού από το Θεό, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Πρὸς Ξένην Μοναχήν*, PG 150, 1052D-1053A και *Φιλοκαλία Δ'*, 95, (9 κ. εξ.).

⁶²⁷ Ερμηνεύεται, 5^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 572 και *Πηδάλιον*, 328.

⁶²⁸ Βλ., για παράδειγμα, 40^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 55 και *Πηδάλιον*, 45· 22^{ος} Δ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 267 και *Πηδάλιον*, 202· βλ., επίσης, τη σημασία της 'προς θάνατον ανάγκης', 41^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 402 και *Πηδάλιον*, 257-258· 93^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 299-300· επίσης, ο θάνατος ως αποτέλεσμα νοσήματος, 6^{ος} Αγκύρας, ΡΠ Γ, 33-34 και *Πηδάλιον*, 374· 24^{ος} Αντιοχείας, ΡΠ Γ, 167 και *Πηδάλιον*, 418· 81^{ος} (89^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 505 και *Πηδάλιον*, 507· 31^{ος}, 32^{ος}, 34^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 173 και 177 και *Πηδάλιον*, 611-612.

⁶²⁹ Ν. Ματσούκας, *Το πρόβλημα του κακού...*, ο. π., 95· βλ., επίσης, μία θεώρηση, π. Β. Καλλιακμάνης, «Το μυστήριο του θανάτου στην ορθόδοξη θεολογία», Εισήγηση στο Θ' Πανελλήνιο Λειτουργικό Συμπόσιο, *Το μυστήριο του θανάτου στη λατρεία της Εκκλησίας*, Βόλος 5-7 Νοεμβρίου 2007, www.ecclesia.gr/greek/HolySynod/committees/liturgical/kalliakmanis_thanatos.html, (πρόσβαση, 02.12.2012).

⁶³⁰ *Ερώτησις και Απόκρισις ΙΔ' του Τιμόθεου Αλεξανδρείας*, ΡΠ Δ, 337 και *Πηδάλιον*, 673· πρβλ. μία ανάγνωση της *Απόκρισις ΙΔ'*, π. Λ. Φωτόπουλος, «Αυτοκτονία: οι Ιεροί Κανόνες και η Παράδοση της Εκκλησίας», απόσπασμα από την εργασία *Αυτοκτονία και Ιερατική Συνείδηση* στο, ixthis.gr/show-content.php?conid=751, (πρόσβαση, 03.12.2012)· πρβλ. μία γνώμη περί αυτοκτονίας στη βάση της

απουσίας Θεού, άρα σε μία βιοτή απουσίας νοήματος, ενώ επίσης, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μία κίνηση και πράξη του ανθρώπου χαρακτηριζόμενη από την πτωτικότητα ως έμβια και ενδο-υποστατική παρά φύσιν συμπεριφορά, η οποία καταλήγει στην αυτεξούσια διακοπή της βιολογικής ζωής, μία αποκορυφωτική επισήμανση της μεταπτωτικά βιούμενης θνητότητας του ανθρώπου.⁶³¹ Πρέπει, επίσης, να υπογραμμισθεί, ότι ο άγιος Τιμόθεος Αλεξανδρείας κατανοεί ανθρωπολογικά την πράξη του «αυτοφονευτού» μέσα από την παρά-λογη λειτουργία της ψυχοσωματικής ενότητας και της συσκότισης του νου και εξ αυτού λογίζεται η αυτοκτονία ως αμαρτία, μιας και διαπιστώνεται σε αυτό το σημείο η παρά φύσιν κίνηση της κατασκευαστικής δομής του σκεύους προς βλάβη της ίδιας του της ύπαρξης.⁶³²

Σε γενικές γραμμές, η έννοια του θανάτου εμπεριέχεται στους ιερούς κανόνες με την ίδια ακριβώς σημασία που ανιχνεύεται στη σύνολη πατερική θεολογία, ως μία παράλογη παραβίαση της ανθρώπινης φύσης, η οποία διαρρηγνύει την αναφορά του ανθρώπου προς το Θεό, καθώς στη βάση της σχέσης μαζί Του ορίζεται η ζωή και κίνηση της ψυχοσωματικής ενότητας της ανθρώπινης φύσης. Επομένως, ο θάνατος υπεισέρχεται ως σημείο της μεταπτωτικής ζωής του ανθρώπου, και εξαιτίας της αδαμικής παρακοής χαρακτηρίζει το βιολογικό τέλος και το χαρακτήρα της ιστορικότητας σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη. Από την άλλη μεριά, όμως, η διακοπή σχέσης και αναφοράς του ανθρώπου προς τον Θεό, όπως χαρακτηρίζεται από την πατερική και κανονική ανθρωπολογία η είσοδος του θανάτου, είναι μία διαρκής ή χρονίζουσα κατάσταση, αφού η διακοπή αναφοράς στο Θεό από τον άνθρωπο οδηγεί σε αυτομηδενισμό την ανθρώπινη ύπαρξη, δηλαδή σε μία κατάσταση επαναλαμβανόμενης και διαρκούς θνητότητας και πτωτικότητας, επομένως μία

ορθόδοξης θεολογίας, Σ. Κοντογιάννης, *Η αυτοκτονία και η θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας* Αθήνα, 2001, 9-15.

⁶³¹ Πρβλ. για την απαξίωση της αυτοδικίας-αυτοκτονίας στα κείμενα των ιερών κανόνων και ιδιαίτερα στην ανθρωπολογική σκέψη του αγίου Βασιλείου Καισαρείας, «... ενταῦθα γάρ ἐκδικεῖται οὐ μόνον τὸ γεννηθισόμενον, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἢ ἑαυτὴ ἐπιβουλεύσασα, διότι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναποθνήσκουσι ταῖς τοιαύταις ἐπιχειρήσεσιν αἱ γυναῖκες», όπου κατανοείται, ότι κατά τη διαδικασία της άμβλωσης ενυπάρχει η συνειδητότητα της απώλειας της ίδιας ζωής, ως σύμπραξη προς ενδεχόμενη αυτοκτονία, από τις γυναίκες που επιχειρούν μία τέτοια πράξη, 2^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 96 και Πηδάλιον, 590.

⁶³² Ο 1^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας δύναται να ερμηνευθεί ως παράδειγμα της σύνδεσης της αμαρτίας, ως παρά φύσιν ανθρωπολογικώς νοούμενη κίνησης με το αποτέλεσμα του θανάτου, 1^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, ΠΠ Δ, 45-46, ενώ δεν υπάρχει στο Πηδάλιο. Επ' αυτού, επίσης, θα πρέπει να δηλωθεί, ότι η αναφορά των ιερών κανόνων στην έννοια «αμαρτία προς θάνατον» και «αμαρτία μη προς θάνατον» (Α' Ιωα., 5, 16-17) εντάσσεται εννοιολογικά στην ανθρωπολογική θεώρηση της κατά νου και κατά πράξιν αμαρτίας. Πρβλ. Ερμηνεία Πηδαλίου στον 32^ο Μεγάλου Βασιλείου, Πηδάλιον, 611.

ιστορική ροπή προς το θάνατο ως ιστορικό τέλος του ανθρώπου. Με την παρούσα επισήμανση, η ορθόδοξη θεολογία συγκεφαλαιώνει τη θέση της περί ανθρωπολογικής περιγραφής της ανθρώπινης ύπαρξης στη βάση της Χριστολογίας, μιας και ακόμη μία φορά επισημαίνεται, ότι η ανθρώπινη ζωή και ο θάνατος ορώνται στο πρίσμα της αναστάσιμης προοπτικής, που φανέρωσε ο Ενσαρκωμένος Λόγος και της εσχατολογικής προοπτικής της μετοχής του Λόγου.⁶³³ Επομένως, η διακοπή της σχέσης ανθρώπου και Θεού δεικνύει τον θάνατο ως ανθρωπολογική έννοια στους Πατέρες της Εκκλησίας παράλληλα, με την αλλαγή βιολογικού φαινότυπου με την ακαριαία παύση της καρδιακής λειτουργίας ως έκγονο της πεπτωκυίας φύσης.⁶³⁴

3. Συζυγία και παιδοποιΐα ως αντίδοτο θανάτου

α. Κατά (μεταπτωτική) φύσιν συζυγία και συνοίκηση προσώπων και η παιδοποιΐα ως «αντιποίηση της πτώσης και του θανάτου»

Η πατερική παράδοση αναφέρει, ότι η «γνωριμία» και συζυγία των δύο φύλων έλαβε μέρος στη μεταπτωτική κατάσταση της ύπαρξής τους, καθώς «έν παραδείσῳ

⁶³³ Κάνοντας μια παράλληλη ανάγνωση στον τρόπο, που ο Νικήτας Στηθάτος αντιλήφθηκε το θάνατο και τη Βασιλεία του Θεού ως ανέσπερη ζωή, κρίνεται ως εξαιρετικής σημασίας τεκμηρίωση του παραπάνω σχολίου: «πότερον ἢ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν ἐντεῦθεν ἤδη πᾶσι δίδεται τοῖς σπουδαίοις, ἢ μετὰ τὴν λύσιν τοῦ σώματος; Εἰ μὲν οὖν ἐντεῦθεν, τό νίκος ἀκαταμάχητος, ἢ χαρὰ ἀνεκκλήτος, καί ἡ πρὸς τὸν παράδεισον ἡμῶν ἄνοδος ἐλευθέρα· ἴσταται γάρ οὗτος κατὰ θείας ἀμέσως ἀνατολάς. Εἰ δέ μετὰ πότμον καὶ λύσιν, ζητητέον, εἰ φόβου χωρὶς ἢ ἔξοδος γίνεται καὶ τί ποτέ ἐστι Βασιλεία οὐρανῶν καὶ βασιλεία Θεοῦ καὶ παράδεισος μάθωμεν· καὶ τί τοῦ ἑτέρου διαφέρει τό ἕτερον καὶ τίς ὁ χρόνος τούτων ἐκάστου καὶ, εἴ ἐν τοῖς ἀμφοτέροις γινόμεθα, καὶ πῶς, καὶ πότε, καὶ μετὰ πόσον χρόνον. Ὁ γάρ εἶσω τῆς πρώτης γεγινώς, ἐτι περιῶν καὶ τὴν σάρκα φορῶν, τῶν ἑτέρων οὐ διήμαρτεν». Από τη μία μεριά, η εσχατολογική προοπτική της ανθρώπινης ύπαρξης περισιώζεται με την παραπάνω διατύπωση, ενώ από την άλλη, καταδεικνύεται σθεναρά α) ο ιστορικός χαρακτήρας της θέωσης ως κατά χάριν επιστροφή στο αρχαίο κάλλος της ανθρώπινης φύσης και β) ο θάνατος παύει να σημαίνεται ως λύσις των στοιχείων του σκεύους, Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 120, 1005D και *Φιλοκαλία Γ'*, 300, (δ).

⁶³⁴ Αν και οι Πατέρες σπάνια ασχολούνται με την έννοια της μετά θάνατον ζωής, καθώς προέχει η ιστορικότητα της σωτηρίας στην ορθόδοξη θεολογία και ανθρωπολογία. Η σωτηρία παραμένει μία ενδο-ιστορική άθληση ενάντια στην κακότητα «τί γάρ μετά θάνατον λοιπόν ἐπιχειρήσαι ἠδύνατο;», Ιωάννης Χρυσόστομος, *Πρὸς Ὀλυμπιάδα, Ἐπιστολή α'*, 2, PG 52, 551. Βλ., επίσης, την έξοχη συγκεφαλαιωτική συγκομιδή περί των πατερικών αναφορών περί μετά θάνατον ζωής, J.-C. Larchet, *La vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris 2001, 317-330.

παρθενία έπολιτεύετο». ⁶³⁵ Μάλιστα, ο π. Θ. Ζήσης ρητά επισημαίνει, ότι ο γάμος υπάρχει ως μεταπτωτικός θεσμός και δεν λογίζεται εντός της πατερικής παραδόσεως ως προ της πτώσης ενεργός, μιας και η συζυγία των φύλων «συνδέεται με τον πεπτωκότα άνθρωπο και την ασθενήσασα φύση και τις διαιρέσεις και το διχασμό ανάμεσα στα δύο φύλα, τις οποίες ο γάμος εξουδετερώνει δημιουργώντας γέφυρες ενότητας και αγάπης με την τεκνοποιΐα ως προαγωγή του ανθρωπίνου είδους και βέβαια, με την έμμετρη χρήση της έλξης προς τον έτερο συνάνθρωπο, που συμβάλλει στην ενότητα και αγάπη των συζύγων». ⁶³⁶ Πάνω σε αυτή την οπτική, πρέπει να προστεθεί η θέση του Μπουγάτσου, ο οποίος ερμηνεύει το γάμο μέσα από τις πατερικές πηγές διακρίνοντας, ότι η πλήρωση της κοινοτικής και κοινωνικής συμπεριφοράς του ανθρώπου, ως κατά φύσιν εκδήλωση της ύπαρξης, αποτελεί το στοιχείο εκείνο που συναινεί στη στοιχειοθέτηση του φαινομένου και στην κατανόηση της μεταπτωτικής ανθρώπινης τάσης προς συζυγία. ⁶³⁷ Επομένως, η ομαλότητα και λογικότητα της ανθρώπινης φύσης, η συνειδητότητα της ίδιας ύπαρξης ως ένα σημείο εκκίνησης και αγαπητικής επέκτασης και προσφοράς προς τον άλλον δείχνουν τον τρόπο ανθρωπολογικής κατανόησης της έννοιας και του γεγονότος της συζυγίας των φύλων εντός των μεταπτωτικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης. Μάλιστα, προς εμβάθυνση του περιεχομένου του παραπάνω σχολίου, ο Βαλσαμώνας διακρίνει στο γαμικό γεγονός τη σύναψη ψυχών (άρα και τη συνύπαρξη προσώπων, *δική μου η παρένθεση*). ⁶³⁸ Κατά την αποφθεγματική ρήση του Βαλσαμώνα, η οποία συνοψίζει το γεγονός της συζυγίας των φύλων σε ένα πλαίσιο θεολογικής ανθρωπολογίας, «γάμος εστίν άνδρός καί γυναικός συνάφεια καί συγκλήρωσις τοῦ βίου παντός, θείου τε καί ανθρωπίνου κοινωνία». ⁶³⁹ Επί τούτου, πρέπει να προστεθεί, ότι η συζυγία των φύλων εντασσόμενη, επίσης, στην ορολογία της ανθρωπολογικής περιγραφής του ανθρώπου κατά την πατερική και κανονική θεολογία, αντιμετωπίζεται ως «ή κατά τό πνεῦμα οικειότης τῆς τῶν σωμάτων

⁶³⁵ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Έκδοσις ακριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, PG 94, 1205D-1208A.

⁶³⁶ Βλ., περισσότερα, π. Θ. Ζήσης, *Μοναχισμός, Μορφές και Θέματα*, [Πατερικά 5], Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1998, 48-49· μάλιστα, ο π. Θ. Ζήσης παραπέμπει στον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο προς υποστήριξη της παρούσας διατύπωσης, καθώς ανιχνεύεται: «ή έπιθυμία μὲν άμαρτία οὐκ έστιν, όταν δέ εις άμετρίαν έμπέση είσω τῶν τοῦ γάμου νόμων οὐκ έθέλουσα μένειν, αλλά και άλλοτρίαις έπιτηδῶσα γυναιζί, τότε λοιπὸν μοιχεία τό πράγμα γίνεται, άλλ' οὐ παρά τήν έπιθυμίαν αλλά παρά τήν ταύτης πλεονεξίαν», Ιωάννης Δαμασκηνός, *Όμιλία ΙΓ' εις Ρωμαίους*, 1, PG 60, 508.

⁶³⁷ Η παραπάνω διατύπωση αφορμάται από, Ν. Μπουγάτσος, *Η Ορθόδοξη θεολογία για το σκοπό του γάμου*, Επτάλοφος, Αθήνα 1989, www.myriobiblos.gr/texts/greek/bougatsos_gamos_kef01.html, (πρόσβαση, 10.11.2012).

⁶³⁸ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 53° Πενθέκτης, PΠ Β, 431.

⁶³⁹ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 41° Μεγάλου Βασιλείου, PΠ Δ, 188-189.

συναφείας».⁶⁴⁰ Ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας αναφερόμενος στη μεταπτωτική φύση της συζυγίας περιγράφει με όρους σωματικότητας την οικείωση της σαρκός που αναγνωρίζεται στη συζυγία των φύλων, η οποία επιτελείται ως έλλογη απόρροια της τάσης των προσώπων για ένωση στα πλαίσια της μεταπτωτικής κατάστασης του ανθρώπινου προσώπου.⁶⁴¹

Επιπρόσθετα, στη βάση των ιερών κανόνων, η συζυγία των δύο φύλων συνδυάζεται με την τεκνογονία, αφού ως σκοπός ύπαρξης της συζυγίας μοιάζει φυσικό και «ἀποδεκτό τῷ Θεῷ» η ανατροφή και ο σεβασμός του οίκου με την ύπαρξη παιδιών.⁶⁴² Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός συγκεφαλαιώνει την ορθόδοξη παράδοση και θέση επί του γάμου και της συζυγίας των φύλων αναφέροντας, ότι η τεκνογονία που προκύπτει εντός αυτής της ένωσης προσώπων προκρίνει την αντιποίηση του θανάτου, μιας και (σχηματικά μιλώντας) αναπαράγεται το γένος των ανθρώπων. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει περί της συζυγίας των φύλων, «ὥστε διά τὸ μή ἐκτριβῆναι καί ἀναλωθῆναι τὸ γένος ὑπὸ τοῦ θανάτου ὁ γάμος ἐπινενόηται, ὡς ἂν διὰ τῆς παιδοποιίας τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων διασῶζῃται».⁶⁴³ Μάλιστα, ο κύκλος της οικογένειας πρέπει να κλείνει ισόρροπα, μιας και ως κατά φύσιν διαγωγή του ανθρώπου λογίζεται και η μέριμνα για το «γηροβοσκεῖν»: τονίζεται επομένως η ισόρροπη διαδρομή του ανθρώπου σε όλες τις ηλικίες του αρωγούμενη μέσα σε ένα κοινοτικό περιβάλλον προσφοράς, αλληλοαποδοχής και αγαπητικής σχέσης.⁶⁴⁴

Η θέση της Εκκλησίας περί της συζυγίας των φύλων λαμβάνει υπόψη τη μεταπτωτική κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης και ως εκ τούτου, ο λόγος των ιερών κανόνων νοθετεί προς τη συνύπαρξη των φύλων μέσα σε ένα πλαίσιο *κατά το ἴσον* ερμηνείας της φύσης και της συμπεριφοράς τους.⁶⁴⁵ Πιο συγκεκριμένα, ο άνδρας και η γυναίκα αντιμετωπίζονται χωρίς διάκριση του φύλου τους από τους ιερούς

⁶⁴⁰ 53^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 428 και Πηδάλιον, 268.

⁶⁴¹ Βλ., το νόημα, 26^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 159 και Πηδάλιον, 608.

⁶⁴² 15^{ος} Γάγγρας, ΡΠ Γ, 110 και Πηδάλιον, 402.

⁶⁴³ Ιωάννης Δαμασκηνός, Έκδοσις ἀκριβῆς της ὀρθόδοξου πίστεως, ΡΓ 94, 1208Α· πρβλ. σχετικά, «ὁ γάμος συγκαταβάσεως ἐστὶ δῶρον, ὃδε παρά Θεοῦ διὰ τὴν παιδοποιῶν, ἕως τὸ πᾶν τότε μετὰ τῆς φθορᾶς ἴσταται», Ιερεμίου Β' Απόκρισις Α' προς τους θεολόγους της Τυβίγγης, στο π. Θ. Ζήσης, Μοναχισμός..., ο. π., 55-56· ο άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος διατυπώνει επί του θέματος ως εξής: «καί γάρ ἡ τοῦ σώματος κίνησις, πρὸς τεκνογονίαν καί τὴν ἐκ διαδοχῆς τοῦ γένους διαμονήν, οὐ πρὸς πορνείαν ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ ἐδόθη, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», για να εξηγήσει τη διαδικασία της αναπαραγωγῆς του ανθρώπου εντός του πλαισίου της θείας οικονομίας, Κασσιανός Ρωμαίος, Προς Κάστορα..., ο. π., ΡΓ 28, 881Α και Φιλοκαλία Α', 66, (14-16).

⁶⁴⁴ Πρβλ. «τιμῆς δὲ εἶδος ἐστὶ καὶ τὸ γηροβοσκεῖν αὐτοὺς ἀποροῦντας, ἢ διὰ γῆρας ἐνδεεῖς ὄντας, καὶ οὐ μόνον πιστοῖς τοῦτο χρεωστοῦσι γονεῦσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀπίστοις», Ερμηνεία Ζωνάρα στον 16^ο Γάγγρας, ΡΠ Γ, 112.

⁶⁴⁵ 9^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 120 και Πηδάλιον, 596.

κανόνες ή καλύτερα, οι ιεροί κανόνες *νουθετούν τον άνθρωπο* έχοντας υπόψη τις ιδιαιτερότητες του φύλου εντός της συζυγίας χωρίς παρ' όλα αυτά, να εμφιλοχωρείται κάποιο είδος διάκρισης ή ανταγωνισμού των φύλων.⁶⁴⁶

Περαιτέρω, η Ερμηνεία του Ζωναρά στον 1^ο Λαοδικείας εξετάζοντας το γεγονός ενός δεύτερου γάμου, αναγνωρίζει στη συζυγία και το γάμο την «ανάγκη της φύσης», που κινητοποιεί τη μεταπτωτική ύπαρξη προς μία σύναψη τέτοιας σχέσης συζυγίας φύλων.⁶⁴⁷ Και βέβαια, η αναγνώριση της μεταπτωτικής φύσης του ανθρώπου, η κατανόηση της ίδιας της σωματικότητάς του δείχνει το δρόμο «προς χρήση της φύσης προς παιδοποιΐα παρά προς ασέλγεια», κατά την αυστηρή φράση του αγίου Αθανασίου Αλεξανδρείας.⁶⁴⁸ Μάλιστα, η ένωση των φύλων στη συζυγία πρέπει να διακρίνεται από την παραίτηση από τη σωματικότητα του καθενός, καθώς πλέον αναγνωρίζεται ως μία ενιαία σάρκα, όπου το σώμα του ανδρός εξουσιάζεται από τη γυναίκα και το σώμα της γυναίκας εξουσιάζεται από τον άνδρα.⁶⁴⁹

Συνοψίζοντας, θεωρείται αναγκαίο να υπογραμμισθεί, ότι η φύση του ανθρώπου, όπως προκύπτει ατελής ή παραφθαρμένη στη μεταπτωτική φάση της ανθρώπινης ύπαρξης, οδηγεί προς τη συνύπαρξη ως έκταση του εαυτού για σύζευξη «εις σάρκαν μία» και στη συγκλήρωση του βίου με τον άλλον και συνάνθρωπο. Η συζυγία των φύλων, στη βάση της πατερικής γραμματείας νοείται ως μεταπτωτικό φαινόμενο, το οποίο, βέβαια, αναγιγνώσκεται στη βάση της ανθρωπολογικής περιγραφής της ψυχοσωματικής ενότητας.⁶⁵⁰ Πρέπει να υπογραμμισθεί, επίσης, ότι οι ιεροί κανόνες και οι ερμηνευτές τους βλέπουν τη συζυγία των φύλων ως μία αβίαστη εκδήλωση της μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης και μάλιστα, ερμηνεύουν ανθρωπολογικά το γεγονός της συζυγίας/γάμου, μιας και δηλώνεται σε αυτό η συνύπαρξη ψυχών και η εθελούσια παραχώρηση του προσώπου, δηλαδή της σύνολης

⁶⁴⁶ 46^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 414 και *Πηδάλιον*, 262-263· κορυφαίο παράδειγμα της προσέγγισης του τρόπου *ισότητος* και *ομοτιμίας* των δύο φύλων εντός της γαμήλιας συζυγίας και τελικά περί της εμπράγματης *ισοτιμίας* των φύλων εντός της γαμικής συνεύρεσης, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Εἰς τὸ ἀσπάζεσθαι Πρισκίλλαν καὶ Ἀκύλαν*, *ΡΓ* 51, 190. Πρβλ. μία επίσκεψη επί του θέματος, P. C. Schroeder, «The Mystery of Love: Paradigms of Marital Authority and Submission in the Writing of St John Chrysostome», *St Vladimir's Theological Quarterly* 44,2 (2000) 143-168.

⁶⁴⁷ Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Λαοδικείας, *ΡΠ Γ*, 471-472.

⁶⁴⁸ *Ἐπιστολή πρὸς Ἀμμων τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας*, *ΡΠ Δ*, 69 και *Πηδάλιον*, 577.

⁶⁴⁹ *Α' Κορ.*, 7, 4-5· Ερμηνεία Ζωναρά στον 14^ο Γάγγρας, *ΡΠ Γ*, 110· σε αυτό το σημείο οφείλεται μία αναφορά στη ρήση του αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου «διά γάρ τοῦτο καὶ ὀφειλὴν τό πρᾶγμα ἐκάλεσεν, ἵνα δείξῃ μηδένα κύριον ὄντα ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἀλλήλων δούλους», Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ὅμιλία ΙΘ' εἰς τὴν Α' ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους*, *ΡΓ* 151-160, (εδώ, 152-153).

⁶⁵⁰ Είναι αναγκαία στην παρούσα φάση, μία ανάγνωση της έννοιας του «φύλου» στη βάση της ορθόδοξης γραμματείας, όπως παρουσιάζεται, J. Behr, «A Note on the Ontology of Gender», *St Vladimir's Theological Quarterly* 42, 3-4 (1998) 363-372.

ύπαρξης στον άλλον προς κοινωνία. Στη συζυγία διαβλέπεται η ένωση δύο ανθρωπίνων υπάρξεων στη μοναδικότητά της σαν ένα υπόδειγμα συνδημιουργίας επί της κτίσεως μέσα από έναν καινό τρόπο ύπαρξης, που μέλλει να απ-εικονίζει τη Βασιλεία του Θεού.⁶⁵¹ Αναγκαία, πάντως, υπενθυμίζεται ότι στην παρούσα φάση περιγράφεται και αποτιμάται ο γάμος και η συζυγία ως εκδηλώσεις της βιολογικής υπόστασης πέραν των εκκλησιολογικών τους συμφραζομένων, πράγμα που γίνεται σε επόμενο στάδιο της διατριβής.

β. Στοιχεία παρερμηνείας της φύσης της συζυγίας ως δείγματα πτωτικότητας

Στη βάση της ενασχόλησης των ιερών κανόνων με την ανθρώπινη εκδήλωση της συζυγίας προκύπτουν κάποια ζητήματα, τα οποία λογίζονται ως παρερμηνεία της συζυγίας στην κατά φύσιν της μορφή στο πλαίσιο της μεταπτωτικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.⁶⁵² Είναι αναγκαίο να ειπωθεί, ότι η πατερική γνώμη περί της συζυγίας απορρέει κυρίως από την ερμηνεία της βιβλικής αφήγησης περί γάμου και βέβαια, από τη μεταλαμπάδευση του βιβλικού μηνύματος δια της πατερικής πείρας, στη βάση του οποίου κατανοείται η συζυγία ως μία κατά (μεταπτωτική) φύσιν συστοίχιση προσώπων και ένωση αυτών, μιας και η πολυγαμία θεωρείται έκπτωση από την ανθρώπινη φύση και παραφθορά, όπως επισημαίνεται από την κανονική προσέγγιση και ερμηνεία.⁶⁵³

⁶⁵¹ Ερμηνεύεται, Archim. G. Papathomas, *Essais d'économie canonique...*, ο. π., 284-285· περί της σημασίας του γάμου και συζυγίας κατά την ορθόδοξη παράδοση, βλ., επίσης, Γ. Πατρόνος, *Θεολογία και Εμπειρία του Γάμου*, Δόμος, Αθήνα ²2000, 307-342· επί της ίδιας προβληματικής, επίσης, Π. Νικόπουλος, *Άσκηση και αγιότης στο γάμο*, Αρμός, Αθήνα ²1998, 7-57.

⁶⁵² Σημαντική συμβολή στην ερμηνεία του τρόπου αντιμετώπισης της συζυγίας από την πατερική θεολογία αποτελεί η εργασία, Ε. Α. Diamantopoulou, *Corp et sexualité: Représentations dans l'orthodoxie grecque et catholicisme romain, Étude comparative*, École doctorale 'Sciences de Religions et Systèmes de Pensée', (thèse de doctorate), Paris, 2010, ιδιαίτερα, 65-273.

⁶⁵³ Πρβλ. το νόημα, *4^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 102 και *Πηδάλιον*, 592· πρβλ. επίσης, το γεγονός, ότι ακόμη και η διγαμία ή η σύναψη τριών γάμων θεωρείται λανθάνουσα ανάγνωση της κτίσης και παρέκκλιση της ανθρώπινης φύσης σύμφωνα με την ανθρωπολογική ερμηνεία της Εκκλησίας. Βλ., για παράδειγμα, *12^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 131 και *Πηδάλιον*, 599· βλ., επίσης, έναν ιδίου περιεχομένου κανόνα, *17^{ος} Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 23 και *Πηδάλιον*, 18· πρβλ. περί τρίτου γάμου και τον τρόπο προσέγγισής του ως «απόκνημα πορνείας», *50^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 203 και *Πηδάλιον*, 618.

Ως πρώτο παράδειγμα παραφθοράς της συζυγίας πρέπει να θεωρηθεί η αυτόβουλη και αναίτια εγκατάληψη της συζυγικής στέγης, η οποία διασπά την ένωση των δύο φύλων και την ενιαία, πλέον, κίνηση τους στον ιστορικό βίο.⁶⁵⁴ Θα πρέπει να θεωρηθεί, ότι μία τέτοια κίνηση διάσπασης της ενότητας των φύλων στη συζυγία αποτελεί παραδρομή της λογικότητας του ανθρωπίνου σκεύους, μιας και - ανθρωπολογικά μιλώντας- εγκαταλείπεται η αυτοπροαίρετη «συνοίκηση προσώπων», η οποία αποτελεί λογική συναπόφαση των συμβαλλομένων, οι οποίοι αναγνωρίζονται, βέβαια, ως πρόσωπα που πραγματώνουν τη φύση τους.

Πρέπει να σημειωθεί, εισαγωγικά, ότι οι ιεροί κανόνες βλέπουν στο γάμο μία σύναψη προσώπων, δηλαδή μία ελεύθερη της ύπαρξης κίνηση προς τη συζυγία παρά μία φυσική του ανθρώπου αναγκαιότητα ή μία εκδήλωση της ανθρώπινης βιοχημικής σύστασης, η οποία παροτρύνει το σκεύος προς συνεύρεση με το έτερο φύλο.⁶⁵⁵ Πιο συγκεκριμένα, «ή πορνεία γάμος οὐκ ἔστιν, ἀλλ' οὐδέ γάμου ἀρχή», αναφέρει ο 26^{ος} Μεγάλου Βασιλείου,⁶⁵⁶ για να τονίσει, ότι η πεπτωκυία ανθρώπινη φύση δεν επιβάλλει τη συζυγία ως μία κίνηση πλήρωσης της ηδονής ή κάθε άλλης παρά φύσιν ψυχοσωματικής εκδήλωσης.⁶⁵⁷ Κάτω, όμως, από αυτό το σκεπτικό, κατανοείται, ότι η παρατεταμένη παρά φύσιν ψυχοσωματική λειτουργία του ανθρωπίνου σκεύους,

⁶⁵⁴ 14^{ος} Γάγγρας, ΠΠ Γ, 110 και Πηδάλιον, 401· παρόμοιο περιεχόμενο καταγράφεται και στον 48^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 199 και Πηδάλιον, 618.

⁶⁵⁵ Αναγνωρίζεται, βέβαια, από την ερμηνεία των ιερών κανόνων «τοῦ ἔρωτα τό διακαές» κατά τη φράση του Ζωναρά, ως αιτία κίνησης προς γνωριμία με το άλλο φύλο, αν και η χρήση του όρου στο περιεχόμενο των ιερών κανόνων και της ερμηνείας αυτών έχει μάλλον αρνητική σημασία, Ερμηνεία Ζωναρά στον 26^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 159. Συνήθως, ο όρος «έρωτας» χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει την παραφορά προς συνεύρεση των δύο φύλων και αυτή η παραφορά λογίζεται μάλλον υπερθέρμανση της σωματικής υφής του ανθρώπου και υποδούλωση στο σαρκικό φρόνημα, ένα είδος παρά φύσιν κινήσεως της ψυχής προς συμπεριφορά με πτωτικά χαρακτηριστικά, μία τάση προς ακολασία, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 26^ο Αγκύρας, ΠΠ Γ, 69. Πρέπει, επομένως, να σημειωθεί, ότι ο όρος «έρωτας» απαντάται στους ιερούς κανόνες με μία άλλη σημασία, από ότι συνήθως έχει στην πατερική γραμματεία, η οποία μιλά για μία ερωτική προσέγγιση του Θεού από τον άνθρωπο, φέροντας, οπότε, ένα θετικό περιεχόμενο. Πρβλ. μία προσέγγιση, Η. Βουλγαράκης, «Γιά τόν ἔρωτα στούς Πατέρες», *Σύναξη* 32 (1987) 7-24. Μάλιστα, για τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, για παράδειγμα, ο οποίος κάνει ενδόμυχα τη διάκριση μεταξύ ανθρωπίνου και θείου έρωτα, «τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε νοερόν, εἴτε ψυχικόν, εἴτε φυσικόν εἵπομεν, ἐνωτικὴν τινὰ καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν· τὰ μὲν ὑπέρτερα κινούσα ὑπὲρ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων· τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν, εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν· καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφήν, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ο. π., PG 90, 1388A και *Φιλοκαλία Β'*, 184, (H). Θα ήταν παράλειψη να λησμονηθεί μία ορθόδοξη κατανόηση της φύσης του έρωτα, όπως βρίσκεται στο κλασσικό πλέον, π. Φ. Φάρος, *Έρωτος φύσις*, Αρμός, Αθήνα ¹¹2004, ιδιαίτερα, 123 κ. εξ.· πρβλ., επίσης, μία κατανόηση της (μεταπρωτοκλής) ερωτικής συμπεριφοράς του σκεύους στη βάση της ορθόδοξης παράδοσης, P. Sherrard, *Christianity and Eros, Essays on the Theme of Sexual Love*, Denise Harvey, Limni Evia 1995, 1-38 και 51-74.

⁶⁵⁶ 26^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 159 και Πηδάλιον, 608.

⁶⁵⁷ Παρόμοιο περιεχόμενο αναγιγνώσκεται και στον 6^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 108 και Πηδάλιον, 593· βλ., επίσης, Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 6^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 108-109.

εκδηλούμενη ως πορνεία, η οποία νοείται ζημία της σεμνότητας του σώματος για τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης,⁶⁵⁸ προκρίνει ακολούθως κάποιες ανθρώπινες εκδηλώσεις, επιλογές και συμπεριφορές, οι οποίες «σκιάζουν» και «παρα-μορφώνουν» το γεγονός της συζυγίας ως μία ανθρώπινη εκδήλωση και μία ελεύθερη του ανθρώπου επιλογή προς συνύπαρξη. Η αυτόβουλη επιλογή, βέβαια, της συζυγίας ως ολόψυχη κίνηση του ανθρώπου συνδυάζεται πάντα, κατά τους ιερούς κανόνες, με την ακολουθία και το σεβασμό της ανθρώπινης φύσης, καθώς η «μίξη της φύσης», όπως διαπράττεται σε παραδείγματα αθεμιτογαμίας είναι απορριπτέα περισσότερο ως μία κατάσταση αφύσικη και ανθρωπολογικά ανακριβής παρά ως ηθικά επιλήψιμη.⁶⁵⁹ Ο 54^{ος} Πενθέκτης ξεκάθαρα συνοψίζει την κανονική παράδοση περί αθέσμων γάμων, καθώς αποδοκιμάζει με ανθρωπολογική ορολογία την οικείωση της σαρκός που συγχέει την ανθρώπινη φύση.⁶⁶⁰

Η *οικείωση της σαρκός*, βέβαια, όπως απαντάται φραστικά η συζυγία των δύο φύλων στα κανονικά κείμενα, αποτελεί την ανθρωπολογική εκκίνηση στη συζυγία για τη γραμμική της εξέλιξη στην *κατά πνεύμα οικειότητα*, η οποία αποτελεί και τη φυσική της ακολουθία νοηματοδοτώντας κατά αυτόν τον τρόπο τη φυσική ροή και ιστορική εξέλιξη των πραγμάτων στη συζυγία και βέβαια, το *φυσικό* της *τέλος* ως κοινωνία προσώπων.⁶⁶¹ Επομένως, ως ένωση και κοινωνία προσώπων, η οποία αντικατοπτρίζει την ευθεία ψυχοσωματική κίνηση του ανθρώπινου σκεύους προς ανταπόκριση και ολοκλήρωση μέσω του συνανθρώπου σε μία κοινή και «εις σάρκαν μία» ιστορική κίνηση και πορεία στον ιστορικό βίο, η συζυγία λειτουργεί ως μία κατά φύσιν και αρμονική *συν-ύπαρξη*, μοιάζοντας με ιδεατή ανάγνωση της μεταπτωτικής

⁶⁵⁸ Πρβλ. τη θεώρηση, Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τό ὁ δέ πορνεύων, εἰς τό ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει*, PG 46, 489A-496D, (εδώ, 493A). Δεν πρέπει να ξεχαστεί, ότι για τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης, η πορνεία έχει αντίκτυπο στο σύνολο σκεύος, καθώς εκτός από παρερμηνεία και παράχρηση του σώματος, η επιφερομένη ζημία στη ψυχή είναι ορατή, 493B.

⁶⁵⁹ Ως παραδείγματα αθεμιτογαμίας, δηλαδή συζυγίας πέραν των ορίων της ανθρώπινης φύσης, περιγράφονται από τους ιερούς κανόνες αρχικά η αιμομιξία, 19^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, PΠ Β, 26 και *Πηδάλιον*, 20· για το ίδιο ζήτημα, περί αυτού του «δύο αδελφάς λαβόντα», 78^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, PΠ Δ, 240 και *Πηδάλιον*, 628· επί του ίδιου θέματος, 25^{ος} *Αγκύρας*, PΠ Γ, 68 και *Πηδάλιον*, 383· πρβλ. επίσης, για έτερες μορφές αιμομιξίας, 75^{ος} και 76^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, PΠ Δ, 238-239 και *Πηδάλιον*, 627. Είναι, πάντως, κατάδηλο, ότι η επισήμανση αυτών των γεγονότων από τους ιερούς κανόνες έχει ως αφορμή το ενδιαφέρον τους για την κατανόηση της ανθρώπινης φύσης και εξ αυτής της οπτικής πηγάζει η απαγορευτική τους διάθεση προς τη «μίξη της φύσης», η οποία, βέβαια, κάθε που συντελείται, μαρτυρά μία παρά φύσιν κίνηση της ψυχοσωματικής ενότητας, όπως ερμηνεύεται η δήλωση του Βαλσαμώνα περί «ερωτικής ακολασίας», η οποία ως εφάρμαρτος διάθεση οδηγεί στην παρά φύσιν ιστορική εκδήλωση της ανθρώπινης φύσης και κατ' επέκταση, σε διαφθάρηση του γεγονότος της συζυγίας, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 25^ο *Αγκύρας*, PΠ Γ, 69.

⁶⁶⁰ 54^{ος} *Πενθέκτης*, PΠ Β, 432 και *Πηδάλιον*, 269· πρβλ. βέβαια, Ερμηνεία Ζωναρά στον 54^ο *Πενθέκτης*, PΠ Β, 432-433.

⁶⁶¹ Ερμηνεία Αριστηνού στον 53^ο *Πενθέκτης*, PΠ Β, 431.

ανθρώπινης φύσης. Παρ' όλα αυτά, στο πλαίσιο της αμαρτωλότητας και πτωτικότητας ως μίας συνεχούς ενδο-υποστατικής πάλης στην ανθρώπινη ύπαρξη, γίνεται να παραφθαρεί, να αλλοιωθεί ο χαρακτήρας της και να «σπάσει» η ανθρώπινη επαφή και σχέση. Κάτω από αυτήν την οπτική του σπασίματος της «των σωμάτων συνάφειας και της κατά πνεύμα οικειότητας», πρέπει να θεωρηθεί η βιβλική (και αυτονόητα, κανονική) επισήμανση περί της πορνείας ως αιτία ρήξης της συζυγίας, μιας και εμφίλοχωρεί η διακινδύνευση της ρήξης του μεταπτωτικού σκοπού της συζυγίας. Το «συμφθείρεσθαι» με έτερα πρόσωπα, όπως ακριβόλογα υπογραμμίζεται από την *Ερμηνεία Ζωναρά στον 9^ο Μεγάλου Βασιλείου*,⁶⁶² διακινδυνεύει α) τη φύση και τον οντολογικό σκοπό της κατά πνεύμα οικειότητας των συμβιούντων και β) μεταπλάθει την ψυχοσωματική λειτουργία εκάστου των συμβιούντων, μιας και παρατηρείται η δομική μεταλλαγή της άφρονης και ασεβούς ψυχοσωματικής τους κίνησης, που αναστέλει εκ των πραγμάτων και τη συνάφεια των σωμάτων και την κατά πνεύμα οικειότητα.⁶⁶³ Παρατηρείται και σε αυτό το σημείο, το γεγονός της ανθρωπολογικής παρά ηθικής και ηθικοπλαστικής ανάγνωσης της φύσεως της πορνείας, μιας και αναγιγνώσκεται ως ολίσθηση και βλάβη της ψυχής, δηλαδή έκπτωση από τον επαναπροσδιορισμό στην κατά φύσιν προς την αναφορά στο Θεό κίνηση και λαθεμένη εξακρίβωση του χαρακτήρα της μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης.⁶⁶⁴

Περαιτέρω, η πορνεία και η μοιχεία γίνεται να παρουσιασθούν μαζί στη βάση της προσέγγισης των αντίστοιχης θεματικής ιερών κανόνων, μιας και η διάπραξή τους αποτελεί μία νοητή γραμμική συνέχεια.⁶⁶⁵ Και στις δύο περιπτώσεις, πάντως, για

⁶⁶² *Ερμηνεία Ζωναρά στον 9^ο Μεγάλου Βασιλείου*, ΠΠ Δ, 121-122.

⁶⁶³ Πρβλ. τη διατύπωση, *9^ο Μεγάλου Βασιλείου*, ΠΠ Δ, 120-121 και *Πηδάλιον*, 596. Σημαντική παρατήρηση αλιευμένη από την παρούσα κανονική νοθεσία είναι η κάτωθι φράση: «... ἐξ ἴσου καὶ ἀνδράσι, καὶ γυναιξὶ ἀρμόζει», πράγμα που σημαίνει, ότι ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας δεν κάνει στη κανονική του ρητορική *διάκριση φύλου* επί της παρούσης θεματικής, κατανοώντας τον αντίκτυπο και τον παραλογισμό της πράξης στο οικοδόμημα της συζυγίας εξίσου και για τα δύο φύλα.

⁶⁶⁴ Ερμηνεύεται, *86^ο Πενθέκτης*, ΠΠ Β, 503 και *Πηδάλιον*, 295.

⁶⁶⁵ Πρβλ. την αντίστοιχη προσέγγιση του *1^ο Νεοκαισαρείας*, ΠΠ Γ, 70 και *Πηδάλιον*, 385· σε αυτό το σημείο, προτείνεται η ανάγνωση της επεξήγησης του Π. Μπούμη περί της γραμμικής σχέσης πορνείας και μοιχείας στην ερμηνευτική βάση της μαρτυρίας του *Εβρ.*, 13, 4, στο Π. Μπούμη, «Η πραγματική διαφορά πολιτικού γάμου και πορνείας και η φαινομενική διάσταση των θέσεων της Εκκλησίας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 33 (1998) 213-226, (εδώ, 213-218). Επί τούτου, είναι αναγκαίο να προστεθεί η θέση του Π. Μπούμη στην παρούσα εργασία, ότι *η κοινή ταυτότητα* του ανδρογύνου εντός της γαμικής συνάφειας είναι εκ των πραγμάτων μία οδός προς το καθ' ομοίωσιν, 225. Μάλιστα, θα πρέπει σε αυτό το σημείο να υπενθυμισθεί η θέση του αγίου Ιωάννη του Χρυσόστομου, ότι «τό μή κατηγορεῖν τοῦ γάμου, μηδέ νομίζειν ἐμπόδισμα εἶναι καὶ κώλυμα τῆς εἰς ἀρετὴν φερούσης ὁδοῦ, τό γυναῖκα ἔχειν, καὶ παῖδας τρέφειν, καὶ οἰκίας προϊστασθαι, καὶ τέχνην μεταχειρίζειν», *Ιωάννης Χρυσόστομος, Εἰς τό «Ἀσπάσασθε Πρισκίλλαν καὶ Ἀκύλαν» καὶ τά ἐξῆς*, 3, *PG*

τους ιερούς κανόνες μοιάζει να μετράει ο αντίκτυπος της διάπραξης της πορνείας, άρα και της παρεπόμενης αυτής μοιχείας, στον οντολογικό σκοπό της συζυγίας.⁶⁶⁶ Πρέπει, εν προκειμένω, να αποτυπωθεί στο παρόν σημείο, ότι για τον 21^ο Μεγάλου Βασιλείου η διαφορά πορνείας και μοιχείας έγκειται στο γεγονός της σύναψης συζυγίας και γάμου.⁶⁶⁷ Πιο συγκεκριμένα, η πορνεία εκδηλώνεται σε μοιχεία, όταν ανιχνεύεται ως μία κίνηση αυτονόμησης του ενός προσώπου και αναίρεσης της συζυγίας, καθώς μία τέτοια κίνηση αναστέλλει τον ενιαίο χαρακτήρα της ζωής των συζύγων.⁶⁶⁸

Επιπρόσθετα, η κατά πνεύμα συνάφεια των απαρτιζόντων τη συζυγία, η οποία πρέπει να ενυλώνεται από μία αρχική αυτοπροαίρετη γνώμη των συμβαλλομένων προσώπων, ως ο οντολογικός σκοπός της συζυγίας, κλυδωνίζεται και σε ένα ακόμη παράδειγμα, το οποίο συνυπολογίζεται από τους ιερούς κανόνες στην προσέγγισή τους στη συζυγία των φύλων. Θα πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο, ότι η παραθεώρηση της ελευθερίας και αυτεξουσιότητας του ανθρώπου ως εφαλτήριο στην προσχώρησή του στη συζυγία κατά την ιστορική του διαβίωση στη βάση της μεταπτωτικής του φύσης γίνεται ορατή και στο παράδειγμα της αρπαγής της γυναίκας προς συζυγία,⁶⁶⁹ κατά την οποία, σύμφωνα με την ερμηνεία του Ζωναρά, δηλώνεται η «οικεία κακία» και ο έρωτας προς την «αθέμιτη» πράξη παρά η στόχευση στον ανθρωπολογικό στόχο της συζυγίας.⁶⁷⁰

Συνεχίζοντας την αφήγηση στο ίδιο πνεύμα, η παραφθορά της κίνησης της ψυχής ενυλωμένη στη σχέση των δύο φύλων, η οποία ως κατά φύσιν επαναλαμβάνεται, ότι ορίζεται στην κατά πνεύμα συνάφεια των προσώπων, εξετάζεται και σε άλλα παραδείγματα των ιερών κανόνων. Για παράδειγμα, ο 25^{ος} Μεγάλου Βασιλείου ομιλεί περί της φθοράς της παρθενίας της γυναίκας,⁶⁷¹ ένα πτωτικό περιστατικό που εναντιώνεται πρώτα από όλα στην αυτεξουσία κίνηση ενός εκ των δύο συμβαλλομένων προσώπων προς τη συζυγία και ως εκ τούτου, επισημαίνεται η παραβατικότητα της πράξης ως μία εναντίωση στην αυτεξουσιότητα

51, 190. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, επί του παρόντος σημείου, εκμαιεύεται η θέση του αγίου περί της ισότητας των φύλων.

⁶⁶⁶ Πρβλ. το νόημα, 37^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 181 και *Πηδάλιον*, 613.

⁶⁶⁷ Βλ., επισταμένα, 21^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 149 και *Πηδάλιον*, 605.

⁶⁶⁸ Πρβλ. την προσέγγιση, Ερμηνεία Ζωναρά στον 21^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 119.

⁶⁶⁹ 27^{ος} Δ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 279 και *Πηδάλιον*, 205.

⁶⁷⁰ Ερμηνεία Ζωναρά 27^ο Δ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 279.

⁶⁷¹ 25^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 157-158 και *Πηδάλιον*, 607.

του ενός προσώπου.⁶⁷² Μάλιστα, η αυτεξουσιότητα ως κύριο χαρακτηριστικό, που εναγκαλίζει την ιστορική κίνηση του ανθρώπου για προσχώρηση στη συζυγία, επισημαίνεται και στον *42^ο Μεγάλου Βασιλείου*, όπου ομιλεί περί της γαμήλιας πράξης των υπεξούσιων προσώπων.⁶⁷³ Θεωρείται βέβαιο, ότι ως υπεξουσιότητα επί του παρόντος δεν λογίζεται η δυναστική συμπεριφορά επί τινός προσώπου εντός της γαμικής συνύπαρξης αλλά η κατανόηση της φύσης και λειτουργίας της οικογένειας ως μεταπτωτικά ευοδούμενου στόχου.

Σε γενικές γραμμές, με τις παραπάνω αναφορές ικανώνεται να παρουσιασθεί ένας αριθμός γεγονότων που παρέπονται της συζυγίας των φύλων και λογίζονται ως μαρτύρια πτωτικότητας.⁶⁷⁴ Η διαφθάρηση της συζυγίας ως ενότητας προσώπων εκκινεί, και εκεί επικεντρώνεται η κανονική νουθεσία, από την ηδονή ως μεταπτωτική παρά φύση κίνηση της ψυχής, η οποία οδηγεί στην πορνεία και την αλληλένδετη αυτής μοιχεία,⁶⁷⁵ η οποία διασπά την ένωση των φύλων ως συνάφεια των σωμάτων και βέβαια, εξαιτίας αυτής της αρχικά σωματικής διάσπασης αδυνατεί να επέλθει και ο στόχος της κατά το πνεύμα οικειότητας.⁶⁷⁶ Κατά τη φρασεολογία των ιερών κανόνων, η κατά πνεύμα οικειότητα των αυτεξουσιών συμβαλλόμενων φύλων δείχνει να αποτελεί την κορυφωτική εκδήλωση της προσδοκώμενης ενότητας προσώπων, η οποία οφείλει να *σημαίνεται* κατά τη μεταπτωτική συζυγία των φύλων.

⁶⁷² Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον *25^ο Μεγάλου Βασιλείου*, *PΠ Δ*, 158.

⁶⁷³ *42^ο Μεγάλου Βασιλείου*, *PΠ Δ*, 189 και *Πηδάλιον*, 615.

⁶⁷⁴ Ερμηνεύοντας ο Ζωναράς τον *4^ο Γρηγορίου Νύσσης* αναφέρει, ότι ο τρόπος συζυγίας και ένωσης των φύλων είναι ένας, δηλαδή ως μία κατά μεταπτωτική φύσιν εκδήλωση της ανθρώπινης ύπαρξης προς περιχώρηση και συνδημιουργία ενός *οντολογικού τύπου* (μία βοηθός του ανδρός, μία κεφαλή της γυναικός) που θα λειτουργεί ενοειδώς ως συζυγία φύλων, έναν τρόπο που καλείται ως *νόμιμος*, Ερμηνεία Ζωναρά στον *4^ο Γρηγορίου Νύσσης*, *PΠ Δ*, 311· πρβλ., σχετικά τις πρώτες αράδες, *4^ο Γρηγορίου Νύσσης*, *PΠ Δ*, 309 και *Πηδάλιον*, 655.

⁶⁷⁵ Η πορνεία και η μοιχεία κατανοούνται ανθρωπολογικά από την κανονική γραμματεία, καθώς, υπογραμμίζεται ως πηγή της εκδήλωσής τους η παρά φύσιν και άλογη κίνηση της ψυχής. Πιο συγκεκριμένα, «τῶν δέ δι' ἐπιθυμίαν καί ἡδονὴν γινόμενων ἀμαρτημάτων, τοιαύτη ἐστὶν ἡ διαίρεσις· τό μὲν γάρ καλεῖται μοιχεία, τό δέ πορνεία», *4^ο Γρηγορίου Νύσσης*, *PΠ Δ*, 308 και *Πηδάλιον*, 655. Η γραμμική συνέχεια των δύο εφάμαρτων καταστάσεων είναι φανερή από την παραπάνω διατύπωση.

⁶⁷⁶ Η πορνεία ως παρά φύσιν κίνηση της ψυχής, η οποία *δυνάμει* διασπά τη μεταπτωτική οντολογική προοπτική της κατά πνεύμα οικειότητας εντός της συζυγίας των φύλων υπογραμμίζεται εξαρχής από την πατερική παράδοση. Μάλιστα, αναφέρεται ότι, «γάμος γάρ, οὐχ ἵνα ἀσελγῶμεν εἰσενήνεκται, οὐδ' ἵνα πορνεύωμεν, ἀλλ' ἵνα σωφρονῶμεν (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Ιωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ ἀποστολικὸν ρητὸν 'Διὰ δὲ τῆς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω'*, *PG 51*, 207-218, (εδώ, 212-213)· ἄλλωστε, μία παρόμοια γνώμη ενυπάρχει και στην ερμηνεία των ιερών κανόνων, καθώς «ὁ γάμος ἐν τούτῳ ἔχει τό σεμνόν, καί τό τίμιον, ἐν τῷ καθαρεύειν πορνείας», Ερμηνεία Αριστηνού στον *26^ο Μεγάλου Βασιλείου*, *PΠ Δ*, 161.

γ. Πέραν της συζυγίας παραφθορά της σωματικής υφής του σκεύους

Στο πλαίσιο της συνεύρεσης και συζυγίας των φύλων ως μίας των σωμάτων συνάφειας, δηλαδή μία εκδήλωση της σωματικής υφής του ανθρώπου επιστεγασμένη με τη λογική λειτουργία της μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης, οφείλεται σε αυτό το σημείο η επίσκεψη στα παραδείγματα που ερανίζονται από τους ιερούς κανόνες, τα οποία δηλώνουν την απουσία της λογικής λειτουργίας στην κίνηση του πτωτικού σαρκικού φρονήματος.

Πιο συγκεκριμένα, στο πλαίσιο της εξέτασης της σωματικής υφής της ανθρώπινης φύσης, οι ιεροί κανόνες δειγματίζουν και νουθετούν επί της αυτονόμησης της σωματικότητας από την κίνηση της ενιαίας λογικής ψυχοσωματικής λειτουργίας. Ένα πρώτο παράδειγμα αναφερόμενο από τον 49^ο Μεγάλου Βασιλείου αποτελεί η κατά βία φθορά της γυναίκας,⁶⁷⁷ δηλαδή ο βιασμός, ο οποίος, κατά την κανονική ανθρωπολογία, αντίκειται στη λογική κίνηση της σωματικότητας του σκεύους, μιας και εμφιλοχωρεί α) η κατά βία διάπραξη της συμπλοκής των σωμάτων πέραν της μεταπτωτικής της φυσικότητας και λογικότητας και β) η απουσία της οικείας γνώμης προς συνεύρεση των σωμάτων.⁶⁷⁸ Πρέπει να σημειωθεί, επίσης, ότι η επίσκεψη των ιερών κανόνων στο εγκληματικό αυτό γεγονός γίνεται μέσα από μία ανθρωπολογική οπτική και βέβαια, μέλημα του αγίου Βασιλείου Καισαρείας είναι η κυρίαρχη ανάδειξη της αναμαρτησίας της παθούσης.

Μία άλλη παράμετρος της παρά φύσιν χρήσης της σωματικότητας πέραν της λογικής διάθεσης του σκεύους αποτελεί η αρσενοκοιτία, η οποία λογίζεται μία παρά φύσιν κίνηση του σκεύους εκφραζόμενη στην ιδιάζουσα χρήση της σωματικής υφής του ανθρώπου.⁶⁷⁹ Παρόμοια αντίληψη περί της παρά φύσιν χρήσης του σκεύους δηλώνεται και από τον 7^ο Μεγάλου Βασιλείου, ο οποίος κάνει λόγο για αρρενοφθορία, ως μία πράξη πτωτικότητας και παραφυσικότητας.⁶⁸⁰ Επιπρόσθετα, η ενήδονος

⁶⁷⁷ 49^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 202 και *Πηδάλιον*, 618. Πρέπει να σημειωθεί επί του παρόντος, η νομικού περιεχομένου μελέτη του φαινομένου της αρπαγής της γυναίκας στους κανόνες και βέβαια, στο νομικό σύστημα της βυζαντινής περιόδου, Δ. Δελής, *Η αρπαγή της γυναίκας στο Βυζαντινό δίκαιο*, Byzantinischen Rechtsgeschichte Athener Reihe, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 2005, ιδιαίτερα, 60-68.

⁶⁷⁸ Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 49^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 202-203.

⁶⁷⁹ 62^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 220 και *Πηδάλιον*, 622.

⁶⁸⁰ 7^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 110 και *Πηδάλιον*, 593.

κίνηση του σκεύους εκφράζεται και στην κτηνοβασία, η παραφυσικότητα της οποίας δεν χρίζει περισσότερης επισημάνσεως.⁶⁸¹

Είναι απόλυτα βέβαιο, ότι τα παραδείγματα αυτής της α-φύσικης εκδήλωσης της σωματικότητας, είναι δυνατό να ενταχθούν σε μία ανθρωπολογική θεώρηση, αφού, στη βάση πάντα των ιερών κανόνων, αποτελούν δείγματα λαθεμένης θεώρησης της μεταπτωτικής δομής του ανθρωπίνου σκεύους και βέβαια, παρανόηση της έκτασης της σωματικής υφής του ανθρώπου προς την των σωμάτων συνάφεια. Μέσα σε μία τέτοια λογική προσεγγίζονται από την παρούσα διατριβή, καθώς εντάσσονται ως εκδηλώσεις πτωτικότητας στην απόπειρα του μεταπτωτικού ανθρώπου να προσεγγίσει τη συζυγία ως σωμάτων συνάφεια με τη συνακόλουθη φαινομενολογία της.

ΜΕΡΟΣ ΣΤ

Φαινομενολογία της αμαρτίας

1. Περί ενδο-υποστατικής και δομικής εμπαιθούς μεταλλαγής του σκεύους κατά τους ιερούς κανόνες

Εισαγωγικά, κατανοείται, ότι κατά τον ιστορικό βίο επιφαίνεται η «πτώσις» και πτωτικότητα ως παρά φύσιν κίνηση του σκεύους μέσα από τις έκδηλες εκτάσεις του προς την κτίση, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την εμπαιθή αλλοίωση της ψυχής, η οποία, κατά την κανονική και πατερική ανθρωπολογική ανάγνωση, κινεί τον όλο άνθρωπο. Οι δυνάμεις της ψυχής, κατά τον *1^ο Γρηγορίου Νύσσης*, αν και διακριτές ως μέρη,⁶⁸² συνενώνονται δομικά και στην ενοειδή κίνησή τους *δειγματίζουν* την εμπαιθή τους αλλοίωση σε εφάμαρτο διάθεση και πράξη. Η εφάμαρτος διάθεση αναγνωρίζεται, πρωτίστως, από τη δυσωδία της κενοδοξίας, δηλαδή της στροφής του

⁶⁸¹ 63^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 220 και *Πηδάλιον*, 622.

⁶⁸² Επαναλαμβάνεται ότι, «... τρία είναι τά περί τήν ψυχήν ήμῶν θεωρούμενα, τό λογικόν, τό ἐπιθυμητικόν, καί τό θυμοειδές, ἃ καί δυνάμεις ψυχικάί καί ἰδιότητες ὀνομάζονται, (δική μου η υπογράμμιση)», Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον *1^ο Γρηγορίου Νύσσης*, *ΡΠ Δ*, 299.

ανθρώπου προς την παρά φύσιν πλήρωση του εαυτού του,⁶⁸³ στην οποία προστίθεται και η πλησμονή ως παρά φύσιν συνέπεια επί της κατά φύσιν λειτουργίας της ανθρώπινης ύπαρξης και επίσης, η κατάχρηση ως παρά φύσιν συνέπεια επί της σχέσης του προσώπου με τα λοιπά κτιστά πρόσωπα και πράγματα. Μάλιστα, σχηματικά μιλώντας ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, κατανοεί, ότι αυτή η φίλαυτη αλλοίωση της ανθρώπινης ψυχής δεικνύεται στη διάθεση της φιλοδοξίας, της φιληδονίας και της φιλαργυρίας.⁶⁸⁴

Η φιλαυτία, ως μητέρα της εμφιλοχωρηθείσας κακότητας στον άνθρωπο, εκδηλώνεται στην κενόδοξη κίνηση του ανθρώπινου προσώπου κατά την ιστορική

⁶⁸³ Συνήθως, στην πατερική γραμματεία η στροφή του ανθρώπου προς τον εαυτό του, ως παραθεώρηση και απώλεια συνείδησης της φύσης της ύπαρξης του ονοματίζεται ως *φιλαυτία*, λήμμα συγγενές της κενοδοξίας, το οποίο, όμως, προσδιορίζει επιτυχέστερα την αντιστροφή του ανθρώπου από την αναφορά και τον εγκεντρισμό της ζωής του στο Θεό. Βέβαια, υπάρχει εκτός από εννοιολογική και ανθρωπολογική διαφορά μεταξύ κενοδοξίας και φιλαυτίας, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί αγάπης...*, Γ', ο. π., PG 90, 1020A και *Φιλοκαλία Β'*, 27, (ζ). Περαιτέρω, η πατερική γραμματεία αναφέρει, ότι η φιλαυτία αποτελεί εκούσια νέκρωση της ζωής του ανθρώπου, μιας και ενεργούμενη φθείρει την κατά φύσιν κίνηση του ανθρώπου, όπως αυτή κατασκευαστικά σχεδιάστηκε, που εμπνέει και ενυλώνει την *αγάπη*. Εν ολίγοις, η φιλαυτία αποτελεί τον αντίποδα της αγάπης, η αγάπη, η οποία καινοδιαθηκικά περιγράφει την αποκάλυψη και ενέργεια του Θεού (*Α' Ιωα.*, 4, 16), εικόνα του Οποίου αποτελεί ο άνθρωπος. Πρβλ. Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, Γ', ο. π., PG 90, 1193B και *Φιλοκαλία Β'*, 97, (λθ)· για τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, μάλιστα, η φιλαυτία, αποτελεί σημάδι της πτώσης του ανθρώπου, ως *μη ούσα*, δηλαδή μη εγκατασπαρμένη στην ανθρώπινη φύση από την αρχική της υπό του Θεού κατασκευή και ως εκ τούτου, το κακό συνεχίζει να θεωρείται μία επίκτητη της κτίσεως ανθρώπινη παρεμβολή, αφού η φιλαυτία ως μία μεταπτωτική κατάσταση αποτελεί τη «μήτηρ πάντων των κακών», ο. π., 1192C και *Φιλοκαλία Β'*, 97, (λγ)· επιπρόσθετα, η φιλαυτία θεωρείται αρχή πάντων των κακών, ενώ η ανθρωπολογική της περιγραφή από τους Πατέρες δεικνύει τη διασπαστική της ψυχοσωματικής ενότητας της ύπαρξης επιρροή της μιας και αναγνωρίζεται ως «φιλία προς το σώμα», Θαλάσσιος Λιβύης, *Περί αγάπης και έγκράτειας...*, Β', PG 91, 1437B και *Φιλοκαλία Β'*, 211, (δ)· μάλιστα, η διασπαστική της ψυχοσωματικής ενότητας που περιγράφει στο σύνολο την ανθρώπινη ύπαρξη επιρροή της φιλαυτίας δηλώνεται και από τον άγιο Γρηγόριο το Σιναΐτη, ο οποίος, μάλιστα, θεωρεί τους φίλαντους ως «αυτόχρημα σάρκες», Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1289B και *Φιλοκαλία Δ'*, 57, (ρκς)· βλ., ακόμη, «φιλαυτία ἐστίν ἡ πρὸς τὸ σῶμα ἐμπαθὴς καὶ ἄλογος φιλία, ἣ ἀντίκειται ἀγάπῃ καὶ ἐγκράτειᾳ. Ὁ ἔχων τὴν φιλαυτίαν, δηλὸν ὅτι ἔχει πάντα τα πάθη», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί αγάπης...*, Γ', PG 90, 1020A και *Φιλοκαλία Β'*, 27-28, (η)· μάλιστα, η φιλαυτία αποκόπτει την ανθρώπινη ύπαρξη από τον ορισμό της φύσης της μέσω της Χριστολογίας, μιας και κατά το Θεόδωρο Σαββαΐτη, βοηθά στην απώλεια της μνήμης Θεού, χάνοντας έτσι η ανθρώπινη ύπαρξη την αναφορά της στο Θεό, οπότε και τον προσανατολισμό της προς το καθ' ομοίωσιν, Θεόδωρος Σαββαΐτης, *Κεφάλαια πάνυ ψυχοφελή P'*, *Φιλοκαλία Α'*, 321, (ιβ). Ακόμη, για τον Θεόδωρο Σαββαΐτη, η φιλαυτία παραμένει μία πτωτική ενδο-υποστατική ροπή για εμπαθή διάθεση και φιλία προς το σώμα και την εκπλήρωση των σαρκικών θελημάτων, ο. π., 322, (ιγ).

⁶⁸⁴ *1ος Γρηγορίου Νύσσης*, ΠΠ Δ, 297-298 και *Πηδάλιον*, 652· ως απότοκα της φιλαυτίας, οι τρεις αυτές εμπαθείς διαθέσεις αναγνωρίζονται από τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό ως εξής: «Ρίζα δὲ πάντων τῶν παθῶν, καὶ ὡς ἂν εἴποι τις πρωταίτια, φιληδονία, φιλαργυρία, καὶ φιλοδοξία, ἀφ' ὧν ἀποτίκτεται πᾶν κακόν· οὐχ ἁμαρτάνει δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐδεμίαν ἁμαρτίαν, εἰ μὴ πρότερον οἱ κραταιοὶ οὗτοι γίγαντες περιγένωνται καὶ κατακυριεύσωσιν. Ὅτι, λήθη, ραθυμία καὶ ἄγνοια. Ταύτας δὲ ἀποτίκτει ἡ ἡδονὴ καὶ ἄνεσις καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸν περισπασμόν. Πρωταίτιος δὲ τούτων ἀπάντων καὶ οἷα μήτηρ κακίστη, ὡς προείρηται, ἡ φιλαυτία, ἡ γονὴ ἡ ἄλογος φιλία τοῦ σώματος καὶ ἐμπαθὴς προσπάθεια», Ιωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος ψυχοφελής...*, ο. π., PG 95, 88D-89A και *Φιλοκαλία Β'*, 233, (24-32)· πρβλ. επίσης, για αυτά τα τρία γενικότερα πάθη, εκ των οποίων ενυλώνονται ως εκροή τα υπόλοιπα, Θεόδωρος Σαββαΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., *Φιλοκαλία Α'*, 305-306, (ι).

του πράξης, η οποία θεωρείται ως «αιχμαλωσία της ύπαρξης» σε μία παρά φύσιν κίνηση, μιας και αντιβαίνει την ελευθερία ως χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, το οποίο επαληθεύει την εικόνα Θεού στον άνθρωπο.⁶⁸⁵ Σημάδια της φιλαυτίας ανάλογα με την κενοδοξία, ως υπερεκτίμηση της ανθρώπινης κτιστότητας και της θέσης του ανθρώπινου προσώπου στην ιστορική διαδρομή και στη συνύπαρξή του με το συνάνθρωπο, ως μία κίνηση ματαιότητας και κουφότητας περιεχομένου στην ανθρώπινη απόπειρα προς την αυτοσυνειδησία της ύπαρξής του, αναγνωρίζονται και στις κινήσεις «δοξομανίας»,⁶⁸⁶ όπως χαρακτηρίζεται η φιλοδοξία ως εμπαθής κίνηση του ανθρώπινου σκεύους προς παρά φύσιν ιστορική επιβολή επί των κτιστών κατά την ιστορική του διαδρομή. Ο έρωτας προς δόξα, πάλι, κατά την ιστορική διαδρομή του ανθρώπου προσλαμβάνεται ως αμαρτία από την Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 20^ο Πενθέκτης, μιας και κατανοείται, ότι η εμπαθής τούτη αλλοίωση του σκεύους προκρίνει τη δυσλειτουργία επί της κοινωνικής συνύπαρξης και βέβαια, φανερώνει την απουσία της εκδήλωσης αγάπης, ως κατά φύσιν κίνηση της εικόνας Θεού ανθρώπινης ύπαρξης.⁶⁸⁷ Ακολούθως, τούτη η παρά φύσιν κίνηση ως εμπαθής του σκεύους αλλοίωση επιφέρει την αλαζονεία και τον τύφο ως εικονίσματα επί του προσώπου σημεία της εθελούσιας απόσυρσης του προσώπου από την κατασκευαστική αλήθεια της φύσης του και βέβαια, ως «μία δυνάμει εγκληματική συμπεριφορά επιφανόμενη στη γνωμική διάθεση του κάθε ανθρώπου», η οποία απαρνείται την κοινωνία των προσώπων.⁶⁸⁸ Περαιτέρω, ως έκγονα τούτης της συμπεριφοράς λογίζονται εμπαθείς κινήσεις του σκεύους χαρακτηριζόμενες από τη φυσιότητα και την υπερηφάνια, σημεία της ιστορικής κίνησης της ανθρώπινης ύπαρξης, τα οποία παραθέτουν ακόμη μία φορά τη συνειδητή παρανόηση της φύσης της ανθρώπινης ύπαρξης και το χρονισμό τούτης της εμπαθούς και εφάρματου διάθεσης στον άνθρωπο.⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ Ερμηνεία Ζωναρά στον 8^ο Γ' Οικουμενικής, *ΠΠ Β*, 205. Για το Ζωναρά, η χαρισθείσα ελευθερία στον άνθρωπο από τον Θεάνθρωπο, ως ελεύθερη προσφορά *ιδίω αίματι*, αντιβαίνει την κενοδοξία ως μία ένδειξη δουλικότητας του ανθρώπου προς τον ίδιο του τον εαυτό και ως μία κίνηση εσωστρέφειας, η οποία αιχμαλωτίζει τον άνθρωπο στην κατά φύσιν κοινωνία του με το συνάνθρωπο.

⁶⁸⁶ Περί «δοξομανούντων», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 10^ο Δ' Οικουμενικής, *ΠΠ Β*, 241· επίσης, η ανθρωπολογική και εννοιολογική σύνδεση φιλοδοξίας και δοξομανίας υπογραμμίζεται στην ερμηνεία του Ζωναρά στον παρόντα κανόνα, Ερμηνεία Ζωναρά στον 10^ο Δ' Οικουμενικής, *ΠΠ Β*, 241.

⁶⁸⁷ Προσεγγίζεται, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 20^ο Πενθέκτης, *ΠΠ Β*, 351.

⁶⁸⁸ Περί αλαζονείας και τύφου ως μία απουσία επιτήρησης της οικείας δραστηριότητας και παρακίνηση για μεγαλομανή τριβή πέραν των δυνατοτήτων της οικείας φύσεως και των περιορισμών της έλλογης ιστορικής κίνησης και δραστηριότητας του ανθρώπου επί των κτιστών, *12^{ος} Σαρδικής*, *ΠΠ Γ*, 263 και *Πηδάλιον*, 455· πρβλ. επίσης, Ερμηνεία Ζωναρά στον 12^ο Σαρδικής, *ΠΠ Γ*, 264.

⁶⁸⁹ *10^{ος} Καρθαγένης*, *ΠΠ Γ*, 318 και *Πηδάλιον*, 469.

Πέραν τούτων, η φιλαυτία και τα επιπρόσθετα αυτής πάθη εκτός από παρανόηση της κτιστής φύσης της ανθρώπινης ύπαρξης και επιβλαβή διάθεση προς την έκτασή της για σχέση και κοινωνία με τον συνάνθρωπο, δηλώνεται και στην ιστορική προέκταση του ανθρώπου προς τα κτιστά πράγματα.⁶⁹⁰ Πιο συγκεκριμένα, η φιλαργυρία,⁶⁹¹ ως αντίρρηση της κατά φύσιν μετάληψης του κτιστού κόσμου και ιδιοποίηση των κτιστών αγαθών, ως ένδειξη μεγαλομανίας και ασύμμετρης χρήσης της κτίσης εντός των ορίων της κτιστότητας του καθορισμένου ιστορικού βίου του ανθρώπου, ως παραχάραξη της κανονικότητας της μεταπτωτικής σωματικής υφής του ανθρώπου και των χρειωδών προς τη συντήρηση αυτής, καταδεικνύεται στη φαυλότητα της απληστίας,⁶⁹² η οποία υπογραμμίζει την παρά φύσιν υποταγή της σύνολης ύπαρξης στο σαρκικό φρόνημα και βέβαια, αναγιγνώσκεται ως δομικός διχασμός της ύπαρξης, μιας και δια της απληστίας εμβαθύνεται η παρά φύσιν θεώρηση της διακριτής λειτουργίας των στοιχείων της ψυχοσωματικής ενότητας και η εμπαθής ιστορική κίνησή της εντός της κτίσης. Μάλιστα, ο 93^{ος} (102^{ος}) *Καρθαγένης* αναφέρει, ότι η «ίδια αυτή κακία»⁶⁹³ αποτελεί παρανόηση του έργου της θείας οικονομίας προς την κτίση και τον άνθρωπο, καθώς η απληστία της γήινης λυσιτέλειας αναιρεί την ενότητα της κοινωνίας των ανθρώπων.⁶⁹⁴ Γίνεται κατανοητό, ότι ο κατά φύσιν τρόπος πολίτευσης του ανθρώπου στον ιστορικό χρόνο εντός της κτίσης, ως ένδειξη της κατά φύσιν δομικής λειτουργίας της ψυχοσωματικής του ενότητας, απέχει από τη φιλαργυρία ως εμπαθή προέκταση του ανθρώπινου προσώπου στα κτιστά μεγέθη και πράγματα.⁶⁹⁵ Ο 2^{ος} *Γρηγορίου Νεοκαισαρείας*, μάλιστα, ερμηνεύει την προέκταση της φιλαργυρίας πλεονεξία ως μία εκδήλωση της ανθρώπινης ύπαρξης προς την οποία εκτρέπεται ο άνθρωπος τον «καιρό της οργής», δηλαδή σε συνθήκες διαβίωσης, οι οποίες κάνουν τον άνθρωπο να κλωνίζεται και να

⁶⁹⁰ Πρβλ. την έξοχη ανθρωπολογική ανάλυση για τη διάδοχη των παθών γέννηση εκ της φιλαυτίας, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί αγάπης...*, Γ', σ. π., PG 90, 1033BC και *Φιλοκαλία Β'*, 35, (να).

⁶⁹¹ Ρητά ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας αναφέρει, ότι η φιλαργυρία αποτελεί ρίζα των κακών θεωρώντας την υπεύθυνη για την παρά φύσιν ερμηνεία της κτίσης, 90^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, PΠ Δ, 279 και *Πηδάλιον*, 640.

⁶⁹² Περί απληστίας, ως μητέρας, μάλιστα, όλων των κακών, βλ., ειδικότερα, 5^{ος} *Καρθαγένης*, PΠ Γ, 306 και *Πηδάλιον*, 466. Ο Ζωναράς συνδέει την απληστία με την πλεονεξία, ενώ επίσης, ορίζει λεξικογραφικά τους όρους της *χρήσης* και της *κατάχρησης*, Ερμηνεία Ζωναρά στον 5^ο *Καρθαγένης*, PΠ Γ, 306· από την άλλη μεριά, ο Βαλσαμώνας ρητά επισημαίνει, ότι η πλεονεξία και απληστία δεν εξαντλείται στον προσπορισμό χρημάτων παρά θεωρείται ως μία παρά φύσιν *ιδιοποίηση* των όλων των κτιστών αγαθών προς το (παράλογο) ίδιον συμφέρον, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 5^ο *Καρθαγένης*, PΠ Γ, 307.

⁶⁹³ Ερμηνεία Ζωναρά στον 93^ο (102^ο) *Καρθαγένης*, PΠ Γ, 532.

⁶⁹⁴ 93^{ος} (102^{ος}) *Καρθαγένης*, PΠ Γ, 530 και *Πηδάλιον*, 513.

⁶⁹⁵ «... αφιλάργυρος ο τρόπος», *Εβρ.*, 13, 5· 1^{ος} Ζ' *Οικουμενικής*, PΠ Β, 556 και *Πηδάλιον*, 322· επιπρόσθετα, περί φιλαργυρίας, 19^{ος} Ζ' *Οικουμενικής*, PΠ Β, 630 και *Πηδάλιον*, 337.

περισπάται καταστρώντας τον ευάλωτο και επιρρεπή στην ανάσχεση της κατά φύσιν λογικής του κίνησης.⁶⁹⁶

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, είναι αναγκαίο να προστεθεί, ότι η θέση των ιερών κανόνων για τη φιλαργυρία, όπως επίσης και τις υπόλοιπες εκφάνσεις της εμπαθούς αλλοίωσης του ανθρώπου ως αναίρεση της κατά φύσιν λειτουργίας του σκεύους, έχουν ως εφελθτήριο τη βιβλική διήγηση και όμοια με την πατερική προσέγγιση, η ανθρωπολογική τους πρόταση είναι μία προέκταση αυτής της εμπειρικής μίμησης της βιβλικής διήγησης, η οποία, βέβαια, αναγνωρίζεται ως *κανονική* ερμηνευτική προσέγγιση. Και βέβαια, στις παραπάνω σημειωθείσες εξάρσεις αυτές της ανθρώπινης ύπαρξης, όπως κατά κανόνα φανερώνονται και δηλώνονται στην ανθρώπινη πράξη τα έγκονα της φιλαυτίας, καταφαίνεται η εμπαθής λειτουργία του σκεύους και η απώλεια της κατασκευαστικής του *κανονικότητας*.

Η εφάρματος κίνηση της φιλαυτίας, υποδηλούμενη στη φιλοδοξία, την υπερηφάνια και τις λοιπές δηλωτικές της εμπαθούς αλλοίωσης της ψυχής ιστορικές κινήσεις του σκεύους έχουν σαφώς εκτός από το προφανές ανθρωπολογικό τους περιεχόμενο και μία δηλωθείσα παραθεώρηση της πρότασης της ορθόδοξης Χριστολογίας. Σε κάθε περίπτωση, και πριν επεκταθεί κανείς περαιτέρω στα περι παρανόησης της ορθόδοξης Χριστολογίας κατανοείται, ότι και στη διήγηση περί εμπαθούς αλλοίωσης του σκεύους κυρίαρχα ως στροφή προς τον εαυτό του και απουσία εκδήλωσης αγάπης και κοινωνικότητας, η εμπαθής αυτή αλλοίωση εκδηλώνεται μέσα από μία σειρά πολύμορφων υποτυπώσεων των επίκτητων της ύπαρξης στον άνθρωπο παθών και των συνακολούθων εφάρματων πράξεων. Ως εκ τούτου, η εμπαθής αλλοίωση της φιλαυτίας ως μεταπτωτική ένδειξη της ανθρώπινης φύσης και παραμονή στην πτωτικότητα ως κατάσταση απωλείας και παρανόησης της ανθρώπινης ύπαρξης έχει έναν πολύτροπο τρόπο εκδήλωσης, μιας και πολυειδής η εμπαθής αλλοίωση και η επερχόμενη αυτής ασθένεια της ύπαρξης. Μάλιστα, η παθογόνος ανθρώπινη αλλοίωση και συμπεριφορά αναγνωρίζεται εντός της ψυχοσωματικής λειτουργίας του σκεύους, καθώς το ένα πάθος δεν λειτουργεί αποκεκομμένο του άλλου παρά υπάρχει ως συνισταμένη έκφανση του συνδυασμού διαφόρων παθών εντός της ανθρώπινης ύπαρξης,⁶⁹⁷ τα οποία, βέβαια, εκκινούν από

⁶⁹⁶ Προσεγγίζεται, 2^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, ΡΠ Δ, 50 αλλά ο συγκεκριμένος κανόνας καταγράφεται ως 3^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, Πηδάλιον, 555.

⁶⁹⁷ Η ανθρωπολογική αυτή θέση είναι κατανοήσιμη και εμπειρικά επιφανόμενη στον άγιο Μάρκο τον Ασκητή, ο οποίος δηλώνει: «οὕτω δεῖ μισησαί φιλαργυρίαν καὶ κενοδοξίαν καὶ ἡδονήν, ὡς μητέρας τῶν κακῶν καὶ μητριῶν τῶν ἀρετῶν», Μάρκος Ασκητής, *Περὶ νόμου...*, ο. π., PG 65, 917C και

την αυτοπροαίρετη μόνωση του ανθρώπου, την απουσία της αγαπητικής του έκτασης στο συνάνθρωπο και τα πράγματα, ουσιαστικά από τη λήθη της φύσης της ύπαρξής του στην αναφορά της προς τον Θεό, μία λήθη που παραμένει αυτοπροαίρετη γνωμική διάθεση και τελικά, ιστορικό αποτέλεσμα της εμπαθούς ψυχοσωματικής λειτουργίας.

Επιπρόσθετα, δεν θα ήταν άτοπο σε αυτό το σημείο, και χωρίς πρόσθετο κάματο, να επαναληφθεί η θέση της ορθόδοξης θεολογίας, ότι η ανθρωπολογική θεώρηση του ανθρώπου εξακολουθεί να είναι μία συνισταμένη ανθρωπολογίας και Χριστολογίας. Επί της παρούσης θεματικής, κάτι τέτοιο κατανοείται, όταν αναλογισθεί κανείς, ότι η εμπαθής αλλοίωση εκ της φιλαυτίας και των εκγόνων αυτής παθών, ως μόνωση, εξατομίκευση, αφιλία, ακοινωνησία, αντιβαίνει την ανθρώπινη φύση ως εικόνα του Λόγου, ενός Λόγου, που στα λόγια του αποστόλου Παύλου,⁶⁹⁸ όπως επαναλαμβάνονται από τον *12^{ος} Πενθέκτης*, γνωρίζεται, ότι «κάγώ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μή ζητῶν τό ἑμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλά τό τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσι· μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κάγώ Χριστοῦ».⁶⁹⁹ Ἄρα, εν τέλει, η παραπάνω διηγηθείσα εμπαθής αλλοίωση σύμφωνα με την ανθρωπολογική θεώρηση της πατερικής και κανονικής θεολογίας, επιφέρει, κατά το παραπάνω καινοδιαθηκικό παράθεμα, την αναστολή του οντολογικού στόχου της σωτηρίας του ανθρώπου, δηλαδή της ἐν Χριστῷ ομοιώσεως Θεού.⁷⁰⁰

Φιλοκαλία Α', 102, (ρε)· επίσης, προς υποστήριξη του παραπάνω ισχυρισμού, «ρίζα πάντων κακῶν ἡ φιλαργυρία, ἀλλ' αὐτὴ σαφῶς δι' ἑκείνων συνίσταται (δική μου ἡ υπογράμμιση)», ο. π., 917B και *Φιλοκαλία Α'*, 102, (ρ)· για τον Μάρκο τον Ασκητή, αν και τα λήμματα των τριῶν παθῶν αλλάζουν σε ηδονή (φιληδονία), κενοδοξία (φιλοδοξία), φιλαργυρία, το περιεχόμενο τους ουσιαστικά νοηματοδοτεῖται παρόμοια, ἐνῶ δεν παύει να θεωρεῖται ανθρωπολογικά ἀληθές ἡ συγ-κοινωνία των παθῶν ἐντὸς του σκεύους, ὅπως διαφαίνεται στην αμαρτωλότητα ὡς δομικὴ του σκεύους μεταλλαγή, διάθεση και βέβαια, ὡς πράξη. Κάτι παρόμοιο, υποστηρίζεται και ἀπὸ τον ἅγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, ὁ ὁποῖος αναφέρει, για παράδειγμα, ὅτι ἡ κενοδοξία και ἡ φιλαργυρία εἶναι 'ἀλλήλων γεννητικές', Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης...*, Α', ο. π., PG 90, 1041C και *Φιλοκαλία Β'*, 38, (πβ). Πρέπει, ἐπίσης, να σημειωθεῖ για την κοινὴ ρίζα και ἐδρα των παθῶν και της εμπαθούς αλλοιώσεως στο σκεῦος, αν και αναγνωρίζονται ὡς ἀλληλοσυνδεόμενα, διατηροῦν την ιδιαίτερη ταυτότητά τους, την αναφορά τους σε συγκεκριμένο σημείο της ψυχοσωματικῆς ανατομίας και την ιδιαίτερη φαινομενικὴ τους εικόνα. Πιο συγκεκριμένα, «νοεῖς πάντως τούς τέ γαστριμαργίας καὶ τῆς κενοδοξίας καὶ φιλαργυρίας λογισμούς, οἷς ἔπονται πάντες οἱ ἐμπαθεῖς λογισμοί, ἀλλ' οὐ πάντες κοινῶς, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Θαλάσσιος Λιβύης, *Περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκράτειας...*, Γ', ο. π., PG 91, 1456D και *Φιλοκαλία Β'*, 221, (πη).

⁶⁹⁸ *Α' Κορ*, 19, 1.

⁶⁹⁹ Στον παρόντα κανόνα, ἡ ἀναίρεση της φιλαυτίας ὡς κατὰ φύσιν και κατὰ Χριστόν κίνηση του σκεύους δεν λογίζεται ὡς παραίτηση ἀπὸ την ταυτότητα της προσωπικῆς ὑπαρξῆς παρά ὡς ἐκδήλωση ἀγάπης και φροντίδα προς γνώση της ἀλήθειας και της οδοῦ της σωτηρίας. Πρβλ. συγκεκριμένα, *12^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 331 και *Πηδάλιον*, 227.

⁷⁰⁰ Κατὰ την ορθόδοξη ανθρωπολογία και σωτηριολογία, ὡς οντολογικὸς στόχος της ανθρώπινης φύσης στη βάση της ὑπὸ Θεοῦ κτίσης αὐτῆς ὀρίζεται ἡ θέωση ὡς μία συν Θεῷ πραγμάτωση του ἀνθρώπου ἐντὸς της κτιστότητάς του. Κάτι τέτοιο ἀποτελεῖ συγκεφαλαίωση της σύνολης πατερικῆς

2. Εναντίωση στο συνάνθρωπο

Η πτώση ως μία συνέπεια της ανθρώπινης φύσης γίνεται εμφανής δια της μεταπτωτικά προσλαμβανόμενης λαθεμένης ψυχοσωματικής λειτουργίας αυτής, η οποία είναι ορατή σε μία σειρά εκδηλούμενων πράξεων και συμπεριφορών κατά τον ιστορικό βίο του ανθρώπου. Κατά αυτόν τον τρόπο, αντικρύζοντας κανείς λανθάνουσες και παρά φύσιν συμπεριφορές και πρακτικές διαβλέπει εντός αυτών την απουσία της κατά φύσιν λειτουργίας και κίνησης του σκεύους και βέβαια, την απουσία του εγκεντρισμού της ανθρώπινης ύπαρξης στην αναφορά της προς το Θεό, όπως κατασκευαστικά ρέπει κατά την εκκλησιαστική, πατερική και κανονική ανθρωπολογία.

Το παράδειγμα της εναντίωσης στο συνάνθρωπο ως μία ελλειπής κατανόηση της ανθρώπινης φύσης και ως μία αναίρεση της κατά φύσιν κίνησής της προς κοινωνία με αυτόν γίνεται ουσιωδώς εμφανές στην ανάγνωση της απώλειας της ζωής του συνανθρώπου, όπως αυτή συμβαίνει σε περιστατικά, που καταγράφεται η αδράνεια παρέμβασης για την αποτροπή απώλειας ανθρώπινης ζωής ή τη γνωμική απόφαση του ανθρώπου. Πρόκειται, βέβαια, για τα παραδείγματα του ακουσίου ή εκουσίου φόνου, όπως αυτά συλλέγονται και αναγιγνώσκονται στα κείμενα των ιερών κανόνων.⁷⁰¹ Η παρά φύσιν εκδήλωση του «ζωτικού όγκου» της ψυχής υπογραμμίζει, κατά τον άγιο Βασίλειο Καισαρείας, την υπαιτιότητα της αφαίρεσης της ζωής του συνανθρώπου.⁷⁰² Μάλιστα, ρητά αναφέρεται, ότι η αφαίρεση ζωής εκκινεί από την παρά φύσιν κίνηση της ψυχής, όπου δηλώνεται η εκουσιότητα κατά

θεολογίας και μάλιστα, εκφράζει την ανθρωπολογική και σωτηριολογική πρόταση περί ανθρώπου της Εκκλησίας ως μυστικό σώμα του Χριστού. Βλ., περί της θεώσεως ως πατερικής ανθρωπολογικής θέσης, το παρακάτω σχόλιο: «la tradition a fixé le but et le terme de la vie humaine, la divinization... En grec, il est vrai, ce terme est un peu forcé et recherché. Il s'agit vraiment d'un mot audacieux, dont le sens pourtant est simple et clair, (...). Il n'y eut jamais un changement dans cette conviction et dans cette attente pur en venir à regarder l'état ontologique de l'être humaine. L'homme reste toujours ce qu'il est, une œuvre, une creature», G. Florovsky, «Gregoire Palamas et la patristique», *Istina* 1,1 (1961/2) 115-125, (εδώ, 121).

⁷⁰¹ Πέραν του αγίου Βασιλείου Καισαρείας, αναφορά στον εκούσιο και ακούσιο φόνο γίνεται και από τον 22^ο *Αγκύρας* (εκούσιος) και 23^ο *Αγκύρας* (ακούσιος), *ΡΠΓ*, 65-66 και *Πηδάλιον*, 383.

⁷⁰² 8^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠΔ*, 112 και *Πηδάλιον*, 594.

την πράξη του φόνου.⁷⁰³ Από την άλλη μεριά, η ακουσιότητα κατά την περίπτωση της αφαίρεσης μίας ανθρώπινης ζωής, πράγμα που σε μία κατά φύσιν κίνηση της ψυχής υπό την επιστασία του νου θα ήταν δυνατό να προβλεφθεί, έρχεται εις πέρας πάλι κάτω υπό το κράτος του θυμού, άρα της παρά φύσιν κίνησης της ύπαρξης, αν και διαπιστώνεται, ότι ο δρων «ἄλλο μὲν τί προελόμενος, ἄλλο δέ τί ποιήσας».⁷⁰⁴ Σε κάθε περίπτωση, στην αυτοψία των παραπάνω γεγονότων διαφαίνεται η διαφθάρηση του νου ως παρά φύσιν δομική λειτουργία, της οποίας έπεται η παρά φύσιν πράξη του φόνου.⁷⁰⁵ Κατανοείται, εν προκειμένω, ότι η εναντίωση στον συνάνθρωπο, όπως αυτή αναγιγνώσκεται από το γεγονός της αφαίρεσης της ίδιας του της ζωής, η οποία, μάλιστα, κατά την ομολογία της πατερικής θεολογικής ανθρωπολογίας είναι δώρο Θεού και εκ Θεού ενυλώνεται στον άνθρωπο, αποτελεί κυρίαρχο παράδειγμα της συνέχισης της πτωτικής κίνησης του ανθρώπου, όπως δομικά και ενδο-υποστατικά διαπιστώνεται και ιστορικά εκδηλώνεται, κορυφούμενη στην κίνηση της αφαίρεσης της ζωής του συνανθρώπου.

Περαιτέρω, ακόμη ένα παράδειγμα εναντίωσης στο συνάνθρωπο εκφράζεται από τη θέση των ιερών κανόνων περί της τιμής των νεκρών. Είναι αναγκαίο να υπενθυμισθεί, ότι ο θάνατος για την πατερική και κανονική ανθρωπολογία δεν οράται στενά στα όρια της βιολογικής του καταγραφής αλλά παραμένει μία κατάσταση, η οποία υπεισέρχεται στην ύπαρξη, όταν αυτή βρίσκεται αποκομμένη από το Θεό. Άρα,

⁷⁰³ Περί «στανικῶς φονεύσαντας» είναι η αναφορά, που κάνει το *Πηδάλιο* για τη συγκατάθεση του νοός προς τη διάπραξη φόνου, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 23^ο Αγκύρας, *Πηδάλιον*, 383.

⁷⁰⁴ Ερμηνεύεται ο 8^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 113 και *Πηδάλιον*, 595· μάλιστα, ο Ζωναράς αναφέρει, ότι «...οὐδέ γάρ σκοπόν εἶχε ἀνελεῖν αὐτόν, ἀλλά τυπτήσαι», Ερμηνεία Ζωναρά στον 11^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 130· βλ., επίσης, την αναφορά, περί ακουσίου φόνου, 11^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 129 και *Πηδάλιον*, 598· στο πλαίσιο της ακουσιότητας του φόνου εντάσσεται και η περίπτωση της «αλληλοσφαγής» σε μία εμπόλεμη σύρραξη, όπου, κατά τη γνώμη του αγίου Βασιλείου, πρέπει να επισημαίνεται κάθε φορά η διάπραξη του φόνου κατά την «ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας» άμυνα, 13^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 131 και *Πηδάλιον*, 599. Εξαιρετικής σημασίας παρατήρηση αποτελεί η θέση του Βαλσαμώνα, ότι η εκκλησιαστική συνείδηση αρνείται να δει την παρουσία του μάρτυρα (με όλο το χριστολογικό της φορτίο) στους πεσόντες κατά τη διάρκεια της μάχης (όπως παραδείγματος χάριν, τιμούνται ανάλογα ως μάρτυρες στο Ισλάμ), σύμφωνα με την τότε απαίτηση του Νικηφόρου Φωκά, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 13^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 132· επί του παρόντος, πρέπει να προστεθεί και η θέση του αγίου Βασιλείου Καισαρείας για τους φονευτές κατά τη διάρκεια πολεμικών επιχειρήσεων και τη θέση τους εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας ως κοινωνίας του αγαθού, 55^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 212 και *Πηδάλιον*, 620.

Βλ., επίσης, περισσότερα για τον τρόπο που ερμηνεύει το φόνον ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας, Γ. Νικόπουλος, «Η περί φόνου διδασκαλία τοῦ Μ. Βασιλείου», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 70 (1987) 39-50 και 127-156· βλ., περαιτέρω, ενδελεχῆς μελέτη και κριτική ερμηνεία των κανόνων του αγίου Μεγάλου Βασιλείου επί της έννοιας της βίας, καθώς και για τη θέση του αγίου περί εκούσιου, ακούσιου και ακούσιου, που προσεγγίζει τον εκούσιο, φόνου, στη βάση των ιερών κανόνων που σέγραψε ο ίδιος, Γ. Πούλης, *Η άσκηση βίας στην άμυνα και στον πόλεμο κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη ²1990, 55-70, (εδώ, 57 κ. εξ.).

⁷⁰⁵ Πρβλ. Ερμηνεία Ζωναρά στον 8^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 115.

ο βιολογικός θάνατος ως η λύση των στοιχείων του σώματος και «εις χούν επιστροφή» δεν νοείται ως το οντολογικό τέλος της ανθρώπινης ύπαρξης, πόσο μάλλον, όταν η Εκκλησία λογίζεται ως ένα γεγονός και μια πραγματικότητα ζώντων και τεθνεώτων.⁷⁰⁶ Έχοντας τα παραπάνω υπόψη, μπορεί να κατανοήσει κάποιος τη θέση των ιερών κανόνων περί τυμβωρυχίας, ως προσβολή της παρ-ουσίας και της μνήμης του αποθανόντος προσώπου. Μάλιστα, ο 7^{ος} Γρηγορίου Νύσσης κάτι τέτοιο μοιάζει να υποστηρίζει, μιας και κατανοεί την ασέβεια και παραφυσικότητα της αναμόχλευσης του σημείου που κείται το ανθρώπινο πρόσωπο κατά την της ύλης μετάθεση, όπως τελικά «γειώνεται η σάρκα».⁷⁰⁷

Επιπρόσθετα, ακόμη ένα στοιχείο εναντίωσης στο συνάνθρωπο ως μία παρά φύσιν εκδήλωση της ανθρώπινης ύπαρξης και της έκτασης αυτής προς κατά φύσιν κοινωνία και συναλληλία με το συνάνθρωπο αποτελεί και η ιδιοτελής χειραγώγηση του ανθρώπου δια της «μαντείας», «γοητείας» και «μαγγανείας»,⁷⁰⁸ η οποία, κατά τον Βαλσαμόνα, α) αποτελεί πλανεμένη ανάγνωση της ανθρώπινης φύσης και β) πλανεύει τον αυτεξούσιο άνθρωπο προς ανορθόδοξη και αφύσικη κατανόηση και θεραπεία της ίδιας του φύσης.⁷⁰⁹ Η λογική ασυνέπεια αυτής της πρακτικής της μαντείας και μαγγανείας,⁷¹⁰ πέραν της σημασίας της ως παράλογης αυτεξούσιας

⁷⁰⁶ Ο Ματσούκας, ερμηνεύοντας τη πραγματεία *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, κάνει σαφή νύξη περί της πραγματικότητας της Εκκλησίας ως μία κοινωνία ζώντων και τεθνεώτων προσώπων. Βλ., για παράδειγμα, Ν. Ματσούκας, *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καὶ ἄλλα μελετήματα*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 24], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992, 11-37, (εδώ, 12-13).

⁷⁰⁷ Πρβλ. τη χρησιμοποιηθείσα ορολογία, 7^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, *ΡΠ Δ*, 326 και *Πηδάλιον*, 660-661· πρβλ. επίσης, περί τυμβωρυχίας, 66^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 222 και *Πηδάλιον*, 623· βλ., επίσης, την ενδιαφέρουσα προσέγγιση επί της παρούσης θεματικής, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 66^ο Μεγάλου Βασιλείου, *Πηδάλιον*, 623.

⁷⁰⁸ Βλ., για τη φαινομενολογία της παράλογης και παραφυσικής ανάγνωσης της κτίσης, όπως αυτή συλλέγεται «παρά τοῖς Ἑλλησι», 61^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 442-443 και *Πηδάλιον*, 272.

⁷⁰⁹ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 83^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 251· ο Αριστηνός προβάλλει μία έξοχη ανθρωπολογική οπτική επί του παρόντος: «ἃ δὶ ἐπιθυμίας ἔχει, ἢ ἐπὶ φαρμακείας κακῶ τὸ κακὸν ἰόμενος (δική μου ἡ υπογράμμιση)», *Ερμηνεία Αριστηνοῦ στον 24^ο Αγκύρας*, *ΡΠ Δ*, 67-68.

⁷¹⁰ Η μαγεία και μαγγανεία θα πρέπει να θεωρηθεί ως «μία απόπειρα του ανθρώπου ιδιοποίησης της θείας ή της κτιστής πραγματικότητας, μια -εν ολίγοις- εγωμανή σχέση του ανθρώπου με τα πράγματα προς εκπλήρωση της ίδιας επιθυμίας του, μια έκκληση δράσης του θείου ή του κτιστού όντος προς ίδια ωφέλεια». Πρβλ. το νόημα, Μητρ. Ηλείας, Γερμανός, «Χριστιανισμός και Μαγεία», *Μαγεία και Χριστιανισμός, Εισηγήσεις εις το Θεολογικόν Συνέδριον Ι. Μητροπόλεως Ηλείας, 22-23 Φεβρουαρίου 1992*, Έκδοσις Ι. Μητροπόλεως Ηλείας, Αθήνα, 1993, 11-34, (εδώ, 14)· βλ., περαιτέρω, περί της πατερικής κατανόησης της φύσης της γοητείας, γητείας, επαοιδίας, μαγείας, φαρμακείας και των λοιπών 'τεχνών', Νικόδημος Αγιορείτης, *Περὶ τῶν εἰδῶν τῆς μαγείας*, Ορθόδοξη Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1998, 7 κ. εξ. Το παραπάνω κείμενο είναι ερανισμένο από το έργο του αγίου, που τιτλοφορείται ως *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*. Μάλιστα, επί του θέματος της μαντείας και μαγείας και των παραφυάδων τους, εκτενής αναφορά γίνεται από την Ερμηνεία Πηδαλίου στον 61^ο Πενθέκτης, *Πηδάλιον*, 273-274, υποσημείωση 1-3· περαιτέρω, βλ., τη συγκεκριλαιωτική (και αναλυτικά δοσμένη) εναντίωση των ιερών κανόνων σε τούτη την ανθρώπινη διάθεση και πρακτική, *Συμφωνία του 61^{ου} Πενθέκτης*, *Πηδάλιον*, 274-275. Περαιτέρω, εξαιρετικής σημασίας αναφορά κάνει ο Σπ. Τρωιανός για

συγκατάθεσης προς την πλάνη ως μεθοδολογία ερμηνείας της κτίσης, οδηγεί στη ψυχική βλάβη των ανθρώπων,⁷¹¹ μία ζημιά, δηλαδή, κατανοήσιμη στον τρόπο που προσλαμβάνει ο άνθρωπος την αλήθεια επί της φύσεως των κτιστών και συνάμα, μία βλάβη ψυχοσωματική, μιας και αληθεύεται στη μεταλλαγή της δομής του σκεύους εξαιτίας της φύσης των φαρμάκων, τα οποία περιέχονται σε χρήση από τους αποδεχόμενους τη μαγγανεία ως πρακτική και (παρά φύσιν) ανάγνωση της κτίσης.⁷¹²

Ακόμη ένα παράδειγμα εναντίωσης στο συνάνθρωπο ανιχνεύεται στους ιερούς κανόνες και είναι άξιο μνείας στην παρούσα ενότητα: αυτό της συνωμοσίας.⁷¹³ Θα πρέπει να ερμηνευθεί ότι, η συνωμοσία και ο φατριασμός αποτελεί μία εμπαθή κίνηση του ανθρώπου προς τη μείωση ή και αναίρεση της αυτεξούσιας κίνησης του συνανθρώπου κατά τον ιστορικό του βίο, μία προσβολή της ελευθερίας κίνησής του επί της κτιστής πραγματικότητας, πράγμα που αλλοιώνει το χαρακτήρα της συνύπαρξης των προσώπων επί της κτιστής πραγματικότητας και βέβαια, φανερώνει την εμπαθή αλλοίωση του οστράκινου σκεύους που ρέπει προς τη συνωμοσία, μιας και δηλώνεται εκ τούτου, μία στροφή εσωστρέφειας και εγωκεντρισμού, παντελώς ξένη προς την κατασκευή της ανθρώπινης ύπαρξης υπό του Θεού.

Παρατηρείται, εν κατακλείδι, ότι η εναντίωση στο συνάνθρωπο, όπως επισημαίνεται στα παραπάνω παραδείγματα, κατανοείται στη βάση των μνημείων των ιερών κανόνων μέσα από τη δομικά παρά φύσιν λειτουργία της ψυχοσωματικής ενότητας, η οποία, βέβαια, μετακυλύεται σε πράξη απορρέουσα από μία πλανεμένη ψυχή. Και ως ένδειξη της απουσίας κοινωνίας με τον (συν)άνθρωπο μεταφράζεται ως μία αντιστράτευση της ανθρώπινης φύσης, η οποία κατά φύσιν ζητά την αναφορά και

την παρείσφρηση «παραλόγων» και «παραφυσικών» στοιχείων στην εκκλησιαστική πράξη, ουσιαστικά στη δοξολογία του Θεού, Σ. Τρωιανός, «Από τή μαγεία στην παρεκκλησιαστική μαγεία», *Σύναξη* 67 (1998) 37-48. Πρέπει να σημειωθεί, ότι ο Σπ. Τρωιανός έχει ασχοληθεί επισταμένα με τη σημασία της μαγείας στα κείμενα των ιερών κανόνων. Περαιτέρω, μνεία περί της αποφυγής της μαγείας στην εκκλησιαστική λατρευτική πράξη γίνεται και από τους ιερούς κανόνες, καθώς πιστοποιείται ο 83^{ος} (91^{ος}) *Καρθαγένης* να μεριμνά περί της ανέγερσης πλαστών μνημείων για τους μάρτυρες της του Χριστού πίστης, μιας και κατανοείται η χρήση του μαρτυρίου και του σκηνώματός τους με μία «δεισιδαίμονα» διάθεση, 83^{ος} (91^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 508-509 και *Πηδάλιον*, 508.

⁷¹¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 83^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠΔ*, 230.

⁷¹² Η μαγγανεία ως τρόπος αφαίρεσης της υγείας της *ψυχοσωματικής ενότητας* της ανθρώπινης ύπαρξης υποστηρίζεται από την, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 83^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠΔ*, 252.

⁷¹³ Περί της συνωμοσίας, πρβλ. 34^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠΒ*, 382 και *Πηδάλιον*, 251· βλ., επίσης, 18^{ος} *Δ' Οικουμενικής*, *ΡΠΒ*, 263 και *Πηδάλιον*, 200· περί της διαφοράς μεταξύ συνωμοσίας και φατρίας, πρβλ. την επεξήγηση, *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 18^ο Δ' Οικουμενικής*, *Πηδάλιον*, 200-201· πρβλ. επίσης, τον ορισμό της συνωμοσίας και της φατρίας, *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 18^ο Δ' Οικουμενικής*, *ΡΠΒ*, 264. Εξαιρετικής σημασίας παρατήρηση είναι αυτή του Βαλσαμώνα, ο οποίος προσπαθεί να κατανοήσει την περίπτωση συνωμοσίας για την επίτευξη του αγαθού, το οποίο, όμως, ως φαινόμενο σπανίζει (πέραν της παράλογης μεθόδου επίτευξης του αγαθού, μιας και -στη βιβλική του βάση- το αγαθό πρέπει να γίνεται και με τρόπο αγαθό), βλ., *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 34^ο Πενθέκτης*, *ΡΠΒ*, 382.

την πλήρωσή της δια της αυτοεκδήλωσής της προς προσέγγιση ενός ετέρου προσώπου, σύμφωνα με τον τρόπο της υπό Θεού κατασκευής της.

3. Μαρτύρια πτωτικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης στην αποσπασματικότητα της πρόσληψης και μετάληψης της κτίσης (περί φιλαυτίας και φιλαργυρίας, πλούτου και πενίας)

Η πτωτικότητα, επομένως, της ανθρώπινης φύσης, όπως καταδεικνύεται ως παρά φύσιν υποστατική κατάσταση και παραφθορά της ψυχοσωματικής λειτουργίας έχει τον αντίκτυπό της στην ιστορική εκδήλωση του ανθρώπινου προσώπου, δηλαδή στην πράξη του επί της κτιστής πραγματικότητας. Μία πράξη, η οποία παραμένει γραμμική συνέχεια της δομικής εφάμαρτου μεταλλαγής της ανθρώπινης φύσης και επομένως, δηλώνεται ως εξωτερίκευση της αμαρτίας. Χρησιμοποιώντας τη φρασεολογία του Ζωναρά, τούτη η παρά φύσιν κίνηση του ανθρώπινου σκεύους θα μπορούσε να ονομασθεί ως «αποπλάνηση της εναρέτου ζωής και έκκλιση προς αδιάφορη βιοτή».⁷¹⁴

Μαρτύρια αυτής της πτωτικότητας, ως εκδηλώσεις της εμπαθούς ανθρώπινης διάθεσης και της εφάμαρτου ροπής εντοπίζονται στα κείμενα των ιερών κανόνων και ερμηνεύοντάς τα, μπορεί κάποιος να υπογραμμίσει τον αντίκτυπο της κακότητάς τους στη ψυχοσωματική ενότητα του ανθρώπου και τη νοθεσία προς επαναφορά στην κατά φύσιν ζωή και κίνηση του οστράκινου σκεύους με την απάλειψη τούτης της εμπαθούς συμπεριφοράς και πράξης/πρακτικής. Μέσα από αυτήν την οπτική, κατανοείται, παραδείγματος χάρη, η απαγόρευση της οικονομικής συναλλαγής με τόκο ή η συναλλαγή με σκοπό την αισχροκέρδεια ως, πρώτα από όλα, μία κίνηση και συμπεριφορά, η οποία απέχει της αρετής και αναιρεί τη συναδέλφωση ως πρόταση συνύπαρξης των κτιστών ανθρώπων κατά τη θεία οικονομία και βέβαια, αποτελεί παρερμηνεία της φύσης και του λόγου ύπαρξης των κτιστών πραγμάτων.⁷¹⁵ Ο

⁷¹⁴Ερμηνεία Ζωναρά στο Προοίμιον της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, ΡΠ Β, 300.

⁷¹⁵ Βλ., για παράδειγμα, 17^{ος} Α' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 151 και Πηδάλιον, 145· περί τόκου, βλ., επίσης, 10^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 328 και Πηδάλιον, 226· βλ., επίσης, 44^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 59 και Πηδάλιον, 49· ίδιου περιεχομένου κανονική νοθεσία, περί δανεισμού και τόκου, εντοπίζεται και στον 4^{ος} Λαοδικείας, ΡΠ Γ, 174 και Πηδάλιον, 421· περί τόκου, επίσης, 14^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 134 και Πηδάλιον, 600· μάλιστα, ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης κατανοεί, ότι το πνεύμα της διατύπωσης

τοκισμός, βέβαια, ως έκδηλη κίνηση του πάθους της φιλαργυρίας δεν χρειάζεται περισσότερη ανάλυση.

Ανάλογου περιεχομένου παρατήρηση περί της εμπαιθούς και ιδιοτελούς κίνησης του σκεύους σε σχέση με το συνάνθρωπό του αποτελεί και ο τρόπος της χρήσης των «πτωχικών» ή καλύτερα, των χρεωδών κτιστών αγαθών προς τη ζωάρκεια του σκεύους.⁷¹⁶ Πιο συγκεκριμένα, η φίλαυτη και πτωχική κίνηση του σκεύους, εκδηλούμενη ως αποστροφή του συνανθρώπου και ιδιοποίηση των κτιστών αγαθών, δείχνει την έλλειψη της συνειδητότητας της ίδιας κτιστότητας από τον άνθρωπο,⁷¹⁷ η οποία ως παραφθορά της λογικής ικανότητας του ανθρώπου οδηγεί στην άφρονη και άδικη συμπεριφορά έναντι του άλλου, εκδηλούμενη φαινομενολογικά στην κοινωνική αδικία και την ανισομερή χρήση της κτίσης, την οποία κινεί η θεία οικονομία προς της ζωάρκεια όλων των ανθρώπων.⁷¹⁸ Μάλιστα, ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας κατανοεί ανθρωπολογικά τις έννοιες του πλούτου και της ένδειας,⁷¹⁹ αναφέροντας την εμπαιθή συσκότιση του ανθρώπινου νου, τη λαίμαργη πρακτική του,

του περιεχομένου των παρόντων κανόνων αποτελεί απαύγασμα της ιστορικής συνέχειας της ΠΔ στην ΚΔ, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 44^{ος} Αγίων Αποστόλων, *Πηδάλιον*, 49· για το Ζωναρά, ο τόκος και η αισχροκέρδεια αρνείται ουσιωδώς την επαγγελία «κατά τό εὐαγγέλιον ζῆν», Ερμηνεία Ζωναρά στον 44^ο Αγίων Αποστόλων, *ΠΠ Β*, 59· βλ., περισσότερο, περί του τόκου ως σημείο/έκφραση απ-άρνησης της πληρώσεως του νόμου δια του Χριστού, Νικόλαος Καβάσιλας, *Λόγος κατά τοκίζόντων*, *PG* 150, 728A-749B, (εδώ, 729D κ. εξ)· πρβλ. επίσης, τη γνώμη του αγίου Γρηγορίου Νύσσης περί τοκίζόντων, ως ανθρώπων, που τους λείπει η αρετή της διάκρισης και της κατά φύσιν ανάγνωσης της φύσης, καθώς «τῶν πάντων ἴδια βλέπει», όπως επίσης και περαιτέρω σχόλια περί του ρόλου της εκζήτησης τόκου ως έκδηλη ασυνέπεια και άμετρη επιθυμία στην κατά φύσιν κίνηση του σκεύους, Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά τοκίζόντων*, *PG* 46, 433A-452D, (εδώ, 437B)· πρβλ. μία ερμηνεία επί του θέματος, Ι. Αναστασίου, «Ἡ απαγόρευση ἀπό τούς ἱερούς κανόνες τοῦ δανεισμοῦ μέ τόκο», *Αφιέρωμα στη μνήμη Βασιλείου Στογιάννου, Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* (1988) 319-331.

⁷¹⁶ «τὰ τῶν ἐκκλησιῶν πράγματα ἢ γραφή πτωχικά ὀνομάζει· καί δεῖ ταῦτα διαδιδόσθαι τοῖς πτωχοῖς», Ερμηνεία Ζωναρά στον 59^ο Αγίων Αποστόλων, *ΠΠ Β*, 76.

⁷¹⁷ Πρβλ. «... γνάθι τίς ὢν, περί τίνων βουλεύη· ὅτι περί ἀνθρώπων, ἄνθρωπος, οὐδέν ἰδιάζον ἐν σεαυτῷ παρά τήν κοινήν κεκτημένος φύσιν», Γρηγόριος Νύσσης, *Περί φιλοπτωχίας, Λόγος Β'*, *PG* 46, 472A-496B, (εδώ, 476D).

⁷¹⁸ Ο Ζωναράς συνεχίζει: «ὁ γάρ μή εὐπορῶν τῶν συστατικῶν τῆς ζωῆς θανεῖται, ὁ δέ εὐπορῶν, καί μή τούτου κηδόμενος, πάντως φονεὺς πέφυκε· τί γάρ, εἰ μή ἐκεῖνος ἀπέθανεν, ἄλλοθεν αὐτῷ τῆς θείας προνοίας χορηγησάσης τὰ ζωαρκῆ;», Ερμηνεία Ζωναρά στον 59^ο Αγίων Αποστόλων, *ΠΠ Β*, 76· ο άγιος Γρηγόριος ο Νύσσης αναφέρει περί της μετάληψης της κτίσης και της αγαπητικής κοινωνίας των ανθρώπων, «... ἀλλά ταῖς ἰδίαις χερσί νίπτει τούς πόδας τοῦ ὄνου ὁ ὀδοιπόρος καί βάλλει τήν χεῖραν καί ὑποκαθαίρει τήν κόπρον καί τῆς εὐνῆς ἐπιμελεῖται· τόν δέ ὁμογενῆ καί ὁμόφυλον, ἀτιμότερον καί τῶν ἀλόγων αὐτῶν ποιησόμεθα; (δική μου ἢ υπογράμμισις)», Γρηγόριος Νύσσης, *Περί φιλοπτωχίας...*, ο. π., 481B· και για τον άγιο Βασίλειο Καισαρείας, πάντως, η ροπή προς τον πλεονασμό του πλούτου αντιτίθεται οργανικά στην κατά φύσιν κίνηση του σκεύους προς αγάπη για τον άνθρωπο, πρβλ. το νόημα, Βασίλειος Καισαρείας, *Ὀμιλία πρὸς τούς πλουτούντας*, *PG* 31, 277D-304C, (εδώ, 281B).

⁷¹⁹ Βέβαια, η κύρια αναφορά του αγίου Βασιλείου Καισαρείας περί του πλούτου και της πενίας γίνεται στο κείμενό του *Πρὸς τούς Πλουτούντας*. Εκεί, αφού αναφέρει, ότι «άνόητος ἐστι ἢ των ἀχρήστων σπουδῆ» 2, 284A ορίζει πάλι ανθρωπολογικά τη ροπή προς τον πλούτο αναφέροντας «πένης γάρ ἐστιν ὁ πολλῶν ἐνδεής. Πολλῶν δέ ὑμᾶς ἐνδεεῖς ποιεῖ τὸ τῆς ἐπιθυμίας ἀκόρεστον (δική μου ἢ υπογράμμισις)», Βασίλειος Καισαρείας, *Ὀμιλία πρὸς τούς Πλουτούντας*, 5, *PG* 31, 292B.

που επικεντρώνεται στην αύξηση της ιδιοποίησης των υπό του Θεού κτισθέντων αγαθών.⁷²⁰ Επί της ιδιοποίησης των κτιστών αγαθών έρχεται να συμπληρώσει και ο 8^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, ο οποίος ασχολείται με τη βίαιη αρπαγή αγαθών από τον συνάνθρωπο και ουσιαστικά, μέμφεται την κλοπή ως ένδειξη αμαρτωλότητας.⁷²¹ Μάλιστα, πρέπει να σημειωθεί, ότι η αμαρτωλή τούτη κίνηση της βίαιης αφαίρεσης των αγαθών δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται προς ίαση με εξίσου παρορμητική απάντηση αλλά εντός μιας κατά φύσιν ανταπόκρισης, η οποία αποπνέει αγαθότητα.⁷²²

Ως εκκλησιαστική απάντηση στην παραπάνω αμαρτωλή διάθεση της ιδιοποίησης των κτιστών αγαθών και της λαθεμένης ανάγνωσης της οικονομίας του Θεού, που παρέχει την κτίση στον άνθρωπο, διαγράφεται η μοναχική πρακτική, η οποία λειτουργεί και ως μοντέλο μίμησης προς αγαθότερο κοσμικό βίο. Πιο συγκεκριμένα, ο 6ο Πρωτοδευτέρας αναφέρει την κοινή χρήση των αγαθών και την αυτοπαραίτηση από την ιδιοκτησία, όπως αυτή οράται στη μοναχική ζωή, η οποία, μάλιστα, ενυλώνεται ως ιστορική προέκταση της βιβλικής αφήγησης περί κοινοκτημοσύνης.⁷²³

Εν κατακλείδι, στη βάση των ιερών κανόνων, διαφαίνεται μία σειρά γεγονότων ανισόρροπης σχέσης του ανθρώπου με το συνάνθρωπο και ανισομερούς χρήσης της κτίσης, η οποία έχει την απαρχή της στην παρά φύσιν λειτουργία του σκεύους ως άλογη προτίμηση της πτωτικής συμπεριφοράς ως μία κατάσταση συνεχούς «βαλτώματος» στην πτώση.⁷²⁴

⁷²⁰ Βασίλειος Καισαρείας, *Εἰς τὸ «Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω» καὶ περὶ πλεονεξίας*, 2, PG 31 261A-277C, (εδώ, 264C κ. εξ.): για την προσέγγιση του πλούτου και της ιδιοποίησης της κτίσης στους Καππαδόκες, βλ., περισσότερα, π. Θ. Ζήσης, «Ιδιοκτησία καὶ πλοῦτος κατὰ τοὺς Τρεῖς Ἱεράρχες», *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* 62 (1979) 109-123· πρέπει, πάντως, να σημειωθεί, ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας δεν καταδικάζουν ἄκριτα τους πλούσιους ως κατηγορία προσώπων, παρά επισημαίνουν τη ροπή προς ιδιοποίηση των αγαθών ως μία εμπαθή αλλοίωση του σκεύους, όπως για παράδειγμα, και ο ἅγιος Βασίλειος Καισαρείας προσεγγίζει το θέμα. Από την ἄλλη μεριά, για τη συμπεριφορά του ἁγίου Ἰωάννη του Χρυσοστόμου ἐναντι των πλουσίων προσώπων ἀλλά και του πλούτου, D. Attwater, *St John Chrysostom, Preacher and Pastor*, The Catholic Book Club, London, 1959, 54 κ. εξ.

⁷²¹ Βλ., 8^{ος} Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, *ΡΠ Δ*, 62 και *Πηδάλιον*, 567· πρβλ. επίσης το περιεχόμενο της Ερμηνείας Ζωναρά στον 8^ο Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, *ΡΠ Δ*, 62-63.

⁷²² Ερμηνεύεται, 55^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 121 και *Πηδάλιον*, 620.

⁷²³ 6^{ος} Πρωτοδευτέρας, *ΡΠ Β*, 667 και *Πηδάλιον*, 350-351· πρβλ., επίσης, την προσέγγιση της Ερμηνείας Ζωναρά στον 6^ο Πρωτοδευτέρας, *ΡΠ Β*, 668-669.

⁷²⁴ Κάτι τέτοιο γίνεται ορατό πάντα με ὄρους ανθρωπολογίας ἀπὸ την πατερική θεολογία. Χαρακτηριστική είναι η ανθρωπολογική ἀνάλυση, ὅπως επιχειρεῖται ἀπὸ το Ζωναρά στην Ερμηνεία του στον 1^ο Σαρδικής, ο οποίος εντοπίζει την ἀνθρώπινη ἀλαζονία και κουφότητα, ως ἀπόπειρα ἐπιβολῆς του ἀνθρώπου στο συνάνθρωπο, ως παρά φύσιν κίνηση της ἀνθρώπινης ἐπιθυμίας συνδέοντας παράλληλα, την ἀλαζονεία με την πλεονεξία, ἐνῶ η ἀλαζονεία ονοματίζεται ως συνισταμένη ἐπαρσης και δόξης ἔρωτα, πρβλ. την ἀνάλυση, Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Σαρδικής, *ΡΠ Γ*, 229· ἐπὶ του παρόντος σημείου, είναι ἀναγκαία η υπενθύμιση της βιβλικῆς πρόσληψης της

4. Μαρτύρια πτωκότητας στην προσβολή της αγαθότητας της κτίσης δια της διάκρισης των κτισμάτων και της παρερμηνείας του λόγου των όντων αυτών (περί γαστριμαργίας)

Αναφέρεται εν προκειμένω, ότι η πτωκότητα ως χρόνια και χρονίζουσα ψυχοσωματική αλλοίωση στο σκεύος έχει μία *πολλαπλή* εκδήλωση σε διάφορες πτυχές της αυτοφάνερωσης της ύπαρξης μέσω της ιστορικής της πράξης. Η φανέρωση της πτωκότητας του ανθρώπου, όπως και παραπάνω μαρτυρείται στην ιστορική του ζωή επί των κτιστών, θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί, ώστε να παραλληλισθεί με την ακριβή φράση του Ζωναρά, ότι δεικνύεται σθεναρά, όταν «ο ανθρώπινους νους τείνει προς τις κοσμικές αξιώσεις».⁷²⁵ Και οι κοσμικές αξιώσεις, πάντα ως παρερμηνεία της ανθρώπινης φύσης και παραφθοράς της ως συνειδητότητας της κτιστότητας της ύπαρξης, συνταιριάζουν απόλυτα με τον «καπνώδη τύφο του κόσμου»,⁷²⁶ όπως πλέον προσλαμβάνεται νοηματικά η αγαθότητα της κτίσης ως υπό Θεού δημιουργία. Μία κτίση πλέον, η οποία οράται μέσα από μάτια ανθρώπινα παραφθαρμένα και εμποτισμένα στην κακότητα και τη φθορά και ως εκ τούτου, η πρόσληψή της και η μεθερμηνεία του λόγου ύπαρξής της παραμένουν αναληθείς, μιας και ως αξιώσεις προέρχονται από μία παρά φύσιν μεθοδολογική λειτουργία των γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπινου σκεύους. Αντιστρατευόμενη, οπότε, η εμπάθεια τη «χρεία του σώματος», παραθεωρεί τη φύση των διαφόρων κτιστών επιτηδευμάτων προς τη ζωάρκεια του σκεύους και βέβαια, παρερμηνεύει τους λόγους των όντων αυτών των κτιστών επιτηδευμάτων,

πλεονεξίας ως παρά φύσιν κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης και τελικά, αβλεψία Θεού: «νεκρώσατε τά μέλη υμών τά ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία», *Κολ.*, 3, 5.

⁷²⁵ Κάπως έτσι θα μπορούσε να ερμηνευθεί η τάση του ανθρώπου, η οποία πηγάζει από τη φιλαυτία και την παράχρηση της κτίσης, για κοσμικά αξιώματα και/ή αντίστοιχες ενέργειες και θεωρήσεις της ζωής, οι οποίες παρεμποδίζουν το νου από την κατά φύσιν λειτουργία του. Πρβλ. τη θεώρηση, Ερμηνεία Ζωναρά στον 7^ο Σαρδικής, *ΡΠΓ*, 249-250.

⁷²⁶ Η φράση στο παρόν σημείο χρησιμοποιείται για να επιδείξει το είδος της πολιτευσής της Εκκλησίας μέσα σε μία ιστορική πραγματικότητα αμαρτωλότητας μέσα από τις παραφθαρμένες προσεγγίσεις της κτίσης των λοιπών «μη ερχόμενων σε επίγνωση αληθείας» ανθρώπων, *Επιστολή τῆς ἐν Ἀφρικῇ συνόδου πρὸς Κελεστίνον τὸν πάπαν, τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἐπίσκοπον*, *ΡΠΓ*, 621 και *Πηδάλιον*, 540. Θα πρέπει, επί του παρόντος, να προσεχθεί η χρήση και το ανθρωπολογικό υπόβαθρο των όρων «συνείδησις» και «κρυπτά της καρδιάς» στην παρούσα επιστολή.

επεμβαίνοντας άτσαλα στη χρήση και ιδιοποίησή τους, πράγμα που αντιβαίνει στη βιβλική και πατερική ανθρωπολογία περί της φύσης του ανθρωπίνου σκεύους και την κατά φύσιν επέκτασή αυτής στην *κοινότητα* των κτιστών αγαθών, κτισθέντων παρά Θεού προς μετάληψη του συνόλου των ανθρώπων.⁷²⁷

Πιο συγκεκριμένα, ώστε να αποδειχθεί ο παραπάνω ισχυρισμός, επιστρατεύεται ο 21^{ος} Γάγγρας, ο οποίος, μεταξύ άλλων, ομιλεί για μία «απερίεργο επιμέλεια του σώματος» ως κατά φύσιν συμπεριφορά του ανθρώπου⁷²⁸ και συνακόλουθος εγκεντρισμός του στην κατανόηση της φύσης του σώματος, η οποία, από την άλλη μεριά, συνεπικουρείται με την κατανόηση των λόγων των όντων των κτισμάτων για την επιτυχή, ομαλή *κατ' οικονομίαν* χρήση αυτών από τον άνθρωπο για τη διαφύλαξη της υγείας και ζωάρκειας της ανθρώπινης ύπαρξης. Δηλώνεται, εν ολίγοις, ο σκοπός δημιουργίας τους και ο εντοπισμός της οργανικής τους θέσης στο πλαίσιο της κτίσης, καθώς σε διαφορετική περίπτωση ο άνθρωπος καταντάει «έκκλήρυκτος, ως βλασφημῶν κατά τῶν τοῦ Θεοῦ κτισμάτων».⁷²⁹ Εξ αυτής της εμπειρίας και ιστορικής διαπίστωσης κατανοείται επομένως, η πτωτικότητα ως παραμονή στην παρά φύσιν λειτουργία της κτιστής κατασκευής, η οποία εκφράζεται και μέσα από την παρανόηση της σημασίας και της ουσίας των κτισμάτων προς τον άνθρωπο,⁷³⁰ μιας και διαπιστώνεται α) η απροθυμία προσέγγισης και μετάληψης κάποιων εξ αυτών και, συχνότερα βέβαια, β) η υπερτροφία και πλεονεξία επί της χρήσης τους. Έτσι, εκκινεί μία θεματική των ιερών κανόνων περί «βδελυγμίας» της κτίσης,⁷³¹ όπου η κτίση α) απαξιούται και αναιρείται από τον άνθρωπο, αναιρούμενης τελικά της θείας οικονομίας επ' αυτής ως κατάβαση του θείου όντος, και β) δηλώνεται αναντίρρητα η ανθρώπινη απροθυμία προσέγγισης του θείου όντος μέσω της κτιστής πραγματικότητας, πράγμα που αποτελεί παράλογη αντιστράτευση της ανθρώπινης φύσης, η οποία *φύσει* ρέπει προς σχέση με το Θεό και τελικά, γ) εκδηλώνεται και διαπιστώνεται εμπειρικά η εσωτερική διάσπαση των στοιχείων της ανθρώπινης

⁷²⁷ Πρβλ. το νόημα, «... οὖν αὐτῶν εἴ τις βούλοιο, τά χρειώδη του σώματος ποριζέσθω», χρησιμοποιώντας το Πραξ., 20, 34, από τον, 15^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 620 και Πηδάλιον, 335· μάλιστα, στην προοπτική της εκκλησιαστικής υποστάσεως της ανθρώπινης ύπαρξης, ο 16^{ος} Ζ' Οικουμενικής αναφέρει, ότι η εμπαθής μεγαλομανία ως εγωκεντρισμός και φιλοσωματία πρέπει να αποφεύγονται ως αλλότρια της ανθρώπινης φύσης (στην εκκλησιαστική της υπόσταση). Πρβλ. περί του σχολίου, «πᾶσα βλακεία καὶ κόσμησις σωματικῆ...», 16^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 622 και Πηδάλιον, 335.

⁷²⁸ 21^{ος} Γάγγρας, ΡΠ Γ, 118 και Πηδάλιον, 405.

⁷²⁹ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 51^ο Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 68.

⁷³⁰ Πρβλ. την παρανόηση των κτισμάτων ως αρχή της βδελυγμίας της κτίσης, 47^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 197-198 και Πηδάλιον, 617.

⁷³¹ Πρβλ. τη βδελυγμία της κτίσης ως απουσία λογικής λειτουργίας της ανθρώπινης ύπαρξης, Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Γάγγρας, ΡΠ Γ, 100.

ύπαρξης ως πολυκαιρισμός της πτωτικότητας, μιας και η ιδιωτική-προσωπική του καθενός αξιολογική διάκριση των κτισμάτων αποτελεί *εμπαθή* ερμηνεία της αλήθειας της φύσης τους.

Η απουσία εμπαθούς ερμηνείας των κτισμάτων πρέπει να δεικνύεται πρωτίστως στον τρόπο συντήρησης και ζωάρκειας του σκεύους. Επί τούτου, κατά τους ιερούς κανόνες, προτείνεται παραδοσιακά η *μετάληψη*, αυτό είναι το ακριβές λήμμα, των κτισμάτων ως τροφή χωρίς να επέρχεται διάκριση αυτών, μιας και, όπως κατανοεί και ο Ζωναράς, οι τροφές χρησιμοποιούνται προς την *άσκηση* της ύπαρξης και οι κανόνες ζητούν το περιοδικώς «ἀπέχεσθαι» τινών εξ αυτών παρά το «ἀπογεύεσθαι» αυτές.⁷³² Μάλιστα, ο 86^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου* συγκεφαλαιώνει επί της λελογισμένης προσέγγισης των κτισμάτων ως τροφής προς τη ζωή, ευρωστία και υγεία του σκεύους, αναφέροντας «ότι η διάκριση των τροφών γίνεται προς το συμφέρον της ανθρώπινης φύσης και επομένως, η λογική προσέγγιση της κτίσης σπρώχνει τον άνθρωπο στο χωρισμό του καταλλήλου και χρήσιμου από του βλαβερού στα κτίσματα προς βρώσιν».⁷³³ Μάλιστα, ο τρόπος πρόσληψης της τροφής προς μακροήμερευση του σκεύους έχει και ένα βιβλικό υπόβαθρο, αναδεικνύοντας για μία ακόμη φορά τη γραμμική σύνδεση μεταξύ βιβλικής και κανονικής ανθρωπολογίας, όπως συνοπτικά παρουσιάζεται από τον 2^ο *Γάγγρας*.⁷³⁴

Επ' αυτού κατανοείται, ότι η λογική διεργασία της κατανόησης των λόγων των όντων των κτισμάτων και η ακολουθούσα χρήση και μετάληψη αυτών εδράζεται πάνω στην παραδοχή, ότι «οὐδέν κτίσμα Θεοῦ ἀπόβλητον, μετ' εὐχαριστίας λαμβανομένον»,⁷³⁵ άρα τονίζεται η κατά φύσιν αγαθότητα των κτισμάτων και βέβαια, η κατά φύσιν ροπή και μετάληψη αυτών από τον εκτός εμπάθειας άνθρωπο. Η αγαθότητα της κτίσης διαφαίνεται κορυφαία στο σώμα των ιερών κανόνων και σε ένα άλλο σημείο: στον 88^ο *Πενθέκτης*. Προσεγγίζοντας τον προαναφερθέντα κανόνα, κατανοείται, ότι η κτίση γνωρίζεται ως αγαθή και ιερή και δεκτική μέριμνας και οικοδομής αυτής, καθώς το περιεχόμενο του κανόνα φροντίζει να παραινέσει προς

⁷³² Ερμηνεία Ζωναρά στον 14^ο *Αγκύρας*, *ΡΠΓ*, 48· πρβλ. το ίδιο περιεχόμενο, 14^{ος} *Αγκύρας*, *ΡΠΓ*, 48 και *Πηδάλιον*, 377. Σημαντική είναι η παρατήρηση του 63^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 81 και *Πηδάλιον*, 81, για τον τρόπο τροφής των κτισμάτων-ζώων, όπου υπογραμμίζεται, σε κάθε περίπτωση, η αξία του ζώου ως οργανισμού κτισθέντος υπό Θεού με τη δικιά του αυτοτέλεια ύπαρξης, της οποίας της οφείλεται ο ανάλογος σεβασμός. Περί αυτού, βλ., ειδικότερα, Ερμηνεία *Πηδαλίου* στον 63^ο *Αγίων Αποστόλων*, *Πηδάλιον*, 81-82, υποσημείωση, 1.

⁷³³ Βλ., επισταμένα, την επεξήγηση, 86^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 257 και *Πηδάλιον*, 632.

⁷³⁴ 2^{ος} *Γάγγρας*, *ΡΠΓ*, 101 και *Πηδάλιον*, 398.

⁷³⁵ *Α' Τιμ.*, 4, 4, ανιχνευμένο στον 28^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 164 και *Πηδάλιον*, 608· πρβλ. επίσης, περί της παράλογης θεώρησης της κτίσης ως μιαρής κατασκευής, 47^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 197-198 και *Πηδάλιον*, 617.

την επίτευξη της διατήρησης της ζωής και της αποφυγής της φθοράς των κτισμάτων του Θεού, αλόγων αλλά κι ελλόγων.⁷³⁶ Μέσα από αυτήν την οπτική, θα μπορούσε να τεκμηριωθεί μία συγκριτική ανάγνωση με τις κανονικές παραινέσεις περί αποφυγής των θεαμάτων, τα οποία συμπεριλαμβάνουν παράλογη χρησιμοποίηση των άλογων κτισμάτων ή κάθε έμβιου όντος προς τέρψη και διασκέδαση, όπως ιπποδρομίες και τα καθέκαστα, παρά προς λελογισμένη τοποθέτησή τους στο βιολογικό κύκλο της θείας οικονομίας προς την κτίση.⁷³⁷

⁷³⁶ Ο παρών κανόνας, αν και εμποδίζει την είσοδο κτήνους-υποζυγίου εντός ναού, αναφέρει, ότι για χάρη της αποφυγής φθοράς στη ζωή και το σκεύος του *αλόγου κτίσματος*, μία τέτοια είσοδος μπορεί να καταστεί *οικονομικώς* δυνατή, *88^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 510-511 και *Πηδάλιον*, 296.

⁷³⁷ Ο Ζωναράς εντάσσει την παράχρηση και σφετέρηση των κτιστών αλόγων σε περιπτώσεις, όπως οι αγώνες με ίππους, με τις λοιπές τάσεις των ανθρώπων προς διασκέδαση, όπως τα θέατρα. Σε κάθε περίπτωση, ως ανθρωπολογικώς αληθή προσέγγιση προς τα άλογα κτιστά όντα, διαφαίνεται η νοουθεσία του Ζωναρά προς επιμέλεια και φροντίδα των ζώων, *Ερμηνεία 15^ο (14^ο) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 332. Βέβαια, στο πλαίσιο των ιερών κανόνων, ο *61^{ος} Πενθέκτης* αναφέρει ρητά περί της βαρβαρότητας επί των έμβιων ζώων, όπως των άρκτων, ως μία πράξη αντίθετη στη θεία οικονομία επί της κτίσης και βέβαια, ως μία πράξη αφορμώμενη από μία εμπαθή και εν απουσία Θεού ανθρώπινη ύπαρξη, *61^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 442-443 και *Πηδάλιον*, 272.

Περαιτέρω, στα πλαίσια της ερμηνείας των ιερών κανόνων, ο Θεόδωρος Βαλσαμώνας αναλύει διεξοδικά τα περί «κυνηγείων και ιπποδρομιών», συνδέοντας αυτά τα παραδείγματα άλογης συμπεριφοράς έναντι των κτιστών κατασκευασμάτων με τη λοιπή ανθρώπινη διάθεση προς διασκέδαση ή ψυχαγωγία, περί των «θεωριών» δηλαδή, για να χρησιμοποιηθεί η ίδια φράση του Βαλσαμώνα, πράγμα που δηλώνει μία εμπαθή ανθρώπινη ύπαρξη κατά τη διαδικασία κατανόησης των λόγων των όντων και την υπεκφυγή της από την κατά φύσιν ροπή στην αναζήτηση Θεού προς αναζήτηση *νοήματος* και εγκεντρισμό στην *ύπαρξη*. Βλ., συγκεκριμένα, *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 15^ο (14^ο) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 333-340, (εδώ, 340). Ο *24^{ος} Πενθέκτης*, μάλιστα, αναφέρει, ότι η συμμετοχή σε θυμελικά παιχνίδια και θέατρα προξενεί «εκθήλυνση» της ανθρώπινης όψης και βέβαια, θεωρείται παρανόηση της ιστορικής βιοτής η «ενήδονος τάση» προς συμμετοχή σε τέτοια γεγονότα και παρόμοιες κοινοτικές εκδηλώσεις, *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 24^ο Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 357· επί του ίδιου θέματος, πρβλ. *24^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 356 και *Πηδάλιον*, 239· ως αναίρεση της ευαγγελικής πολιτείας εκλαμβάνεται η συμμετοχή στην «υπόκριση» και στην «παραστατικότητα» και ως παρά του αναγκαίου «διάχυση» της ψυχής του ανθρώπου, *Ερμηνεία Ζωναρά στον 51^ο Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 425-426· βλ., επιπρόσθετα, *51^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 425 και *Πηδάλιον*, 266. Σημαντική ερμηνεία περί της φύσης των θυμελικών θεατρικών δραστηριοτήτων, συνδεδεμένες πάντα με την ιδεολογική τους απαρχή στην ειδωλολατρική προσέγγιση της αλήθειας περί Θεού, καθώς και ενδελεχής ερμηνεία των ειδών του θεατρικού θεάματος, *Ερμηνεία Ζωναρά στον 62^ο Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 449.

Θα πρέπει να σημειωθεί, ότι για τους ιερούς κανόνες, η απαγόρευση σε συμμετοχή σε αντίστοιχες ανθρώπινες δραστηριότητες αντιλαμβάνεται εκ της μίας μεριάς την εμπαθή και άστατη αλλοίωση που επέρχεται στη ψυχοσωματική ενότητα του ανθρώπου εξ αυτών, όπως επίσης και την εμπαθή χρήση της κτίσης, όπως εκδηλώνεται μέσω αυτών των δραστηριοτήτων. Από την άλλη μεριά, πάλι, οι ιεροί κανόνες κατανοούν την ευόλισθη ανθρώπινη φύση και την έξη του ανθρώπου κατά τον ιστορικό του βίο προς συμμετοχή προς αυτά «τα θεωρία και παίγνια» και λαμβάνουν μία τέτοια ανθρώπινη ιστορική πρακτική εντάσσοντας τις νοουθεσίες τους προς την αποφυγή τους α) αρχικά, μέσα στον καταμερισμό του εκκλησιαστικού σώματος σε μέλη με γενική και ειδική ιερωσύνη και β) επεξηγώντας, επιπρόσθετα, τον τυχόν λανθάνοντα και άρα επιλήψιμο τρόπο συμμετοχής στα «παίγνια» αυτά και βέβαια, διακρίνοντας τη σημασία της συχνότητας συμμετοχής, καθώς και της φαινομενολογίας του κάθε παίγιου/θεάτρου. Για την πατερική θέση, περί των «ελληνικών» αυτών ιδιοτροπιών, οι οποίες ως ανθρώπινες δραστηριότητες *δύνανται να φανερώσουν* μία παρά φύσιν κίνηση των δυνάμεων της ανθρώπινης ψυχής, όπως επίσης, συμβάλλουν στον εκτροχιασμό από την πορεία προς το καθ' ομοίωσιν, πρβλ. συγκεκριμένα, Ιωάννης Χρυσόστομος, *Όμιλία εις τούς Ανδριάντας*, 15, 4, *ΡΓ* 49, 159-160.

Συγκεφαλαιωτικά, λοιπόν, θα πρέπει να υποστηριχθεί, ότι η πράξη/πρακτική αυτή των ανθρώπων, όπως φθάνει να αποκρυσταλλώνεται φαινομενολογικά στη δημιουργία θεαμάτων ή εφήμερων ασχολιών, ερμηνεύεται από την κανονική γραμματεία ως μία απόκλιση από τη κεντρική της ανθρώπινης ύπαρξης στόχευση προς επαναπροσδιορισμό του κατ' εικόνα και αποφυγή της πτωτικότητας ως ανθρωπολογικά νοούμενης αταξίας της δομής και λειτουργίας της ανθρώπινης φύσης για την ολόψυχη πραγμάτωση του οντολογικού στόχου του κατ' ομοίωσιν. Μάλιστα, ενώ από τη μία μεριά δηλώνεται η πτωτικότητα του ανθρώπου ως παρέκκλιση στη χρήση και μετάληψη της κτιστής δημιουργίας μέσα από την ιστορική αστοχία της διαχείρισης και συν-δημιουργίας της κτίσης από τον άνθρωπο, κατά τα παραπάνω συναφή παρα-δείγματα των ιερών κανόνων, από την άλλη μεριά, έρχεται ως άμεσο ιστορικό επακόλουθο, η (παρά φύσιν) έμπνευση και δημιουργία δραστηριοτήτων ως πράξεις του εν πτώσει ανθρώπου, οι οποίες παρατείνουν την πτωτικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, μιας και δεν είναι λίγες οι φορές, όπου η ανθρώπινη ύπαρξη αναζητά νόημα και σωτηρία μέσα σε αυτές τις δραστηριότητες, πράγμα που αποτελεί αποπροσανατολισμό της ύπαρξης από την κατασκευαστική της φορά προς το θείο Ον.⁷³⁸ Πρόκειται, λοιπόν, για μία παρατεταμένη έξη στην εξομοίωση με «την του δαιμόνος μεθοδία», κατά τη φράση του Βαλσαμόνα.⁷³⁹ Πάλι, οι ιεροί κανόνες προσεγγίζουν ανθρωπολογικά παρά ηθικά ένα τέτοιο ενδεχόμενο, μιας και επισημαίνουν τη βλάβη στη δομή και λειτουργία της ανθρώπινης φύσης εξ αυτών των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων ως αποκυημάτων της πεπτωκυίας ανθρώπινης φύσης, μιας και εντοπίζουν «της αγνοίας τον τρόπο και τη ματαιότητα αυτών» ως «ενέργειες της δαιμονιώδους πλάνης»,⁷⁴⁰ οι οποίες οδηγούν «εις άκολασίας έρεθισμόν τοῖς θεωμένοις αὐτάς».⁷⁴¹

Δεν θα ήταν πλεονασμός να ειπωθεί, ότι οι ιεροί κανόνες βλέπουν στην παρερμηνεία και κακοδιαχείριση των κτισμάτων την ανθρώπινη πτωτικότητα εκφραζόμενη μέσα από την τρυφή και την αδηφαγία ως παρά φύσιν αλλοιώσεις της ανθρώπινης ύπαρξης, κατά την Ερμηνεία του Ζωναρά στον 1^ο Γρηγορίου

⁷³⁸ Πρβλ. τον τρόπο διαχείρισης των κτιστών αγαθών, όπως και τον τρόπο απόλειψης της κοινοτικής ανισορροπίας, ως επακόλουθο της ιδιοποίησης και κακοδιαχείρισης των κτισμάτων, Ιωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τὴν ἀποστολικὴν ρῆσιν τὴν λέγουσαν «Ἐχοντες δὲ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον» καὶ πρὸς Μανιχαίους, ... καὶ περὶ ἐλεημοσύνης*, 7-8, PG 51, 287-288.

⁷³⁹ Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 61^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 447.

⁷⁴⁰ Η φρασεολογία προέρχεται από το περιεχόμενο του 62^{ου} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 448 και Πηδάλιον, 275.

⁷⁴¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 62^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 449.

Νεοκαισαρείας.⁷⁴² Η σύνδεση της κακοδιαχείρισης των κτισμάτων ως σημείων πτωτικότητας και της δυσλειτουργίας της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου έρχεται να επιστεγασθεί και με το λόγο του αγίου Γρηγορίου Νεοκαισαρείας του Θαυματουργού, ο οποίος υπογραμμίζοντας την αγαθότητα της κτίσης, κατανοεί την αλλοίωση του λόγου ύπαρξής της μέσα από την παρεμβολή προς αυτήν του πεπτωκότος ανθρωπίνου όντος.⁷⁴³ Επομένως, δεν θα ήταν ανασφαλές να υποστηριχθεί, ότι η παρά φύσιν αλλοίωση και εγ-κατάσταση της γαστριμαργίας και της ανισόρροπης ανθρωπίνης τάσης προς πλησμονή, ως χαρακτηριστικών της συντήρησης της πτωτικότητας στη δομή και κίνηση του ανθρωπίνου σκεύους,⁷⁴⁴ επιφαίνονται στις παραπάνω ιστορικές εκδηλώσεις της ανθρωπίνης ύπαρξης, οι οποίες λογίζονται μαρτυρίες εμπράγματης δηλώσης της αμαρτωλότητας ως εγκατάλειψης της κατά φύσιν ζωής και κίνησης της ανθρωπίνης ύπαρξης. Και ανθρωπολογικά θεωρούμενη η εμπράγματη δήλωση της ιδιοποίησης και παράχρησης των κτισμάτων, καταμαρτυρεί μία παρά φύσιν κίνηση των δυνάμεων της ψυχής, όπου αναμφίβολα η μονομερής κίνηση της επιθυμίας προεκτείνεται στην απληστία, τη μητέρα των κακών, για να επαναληφθεί η θέση του 5^{ου} Καρθαγένης.⁷⁴⁵

⁷⁴² Η παρανόηση της ορθοτομημένης μετάληψης των κτισμάτων έχει ως υπόβαθρο τα παραπάνω χαρακτηριστικά, Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, *ΡΠ Δ*, 46-47· ανάλογη προσέγγιση ενυπάρχει και στην Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 1^ο Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, *ΡΠ Δ*, 47-49.

⁷⁴³ Πρβλ. το περιεχόμενο και τη χρήση του *Ματθ.*, 15, 11 από τον 1^ο Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, *ΡΠ Δ*, 45-46 και *Πηδάλιον*, 553· ανάλογης οπτικής ερμηνεία του παρόντος προτείνεται και από την Ερμηνεία Πηδαλίου στον 1^ο Γρηγορίου Νεοκαισαρείας, *Πηδάλιον*, 553-554.

⁷⁴⁴ Στην πρόταση της πατερικής ανθρωπολογίας, και κατανοώντας την αλληλεξάρτηση και αλληλεπίδραση των παθών στην ενδο-υποστατική αλλοίωση του σκεύους, η «γαστριμαργία» κατανοείται ως έργο της φιλατίας, τοποθετημένη μάλιστα ως κορυφαία πηγή της εμπαθούς κίνησης του ανθρώπου, Θαλάσσιος Λιβύης, *Περί αγάπης και έγκράτειας, Γ'...*, ο. π., *PG* 91, 1456D και *Φιλοκαλία Β'*, 221, (πζ-πθ)· από την άλλη μεριά, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής εκφράζει οριστικά, ότι η γαστριμαργία ως ένδειξη εμπαθούς αλλοίωσης του ανθρώπου οδηγεί στην παρανόηση της κτίσης: «τό τῆς γαστριμαργίας πάθος πάντα τα θεία τῶν ἀρετῶν ἀποκτείνει γεννήματα, αὐτό δέ, τῆ χάριτι τῆς πίστεως καί τῆ ὑπακοῆ τῶν θείων ἐντολῶν, διά τοῦ κατά τήν γνῶσιν ἀποκτείνεται λόγου», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά, Ἐκατοντάς Ζ'...*, ο. π., *PG* 91, 1372D και *Φιλοκαλία Β'*, 178, (νη).

⁷⁴⁵ 5^{ος} Καρθαγένης, *ΡΠΓ*, 306 και *Πηδάλιον*, 466.

5. Απόλυτη εκτροπή της πεπτοκυίας ανθρώπινης φύσης υποτυπούμενη στην αίρεση και την ειδωλολατρεία

Ο άγιος Ιωάννης Κασσιανός ο Ρωμαίος εντοπίζει στην αστάθεια του σκεύους, όπως δηλούται με την εμπαθή κίνηση της φιλαργυρίας, την αρχή και εκκίνηση της ειδωλολατρείας ως παρερμηνεία και παρα-νόηση των αισθητών και νοητών κτισμάτων και συνεπακόλουθα, ως παραφθορά της ευθείας οδού προς προσέγγιση, εγγύτητα, και απόπειρα σύναψης σχέσης με το Άκτιστο Ον.⁷⁴⁶ Επιπρόσθετα, προσεγγίζοντας κανείς τον 90^ο Μεγάλου Βασιλείου, προς επίρρωση του παραπάνω σχολίου, η φιλαργυρία περιγράφει και νοηματοδοτεί ουσιωδώς την ειδωλολατρεία.⁷⁴⁷

Πρέπει, εισαγωγικά, να υπενθυμισθεί, ότι οι ιεροί κανόνες ευθύς εξ αρχής μεριμνούν για τον εγκεντρισμό του ανθρώπου στην κατά φύσιν πραγμάτωση της ύπαρξής του, ένας εγκεντρισμός που, πάντα στη βάση της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας, επιβεβαιώνει την κατασκευαστική αλήθεια της φύσης του ανθρώπου και την κατά φύσιν φορά της προς το Θεό ως πηγή της ζωής του. Ως εκ τούτου, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι για τους ιερούς κανόνες, η ειδωλολατρεία αποτελεί συνοπτικά την απόλυτη εθελούσια κίνηση μόνωσης από την κοινωνία με το Θεό, η οποία ταυτόχρονα σηματοδοτεί μία δομική αντιστροφή της αλήθειας της φύσης του ανθρώπου και βέβαια, ανιχνεύεται, ότι παρεκτρέπεται γνωμικά η λογική φυσική φορά του ανθρώπου προς την Άκτιστη αναφορά της.⁷⁴⁸ Κάτι τέτοιο ως επισήμανση, κάνοντας μία επίσκεψη στον 81^ο Μεγάλου Βασιλείου, αποτελεί κορωνίδα της θεραπευτικής μέριμνας των «κανόνων των Πατέρων», καθώς επί της επαναπρόσδεσης της ανθρώπινης ύπαρξης στην κατά φύσιν ροπή της προς το Θεό επιτυγχάνεται μεθοδολογικά η εκκίνηση της ίασης της πτωτικότητας ως διάσπασης της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου.⁷⁴⁹ Από την άλλη μεριά, η επιλογή-επιβολή της γνωμικής αντιστράτευσης της ανθρώπινης φύσης δια της άρνησης του Θεού παραμένει, βέβαια, εκτροχιασμός για τον άνθρωπο, χαρακτηριζόμενος από την αυτόβουλη απόφαση του ανθρώπου προς την προτίμηση της «οικείας μονοτονίας»,

⁷⁴⁶ Προσεγγίζεται, Κασσιανός Ρωμαίος, *Πρός Κάστοραν...*, ο. π., PG 28, 881CD και *Φιλοκαλία Α'*, 67, (1 κ. εξ.). Πρέπει να σημειωθεί, ότι η θεώρηση της φιλαργυρίας ως ειδωλολατρείας έχει μία βιβλική βάση, *Α' Τιμ.*, 6, 10.

⁷⁴⁷ 90^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 278 και *Πηδάλιον*, 640.

⁷⁴⁸ Ερμηνεύεται ο 81^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 245 και *Πηδάλιον*, 629.

⁷⁴⁹ Πρόκειται για μία ίαση, η οποία επιτυγχάνεται «με συντριβή καρδιάς και δάκρυα», κατά τη φράση της Ερμηνείας Αριστηνού στον 81^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 247.

όπως θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί αυτή φράση, που δηλώνει την απουσία κοινοτικής συνύπαρξης και κοινοτικής άμα και εκκλησιαστικής αναφοράς προς το Θεό.⁷⁵⁰ Ως εκ τούτου, είναι αναγκαίο να σημειωθεί, ότι για μία φορά ακόμη στους ιερούς κανόνες η απόκλιση της ανθρώπινης φύσης ως προτίμηση της πλάνης, μία τάση/πράξη που επανεπιβεβαιώνει την υπαρξιακή συσκότιση του ανθρώπου, έχει πάντα ένα χριστολογικό χαρακτήρα, μιας και «αυτομολώντας» κανείς στη λατρεία των ειδώλων, αρνείται το σωτηριολογικό έργο του Ενανθρωπήσαντα Χριστού και βέβαια, αναιρεί τη φύση της προσωπικής κτιστότητάς του ως εικόνας του Λόγου, ενώ κατανοείται παράλληλα, ότι η αθεΐα δηλώνει «την έκπτωση από τη λογική».⁷⁵¹ Μάλιστα, η προκείμενη απόκλιση της ανθρώπινης φύσης, η οποία σύμφωνα με την κανονική ανθρωπολογία διακρίνεται στην «ασέβεια περί το θείον», οδηγεί τελικά στην κακία και εκφράζεται ολοκληρωτικά ως «ἀκρισία περί τό ὄντως καλόν».⁷⁵²

Προς επίρρωση των παραπάνω, φθάνει κανείς να υποστηρίξει, ότι για την εκκλησιαστική ανθρωπολογία και την κατά σάρκα υποδιαίρεσή της στην ανθρωπολογική πρόταση των ιερών κανόνων, που παραμένει η προβληματική της παρούσας διατριβής, η ειδωλολατρεία αποτελεί μία νοητική σύλληψη της παραφθαρμένης ανθρώπινης φύσης, με την οποία ο άνθρωπος αποπειράται να ερμηνεύσει ένα μη πραγματικό γεγονός ως καθολική περί Θεού αλήθεια.⁷⁵³ Προς καλύτερη κατανόηση των παραπάνω, υποστηρίζεται, ότι με την ειδωλολατρεία αναδεικνύονται αισθητά πράγματα μερικής σημασίας να μονοπωλούν τη ζωτικότητα του ανθρώπου και ως εκ τούτου, να τον εκτρέπουν από την κατά φύσιν ανάγνωση των λόγων των κτιστών όντων και βέβαια, από τον κατά φύσιν οντολογικό του στόχο. Ως αμαύρωση της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό, η ειδωλολατρεία ως νοητική σύλληψη και έμπρακτη απόπειρα σχέσης με το θείο αναγνωρίζει πλανεμένα σε ένα ψευδές και ανύπαρκτο κτιστό πράγμα την ομοιότητά του με το θείο.⁷⁵⁴ Σε κάθε

⁷⁵⁰ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 48^ο (57^ο) Καρθαγένης, *ΡΠ Γ*, 421.

⁷⁵¹ Πρβλ. μία επίσκεψη, 2^{ος} *Γρηγορίου Νύσσης*, *ΡΠ Δ*, 303 και *Πηδάλιον*, 654.

⁷⁵² Χρησιμοποιούνται ανθρωπολογικές παρατηρήσεις από τον 1^{ος} *Γρηγορίου Νύσσης*, *ΡΠ Δ*, 297 και *Πηδάλιον*, 652.

⁷⁵³ Πρβλ. το νόημα, *Β' Κορ.*, 5, 7· ο άγιος Αθανάσιος Αλεξανδρείας μάλιστα, αποπειράται να εξετάσει την ειδωλολατρεία ως μία τάση της διαβρωμένης ανθρώπινης ψυχής να *επι-νοεί* τη θεότητα σε *ανούσια* πράγματα, Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Κατά Ελλήνων*, 7, *ΡΓ* 26, 16C· για τον Ευθύμιο Ζηγαβηνό, πάλι, η ειδωλολατρεία λογίζεται ως «σεβασμός της ευτέλειας», Ευθύμιος Ζηγαβηνός, *Δογματική Πανοπλία*, *ΡΓ* 130, 29BC· περαιτέρω, βλ., ειδικότερα περί της έννοιας του ειδώλου, T. Griffith, «Εἶδωλον as Idol in Non-Jewish and Non-Christian Greek», *Journal of Theological Studies* 53,1 (2002) 95-101.

⁷⁵⁴ Η σκέψη έχει ως σημείο εκκίνησης τα *Προλεγόμενα Πηδαλίου στην Ζ' Οικουμενική Σύνοδο*, *Πηδάλιον*, 314-317, υποσημείωση, 6. Πρέπει να σημειωθεί, ότι το *Πηδάλιο*, επί του παρόντος, κάνει εκτενέστατη ανάλυση περί του «ειδώλου» ως λανθάνοντα τρόπον προσέγγισης του Θεού. Επιπρόσθετα, κατά την ερμηνεία του Ματσούκα, η ειδωλολατρεία είναι η ταύτιση της θεότητας με

περίπτωση, η απόπειρα ορισμού της ειδωλολατρίας έχει για τους ιερούς κανόνες ένα συνάμα ανθρωπολογικό και χριστολογικό χαρακτήρα, ένα δίπολο, το οποίο δε λείπει από κάθε προσέγγιση του ανθρώπινου όντος από την κανονική ανθρωπολογία, καθώς η προσχώρηση στη σχετικότητα της αλήθειας και αξίας των κτιστών πραγμάτων αντιπαραβάλλεται σαν «εγκατάληψη Χριστού».⁷⁵⁵

Η ειδωλολατρεία, ως παραθώρηση της κατάβασης του Θεού στην κτίση και επιπρόσθετα, ως αλλοίωση ψυχική και σωματική, η οποία δηλώνει την παρανόηση της φύσης των κτιστών πραγμάτων, έχει μία φαινομενολογική αποτύπωση στην ιστορική εκδήλωση της ανθρώπινης πράξης στην κτίση. Μέσα από μία τέτοια λογική κατανοείται η δήλωση περί «συνηθειών των εθνών» του 24^{ου} *Αγκύρας*,⁷⁵⁶ όπου καταγράφονται οι επιπτώσεις της λάθρας ανάγνωσης των κτιστών πραγμάτων δια της μεθοδολογικής αφορμής της ειδωλολατρίας.⁷⁵⁷ Η απορρέουσα πρακτική από την ειδωλολατρεία, πάντως, κατανοείται ακόμη μία φορά ανθρωπολογικά από το πλαίσιο αναφοράς των ιερών κανόνων, μιας και, για παράδειγμα, η αστρολογία, αυτονόητα ορώμενη ως ειδωλολατρεία, καλείται «δεσμοκτήριο της ψυχής», αναγνωρίζοντας επομένως στην ειδωλολατρεία έναν ανελεύθερο, δηλαδή έναν ενάντια στην κατασκευαστική φύση του ανθρώπου, τρόπο θέασης της κτίσης και της σχέσης Θεού και ανθρώπου.⁷⁵⁸

Ακόμη, δεν πρέπει να λησμονείται, ότι οι ιεροί κανόνες αποτελούν ομολογιακή θέση της Εκκλησίας ως έλλογη άρθρωση της θεοπτίας εντός της μυστηριακής

οποιαδήποτε κτιστή κατασκευή, Ν. Ματσούκας, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία, ...*, ο. π., 195· πρέπει να σημειωθεί, ότι για την ορθόδοξη θεολογία η ειδωλολατρεία αντιπροσωπεύει κυρίως την «εθνική» θρησκευτικότητα, την προηγούμενη αυτής χρονικά μεθοδολογία ονοματοδότησης και απόπειρας σύναψης σχέσης με το *θείο*. Σε μία τέτοια οπτική εδράζεται και το σχόλιο των ιερών κανόνων και των ερμηνευτών τους περί συγκρότησης συνόδου *Κατά Ελλήνων*, ΡΠ Γ, 557-558, όπου, επί του παρόντος, αναγνωρίζεται η συνάφεια «ειδωλολατρίας» και «αίρεσης» ως μία νόθευση μεθοδολογική με το φιλοσοφικό τρόπο των Αρχαίων Ελλήνων προς κατανόηση του θεολογικού τρόπου της Εκκλησίας. Πιο συγκεκριμένα, οι κανόνες της συνόδου της Κερθαγένης αναδεικνύουν δείγματα της απόπειρας κατανόησης και συγκριτικής ανάγνωσης της φύσης της ειδωλολατρίας ως μεθοδολογίας θεολογήσεως σε σύγκριση με το μήνυμα περί καινής ζωής και κτίσης, όπως αυτό ενυλώνεται από την ιστορική επέκταση του μυστικού σώματος του Χριστού, διακλάδωση του οποίου παραμένει η τοπική Εκκλησία της Κερθαγένης. Βλ., περισσότερο, για τους Έλληνες και την ειδωλολατρεία, 58^{ος} (67^{ος}) *Κερθαγένης*, ΡΠ Γ, 462 και *Πηδάλιον*, 497· βλ., επίσης, παρομοίου περιεχομένου σχόλιο περί ειδωλολατρίας, 84^{ος} (92^{ος}) *Κερθαγένης*, ΡΠ Γ, 511 και *Πηδάλιον*, 509· αναλόγου περιεχομένου νοθεσία περί «εθνικής πλάνης» καταγράφεται και στον 60^ο (69^ο) *Κερθαγένης*, ΡΠ Γ, 463 και *Πηδάλιον*, 498.

⁷⁵⁵ 35^{ος} *Λαοδικείας*, ΡΠ Γ, 201 και *Πηδάλιον*, 433· πρβλ. επίσης, τη θέση του *Πηδαλίου* περί ειδωλολατρίας ως αντιστράτευση της Ένσαρκης Οικονομίας, *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 58^ο (67^ο) Κερθαγένης*, *Πηδάλιον*, 497.

⁷⁵⁶ 24^{ος} *Αγκύρας*, ΡΠ Γ, 66 και *Πηδάλιον*, 383· παρόμοιο περιεχόμενο αναγιγνώσκεται και στον 83^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 250 και *Πηδάλιον*, 630.

⁷⁵⁷ Εκτενή σχόλια επί του παρόντος καταγράφονται από τις Ερμηνείες Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 24^ο *Αγκύρας*, ΡΠ Γ, 67.

⁷⁵⁸ 36^{ος} *Λαοδικείας*, ΡΠ Γ, 203 και *Πηδάλιον*, 434.

κοινότητας, οπότε πέραν της ομολογιακής τους κατανόησης και ερμηνείας της ειδωλολατρίας ως φαινόμενο και πρακτική και βέβαια, ως παραφθορά της ανθρώπινης φύσης άρα ως εκφορά λόγου και πράξης κάτω από μία εμπαθή ψυχοσωματική αλλοίωση, αντιπαραβάλλεται αυτόματα η προσέγγιση, ονοματοδοσία και απόπειρα σύναψης σχέσης με το Θεό αντιθετικά με την παράμετρο της ομολογιακής όρασης της ειδωλολατρίας. Έτσι, και πάντα στη βάση της εξέτασης της πεπτωκυίας ανθρώπινης φύσης, η οποία παρεκτρέπεται της αναφοράς της στο θείο Ον, στους ιερούς κανόνες επισημαίνεται εκτός της ειδωλολατρίας και η αίρεση ως «παρά το δόγμα» ονοματοδοσία του Τριαδικού Θεού και βέβαια, ως ερμηνεία παρά της κοινοτικής συναντίληψης και διαφορετική της συνοδικής συναπόφανσης του τρόπου προσέγγισης και ονοματοδοσίας του Θεού.⁷⁵⁹ Για τον Βαλσαμόνα, τα πράγματα εκλογικεύονται, αν θεωρήσει κανείς αιρετικό τον παρεκτρέποντα εαυτόν της κοινοτικής μετοχής του Τριαδικού Θεού και ειδωλολάτρη ή άπιστο, αυτόν που δεν αναγνωρίζει την ιστορικά ορατή ένσαρκη οικονομία του Θεού Λόγου.⁷⁶⁰

Αν θα πρέπει να συγκεκριαλωθεί κάτι, όσο αφορά την ειδωλολατρεία και την αίρεση ως έννοιες και πράξεις του ανθρωπίνου όντος ειδομένες από μία οπτική θεολογικής ανθρωπολογίας, κατανοείται, ότι αποτελούν δείγματα της ανθρώπινης ιστορικής αυτοεκδήλωσης στην οποία επιφαίνεται η παραφθορά της ανθρώπινης φύσης μέσα από την παραφθαρμένη εμπειρική βίωση (ή μάλλον, μη βίωση) της όρασης Θεού. Δεν πρέπει να λησμονείται, παρ' όλα αυτά, ότι η βίωση της όρασης του Θεού παραμένει πρωτίστως μία κοινοτική/εκκλησιαστική υπόθεση εντός της μετοχής

⁷⁵⁹ Η αίρεση, εν προκειμένω, παραμένει μία παραφθορά του χριστιανικού δόγματος εκφερόμενη από μία ιδιάζουσα ερμηνεία του Θεού, ουσιαστικά «μία ιδιωτεία του λόγου» αποτυπούμενη από μία εμπαθή ψυχική κίνηση και έναν εμπαθή συλ-λογισμό, η οποία καταλήγει στην αποστασία από τον κοινοτικό χαρακτήρα της αλήθειας περί Θεού, όπως αυτή εκφέρεται από την εκκλησιαστική κοινότητα, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 1° Μεγάλου Βασιλείου, *Πηδάλιον*, 588, υποσημείωση, 3. Πρβλ. περί της αίρεσης και της συνακόλουθης εκκοπής από τον κοινοτικό εκκλησιαστικό τρόπο εκφοράς της αλήθειας περί Θεού, Αρχμ., Γ. Παπαθωμάς, *Κανονικά Αμορφα*, Τέρτιος, Κατερίνη 2006, 251 κ. εξ., (εδώ, 266 κ. εξ.)· εκτενής αναφορά επί του ίδιου θέματος, όπως επίσης και την επισήμανση, ότι στην κανονική γραμματεία βρίσκουμε δύο αδικήματα περί αιρέσεως α) το αδίκημα της μυστηριακής *επικοινωνίας* με τους αιρετικούς και β) το αδίκημα της μη κανονικής *αποδοχής* και εγκόλπωσης αιρετικών στην εκκλησιαστική κοινότητα, όπως επίσης και σχετική προσέγγιση, επί της φύσης της αίρεσης ως κανονική ασυνέπεια, Γ. Πουλής, «Το κανονικό αδίκημα της αίρεσης», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ποιμαντικής* 13 (2008) 234-257, (όπου και σχετική βιβλιογραφία περί της θέσης των κανόνων επί της αίρεσης)· επί του ίδιου θέματος περί των αιρετικών και της σχέσης τους με την μία, αγία, καθολική και αποστολική Εκκλησία, Θ. Γιάγκου, *Κανόνες και Λατρεία...*, ο. π., 403 κ. εξ.· βλ., επίσης, σχετική ανάλυση με τη μορφή μονογραφίας περί της αίρεσης στο πλαίσιο της κανονικής οικονομίας της Εκκλησίας και βέβαια, περί της θέσεως των κανόνων επί της αίρεσης, Σ. Λιόσης, *Αίρεσις-αιρετικός στους θείους και ιερούς Κανόνες*, Γρηγόρης, Αθήνα 2008, εδώ 67 κ. εξ.

⁷⁶⁰ «Αίρετικοί μὲν λέγονται, οἱ μὴ δοξάζοντες ὀρθῶς τὰ τῶν Χριστιανῶν ἄπιστοι δέ, οἱ μηδὲ ὄλως πιστεύοντες τὴν ἔνσαρκον οικονομίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 22° (30°) Καρθαγένης, *ΡΠΓ*, 365.

του Ποτηρίου και οι ιεροί κανόνες συγκεφαλαιώνουν σε κάθε περίπτωση μία τέτοια οπτική, ενώ ως κανονικό τους μέλημα δεν αρθρώνεται τίποτα άλλο παρά η ανταπόκριση της εκκλησιαστικής οικονομίας στην πεπτωκυία παρανόηση του Θεού από την παραφθαρμένη λογική ανθρώπινη φύση και φυσικά, η εγκόλπωση των «εκπεσόντων της αληθείας» στην οικονομία της εκκλησιαστικής μυστηριακής πράξης και συνακόλουθα, στην οδό της σωτηρίας ως ο επανακεντρισμός στον οντολογικό στόχο του καθ' ομοίωσιν.⁷⁶¹

Πρέπει, εν τέλει, να προστεθεί και κάτι ακόμα. Επί της παρούσης φάσης της διατριβής, ενδιαφέρει η ειδωλολατρεία και η αίρεση ως αβλεψία της Ένσαρκης Οικονομίας και άρνηση Χριστού στη βάση της παραθεώρησης της ανθρώπινης φύσης ως εικόνας του Λόγου και συνεπακόλουθα, ως λαθεμένη ιστορική κίνηση αποκρυστάλλωσης της θεοπτίας και έλλογης απόφασης και δογματικής τεκμηρίωσης της φύσης του Ένσαρκου Λόγου και κατ' επέκταση, της ονοματοδοσίας της Τριαδικής Θεότητας. Ειδωλολατρεία και αίρεση θεωρούνται επί του παρόντος ως μία παρεκκλίνουσα ερμηνεία της θείας οικονομίας, αν και συνήθως αντιμετωπίζεται η αίρεση ως παρεκκλίνουσα της αληθείας θεολογική αφήγηση από τους ιερούς κανόνες. Ακόμη, η ειδωλολατρεία ως εμπαθής αποτύπωση μιας αληθειακής αξίωσης περί της θεότητας, η οποία οδηγεί σε τεκμηρίωση ολόκληρων θεολογικών/θρησκευτικών αφηγήσεων περί Θεού,⁷⁶² όπως παραδείγματος χάριν, αντιμετωπίζονται από τους ιερούς κανόνες οι πρακτικές των Ελλήνων και οι Ιουδαίοι ως θρησκευτική κοινότητα⁷⁶³ ή ακόμη και η αίρεση, αντιμετωπίζονται

⁷⁶¹ Εν πρώτοις, δηλώνεται, ότι ο ερμηνευτικός χωρισμός των ειδωλολατρών και των αιρετικών στη βάση των κειμένων των ιερών κανόνων είναι δυνατόν να σχηματισθεί δόκιμα στη βάση των διατυπώσεων των ιερών κανόνων. Όμως, ακόμη και με μία τέτοια προπαρασκευαστική ιστορικοκριτική προσέγγιση των ιερών κανόνων, έπεται ως ερμηνευτικό του περιεχομένου των κανόνων συμπέρασμα, μιας και το κοινοτικό μέλημα της κανονικής γραμματείας προς τον άνθρωπο παραμένει η διάθεση προς συμ-μόρφωση της άγνοιας Θεού και για τον εγκεντρισμό του ανθρώπου στην εκκλησιαστική κοινότητα. Οι παραπάνω σκέψεις έχουν ως σημείο εκκίνησης την αφήγηση, Οικουμενικός Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, Bartholomeos Archdionis, «The Teaching of the Sacred Canons on those who are not in Communion with the Church», *Kanon* 8 (1987) 45-50.

⁷⁶² Ως λείψανα Ελληνικής και Ιουδαϊκής σκαιοτήτας αναγνωρίζονται οι λοιπές θεολογικές και θρησκευτικές διηγήσεις από το εκκλησιαστικό σώμα, μία φράση που αποπνέει το ιστορικό περίβλημα της ανάδειξης της εκκλησιαστικής κοινότητας ως μυστικό σώμα Χριστού και βέβαια, τις φιλοσοφικές καταβολές κάθε παραθεώρησης της αλήθειας περί Θεού, *Προσφωνητικός Λόγος εν τῷ Τρούλλῳ...*, 299.

⁷⁶³ Οι ιεροί κανόνες κάνουν συχνή αναφορά στους Ιουδαίους ως μία θρησκευτική κοινότητα, για την οποία νουθετούν περί της αποφυγής συνόπαρξης μαζί τους πάντα αποπειρώμενοι να προφυλάξουν την ορθότητα της εκκλησιαστικής πράξης, βλ., ενδελεχή σχόλια, στο Γ. Πούλης, «*Το κανονικό αδίκημα...*», ο. π., 239-241· βλ., επίσης, για την περίπτωση των Εβραίων στα κείμενα της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, Σ. Τρωιάνος, *Η Ζ' Οικουμενική Σύνοδος και τό νομοθετικόν αὐτῆς ἔργον*, Αθήναι 1988, 28 κ. εξ· πρβλ., επίσης, τη θέση περί Ιουδαίων των ιερών κανόνων πάντα στη βάση της θεώρησής τους ως κοινότητα εκτός της ευχαριστιακής σύναξης, *11^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 328-329 και

ανθρωπολογικά ως εμπαθής γνωμική αποδέσμευση και αλλοτρίωση από την ορατή ιστορικά ένσαρκη οικονομία του Λόγου στο πλαίσιο της απάρνησης της κατά φύσιν ζωής του ανθρώπινου σκεύους και του μεταπτωτικού φαινότυπου και συμπεριφοράς της ανθρώπινης φύσης. Η αίρεση, ως εκ τούτου, λογίζεται, ως μία εκκοπή από την κοινοτική συναντίληψη περί Θεού και της οικονομίας Αυτού προς τον άνθρωπο και ως μία ιδιοτελής αφήγηση της αλήθειας περί θεότητας,⁷⁶⁴ πράγμα που απορρέει από μία παρά φύσιν αλλοιωμένη ανθρώπινη ύπαρξη,⁷⁶⁵ η οποία, επιπρόσθετα, στη ροπή της προς την αίρεση δηλώνει την εσωστρεφή ή εγωμανή της αυτοεκδήλωση ως αντιστράτευση της λογικότητας της φύσης της. Πιο συγκεκριμένα, ερμηνεύοντας το ανθρωπολογικό μοτίβο των ιερών κανόνων, αποπειράται η στοιχειοθέτηση της ανθρωπολογικής θέσης, ότι η ειδωλολατρεία και η αίρεση αποτελούν κορυφαία δείγματα που συγκεκριαλιώνουν την παραμονή του ανθρώπου στην πτωτικότητα της ύπαρξής του, μιας και η παραθεώρηση της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό δηλώνει τελικά την αγνωσία του τρόπου ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης, την απώλεια της συνειδητότητας του κατασκευαστικού στόχου του καθ' ομοίωσιν και ουσιαστικά, τη σπασμωδική ή ανακριβή απόπειρα σύναψης σχέσης με το Θεό, ως αναφορά και πηγή ζωής για τον άνθρωπο, η οποία οδηγεί τον άνθρωπο προς την απώλεια της ίδιας του της ζωής, εμμένοντας κατά αυτόν τον τρόπο στη θνητότητα ως αδαμική απορροή. Τα παραπάνω σχόλια, βέβαια, επαληθεύονται, αν λάβει κανείς υπόψη, ότι στο επίπεδο της εκκλησιαστικής και κανονικής ανθρωπολογίας, ανθρωπολογία και Χριστολογία «ομοθυμαδόν» ορίζουν την ανθρώπινη φύση και ως εκ τούτου, η κάθε ανισορροπία ή μερισμός της μίας θεώρησης έναντι της άλλης, *παύει την εκφορά της αλήθειας* περί της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης.

Πηδάλιον, 227· βλ., ακόμη, 70^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 90 και *Πηδάλιον*, 96· επίσης, επί της ίδιας θεματικής, 64^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 81-82 και *Πηδάλιον* (πρόκειται για τον 65^ο *Αγίων Αποστόλων*), 84, · βλ., περαιτέρω, για την περίπτωση των Εβραίων, 8^{ος} *Ζ' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 583 και *Πηδάλιον*, 330· βλ., ακόμη, 37^{ος} και 38^{ος} *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 206 και *Πηδάλιον*, 435.

⁷⁶⁴ Πρβλ. το δίπολο «ορθή πίστη-διεστραμμένη δόξα», Ερμηνεία Ζωναρά στον 33^ο *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 198.

⁷⁶⁵ Εξαιρετικής σπουδαιότητας συνοπτική ανάλυση περί της αιρέσεως ως α) μία πραγματικότητα προσωπικής ματαιοδοξίας και εμπάθειας, β) μία αντίροπη της εκκλησιαστικής αλήθειας κοινοτική/σεκταριστική αντίδραση και «ιστορική αναγκαιότητα» και γ) πλάνη, δηλαδή ιδεολογικοποίηση της κατά φύσιν ανάγνωσης της κτίσης και του μυστηρίου της θείας οικονομίας, στη βάση μιας ευρείας πατερικής και θύραθεν βιβλιογραφίας, αποτελεί το κείμενο, Σ. Τσιτσιγκος, «Η αίρεση ως γνωσιακή μεταβλητή στο χώρο της ψυχικής υγείας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 40 (2005) 439-488.

ΜΕΡΟΣ Ζ

Μετάνοια και εν Χριστῷ ζωή

1. Η Ενανθρώπιση του Χριστού ως η φανέρωση της τέλειαις θεότητας και τέλειαις ανθρωπότητας

«ἀμήν, ἀμήν, λέγω ὑμῖν, ἐγώ εἰμί ἡ θύρα τῶν προβάτων», *Ιω.*, 10, 7

Ο εγκεντρισμός της ανθρώπινης ύπαρξης στην προπρωτική αλήθεια περί της ανθρώπινης φύσης κατανοείται πλήρως υπό το φως της κορυφαίας έκφρασης της κατάβασης της θείας οικονομίας στην κτιστή πραγματικότητα, της Ενανθρώπισης του Λόγου και Μονογενοῦς Υιού. Ο άνθρωπος, πλέον, κατανοεί πλήρως την πτώση ως αλλοίωση της ανθρώπινης φύσης αναγιγνώσκοντας και μεταλαμβάνοντας στο πρόσωπο του Θεανθρώπου την έκφραση της τέλειαις θεότητας και τέλειαις ανθρωπότητας, ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαιρέτως, ενωμένη.⁷⁶⁶ Στην ένσαρκη

⁷⁶⁶ «Σαφής και απλούς» είναι ο λόγος της Χαλκηδόνας κατά τον Γεννάδιο Κωνσταντινουπόλεως, Γεννάδιος Κωνσταντινουπόλεως, *Κανονική Ἐπιστολή*, *ΡΠ Δ*, 368-369· βλ., επίσης, για τον Ὄρο της Χαλκηδόνας στο πλαίσιο των ιερῶν κανόνων, *Πρόλογος Ζωναρά και Βαλσαμῶνα στους Κανόνες της Δ' Οικουμενικῆς Συνόδου*, *ΡΠ Β*, 216· πρβλ. επίσης, περί της αποκρυστάλλωσης του χριστολογικῆς δόγματος, *Προλεγόμενα Πηδαλίου περί τῆς Ἁγίας καὶ Οἰκουμενικῆς Τέταρτης Συνόδου*, *Πηδάλιον*, 180-185· σημαντική συγκεφαλαίωση της δογματικῆς διδασκαλίας της Εκκλησίας περί του χριστολογικῆς και τριαδολογικῆς δόγματος, «κρατώντας την πίστη βεβαία και ασάλευτη», αναγιγνώσκονται ἀπό το περιεχόμενο του *1^{ου} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 301-305 και *Πηδάλιον*, 217-218· για την αποτύπωση των δύο φύσεων του Χριστοῦ στο Σύμβολο της Πίστεως ἐναντία στην κακοδοξία του Νεστορίου, *7^{ος} Γ' Οικουμενικῆς*, *ΡΠ Β*, 200-201 και *Πηδάλιον*, 173-176· για την εξέλιξη του κειμένου του Ὄρου της Χαλκηδόνας, πρβλ. Ερμηνεία Πηδαλίου στον 1^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 218-220· περί της ιστορικῆς εξέλιξης της αιρετικῆς περί Χριστοῦ διδασκαλίας, καθώς και για τη συνοδική ανταπόκριση της Εκκλησίας ἐπ' αὐτῆς, Ερμηνεία Αριστηνοῦ στον 1^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 305-308.

Η βιβλιογραφία περί των διαμαχῶν, ως αιρετικῆς ἐπινοήσεις που ἀρθρώσαν πλανημένη περιγραφή του προσώπου του Ἰησοῦ Χριστοῦ, οι οποίες οδήγησαν τελικά στην ἀρθρωση του συνοδικῆς Ὄρου της Χαλκηδόνας είναι εκτενέστατη. Δεν πρέπει να παραλείπεται, ὅτι οι Πατέρες της Εκκλησίας ἔχουν ἐπίγνωση, ὅτι το δόγμα ἀποτελεῖ μία ἔλλογη περιγραφή της ἐμπειρίας της ἐνσάρκωσης του Θεοῦ, μιας και «τό ἀσθενές τοῦ λόγου, τοῦ μυστηρίου φαίνεται», κατά τη φράση του ἁγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΚΘ'*, *Θεολογικός Τρίτος*, *Περί Υιοῦ*, 21, *ΡΓ* 36, 104Α· σε μία ἄλλη περίπτωση, ο Βαλσαμῶνας ἀναφέρει, ὅτι «τό γάρ ὑπό τῶν Πατέρων διορισθέν, κατ' οικονομίας λόγον ὠρίσθη», Ερμηνεία Βαλσαμῶνα στην Ἐπιστολή της Γ' Οικουμενικῆς Συνόδου, *ΡΠ Β*, 214. Περαιτέρω, βλ., ἐξαρχῆς, για την ἀπολογητικῆς των Πατέρων περί της Θεότητος του Χριστοῦ ἐναντί του συγκείμενου φιλοσοφικῆς περιβάλλοντος, Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Πρός τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἔστι Θεός ὁ Χριστός*, *ΡΓ* 48, 813Α-838Α· βλ., επίσης, την ἐπεξήγηση της πατερικῆς βεβαιότητος περί ἐνσάρκωσης Θεοῦ στο πρόσωπο του

παρουσία του Θεού στην κτίση στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού κατανοείται ο τρόπος κτίσεως του προπρωτικού ανθρώπου ως εικόνα Θεού και βέβαια, η αποδοχή και ακολουθία του παραδείγματός του δεικνύει το ανθρωπολογικό μοντέλο του επαναπροσδιορισμού του ανθρώπου στην κατασκευαστική αλήθεια της ανθρώπινης φύσης κατά την προπρωτική αναμάρτητο κατάστασή της.⁷⁶⁷ Για τον *Προσφωνητικό Λόγο της Πενθέκτης*, η πλάνη του ανθρώπου περί της κτιστής φύσης του, καθώς και η συνακόλουθη λαθεμένη ανάγνωση της κτίσης από τον πεπτωκότα άνθρωπο, φθάνει στην ίασή της με το παράδειγμα του Θεανθρώπου δια της ορατής πλέον εξακρίβωσης της «άνω ροπής του ανθρωπίνου γένους».⁷⁶⁸ Με την Ενσάρκωση του Θεού και το έργο της, κατά το Ζωναρά, επέρχεται ο επανακεντρισμός της ανθρώπινης φύσης στην προπρωτική της κατάσταση, μιας και ελευθερώνεται η ανθρώπινη φύση από τη δουλεία της *αμαρτίας*.⁷⁶⁹ Κατανοείται, επομένως, στο πλαίσιο της εκφραστικής επιλογής των ιερών κανόνων, ότι η αμαρτία ως λήμμα που συγκεφαλαιώνει την ανθρώπινη πτωτικότητα ως ανθρωπολογική κατάσταση, απαλείφεται οριστικά και επαναδιατυπώνεται το μοντέλο κατασκευής της ανθρώπινης φύσης, όπως οράται στην τέλεια ανθρωπότητα και τέλεια θεότητα του Ιησού Χριστού.⁷⁷⁰ Πρόκειται,

Χριστού, Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εις τήν Πρός Κορινθίους Β' ἐπιστολήν*, PG 74, 921B-925B· πρβλ. τη συμπερίληψη της δογματικής διδασκαλίας, Ευθύμιος Ζυγαβηνός, *Δογματική Πανοπλία*, PG 130, 9-1362· επιπρόσθετα, η περαιτέρω παρουσίαση συναφών πατερικών έργων περί της αποδείξεως της θεότητας του Χριστού και βέβαια, της απολογητικής περί του τρόπου υπάρξεως της Αγίας Τριάδας, θα μπορούσε να είναι εκτενέστερη (έως μάταια).

Επίσης, στο επίπεδο της σύγχρονης δευτερεύουσας βιβλιογραφίας περί του *Όρου της Χαλκηδόνας* ως έκφραση του ορθοδόξου δόγματος, βλ., Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός...*, ο. π., 15-26, (περί της βιβλικής βάσης του ορθοδόξου δόγματος) και 57-82, (περί της γέννησης του Υιού και της σχέσης Αυτού με τον Πατέρα στη βάση της ορθόδοξης θεολογίας του 4^{ου} αιώνα)· βλ., ακόμη, Ν. Ματσούκας, «Ασυγχύτως καί Ἄδιαιρέτως, Τό δόγμα τῆς Χαλκηδόνας», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 65 (1982) 129-139· βλ., αναλυτικά περί του χριστολογικού δόγματος, του ίδιου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β...*, ο. π., 217-349· βλ., επίσης, G. M. De Durand, «Sources et Significaton de Chalcedoine», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 86,3 (2002) 369-386· βλ., αναλυτική παρουσίαση επί της στοιχειοθέτησης του ορθοδόξου δόγματος αλλά και των συναφών χριστολογικών προβλημάτων, με τα οποία ασχολήθηκαν οι Οικουμενικές Σύνοδοι ως η πλήρης Πνεύματος Αγίου έκφραση της ενότητας πίστεως και αυτοσυνειδησίας της Εκκλησίας, Ι. Καλογήρου, *Ιστορία των Δογμάτων, (Πανεπιστημιακές Παραδόσεις)*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1993, 1-440. Η βιβλιογραφία περί του θέματος (ελληνική και ξενόγλωσση) παραμένει ογκωδέστατη.

⁷⁶⁷ «... φῶς εἶδε μέγα καί τῶν τῆς πλάνης ἠλευθερώθη δεσμῶν», με το παράδειγμα της Ενσάρκωσης του Θεανθρώπου, κατά τη φράση του *Προσφωνητικού Λόγου ἐν τῷ Τρούλλῳ...*, PΠ Β, 295.

⁷⁶⁸ Επίσης, κατά τη φράση του *Προσφωνητικού Λόγου ἐν τῷ Τρούλλῳ...*, 297.

⁷⁶⁹ *Ερμηνεία Ζωναρά στον 73^ο Πενθέκτης*, PΠ Β, 474· βλ., εκτεταμένα, περί της αναίρεσης του νόμου της αμαρτίας από τον Χριστό σύμφωνα με την πατερική θεολογία, Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εις τήν Πρός Ρωμαίους*, 7,7 PG 74, 801B-806A και 8,3, 817D-820C.

⁷⁷⁰ Βλ., περί της (απουσίας) σχέσης της αμαρτίας ως κατάστασης με την υπόσταση του Ιησού Χριστού, Χ. Σταμούλης, «Ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ καί ἁμαρτία στοὺς ἀντιοχειανούς θεολόγους τοῦ 5ου αἰ. Συμβολή στή μελέτη τῆς Χριστολογίας τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, τοῦ Νεστορίου καί τοῦ Βασιλείου Σελευκείας», *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρὸς τιμὴν τοῦ Παμβασιλέως Χριστοῦ (14-17*

συγκεκριμένα, για μία *συνανάσταση* της ανθρώπινης φύσης τῷ Χριστῷ.⁷⁷¹ Μέσα από αυτή την οπτική ο Υἱός του Ανθρώπου καλείται ως νέος Αδάμ,⁷⁷² μιας και η Ενσάρκωση του Θεού-Λόγου στο πρόσωπο Ιησού Χριστού αναδεικνύει και προτείνει ανθρωπολογικά την ακριβή θεώρηση της ανθρώπινης φύσης ως εικόνας Θεού,⁷⁷³ παραγράφοντας δια παντός το παλαιό πτώμα, όπως γλαφυρά περιγράφεται η πεπτωκυία φύση του Αδάμ-ανθρώπου.⁷⁷⁴

Η Ενσάρκωση του Λόγου του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού *τέμνει* ιστορικά την κτίση και την ιστορική διαδρομή του ανθρώπου, μιας και, όπως *κανονίζεται* από τον *1^ο Πενθέκτης* δια της αποστολικής αυτοψίας του προσώπου Του, κατανοείται ότι ο Χριστός αποτελεί την αρχή και το τέλος των πάντων.⁷⁷⁵ Επί τούτου, πρέπει να προστεθεί η παρατήρηση του *8^{ου} Γ' Οικουμενικής*, ότι η «ιδίω αίματι» δωρεά της ελευθερίας από την πτωτικότητα παραμένει ένα γεγονός ελεύθερης συγκατάβασης της Θεότητας προς το κτίσμα-άνθρωπο, ένας γεγονός, που αποζητά τη συνάντηση με την ελευθερία ως κεντρικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης υπαρξης.⁷⁷⁶ Επομένως, ο Χριστός και το έργο Του παραμένει η θύρα της εκ νέου όρασης της αλήθειας περί της ανθρώπινης φύσης, μιας και η σωτηρία του ανθρώπου είναι πάντα μία *χριστοκεντρική* υπόθεση για τους ιερούς κανόνες κατά την άρθρωση

Νοεμβρίου 1990), *προνοία και προεδρεία τοῦ Παναγιώτατου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης*, Έκδοσις Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1991, 559-626.

⁷⁷¹ Η φράση ανήκει στην *Ερμηνεία Ζωναρά στον 20^ο Α' Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 163.

⁷⁷² Η κειμενική βάση αυτής της συσχέτισης παραμένει εξάπαντος βιβλική. Βλ., μία πατερική ερμηνεία επί του θέματος, Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, ΡΓ 74, 789Α. Πρβλ. μία επίσκεψη στο κείμενο της Γραφής, καθώς και στην οπτική της βιβλικής ερμηνείας επί του θέματος, J. Marcus, «Son of Man as Son of Adam», *Revue Biblique* 110,1 (2003) 38-61.

⁷⁷³ Πρβλ. σχετικά, «οὐκοῦν τὸν παλαιὸν ἀπεκδυσάμενος ἄνθρωπον, καὶ περιεχὼν τῆς καρδίας τὸ κάλυμμα, ἤνοιξε τῷ Λόγῳ τὴν εἴσοδον, ὃν ἐντὸς γενόμενον ἔνδυμα ποιεῖται ἐαυτῆς ἡ ψυχὴ, κατὰ τὴν τοῦ Ἀποστόλου ὑφήγησιν, ὃς κελεύει τὸν ἐκδυσάμενον τὴν σαρκώδη τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου περιβολὴν, ἐνδύσασθαι χιτῶνα τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα, ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, Ἰησοῦ δὲ λέγει εἶναι τὸ ἔνδυμα», Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἁσμάτων*, 11, ΡΓ 44, 1005Α.

⁷⁷⁴ Πρβλ. για παράδειγμα, το δίπολο Αδάμ-Χριστός, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς Πόντον φυγῆς*, Λόγος Β', 23, ΡΓ 35, 432C-433Α.

⁷⁷⁵ Ερμηνεύεται ο *1^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 302 και *Πηδάλιον*, 217· ακόμη, η Ανάσταση του Κυρίου αποτελεί το ορόσημο της θείας οικονομίας, με το οποίο, επαναλαμβάνεται και σε αυτό το σημείο, επαναπροσδιορίζεται πραγματικά το οντολογικό τέλος της ανθρώπινης φύσης. Πρβλ. την αναφορά περί αναστάσεως, *1^{ος} Θεοφίλου Αλεξανδρείας*, ΡΠ Δ, 342 και *Πηδάλιον*, 677.

⁷⁷⁶ Ερμηνεύεται ο *8^{ος} Γ' Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 203-204 και *Πηδάλιον*, 176-177. Σε μία τέτοια θεώρηση συνηγορεί και ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο οποίος βλέπει στο έργο του Χριστού την οριστική παύση της δουλείας του θανάτου ως αναγκαστικού εκ της πτώσεως προερχομένου «συμβεβηκότος» στη ζωή και διαδρομή της ανθρώπινης φύσης. Πρβλ. τη διατύπωση, Ιωάννης Χρυσόστομος, *Ερμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, 21, ΡΓ 60, 604· πρβλ. επίσης, «πλὴν ἀπέθανεν ἐφάπαξ τῇ ἁμαρτίᾳ, τοῦτέστιν ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου· τίθειται γάρ ἰλασμός διὰ πίστεως· ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ Θεῷ. Ταύτην οὖν ἄρα τὴν νέκρωσιν, τὴν διὰ γέ τῶν παθημάτων καὶ μέχρις αὐτοῦ θανάτου διηκούσαν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν σώμασι περιφέρουσιν οἱ μυσταγωγοί, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ, καθὰ φῆσιν αὐτός, ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῆ (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Κορινθίους Β' Ἐπιστολήν*, 3, ΡΓ 74, 937Α.

του λόγου τους στην ιστορική συνέχεια της εκκλησιαστικής κοινότητας και της θεολογίας της.⁷⁷⁷ Η άρνηση μιας τέτοιας χριστολογικής οπτικής αποτελεί για τον Αριστηνό,⁷⁷⁸ κατ' ουσίαν άρνηση του μυστηρίου της θείας οικονομίας,⁷⁷⁹ ενώ ο ανθρωπολογικός αντίκτυπος της χριστοκεντρικής σωτηρίας εκφράζεται στην καθολική για το ανθρώπινο γένος αναθεώρηση της οπτικής περί της ανθρώπινης φύσης, μιας και η διαπίστωση της πτωτικότητάς της μπορεί να παρακαμφθεί *συν Χριστῷ* πλέον, καθώς «τό σωθῆναι οὐδενί προσώπῳ ἀποκέκλεισται».⁷⁸⁰ Τούτη η διαπίστωση, ως εναρκτήριο κάλεσμα προς ανταπόκριση στον ανθρωπολογικό τύπο του νέου Αδάμ σχηματοποιεί, βέβαια, μία εικόνα της ανθρώπινης φύσης, η οποία οφείλει βιωματικά να διαβιεί ἐν Χριστῷ. Τούτη η ζωή και πράξη είναι παντελώς διαφορετική από την απλά θεωρούμενη «πραγματεία του βίου», μιας και μια άνευρη πραγματεία του βίου λογάται ως μία έκκληση προς την αδιάφορη βιοτή, η οποία προέρχεται από την αγνόηση του ανθρωπολογικού αντικτύπου της Ενανθρώπισης και τη συνέχεια της πτωτικότητας ως μη ιάσιμης παραφθοράς της κτιστής κατασκευής.⁷⁸¹

Συγκεφαλαιωτικά καταδεικνύεται, ότι ο Ενανθρωπήσας Λόγος οράται ως το υπόδειγμα της τέλειαν ανθρωπότητας στην ασύγχυτη, άτρεπτη και αδιαίρετη ένωση Του με τη θεότητα σε μία υπόσταση. Πιο συγκεκριμένα, το πρόσωπο του Ιησού Χριστού εκφράζει για την πατερική εμπειρία, μέρος της οποίας αποτελεί και η κανονική έκφασή της, μιας και πιστοποιείται εξόφθαλμα το ομόαιμο της συνάφειας δόγματος και κανόνων ως εκκλησιαστικού λόγου προερχόμενου από την ίδια πηγή και από την ίδια ιστορική έκφαση της οικουμενικής ενότητας του εκκλησιαστικού σώματος, *το υπόδειγμα του τρόπου ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης*. Άρα, η πτώση και πτωτικότητα ως έννοια και οντολογική συνέπεια επί της ανθρώπινης φύσης κατανοούνται στην αυτοψία της απουσίας τους στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, κατά την ανθρωπότητα του οποίου αποδεικνύεται ο κατά φύσιν τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου.⁷⁸² Επιπρόσθετα, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει, ότι με τη διατύπωση του δόγματος ως έλλογης αλήθειας και κατανόησης του μυστηρίου της Τριαδικής

⁷⁷⁷ 35^{ος} Λαοδικείας, ΡΠΓ, 201 και Πηδάλιον, 433.

⁷⁷⁸ Ερμηνεία Αριστηνού στον 35^ο Λαοδικείας, ΡΠΓ, 203.

⁷⁷⁹ Όπως ρητά επισημαίνεται από τον 73^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 233 και Πηδάλιον, 626· βλ. επιπρόσθετα, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 73^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 234-235.

⁷⁸⁰ 68^{ος} (77^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠΓ, 479 και Πηδάλιον, 501.

⁷⁸¹ Το σχόλιο έχει ως σημείο εκκίνησης, Ερμηνεία Ζωναρά στον Προσφωνητικό Λόγο ἐν τῷ Τρούλλῳ, ΡΠΒ, 300.

⁷⁸² Με την Ενσάρκωση του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού δηλώνεται ανθρωπολογικά η αναίρεση του νόμου της αμαρτίας. Πρβλ. το σχόλιο, Κύριλλος Αλεξανδρείας, Ερμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Ρωμαίους, 8,3 ΡΓ 74, 817D-820C.

θεότητας και περιγραφή του τρόπου ύπαρξης του Ενανθρωπήσαντα Λόγου, η εκκλησιαστική κοινότητα προσπαθεί να οριοθετήσει πλέον τον τρόπο σχέσης ανθρώπου και Θεού, μιας και η ορθόδοξη αποσαφήνιση του τρόπου ύπαρξης του Θεού, προκρίνει τον αληθή τρόπο σχέσης και αναφοράς του ανθρώπου στο Θεό, ο οποίος παραμένει κατά την κανονική ανθρωπολογία η πηγή της ύπαρξης και της ζωογόνησης του ανθρώπου. Το δόγμα, επομένως, οριοθετεί την ανθρωπολογικά ορθόδοξη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου, καθορίζοντας τον τρόπο ομολογίας, πίστης και μετοχής της Τριαδικής θεότητας από τον άνθρωπο.

2. Από τη Χριστολογία στην Εκκλησιολογία-Η κοινότητα της καινής κτίσης ως πρόταση ίασης της πτωτικότητας της ανθρώπινης φύσης

Ρητά ο 2^{ος} Πενθέκτης αναφέρει, ότι η κοινότητα που προσέλαβε το μήνυμα της Ενανθρώπισης και το προεκτείνει ιστορικά προς το έσχατο, μέσα από μία γραμμική συνέχεια, αποστολική και πατερική, μιας και αυτή η κοινότητα ονοματίζει και ενυλώνει ιστορικά το «Κυριακό σώμα» ως ένα άθροισμα ανθρώπων-πιστών, το οποίο μετέχει στη μυστηριακή της ζωή, κεφαλή του οποίου είναι ο Χριστός,⁷⁸³ κινείται και δρα με μία σαφή ανθρωπολογική πρόταση επανακεντρισμού στην κατά φύσιν δράση της κτιστής κατασκευής: την ιατρεία παθών και τη θεραπεία των ψυχών.⁷⁸⁴ Μάλιστα, οι ιεροί κανόνες στο σύνολό τους ως πρόταση ίασης της ανθρώπινης φύσης έχουν αυτόν ακριβώς το λόγο ύπαρξης: τον επανακεντρισμό της ανθρώπινης φύσης στην κατασκευαστική του αλήθεια και στην ίαση της πτωτικότητας ως προσωπικά εθελουσίας επανατοποθέτησης της ανθρώπινης φύσης.⁷⁸⁵

Κατά αυτόν τον τρόπο, η μετοχή στο εκκλησιαστικό σώμα, ως μετοχή στο άθροισμα του Κυριακού σώματος και επανεύρεση και γεύση της οντολογικής προοπτικής που δηλώθηκε εξάπαντος με την ανάσταση του Χριστού, αποτελεί, για τον 8^ο Α' Οικουμενικής, μία αυτεξούσια αποδοχή του δόγματος της κοινότητας, που διαδηλώνει το αναστάσιμο μήνυμα. Η μετοχή στην εκκλησιαστική κοινότητα για

⁷⁸³ Πρβλ. Ερμηνεία Ζωναρά στον 76^ο (85^ο) Καρθαγένης, ΡΠΓ, 475.

⁷⁸⁴ 2^{ος} Πενθέκτης, ΡΠΒ, 308 και Πηδάλιον, 220.

⁷⁸⁵ Ερμηνεύονται οι πρώτες σειρές του 2^{ου} Πενθέκτης, ΡΠΒ, 308-309 και Πηδάλιον, 220.

κάθε άνθρωπο αναγνωρίζει την αποδοχή της κοινοτικής συναντίληψης της αλήθειας περί της κτιστής ανθρώπινης φύσης εντός της ομολογίας Θεού και της ιστορικής προέκτασης της άρθρωσης αυτής της ομολογίας μέσα από το εκκλησιαστικό σώμα, μιας και «πάντες έσονται μίας γνώμης», κατά τη χαρακτηριστική φράση του Βαλσαμώνα.⁷⁸⁶ Πιο συγκεκριμένα, η ιστορική διαμόρφωση και σπονδύλωση του εκκλησιαστικού σώματος, ως το καθολικό και αποστολικό μυστικό σώμα Χριστού στην ιστορική του διαδρομή, παραμένει η κοινότητα στη μετοχή του δόγματος της οποίας (με όλα τα συμφραζόμενα τα απορρέοντα από αυτή τη συμ-μετοχή στο δόγμα/την πίστη),⁷⁸⁷ επαναπραγματώνεται η οντολογική προοπτική της ανθρώπινης φύσης, μιας και αποκαθίσταται ή επαναδηλώνεται η κατασκευαστική αλήθεια της ανθρώπινης φύσης διακρινόμενη από την απουσία εμπάθειας κατά την προπρωτική της κατάσταση.⁷⁸⁸ Μάλιστα, η ανταπόκριση στην κοινότητα της καινής κτίσης και της ανθρωπολογικής της πρότασης, όπως θα μπορούσε να ονομασθεί η Εκκλησία, πρέπει να πραγματοποιείται από τον άνθρωπο ως μία αυτοσυνείδητη πράξη,⁷⁸⁹ η οποία εναγκαλίζει το σύνολο της ανθρώπινης ύπαρξης, μιας και η ομολογία Χριστού πρέπει να σαρκώνεται με ανθρωπολογικούς όρους ως μία στροφή-ορόσημο «εξ όλης καρδιάς».⁷⁹⁰ Η ανθρωπολογική βάση της περιγραφής της εισχώρησης στην εκκλησιαστική κοινότητα ως ιστορική άρθρωση της ομολογίας Θεού συμπληρώνεται και από τον 6^ο *Αγκύρας*, ο οποίος μιλά για μία «εις διάνοιαν επιστροφή», ενώ παράλληλα, η ομοιογένεια της εκδήλωσης της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα από την ταυτοσημία καρδιάς-νου κατά τα πατερικά ανθρωπολογικά μοτίβα υπογραμμίζεται για μια φορά ακόμη.⁷⁹¹ Δεν πρέπει, επίσης, να λησμονείται, προς επίρρωση των ανωτέρω, ότι στον άγιο Βασίλειο Καισαρείας παραλληλίζεται το εμφύσημα του Θεού στον Αδάμ για το δώρο της ζωής με το εμφύσημα του Χριστού στους μαθητές μετά

⁷⁸⁶ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 7^ο Θεοφίλου Αλεξανδρείας, *ΡΠ Δ*, 348.

⁷⁸⁷ Η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας αποτελεί την άμεση συνισταμένη της σύνδεσης μεταξύ Χριστολογίας και Εκκλησιολογίας κατά τον 66^ο *Πενθέκτης*, δηλώνοντας, ότι η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας αποτελεί τον τρόπο συνανύψωσης και συνανάστασης εν Χριστώ του ανθρώπου, 66^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 460 και *Πηδάλιον*, 279· μάλιστα, ο Βαλσαμώνας αναφέρει, ότι «πάντες οι πιστοί όφείλουσιν εν έτοιμότητι είναι τοῦ μεταλαμβάνειν τῶν άγιων μυστηρίων καθεκάστην...», υποδηλώνοντας κατά αυτόν τον τρόπο τη δυνατότητα της μετοχής Χριστού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 66^ο *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 461.

⁷⁸⁸ Ερμηνεύεται, 8^{ος} *Α' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 133 και *Πηδάλιον*, 133.

⁷⁸⁹ Εκ προαιρέσεως η πίστη και όχι εξ ανάγκης επαναλαμβάνεται από τον 12^{ος} *Νεοκαισαρείας*, *ΡΠ Γ*, 88 και *Πηδάλιον*, 393.

⁷⁹⁰ Χρησιμοποιείται η φράση και το σκεπτικό από τον 8^ο *Ζ' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 583 και *Πηδάλιον*, 331.

⁷⁹¹ Πρβλ. το περιεχόμενο, 6^{ος} *Αγκύρας*, *ΡΠ Γ*, 33 και *Πηδάλιον*, 374· πρβλ. περί της ταυτοσημίας καρδιάς και νου, επαναλαμβάνεται ότι, «... τὸ ήγεμονικόν, οὔ σύμβολον ή καρδιά έστιν», Γρηγόριος Νύσσης, *Είς τὰ άσματα τῶν άσμάτων*, 7, *PG* 44, 937D.

την Ανάσταση Του, πράγμα που εκκινεί την Εκκλησία και περισσότερο, με συναφές αντίκτυπο στην κανονική ανθρωπολογία, η εκκίνηση της εκκλησιαστικής κοινότητας προμηνύει την εκκίνηση της εκκλησιαστικής υπόστασης για τον καινό άνθρωπο που μετέχει της ζωής της.⁷⁹²

Έχοντας τα παραπάνω υπόψη, καταδεικνύεται ότι η Χριστολογία ως θεολογική έκφανση της θεοπτίας αποκρυσταλλωμένη στο θεολογικό λόγο της Εκκλησίας αποτελεί την οδό της πίστης στην οποία ανταποκρίνεται ο μεταπτωτικός άνθρωπος προς ίαση της αμαυρωμένης φύσης του εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας μέσω ενός κανονικού θεραπευτικού λόγου, ενώ επίσης, *σημειώνει* την ιστορική πορεία του εκκλησιαστικού σώματος και την ασφαλή επανατοποθέτηση του ανθρώπου στην οντολογική στόχευση του καθ' ομοίωσιν.⁷⁹³ Επ' αυτού, πρέπει να μεθερμηνευθεί και ο *11^ο Ζ' Οικουμενικής* για «φύλαξη των κανόνων» ως του εκκλησιολογικού τρόπου που συνδέει τον αντίκτυπο του σωτηριώδους μηνύματος του Χριστού με την πρόσληψή του από τον μετέχοντα αυτού του μηνύματος προς επανέυρεση της ανθρωπολογικής προοπτικής της κτιστής υπό Θεού κατασκευής.⁷⁹⁴ Και η φύλαξη των ιερών κανόνων, οδηγεί στο καίριο για την κανονική ανθρωπολογική πρόταση συμπέρασμα, ότι «ο λόγος της πίστεως προσομοιώνεται στην ευθεία του βίου πολιτεία», πράγμα που αυτονόητα δηλώνει την απόπειρα του εκκλησιαστικού σώματος να επαναπροσδιορίσει την ανθρώπινη φύση πέραν της αδαμιαίας πτώσης και πτωτικότητας και συνεπακόλουθα, αυτός ο επαναπροσδιορισμός μπορεί πράγματι να είναι εμπειρικά αποτυπούμενος στην ευθεία ιστορική πράξη του ανθρώπου.⁷⁹⁵

Επί του παρόντος σημείου της διατριβής, καταφαίνεται στην επίσκεψη των κειμένων των αντιστοιχών ιερών κανόνων η σύνδεση της Χριστολογίας ως θεολογικού λόγου που φέρει την ορθότητα περιγραφής της τέλειαν ανθρωπότητας και τέλειαν θεότητας του Ενανθρωπήσαντος Θεού με την εκκλησιολογία και την ιστορική δέσμευση του εκκλησιαστικού σώματος να μεταφέρει και να προβάλλει το

⁷⁹² Βλ., την προσέγγιση, Βασίλειος Καισαρείας, *Περί Πνεύματος*, 10, 39, PG 32, 140CD.

⁷⁹³ Τούτο το σωτηριολογικό συμπραζόμενο των ιερών κανόνων εκφράζεται άριστα στο περιεχόμενο του *84^{ου} Μεγάλου Βασιλείου*. Εκεί, αφού σημειώνεται η ολόψυχη αναστροφή προς τον Κύριο και τον επανακεντρισμό της σωτηρίας, προστίθεται επίσης, ότι ο τρόπος της μετανοίας μέλλει την κανονική γραμματεία της Εκκλησίας ως εγκεντρισμό στη συν Χριστώ σωτηρία, *84^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, PΠ Δ, 253 και *Πηδάλιον*, 630-631.

⁷⁹⁴ Προσεγγίζεται, *12^{ος} Ζ' Οικουμενικής*, PΠ Β, 590 και *Πηδάλιον*, 332· επαναλαμβάνεται, επίσης, «τοῖς γάρ ἱεροῖς καί θείοις κανόσι μονῆς τῆς ψυχικῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἐμέλησε, καί ἕτερον παντελῶς οὐδενός», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 4^ο Πρωτοδευτέρας, PΠ Β, 662.

⁷⁹⁵ Όπως αβίαστα εκμαιεύεται από τον *12^{ος} Λαοδικείας*, PΠ Γ, 182 και *Πηδάλιον*, 425.

σωτηριολογικό περιεχόμενο του χριστολογικού μηνύματος. Τούτο το χριστολογικό μήνυμα, ως κοινοτική πρόταση και ορθή πίστη, προφυλάσσεται από την κανονική πτυχή του εκκλησιαστικού λόγου, ώστε να μεταχθεί ορθά στον ολοψύχως (ανα)στρεφόμενο άνθρωπο-πρόσωπο προς τη μετοχή αυτής της αλήθειας και την μετακύληση αυτής της αλήθειας στην ανα-γέννηση της μεταπτωτικής ανθρώπινης φύσης, η οποία, φυσικά εντός της συγκριτικής της αντιπαραβολής και ανάγνωσης με το περιεχόμενο του χριστολογικού δόγματος, επαναφέρεται στο αρχαίο υπό Θεού κατασκευαστικό της κάλλος και στην επαναστόχευσή της στον οντολογικό της προορισμό προς τη μυστηριακή ένωσή της με το Θεό σε μία χαρισματική κοινότητα εκλεκτών προς σωτηρία.⁷⁹⁶

3. Ομολογία Χριστού και Βάπτισμα-Η γέννηση της εκκλησιαστικής υπόστασης για την κτιστή ανθρώπινη ύπαρξη

Κατά αυτόν τον τρόπο, το αναστάσιμο μήνυμα της Ενανθρώπισης του Θεού δηλώνεται από την αποστολική και πατερική κοινότητα στην ιστορική της μορφή στη σύμπασα κτίση και στη σύμπασα ανθρωπότητα. Ως εκ τούτου, ο Ζωναράς αναγνωρίζει στην Εκκλησία τον ανθρωπομορφικό τύπο της μητέρας «ὡς ἐν αὐτῇ ἀναγεννωμένων ἡμῶν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, γέννησιν ἡμερινὴν, καὶ ἐλευθέραν, καὶ λυτικὴν τῶν παθῶν, καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσαν»,⁷⁹⁷ αναγνωρίζοντας ως εκ τούτου στο μυστήριο του βαπτίσματος α) την ελεύθερη πρόσκληση για είσοδο στην κοινότητα της καινῆς ζωῆς και κτίσης, μια πρόσκληση απευθυνόμενη στον κάθε άνθρωπο και β) την αναγέννηση της ανθρώπινης φύσης και τον επαναπροσδιορισμό της στην προπρωτική της κατάσταση, μιας και δια του ἁγίου βαπτίσματος κάθε ρύπος της αδαμιαίας επίκτητης μεταβολῆς καθαιρείται και απαλείφεται,⁷⁹⁸ επαναμετέχοντας πλέον ο άνθρωπος στην τέλεια ανθρωπότητα, ὅπως ιστορικά ενεφάνη από τον

⁷⁹⁶ Η τελευταία φράση αφορμάται από τη θεολογική και κανονική διάκριση μεταξύ του *l'être démocratique* και του *l'être ecclésial* ως συγχρονική πρόσληψη του επιστητού και του κτιστού κόσμου, ὅπως τεκμηριώνεται, Archim. G. Parathomas, *Essais d'Économie Canonique*, ο. π., 233-239.

⁷⁹⁷ Ερμηνεία Ζωναρά στον 67^ο (76^ο) Καρθαγένης, *ΠΠΓ*, 477.

⁷⁹⁸ Οι Πατέρες της Εκκλησίας, κατά τον Βαλσαμόνα, προτάσσουν σύσσωμοι τη θέση, ότι με το βάπτισμα, ως μυστηριακό γεγονός εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, «απολούεται ο άνθρωπος κάθε ρύπο της αμαρτίας», δηλαδή απολούεται τις επιπτώσεις της αδαμιαίας πτώσης στην ανθρώπινη φύση. Βλ., για παράδειγμα, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 12^ο Αγκύρας, *ΠΠΓ*, 43.

Ενανθρωπήσανατα Λόγο, εικόνα του Οποίου παραμένει ο άνθρωπος κατά την εκκλησιαστική ανθρωπολογία. Μάλιστα, το βάπτισμα αποτελεί επαναπροσδιορισμό της κατ' εικόνα Θεού δημιουργίας της ανθρώπινης φύσης, μιας και, ξανά από την παράθεση του Ζωναρά, ονομάζεται «τύπος της ταφής και της αναστάσεως του Κυρίου», δηλώνοντας έτσι, τον αντίκτυπο που έχει στην ανθρώπινη φύση η Ενσάρκωση Θεού ως φάση της θείας οικονομίας, μιας και επαναπροσδιορίζει τη διαρραγείσα οντολογική στόχευση του καθ' ομοίωσιν, που αναγνωρίζεται αποκατεστημένη πλέον, από την αυτοψία και μετοχή της Ενανθρώπησης του Λόγου.⁷⁹⁹

Γίνεται, επομένως, κατανοητό, ότι το βάπτισμα ως εισαγωγικό στην εκκλησιαστική κοινότητα μυστήριο έχει ένα σαφές χριστολογικό άμα και ανθρωπολογικό περιεχόμενο, μιας και εγκεντρώνει τον άνθρωπο στον αληθή και πέραν εμπάθειας τρόπο της κατασκευής του από τον Θεό. Πιο συγκεκριμένα, οι ιεροί κανόνες και οι σχολιαστές αυτών μεριμνούν να καταδείξουν την ανθρωπολογική προέκταση του νοήματος του βαπτίσματος ως εκκλησιαστικού γεγονότος και την ένδυση του καινού ανθρώπου δια του βαπτίσματος, πάντα στη βάση του χριστολογικού δόγματος και στην εγκόλπωση της σωτηριολογικής πρότασης περί της ανθρώπινης φύσης, όπως δηλώνεται από την οικονομία του Θεού προς τον άνθρωπο κατά την Ενανθρώπηση του Λόγου. Ως εκ τούτου, εξυπακούεται, ότι η κανονική γραμματεία διαδηλώνει πλέον την καινή ανθρωπότητα και τον καινό τύπο της ανθρώπινης φύσης, στον οποίο μαρτυρείται η απουσία της αμαρτωλότητας ως κίνηση προς το μηδενισμό και το θάνατο της ανθρώπινης ύπαρξης και προφανώς δωρίζει την επανεκκίνηση συν Χριστῷ της οντολογικής προοπτικής της ομοίωσης Θεού, πράγμα ανέγκλητο ως μία εξ αρχής κατασκευαστική προίκα της κτιστής υπό Θεού κατασκευής. Κατά αυτόν τον τρόπο, αναγνωρίζεται η ανα-γέννηση του ανθρώπου εντός της βαπτισματικής κοινότητας κατά την μετοχή του μυστηριακού γεγονότος του βαπτίσματος, μία γέννηση, η οποία αποτινάσσει όλα τα χαρακτηριστικά της πτωτικότητας, άρα επαναπροσδιορίζει την ανθρώπινη φύση στην αλήθεια της κατασκευής της εντός ενός κοινοτικού και εκκλησιαστικού πλαισίου⁸⁰⁰ και βέβαια, σε συνάρτηση με την επανεγρήγορηση της κατά φύσιν διάθεσης έναντι του κτιστού κόσμου σε δεσμό αγάπης και αναφοράς με το συνάνθρωπο, μιας και η ανθρώπινη

⁷⁹⁹ Πρβλ. Ερμηνεία Ζωναρά στον 45° Λαοδικείας, *ΠΠ Γ*, 212· το βάπτισμα ως μία πράξη μετοχής του θανάτου του Κυρίου προκρίνεται και από, 47^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΠΠ Β*, 62 και *Πηδάλιον*, 55.

⁸⁰⁰ «... καί τῷ θεῷ λουτρῶ, τόν τοῦ βίου ρῆπον ἀποπλυνάμενος», Ερμηνεία Βαλσαμώννα στον 3° Λαοδικείας, *ΠΠ Γ*, 174.

ύπαρξη τελεί ιστορικά εν μέσω μίας κοινότητας αδελφών, εντός μίας κοινωνίας προσώπων με την ίδια μυστηριακώς επανενεργοποιούμενη μυστηριακώς οντολογική στόχευση.⁸⁰¹ Επομένως, κατά τους ιερούς κανόνες δεν είναι πλεονασμός να χαρακτηριστεί ως *δεύτερη γέννηση* του ανθρώπου το βάπτισμα, το οποίο απαλείφοντας την παρεκτροπή της ανθρώπινης φύσης, εξαιτίας της άπαξ γενομένης αδαμικής επιλογής της εμπάθειας και θνητότητας, προσφέρει ξανά εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας την προοπτική της οντολογικής στόχευσης του καθ' ομοίωσιν.⁸⁰²

Πρόκειται, με λίγα λόγια, για μία εκ νέου θεώρηση της ανθρώπινης φύσης στα μέτρα της *εκκλησιαστικής της υπόστασης*.⁸⁰³ Και τούτη η εκκλησιαστική υπόσταση της ανθρώπινης ύπαρξης εκκινεί από τη βαπτισματική πράξη εντός της κοινότητας που ομολογεί τον Τριαδικό Θεό.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Ερμηνεύεται η επεξήγηση και η θέση περί του μυστηρίου του βαπτίσματος, όπως σχηματοποιείται πατερικώς, Ιγνάτιος Αντιοχείας, *Προς Φιλιππησίους, (Περί βαπτίσματος)*, 6, PG 5, 920A-941A, (εδώ, 937A)

⁸⁰² Ο *1ος Καρχηδόνας* παραμένει σαφής: «πιστεύεις αιώνιον ζωήν και ἄφεςιν ἁμαρτιῶν λαμβάνεις; οὐκ ἄλλο τί λεγομεν, εἰ μή τί ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ δοθῆναι δύναται», *1ος Καρχηδόνας, ΡΠ Γ*, 3 και *Πηδάλιον*, 367. Βέβαια, δεν πρέπει να λησμονηθεί, για λόγους εκκλησιαστικής ευταξίας το συνεπικουρούμενο του βαπτίσματος, γεγονός του χρίσματος, όπως αναφέρεται επίσης από τον ίδιο κανόνα. Βλ., εκτεταμένη ανάλυση περί του χρίσματος του αγίου μύρου, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 48^ο Λαοδικεῖας, *Πηδάλιον*, 438, υποσημείωση 1.

⁸⁰³ Η εγρήγορη της εκκλησιαστικής υποστάσεως της ανθρώπινης φύσης εκκινεί, βέβαια, από το εισαγωγικό μυστήριο του βαπτίσματος, το οποίο αναγνωρίζεται ως «ἐν βάπτισμα τοῖς χριστιανοῖς παραδέδοται (δική μου η υπογράμμιση), Ερμηνεία Ζωναρά στον 47^ο Αγίων Αποστόλων, *ΡΠ Β*, 62, δηλώνοντας κατά αυτόν τον τρόπο, τον συνενωτικό τρόπο ύπαρξης των προσώπων εντός της κοινότητας ως μίας, αγίας, καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας. Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι από την εκκίνηση της ιστορικής ζωής της Εκκλησίας, το βάπτισμα προσλαμβάνεται ως ένα γεγονός της μυστηριακής της ζωής, το οποίο ενυλώνει μία κοινότητα αδελφών και ιδίων/ομοίων μελών, δηλαδή μία κοινότητα που δηλώνεται δια της μυστηριακής της ζωής και της κοινής της δογματικής διδασκαλίας ως μία *ενιαία ταυτότητα*. Ερμηνεύεται, επί του παρόντος, Ιγνάτιος Αντιοχείας, *Προς Φιλιππησίους, (Περί βαπτίσματος)*, 13, PG 5, 920A-941A, (εδώ, 937A). Πρβλ. επίσης, για τη θεώρηση της Εκκλησίας ως ἐν στη βάση της μυστηριακής της ζωής, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 1^ο Αγίας Σοφίας, *ΡΠ Β*, 707. Επιπρόσθετα, στη βάση της ενότητας της Εκκλησίας δια της μυστηριακής της ζωής αναφέρεται η θέση, ότι «σπουδάσετε οὖν χρῆσθαι μιᾷ εὐχαριστίᾳ», Ιγνάτιος Αντιοχείας, *Προς Φιλαδέλφεις*, 4, PG 5, 700B.

Η Εκκλησία, με λίγα λόγια, προσφέρει μία καινή, ενιαία ταυτότητα, για τον άνθρωπο και για την απόλειψη των πτωτικών χαρακτηριστικών του.

⁸⁰⁴ Η ομολογία πίστεως στην Αγία Τριάδα ως θεολογική θέση για τη μυστηριακή πράξη του βαπτίσματος δηλώνεται εξαρχής και σαφέστατα. Βλ., *49ος Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β*, 65 και *Πηδάλιον*, 62· πρβλ. επίσης, το νόημα, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 47^ο Αγίων Αποστόλων, *ΡΠ Β*, 62-63.

4. Η μετά-νοια ως ανθρωπολογική αρχή κατά φύσιν λειτουργίας του κατ' εικόνα λογιζόμενη πάντα ως ένα ευχαριστιακό γεγονός

Αναφέρθηκε σχηματικά στην κειμενική βάση των ιερών κανόνων, ότι ο τύπος του νέου Αδάμ εμφανίζεται εξάπαντος με την παρουσία του Ενσαρκωμένου Λόγου στην κτίση, παρέχοντας επομένως, την πληροφορία περί της αλήθειας της ανθρώπινης φύσης. Η Χριστολογία, επομένως, ως ιδιώνυμη πλευρά της θεοπτίας που ενυλώνεται σε εκκλησιαστικό λόγο, παρέχει το υπόδειγμα ανάγνωσης της ανθρώπινης φύσης, γινόμενη αυτόματα ταίρι κάθε αληθειακής αξίωσης περί της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή κάθε άρθρωσης ενός λόγου ανθρωπολογίας εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και της ιστορικής της διαδρομής και πράξης. Περαιτέρω, αναφέρθηκε, ότι η ανθρώπινη φύση πλέον, μετά το γεγονός της Ανάστασης του Κυρίου και της ενύλωσης του μυστικού Του σώματος στην ιστορική διαδρομή δια της παρουσίας της εκκλησιαστικής κοινότητας, οράται εντός αυτής της κοινοτικής μυστηριακής ζωής, η οποία συναινεί στον οντολογικό επανακεντρισμό του ανθρώπου στην αλήθεια της κτιστής του φύσης, δια της απάλειψης της φθαρότητας και θνητότητας, ως παράγωγα της πτωτικής και εμπαθούς του ανθρώπου συμπεριφοράς.⁸⁰⁵ Η βιολογική υπόσταση του ανθρώπου, ως μία περίπτωση που τελικά εξέπεσε και παρέφθαρε τη φύση της έρχεται να παραλληλισθεί ή συμπληρωθεί με την εκκλησιαστική υπόσταση, δηλαδή τη μετοχή της βιολογικής υπόστασης στην εκκλησιαστική κοινότητα, την κοινότητα του Αναστάντος Χριστού. Οι δύο όροι, βιολογική και εκκλησιαστική υπόσταση, αποτελούν περιγραφικούς επιθετικούς προσδιορισμούς, που καταδεικνύουν τη διαφορά ζωής ανάμεσα στον άνθρωπο και στον άνθρωπο, που ως μέλος της Εκκλησίας διάγει ένα βίο, συν κανόνσι, μετέχοντας στη μυστηριακή της ζωή και στην προοπτική της ανάστασης. Η ανθρώπινη ύπαρξη, επομένως, λογίζεται στην επαναφορά της ή στο μετα-σχηματισμό της στην εκκλησιαστική της υπόσταση να ξαναβρίσκει και να επανατοποθετείται στην κατασκευαστική της οντολογική προοπτική, όπως εξαρχής υπό Θεού εκτίσθη, μιας

⁸⁰⁵ «... καί πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσαν» προτείνει η Εκκλησία τον οντολογικό επανασχεδιασμό της ανθρώπινης φύσης, Ερμηνεία Ζωναρά στον 67° (76°) Καρθαγένης, ΡΠΓ, 477.

και η αμαύρωση του κατ' εικόνα απαλείφεται και το ταξίδι προς το καθ' ομοίωσιν επαναφέρεται ορατά στη συν Χριστῶ πλέον προοπτική και των δύο.⁸⁰⁶

Μία τέτοια προοπτική, το ταξίδι δηλαδή από το κατ' εικόνα στο καθ' ομοίωση, έχει μία ενδεδειγμένη ανθρωπολογικώς νοούμενη μεταβολή, χαρακτηριζόμενη από την έννοια της μετα-νοίας, δηλαδή του υπερκερασμού της παλαιάς πτωτικής ένδυσης και την αναγέννηση, ως μεταβολή του όλου ανθρώπου προς τον εγκεντρισμό του οντολογικού στόχου του καθ' ομοίωση, όπως συνοπτικά εκφράζεται από την εκκλησιολογική-κανονική ανθρωπολογία. Η μετάνοια, ως μία μεταβολή του νου, δηλαδή ως μία παραίτηση του πεπτωκότος τρόπου αυτοέκφρασης της σύνολης ύπαρξης και ως μία μετά ζωή και λειτουργία του σκεύους εκφέρεται μέσα από μία συγκεκριμένα ορατή ανθρωπολογική διαδικασία. Πιο συγκεκριμένα, και πάντα στη βάση, ότι «μηδεμία αμαρτία νικά τη φιλανθρωπία του Θεού»,⁸⁰⁷ η οποία ως ανάγνωση της οικονομίας του Θεού και θεοπτία παραινεί τον άνθρωπο στην «πλήρη και τέλεια αναστροφή» της ύπαρξης του από την κακότητα,⁸⁰⁸ η μετάνοια ως ακρόνυμο της μεταβολής του λογικού όντος και ως εκδήλωση της δομικής μεταστροφής και επανάκτησης του κατ' εικόνα Θεού τρόπου κατασκευής του λογικού όντος, έχει μία ιστορικά ορατή στην ανθρώπινη ύπαρξη αποτύπωση.

Πρώτα απ' όλα, για τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης η μετάνοια είναι μία συνεχής και καθολική της ύπαρξης διαδικασία εναντίωσης στην αμαρτία και μεταμέλεια προς καθαρότητα του σκεύους.⁸⁰⁹ Παρόμοια, και ο Ιωάννης Ζωναράς αναφέρει κάτι παρόμοιο, για να υπογραμμίσει τη σημασία της μεταστροφής της ολότητας της ανθρώπινης ύπαρξης προς μία ζήτηση Κυρίου, συνδέοντας για μία ακόμη φορά την ανθρωπολογία με τη Χριστολογία στον τρόπο της περιγραφής των χαρακτηριστικών της ανθρώπινης ύπαρξης.⁸¹⁰ Η φαινομενολογική αποτύπωση της μεταβολής της ολότητας της ανθρώπινης ύπαρξης στη διαδικασία της μετανοίας υπογραμμίζεται και

⁸⁰⁶ Ως μία «εκ του πτώματος ανάκληση» λογίζεται η μετοχή του ανθρώπου στη σωτηριώδη μυστηριακή ζωή του εκκλησιαστικού σώματος, δηλαδή η εκκίνηση της εκκλησιαστικής του υπόστασης, πρβλ., τα συμφραζόμενα, Ερμηνεία Ζωναρά στον 91^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΙ Δ*, 287-289· βλ., ανάλογη θεώρηση, η οποία προτείνει μία επανόρθωση ή μεταλλαγή του ανθρώπου, ως μία «διαρκής ζήση» της όγδοης ημέρας, Ερμηνεία Βαλασαμώνα στον 91^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΙ Δ*, 289-291.

⁸⁰⁷ Ερμηνεία Βαλασαμώνα στον 2^ο Λαοδικείας, *ΠΙ Γ*, 173· η ίδια φράση απαντάται συχνά στους ερμηνευτές των ιερών κανόνων, όπως για παράδειγμα, Ερμηνεία Ζωναρά στον 43^ο Πενθέκτης, *ΠΙ Β*, 408.

⁸⁰⁸ Χρησιμοποιείται η φρασεολογία του 2^{ου} Λαοδικείας, *ΠΙ Γ*, 173 και *Πηδάλιον*, 421. Ο παρών κανόνας συνοψίζει στη διατύπωσή του τη σχέση Θεού και ανθρώπου ως συνέπεια της μετανοίας.

⁸⁰⁹ 4^{ος} Γρηγορίου Νύσσης, *ΠΙ Δ*, 309 και *Πηδάλιον*, 655.

⁸¹⁰ Ερμηνεία Ζωναρά στον 84^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΠΙ Δ*, 253-254.

από τον 84^ο Μεγάλου Βασιλείου, για τον οποίο, και προλειαίνοντας το έδαφος για τη φράση του Πέτρου Δαμασκηνού, ότι για τον άνθρωπο «εάν θέλη σωθῆναι, οὐδέ καιρός, οὐδέ τόπος, οὐδέ ἐγχείρημα ἐμποδίσει»,⁸¹¹ δεν μετράει ο χρόνος και η στιγμή της μεταμέλειας και μετάνοιας στην ιστορική ζωή του ανθρώπου αλλά ο τρόπος ενύλωσης της μετάνοιας ως μία «κατά τον Κύριον» ζωή και διαγωγή.⁸¹² Στην τελευταία φράση κατανοείται, ότι για τα κείμενα των ιερών κανόνων, η μετάνοια είναι πρωτίστως μία επανεγρήγορση της ανθρώπινης ύπαρξης στη σχέση της με το Θεό, οπότε η επαναφορά της κατασκευαστικής αλήθειας της ανθρώπινης ύπαρξης βρίσκεται ακριβώς σε αυτό το σημείο, μιας και κατά την κανονική ανθρωπολογία, ο άνθρωπος αντλεί τη ζωή από την αναφορά του στο Θεό και η ίαση της πτωτικότητας ἐγκείται ακριβώς στην επανατοποθέτηση της σχέσης του με Αυτόν, αφού αυτονομία επί της ύπαρξης της σχέσης Θεού και ανθρώπου καθορίζεται κάθε αξίωση ανθρωπολογικής περιγραφής εντός του εκκλησιαστικού λόγου. Εν προκειμένω, η μετάνοια, ως μία εύρεση του νήματος της σχέσης Θεού και ανθρώπου, άρα μία επιστροφή στην κατασκευαστική αλήθεια της ανθρώπινης φύσης, ερμηνεύεται πάντα ως μία εκζήτηση Θεού και μία κατάβαση του Θεού στον άνθρωπο ή απλούστερα, ως μία «συν Θεῷ διόρθωσις τοῦ σφάλματος».⁸¹³

Πέραν της διαπίστωσης, ότι η μετά-νοια χαρακτηρίζεται ως μία επαναφορά της σύνολης ύπαρξης στον εγκεντρισμό της αναφοράς της στο Θεό, μοιραία οπότε, ως μία επιστροφή στην εγρήγορση της κατά φύσιν ζωής και κίνησης του σκεύους, διαπιστώνεται ότι υπάρχει μία ολόκληρη διαδικασία της λογικής αυτής μεταβολής της ύπαρξης δια της επαναπροσέγγισης του στόχου του καθ' ομοίωσιν.⁸¹⁴ Αυτή η «προτίμηση του λόγου και της αρετής υπό της του αγίου Πνεύματος εκλογής»,⁸¹⁵ για να αντιγραφεί η φράση του Αριστηνού, ενέχει μία διαδικασία, η οποία μεταφέρεται με μία διακριτή ανθρωπολογική περιγραφή. Για παράδειγμα, και χρησιμοποιώντας την περιγραφή της Ερμηνείας Ζωναρά στον 2^ο Αγκύρας, η διαδικασία της μετάνοιας παραμένει ένας έμπονος κάματος άρνησης της αμαρτωλότητας, η οποία συνταιριάζεται με την ταυτόχρονη ταπείνωση και συντριβή της ύπαρξης εξαιτίας της

⁸¹¹ Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α', Φιλοκαλία Γ'*, 13, (3-5).

⁸¹² 84^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 253 και *Πηδάλιον*, 630-631.

⁸¹³ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 19^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 635.

⁸¹⁴ Πρβλ. «μεταπλάττεται ὡσπερ τῶν πιστευόντων ὁ νοῦς ἐκ νομικῆς εὐμαθείας εἰς παιδείουσι εὐαγγελικὴν, καί μεταμορφοῦται τρόπον τινά εἰς εἶδησιν τὴν πνευματικὴν, σκιᾶς ἢ τύπων οὐκ ἀνεχόμενος ἀλλ' ἐκ δόξης τῆς κατὰ τὸν νόμον εἰς δόξαν ἑτέραν τὴν ἐν Χριστῷ διὰ Πνεύματος μεταφοιτῶν ἡρημένος, (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ἐρμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Κορινθίους Β' Ἐπιστολήν*, 3, *ΡΓ* 74, 929C.

⁸¹⁵ Ερμηνεία Αριστηνού στον 5^ο Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 576-577.

συνείδησης της αμαρτωλότητας, η οποία με τη σειρά της καταλήγει στο χρωματισμό της ανθρώπινης ύπαρξης με πραότητα εντός του κοινοτικού εκκλησιαστικού τρόπου της ανθρώπινης συνύπαρξης.⁸¹⁶ Η μετάνοια εντάσσεται πάντα ως μία ανθρωπολογικά περιγραφόμενη μεταβολή σε συνάρτηση με την εκκλησιαστική κοινότητα, στην οποία διαδραματίζεται και εντός της οποίας αναφέρεται.⁸¹⁷ Για τον ισχυρισμό, ότι η μετάνοια είναι μία ανθρωπολογική υπόθεση εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας καλύτερο παράδειγμα παραμένει ο 43^{ος} (50^{ος}) *Καρθαγένης*, στον οποίο ιχνογραφείται διακριτά η περιγραφή της εκκλησιαστικής δομής και ιεραρχίας κατά την ανταπόκρισή τους στην ίαση της αμαρτίας κατά την ένδειξη της μετανοίας και μεταμέλειας από τον άνθρωπο.⁸¹⁸ Επιπρόσθετα, η διαδικασία αυτή της μετανοίας ως μία ενδο-ιστορική προσπάθεια του ανθρώπου προς μεταβολή και επανεύρεση της κατασκευαστικής της ύπαρξης του αλήθειας παραμένει μία ιστορικά ανοικτή πράξη, δηλαδή μία έγχρονη απόπειρα, η οποία, όμως, συναντά από την άλλη μεριά, την εκκλησιαστική οικονομία ως μία κανονική συμπεριφορά και αντιμετώπιση, η οποία υπογραμμίζει τη *σχετικότητα* του χρονικού εντοπισμού και καθορισμού μιας τέτοιας διαδικασίας μετανοίας.⁸¹⁹ Ξεκάθαρα, επί του παρόντος, ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας, αναφέρει, ότι δεν παίζει ρόλο ο χρόνος αλλά ο τρόπος της μετανοίας.⁸²⁰

⁸¹⁶ Ερμηνεία στον Ζωναρά στον 2^ο Αγκύρας, *ΠΠ Γ*, 23.

⁸¹⁷ Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η μετάνοια παραμένει -εκτός από μία ανθρωπολογική μεταβολή- μία εκκλησιαστική πράξη, καθώς «πάσα ψυχική θεραπεία εις τήν έπισκοπικήν άνηρητήη διάκρισιν», Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 2^ο Αγκύρας, *ΠΠ Γ*, 23.

⁸¹⁸ Η Εκκλησία αποτελεί μία *ενότητα* με διακριτά διακονήματα εντός αυτής, τα οποία τελούνται-πράττονται από τα μέλη της, μέλη που στη βάση της μυστηριακής της ζωής διακρίνονται σε φέροντα τη γενική και/ή την ειδική ιερωσύνη. Ο παρών κανόνας αποτελεί ένα δείγμα του ενοποιητικού τρόπου λειτουργίας της δομής και ιεραρχίας της Εκκλησίας, μιας και πραγματεύεται τη λειτουργική συνάφεια και την εκκλησιαστική διακονία των μελών της ειδικής ιερωσύνης προς τους μετανοούντας και *έν μετανοία* όντες, πρόσωπα που φέρουν τη γενική ιερωσύνη δια της προσωπικής βαπτισματικής τους πράξης και του συνεπακόλουθου χρίσματος, τα οποία αιτούνται και θεραπεύονται αντίστοιχα μέσα στην οργανική συνάφεια της εκκλησιαστικής ζωής. Επαναλαμβάνεται, ότι δεν πρόκειται για δύο ξέχωρα σώματα που λειτουργούν παράλληλα, μιας και η ενότητα υπογραμμίζεται από διάφορες πτυχές της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας, όπως επίσης αναδεικνύεται και από την ενορχήστρωση των ιερών κανόνων στην ιστορική ζωή του εκκλησιαστικού σώματος, όπως και ο 43^{ος} (50^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΠΠ Γ*, 407-408 και *Πηδάλιον*, 488, δύναται ερμηνευόμενος να καταδείξει: συνεπακόλουθα, η Εκκλησία ορίζεται πατερικά ως μία ενότητα, αν και κατανοείται η οργανική διάκριση χαρισμάτων και διακονημάτων *έν αυτή*, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΑΒ'*, 11, *PG* 36, 185D-188A. Περαιτέρω, επ' αυτού του σχολίου της ενότητας της Εκκλησίας στη βάση του θεραπευτικού έργου των μελών της ειδικής ιερωσύνης, πρβλ., το σχόλιο, C. Scouteris, «Christian Priesthood and Ecclesial Unity», www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon-law/scouteris-priesthood-unity.html, (πρόσβαση, 08.11.2012): βλ., επίσης, μία θέση επί του θέματος, Γ. Φίλιας, «Στίς πηγές τής ευχαριστιακής ενότητας κλήρου και λαού», *Σύναξη* 50 (1994) 101-107.

⁸¹⁹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 3^ο Νεοκαισαρείας, *ΠΠ Γ*, 74. Πάνω σε αυτή τη λογική πρέπει να συνδεθεί και η συζήτηση περί του ρόλου των *επιτιμιών* ως *εκκλησιαστικών προτάσεων επανεύρεσης και εγρήγορσης του οντολογικού περιεχομένου* του κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν πάνω στη βάση της ερμηνείας των ιερών κανόνων. Για την Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 74^ο Μεγάλου Βασιλείου, η κατ' οικονομίαν εφαρμογή των επιτιμιών στη βάση της ιδιαίτερης και προσωπικής κάθε φορά περίπτωσης

Επιπρόσθετα, πρέπει να σημειωθεί, ότι για τους ιερούς κανόνες η διαδικασία της μετανοίας ως μία ανθρωπολογική ανάγνωση της αυτοπροαίρετης μεταβολής της ανθρώπινης φύσης προς επανάκτηση της κατά φύσιν λειτουργίας της συνδυάζεται πάντα με τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας. Εν ολίγοις, η μετάνοια ως οντολογική διαδικασία προσεγγίζεται από τα μνημεία των ιερών κανόνων πάντα στη βάση της

του αμαρτήματος και του προσώπου του μετανοούντος, όπως επίσης και η επίγνωση της τυχόν επιφερόμενης ακηδίας στο πρόσωπο του μετανοούντος εξαιτίας του βάρους του επιτιμίου, διαβαθμίζει αναγκαστικά το χρόνο και τον τρόπο εφαρμογής του επιτιμίου ως νουθεσία επανακεντρισμού στην κατασκευαστική αλήθεια της ανθρώπινης φύσης. Περισσότερο, η διάκριση στην εφαρμογή των επιτιμίων, πάντα σε ένα ορθό εκκλησιολογικά πλαίσιο δια της αρωγής του οικείου επισκόπου, όπως παραδέχονται και οι ιεροί κανόνες, είναι μία μορφή αναγνώρισης του κατ' οικονομίαν τρόπου επαφής και νουθεσίας του εκκλησιαστικού σώματος προς τον έκαστο άνθρωπο εντός της εκκλησιαστικής του υποστάσεως και βέβαια, αποτελεί εκκλησιαστικά ιστορική μίμηση ή ενύλωση της φιλανθρωπίας του Θεού, ως εμπειρικό δείγμα της θείας οικονομίας προς τον άνθρωπο. Τα παραπάνω σχόλια έχουν ως σημείο εκκίνησης τον 74^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 235-236 και Πηδάλιον, 627 και επιπρόσθετα, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 74^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 236-237· ως αμεσότερο παράδειγμα της νουθεσίας, ότι δεν κρίνεται ο χρόνος της μετανοίας αλλά ο τρόπος αυτής, παραμένει ο 84^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 253 και Πηδάλιον, 630-631.

Πρέπει να σημειωθεί, πέραν της θέσης, ότι η περαιτέρω ανάλυση του λήμματος του επιτιμίου ξεπερνάει τη φύση της παρούσας διατριβής, ενώ παράλληλα σημειώνεται και η βιβλιογραφική πληθώρα ερμηνείας περί των επιτιμίων, ότι, σε γενικές γραμμές, αναγνωρίζεται στα επιτίμια ο παιδαγωγικός και θεραπευτικός τους ρόλος ως μέσο επαναπροσδιορισμού της κατασκευαστικής αλήθειας της ανθρώπινης φύσης εντός της εκκλησιαστικής της υπόστασης. Για το θεραπευτικό ρόλο των επιτιμίων, βλ., Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β...*, ο. π., 493· βλ., παράλληλα, την ανάλυση του θεραπευτικού ρόλου των επιτιμίων, Μητρ. Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου, Ιερόθεος Βλάχος, «*Τα πνευματικά επιτίμια*», www.oodegr.com/oode/orthod/praktikes/epitimia_1.htm, (πρόσβαση, 12.02.2013)· εκτενέστετη αναφορά περί της φύσης των επιτιμίων στην ορθόδοξη εκκλησιολογία, Archim. D. Papatanasίου-Ghinis, *Théologie et pastorale des penitences [επιτίμια] selon l'Église Orthodoxe*, (thèse pour le doctorat), Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg, 1981, συμπερασματικά, 263 κ. εξ· βλ., επίσης, τη θέση περί του παιδευτικού ρόλου των επιτιμίων, J. Erickson, «Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition», *St Vladimir's Theological Quarterly* 21,4 (1977) 191-206· βλ., επίσης, την προσέγγιση, Κ. Γαλιγαλίδου, *Δικαιοσύνη, Θεία και Ανθρώπινη...*, ο. π., 250 κ. εξ· ακόμη, ο π. Γρ. Παπαθωμάς ορίζει τα επιτίμια ως λειτουργικές ποινές, οι οποίες υιοθετούνται από την Εκκλησία (τον επίσκοπο ή τον ηγούμενο, για παράδειγμα), όταν διαπιστούται, ότι κάποιο μέλος της Εκκλησίας υπέπεσε σε σφάλμα (με το συνακόλουθο ανθρωπολογικό αντίκτυπο του σφάλματος ως μια ένδειξη διατήρησης της πτωκτικότητας, *δική μου η παρένθεση*) και ως εκ τούτου λογίζονται ως *φάρμακα* επαναφοράς στην ορθοτόμηση του βίου, άρα στην ίαση της πεπτωκτικής ανθρώπινης φύσης, πρβλ. Αρχμ. Γ. Παπαθωμάς, *Κανονικό Γλωσσάριο...*, ο. π., 66-67, όπου εξαιρετικής σημασίας παραμένει, ότι επί της εξήγησης αυτού του λήμματος ερανίζονται και οι αναφορές περί επιτιμίων στο σύνολο των κειμένων των ιερών κανόνων. Εν τέλει, ο Αλέξιος Αριστηνός συνοψίζει: «οι παρά Θεού λαβόντες έξουσίαν δεσμεῖν καὶ λύειν, πρὸς τὴν ποιότητα τῶν ἀμαρτημάτων καὶ τὴν ἐπιστροφήν τοῦ ἡμαρτηκότος τὰ ἐπιτίμια ὀρίσουσιν», *Ερμηνεία Αριστηνού στον 43^ο (50^ο) Καρθαγένης*, ΡΠ Γ, 409. Εξάλλου, κατά κοινή ομολογία, οι κανόνες υπάρχουν, ώστε «παιδεύσουσι ἀμαρτάνοντας», κατά τη φράση της Ερμηνείας Πηδαλίου στον 51^ο Μεγάλου Βασιλείου, Πηδάλιον, 619. Η αυτοπροαίρετη αποδοχή των επιτιμίων έχει, βέβαια, και μία άλλη διάσταση ερμηνείας, με την οποία δηλώνεται, ότι το μέλος της Εκκλησίας αποδέχεται αυτεξούσια έναν *τύπο θεραπείας*, μιας και, «πεπεισμένοι γάρ ἀγαθοῖς διδασκάλοις, ἀγαθὸν πείσμα πάσχομεν», Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, *Περὶ ὑπακοῆς καὶ εὐπειθίας πρεπούσης πολιτεύματι χριστιανικῶ*, 3, ΡΓ 136, 341Α. Η αυτοπροαίρετη αποδοχή των επιτιμίων εκφράζει, βέβαια, την ανθρωπολογική κατανόηση του ρόλου τους στην ορθόδοξη παράδοση, μιας και για την κανονική οικονομία της Εκκλησίας το ουσιώδες παραμένει η αληθής μετάνοια, δηλαδή απόπειρα επιστροφής στην κατά φύσιν λειτουργία του σκεύους παρά η «από πάνω» εξουσιαστική επιβολή του κάθε φορά ενδεδειγμένου τρόπου. Βλ., περί αυτής της θεώρησης, Ε. Timiadis, «Focusing Emphasis on True Metanoia Rather than on Penitential Canons», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 97-114.

⁸²⁰ 74^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 235-236 και Πηδάλιον, 627.

ερμηνείας της ανθρώπινης ύπαρξης ως εκκλησιαστικής υπόστασης. Πιο συγκεκριμένα, ο 3^{ος} *Αγκύρας* αναφέρει, ότι κάθε που διαπιστούται ο άνθρωπος-μέλος της Εκκλησίας και αναγνωρίζεται ως «έξω της αμαρτίας ὄν» να μην κωλύεται «τῆς κοινωνίας».⁸²¹ Επ' αυτού πρέπει να προστεθεί, μιας και δεν υπάρχει παρακώλυση στη μετοχή της Θείας Ευχαριστίας, αν απουσιάζει η αμαρτία από την ανθρώπινη ύπαρξη, ότι επακόλουθα η μετάνοια ως μία «νόμω Θεοῦ (...) ἤγουν ἀγαθῆ συνειδήσει» διαδικασία επανάκτησης της κατά φύσιν λειτουργίας του σκεύους παραμένει η οριστική παράμετρος προσέλευσης στη σύναξη και επομένως, στη συμμετοχή στη Θεία Ευχαριστία.⁸²² Η θεραπεία της ανθρώπινης φύσης, άρα, ως μία διαδικασία μεταβολής της ανθρώπινης φύσης εντός της εκκλησιαστικής της υπόστασης, ως μία αποβολή της πλάνης δια της νουθεσίας των ιερών κανόνων, επιστέφεται ουσιαστικά με την αποκατάσταση στη μετοχή του Ποτηρίου, πράγμα που υπονοεί, ότι, για τους ιερούς κανόνες, η μετάνοια είναι ένα γεγονός ευχαριστιακό,⁸²³ μία μεταβολή της μεταπτωτικής ύπαρξης εντός της εκκλησιαστικής της υπόστασης, η οποία έχει ως ορίζοντα τη μετοχή στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και ιδιαίτερα, τη μετοχή της ύπαρξης στη βρώση και την πόση Χριστού.⁸²⁴ Επ' αυτού δηλώνεται, ότι τα εκκλησιολογικά και χριστολογικά συμφραζόμενα της θεώρησης της μετανοίας εντός του κειμενικού πλαισίου των ιερών κανόνων είναι παραπάνω από έκδηλα, αν λάβει κανείς υπόψη το περιεχόμενο του 82ου *Μεγάλου Βασιλείου*.⁸²⁵ Η μετοχή Θεού, λοιπόν, αποτελεί την ακρογωνιαία κατάληξη της μετάνοιας ως αγιαστική της ύπαρξης μυστηριακή πράξη και διαδικασία ενοποιητική του ανθρώπου με το σώμα Χριστού, καθώς η Ευχαριστία αποτελεί το γεγονός που ορίζει την Εκκλησία.⁸²⁶ Μάλιστα, η

⁸²¹ 3^{ος} *Αγκύρας*, *ΡΠΓ*, 24 και *Πηδάλιον*, 373.

⁸²² Βλ., χαρακτηριστικά, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 14^ο Θεοφίλου Αλεξανδρείας, *ΡΠΔ*, 354.

⁸²³ Ενδεικτικότερο παράδειγμα της σύνδεσης μετάνοιας και Ευχαριστίας θα μπορούσε να αποτελέσει ο 2^{ος} *Νεοκαισαρείας*, ο οποίος συνδέει τον εφ' όρου ζωής αποκλεισμό από την Ευχαριστία με την ενσυνείδητη φώτιση της μετανοίας. Βλ., συγκεκριμένα, 2^{ος} *Νεοκαισαρείας*, *ΡΠΓ*, 71 και *Πηδάλιον*, 386· βλ., επίσης, Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο *Νεοκαισαρείας*, *ΡΠΓ*, 71-72.

⁸²⁴ Η ορθόδοξη θεολογία διαβλέπει στην Ευχαριστία ένα δημιουργικό χώρο ένσαρκης κοινωνίας με τον τριαδικό Θεό, Ι. Κουρεμπελές, *Λόγος Θεολογίας Α', ...ο.π.*, 98.

⁸²⁵ 82^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠΔ*, 248 και *Πηδάλιον*, 629-630· πρβλ. επίσης, την ανάλυση, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 82^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠΔ*, 248-249· η μετάνοια παραμένει μία ανθρωπολογικά αναγινωσκόμενη μεταστροφή της ανθρώπινης φύσης, σκοπός της οποίας είναι η μετοχή του Ποτηρίου και για την Ερμηνεία Ζωναρά στον 2^ο *Νεοκαισαρείας*, *ΡΠΓ*, 72.

⁸²⁶ Για τον τρόπο τέλεσης του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας ως γεγονός συνενωτικό της Εκκλησίας, πρβλ. 37^{ος} (44^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 400 και *Πηδάλιον*, 485· βλ., παρόμοιο περιεχόμενο, 3^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠΒ*, 4 και *Πηδάλιον*, 4· μάλιστα, ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας, λίγο έως πολύ, ταυτίζει την Ευχαριστία με την Εκκλησία λέγοντας, «... και τῆ ἐκκλησία, ἔνθα πεπιστευμέθα σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ», 90^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠΔ*, 278 και *Πηδάλιον*, 640.

Πρέπει να σημειωθεί, ότι η Θεία Ευχαριστία αποτελεί την κορωνίδα της ιστορικής διαδρομής της Εκκλησίας προς την εσχατολογική πλήρωση της επί των κτιστών διακονίας της. Ως εκ τούτου,

Θεία Ευχαριστία λογίζεται ως ζωοποίηση του σύμπαντος κόσμου, επομένως (τουλάχιστον για τον 32^{ος} Πενθέκτης) η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας μεταμορφώνει και ζωογονεί την ανθρώπινη φύση κατά την εκκλησιαστική της υπόσταση, μιας και αποτελεί συνείδηση της πατερική θεολογίας, ότι η μετοχή στο Ποτήριο έχει συγκεκριμένο ανθρωπολογικό αντίκτυπο στην ανθρώπινη φύση,⁸²⁷ μιας και συνιστά γεγονός απολύτρωσης από την αμαρτωλότητα ως διάβρωση της κατά φύσιν ζωής και κίνησης της σκεύους.⁸²⁸ Η Ευχαριστία, γενικότερα στην πατερική και κανονική θεολογία, αντιμετωπίζεται ειδικότερα στο επίπεδο της Χριστολογίας ως μία πράξη στη μετοχή της οποίας ο άνθρωπος διατηρείται στην ύπαρξη και επιτείνει τη ζωάρκειά του, ενώ στο επίπεδο της ανθρωπολογίας, κατανοείται η λυτική της αμαρτίας συνεισφορά της.⁸²⁹ Η σύνδεση ανθρωπολογίας και Χριστολογίας για την κατανόηση της ανθρώπινης φύσης και της ιστορικής της βιοτής, στο πλαίσιο της προσέγγισης της Ευχαριστίας από τους ιερούς κανόνες, έρχεται στην επιφάνεια.

Συμπεραίνεται, επί του παρόντος, ότι η μετάνοια ως μία διαδικασία μεταστροφής της ανθρώπινης ύπαρξης έχει, πρώτιστα, μία θεολογική αναφορά: την ομολογία Χριστού. Η ομολογία Χριστού, βέβαια, είναι μία πράξη της ανθρώπινης ύπαρξης με σαφή εκκλησιολογικά χαρακτηριστικά, καθώς η ομολογία αυτή συνοδεύεται με την εισαγωγή του ανθρώπου στην κοινότητα της καινής κτίσης. «Μετανοείτε», αφού είναι γεγονός η Βασιλεία των Ουρανών,⁸³⁰ και ο άνθρωπος εισάγεται στην καινή κτίση, βαπτισματικώς και μυστηριακώς· μία εισαγωγή, η οποία

προσεγγίζεται ως το μεταμορφωτικό γεγονός της ανθρώπινης ύπαρξης και βέβαια, ως εναγκαλιστικό γεγονός της καινής εν Χριστώ κτίσης. Η βιβλιογραφία περί της Θείας Ευχαριστίας και της θέσης της στην ιστορική άμα μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας, όπως επίσης και του αντικτύπου της στην ανθρώπινη φύση και συνεπακόλουθα, την κτίση είναι εκτενέστατη. Επί του παρόντος, περί Ευχαριστίας, βλ., Ν. Σ. Μιλόσεβιτς, *Ἡ θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς θείας λατρείας, Ἡ σύνδεση τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς θείας Εὐχαριστίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001· βλ., επίσης, Θ. Γιάγκου, *Κανόνες και Λατρεία...*, ο. π., ιδιαίτερα το κεφάλαιο 'Ἡ κανονική παράδοση της Θείας Λειτουργίας', 329-362· βλ., επίσης, Γ. Φίλιας, «Ἡ ἐκκλησιολογικὴ θεώρησις τῆς Θείας Εὐχαριστίας», *Σύναξι* 61 (1997) 45-52· βλ., επίσης, Π. Βασιλειάδης, «Ἡ εὐχαριστιακὴ προοπτικὴ τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας», *Σύναξι* 61 (1997) 75-84· βλ., επίσης, του ἰδίου, «Εὐχαριστιακὴ καὶ Θεραπευτικὴ Πνευματικότης», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, (Νέα Σειρά), Τμῆμα Θεολογίας*, 3 (1993-4) 125-147· π. Ν. Λουδοβίκος, *Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ὀντολογία*, Δομός, Αθήνα 1992· Μ. Σιώτης, «Ἡ θέσις τῆς Θείας Εὐχαριστίας εἰς τὸ σχέδιον τῆς Θείας Οἰκονομίας», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 22 (1957) 41-82· βλ., επίσης, Π. Κέλλης, «Ἡ εὐχαριστία ὡς συμπαντικὸν γεγονός», *Σύναξι* 90 (2004) 63-74. Οἱ περαιτέρω βιβλιογραφικὲς αναφορὲς ἐπὶ τοῦ θέματος εἶναι ἀπύολλες ἕως μᾶταιες.

⁸²⁷ Η Ευχαριστία προς «ζωοποίησιν καὶ ἁμαρτιῶν ἄφεσιν» καταδεικνύεται στον 28^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 365-366 καὶ Πηδάλιον, 243. Επαναλαμβάνεται, ἐπίσης, ἡ επισκόπησις μίας τέτοιας θέσης, Γ. Πατρώνος, «Ἡ θέσις διὰ τῆς Θείας Λατρείας καὶ τῶν μυστηρίων», *Θεολογία* 51 (1980) 813-832.

⁸²⁸ Ερμηνεύεται, 32^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 373-374 καὶ Πηδάλιον, 247-248.

⁸²⁹ Πρβλ. τὸ νόημα, 28^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 365-366 καὶ Πηδάλιον, 243.

⁸³⁰ *Ματθ*, 4, 17.

δεν λογίζεται αρχικά άλλως παρά ως μετοχή στη μυστηριακή ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας. Τουτέστιν, η βαπτισματική πράξη ενεργοποιεί την αποκατάσταση και επαναφορά της κατακερματισθείσας πτωτικής ανθρώπινης φύσης στον κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση Θεού κατασκευαστικό τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου σε ανθρωπολογικό επίπεδο και βέβαια, μία τέτοια πράξη εισόδου στην κοινότητα του μυστικού σώματος του Χριστού στην ιστορία σημαίνει κατανόηση και αποδοχή του αντίκτυπου της οικονομικής δράσης του Ενσαρκωμένου Λόγου. Πιο συγκεκριμένα, αναγνωρίζεται στο πρόσωπο του Χριστού ο τρόπος ύπαρξης της τέλει ανθρώπινης φύσης, οπότε ο άνθρωπος κατανοεί την πτωτικότητα της ύπαρξής του, την εμπάθεια και τη ροπή στη φθορά, την απουσία σχέσης με το Θεό, ως μία ανθρωπολογικά μορφούμενη κατάσταση, η οποία, παρ' όλα αυτά, *ιάται οριστικώς* με την Ανάσταση του Θεανθρώπου. Συνεπακόλουθα, η εισαγωγή στην εκκλησιαστική κοινότητα επαναδιατυπώνει και επανατοποθετεί την ανθρώπινη ύπαρξη στη σχέση της με το Θεό, ενώ με τη βαπτισματική πράξη, ως μια πράξη μετανοίας του παλαιού ανθρώπου, ξεπλένεται η αδαμική αμαύρωση του κατ' εικόνα, όπως εμπειρικά δηλώνεται η αμαύρωση από την πτωτικότητα της βιολογικής υπόστασης του ανθρώπου, μιας και πλέον η επανατροχοδρόμηση της ανθρώπινης φύσης προς το καθ' ομοίωση ως εσχατολογικό στόχο της ανθρώπινης φύσης στην επανατοποθέτηση της αναφοράς και σχέσης της με το Θεό μορφοποιείται με την εκκίνηση της εκκλησιαστικής υποστάσεως του ανθρώπου.

Περαιτέρω, ο άνθρωπος ως εκκλησιαστική υπόσταση, η οποία φέρει πάλι όλα τα οντολογικά χαρακτηριστικά του υπό Θεού τρόπου κατασκευής του, δηλώνει εμπραγμάτως τη μετάνοια ως μεταβολή της ύπαρξής του. Μάλιστα, με το νου, αφού η μετάνοια ετυμολογείται ως έννοια από το «νου» εκφράζεται ο τρόπος ύπαρξης και κατά φύσιν λειτουργίας των στοιχείων του οστράκινου σκεύους, ο οποίος μετέπειτα εκφράζεται ιστορικά δια της πράξης, δηλαδή δια της έγχρονης ή ιστορικής αυτοεκδήλωσης του νου. Η μετάνοια, όμως, ως κατά Χριστόν μεταβολή της ανθρώπινης ύπαρξης, ταυτόχρονα σημασιόμονη σε όρους της βιολογικής και συνάμα εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου,⁸³¹ συνεχίζει να έχει ένα εκκλησιολογικό

⁸³¹ Η ενότητα ή ταυτοσημία της βιολογικής και εκκλησιαστικής υπόστασης διαφαίνεται, έστω παραβολικά, στο παρακάτω λόγιο: «οὐκ ἄρκει δέ σοι τό ἀνορθωθῆναι, ἐκ τοῦ πτώματος (μία πράξη, η οποία συντελείται με την εισαγωγή στη βαπτισματική κοινότητα, η οποία καθαίρει με το βάπτισμα την πεπτωκυία φύση, *δική μου η παρένθεση*), ἀλλά καί πρόσελθε διά τῆς τῶν ἀγαθῶν προκοπῆς, τόν ἐν ἀρετῇ διανύσαντα δρόμον, (δηλαδή, ενεργοποίηση της ανθρωπολογικά ερμηνευόμενης ιαθείσας φύσης προς τον οντολογικό στόχο της ομοίωσης Θεού, *δική μου η παρένθεση*)», Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἁσμάτων*, 5, PG 44, 868B.

υπόβαθρο, μιας και επιτελείται εντός του πλαισίου της ιστορικής και μυστηριακής ζωής του σώματος Χριστού. Και ως εκ τούτου, η μετάνοια δηλώνεται και οδηγεί στην αναφορά του ανθρώπου προς το Θεό, ο οποίος και παραμένει, κατά την εκκλησιαστική-κανονική ανθρωπολογία, η πηγή της ζωής του ανθρώπου στη μετοχή του Οποίου δηλώνεται ως ζωή η κατά φύσιν λειτουργία της ανθρώπινης ύπαρξης και η ανθρώπινη διαδρομή. Η μετάνοια ως πηγή της μεταβολής της ύπαρξης παραμένει και κριτήριο εισόδου στην μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και στην απόπειρα ομοιώσεως και μετοχής Θεού. Η μετοχή του Θεού, βέβαια, δηλώνεται πρωτίστως στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας,⁸³² το γεγονός το οποίο *σημαίνει* μυστηριακά την Εκκλησία και βέβαια, αποτελεί το γεγονός εκείνο, η μετοχή του οποίου καταλήγει να *σημαίνει* και τον άνθρωπο ως εκκλησιαστική υπόσταση.⁸³³ Η μετάνοια, επομένως, ως ανθρωπολογικώς νοούμενη μεταβολή καταλήγει να είναι ή παραμένει μία ευχαριστιακή υπόθεση, μιας και η συγκεκριμένη ανθρωπολογική μεταβολή ως ανάκτηση της κατά φύσιν λειτουργίας του σκεύους οδηγεί στην όραση της πληρότητας της καινής ανθρώπινης φύσης, η οποία άπαξ δηλώνεται στην Ένσαρκη παρουσία του Θεού-Λόγου. Η συνεχής παρουσία του Θεού-Λόγου στο ευχαριστιακό γεγονός κάνει τον άνθρωπο να κατανοεί, ότι η μετοχή της Ευχαριστίας παραμένει η πράξη εκείνη, η οποία εναγκαλίζει και ενεργοποιεί την εκκλησιαστική του υπόσταση και βέβαια, τροφοδοτεί την ανθρώπινη φύση με τη δυνατότητα του οντολογικού και εσχατολογικού στόχου του καθ' ομοίωσιν, μιας και το οστράκινο σκεύος γίνεται πλέον ναός Θεού και κατοικητήριο Χριστού, κατά την ερμηνεία (και) του αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας.⁸³⁴ Βέβαια, εν κατακλείδι, υπενθυμίζεται, ότι η δήλωση της κατά φύσιν λειτουργίας της ανθρώπινης φύσης ως μία άπαξ φανερούμενη πραγματικότητα δια Χριστού δεικνύει την προοπτική μίας ιστορικά συνεχούς ροπής προς μετά-νοια του ανθρώπου πάντα, βέβαια, επί της βάσης αναγνώρισης του σωτηριώδους για την ανθρώπινη φύση έργου του σώματος Χριστού, δηλαδή της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁸³⁵

⁸³² Για την Ευχαριστία ως κοινοτική εμπειρία μετοχής του Θεού, πρβλ. συνοπτικά, Μητρ. Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου, Ιερόθεος Βλάχος, *Όσμη Γνώσεως*, Τέρτιος, Κατερίνη 1985, 134-137.

⁸³³ Πρβλ. εν προκειμένω, τη σχετική αναφορά στην Ευχαριστία, τον τρόπο πραγμάτωσής της και τη σημασία της για το μέλος της Εκκλησίας, Αρχιμ. Χ. Παπαθανασίου, «Θ. Ευχαριστία, Ερωτήσεις και Αποκρίσεις δια των Ι. Κανόνων», *Εφημέριος* 10 (2009) 7-9, www.egolpion.com/EAΕΑΑ041.el.aspx, (πρόσβαση, 16.02.2013).

⁸³⁴ Βλ., σχετικά, Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εις τήν Πρὸς Κορινθίους Α' Ἐπιστολήν*, 6, PG 74, 872BC.

⁸³⁵ Η μετάνοια είναι μία συνεχής διαπάλη του ανθρώπου εντός της ιστορικότητας της ύπαρξής του. Και μετά το βάπτισμα, ο άνθρωπος οφείλει να ενεργοποιεί συνεχώς την ύπαρξή του προς την απρόσκοπτη

Με λίγα λόγια, η μετάνοια αποτελεί εκείνη τη *σύν Χριστῶ* ανθρωπολογική διαδικασία αναίρεσης του νόμου της αμαρτίας στην ανθρώπινη φύση εντός των χριστολογικών και εκκλησιολογικών της πλαισίων, μία επαναφορά στην «κατ' ἀρετήν θεοειδή καὶ ἀπαράμιλλον ἔξιν», η οποία καθιστά τον άνθρωπο «πρός κακίαν ὄλως οὐ κινήτον ἢ δυσκίνητον».⁸³⁶ Και βέβαια, μία τέτοια μεταβολή συμπιληματικά μπορεί να περιγραφεί στο πλαίσιο της πατερικής-κανονικής ανθρωπολογικής πρότασης.

5. Εκκλησιαστική υπόσταση του ανθρώπου

α. Ο άνθρωπος ως μέλος της Εκκλησίας

Η εισαγωγή, λοιπόν, της ανθρώπινης ύπαρξης στην εκκλησιαστική κοινότητα και η επόμενη της εισαγωγής μετοχή της μυστηριακής ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας έχει ως συνακόλουθο αποτέλεσμα την εγρήγορση της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου ως ίαση της πτωτικής του συμπεριφοράς και βέβαια, ως επαναπροσανατολισμός της ανθρώπινης φύσης στην αναφορά και πορεία της προς το ζωοδότη Θεό. Η ανθρώπινη φύση κατά την κατασκευαστική της αλήθεια πληρούται και ολοκληρώνεται, επομένως, εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και, όπως συνεχώς αναφέρεται στην παρούσα διατριβή, ο ανθρωπολογικός ορισμός της ανθρώπινης φύσης είναι πάντα μία συνισταμένη της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό κατά την εκκλησιαστική (κανονική και/ή θεολογική) ανθρωπολογία. Κάτι τέτοιο, η

μετοχή Θεού ως κατά αληθείαν στάση και διαβίωση της ύπαρξης εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, σε μία διαρκή *μετά-νοια*. Κάτι τέτοιο δεν είναι αυτονόητο, καθώς η Εκκλησία γνωρίζει, ότι «και άχυρα έχει (εντός της αγκάλης της) και εντός πονηρών πνευμάτων κινείται». Βλ., συγκεκριμένα, Θεοφύλακτος Βουλγαρίας, *Έρμηνεία εις τό Κατά Ματθαῖον*, 3, PG 123, 176D-177A· και ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει, ότι η μνήμη των αμαρτημάτων των τελεσθέντων προ του βαπτίσματος κάποιου πρέπει να παραμένει ως έφεση, δηλαδή ως διαρκής υπενθύμιση, ώστε να διαπιστώνεται και να μνημονεύεται και η ενδεχόμενη μνήμη των αμαρτημάτων των εκ των πραγμάτων τελεσθέντων μετά το βάπτισμα, μιας και εξυπακούεται, ότι η ανθρώπινη φύση παραμένει σε μία ιστορικά ενδεχόμενη ροπή προς την αμαρτωλότητα ακόμη και μετά το βάπτισμα, Ιωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τήν παραβολήν τοῦ 'τά μύρια τάλαντα ὀφείλοντος καί τά ἑκατόν δηνάρια ἀπαιτούντος, καί ὅτι παντός ἀμαρτήματος τό μνησικακεῖν χειρὸν'*, 7, PG 51, 27.

⁸³⁶ Η φράση προέρχεται από το κείμενο, Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Λόγος εις τὸν βίον τοῦ Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἀγίῳ Ὁρει τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος*, 3, PG 150, 1013A.

επανεύρεση δηλαδή της κατασκευαστικής αλήθειας της ανθρώπινης φύσης εντός της εκκλησιαστικής της υπόστασης, παραμένει σε μία βιβλική βάση, η οποία και προεκτείνεται εννοιολογικά και θεολογικά από τους ιερούς κανόνες, μιας και κατά το νόημα του 89^{ου} Μεγάλου Βασιλείου, η πορεία του ανθρώπου προς την όψιν Κυρίου σηματοδοτείται ομού μέσα από την ιστορική του «παιδαγωγία» και τον «αγιασμό», χωρίς τον οποίο κανείς δεν δύναται να «δει το Θεό».⁸³⁷

Επ' αυτού τονίζεται, επιπρόσθετα, ότι ο άνθρωπος καλείται να εισχωρήσει στην πλήροτητα της ύπαρξής του ως εκκλησιαστικής υποστάσεως επωμιζόμενος αυτοπροαίρετα τη *χριστιανική άσκηση* ως ιστορική αυτοπραγμάτωση και αυτοεκδήλωση της ύπαρξής του.⁸³⁸ Πιο συγκεκριμένα, η εκκλησιαστική υπόσταση της ανθρώπινης φύσης ως ιαθείσα κατασκευαστική αλήθεια και τρόπος επαναφοράς του οντολογικού στόχου της ομοίωσης Θεού ενυλώνεται και επιτυγχάνεται εντός ενός πλαισίου έμβιας συμπεριφοράς και κατανόησης της φύσης του ανθρώπου, που έχει συγκεκριμένη αναφορά στο σωτήριο μήνυμα του Χριστού και βέβαια, πραγματώνεται δια μίας βιοτής εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, μιας και ως «άσκηση», όπως νοηματοδοτείται στο θεολογικό του πλαίσιο ο όρος. Η άσκηση ως η εγρήγορση της εκκλησιαστικής υπόστασης του μετανοούντος ανθρώπου παραμένει ένας τρόπος ύπαρξης και βιοτής εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και μία αυτοπροαίρετη εκδήλωση ενδιαφέροντος και σύναψη σχέσης με το συνάνθρωπο και το Θεό πάνω στην αφετηρία της βαπτισματικά ιαθείσας πτωτικότητας του ανθρώπου. Πρόκειται, χρησιμοποιώντας τη φράση του 8^{ου} Πέτρου Αλεξανδρείας, περί μίας άσκησης, δηλαδή ενός τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, η οποία υποδηλώνει την «ολοκάρδια μετάνοια» από την πτώση προς την ανάσταση.⁸³⁹ Δια τούτης της ολοκάρδιας μετανοίας, η οποία επεξηγείται ανθρωπολογικά ως η αναστροφή της πτωτικότητας προς την κατασκευαστική ορθότητα της δομής του ανθρωπίνου σκεύους μετά τη βαπτισματική εισχώρηση του κάθε προσώπου στην κοινωνία της καινής κτίσης, *ασκείται*, δηλαδή διαβιεί και πράττει (συνεχώς) ο άνθρωπος, αποσκοπώντας πάλι σε δύο κεντρικής σημασίας κατευθυντήριους άξονες, τη γνώση και την αγάπη, όπως αυτές απορρέουν ως κατασκευαστικοί στόχοι της ανθρώπινης κατασκευής. Και σε αυτό το σημείο, όμως,

⁸³⁷ *Εβρ.*, 12, 14· 89^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 275 και Πηδάλιον, 639.

⁸³⁸ 108^{ος} (119^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 559 και Πηδάλιον, 520.

⁸³⁹ Επί του παρόντος κανόνα, σημαντική είναι η αναφορά περί σύνδεσης της μετάνοιας και της μεταστροφής του τρόπου ύπαρξης του μετανοούντος με τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας. Βλ., περισσότερο, 8^{ος} Πέτρου Αλεξανδρείας, ΡΠ Δ, 24 και Πηδάλιον, 567.

η ιστορική βιοτή της ανθρώπινης ύπαρξης ως μία πράξη με ορίζοντα τη γνώση και την αγάπη έχει, πάλι, έναν χαρακτήρα αναφοράς προς το Θεό. «Η γνώση φυσιοί και η αγάπη οικοδομεί»,⁸⁴⁰ κατά το βιβλικό χωρίο, ορίζοντας, εν προκειμένω, ότι και οι δύο παρόντες στόχοι της ιστορικής βιοτής της ανθρώπινης ύπαρξης α) πρέπει να ενυλώνονται σε αλληλοσυσχετισμό και συνέργεια και β) η τελική τους ευόδωση οφείλει να επιστέφεται από τη στήριξη της θείας χάρης, κάνοντας έτσι τους δύο αυτούς ορίζοντες της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης ένα σημείο αναφοράς της θεολογικής ανθρωπολογίας παρά της «σκέτης» ανθρωπολογίας, για να ορισθεί η αλήθεια του τρόπου κατάκτησης και διάπραξης τους.⁸⁴¹ Δηλαδή, η ανθρώπινη ύπαρξη και η κατασκευαστική της προδιαγραφή χρειάζεται την αρωγή του Θεού και της χάρης Του, ώστε να καταφέρει την ολοκλήρωση της γνώσης επί των κτιστών, της αγάπης επί των κτιστών και τελικά και ολοκληρωτικά, την εναγκαλιστική όλων αγάπη προς το Άκτιστο Ον.⁸⁴²

Ακόμη, η άσκηση του ανθρώπου ως μία εν Χριστῷ εκδήλωση της ιαθείσας φύσης και μία γνωμική επιλογή της κατά Χριστόν και συν Χριστῷ διαγωγής δεν είναι α) μία αποκεκομμένη της εκκλησιαστικής κοινότητας διαδικασία και β) μία διαδικασία, η οποία παραμένει μία ερημική και αδιέξοδη μέθοδος εξασφάλισης του οντολογικού στόχου του καθ' ομοίωσιν. Στο επίπεδο της κανονικής ανθρωπολογίας, πάντα, η αυτεξούσια ροπή του ανθρώπου προς αναζήτηση και σχέση με το Θεό συνεπικουρείται και διαβιεί παράλληλα με την κατάβαση του Θεού, ουσιαστικά με την αναγνώριση των ακτίστων ενεργειών του θείου Όντος προς την κτίση, η οποία συμπληματικά κατά την ορολογία της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας, ορίζεται ως η χάρη Του.⁸⁴³ Κατά αυτόν τον τρόπο, η συνάντηση του αυτεξούσιου θελήματος ως γνωμική επιλογή με τη θεία χάρη, η οποία, βέβαια, είναι μία άπαυστη και αδιάψευστη άκτιστη κατάβαση του Θεού στο πλαίσιο της θείας οικονομίας, δεικνύει, ότι έχει συγκεκριμένο αντίκτυπο α) στον τρόπο ορισμού του ανθρώπου κατά τους ιερούς κανόνες ως ένα ον που αντλεί την οντολογική του αλήθεια από το Θεό, β) επίσης, στη θεραπευτική ιδιότητα της χάρης προς τα «πλημμελήματα» της ανθρώπινης φύσης και

⁸⁴⁰ Α' Κορ., 8, 1.

⁸⁴¹ Η αλήθεια και η αγάπη ως έννοιες συναρτώμενες αναδεικνύονται, κατά τον Π. Μπούμη, ως ανθρωπολογικές και κανονικές αρχές στη βάση της ΚΔ. Βλ., την προσέγγιση, Π. Μπούμης, «Τρία αγιογραφικά χωρία με κανονικές αρχές», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 29 (1994) 205.

⁸⁴² Ερμηνεύεται, 112^{ος} (123^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 563-564 και Πηδάλιον, 525-526· πρβλ. επίσης, τη σχετική ανάλυση, Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 112^ο (123^ο) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 564.

⁸⁴³ Για το δίπολο «χάριτος και αυτεξούσιου» στα κείμενα των ιερών κανόνων, 113^{ος} (124^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 565 και Πηδάλιον, 526.

γ) χρησιμοποιώντας το περιεχόμενο του 111^{ov} (122^{ov}) *Καρθαγένης*, διακρίνει κανείς τον αντίκτυπο της άκτιστης θείας χάρης στην ενδυνάμωση των ανθρωπίνων (ανατομικών) χαρακτηριστικών και δυνατοτήτων.⁸⁴⁴ Μάλιστα, για να συνεχισθεί η κατανόηση του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου ως εκκλησιαστικής υπόστασης και ως μία ύπαρξη σε σχέση με το Θεό, αναφέρεται, ότι η ανθρώπινη βιοτή ως μία άσκηση έμπρακτης απόδοσης της βιβλικής διδαχής παραμένει ατελής, ένα κενό γράμμα, χωρίς τη συνεπικουρία της χάριτος.⁸⁴⁵ Η ενορχήστρωση του βιβλικού μηνύματος στην προσωπική βιοτή του μέλους της Εκκλησίας έχει, περαιτέρω, και ένα χριστολογικό περιεχόμενο, μιας και στον 113^{os} (124^{os}) *Καρθαγένης* παραπέμπεται η μνημειώδης φράση του Ιησού Χριστού, ότι «χωρίς έμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν».⁸⁴⁶

Στο παρόν σημείο της διατριβής υπήρξε δυνατότητα να καταδειχθεί, ότι η χρησιμοποίηση της έννοιας της εκκλησιαστικής υπόστασης γίνεται για να αποδοθεί α) η ανθρώπινη ύπαρξη ιαθείσα εντός της μυστηριακής ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας, μια μυστηριακή ζωή, η οποία αναγεννά τον άνθρωπο και τον εντάσσει πάλι στη σχέση του με το Θεό προς εκπλήρωση του διαρραγέντος οντολογικού του στόχου και β) αυτή η σχέση ανθρώπου και Θεού, όπου ο άνθρωπος πλέον λογάται εντός της εκκλησιαστικής του υποστάσεως ως μέλος της κοινότητας του μυστικού σώματος του Χριστού, καθορίζεται πάνω στη βάση της αυτεξούσιας άσκησης του χριστιανικού βίου, της έμπρακτης απόδοσης δηλαδή, του βιβλικού μηνύματος και της πάντα ερχόμενης κατάβασης του Θεού και της άκτιστης προς τον άνθρωπο χάρης Του. Η θεώρηση του ανθρώπου, βέβαια, εντός της εκκλησιαστικής του υποστάσεως έχει ένα χριστολογικό υπόστρωμα, μιας και τύπος της νέας ανθρωπότητας παραμένει το παράδειγμα της Ένσαρκης ζωής του Θεανθρώπου, το οποίο, κατά τον Ιωάννη το Χρυσόστομο τουλάχιστον, συνεχίζει να δεικνύει την ιδανική αγωγή και συμπεριφορά της ανθρώπινης φύσης.⁸⁴⁷ Κάτι τέτοιο, βέβαια, για άλλη μία φορά, αποπειράθηκε να υποστηριχθεί στη βάση του περιεχομένου των μνημείων των ιερών κανόνων της Εκκλησίας.

⁸⁴⁴ 111^{os} (122^{os}) *Καρθαγένης*, ΡΠΓ, 563 και Πηδάλιον, 525.

⁸⁴⁵ Ερμηνεύεται, 113^{os} (124^{os}) *Καρθαγένης*, ΡΠΓ, 565 και Πηδάλιον, 526.

⁸⁴⁶ *Ιω.*, 15, 5.

⁸⁴⁷ Πρβλ. το νόημα, «έκτρέφετε γάρ τά τέκνα ὑμῶν ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου. Αὐτή καλλίστη πατέρων ἐπιμέλεια, αὐτή γνησία κηδεμονία γεγεννηκότων· οὕτω γάρ ἐπιγνώσκω τῆς φύσεως τὴν συγγένειαν», Ιωάννης Χρυσόστομος, *Ὅτι οὐκ ἀκίνδυνον τοῖς ἀκροαταῖς τό σιγᾶν τά λεγόμενα ἐν Ἐκκλησίᾳ, καὶ τίνοσ ἐνεκεν αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων ἐν τῇ πενηκοστῇ ἀναγιγνώσκονται, καὶ διά τί οὐκ ἔδειξε πᾶσιν ἑαυτὸν ἀναστᾶς ὁ Χριστὸς καὶ ὅτι τῆς ὄψεως σαφεστέραν παρέσχε τὴν τῆς ἀναστάσεως ἀπόδειξιν διά τῶν σημείων τῶν ἀποστόλων*, 3, ΡG 51, 100-101.

β. Εν Χριστῷ ζωή και διατήρηση της ανατομικής ευζωΐας της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου: η περίπτωση της νηστείας

Έχει προηγουμένως επισημανθεί, ότι η καινή ζωή του ανθρώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας ενέχει α) την αυτεξούσια αποδοχή της μυστηρικής ζωής της κοινότητας με το συνακόλουθο αντίκτυπό της στην ανθρώπινη ύπαρξη και β) την εγρήγορση από την πλευρά του ανθρώπου ενός παραδείγματος ζωής, όπως προσφέρεται και μεθερμηνεύεται στη βάση της βιβλικής διδαχής. Επ' αυτού, η βιβλική διδαχή μεθερμηνευόμενη από την εκκλησιαστική κοινότητα σε μία πρόταση ενότητας δόγματος και κανόνων προτείνει έναν τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου, που οδηγεί ασφαλώς προς τον οντολογικό στόχο της ομοίωσης Θεού.⁸⁴⁸ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο κατανοείται και η επιταγή περί της διαίτας-διατροφής του σκεύους, δηλαδή η νηστεία, ως κατά φύσιν τρόπου συντήρησης της σύστασης και ύπαρξής του.⁸⁴⁹ Μάλιστα, η νηστεία κατανοείται ως μία πρόταση τρόπου ύπαρξης του σκεύους εντός της μυστηριακής ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας, ουσιαστικά ως ο βιβλικά ενδεδειγμένος τρόπος διατήρησης της ζωής της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου, ενώ από την άλλη μεριά, δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η νηστεία, ως διατήρηση της υγείας της σωματικής υφής της ανθρώπινης ύπαρξης είναι αλληλένδετη με τη ψυχική λειτουργία του σκεύους,⁸⁵⁰ δηλαδή αφορά την ολότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και ως εκ τούτου, ως βιβλική και συνάμα κανονική επιταγή

⁸⁴⁸ Βλ., για παράδειγμα, την κατανόηση της νηστείας ως μία διαδικασία προς μετοχή Χριστού, Βασίλειος Καισαρείας, *Περί νηστείας, Λόγος Α'*, 2, PG 31, 165Α.

⁸⁴⁹ Ο Κασσιανός ο Ρωμαίος προτείνει: «φεύγειν τήν πλησμονήν καί αποστρέφεισθαι τήν χορτασίαν τῆς γαστρῆς», Κασσιανός Ρωμαίος, *Προς Κάστοραν...*, ο. π., PG 28, 872D και *Φιλοκαλία Α'*, 61, 17 κ. εξ. Η νηστεία, επί της παρουσίας, λογίζεται ως μία με μέτρο χρήση του σώματος, που έχει τον αντίστοιχο αντίκτυπο αποφυγής της χαλνύωσης και της ακηδίας στη ψυχή. Περαιτέρω, η νηστεία «μαραίνει» το επιθυμητικό μέρος της ψυχής και καθαίρει το νου για τη θεωρία των όντων, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περί αγάπης, Α'*, PG 90, 977C και *Φιλοκαλία Β'*, 11, (οθ). Ο αντίκτυπος της νηστείας στη ψυχοσωματική ευθεία λειτουργία είναι έκδηλος για την πατερική θεώρηση του ανθρωπίνου όντος. Σε κάθε περίπτωση, στο επίπεδο της ανθρωπολογικής θεώρησης της νηστείας, οι Πατέρες την ερμηνεύουν ως ένα μοχλό επαναφοράς της ισόρροπης ψυχοσωματικής λειτουργίας του ανθρώπου. Πρβλ. Θαλάσσιος Λιβύης, *Περί αγάπης καί ἐγκρατείας...*, ο. π., PG 91, 1452D και *Φιλοκαλία Β'*, 219, (λε). Εν κατακλείδι, οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις της πατερικής θεώρησης της νηστείας είναι προφανείς.

⁸⁵⁰ Είναι σημαντική η παρατήρηση του αγίου Βασιλείου Καισαρείας, που αναφέρει ότι, «είδε πολλούς να νηστεύουν αλλά χωρίς να προσφέρουν οβολό στους θλιβομένους», Βασίλειος Καισαρείας, *Πρός τούς πλουτόντας*, 3, PG 31, 288Α.

προτείνει έναν τρόπο διατήρησης της υγείας και ευζωΐας της ψυχοσωματικής ενότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.

Προς περαιτέρω κατανόηση του παραπάνω εισαγωγικού σημειώματος, και αφού υπενθυμισθεί παράλληλα, ότι για την υγεία και μακροημέρευση του σκεύους, ανιχνεύεται η έλλογη διάκριση των τροφών σε ωφέλιμες και βλαβερές, όπως διατυπώνεται στον *86^ο Μεγάλου Βασιλείου*,⁸⁵¹ η νηστεία στην ορθόδοξη κανονική παράδοση παραμένει μία διαδικασία στην οποία υποβάλλεται η ανθρώπινη ύπαρξη, όπως επίσης δημιουργεί έναν ολικό ψυχοσωματικό αντίκτυπο στον άνθρωπο, αφού κατά τον Ζωναρά δοκιμάζεται και η σωματική υφή του σκεύους παράλληλα με την αυτονόητη ταπείνωση της ψυχής.⁸⁵² Πιο συγκεκριμένα, με τούτη την παρατήρηση, αφήνεται να νοηθεί, ότι η νηστεία θεωρείται ως μία διαδικασία στην οποία υποβάλλεται η εκκλησιαστική υπόσταση προς συμ-μόρφωση και/ή δια-μόρφωση της ψυχής και του σώματος, τα οποία βέβαια ως ενότητα συναποτελούν την ανθρώπινη ύπαρξη. Η νηστεία, επομένως, με ανθρωπολογικά κριτήρια, δεν αποτελεί μία λειτουργική εθιμοτυπία αλλά κάτι παραπάνω, καθώς λογίζεται μία θέση της εκκλησιαστικής κοινότητας προς επαναπροσέγγιση της κατά φύσιν λειτουργίας του ανθρωπίνου σκεύους με σκοπό την ορθή λειτουργία του για την επίτευξη του ακρογωνιαίου στόχου της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή την ομοίωση Θεού εντός της εκκλησιαστικής υποστάσεως.

Επιπρόσθετα, πάνω σε αυτή τη βάση της ανθρωπολογικής κατανόησης του αντικτύπου της νηστείας στην ανθρώπινη φύση ερμηνεύεται και η κανονική τοποθέτηση της νηστείας εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας,⁸⁵³ καθορίζοντας έτσι την ασφαλή εγρήγορση της εκκλησιαστικής υπόστασης στη μετοχή της μυστηριακής

⁸⁵¹ *86^ο Μεγάλου Βασιλείου*, ΡΠ Δ, 257 και *Πηδάλιον*, 632.

⁸⁵² «ή γάρ διά τῆς νηστείας ταπείνωσις τοῦ σώματος, διά τήν τῆς ψυχῆς ἐπιτηδεύεται ταπείνωσιν, ὡς εἰ γε ἐπηρμένη εἶη τοῦ νηστεύοντος ἡ ψυχὴ, ματαία ἡ νηστεία ἐστί», *Ερμηνεία Ζωναρά* στον 1^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας, ΡΠ Δ, 5.

⁸⁵³ Για τη νηστεία στα κείμενα του κανονικού δικαίου της Εκκλησίας, βλ., Θ. Γιάγκου, *Κανονικολειτουργικά Ι*, Γ. Δεδούση, Θεσσαλονίκη 1996, 221-232 κ. εξ.· πρβλ. περί νηστείας στους ιερούς κανόνες, Ε. Βλέτση, *Η νηστεία στις κανονικές πηγές του Θ' και Ι' αιώνα*, (διπλωματική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2002, ιδιαίτερα, 53-64 και για τη σύνδεση της νηστείας με τη Θεία Ευχαριστία, 130 κ. εξ.· περί του τρόπου και των ημερών της νηστείας εντός του λατρευτικού έτους της Εκκλησίας, ασφαλής αναφορά γίνεται από την *Ερμηνεία Πηδαλίου* στον 69^ο Αγίων Αποστόλων, *Πηδάλιον*, 91-95, (ιδιαίτερα, υποσημείωση 1)· πρβλ. επίσης, μία συγχρονική ματιά στη λειτουργία της νηστείας εντός της σημερινής εκκλησιαστικής κοινότητας, I. Dura, «The Canons of the Sixth Ecumenical Council concerning Fasting and their Application to the Needs of the Orthodox Faithful», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 149-165.

ζωής της Εκκλησίας.⁸⁵⁴ Περαιτέρω, η σύνδεση της νηστείας με τη μετοχή της ευχαριστιακής κοινωνίας είναι, επίσης, σαφής τουλάχιστον στο περιεχόμενο του *1^{ου} Λαοδικείας*.⁸⁵⁵ Συμπεραίνεται επομένως, ότι στη νηστεία αναγνωρίζεται εξαρχής η ανθρωπολογική της χροιά, αφού αποτελεί μία διαδικασία κατανύξεως, μία διαδικασία «εξιλασμού των σφαλμάτων» -μία διαδικασία συντονισμού της ύπαρξης στην ευθεία πολιτεία, θα μπορούσε να προστεθεί-, η οποία, όμως, με τη σειρά της αποτελεί μία πράξη μετοχής σώματος και αίματος Χριστού, ενώ θα μπορούσε να προστεθεί, ότι η νηστεία φτάνει να αποτελεί ένα σημείο και μια διαδικασία ενύλωσης της εκκλησιαστικής υπόστασης. Στη νηστεία, οπότε, προσεγγίζοντας την Ερμηνεία Ζωναρά στον 52^ο Πενθέκτης, κατανοείται κατά κάποιον τρόπο, το σημείο μόρφωσης της ανθρώπινης ύπαρξης κατά την εκκλησιαστική του υπόσταση. Είναι μία πράξη επανακεντρισμού της ύπαρξης στον αληθή ορισμό της ως μία ύπαρξη, που αντλεί το οντολογικό της περιεχόμενο από τη μετοχή της Τριαδικής Θεότητας.⁸⁵⁶ Η κοινωνία Θεού, όμως, παραμένει για τους ιερούς κανόνες μία προσφορά μετοχής Του για έναν άνθρωπο, ο οποίος μετα-νοεί για να επαναπροσεγγίσει τη θεία κατάβαση και σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να συνδεθεί η νηστεία ως μία διαδικασία ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος με τη μετάνοια ως μία κίνηση μεταστροφής και επανακεντρισμού της ανθρώπινης ύπαρξης στην κατασκευαστική της αλήθεια.⁸⁵⁷ Η σύνδεση τους και η σημασία τους στην ανθρωπολογική προσέγγιση των ιερών κανόνων γίνεται καταφανής.

Περαιτέρω, το ανθρωπολογικό υπόβαθρο της νηστείας πάντα ως μία διαδικασία μετοχής του Ποτηρίου υπογραμμίζεται και από τον 69^ο *Αγίων Αποστόλων*, στον οποίο, συγκεκριμένα, γίνεται λόγος περί αποφυγής της νηστείας σε περίπτωση, που η επιλογή της διαβάλλει την ισορροπία της σωματικής υφής του ανθρώπου, καταστρώντας επομένως τη σύνολη ύπαρξη σε μία κατάσταση απουσίας υγείας και κανονικότητας.⁸⁵⁸ Και ο άγιος Τιμόθεος Αλεξανδρείας,⁸⁵⁹ ερμηνευόμενος από τον Θεόδωρο Βαλσαμόνα, συνηγορεί επί τούτου δηλώνοντας «ἐάν τό σῶμα τεταπεινωμένον καί ἀσθενές ἤ ἄλλοθεν, οὐ δεῖται τῆς ἐκ νηστείας παιδαγωγίας, ἀλλά

⁸⁵⁴ 50^{ος} *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 217 και *Πηδάλιον*, 439· βλ., επίσης περί της φύσης της νηστείας εντός του λειτουργικού έτους της Εκκλησίας, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 50^ο *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 217-218.

⁸⁵⁵ 1^{ος} *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 171 και *Πηδάλιον*, 420-421.

⁸⁵⁶ Το παραπάνω σχόλιο έχει ως σημείο εκκίνησης την Ερμηνεία Ζωναρά στον 52^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 427.

⁸⁵⁷ Ερμηνεύεται, 2^{ος} *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 173 και *Πηδάλιον*, 421. Η νηστεία, επί της παρούσης, λογίζεται ως μία κίνηση αποστροφής της κακότητας.

⁸⁵⁸ 69^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 88 και *Πηδάλιον*, 91.

⁸⁵⁹ *Απόκρισις Η' του Τιμοθέου Αλεξανδρείας*, *ΡΠ Δ*, 335 και *Πηδάλιον*, 669.

μᾶλλον συστάσεως χρήζει καὶ ἀνακτήσεως»,⁸⁶⁰ ἐπεξηγώντας ἔτσι, τὸ μέλημα τῶν ἱερῶν κανόνων πρὸς τὰ στοιχεῖα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καὶ τὸ χαρακτήρα τῆς νηστείας ὡς μία ἐπιλογή πρὸς τὴν ὀρθότητα τῆς λειτουργίας τῆς κτιστῆς κατασκευῆς ἐντὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς τῆς πλέον υποστάσεως. Συμπεραίνεται, ἐπομένως, ὅτι ἡ ἐγρήγορη τῆς ἐκκλησιαστικῆς υποστάσεως στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ὡς μετοχή στὴ μυστηριακὴ ζωὴ τοῦ σώματος Χριστοῦ δὲν ἀντιβαίνει ἢ διαθλά τὴ βιολογικὴ υπόσταση τοῦ ἀνθρώπου, μίας καὶ στα κείμενα τῶν ἱερῶν κανόνων διακρίνεται ἡ ἐπίγνωση τοῦ τρόπου ὑπαρξῆς τῆς βιολογικῆς υπόστασης, μίας καὶ ἡ πρόταση πίστεως καὶ ζωῆς πού προσφέρουν, κατανοεῖ τὴ βιολογικὴ υγεία καὶ μεριμνᾷ γιὰ τὴ βιολογικὴ εὐζωΐα τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ πῶ ἀπλά λόγια, στὸν τρόπο νηστείας καὶ διαίτας ἐντὸς τοῦ λειτουργικοῦ ἔτους τῆς Ἐκκλησίας πρὸς μετοχὴ τῆς μυστηριακῆς τῆς ζωῆς φαίνεται καθαρὰ ἡ προέκταση τῆς βιολογικῆς υπόστασης στὴν ἐκκλησιαστικὴ -ὡπως ὀρολογικὰ ἐπιλέγεται νὰ εἰπωθεῖ- υπόσταση τοῦ ἀνθρώπου χωρὶς νὰ ὑπάρχει καμία ὀντολογικὴ διαφοροποίηση τοῦ ἀνθρωπίνου σκεύους.

Ἀκόμη, ἡ νηστεία ὡς μία ἐκκλησιαστικὴ μέριμνα πρὸς τὴν ὀρθοτόμηση τῆς ζωῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς υπόστασης τοῦ ἀνθρώπου ἐξετάζει καὶ ἄλλη μία πτυχή. Ἀφοῦ ὑπενθυμισθεῖ, ὅτι ἡ νηστεία ἀφορᾷ τὸ σύνολο τῶν στοιχείων τοῦ σκεύους, δηλαδὴ συνεχεῖται ὁ ἀντίκτυπός τῆς καὶ στὴ ψυχὴ καὶ στὸ σῶμα, πρέπει νὰ σημειωθεῖ καὶ ἡ παραίνεση τῶν ἱερῶν κανόνων περὶ ἐγκράτειας τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς στὴ ζωὴ τῆς συζυγίας καὶ στὴν τῶν σωμάτων συνάφεια.⁸⁶¹ Πῶ συγκεκριμένα, γιὰ τὸν ἄνθρωπο στὴν ἀπόπειρα πρὸς μεταπτωτικὴ πληρότητα ἐντὸς τῆς σχέσης συζυγίας τῶν φύλων, μεριμνοῦν οἱ ἱεροὶ κανόνες, ὅτι πρέπει νὰ ἀκολουθεῖ μία ἀποχή ἀπὸ τὶς ἐκδηλώσεις τῆς σωματικότητάς του πρὸς χάριν τοῦ ἐγχερονισμοῦ στὴν κατάνυξη τοῦ λειτουργικοῦ ἔτους ὡς μία ἐκκλησιαστικὴ υπόσταση καθ' ὁδὸν πρὸς τὴν ὀμοίωση Θεοῦ καὶ κάπως ἔτσι πρέπει νὰ προσεγγισθεῖ ὁ 3^{ος} Διονυσίου Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Ἑρμηνεία Ζωναρὰ ἐπ' αὐτοῦ.⁸⁶²

⁸⁶⁰ Ἑρμηνεία Βαλσαμῶνα στὴν Ἀπόκριση Η' τοῦ Τιμοθέου Ἀλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 335.

⁸⁶¹ Τούτῃ ἡ πτυχὴ τῆς ἐγκράτειας ἀναγνωρίζεται ἐπαρκῶς ἀπὸ τὴ νουθεσία, *Ἀπόκρισις Ε' τοῦ Τιμοθέου Ἀλεξανδρείας*, *ΠΠ Δ*, 334 καὶ *Πηδάλιον*, 668.

⁸⁶² 3^{ος} Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 9 καὶ *Πηδάλιον*, 549· μάλιστα, ὁ Ζωναρὰς ἀναφέρει, ὅτι ἡ μίξις τῶν σωμάτων τὴν περίοδο τῆς νηστείας ἀποτελεῖ μία νίκη τῆς ἐπιθυμίας, Ἑρμηνεία Ζωναρὰ στὸν 3^ο Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, *ΠΠ Δ*, 10· στὸ ἴδιο πλαίσιο κινεῖται καὶ ἡ ἀπαγόρευση τῶν γαμήλιων τελετῶν καὶ τῆς συνακόλουθης συζυγικῆς συμπεριφοράς κατὰ συγκεκριμένους ἡμέρες τοῦ λειτουργικοῦ ἔτους ἀπὸ τὸν 52^{ος} Λαοδικείας, *ΠΠ Γ*, 219 καὶ *Πηδάλιον*, 439. Βλ., περισσότερα, ἐπὶ τῆς παρουσίας θεματικῆς, Πρωτοπ. Γ. Διαμαντόπουλος, «Ἀπαραίτητὴ ἡ νηστεία πρὸ τῆς Θ. Κοινωνίας;» www.orthros.org/Greek/Keimena/K-NisteiaProThKoin.pdf, (πρόσβαση, 03.03.2013).

Σε γενικές γραμμές, και συγκεκριαλιώνοντας, κατανοείται, ότι η νηστεία αποτελεί μία πρόταση εντός του πλαισίου της ιστορικής ζωής της κοινότητας, η οποία α) τρέφει σεβασμό στην αρχή της κανονικής ανθρωπολογίας περί της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου, β) προσπαθεί να επαναφέρει από την αμαρτωλότητα προς την κατά φύσιν λειτουργία το ανθρώπινο σκεύος και βέβαια, γ) λειτουργεί ως μία πρόταση στάσης της ανθρώπινης ύπαρξης εντός της μυστηριακής ζωής του εκκλησιαστικού σώματος προς απώτερο στόχο τη μετοχή Θεού, ώστε να επαληθεύεται η οντολογική αναφορά του ανθρώπου στο πλαίσιο της κτιστότητάς του.

γ. Γάμος και παρθενία ως κατευθύνσεις της εκκλησιαστικής υπόστασης προς την ομοίωση Θεού

Πέραν της πρότασης ζωής και στάσης της ανθρώπινης κατασκευής, όπως αυτή κομίζεται από τη νηστεία και η νηστεία θα πρέπει να θεωρείται ως η συντήρηση της ανθρώπινης ύπαρξης κατά την εκκλησιαστική της υπόσταση προς συμ-μετοχή στην ευχαριστιακή σύναξη, στη βάση των ιερών κανόνων εκμαιεύεται και η ανθρωπολογική τους πρόταση περί της «πλήρωσης» της ανθρώπινης φύσης μέσω του γάμου/συζυγίας με το άλλο φύλο και της παρθενίας, όπως αυτές οι οντολογικές κατευθύνσεις ορώνται στο πρίσμα της Χριστολογίας. Πιο συγκεκριμένα, οι ιεροί κανόνες, όπως και η λοιπή πατερική ανθρωπολογική πρόταση, εγγράφουν τη θέση τους περί του γάμου και της παρθενίας ως οντολογική προοπτική της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου πάντα στη βάση της αναφοράς του στο Θεό και του παραδείγματος και της διδαχής του Ένσαρκου Λόγου. Για τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης, για παράδειγμα, οι δύο αυτές οντολογικές κατευθύνσεις, οι οποίες δεν βρίσκονται σε ανταγωνιστική μεταξύ τους διάθεση και δεν εξετάζονται συγκριτικά και πολωμένα εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας,⁸⁶³ η οικονομία του γάμου προς την ανθρώπινη φύση τεκμαίρεται από την ευλογία Θεού προς αυτόν, ενώ υπογραμμίζεται η διαφορετικότητα «της υπόθεσης» της παρθενίας, που αποτελεί οδό

⁸⁶³ Η παραπάνω θέση επικυρώνεται με τη νουθεσία του 9^{ου} Γάγγρας και του επόμενου αυτού, 10^{ος} Γάγγρας, ΠΠ Γ, 106 και Πηδάλιον, 400. Βλ., επίσης, τη θέση του αγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνού, «καλόν ό γάμος· άλλ' ούκ έχω λέγειν, ότι και ύψηλότερον παρθενίας. Ουδέ γάρ άν ήν τι μέγα ή παρθενία, μή καλοῦ καλλίων τυγχάνουσα», Γρηγόριος Ναζιανζηνός, Λόγος ΑΖ', Είς τὸ ρητόν «ότε έτέλεσεν ό Ίησοῦς τούς λόγους τούτους » καί τά έξής, 10, PG 36, 293BC.

«κρείττονα τῆς τοῦ θανάτου δυναστείας».⁸⁶⁴ Επομένως, στην πατερική ανθρωπολογική θεώρηση, υπάρχουν δύο διαφορετικές οπτικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις του γάμου και της παρθενίας, οι οποίες πηγάζουν από τη διαφορετική μεταξύ τους λειτουργική στόχευση, στη βάση της άμα ανθρωπολογικής και χριστολογικής προσέγγισής τους,⁸⁶⁵ αφού για την παρθενία διαπιστώνεται η απόπειρα κατόρθωσης της εκκλησιαστικής υπόστασης να ενυλώσει διηνεκώς την ασώματη φύση εντός ενός ιστορικά ισάγγελου βίου.⁸⁶⁶

Αυτά τα εισαγωγικά αναγκαία σχόλια, αποθησαυρισμένα από την πατερική ανθρωπολογική πρόταση, έρχονται να συνταιριάζουν άριστα με την ερμηνεία των ιερών κανόνων επί του θέματος του γάμου και της παρθενίας, η οποία βλέπει τις δύο οντολογικές αυτές κατευθύνσεις της εκκλησιαστικής υπόστασης πάντα στην αναφορά τους στο Θεό. Πιο συγκεκριμένα, ο γάμος και η παρθενία, και επί του παρόντος η παρθενία ως αυτεξούσιος υπερκερασμός της σωματικής υφής του ανθρώπου, ορώνται, πάλι, στο πρίσμα της άμα χριστολογικής και ανθρωπολογικής θεώρησης του ανθρώπου, μιας και η Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 19^ο Αγκύρας αναφέρει, ότι η παρθενία παραμένει μία «προς Θεόν επαγγελία».⁸⁶⁷ Μάλιστα, εκ του περιεχομένου του 19^ο Αγκύρας συνάγεται, ότι και ο γάμος και η παρθενία παραμένουν μία ‘προς Θεόν επαγγελίαν’, ορίζοντας έτσι τη γνωμική επιλογή για τις οντολογικές προοπτικές της ανθρώπινης φύσης, της κάθε ανθρώπινης υπόστασης εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁸⁶⁸ Συμπεραίνεται, επομένως, ότι η ανθρωπολογική πρόταση των ιερών κανόνων περί παρθενίας και γάμου, εξετάζεται στο πλαίσιο της θεολογικής ανθρωπολογίας, μιας και το ανθρώπινο ον εκκινεί την πραγμάτωση της φύσης του πάντα στην αναφορά του προς το Θεό, έχοντας, δηλαδή, επίγνωση ότι ορίζεται η αλήθεια της φύσης του στην εγγύτητα της σχέσης του προς ὄντως ὄν.⁸⁶⁹ Πάνω σε τούτη την αναφορά προς τον Θεό, χτίζεται και η ανθρωπολογική θέση περί του γάμου

⁸⁶⁴ Πρβλ. «μηδεὶς δὲ διὰ τούτων ἡμᾶς ἀθετεῖν οἰέσθω τὴν οἰκονομίαν τοῦ γάμου· οὐ γὰρ ἄγνοοῦμεν ὅτι καὶ οὗτος τῆς τοῦ Θεοῦ εὐλογίας οὐκ ἠλλοτριώται· ἀλλ’ ἐπειδὴ τούτου μὲν αὐτάρκης συνήγορος καὶ ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐστίν, αὐτόματον πρὸς τὰ τοιαῦτα ροπήν ἐντιθεῖσα πᾶσι τοῖς διὰ γάμον προῖοῦσιν εἰς γέννησιν· ἀντιβαίνει δὲ πως ἡ παρθενία τῇ φύσει», Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, 8, *PG* 46, 353A.

⁸⁶⁵ Πρβλ. τη θεώρηση του γάμου και της παρθενίας στη βάση της θεολογίας του αγίου Γρηγορίου Νύσσης, π. Θ. Ζήσης, *Μοναχισμός...*, ο. π., 47-67.

⁸⁶⁶ Ερμηνεύεται, ο. π., 321B.

⁸⁶⁷ Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 19^ο Αγκύρας, *ΡΠΓ*, 60-61.

⁸⁶⁸ 19^ος Αγκύρας, *ΡΠΓ*, 60 και *Πηδάλιον*, 380.

⁸⁶⁹ Προσεγγίζονται οι παραθέσεις της Ερμηνείας Πηδαλίου στον 19^ο Αγκύρας, *Πηδάλιον*, 380-381.

και της παρθενίας ως συλλογική, δηλαδή εκκλησιαστική, υπόθεση.⁸⁷⁰ Πιο συγκεκριμένα, ο γάμος και η παρθενία ενυλώνονται πλέον ιστορικά εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας για τα μέλη της που φέρουν τη γενική και την ειδική ιερωσύνη, επιπρόσθετα, επίσης, στους ενδυομένους τη μοναχική κουρά.⁸⁷¹

δ. Η οντολογική προοπτική της παρθενίας κατά τους ιερούς κανόνες

Εισαγωγικά, καταδεικνύεται από την κριτική ανάλυση των ιερών κανόνων, οι οποίοι αποτελούν ερμηνευτική προέκταση της βιβλικής διήγησης, πως «δύο γάρ ουσῶν ὁδῶν ἐν τῷ βίῳ περὶ τούτων, μιᾶς μὲν μετριωτέρας καὶ βιωτικῆς, τοῦ γάμου λέγω, τῆς δὲ ἑτέρας, ἀγγελικῆς καὶ ἀνυπερβλήτου, τῆς παρθενίας, εἰ μὲν τις τὴν κοσμικὴν, ἤτοι τὸν γάμον ἔλοιτο, μέμψιν μὲν οὐκ ἔχει».⁸⁷² Πρέπει να σημειωθεί, ότι η παρθενία ως γνωμική επιλογή της εκκλησιαστικής υπόστασης νοηματοδοτεῖται κυρίως εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας στη σύνδεσή της με το μοναχισμό.⁸⁷³ Κατά αυτόν τον τρόπο, η καλή αυτή αλλοίωση της ανθρώπινης φύσης έχει πάντα έναν εκκλησιολογικό χαρακτήρα,⁸⁷⁴ μιας και η παρθενία μοιάζει να παραμένει μία επέκταση της ανθρώπινης φύσης στην αναφορικότητά της προς το Ἄκτιστο Ὄν παρά μια εξ οίσεως και ιδιωτική επιλογή του αυτεξούσιου ανθρώπου.⁸⁷⁵ Ο εκκλησιολογικός χαρακτήρας της παρθενίας εξετάζεται, βέβαια, εντός του ιστορικού

⁸⁷⁰ Πρβλ. μία ερμηνεία επί τούτου, Γ. Μαντζαρίδης, «Γάμος καὶ ἀγαμία εἰς τὴν Ἐκκλησίαν», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 58 (1975) 259-270· πρβλ., ἐπίσης τὴ θεώρηση τοῦ γάμου καὶ τῆς ἀγαμίας στὴ βάση τῆς παύλειας βιβλικῆς διήγησης, Γ. Πατρώνος, «Γάμος καὶ ἀγαμία στὸν ἀπόστολο Παῦλο. Εἰσαγωγικά καὶ Ἑρμηνευτικά στὸ Α' Κορ 7, 17», *Επιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 21 (1986) 94-118.

⁸⁷¹ Βλ., ἓνα σχόλιο, ἐπὶ τούτου, Ἰ. Μάγιεντορφ, «Γάμος, ἀγαμία καὶ μοναστικὴ ζωή», *Σύναξις* 32 (1989) 5-6· περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς παρθενίας στὴ βιβλικὴ τους βάση ὡς ἐφαλτήριο τῆς εκκλησιαστικῆς τους θεώρησης, βλ., ἐπισταμένα, Θ. Ἰωαννίδης, *Γάμος καὶ παρθενία ἐν Χριστῷ. Ἱστορικο-φιλολογικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ ἀνάλυσις τοῦ Α' Κορ. 7*, Ἀρμός, Ἀθήνα 1998, 7-249.

⁸⁷² *Ἐπιστολὴ τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου πρὸς Ἄμμοῦν μονάζοντα*, *ΡΠ Δ*, 69 καὶ *Πηδάλιον*, 577.

⁸⁷³ Πρβλ. *16^{ος} Δ' Οἰκουμενικῆς*, *ΡΠ Β*, 256 καὶ *Πηδάλιον*, 198· πρβλ. ἐπίσης, τὴν Ἑρμηνεία Βαλσαμώνα στὸν *16^ο Δ' Οἰκουμενικῆς*, *ΡΠ Β*, 257.

⁸⁷⁴ Ἡ παρθενία ὡς ἀνθρωπολογικὴ ἐπιλογή τῆς εκκλησιαστικῆς ὑπόστασης, κατὰ τὸν *44^ο (51^ο) Καρθαγένης*, συνδυάζεται πάντα με τὴν οἰκοδόμησι τῆς κατὰ φύσιν ἀρετῆς ἐντὸς τῆς εκκλησιαστικῆς/ἐπισκοπικῆς ἐπιστασίας, *44^{ος} (51^{ος}) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 410 καὶ *Πηδάλιον*, 488.

⁸⁷⁵ Ἐπὶ τῆς παρουσίας, ἀναγνωρίζεται, ὅτι ἡ οδὸς τῆς παρθενίας παραμένει γιὰ τοὺς ιερούς κανόνες μίᾳ λογικῆ ἐπιλογῆ ἐμφορούμενη ἀπὸ ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς κατὰ φύσιν λειτουργίας τοῦ σκεύους, ὅπως δηλώνεται με τὴ συνεχὴ παρουσία τῆς σωφροσύνης στὸν «παρθενεύοντα» ἐντὸς τῆς εκκλησιαστικῆς κοινότητας. Βλ., γιὰ παράδειγμα, *9^{ος} Γάγγρας*, *ΡΠ Γ*, 106 καὶ *Πηδάλιον*, 400· βλ., ἐπίσης, Ἑρμηνεία Ζωνάρα στὸν *9^ο Γάγγρας*, *ΡΠ Γ*, 106.

χαρακτήρα της εκκλησιαστικής κοινότητας. Έτσι, ως ανθρωπολογική επιλογή, η παρθενία συνδέεται άμεσα με την επιλογή της μοναχικής ζωής από την (κάθε/όποια) εκκλησιαστική υπόσταση. Ακόμη, για την Ερμηνεία Ζωναρά στον 18^ο Μεγάλου Βασιλείου, η παρθενία ως ανάθημα στο Θεό και μίμηση Χριστού έχει έναν οριστικό χριστολογικό χαρακτήρα και κάθε ερμηνεία επ' αυτής φέρει αναπόδραστα έναν τέτοιο κριτικό συμπέρασμα.⁸⁷⁶

Περαιτέρω, η παρθενία νοείται ως μία ανθρωπολογική επιλογή της εκκλησιαστικής υπόστασης προς την πορεία ομοιώσεως Θεού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και του ιστορικού χαρακτήρα του τρόπου ύπαρξης αυτής της κοινότητας. Αυτό που πρέπει να επεξηγηθεί, επί της παρούσης, είναι, ότι α) εκτός από την εκκλησιολογική σύνδεση της παρθενίας με το μοναχικό βίο ή αλλιώς, την κατά Θεόν πολιτεία, όπως αναγράφεται στον 44^ο Πενθέκτης, η παρθενία λογίζεται, επίσης, ως μία β) με ανθρωπολογικά κριτήρια ερμηνευόμενη επιλογή της οικείας προαιρέσεως της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία οράται ως μία συντήρηση του σκεύους στην ακλινή κατά φύσιν λειτουργία του και ως υπόστρωμα επαναπροσδιορισμού της ανατομικής αλήθειας του ανθρωπίνου σκεύους προς τον τελικό οντολογικό του στόχο.⁸⁷⁷ Επιπρόσθετα, στην ανθρωπολογικής χροιάς εξέταση της παρθενίας πρέπει να προστεθεί και η γνώμη, ότι η παρθενία αναφέρεται ως επιλογή αναίρεσης του παθητικού μέρους της ψυχής με το συναφή της αντίκτυπο στις εκδηλώσεις και ασθένειες της σάρκας και της σωματικότητας.⁸⁷⁸ Ως εκ τούτου, πρέπει αυτή η προοπτική να συνδυαστεί με την ανθρωπολογική πατερική διαπίστωση, ότι ο νόμος της σαρκός αποτελεί το εισαγωγικό πλαίσιο της αμαρτωλότητας και φυσικά, διαπιστώνεται εν τέλει, ότι ο θάνατος και η θνητότητα είναι τελικά «της σαρκός το φρόνημα». Οπότε, η παρθενία θα πρέπει να θεωρηθεί στο επίπεδο της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας ως μία ανθρωπολογική επιλογή μη

⁸⁷⁶ Ερμηνεία Ζωναρά στον 18^ο Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 142. Πρβλ. μία ανάγνωση επ' αυτού, π. Θ. Ζήσης, «Ο μοναχισμός, μίμηση του Χριστού και των Αποστόλων», *Βυζαντινά* 17 (1994) 177-187.

⁸⁷⁷ Ο τρόπος παρουσίασης του αντίκτυπου της παρθενίας στον μεταπτωτικό άνθρωπο από τον 44^ο Πενθέκτης, όπου προδιαγράφονται ο συντριμμός της καρδιάς, η ταπεινώση του φρονήματος, η ανάμνηση της φθαρτότητας των κτιστών, δείχνει πως η παρθενία ως γνωμική επιλογή εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, προλαίπει το έδαφος για τον ανθρωπολογικό προσδιορισμό της ανθρώπινης ύπαρξης στην κατά φύσιν προπτωτική λειτουργία της. Πρβλ. το νόημα, 44^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 409-411 και *Πηδάλιον*, 260-261.

⁸⁷⁸ Ερμηνεύεται, 18^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, *ΡΠ Δ*, 140 και *Πηδάλιον*, 602-603.

συμμετοχής και/ή αναίρεσης του νόμου της σαρκός, ο οποίος οδηγεί τελικά στο θάνατο, άρα μία απόπειρα αναίρεσης της θνητότητας.⁸⁷⁹

Συμπεραίνεται προς στιγμήν, ότι η παρθενία κατά τους ιερούς κανόνες θεωρείται μία πρόταση ζωής και ανθρωπολογικής αυτοπραγμάτωσης της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία φέρει και εκκλησιολογικά χαρακτηριστικά, τα οποία είναι ευδιάκριτα στην ιστορική ζωή του εκκλησιαστικού σώματος και ιδιαίτερα στα μέλη τα φέροντα την ειδική ιερωσύνη και/ή την επιλογή της ιστορικής πορείας του μοναχισμού.⁸⁸⁰ Επιπρόσθετα, η παρθενία ως εκκλησιαστική πορεία συνδυάζει εκ των πραγμάτων και τη μεταβολή της ανθρώπινης ύπαρξης, μία λογική κίνηση με σαφή και ορατό ανθρωπολογικό χαρακτήρα, προς την προπρωτική-ισάγγελη κατάστασή της, μιας και δεν παραλείπεται από τους ιερούς κανόνες η δήλωση περί παρθενίας και περί των επιπτώσεών της στη ψυχοσωματική ενότητα της ανθρώπινης ύπαρξης.

ε. Η παρθενία και αγαμία ως ανθρωπολογική πρόταση κατά την ειδική ιερωσύνη και τη μοναχική ζωή της εκκλησιαστικής υπόστασης

Περαιτέρω, στη βάση των ιερών κανόνων, η παρθενία και αγαμία ως ανθρωπολογική επιλογή καθιερώνεται κανονικώς στη διάκριση των χαρισμάτων και των χαρισματούχων εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας. Πιο συγκεκριμένα, η εκκλησιαστική συνείδηση φρόντισε να καταλήξει στον 6^ο Πενθέκτης, για να

⁸⁷⁹ Πρβλ. μία συγκριτική ανάγνωση του 18^{ου} Μεγάλου Βασιλείου με τη διήγηση, Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εις τήν Πρὸς Ρωμαίους*, 7,7 PG 74, 801B-806A και 8,3, 820C. Μία εμπειριστατωμένη επεξήγηση της παρθενίας ως αποκοπή του φρονήματος της σαρκός και ως προσπάθεια εγκαθίδρυσης της ασωματικότητας της ψυχής γίνεται από τον άγιο Βασίλειο Καισαρείας. Βλ., σχετικά, Βασίλειος Καισαρείας, *Περί τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθαρίας, Πρὸς Λητούιον ἐπίσκοπον Μελιτήνης*, 4, PG 30, 677A κ. εξ.· επί τούτου, πρβλ. επίσης, «εἰ γάρ καὶ τό σῶμα αὐτῆς ἀκέραιον μένει, ἀλλ' ὅμως τό κρεῖττον διέφθαρται, τῆς ψυχῆς τά νοήματα», Ιωάννης Χρυσόστομος, *Περί παρθενίας*, 6, PG 48, 537.

⁸⁸⁰ Υπενθυμίζεται, ότι ο ερμηνευτικός διαχωρισμός των μελών της Εκκλησίας σε έχοντα τη γενική ιερωσύνη (όλα τα βεβαπτισμένα μέλη) και τα φέροντα την ειδική ιερωσύνη έχει ένα σαφή λειτουργικό σκοπό: τη μετάδοση των θείων μυστηρίων/τη μεταχείριση των «αγίων». Πιο συγκεκριμένα, ως μέλη φέροντα την ειδική ιερωσύνη αναφέρονται, επί της παρούσης, εκείνα που στη βάση της λατρευτικής ζωής της Εκκλησίας επιτελούν τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας. Το παρόν σχόλιο έχει ως σημείο εκκίνησης τον 58^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 437 και *Πηδάλιον*, 271. Βέβαια, η ορθόδοξη θεώρηση της θείας λατρείας αποφαίνεται, ότι όλοι οι συμμετέχοντες συλ-λειτουργούν ως ενότητα (σ)τη θεία λατρεία. Βλ., για παράδειγμα, τη θεώρηση περί της συμμετοχής των λαϊκών, Ι. Φουντούλης, «Οἱ λαϊκοὶ στήν πράξη τῆς λατρείας», *Κοινωνία* 34 (1991) 448-465.

οικονομήσει κανονικώς τον ανθρωπολογικό τύπο που αρμόζει για τα μέλη της τα φέροντα τη γενική ή ειδική ιερωσύνη. Εν ολίγοις, μπροστά στο ανθρωπολογικό ερώτημα της ιστορικής επιλογής του γάμου ή της αγαμίας για κάθε εκκλησιαστική υπόσταση εντός της ενδο-εκκλησιαστικής ιστορικής της διαδρομής, ορίζει, ότι μετά την είσοδό τους στην ειδική ιερωσύνη και τη χειροτονία τους αποτρέπεται η σύναψη συζυγίας προφανώς για λόγους διακονίας εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁸⁸¹ Προς συμπλήρωση του περιεχομένου του παρόντος κανόνα, έρχεται ο 13^{ος} Πενθέκτης να προβλέψει, ότι οι ήδη έγγαμοι και σε συζυγία προσερχόμενοι στην ειδική ιερωσύνη διακονούν ως διάκονοι ή πρεσβύτεροι.⁸⁸² Η αγαμία ή μη συζυγία του αρχιερέα/επισκόπου, όπως προβλέπεται από τους ιερούς κανόνες, έχει έναν πολύ συγκεκριμένο χριστολογικό και συνάμα εκκλησιολογικό λόγο ύπαρξης: την ιστορική μίμηση του παραδείγματος του Θεανθρώπου ως μέγα Αρχιερέα και τύπο σωτηρίας και βέβαια, την ιστορική ανάληψη της οδηγίας προς την προκοπή και τη σωτηρία των λοιπών μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας, πράγμα που σημαίνει, την ενύλωση εκείνου του ανθρωπολογικού τύπου της εκκλησιαστικής υπόστασης, όπου θα δειγματίζει την οδό προς το καθ' ομοίωση.⁸⁸³ Έχοντας τα παραπάνω κατά νου,

⁸⁸¹ Πρβλ. το περιεχόμενο του 6^{ου} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 318 και Πηδάλιον, 223-224· ανάλογο περιεχόμενο βρίσκεται και στον 26^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 33 και Πηδάλιον, 26, όπως επίσης και οι συναφείς θέσεις των ερμηνευτών· παρόμοιο περιεχόμενο περί αποχής γυναικών ως ένδειξη σωφροσύνης ανιχνεύεται και στο περιεχόμενο του 4^{ου} Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 302 και Πηδάλιον, 466. Κορυφαίο δείγμα περί της γαμικής συνάφειας ή αγαμίας του κλήρου αποτελεί ο 12^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 330-331 και Πηδάλιον, 227, όπως επίσης και η συνακόλουθη επεξήγηση αυτού από την Ερμηνεία Ζωναρά στον 12^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 331-332. Βλ., επίσης, τη συγκεφαλαίωση επί του θέματος, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 3^ο Πενθέκτης, Πηδάλιον, 222-223. Διαφωτιστική είναι η προσέγγιση του Π. Μπούμη για την αντιμετώπιση της περίπτωσης γάμου των μελών της ειδικής ιερωσύνης, καθώς και των μοναχών, σύμφωνα με τις νοθεσίες των ιερών κανόνων, Π. Μπούμης, «Περί τοῦ γάμου κληρικῶν-μοναχῶν ἀπό κανονικῆς πλευρᾶς», *Θεολογία* 54 (1983) 711-733 και 55 (1984) 215-233.

⁸⁸² 13^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 333-334 και Πηδάλιον, 229· πρβλ. επίσης, τη θεώρηση, περί γάμου των μελών της ειδικής ιερωσύνης, J. Erickson, «The council in Trullo: issues relating to the marriage of clergy», *The Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 183-199· πρβλ. επίσης, σχετικά περί της δυνατότητας γάμου των μελών της ειδικής ιερωσύνης, P. Viscuso, «Concerning the Second Marriage of Priests», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 201-211.

⁸⁸³ Ερμηνεύεται, 12^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 330-331 και Πηδάλιον, 227· πρβλ. την ερμηνευτική προσέγγιση της Ερμηνείας Πηδαλίου στον 12^ο Πενθέκτης, Πηδάλιον, 227-228, υποσημείωση 2· πρβλ. επί τούτου και το περιεχόμενο του, 5^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 7 και Πηδάλιον, 6· δεν πρέπει να λησμονείται, ότι χρησιμοποιώντας τη μεταφορά του δειγματισμού της οδού της σωτηρίας από τον επίσκοπο, ουσιαστικά κατανοείται η θέση του στο πλαίσιο της κανονικής οικονομίας της Εκκλησίας. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο δειγματισμός της οδού της σωτηρίας (όπως επίσης, και η εποπτία και διαποίμανση του ορθόδοξου τρόπου/δρόμου προς τη θέωση για όλο το ποίμνιο, που τελεί κάτω από επιβουλή του) δεν είναι άλλο τι παρά η ακολουθία της παραίνεσης του αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, ο οποίος επέμενε στον τρόπο του «πρώως και φιλανθρώπως συνδιαλλέγεσθαι και κρίνεις», Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΑΒ', Περί τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας, καί ὅτι οὐ παντός ἀνθρώπου, οὐ παντός καιροῦ τό περί Θεοῦ διαλέγεσθαι*, 29, ΡΓ 36, 208Β.

Περαιτέρω, προς επιστροφή στο θέμα της αγαμίας του επισκοπικού αξιώματος, βλ., J. Behr, «Reflections upon Episcopal Celibacy», *St Vladimir's Theological Seminary* 36, 1-2 (1992) 141-148· πρβλ. επίσης, ένα σχόλιο επί της κανονικής γραμματείας περί της ακύρωσης της παράδοσης των

συμπεραίνεται, ότι η αγαμία του κλήρου έχει, για τους ιερούς κανόνες, σαφείς ανθρωπολογικές και εκκλησιολογικές προεκτάσεις, αφού α) η αγαμία προτείνεται για την εκκλησιαστική υπόσταση, η οποία «μπαίνει» στην ειδική ιερωσύνη ως τύπος Χριστού και μίμηση Χριστού, με όλες τις ανθρωπολογικές προεκτάσεις, που έχει μία τέτοια θέση και β) παραμένει μία πρόταση συναφής της ιδιότητας της εκκλησιαστικής υπόστασης προς ποδηγέτηση του ποιμνίου προς σωτηρία εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, πράγμα που ενέχει αυτονομία ένα σαφές εκκλησιολογικό περιεχόμενο. Επ' αυτού θα πρέπει να εξετασθεί και κάθε νοθεσία προς αποφυγή της συνείσκατου γυναικός, «ελευθέρως ή δούλης», μιας και αντίθετα μία συνύπαρξη α) εμποδίζει την ευθεία/ακλινή οδό της αυτοεκδήλωσης της ύπαρξης και της διακονίας του μέλους που φέρει την ειδική ιερωσύνη και β) αποτελεί λανθάνουσα συμπεριφορά, η οποία δύναται να επιφέρει πρόσκομμα στην εκκλησιαστική ευταξία και σκάνδαλο στην προς σωτηρία οδό του ποιμνίου.⁸⁸⁴

Περαιτέρω, και μιας και υπογραμμίσθηκε σε σύνοψη ο τρόπος ακολουθίας της ανθρωπολογικής αρχής της αγαμίας από την εκκλησιαστική υπόσταση που φέρει την ειδική ιερωσύνη, ο ανθρωπολογικός τύπος της παρθενίας και αγαμίας εξετάζεται στο παράδειγμα της μοναχικής ζωής.⁸⁸⁵ Εκεί, κατεξοχήν, τα πρόσωπα που αυτεξούσια επιλέγουν την αγαμία ως ανθρωπολογική βάση της ιστορικής πραγμάτωσης της

έγγαμων επισκόπων, P. Boumis, «Married Bishops (Agreement Between Sacred Scripture and Holy Canons)», *The Greek Orthodox Theological Review* 29,1 (1984) 81-93· επίσης, ένα ακόμη σχόλιο επί της ίδιας θεματικής, του ίδιου, «The Possibility of Married Bishops Today», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 221-227· βλ., ακόμη, επί του ίδιου θέματος, P. L'Huillier, «Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition», *St Vladimir's Theological Quarterly* 35, 2-3 (1991) 271-300· βλ., επίσης, ακόμη ένα σχόλιο επί του ίδιου θέματος, του ίδιου, «Mandatory Celibacy as a Requirement for Episcopacy», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 213-219· βλ., επίσης, για τη μέριμνα των κανόνων της Πενθέκτης να υπογραμμίσουν το ρόλο του επισκόπου και της ειδικής ιερωσύνης στην ποδηγέτηση του ποιμνίου προς το δρόμο της σωτηρίας, Isaias Simonopetritis, «The Pastoral Sensitivity of the Canons of the Council in Trullo (691-692)», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 45-64.

⁸⁸⁴ Πρβλ. το νόημα, 18^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΠΠ Β, 628 και Πηδάλιον, 337· βλ., επίσης, επί του παρόντος, 3^{ος} Α' Οικουμενικής, ΠΠ Β, 120 και Πηδάλιον, 125· βλ., επίσης, 5^{ος} Πενθέκτης, ΠΠ Β, 317 και Πηδάλιον, 223, καθώς και τις συναφείς ερμηνείες αυτών· βλ., παρόμοιο περιεχόμενο, 6^{ος} Πενθέκτης, ΠΠ Β, 318 και Πηδάλιον, 223-224· βλ., ιδιαίτερα, την τεκμηρίωση του περιεχομένου του 3^{ος} Α' Οικουμενικής στη βάση της πατερικής θεολογίας, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 3^ο Α' Οικουμενικής, Πηδάλιον, 125.

⁸⁸⁵ Ασφαλέστερη μελέτη περί της ιστορικής και εκκλησιολογικής εξέλιξης του μοναχισμού στο επίπεδο της δευτερεύουσας κανονικής βιβλιογραφίας παραμένει, Archim. G. Papathomas, *La réception nomocanonique du Monachisme (2e-7e siècles)*. (Comment le monachisme fut confirmé par les canons de l'Église et les lois de l'Empire romaine), [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 14], Επέκταση, Κατερίνη 2004, 39-370· πρβλ. επίσης, την εκκλησιολογική συνάφεια των μοναχών εντός της εκκλησιαστικής τάξης, όπως παρουσιάζεται, S. Deslandes, «De quelle autorité relèvent les monastères orientaux?», *Échos d'Orient* 21 (1922) 308-322· περαιτέρω, η κανονική ερμηνεία και αξιολόγηση της φαινομενολογίας, του τρόπου και της διαδικασίας εισόδου τινός εντός του μοναχικού σχήματος στη βάση μίας ανθρωπολογικής περιγραφής προσφέρεται λαγαρά, Ερμηνεία Πηδαλίου στον 40^ο Πενθέκτης, Πηδάλιον, 255-256, (υποσημειώσεις, 1).

μοναχικής ζωής αναδεικνύονται α) ως ένας τύπος μίμησης Χριστού και βέβαια, β) η πολιτεία της αγαμίας συνεπικουρείται από τη διάνθιση όλων των αρετών που κατά φύσιν δύναται να εκδηλώσει ιστορικά το ανθρώπινο πρόσωπο ως κατασκευαστική του αλήθεια.⁸⁸⁶ Μάλιστα, η παρθενία ως ανθρωπολογική επιλογή πρέπει να είναι μία δοκιμασμένη αυτεξούσια θέση, η οποία θα συνδυάζεται με την τραχεία και επίπονη άσκηση της αρετής, μιας και ελλοχεύει ο κίνδυνος της επιστροφής στον κλονισμό και την πλαδαρότητα του «φιλόσαρκου και ηδονικού βίου».⁸⁸⁷ Στο μοναχικό βίο, η παρθενία αποτελεί βάση της ιστορικής επιλογής της αναστροφής του ανθρώπου από την αταξία στην παιδεία, μία «ολόψυχη» επιλογή, η οποία παραμένει βάθρο της ιστορικά συνεχούς και επισταμένης ολόψυχης μεταπτωτικής μεταβολής του ανθρώπου προς την οδό της ομοίωσης Θεού.⁸⁸⁸ Πρέπει, επομένως, να συμπερασθεί, ότι η αγαμία και παρθενία ως ανθρωπολογική πρόταση και επιλογή για το μοναχικό βίο παραμένει εκτός από μία ιστορική επιλογή απρόσκοπτης απόπειρας επιστροφής στην κατά φύσιν (και δη, ει δυνατόν) προπτωτική κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης και μία θέση, η οποία παραμένει μία ανθρωπολογική βάση για την

⁸⁸⁶ Η αρετή της κοινοκτημοσύνης, όπως υπογραμμίζεται από τον 6^ο Πρωτοδευτέρα, είναι μία τέτοια εκδήλωση αρετής και μίμηση Χριστού. Ερμηνεύεται, 6^{ος} Πρωτοδευτέρας, ΡΠ Β, 667-668 και Πηδάλιον, 350. Μάλιστα, οι ασπαζόμενοι τη μοναχική ζωή λογίζονται ως «τεθνηκότες τῷ βίῳ», ουσιαστικά ως παραιτησάμενοι της διαδικασίας αναπαραγωγής της κτιστότητας. Η παρθενία/αγαμία τους, οπότε, μπορεί κάτω από αυτήν την οπτική να θεωρηθεί εγκόλπωση της ασωματικότητας της ψυχής και μία «φυγή» από τη διαδικασία του θανάτου, όπως συνήθως ερμηνεύεται πατερικά η παρθενία. Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Ζωνάρα στον 6^ο Πρωτοδευτέρα, ΡΠ Β, 668.

⁸⁸⁷ Χρησιμοποιείται η ορολογία και το περιεχόμενο του, 5^{ος} Πρωτοδευτέρας, ΡΠ Β, 662-663 και Πηδάλιον, 349· επίσης, πρβλ. τη νουθεσία του 24^{ου} Πενθέκτης περί αποφυγής των φιλόσαρκων και θυμελικών θεαμάτων, τα οποία και «ερεθίζουν» την ύπαρξη στη ροπή της προς φιλοσαρκία, 24^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 356 και Πηδάλιον, 239· περαιτέρω, η παραίνεση περί ακραιφνώς χωριστών συνοικησεων γυναικών και ανδρών (χωριστά, δηλαδή, μοναστήρια για άνδρες και γυναίκες σε λειτουργία σύμφωνα με τα εκκλησιολογικά πλαίσια) στη μοναστηριακή εστία δεικνύει την α) απόπειρα αποφυγής προσκόμματος στην εκκλησιαστική συνείδηση και β) την παρακινδύνευση της «ζάλης των αισθήσεων», για να χρησιμοποιηθεί μία ανθρωπολογική μεταφορά, σε κάθε περίπτωση κοινής συνοικήσεως. Βλ., επισταμένα, 20^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 338-339 και Πηδάλιον, 637-638· βλ., επίσης, ακόμη ένα παράδειγμα επιλογής της παρθενίας άρα της αυτονομίας αποφυγής του γάμου, 16^{ος} Δ' Οικουμενικής Συνόδου, ΡΠ Β, 256 και Πηδάλιον, 198.

⁸⁸⁸ Προσεγγίζεται η Ερμηνεία Ζωνάρα και Βαλσαμόνα στον 5^ο Πρωτοδευτέρα, ΡΠ Β, 663-667. Πρέπει να σημειωθεί, ότι οι ιεροί κανόνες εξετάζουν και αποφαινόμενοι επί της μοναχικής ζωής χρησιμοποιώντας κυρίως ανθρωπολογικά κριτήρια, μιας και γνωρίζουν τη μεταπτωτική ανθρώπινη φύση και «τό ἄστατο τῆς ὀρμῆς» αυτής και ως εκ τούτου, επικεντρώνονται να *ιάσουν* παρόμοιες συμπεριφορές. Πρβλ. για παράδειγμα το περιεχόμενο, 4^{ος} Πρωτοδευτέρας, ΡΠ Β, 658 και Πηδάλιον, 348. Η παραίνεση περί αποφυγής της ηδονής και της διαφθοράς των ηθών παραμένει μία κεντρική σημασία στήριξη της ακρογωνιαίας επιλογής της παρθενίας για τους μοναχούς. Πρβλ. μία ανάγνωση, Ερμηνεία Πηδάλιου στον 4^ο Πρωτοδευτέρα, Πηδάλιον, 349. Ακόμη, η ολότητα της ύπαρξης του ανθρώπου στην είσοδό της στη μοναχική ζωή περιγράφεται ανθρωπολογικά με ευστοχία στον 41^ο Πενθέκτης, ο οποίος ομιλεί για «περί τῆς ἐν τοιούτῳ βίῳ προαιρέσεως, καί ὡς ἐξ ὅλης καρδίας ἐκουσίως τοῦτον ἀσπάζονται...», 41^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 401-402 και Πηδάλιον, 257.

εκδήλωση της κατασκευαστικά εγκατεσπαρμένης αρετής⁸⁸⁹ της ανθρώπινης φύσης στη βάση της συνάμα ανθρωπολογικής και χριστολογικής προσέγγισης της ανθρώπινης φύσης, μιας και δεν λησμονείται, ότι η μοναχική παρθενία αποτελεί μιμητικό τύπο της ιστορικής παρουσίας του Ενσαρκωμένου Λόγου.⁸⁹⁰

Εν κατακλείδι, σημειώνεται, ότι η παρθενία και αγαμία ως ανθρωπολογικές προτάσεις αναφέρονται από τους ιερούς κανόνες πάντα στη βάση της εκκλησιαστικής ζωής και στο ρόλο που διαδραματίζει η εκκλησιαστική υπόσταση του κάθε ανθρώπου εντός της λατρευτικής και μυστηριακής ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁸⁹¹ Μία τέτοια προσέγγιση, η οποία κατανοεί τη βαρύτητα της ειδικής ιερωσύνης της εκκλησιαστικής υπόστασης του ανθρώπου εντός της ιστορικότητας της Εκκλησίας πρέπει να λαμβάνεται κάθε φορά υπόψη σε κάθε θεώρηση της παρθενίας και αγαμίας ως ανθρωπολογικές επιλογές.

στ. Ο ανθρωπολογικός τύπος της ειδικής ιερωσύνης κατά τους ιερούς κανόνες

«ἀλλ' ὁμως ἀνέχεται καί φέρει τά τοσαῦτα κακά ὁ μή βουλόμενος τόν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὡς τό ἐπιστέρεψε αὐτόν καί ζῆν»,
ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Περί ἱερωσύνης, Λόγος Γ'*, PG 48, 653

Μοιραία, μετά την εξέταση της παρθενίας/αγαμίας ως ανθρωπολογική βάση των μελών που εισάγονται στην ειδική ιερωσύνη, έρχεται η ακόλουθη επίσκεψη στα χαρακτηριστικά, που διακρίνουν τον ανθρωπολογικό τύπο της εκκλησιαστικής υπόστασης, που εισάγεται στη διακονία της τέλεσης των μυστηρίων και της διδασκαλίας του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου σε συμφωνία με τη βιβλική

⁸⁸⁹ Πρβλ. περί της παρθενίας ως μία ψυχοσωματική διαδικασία και ως μίας λειτουργικής βάσης της εκδήλωσης των αλληλοσυμπληρούμενων εκφάνσεων της αρετής του ανθρώπου, Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός, Φιλοκαλία Α'*, 246-247, (μβ) και Des Places, 109-110 .

⁸⁹⁰ Πρβλ. μία συγκριτική ανάγνωση, 43^{ος} Πενθέκτης, ΠΠ Β, 408 και Πηδάλιον, 258-259.

⁸⁹¹ Με μία συναφή προσέγγιση κατανοείται και η επιτιμιακή στάση έναντι της αθέτησης της παρθενίας από τον 19^{ος} Αγκύρας, ΠΠ Γ, 60 και Πηδάλιον, 380.

διήγηση.⁸⁹² Πιο συγκεκριμένα, σε νοηματική ακολουθία της επιλογής της αγαμίας έρχονται και επιστέφονται τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά, χρόνου δοκιμασθέντα, ήτοι: «ή πίστης αὐτοῦ καί ἡ τῶν τρόπων καλοκάγαθία, καί ἡ στερρότης, καί ἡ ἐπιείκεια γνώριμος γενέσθαι δυνήσεται, καί αὐτός ἄξιος τῆς θείας ιερωσύνης νομισθεῖς. Οὔτε γάρ προσῆκόν ἐστιν, οὔτε ἡ ἐπιστήμη, οὔτε ἡ ἀγαθή ἀναστροφή ἐπιδέχεται τολμηρῶς καί κούφως ἐπί τούτου ἰέναι, ὥστε ἡ Ἐπίσκοπον, ἡ Πρεσβύτερον ἢ Διάκονον προχείρως καθίστασθαι».⁸⁹³ Διακρίνεται, επομένως, παραπάνω, ὅτι ἡ λογική/ευθεία κίνηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ὅπως ὡς ευθεία λογίζεται τὸ παραπάνω ἀνθρωπολογικὸ προφίλ σε συγκριτικὴ ἀνάγνωση με τὶς ἐπιταγές τῆς βιβλικῆς διήγησης γιὰ τὸν τρόπο ὑπαρξῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτελεῖ τὸ ἀνθρωπολογικὸ κριτήριό τῆς α) εἰσαγωγῆς στὴν εἰδικὴ ιερωσύνη καὶ τῆς β) φερεγγυότητος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑπόστασης πρὸς εὐδὼση τοῦ ἔργου τῆς διαποίμανσης, διδασχῆς καὶ φωτισμοῦ τῆς πορείας πρὸς σωτηρία τῶν λοιπῶν μελῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος.⁸⁹⁴ Δὲν πρέπει, ἐξάλλου, νὰ λησμονεῖται, ὅτι αὐτὰ τὰ ἀνθρωπολογικὰ κριτήρια τῆς εἰδικῆς ιερωσύνης πηγάζουν ἀπὸ μίαν κατὰ φύσιν λειτουργία τῆς ψυχοσωματικῆς ἐνότητος. Καὶ μίαν τέτοια ἀνθρωπολογικὴ λειτουργία διακρίνεται συνολικὰ ἀπὸ τὴ διαπίστωση τῆς ἀναμαρτησίας «τῶν μελλόντων στὴ διάκριση τῆς ιερωσύνης», κατὰ τὴ φράση τῆς Ἑρμηνείας Πηδάλιου στὸν 9^ο Α' Οἰκουμενικῆς.⁸⁹⁵ Επομένως, ἡ ἀκεραιότητα τῆς κατὰ φύσιν λειτουργίας τοῦ σκεύους ἀποτελεῖ κριτήριό εἰσαγωγῆς στὴν εἰδικὴ ιερωσύνη καὶ βέβαια, με τὴν παρούσα

⁸⁹² Ὑπενθυμίζεται, ὅτι, σύμφωνα τουλάχιστον με τὴν ἐπισήμανση τοῦ Βαλσαμῶνα, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει «ὥσπερ τὸ βάπτισμα νέον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον, οὕτω καὶ ἡ ιερωσύνη τὰ πρό τῆς ιερωσύνης ἁμαρτήματα ἐξαλείφει», ἡ ἐκκλησιαστικὴ ὑπόσταση ἐμπεριέχει με τὴ βαπτισματικὴ πράξη τὴ γενικὴ ιερωσύνη καὶ μετέπειτα, ἡ μυστηριακὴ εἰσαγωγή στὴ διακονία τῆς προσφορᾶς τῆς Ἐυχαριστίας καὶ τῶν μυστηρίων, καλεῖται ὡς εἰδικὴ ιερωσύνη, μίας καὶ ἀποτελεῖ περαιτέρω μυστηριακὴ πράξη. Τὸ σχόλιο ἔχει ὡς ἀφετηρία τὸ διαχωρισμὸ τῶν γεγονότων τῆς μυστηριακῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως τὸν ἀντιλαμβάνεται ἡ Ἑρμηνεία Βαλσαμῶνα στὸν 9^ο Α' Οἰκουμενικῆς, *ΠΠ Β*, 137.

⁸⁹³ 10^ο Σαρδικῆς, *ΠΠ Γ*, 256-257 καὶ *Πηδάλιον*, 453-454· πρβλ. ἐπίσης, Ἑρμηνεία Ζωναρά καὶ Ἀριστηνοῦ στὸν 10^ο Σαρδικῆς, *ΠΠ Γ*, 257-258· βλ., συγγενές περιεχόμενο στὸν παρόντα κανόνα, γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς διακονίας στὴν εἰδικὴ ιερωσύνη, 17^ο *Πρωτοδευτέρας*, *ΠΠ Β*, 701 καὶ *Πηδάλιον*, 360· πρβλ. ἐπίσης, σχετικὰ περὶ τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης καὶ θέσης ποιμένων καὶ ποιμενόμενων καὶ διδασκόντων καὶ διδασκομένων μεταξύ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν μοναχῶν, 2^ο *Ἀγίας Σοφίας*, *ΠΠ Β*, 707-708 καὶ *Πηδάλιον*, 364.

⁸⁹⁴ Ἡ κατὰ φύσιν λειτουργία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑπόστασης τοῦ ἐπισκόπου, γιὰ παράδειγμα, λειτουργεῖ ὡς ἀνθρωπολογικὸ ὑπόδειγμα στὴ βάση τῆς κανονικῆς/ἐκκλησιαστικῆς ἀνθρωπολογίας, ἀπὸ τὸ ὁποῖο παραδειγματίζονται τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας, μίας καὶ «πάσα ψυχικὴ θεραπεία εἰς ἐπισκοπικὴν ἀνηγήθη διάκρισιν», Ἑρμηνεία Βαλσαμῶνα στὸν 2^ο Ἀγκύρας, *ΠΠ Β*, 23· βλ., ἐπὶ τοῦ παρόντος τὴν ἀξιολογικὴ διαπίστωση, ὅτι ἡ λειτουργικὴ ἀξία τοῦ ἐπισκοπικοῦ τύπου ὁδηγεῖ καὶ στὴν καθιέρωση τῆς διοικητικῆς τοῦ καθηγεσίας, J. Zizioulas, «The bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church», *Kanon VII* (1985) 23-35.

⁸⁹⁵ Ἑρμηνεία Πηδάλιου στὸν 9^ο Α' Οἰκουμενικῆς, *Πηδάλιον*, 135, ὑποσημείωση 1· βλ., ἐπίσης, τὸ περιεχόμενο τοῦ, 9^ο Α' Οἰκουμενικῆς *Συνόδου*, *ΠΠ Β*, 137 καὶ *Πηδάλιον*, 135.

επισημάνση κατανοείται η ανθρωπολογική οπτική των ιερών κανόνων επί της διακονίας της ιερωσύνης.

Η ανθρωπολογική θεώρηση της ιερωσύνης με όλα τα παρεπόμενα χαρακτηριστικά της και φυσικά, την υπογράμμιση της κατά φύσιν λειτουργίας του σκεύους που τελεί τα μυστήρια και προσφέρει την Ευχαριστία στο Θεό έρχεται ακόμα μία φορά στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας να συμπληρωθεί με τη συνεπικουρία της Χριστολογίας. Πιο συγκεκριμένα, η εκκλησιαστική υπόσταση που φέρει μυστηριακά την ειδική ιερωσύνη διαφαίνεται δια της ορθότητας της ψυχοσωματικής της λειτουργίας ή τουλάχιστον, οφείλει να τείνει προς την πληρότητα της κατά φύσιν κατασκευαστικής της λειτουργίας, μιας και θεωρείται, ξεκάθαρα για τον άγιο Ιωάννη το Χρυσόστομο, ως ένας τύπος *Χριστού*.⁸⁹⁶ Ο ανθρωπολογικός αντίκτυπος αυτής της εικόνας είναι ορατός και βέβαια, η πατερική θεολογία καθιστά, για μία ακόμα φορά, τον Ένσαρκο Λόγο ως παράδειγμα της κατά φύσιν λειτουργίας του ανθρώπου εντός της ιστορικής εξάπλωσης της εκκλησιαστικής κοινότητας.

Συγκεφαλαιώνοντας, επομένως, κατανοείται, ότι για την ορθόδοξη θεολογία, η ειδική ιερωσύνη⁸⁹⁷ παραμένει μία λειτουργία εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, η οποία πρέπει να συμβαδίζει ανθρωπολογικά με το συνάμα χριστολογικό και ανθρωπολογικό τύπο που προτείνεται ως αληθειακή αξίωση επί της ανθρώπινης φύσης από την εκκλησιαστική κοινότητα. Μάλιστα, η κατά φύσιν λειτουργία του σκεύους της εκκλησιαστικής υπόστασης κατά την ειδική ιερωσύνη επιφορτίζεται επιπρόσθετα και την έκταση της ανθρώπινης φύσης προς την κοινωνικότητα και την κοινωνία των προσώπων, προσώπων, όμως, τα οποία αναμένουν τη λόγω και έργω διδαχή της βιβλικής διήγησης και βέβαια, τη σκιαγράφηση της ασφαλούς εκείνης οδού, όπου θα εξασφαλίζει την αφύπνιση της αυτοπραγμάτωσης της δικής τους φύσης προς τον τελικό οντολογικό στόχο της ομοίωσης Θεού και σωτηρίας.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ Ιωάννης Χρυσόστομος, *Περί ιερωσύνης, Λόγος Β΄*, PG 48, 631.

⁸⁹⁷ Βλ., για τη θέση της ιερωσύνης στην εκκλησιαστική κοινότητα, J. Zizioulas, «L' ordination est-elle un sacrament? Réponse d' un orthodoxe», *Concilium* 74 (1972) 41-47.

⁸⁹⁸ Πρβλ. μία μελέτη περί του ρόλου της ιερωσύνης εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, R. Valantasis, «Body, Hierarchy, and Leadership in Chrysostom's On the Priesthood», *The Greek Orthodox Theological Review* 30,4 (1985) 455-471.

ζ. Η γαμική συνάφεια των δύο φύλων κατά την εκκλησιαστική τους υπόσταση

Η μεταπτωτική ανθρωπολογική προοπτική των δύο φύλων προς ένωση, συνάφεια, συμβίωση και αναπαραγωγή παίρνει ένα νέο περιεχόμενο εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας. Πλέον, η εκκλησιαστική προσέγγιση της ένωσης των φύλων συντείνει να περιγράψει τη γαμική τους συνύπαρξη ως μία ιστορική ενύλωση και ορατή εικόνα της Βασιλείας του Θεού.⁸⁹⁹ Άλλωστε, η συναπόφαση των δύο φύλων για κοινή συνύπαρξη και πορεία «εις σάρκα μία» εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας ενδύεται ένα εκκλησιολογικό περιεχόμενο, μιας και επισημοποιείται και λαμβάνει ένα καινού περιεχόμενο εντός της Θείας Λειτουργίας και του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας.⁹⁰⁰ Ως εκ τούτου, καταφαίνεται πλέον στο ιστορικό άνοιγμα της καινής κτίσης η απόκτηση της ιδιαιτερότητας της γαμικής συνύπαρξης ως ένα γεγονός και ένα ιστορικό και ανθρωπολογικό ξάνοιγμα προς την προοπτική της κατά Θεόν συνάφειας και της πλήρωσης του οντολογικού στόχου της μετοχής της Βασιλείας Θεού, όπως προγεύεται η Βασιλεία του Θεού κατά τη Θεία Λειτουργία εντός της τέλεσης και του γεγονότος της οποίας εκκινεί η κοινή, ιστορικά και ανθρωπολογικά, μοίρα των δύο φύλων ως εκκλησιαστικές υποστάσεις.⁹⁰¹

Εξετάζοντας στο πλαίσιο των ιερών κανόνων την οντολογική επιλογή της γαμικής συνύπαρξης εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, υπενθυμίζεται, ότι το ανθρωπολογικό πλαίσιο κίνησης της γαμικής συνύπαρξης των βεβαπτισμένων εκκλησιαστικών υποστάσεων είναι η μεγιστοποίηση της κατά πνεύμα ταύτισης της συνάφειας των σωμάτων.⁹⁰² Επ' αυτού, αναγνωρίζεται, ότι η συγκεκριμένη οντολογική προοπτική της συνάφειας και ένωσης των σωμάτων και «σύναψης των ψυχών» πραγματώνεται ως δεσμός «Θεού μεσαζόντος».⁹⁰³ Η συνάφεια των σωμάτων

⁸⁹⁹ Archim. G. Papathomas, *Essais d'Économie Canonique...*, ο. π., 283-293.

⁹⁰⁰ Πρβλ. για παράδειγμα, την παραίνεση περί του τρόπου της «ζεύξης του γάμου» εντός της λειτουργικής πράξης, *Απόκρισις ΙΑ' Τιμοθέου Αλεξανδρείας*, ΡΠ Δ, 337 και *Πηδάλιον*, 671. Ο 26^{ος} Πενθέκτης αποτελεί το ισχυρότερο δείγμα περί της γαμικής συνάφειας ως μία πράξη ενταγμένη στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας με τις παρατηρήσεις του περί άθεσμου γάμου. Βλ., συγκεκριμένα, 26^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 361-362 και *Πηδάλιον*, 240.

⁹⁰¹ Αναφέρει συγκεκριμένα ο Βαλσαμόνας «όταν δι' ιερολογίας και θείας μεταλήψεως τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματος ὁ γάμος συνίσταται», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 26^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 160.

⁹⁰² Ερμηνεύεται, 53^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 428-429 και *Πηδάλιον*, 268.

⁹⁰³ Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 53^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 431.

και η ψυχική ταύτιση του ζεύγους εντός της εκκλησιαστικής τους ζωής αποτελεί συνακόλουθο μέρος της κοινής πορείας των εκκλησιαστικών υποστάσεων, όπως προσλαμβάνεται και από τον 3^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας.⁹⁰⁴ Κατ' επέκταση, η γαμική συνύπαρξη ως ανθρωπολογική προοπτική των δύο φύλων ερμηνεύεται εκκλησιολογικά και κανονικά ως μία (κοινή) πορεία εν Χριστῷ με όλες τις ανθρωπολογικές και εσχατολογικές προεκτάσεις, που επισυνάπτονται στην κοινή-ενοειδή πορεία των φύλων εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁹⁰⁵ Η γαμική συνύπαρξη ως οδός προς τη Βασιλεία Θεού, δηλαδή ως οδός, ουσιαστικά, προς το ανθρωπολογικό τέλος της ομοίωσης Θεού κατά τη βιβλική διήγηση, επιστέφεται και από το περιεχόμενο του 1^{ου} Γάγγρας, ο οποίος ξεκαθαρίζει, ότι η βδελυγμία της νομίμου ενδοεκκλησιαστικής μίξεως χαρακτηρίζεται ως συνειδησιακή αδυναμία και αποστροφή της οδού της Βασιλείας Θεού.⁹⁰⁶ Μάλιστα, και ως κριτικός συμπερασμός επί της πατερικής διδασκαλίας περί της γαμικής συνάφειας των δύο φύλων, πρέπει να αναφερθεί, ότι κατά τον άγιο Κύριλλο Αλεξανδρείας, η σχέση άνδρα και γυναίκας λογάται πάντα στη συνάφειά της με το Θεό Λόγο και μάλιστα, επαναφέρει την αρχετυπική εικόνα των φύλων, όπως έπρεπε να είναι κατά την προπρωτική τους κατάσταση, ενώ η μεταπτωτική τους ένωση, ως ένα εκλαμβάνεται σε σύνδεση με την αρχετυπική εικόνα, δηλαδή το Θεό Λόγο.⁹⁰⁷

Στην κανονική προέκταση της ορθόδοξης προσέγγισης της γαμικής συνύπαρξης αντιμετωπίζεται αρκετές φορές το παράδειγμα της απόπειρας κοινής και ενοειδούς πορείας των δύο φύλων, τα οποία, όμως, τυγχάνουν να μη μετέχουν, ένα εξ αυτών τουλάχιστον, της εκκλησιαστικής υποστάσεως. Πιο συγκεκριμένα, και αφού εξηγηθεί, ότι η γαμική συνύπαρξη είναι ένα εκκλησιαστικό γεγονός με εναρκτήρια ιστορική αφετηρία της τη μετοχή στην Ευχαριστία, οι ιεροί κανόνες μεριμνούν να δηλώσουν την εκκλησιολογική και κανονική τους θέση, με το συναφή αντίκτυπο στην ανθρωπολογική θεώρηση της εκκλησιαστικής υποστάσεως, στο περιστατικό της

⁹⁰⁴ 3^{ος} Διονυσίου Αλεξανδρείας, ΠΠ Δ, 9 και Πηδάλιον, 549· μάλιστα, η κοινή ζωή του ζεύγους εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, εντός, δηλαδή, της άσκησης στα δόγματα και τη λατρευτική πράξη της κοινότητας, ως ιστορική πορεία της ψυχικής και σωματικής ενότητας των ετερόφυλων εκκλησιαστικών υποστάσεων, υπογραμμίζεται καίρια και από την Ερμηνεία Ζωναρά στον 3^ο Διονυσίου Αλεξανδρείας, ΠΠ Δ, 10.

⁹⁰⁵ Βλ., σχετικά, Archim. G. Parathomas, *Essais d'Économie Canonique...*, ο. π., 291· σχετικά με το γάμο εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και τις ανθρωπολογικές προεκτάσεις της γαμικής συνύπαρξης στην ανθρώπινη υπόσταση, βλ., από ορθόδοξη άποψη, Ι. Μάγιεντορφ, *Ο Ορθόδοξος Γάμος*, (μτφ., αρχιμ. Α. Δικαιακός), [Γάμος και Οικογένεια 10], Ακρίτας, Αθήνα, 2004, 51 κ. εξ., (περί γάμου ως ευχαριστιακού γεγονότος).

⁹⁰⁶ Πρβλ. το περιεχόμενο, 1^ο Γάγγρας, ΠΠ Γ, 100 και Πηδάλιον, 398· πρβλ. επίσης, Ερμηνεία Ζωναρά και Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 1^ο Γάγγρας, ΠΠ Γ, 100-101.

⁹⁰⁷ Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ερμηνεία εις τήν Πρός Κορινθίους έπιστολή Α'*, 6, 3, PG 74, 880D-881C.

συνύπαρξης των φύλων, τα οποία ως μη μετέχοντα της κοινής μίας, αγίας, καθολικής και αποστολικής, Ευχαριστίας, έρχονται εις γάμου κοινωνία, δηλαδή στα περιστατικά εκείνα των μεικτών γάμων.⁹⁰⁸ Ως εκ τούτου, κατανοείται ότι, η γαμική συνύπαρξη μεταξύ ορθοδόξου, δηλαδή μιας εκκλησιαστικής υπόστασης που μετέχει κανονικώς του εκκλησιαστικού σώματος και ενός ετεροδόξου, δηλαδή μίας υπόστασης, η οποία παραμένει ιστορικά αμέτοχη της μυστηριακής ζωής και του σωτηριολογικού περιεχομένου της Εκκλησίας, παραμένει εκκλησιολογικά άκυρη, καθώς μία σειρά κανόνων, υπενθυμίζουν περί τούτου. Βέβαια, μία τέτοια απαγόρευση μπορεί να κατανοηθεί μέσα στο πλαίσιο της κανονικής ανθρωπολογίας, καθώς η προοπτική του ανθρωπολογικού στόχου του καθ' ομοίωσιν ως μιας ενοειδούς πορείας των δύο φύλων τίθεται εκκλησιολογικά, κανονικά και ανθρωπολογικά εν *αμφιβόλω*, μιας και τα συναπτόμενα μέλη δεν λογίζονται ως εκκλησιαστικές υποστάσεις,⁹⁰⁹ οπότε δεν

⁹⁰⁸ Ρητή αναφορά μη σύναξης γαμικής συνύπαρξης ετεροδόξων σταχυολογείται στον 72^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 471-472 και Πηδάλιον, 282· μάλιστα, η Ερμηνεία Πηδαλίου στον ίδιο κανόνα κατανοεί την κανονική της νοθεσία σε σύνδεση με το σωτηριολογικό περιεχόμενο της παύλειας αναφοράς περί γαμικής συνύπαρξης ως μιας πορείας και δυνατότητας αλληλοσωτηρίας των φύλων-προσώπων εντός της γαμικής σχέσης (Α' Κορ. 7, 16), Ερμηνεία Πηδαλίου στον 72^ο Πενθέκτης, ΡΠ Β, 283· βλ., επίσης, περί της περίπτωσης των μεικτών γάμων, 10^{ος} Λαοδικείας, ΡΠ Γ, 180 και Πηδάλιον, 424· βλ., επίσης, παρόμοιο περιεχόμενο, 14^{ος} Δ' Οικουμενικής Συνόδου, ΡΠ Β, 251-252 και Πηδάλιον, 196· βλ., επίσης, επί παρόμοιας θεματικής, 21^{ος} (29^{ος}) Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 364 και Πηδάλιον, 477.

Περαιτέρω, το θέμα έχει απασχολήσει εκτενώς την επιστημολογική προσέγγιση επί των θέσεων των ιερών κανόνων επ' αυτού. Βλ., επί τούτου, Αρχιμ. Γ. Παπαθωμάς, «Άνοικτός έκκλησιαστικός κοινοτισμός: Άνόμοι-Μεικτοί γάμοι και Μεταστροφή Ένηλίκων», *Σύναξη* 96 (2005) 36-47· βλ., επίσης, J. Patsavos, «Mixed Marriages and the Canonical Tradition of the Orthodox Church», *The Greek Orthodox Theological Review* 23, 3-4 (1978) 243-256· βλ., επίσης, την ειδική προσέγγιση, Σ. Τρωιάνος, «Οι μικτοί γάμοι κατά τους ιερούς κανόνες», *Εκκλησιαστικός Φάρος* 62-64 (1980-1982) 115-127.

⁹⁰⁹ «μή γίνεσθε έτεροζυγοῦντες άπίστοις», Β' Κορ., 6, 14· περαιτέρω, η γαμική συνάφεια των ανθρωπίνων προσώπων, κατά τους ιερούς κανόνες, πρέπει να πραγματοποιείται, όταν και τα δύο συναπτόμενα μέρη «επαγγέλιοντο Χριστιανοί γενέσθαι», ώστε, εκκλησιολογικώς και κανονικώς, να υπάρχει η σωτηριολογική προοπτική της ενότητας αυτών προς τον εσχατολογικό στόχο της ομοιώσεως Θεού. Βλ., εν προκειμένω, την ανάλυση των σχετικών κανόνων, περί της γαμικής συνάφειας με αιρετικό ή εθνικό, Σ. Τρωιάνος, «Οι μικτοί γάμοι...», ο. π., 118 κ. εξ. Επ' αυτού του θέματος, ανακύπτει και το κανονικό πρόβλημα της προσέλευσης στην εκκλησιαστική κοινότητα των αιρετικών ή ετεροδόξων ως ιστορικά εναρκτήριο γεγονός εγκόλπωσης στην κοινότητα της καινής κτίσης και στο συνακόλουθο ξάνοιγμα αυτών προς την οντολογική προοπτική της ομοιώσεως Θεού, μία προβληματική που ξεκαθαρίζεται αρκούντως από τον 7^{ος} Β' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 187-188 και Πηδάλιον, 163-164· επί της ίδιας προβληματικής, 7^{ος} Λαοδικείας, ΡΠ Γ, 176 και Πηδάλιον, 422-423· περί εγκόλπωσης ετεροδόξων στο εκκλησιαστικό σώμα, βλ., ακόμη, 95^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 529-531· πρβλ. επίσης, περί της εισαγωγής στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας ως ενεργοποίηση δια του βαπτίσματος της εκκλησιαστικής υπόστασης και των σωτηριολογικών της συμφραζομένων, 19^{ος} Α' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 158-159 και Πηδάλιον, 147· βλ., παρομοίως, 47^{ος} Μεγάλου Βασιλείου, ΡΠ Δ, 197-198 και Πηδάλιον, 617· περί της συμμετοχής στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας ως ενέργεια αποδοχής της οντολογικής προοπτικής της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας και σωτηριολογίας συνεπικουρεί και μία ανάλογη προσέγγιση του 46^{ος} Αγίων Αποστόλων, ΡΠ Β, 61 και Πηδάλιον, 51. Οι σημειωθέντες κανόνες προκρίνουν την ερμηνεία του τρόπου εισαγωγής στην Εκκλησία και τη μυστηριακή της ζωή, ιδιαίτερα κατόπιν της βαπτισματικής πράξης, ως θέση αποδοχής της οντολογικής αλήθειας περί της ανθρώπινης φύσης και της προοπτικής της ομοίωσης Θεού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας. Μία κίνηση ενεργοποίησης της εκκλησιαστικής υπόστασης, βέβαια,

συμβαδίζουν ομού και ενοειδώς προς το ανθρωπολογικό τέλος της ομοίωσης Θεού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας.

Συμπεραίνεται, εν κατακλείδι, ότι η γαμική συνύπαρξη των φύλων ως μία ανθρωπολογική προοπτική της εκκλησιαστικής τους υπόστασης, συμβαδίζοντας με τη μεταπτωτική ανθρώπινη φύση,⁹¹⁰ αποκτά τελείως καινό περιεχόμενο εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, μιας και πλέον, στη βάση της ερμηνείας των ιερών κανόνων, θεωρείται ως ένα γεγονός, το οποίο συγκαταλέγεται στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και φυσικά στις σωτηριολογικές προεκτάσεις της διδασκαλίας και μυστηριακής της ζωής. Θεωρείται αναγκαίο, επί της ανθρωπολογικής εξέτασης του περιεχομένου των ιερών κανόνων, να υπενθυμισθεί, ότι κάθε αναφορά τους προς τους μεικτούς γάμους έχει να κάνει με την πρόβλεψη περί της πορείας της εκκλησιαστικής υπόστασης στην ένωσή της με το συνάνθρωπο και στην ενοειδή πορεία προς τον ανθρωπολογικό στόχο της ομοίωσης Θεού. Αυτή η πορεία γίνεται πραγματικότητα πλέον ενδοεκκλησιαστικά και στον ιστορικό χρόνο, σε συμφωνία με τη λοιπή ορθόδοξη σωτηριολογία, δίνοντας την εντύπωση, ότι η γαμική συνάφεια κάτω από την ευχαριστιακή της στέγαση προσλαμβάνεται ως μία προτύπωση της Βασιλείας Θεού, στην οποία εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας βαδίζει.

αποτελεί τη βάση της για την απόπειρα ομοίωσης Θεού μέσω της γαμικής συνάφειας των δύο φύλων (ή και της παρθενίας, από την άλλη μεριά).

Βλ., ακόμη, με εκτενή βιβλιογραφία, επί του ίδιου θέματος περί της αποδοχής των ετεροδόξων στην εκκλησιαστική κοινότητα, Θ. Γιάγκου, «Ερμηνευτικός σχολιασμός στον 68^ο Αποστολικό Κανόνα από τους συγγραφείς του Πηδαλίου και τον Χριστόφορο Προδρομίτη», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ποιμαντικής (Νέα Σειρά)* 13 (2008) 69-93, (εδώ, 80-81, υποσημείωση, 13): επ' αυτού, και ιδιαίτερα περί της κανονικής εφαρμογής της οικονομίας και της ακρίβειας, στην υποδοχή των ετεροδόξων στην εκκλησιαστική κοινότητα, βλ., επίσης, J. Erickson, «The reception of non-Orthodox in the Orthodox Church: Contemporary Practice», *St Vladimir's Theological Quarterly* 41,1 (1997) 1-17.

⁹¹⁰ Ο Ζωναράς μιλάει για μία γαμική συνάφεια των φύλων, «συγγνωμούμενοι διά τήν ανάγκη τῆς φύσης», Ερμηνεία Ζωναρά στον 1^ο Λαοδικεΐας, *ΠΠΓ*, 171-172.

6. Αυτεξουσιότητα της εκκλησιαστικής υποστάσεως και διάσπαση της ευχαριστιακής σύναξης

α. «Εἰς Χριστόν ἁμαρτάνετε» και αναστροφή της ουράνιας ζωής

Ἐχει καταδειχθεί προς το παρόν, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη προσεγγίζεται και ἐρμηνεύεται ἀπό τα μνημεία των ἱερῶν κανόνων ἐντός του πλαισίου της ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος και κάθε ἀνθρωπολογικῆ πρόταση ἐπὶ του ἀνθρώπου ἀπό μεριάς των ἱερῶν κανόνων φροντίζει να υποδηλώνει τὴ θεώρηση του ἀνθρώπου ὡς ἐκκλησιαστικῆς ὑπόστασης ἐν τῇ ἀνθρωπολογικῇ τῆς διαδρομῇ ἀπό τὸ καθ' εἰκόνα στο καθ' ὁμοίωση Θεοῦ. Ἐπιπρόσθετα, δὲν πρέπει να λησμονεῖται, ὅτι κάθε ἐκκλησιαστικῆς ὑπόστασης διατηρεῖ τα ἀνθρωπολογικά της χαρακτηριστικά ἐντός της ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος με τὴν αυτεξουσιότητα να ἐξέχει ὡς κεντρικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ὑπαρξης κατὰ τὴν ἱστορικῆ διαδρομῇ του ἀνθρώπου ἐντός της ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας.⁹¹¹ Ἡ αυτεξουσιότητα, ἐπὶ τῆς παρουσίας, ἀναγνωρίζεται ὡς τὸ ἀκρογωνιαῖο ἀνθρωπολογικὸ χαρακτηριστικὸ, που ἐπιφαίνεται ὡς μοχλὸς παραδρομῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑπόστασης ἐντός του σώματος Χριστοῦ, ἐπομένως ὡς τὸ σημεῖο που δειγματίζει τὴν ἀνισορροπία του ἀνθρώπινου σκεύους ἐν τῇ διαδρομῇ πρὸς τὸ καθ' ὁμοίωσιν, μίαν ἀνισορροπία ὑποτυπούμενη ἐντός τῆς ὀργανικῆς ἐνότητος του ἐκκλησιαστικοῦ σώματος.⁹¹² Ἐν ὀλίγοις, κάθε λαθεμένη ἱστορικῆ συγκατάβαση και πράξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑπόστασης α) ἀναδεικνύει τὴν ἐνδο-ὑποστατικῆ τῆς σύγχυσης ἐκφραζόμενη δια τῆς αυτεξουσίας κίνησης και β) προξενεῖ ἓνα εἶδος διατάραξης και κακῆς ἐπιρροῆς ἐντός του ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, μίας και κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικῆ ἀνθρωπολογία, ὁ ἀνθρώπος λογίζεται ὡς μίαν ὑπαρξη ἐτεροαναφερόμενη ὡς εἰκόνα Θεοῦ-Λόγου και βέβαια, ἀποτελεῖ μίαν

⁹¹¹ Βλ., ἐπὶ παραδείγματι, τὴν ἀναφορὰ περὶ αυτεξουσιότητος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ἐντός τῆς ἐκκλησιαστικῆς τῆς ζωῆς, *113^{ος} (124^{ος}) Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 565 και *Πηδάλιον*, 526.

⁹¹² Μίαν ἀνισορροπία, ἡ ὁποία δηλώνει μίαν παρά φύσιν ἐνδο-ὑποστατικῆ λειτουργία κάθε που ἀναγνωρίζεται ἡ ἀπουσία ταυτοσημίας δόγματος και βίου. Πιο συγκεκριμένα, και κατὰ τὴν παρατήρηση του *12^{ου} Λαοδικείας*, ὁ λόγος τῆς πίστεως ἀντικατοπτρίζεται ἐν τῇ εὐθέως βίου πολιτεία, *12^{ος} Λαοδικείας*, *ΡΠΓ*, 182 και *Πηδάλιον*, 425. Για τὸ Ζωναρά τα πράγματα ἔχουν ὡς ἐξῆς: «... ἐν δὲ τῇ πολιτεία, ἤγουν τῇ τοῦ βίου διαγωγῇ, εὐθύτατον εἶναι, μὴ σκόλιον, μὴ πονηρίας μεστόν, ἀλλὰ κακεῖ δεδοκιμασμένον, καὶ γνώριμον· ὅτι ὁ εὐθύς βίος αὐτῶ, καὶ ὁ τρόπος, καὶ ἡ πολιτεία ἀνεπίληπτος», Ἐρμηνεία Ζωναρά ἐν τῷ *12^ο Λαοδικείας*, *ΡΠΓ*, 182.

οντότητα διακλαδωμένη εντός της αγαπητικής κοινωνίας της Εκκλησίας.⁹¹³ Έχοντας αυτό κατά νου, κάθε ανθρωπολογική απόκλιση από το στόχο της ομοίωσης Θεού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας μοιάζει να ορίζεται κανονικώς για την (κάθε) εκκλησιαστική υπόσταση ως «μία προτίμηση του κόσμου και αναστροφή της ουράνιας ζωής», αντιγράφοντας τη φράση του 21^{ου} Πενθέκτης.⁹¹⁴

Μάλιστα, η ανθρωπολογικώς διατηρηθείσα αυτεξουσιότητα της εκκλησιαστικής υπόστασης στην περίπτωση της επιλογής της συνεχούς και επαναλαμβανόμενης πτωτικότητας εντός της εκκλησιαστικής της ζωής φθάνει να σχηματοποιεί μία συνεχή παραφθάρηση της εικόνας Θεού, η οποία κατά την εκκλησιαστική-κανονική ανθρωπολογία περιγράφει πλέον ατελώς την ανθρώπινη φύση. Πιο συγκεκριμένα, η ανθρώπινη φύση ως εικόνα Θεού συνεχίζει να διαφθείρεται και να εκτροχιάζεται από τον οντολογικό στόχο της ομοιώσεως Θεού εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, καθώς κάθε αυτεξούσια αμαρτία παραμένει μία αμαρτία προς το Χριστό. Επεξηγώντας, για παράδειγμα, την Ερμηνεία Ζωναρά στον 26^ο Δ' Οικουμενικής,⁹¹⁵ διαπιστώνεται ότι η ασθενούσα ανθρώπινη συνείδηση «εις Χριστόν αμαρτάνει», υπογραμμίζοντας κατά αυτόν τον τρόπο, ότι η αμαρτωλότητα, έστω ως προοπτική της εκκλησιαστικής υποστάσεως εντός της μετοχής του Κυριακού σώματος, δεν περιγράφεται άλλως παρά ως μία αμαύρωση της εικόνας του Θεού-Λόγου, ως μία αναίρεση της οντολογικής ετεροαναφοράς της ανθρώπινης φύσης προς το Θεό, άρα ως μία μεροληπτική και εγωπαθή μεριστική αυτονόμηση της ανθρώπινης ύπαρξης από τη σχέση του με το Θεό εντός της εκκλησιαστικής συνάφειας.

Υπογραμμίζεται, τελικά, ότι η ανθρώπινη φύση, διατηρώντας την αυτεξουσιότητά της ως εκκλησιαστική υπόσταση, συνεχίζει να περι-πέφτει στην αμαρτία, χάνοντας επομένως το νόημα της ύπαρξής της και την οντολογική της στόχευση εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, πράγμα που αποτελεί, κατά τα μνημεία της κανονικής γραμματείας, μία αναίρεση της εικόνας Θεού ως μία υποστατική αλλοίωση, η οποία εκδηλώνεται ως μία αποστροφή Χριστού.

⁹¹³ Η ανθρωπολογική παρατήρηση του 69^{ου} (78^{ου}) *Καρθαγένης* επί του θέματος είναι ενδεικτική, ότι η «μωρά καρδιά» αντιτάσσεται στην ειρήνη της Εκκλησίας και διαχέεται «έν παντί τῷ κόσμῳ», προξενώντας ως εκ τούτου μία συνολικότερη ανισορροπία στην οργανική λειτουργία των κτιστών πραγμάτων, 69^{ος} (78^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠΓ*, 480-481 και *Πηδάλιον*, 501-502.

⁹¹⁴ 21^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠΒ*, 352 και *Πηδάλιον*, 236-237.

⁹¹⁵ Ερμηνεία Ζωναρά στον 26^ο Δ' Οικουμενικής, *ΡΠΒ*, 277.

Συμπερασματικά, δύναται να υποστηριχθεί, ότι συνεχίζεται και σε αυτό το σημείο να περιγράφεται η ανθρώπινη ύπαρξη μέσα στο πλαίσιο της συνάφειας ανθρωπολογίας και Χριστολογίας, όπως επιδεικνύεται από την ανθρωπολογική προσέγγιση των κειμένων των ιερών κανόνων.

β. Τυπολογία της ενόλωσης της αμαρτίας εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και διάσπαση της Ευχαριστίας

Συνεχίζοντας την παραπάνω διήγηση, αναδεικνύονται μέσα από το περιεχόμενο των ιερών κανόνων παραδείγματα παραφθοράς της εκκλησιαστικής υπόστασης μέσω της συνεχιζόμενης παρά φύσιν δομικής λειτουργίας, μιας και το οστράκινο σκεύος διαβιεί πτωτικά και κάτι τέτοιο επιφάνεται στην αυτεξούσια επιλογή προς ροπή προς την αμαρτία. Το γεγονός αυτό, το οποίο, ενώ αφορά τη λειτουργία και συμπεριφορά του κάθε προσώπου, λαμβάνει μέρος εντός της ιστορικότητας του εκκλησιαστικού σώματος, με συνέπεια την παρακινδίνευση της αγιαστικής λειτουργίας του εκκλησιαστικού σώματος εντός της κτίσης και βέβαια, την αυτονόητη δυσλειτουργία, παραγγάραξη και νόθευση του σωτηριολογικού περιεχομένου της διδασκαλίας του. Ως εκ τούτου, αναλύοντας την προκείμενη διήγηση περί της αμαρτωλότητας και της εφάρματου αυτεξούσιας συμπεριφοράς της εκκλησιαστικής υπόστασης εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, φτάνει κανείς να ανιχνεύει, ότι κάθε παρόμοιο γεγονός οδηγεί στη διάσπαση της εκκλησιαστικής ενότητας, η οποία εκ των πραγμάτων προδικάζει και τη διάσπαση του ευχαριστιακού γεγονότος και της μυστηριακής ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας. Η κανονική γραμματεία είναι ενήμερη αυτής της κατάστασης, δηλαδή της ανθρωπολογικής αμετροέπειας ή νηπιότητας, η οποία οδηγεί σε εκκλησιολογικές ασυνέπειες και μάλιστα, συνδέει φανερά την παρά φύσιν ανθρωπολογική συμπεριφορά με την εκκλησιαστική αταξία, μιας και εντοπίζει σε αυτό το σημείο το λόγο ύπαρξής της.⁹¹⁶

Προς επίρρωση των παραπάνω, παρατηρείται, για παράδειγμα, η κανονική νουθεσία του *19^{ου} Σαρδικής*, που αναφέρει περί της κανονικής βαπτισματικής εισαγωγής στο εκκλησιαστικό σώμα και της διατήρησης της κατά φύσιν

⁹¹⁶ Πρβλ. το περιεχόμενο, *Προοίμιον Ζωναρά στους Κανόνες των Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 1.

ανθρωπολογικής συμπεριφοράς της εκκλησιαστικής υπόστασης εντός του εκκλησιαστικού σώματος. Κάθε αντι-κανονική ή αιρετική εισαγωγή στην εκκλησιαστική κοινότητα για τον παραπάνω κανόνα, έχει τον αντίκτυπο στην ορθή ανθρωπολογική λειτουργία της εκκλησιαστικής υπόστασης, «στην ησυχία και υπομονή» που οφείλει να επιδεικνύει ως κατά φύσιν ανθρωπολογική λειτουργία, η οποία, εκ των πραγμάτων, διασφαλίζει τη συνέχιση της ειρήνης του εκκλησιαστικού σώματος.⁹¹⁷ Μάλιστα, η σύνδεση της αυτεξούσιας αμαρτίας ως παρά φύσιν ανθρωπολογικής συμπεριφοράς με τη διάσπαση του εκκλησιαστικού σώματος προέρχεται ως κριτικός συμπερασμός και από τον *10^ο Καρθαγένης*,⁹¹⁸ ο οποίος μιλά καθαρά για έπαρση και φυσιότητα, η οποία οδηγεί σε διάσπαση της Ευχαριστίας ως συναφές εκκλησιολογικό ατόπημα. Εν προκειμένω, η κανονική γραμματεία προσφέρει ξεκάθαρα την ανθρωπολογική πρόταση, ότι η παρά φύσιν δομική λειτουργία της εκκλησιαστικής υπόστασης, υποδηλούμενη στην κενοδοξία και την ανηκοΐα, φθάνει να α) διασπά την ενότητα της ψυχοσωματικής λειτουργίας του σκεύους και β) να διασπά την ευχαριστιακή, οπότε αυτονόητα και ταυτόσημα, την εκκλησιαστική ενότητα.⁹¹⁹ Σε κάθε περίπτωση, παραμένει σαφές, ότι για την κανονική γραμματεία η αμαρτωλότητα ως δομική λειτουργία, που εξακολουθεί να ενυπάρχει στην εκκλησιαστική υπόσταση, έχει μία προέκταση στη λειτουργία του εκκλησιαστικού σώματος, καθώς παρεκτρέπεται της εκκλησιολογικά ορθής λειτουργίας του και φυσικά, διακινδυνεύεται το σωτηριολογικό του περιεχόμενο. Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η παρά φύσιν ανθρωπολογική λειτουργία, που προκρίνει την εκκλησιολογική αταξία, λογίζεται ως μία ασυνέπεια προς την ευχαριστιακή ενότητα του σώματος, μιας και εκκλησιολογικά μιλώντας, «κοινωνία νοητέον τήν τῶν πιστῶν σύναξιν καί σύστασιν»,⁹²⁰ ενώ αυτή η εκκλησιολογική ασυνέπεια συνεχίζει να είναι μία «εἰς Χριστόν αμαρτία»,⁹²¹ ως παραφθορά της εικόνας Του

⁹¹⁷ Προσεγγίζεται, *19^{ος} Σαρδικής*, *ΡΠ Γ*, 275-276 και *Πηδάλιον*, 439, (πρόκειται για τον *18^ο Σαρδικής* στην έκδοση του *Πηδαλίου*)· η παραπάνω, επίσης, θεώρηση εκμαιεύεται και από την προσέγγιση του περιεχομένου της Ερμηνείας Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον *19^ο Σαρδικής*, *ΡΠ Γ*, 276-280.

⁹¹⁸ *10^{ος} Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 318 και *Πηδάλιον*, 469.

⁹¹⁹ Πρβλ. το νόημα, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον *10^ο Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 319. Περαιτέρω, ακόμη ένα παράδειγμα παρά φύσιν ανθρωπολογικής συμπεριφοράς της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία οδηγεί στη διάσπαση της ενότητας του εκκλησιαστικού σώματος χαρακτηριζόμενη ως μία μη κανονική λειτουργία του σώματος ανιχνεύεται και στον *53^ο (62^ο) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 432-433 και *Πηδάλιον*, 493, όπως επίσης και την προσέγγιση της Ερμηνείας Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον *53^ο (62^ο) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 434-435.

⁹²⁰ Η φράση προέρχεται, Ερμηνεία Ζωναρά στον *2^ο Δ' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 219.

⁹²¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον *26^ο Δ' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 277.

εκδηλούμενη στην παρά φύσιν ενέργεια και στην απουσία κοινωνίας και εναγκαλισμού του συνανθρώπου.

Η εκκλησιαστική ευταξία, δηλαδή η ομαλή ιστορική εξέλιξη της ευχαριστιακής σύναξης και η καθολική ενότητά της, ταράσσονται κάθε φορά, σύμφωνα με το σκεπτικό των ιερών κανόνων, που εντοπίζεται μία ανθρωπολογική ανισορροπία στα μέλη (ή σε κάποιο συγκεκριμένο μέλος) της Εκκλησίας. Η ιδιότητα εντός της εκκλησιαστικής συνάξεως, δηλαδή η προέκταση και αποτύπωση της φιλαυτίας της κάθε εκκλησιαστικής υπόστασης ως παρά φύσιν δομική συμπεριφορά, χαρακτηριζόμενη από τον Αριστηνό ως «κατ' οικείαν αὐθάδεια», φθάνει να βάζει σε κίνδυνο την εκκλησιαστική ευταξία.⁹²² Σε κάθε περίπτωση, και προς επεξήγηση της προηγούμενης φράσης, ως εκκλησιαστική αταξία λογίζεται, πάντως, από τους ιερούς κανόνες η αναίρεση της λειτουργικής δομής της Εκκλησίας και κάθε επισκοπής, όπου η αμαρτωλότητα των εκκλησιαστικών υποστάσεων της γενικής και ειδικής ιερωσύνης, ως ασυνέπεια της βεβαπτισμένης αυτεξούσιας ανθρώπινης φύσης, φθάνει να αλλοιώνει και να αναιρεί την ιστορική φύση και λειτουργία του μυστικού σώματος του Χριστού στην κτίση. Πιο συγκεκριμένα, στα αντίστοιχα παραδείγματα, τα οποία εκμαιεύονται από τους ιερούς κανόνες επιφαίνεται η μέριμνά τους να δηλώσουν ως ανισορροπία της εκκλησιαστικής ζωής την αποκοπή της αναφοράς της ιστορικής φύσης της Εκκλησίας, ως κατά τόπον επισκοπής, στον τύπο Χριστού που ονομάζεται και επίσκοπος. Κατά αυτόν τον τρόπο, κατανοείται και η αρρυθμία της ευχαριστιακής σύναξης, κάθε που, κατόπιν φιλοδοξίας, ανακατεύεται κάποιος έτερος και πέραν της δια των κανόνων καθορισθείσας ιεραρχίας στη διαχείριση των εκκλησιαστικών πραγμάτων, κατά τη θέση του 26^{ος} (34^{ος}) *Καρθαγένης*.⁹²³

Η αναφορά στον επίσκοπο εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας παραμένει η σαφής εκκλησιολογική οδός λειτουργίας του μυστικού σώματος Χριστού στην κτίση, ενώ από την άλλη μεριά μια τέτοια εκκλησιολογική θέση μοιάζει να θέτει το υπόστρωμα στην επισκοπική κρίση του ελέγχου της ορθής ανθρωπολογικής λειτουργίας της εκκλησιαστικής υπόστασης,⁹²⁴ καθώς, μεριμνώντας ο επίσκοπος για την ίαση από τα αμαρτήματα και τις ανθρωπολογικές αστοχίες των λοιπών

⁹²² Ερμηνεία Αριστηνού στον 8^ο Δ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 237· ο Αριστηνός βλέπει τον τύπο και την αλαζονεία ως χαρακτηριστικά, τα οποία διασπούν την εκκλησιαστική ενότητα και την αναφορά του ποιμνίου στον επίσκοπο, Ερμηνεία Αριστηνού στον 21^ο Σαρδικής, *ΡΠ Γ*, 282.

⁹²³ 26^{ος} (34^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 372 και *Πηδάλιον*, 481· βλ., αναλόγως, *Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 26^{ος} (34^{ος}) Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 373-374.

⁹²⁴ Βλ., περί του επισκόπου ως τύπου Χριστού και περί της διακονίας του εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, 34^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 45 και *Πηδάλιον*, 36.

εκκλησιαστικών υποστάσεων, καταφαίνεται, σε ένα περαιτέρω επίπεδο, η σύνδεση της εκκλησιολογικά νοούμενης ευταξίας και της ορθοδόξως ερμηνευόμενης εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας, στην κρίση των οποίων ο επίσκοπος έρχεται να απαντήσει έως και με αφορισμό. Πιο συγκεκριμένα, μία εκκλησιολογική υπόσταση δύναται αυτεξούσια να αμαρτήσει, δηλαδή να εκδηλώσει την παρά φύσιν δομική της λειτουργία, ο αντίκτυπος της οποίας, όμως εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας προξενεί μία χάλκευση της ενότητας δόγματος και λατρείας αυτής της κοινότητας,⁹²⁵ ένα αμάρτημα εγνωσμένο από πάντες τους κανόνες, όπου εκ των πραγμάτων τίθεται το ζήτημα της αποκοπής της εφάρματης υποστάσεως από την εκκλησιαστική κοινότητα και την ευχαριστιακή της συνέχεια.⁹²⁶

Στο πλαίσιο της αμαρτωλότητας ως ανθρωπολογικής ανισορροπίας που τελικά προ-δίδει τον εκκλησιολογικό αντίκτυπο της αποκοπής από την ενότητα του δόγματος και της λατρείας και την ευχαριστιακή συνέχεια αυτής της ενότητας, πρέπει να εξετασθεί και η παρείσφρυση της σιμωνίας,⁹²⁷ ως ενός μη ανθρωπολογικά και εκκλησιολογικά ορθού τρόπου αυτοεκδήλωσης της εκκλησιαστικής υποστάσεως και της από αυτήν πρόσληψη της ειδικής ιερωσύνης, όπως επίσης και η δημιουργία των παρασυναγωγών, των σχισμάτων και των αιρέσεων,⁹²⁸ ως φίλαυτων προσεγγίσεων της εκκλησιαστικής ζωής και της εμπειρίας και μετοχής των ακτίστων ενεργειών του Τριαδικού Θεού.⁹²⁹ Ακόμη, μιλώντας πάντα πάνω σε *παραδείγματα τύπων* της εκκλησιαστικής αταξίας, ως παράγωγο της ανθρωπολογικής ολίσθησης, ο 6^{ος} *Αγίων*

⁹²⁵ Βλ., για παράδειγμα, περί αμαρτημάτων πρεσβύτερων και διακόνων, 27^{ος} (35^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 375 και *Πηδάλιον*, 481 και επίσης, 28^{ος} (36^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 377 και *Πηδάλιον*, 482.

⁹²⁶ Η ραθυμία, ως ανθρωπολογική ανισορροπία, αποτελεί αιτία του αφορισμού, κατά την επεξήγηση τουλάχιστον του Βαλσαμώνα στην Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 29^ο (37^ο) *Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 381. Βλ., επίσης, το περιεχόμενο του, 29^{ος} (37^{ος}) *Καρθαγένης*, *ΡΠ Γ*, 379 και *Πηδάλιον*, 482.

⁹²⁷ Η αισχροκέρδεια, όπως τονίζεται από τον 2^ο *Δ' Οικουμενικής*, ως παράγωγο της φιλαργυρίας, η οποία είναι συνώνυμη της ειδωλολατρείας, δείχνει το δρόμο της παρά φύσιν λειτουργίας της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου στο παράδειγμα της σιμωνίας. Βλ., 2^{ος} *Δ' Οικουμενικής*, *ΡΠ Β*, 217 και *Πηδάλιον*, 157· βλ., επίσης, περί σιμωνίας, 29^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 37 και *Πηδάλιον*, 30· βλ., επίσης, περί του ίδιου θέματος, 30^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, *ΡΠ Β*, 37 και *Πηδάλιον*, 32· βλ., επίσης, περί σιμωνιακών χειροτονιών, 28^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 354 και *Πηδάλιον*, 237. Πρέπει να σημειωθεί, ότι η καθαίρεση, ως απέκδυση της ειδικής ιερωσύνης, αποτελεί την εκκλησιολογική παιδαγωγία σε κάθε παρόμοιο παράδειγμα, όπως ρητά αναφέρεται από τον παρόντα κανόνα για αντίστοιχο αμάρτημα οποιασδήποτε εκκλησιαστικής υπόστασης που φέρει την ειδική ιερωσύνη.

⁹²⁸ Πρβλ. περί της διάκρισης αυτών των μεθοδολογιών προσέγγισης του Θεού, οι οποίες παραμένουν ανθρωπολογικά ατελείς απόπειρες, οπότε και εκκλησιολογικά λειψές ερμηνείες και αποφάνσεις περί Θεού και περί σωτηρίας του ανθρώπου, σε μία εκτενή ανάλυση, 1^{ος} *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 89-91 και *Πηδάλιον*, 587-588.

⁹²⁹ Μία τέτοια προσέγγιση του Θεού, εξωεκκλησιαστική ή παρεκκλησιαστική, η οποία χαρακτηρίζεται φίλαυτη παραμένει ανθρωπολογικά ανακριβής και, κατά τη νοηθεία του Αριστηνού, «χρίζει μετανοίας και βελτιώσεως του ανθρώπου δια της μετανοίας», ώστε να γίνει, πάλι, η εκπεσούσα της εκκλησιαστικής αληθείας ανθρώπινη φύση, ένα σώμα με την Εκκλησία, Ερμηνεία Αριστηνού στον 1^ο *Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 95.

Αποστόλων αναφέρει,⁹³⁰ ότι πρέπει να αποφεύγεται η ανάληψη κοσμικών φροντίδων από τα μέλη της ειδικής ιερωσύνης, μιας και κάτι τέτοιο μπορεί και να εκτροχιάσει ή χαλκεύσει την ιστορική πορεία του εκκλησιαστικού σώματος προς τα έσχατα, μέσα από τη διάσπαση της ζωτικότητας και της στόχευσης των μελών της ειδικής ιερωσύνης.⁹³¹ Η αναγκαιότητα της ολόψυχης αφιέρωσης στην ποδηγέτηση και διακονία του εκκλησιάσματος προς τη συλλογική και κοινοτική μετοχή των ακτίστων του Θεού ενεργειών στην ιστορική φάση της εκκλησιαστικής κοινότητας δίδει και το νοηματικό υπόβαθρο της κατανόησης ανάλογων μορφών συστάσεων προς τον κλήρο, προς αποφυγή συγχρωτίσεων σε καηλεία⁹³² ή απαγορεύσεων των αγοραίων συνηθειών και θεαμάτων.⁹³³ Πρέπει να σημειωθεί, ότι η διάσπαση της ευχαριστιακής κοινότητας από ανάλογες κινήσεις των μελών της ειδικής ιερωσύνης δηλώνεται στη τυπολογική της σημασία περί της ανακολουθίας της ευαγγελικής πολιτείας,⁹³⁴ η οποία αποτελεί από μόνη της μία ανθρωπολογική αλλοίωση της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία δίδει ακολούθως και ένα παράδειγμα απρέπειας στη σύνολη εκκλησιαστική κοινότητα αλλοιώνοντας το χαρακτήρα της και επομένως, τη σωτηριολογική της στόχευση.⁹³⁵

Τα παραπάνω παραθέματα τύπων της εφάμαρτου συμπεριφοράς εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας προδίδουν, κατά μία στενή ανθρωπολογική ερμηνεία, την εσωτερική διάσπαση και εφάμαρτη διάθεση της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία ρέπει να καταχράται τα κτιστά και την ίδια της τη φύση στη σχέση της με τη λοιπή κτιστή πραγματικότητα, ενώ παράλληλα, πράγμα που ενδιαφέρει την παρούσα φάση της διατριβής, προκρίνει και μία αταξία και διάσπαση εντός της οργανικής ενότητας και λειτουργίας της ιστορικά προσλήψιμης εκκλησιαστικής κοινότητας.⁹³⁶ Πιο

⁹³⁰ 6^{ος} *Αγίων Αποστόλων*, ΡΠ Β, 9 και *Πηδάλιον*, 8.

⁹³¹ Επί τούτης της τελευταίας πρότασης, θα μπορούσε να προστεθεί και η παρίνεση για απουσία στράτευσης στους μετέχοντες/ασπαζόμενους το μονήρη/μοναχικό βίο, μιας και -ανθρωπολογικά κατανοώντας- ένα τέτοιο ιστορικό ενδεχόμενο α) αντιστρατεύεται τον ιστορικά επιλεγόμενο ανθρωπολογικό στόχο της ησυχίας και β) επιφέρει προβλήματα και περιπλέκει την εκκλησιαστική δομή και την ιστορική συνέχεια της ευχαριστιακής σύναξης. Βλ., κατά τα άλλα, 7^{ος} Δ' *Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 232 και *Πηδάλιον*, 190.

⁹³² Βλ., το παράδειγμα, 9^{ος} *Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 326 και *Πηδάλιον*, 226.

⁹³³ Τα λεγόμενα «θυμελικά» θεάματα και βιώματα, 54^{ος} *Λαοδικείας*, ΡΠ Γ, 220 και *Πηδάλιον*, 440· βλ., επίσης, επί του ίδιου θέματος, 24^{ος} *Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 356 και *Πηδάλιον*, 236· βλ., επίσης, 51^{ος} *Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 424 και *Πηδάλιον*, 266.

⁹³⁴ Πρβλ. Ερμηνεία Ζωναρά στον 51^ο *Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 425.

⁹³⁵ Ένα τέτοιο συμπέρασμα συνάγεται από την, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 24^ο *Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 357.

⁹³⁶ Κορυφαίο παράδειγμα της διάσπασης εξαιτίας της αμαρτωλότητας της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία οδηγεί επιπρόσθετα σε διάσπαση της εκκλησιαστικής κοινότητας, παραμένει το παράδειγμα της άρνησης της επαναφοράς στην ειδική ιερωσύνη εκείνων των, αν και μεταννοούντων, μελών της ειδικής ιερωσύνης, στους οποίους διαπιστώνεται η μολυσματική και εγκληματική τους συμπεριφορά

συγκεκριμένα, η κανονική οικονομία της εκκλησιαστικής κοινότητας εντοπίζει σημεία, στα οποία φανερώνεται η κακή αλλοίωση της ανθρώπινης φύσης και τα οποία όμως, αναγόμενα σε εκκλησιολογική προσέγγιση γίνονται δείγματα μιας παρακινδυνευμένης πορείας της εκκλησιαστικής κοινότητας προς τη θέωση. Έτσι, και αφού αναγνωρίζεται αβίαστα η αμαρτωλότητα της εκκλησιαστικής υπόστασης, είτε στα πλαίσια της γενικής, είτε της ειδικής ιερωσύνης αυτής, επί των παρόντων δειγμάτων, ενώ παράλληλα οι ιεροί κανόνες λειτουργούν ως οδοδείκτες νουθεσίας προς αποφυγή ή εκλείανση της μετοχής των μελών της κοινότητας στα παρόντα παραδείγματα-βιώματα, σε μια δεύτερη ανάγνωση εξυφαίνεται η αστοχία της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία συμπαρασύρει την κοινότητα προς εκτροχιασμό από την ανθρωπολογική στόχευση της μετοχής Θεού. Κάτι τέτοιο λογίζεται υπεραπλουστευτικά ως αμέλεια προς το ποίμνιο.⁹³⁷ Ειδικότερα, στα παραδείγματα που εμπλέκονται τα μέλη της κοινότητας που φέρουν την ειδική ιερωσύνη και συνεπακόλουθα επιφορτίζονται και με την ανάλογη διακονία εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, ένας τέτοιος ανθρωπολογικός τους εκτροχιασμός υπογραμμίζεται «διπλά», μιας και ενέχει το χαρακτήρα της σύνολης απωλείας από τη θέωση του Τριαδικού Θεού. Μια ενδεχόμενη διάσπαση, επομένως, της ευχαριστιακής σύναξης, αν τύχει και υπάρξουν τα παραπάνω παραδείγματα, όπως οι ιεροί κανόνες προβλέπουν, είναι παραπάνω από εμφανής.

γ. Διάσπαση της Ευχαριστίας και έκπτωση στην αίρεση και αβλεψία Κυρίου ως πεπτωκία ανθρωπολογική προοπτική

Συνεχίζοντας στη βάση της παραπάνω συλλογιστικής, και αποδεχόμενοι την ιστορικά ενδεχόμενη αταξία της εκκλησιαστικής κοινότητας, η οποία μπορεί να μεταφρασθεί και εκκλησιολογικά ως διάσπαση της ευχαριστίας αυτής, κατανοείται,

και στους οποίους απογορεύεται επακολούθως το βαπτισματικό «αποπλύναι» την αμαρτία δια της επαναεισαγωγής τους στην εκκλησιαστική ιεραρχία, μια αμαρτία που υπήρξε και αιτία της καθάρσεώς τους. Βλ., πιο συγκεκριμένα, 27^{ος} (35^{ος}) *Καρθαγένης*, ΡΠ Γ, 375 και *Πηδάλιον*, 481· πρβλ., επίσης, επ' αυτού και τις Ερμηνείες Ζωναρά και Βαλσαμώνα στον 27^ο (35^ο) *Καρθαγένης*, ΡΠ Γ, 375-376.

⁹³⁷ Επαναλαμβάνεται το γεγονός «της ραθυμίας του οιοσδήποτε κληρικού», το οποίο, α) αποκαλύπτει μία αλλοίωση της ανθρώπινης φύσης και β) μία κακή εκτίμηση της κοινοτικής ζωής εντός της Εκκλησίας, 29^{ος} (37^{ος}) *Καρθαγένης*, ΡΠ Γ, 381 και *Πηδάλιον*, 482.

ότι τα μέλη της ειδικής ιερωσύνης λειτουργούν δομικά εντός της κοινότητας ως πυρήνες ή αναφορές συνεκτικότητας, ευχαριστιακής συνοχής και ομολογιακής ενότητας. Οπότε, σε κάθε περίπτωση δια του παραδείγματός τους, πρέπει να δηλώνονται τούτες οι επισημανθείσες παράμετροι του έργου τους εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, μιας και φέρουν την ευθύνη της οριοθέτησης και της εγχάραξης της σωτηρίας οδού, που δεν είναι άλλη παρά η εσχατολογικά κορυφούμενη μετοχή Θεού, όπως αυτή συνοπτικά ορίζεται στην ορθόδοξη σωτηριολογία. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, κατανοείται, ότι κάθε δείγμα παρά φύσιν ανθρωπολογικής συμπεριφοράς τους α) απαξιώνει την εικόνα Θεού, που φέρουν οι ίδιοι ως πρόσωπα και β) αλλοιώνει την πρόσληψη της αποκάλυψης του Θεού, όπως αυτή πατερικώς καταγράφεται στο θεολογικό λόγο της Εκκλησίας. Επομένως, κάθε παραδο-πιστία από τη μεριά των μελών της ειδικής ιερωσύνης αποτελεί μία άστοχη μετάφραση της πατερικής παράδοσης και του ορισμού της αλήθειας περί ακτίστου Θεού και κτιστών πραγμάτων εντός αυτής της παράδοσης.⁹³⁸ Η παραπάνω εισαγωγική διευκρίνιση γίνεται να αποτελέσει άριστο υπόστρωμα για την κατανόηση του «άναμνησθῆναι τῶν πρεσβυτέρων» ως ο φρόνιμος τρόπος προσέγγισης της «χάριτι Θεού» διδασκαλίας εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας.⁹³⁹

Μάλιστα, ουκ ολίγες φορές επισημαίνεται, ότι η χρηστή εικόνιση του τρόπου των Πατέρων ως έμπρακτη ερμηνεία και αφομοίωση των ευαγγελικών ρήσεων, καθώς «έκεῖνο γάρ ἔκριναν οἱ παλαιοὶ δέχεσθαι βάπτισμα, τό μηδέν τῆς πίστεως παρεκβαῖνον», αποτελεί και τον ορθό τρόπο προσέγγισης και μετοχής του Θεού, πράγμα που αποτελεί και τον οντολογικό στόχο της ανθρώπινης φύσης εντός της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας, ενώ κάθε παρέκκλιση θα μπορούσε να θεωρηθεί, στο παρόν σημείο, μία ασυγχώρητος προς το Θεό βλασφημία.⁹⁴⁰ Ερμηνεύοντας, επομένως, τον *1^ο Μεγάλου Βασιλείου* μέσα σε αυτό το κειμενικό πλαίσιο, υποστηρίζεται, ότι η παρανόηση της ονοματοδοσίας του θείου όντος δεικνύει μία οριστική ανθρωπολογική αστοχία εντός μίας παρατεταμένης πτωτικότητας και

⁹³⁸ Άλλωστε, η θέωση εκάστου προσώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας αποτελεί μέριμνα οικονομίας και της επισκοπικής διακονίας/ηγεσίας, στην κανονική και θεολογική παράδοση της Εκκλησίας, οπότε η κρισιμότητα της αρετής του προσώπου που φέρει την ειδική ιερωσύνη έχει αντίστοιχο αντίκτυπο στην κοινότητα αγάπης και μυστηριακής συνύπαρξης, όπως διακριβώνεται το σώμα Χριστού. Βλ., αντίστοιχα το κεφάλαιο, 'the imposition of Episcopal Control', στο, N. Russell, *The doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, [Oxford Early Christian Studies], Oxford University Press, Oxford, 2006, 164, κ. εξ.

⁹³⁹ Το σύνολο περιεχόμενο του *Προοιμίου της Α' Κανονικής Επιστολής του Μεγάλου Βασιλείου*, αποτελεί εξαιρετικό δείγμα κατανόησης του τρόπου τοποθέτησης της εκκλησιαστικής υπόστασης εντός του θεολογικού τρόπου της πατερικής παράδοσης και πίστης, *ΡΠ Δ*, 88 και *Πηδάλιον*, 586.

⁹⁴⁰ Βλ., το περιεχόμενο, *1^{ος} Μεγάλου Βασιλείου*, *ΡΠ Δ*, 89-92 και *Πηδάλιον*, 587-588.

αμαρτωλότητας, μιας και, χρησιμοποιώντας τα αιρετικά παραδείγματα, που εντοπίζει ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας, καταδεικνύεται, ότι η αιρετική απεικόνιση και ονοματοδοσία του Θεού, ως εσφαλμένη οδός προς Αυτόν και τη μετοχή Του, αποτελεί παραχάραξη της μυστηριακής ζωής και θεολογικής πρότασης της κατά τόπους εκκλησιαστικής κοινότητας και συνεπακόλουθα, αποκοπή από τη σωτηριολογική της προοπτική προς το έσχατο. Επανερμηνεύοντας μέσα από ένα ανθρωπολογικό πρίσμα τον ίδιο κανόνα, κατανοείται, λοιπόν, ότι η δημιουργία παρασυναγωγών και αιρέσεων αποτελεί κριτικής σημασίας σημάδι της πτωτικότητας της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία καταλήγει να αντιστρέφει το σωτηριολογικό έργο της Εκκλησίας και της μυστηριακής της ζωής,⁹⁴¹ μιας και παρατηρείται η ιδιώτευση και εγωπάθεια της εκκλησιαστικής υπόστασης, η οποία εφευρίσκει ιδιωτική και ιδωματική παρά κοινοτική και εκκλησιολογικά ορθή πρόταση και οδό σωτηρίας, με τη δημιουργία ιδιαίτερης μυστηριακής ζωής και θεολογικής πρότασης.⁹⁴² Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η Ευχαριστία αποτελεί για τους ιερούς κανόνες, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο 32^{ος} Πενθέκτης,⁹⁴³ το ιστορικό γεγονός και σημείο της απολύτρωσης από την αμαρτία.

Η διάσπαση της Ευχαριστίας και της ευχαριστιακής σύναξης, δια της ιδιώτευσης της εκκλησιαστικής υποστάσεως και της ανακολουθίας της ιστορικής συνέχειας και πατερικής πρότασης είναι πρόδηλη στον τρόπο, που αντιμετωπίζει ο άγιος Βασίλειος Καισαρείας την αιρετική ονοματοδοσία της Τριαδικής Θεότητας και τη νόθευση της εκκλησιαστικής ζωής και θεολογίας. Περαιτέρω, τούτη η ανθρωπολογική αστοχία της εκκλησιαστικής υποστάσεως εντός της Εκκλησίας και της σωτηριολογικής της προοπτικής εντοπίζεται και σε άλλα κείμενα των ιερών κανόνων, οι οποίοι από τη μεριά τους, εντός του πλαισίου ορισμού της ανθρώπινης φύσης κατά την εκκλησιαστική/κανονική ανθρωπολογία, αποπειρώνται να προλάβουν την κάθε παρέκκλιση της εκκλησιαστικής υποστάσεως προς το στόχο της

⁹⁴¹ Δεν πρέπει να παραθεωρείται η ρητή αναφορά, ότι «Church's mysteries are not an end in themselves as acts of theosis, but a way to it», C. Voulgaris, «The sacrament of priesthood in Holy Scripture. Theological Presuppositions», www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/voulgaris-priesthood.pdf, 1-46, (πρόσβαση, 02.03.2013).

⁹⁴² Βλ., για παράδειγμα, «... έπεχείρησαν λοιπόν ίδιω προκαταλαμβάνειν βαπτίσματι», ο. π., ΡΠ Δ, 91 και Πηδάλιον, 589.

⁹⁴³ 32^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 374 και Πηδάλιον, 247-248. Η ίδια η παρέκκλιση από την πατερική παράδοση της τέλεσης του μυστηρίου της Ευχαριστίας, ως μία ιδιώτευση, αποτελεί και την προβληματική του παρόντος κανόνα. Η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας ως μία οδός ανάγνωσης της ανθρώπινης φύσης και εσχατολογικής προοπτικής της εκκλησιαστικής υπόστασης, ως μία ζώσα ενεργοποίηση των οντολογικών προοπτικών της ανθρώπινης φύσης, τίθεται επί τάπητος και στην ανάγνωση του παρόντος κανόνα.

μετοχής Θεού. Κάτω από αυτό το πρίσμα, θεωρείται ορθό και συναφές στην εκκλησιαστική ανθρωπολογία, να αναγνωσθεί η αποτροπή συνεορτασμού ή ακολουθίας εθίμων άλλων θρησκευτικών διηγήσεων ως μία νόθευση της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας, επομένως και ως μία νόθευση της προοπτικής ενεργοποίησης των οντολογικών χαρακτηριστικών της εκκλησιαστικής υπόστασης μέσω της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας.⁹⁴⁴

Συμπεραίνεται από τα παραπάνω, αν και καμία αμαρτία δεν μπορεί να νικήσει τη φιλανθρωπία του Θεού, κατά το χαρακτηριστικό απόφθεγμα του Βαλσαμόνα,⁹⁴⁵ ότι η προτίμηση και διατήρηση της πρωτικότητας από μεριά της εκκλησιαστικής υπόστασης και ειδικότερα, του προσώπου που φέρει την ειδική ιερωσύνη, ως μία ένδειξη εγωπάθειας, φιλαυτίας ή ιδιοτελείας, ενέχει τον κίνδυνο της διατάραξης του ευχαριστιακού γεγονότος και της εκκλησιαστικής κοινότητας, οπότε μοιραία και της ιστορικής ενότητας και διαδρομής του εκκλησιαστικού σώματος, ενώ παράλληλα, η διάσπαση του ευχαριστιακού γεγονότος, ως μία πράξη με αντίκτυπο στη σύνολη διαδρομή του εκκλησιαστικού σώματος προς το έσχατο δύναται να ερμηνευθεί επίσης και με ανθρωπολογικά κριτήρια. Οπότε, κάθε πατερική συναπόφαση τεκμηρίωσης της σχισματικής ή αντιπατερικής συμπεριφοράς οποιασδήποτε εκκλησιαστικής υπόστασης και αποκοπής της από το εκκλησιαστικό σώμα, κατανοείται ως μία πράξη, η οποία εντόπισε και εντοπίζει την ανθρωπολογικά λαθεμένη διαβίωση της εκκλησιαστικής υπόστασης, όπως οριστικά αυτή καταγράφεται στον τρόπο (μη) κατανόησης της κίνησης του Θεού στην κτίση και στην εξωεκκλησιαστική και αντιπαροδοσιακή ονοματοδοσία και απόπειρα μετοχής του Θεού, ως μία απόπειρα ονοματοδοσίας και μετοχής χαρακτηριζόμενη από έναν τρόπο αγνοίας ή ματαιότητας.⁹⁴⁶ Η σχισματική και αιρετική, επομένως, συμπεριφορά,

⁹⁴⁴ Αναγιγνώσκεται η αποτροπή της ακολουθίας των Ιουδαϊκών και Εθνικών εθίμων και πρακτικών. Βλ., 37^{ος}, 38^{ος} και 39^{ος} *Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 266 και *Πηδάλιον*, 435. Περαιτέρω, η αποτροπή πρόσμιξης στοιχείων των θύραθεν ομολογιακών διατυπώσεων και των μυστηριακών πρακτικών τους, όπως επίσης, και η αποτροπή της μετοχής αυτών από την κάθε εκκλησιαστική υπόσταση, μία μετοχή που μοιραία αλλοιώνει τον εκκλησιαστικό μεθοδολογικό χαρακτήρα της γνώσης Θεού, η οποία και αποτελεί οντολογικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, εκφράζεται δυναμικά και πολυσχιδώς και από το περιεχόμενο του 61^{ου} *Πενθέκτης*. Βλ., 61^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 442-443 και *Πηδάλιον*, 272· πρβλ. επ' αυτού, *Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 61^ο Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 443-447· βλ., επίσης, την πρόσεγγιση, *Ερμηνεία και Συμφωνία Πηδαλίου στον 61^ο Πενθέκτης*, *Πηδάλιον*, 272-274· συγγενής παραπομπή προς τα ως άνω μπορεί να θεωρηθεί και η επιμονή του 29^{ος} *Πενθέκτης* για την τέλεση της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας σε απόλυτη πιστότητα και ακρίβεια με την πατερική παράδοση, μη επιδεχόμενη καμία νόθευση. Βλ., συγκεκριμένα, 29^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 367 και *Πηδάλιον*, 243-244.

⁹⁴⁵ *Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 2^ο Λαοδικείας*, *ΡΠ Γ*, 173.

⁹⁴⁶ 62^{ος} *Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 448 και *Πηδάλιον*, 275. Ο παρών κανόνας αναγνωρίζει τη ματαιότητα κάθε τέτοιας μεθοδολογικής προσέγγισης της θείας πραγματικότητας, ενώ ρητά αναφέρει, ότι κάθε παρόμοια απόπειρα, εντοπιζόμενη κυρίως στα «θυμελικά έθιμα», απλά διαιωνίζουν την πλάνη, μία

ως μία αντικανονική εκκλησιαστική πράξη και ως μία ανορθόδοξη θεολογικά απόπειρα σχέσης και μετοχής του Θεού διατηρεί μία παράμετρο ανθρωπολογικής ερμηνείας, καθώς, εντασσόμενη στη σύνολη προβληματική της ανάδειξης της θεολογικής ανθρωπολογίας που προτείνουν οι ιεροί κανόνες, επιφαίνεται ως ένα σημείο (και μάλιστα, κορυφαίο) παρέκκλισης της εκκλησιαστικής υπόστασης προς τη διαδρομή της ομοίωσης Θεού. Και μάλιστα, προτείνεται, όπως μπορεί να διαγνωσθεί με μία ανθρωπολογικά ορμώμενη ερμηνευτική προσέγγιση των ιερών κανόνων, ότι κάθε που οι ιεροί κανόνες επιπλήττουν ή απαγορεύουν τη μίξη στοιχείων στη μυστηριακή ζωή ή την ομολογιακή θέση της Εκκλησίας με ιστορικά παράλληλες θρησκευτικές διηγήσεις, ομολογιακές τοποθετήσεις ή θεολογικές μεθοδολογίες, ενυπάρχει εξαρχής σε αυτή την απαγόρευση το υπόστρωμα της κατανόησης της ανθρώπινης διαδρομής προς το καθ' ομοίωσιν, μια διαδρομή που επισημαίνεται ως ανθρωπολογικά λάθος, κάθε που ακολουθούνται αυτές οι παρεκκλίνουσες διηγήσεις και ομολογίες. Η αίρεση, οπότε, ως λαθεμένη ανάγνωση των ακτίστων ενεργειών του Θεού στην κτίση, κρύβει μία εσωτερική διαμάχη, μία πλάνη στην προσωπική μεθοδολογία του κάθε ανθρώπινου προσώπου, που προσπαθεί να φθάσει στην αλήθεια και τελικά αυτή η πλάνη, ως μια παρά φύσιν λειτουργία τη φέρει ο κάθε πλανεμένος και/ή την υποστηρίζει ως αληθειακή αξίωση. Μάλιστα, η πρόδηλη αυτή αμαρτία αναγιγνώσκεται ως επιστεγαστική μίας συνολικότερης εφάμαρτης κίνησης του σκεύους, διαβάζοντας κατά γράμμα τον 7^ο Ζ' Οικουμενικής.⁹⁴⁷ Και βέβαια, στη φιλόφρονη διάθεση του Κυριακού σώματος, κάθε αιρετικός, ο οποίος -ενδεχόμενα και αυτεξούσια από τη μεριά του- επανέρχεται στο εκκλησιαστικό σώμα, πρέπει να εκλαμβάνει μυστηριακά την εκκλησιαστική υπόσταση, με όλα τα ανθρωπολογικά της συμφραζόμενα, ως «σφραγίδα Πνεύματος Αγίου», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο 94^{ος} Πενθέκτης.⁹⁴⁸

πλάνη η οποία λειτουργεί ως αντίβαρο στην αληθή γνώση Θεού, που παραμένει και ο οντολογικός στόχος της ανθρώπινης φύσης. Η ανθρωπολογική παρατυπία της διάπραξης τούτων των εθίμων, με την πλανεμένη θρησκευτική αναφορά τους, εντοπίζεται στον παρά φύσιν ερεθισμό των στοιχείων της ανθρώπινης ύπαρξης, χρησιμοποιώντας τη φράση του Ζωναρά, Ερμηνεία Ζωναρά στον 62^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 448-449· πρβλ. επίσης, τον αφορισμό από το εκκλησιαστικό γεγονός, των «όμνυόντων ὄρκους ἑλληνικούς», 93^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 528 και Πηδάλιον, 301.

⁹⁴⁷ 7^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 580 και Πηδάλιον, 328.

⁹⁴⁸ 94^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 529-531 και Πηδάλιον, 304. Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του τρόπου αποδοχής του «βεβαπτισμένου» αποτελεί ο 8^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ο οποίος αναφέρει, ότι η είσοδος στο ευχαριστιακό σώμα πρέπει να μαρτυρά μία «εξ ὅλης καρδίας» μεταστροφή, μία δήλωση αποδοχής του σωτηρίου γεγονότος με όλες τις ιστορικές και εσχολογικές παραμέτρους και συνέπειές του, 8^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 583 και Πηδάλιον, 330.

ΜΕΡΟΣ Η

Προς Ομοίωση Θεού

1. Οι ιεροί κανόνες και η αναστροφή του ανθρώπου προς το Θεό

Καταδεικνύεται αδρά με τα παραπάνω, ότι αποπειρώμενος κανείς να εντοπίσει μία καθαρή ανθρωπολογική πρόταση και διήκουσα ανθρωπολογική γραμμή στη κειμενική βάση και στο νοηματικό περιεχόμενο των ιερών κανόνων, γίνεται να αρθρώσει μία περιγραφή του ανθρώπου όμοια με τη λοιπή εκκλησιαστική ανθρωπολογία. Σε σύνοψη, αυτή η περιγραφή του ανθρώπου εστιάζεται στη βιβλική αφήγηση και την ανθρωπολογική της επικύρωση στη διαδρομή από το κατ' εικόνα προς το καθ' ομοίωση, ενώ παράλληλα, υπογραμμίζεται από τους ιερούς κανόνες, πράγμα που αποτελεί και θεμελιώδη λόγο ύπαρξής τους, η παραχάραξη και απώλεια στόχευσης αυτής της διαδρομής ως απόρροια της υποστατικής σύγχυσης και διάσπασης των στοιχείων που συναποτελούν το οστράκινο σκεύος,⁹⁴⁹ δηλαδή τον άνθρωπο. Επομένως, αναμένεται από τους ιερούς κανόνες και τη σύνολη θεολογική γραμματεία που τους περιβάλλει, η άρθρωση μιας πρότασης, η οποία θα «γιατρεύει» τη διάσπαση αυτή και θα επαναφέρει την κτιστή κατασκευή εντός της εκκλησιαστικής της υπόστασης στην οντολογική στόχευση της ομοίωσης Θεού. Πιο συγκεκριμένα, οι ιεροί κανόνες θεωρούνται (ή θα έπρεπε να θεωρηθούν) ως οδοδείκτες, οι οποίοι εγγυώνται την οργανική ενότητα των στοιχείων του σκεύους, πράγμα που αποτελεί και την αληθειακή ανθρωπολογική περιγραφή του, ώστε με τη σειρά του το σκεύος να οδηγείται απρόσκοπτα, ανεπηρέαστα και φυσιολογικά προς τον κορυφούμενο οντολογικό του τερματισμό, αυτόν της εσχατολογικής ομοίωσης Θεού. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, κατανοείται ερμηνευτικά και η σύσταση και διατύπωση του *21^{ου} Πενθέκτης*, περί ατάσθαλης/άτσαλης ή και α-νόητης εκούσιας αναστροφής προς τον κόσμο, δηλαδή μίας στροφής και υποστατικής διάσπασης, που αναιρεί τη μονοειδή πορεία της ανθρώπινης φύσης προς το Θεό και δηλώνει την

⁹⁴⁹ *B' Κορ*, 4, 7.

αποκοπή από τη καταβαίνουσα χάρη Του.⁹⁵⁰ Εντός του πλαισίου της εκκλησιαστικής και κανονικής ανθρωπολογίας, κάθε διαπίστωση αναστροφής προς τον κόσμο, όπου ως αναστροφή δηλώνεται πατερικώς η απουσία του Θεού ως κέντρο της ανθρώπινης ύπαρξης και αποκοπή από τη θεία χάρη, υποτυπώνει την επιμονή προς την αμαρτία, οπότε την αδυναμία επιστροφής από τον εσωτερικό πολυμερισμό και την αυτονόητη διάσπαση των στοιχείων της ανθρώπινης ύπαρξης.⁹⁵¹

2. Ενοειδής οντολογική συμπεριφορά της εκκλησιαστικής υπόστασης και θέα Θεού

Σε συνάρτηση με την παραπάνω διήγηση, περιγράφεται η ανθρώπινη ύπαρξη κατά την εκκλησιαστική της υπόσταση σε μία κατάσταση αυτεξούσιας αμαρτωλότητας εντός του κόλπου της Εκκλησίας. Η αμαρτωλότητα της ανθρώπινης ύπαρξης έχει μία σειρά φαινομενολογικές αποτυπώσεις ως πράξεις του ανθρώπινου προσώπου στον ιστορικό χρόνο, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την εκκλησιαστική/κανονική ανθρωπολογία ως ανθρωπολογικά λαθεμένες επιλογές μιας και αποτυπώνουν τον οντολογικό εκτροχιασμό του ανθρώπινου προσώπου από την τελική του συνάντηση με τις ενέργειες της Αγίας Τριάδας. Η σχέση, επομένως, Θεού και ανθρώπου διαφαίνεται ως διαρραγείσα έως ανύπαρκτη εξαιτίας της αυτεξούσιας μόνωσης του ανθρώπου και βέβαια, η κανονική ανθρωπολογία, διαπιστώνοντάς το, αντιπροτείνει μία ίαση τούτης της εκτροπής, η οποία κοινοποιεί, βέβαια, μία παρατεταμένα αμαρτωλή ανθρώπινη φύση, μέσα από τον επανακεντρισμό της ανθρώπινης ύπαρξης προς τη θέα Θεού, δηλαδή προς την αναγνώριση της καταβαίνουσας ενέργειάς Του προς επανεύρεση του οντολογικού νοήματος της ανθρώπινης ύπαρξης και σωτηρία αυτής. Μία τέτοια επανεύρεση νοήματος και ισόρροπη εκδήλωση της κατασκευαστικής αλήθειας της ανθρώπινης ύπαρξης είναι νοητέα κατά την κανονική ανθρωπολογία ως μία *συν Θεῷ* διαδικασία, καθώς στη σχέση Θεού και ανθρώπου, η αρωγή του Θεού προς «διόρθωση των σφαλμάτων»

⁹⁵⁰ Πρβλ. το νοηματικό περιεχόμενο, *21^{ος} Πενθέκτης*, *ΡΠ Β* 352 και *Πηδάλιον*, 236-237.

⁹⁵¹ Βλ., την προσέγγιση, Ερμηνεία Ζωναρά στον *21^ο Πενθέκτης*, *ΡΠ Β*, 352.

είναι «εκ των ων ουκ άνευ».⁹⁵² Θα μπορούσε, οπότε, εισαγωγικά να υπαινιχθεί, ότι η κτιστή κατασκευή στην εκκλησιαστική της υπόσταση πρέπει, ώστε να επανακεντριστεί στην οντολογική της άληθεια, να επανέβρει τη γραμμική της αναφορά και συσχέτιση με την άκτιστη παρουσία του Θεού στην κτίση και να επανασυνάψει, εντός του εκκλησιαστικού σώματος ως εκκλησιαστική υπόσταση, τη σχέση εκείνη, η οποία θα την απαγκιστρώσει από την αμαρτωλότητα με σκοπό την οντολογική της τελείωση, αυτή της θέωσης ή σωτηρίας, κατά την ορθόδοξη σωτηριολογία. Η σχέση αυτή, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σχηματικά ως γραμμική ή μονότροπη, μιας και απαιτεί από τον άνθρωπο, τη συγκεκριμένη εκείνη διακρίβωση της οδού σωτηρίας ως μόνη αληθή ανάγνωση της ανθρώπινης φύσης. Είναι μία σχέση ευθείας γραμμής προς το Θεό, με εφαλτήριο πάντα το ευχαριστιακό σώμα.⁹⁵³ Μάλιστα, ο Αριστηνός αναφέρει, ότι είναι μία «αρετή βίου» προκρινόμενη για τους «πό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκλεγέντας», ορίζοντας κατά αυτόν τον τρόπο την προς πρόσληψη κατάβαση του Θεού, την οποία μονοειδώς και αποκλειστικώς, ως ανταπόκριση στην οντολογική αλήθεια της φύσης του, αποζητά ο άνθρωπος.⁹⁵⁴

Πράγματι, ο 60^{ος} Πενθέκτης, μιλώντας με ανθρωπολογικά κριτήρια, αναγνωρίζει στην ανθρώπινη ύπαρξη μία ενοειδή και εναγκαλιστική της ανθρώπινης ύπαρξης ενέργεια προσκόλλησης προς το Θεό, η οποία οφείλει να επιβληθεί της διασπαστικής και αφύσικης ενάντιας ενέργειας, που οδηγεί στην αγνωσία Του, επομένως στην αναληθή κατανόηση της ανθρώπινης φύσης.⁹⁵⁵ Μάλιστα, επεξηγώντας τη βιβλική βάση της παρούσας αναφοράς,⁹⁵⁶ γίνεται κατανοητό, ότι η ενάντια ενέργεια, πέραν του ό,τι καλείται συνοπτικά ως δαιμονική, άρα εφάμαρτη, εξακριβώνεται ως διαβάλλουσα την ανθρώπινη ύπαρξη, μιας και φέρνει ανισορροπία στην ανθρώπινη φύση. Αυτό που μένει, παρ' όλα αυτά, επί της παρούσης, είναι το γεγονός, ότι η ενέργεια αυτή, που οδηγεί στο Θεό, περιγράφει σχηματικά ένα φυσικώς εγκατεσπαρμένο χαρακτηριστικό της οντολογικής προίκας της κτιστής κατασκευής, το οποίο κρατά σε συνοχή το σκεύος, οδηγώντας το -επιφαινόμενο ως

⁹⁵² «... , τότε γάρ και ή διόρθωσις σφαλμάτων σύν Θεῷ γενήσεται», Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 19° Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 635.

⁹⁵³ Πρβλ. «ἐσόμεθα Χριστῷ συνανιστάμενοι, καί συνανιγόμενοι· ἀνιστάμενοι μὲν τοῦ πτώματος τῆς ἁμαρτίας, καί τῆς χαμαίζηλου καί γίγνης ζωῆς», Ερμηνεία Ζωναρά στον 66° Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 461.

⁹⁵⁴ Ερμηνεία Αριστηνού στον 5° Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 576-577.

⁹⁵⁵ Πρβλ. το περιεχόμενο, 60^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 443 και *Πηδάλιον*, 272.

⁹⁵⁶ *Α' Κορ.*, 6, 17.

έν- προς την ομοίωση Θεού.⁹⁵⁷ Προς επαλήθευση της ανθρωπολογικής αυτής μονοειδούς ροπής προς το Θεό ως οντολογική κίνηση της ανθρώπινης φύσης, έρχεται να συμπληρωθεί και η φρασεολογία του 5^{ου} Ζ' Οικουμενικής, όπου εμφαντικά ερμηνεύεται, ότι υπάρχει η αδιόρθωτη γνωμική ροπή προς την αμαρτία, η οποία εμφιλοχωρεί στην ανθρώπινη φύση και της πριμοδοτεί μία εμμονή προς το θάνατο, αντίδοτο της οποίας, και επαναφορά στην ορθοτομημένη οντολογική πορεία προς το Θεό, παραμένει μία (μετα-νοούσα) συντετριμμένη καρδιά ως κέντρο της ύπαρξης και ως μοχλός της ζωτικότητας για την κίνηση του ανθρώπου προς το Θεό.⁹⁵⁸ Η χρήση της ανθρωπολογικής περιγραφής της ζήτησης Κυρίου ως τρόπου της μετανοίας, δηλαδή της καινής εν Χριστῷ ζωής και της εκ νέου κατ' εικόνα Θεού κίνησης προς τη σωτηρία, προσυπογράφεται και στην κανονική πτυχή της εκκλησιαστικής θεολογίας, καθώς η ενοειδής αυτή συμπεριφορά προς την αυτενέργεια της σωτηρίας εκάστου του προσώπου περιγράφεται από τον Αλέξιο Αριστηνό, ως μία διαδικασία καινισμού των ανατομικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης ύπαρξης και φυσικά, ως μία στοχοθετημένη εγρήγορση της ψυχής, που ρυμουλκεί προς σωτηρία το σύνολο σκεύος.⁹⁵⁹ Θα μπορούσε να συμπληρωθεί, επί του παρόντος, και -αν και εξ άλλης αφορμής γραφείσα- η διατύπωση και παραίνεση του Βαλσαμώνα, η οποία ρητά εκφέρει την ουσία της κανονικής ανθρωπολογίας και της πρότασης οδού προς το Θεό, που νουθετεί, ώστε «οὐ κακῶς χρήσασθαι τοῖς οἰκείοις μέλεσι», δείχνοντας κατά αυτόν τον τρόπο, ότι η σωτήρια προς το Θεό σχέση και οντολογική ολοκλήρωση της ομοίωσης Θεού, αφορά τη σύνολη ανατομική κατασκευή του ανθρώπου.⁹⁶⁰

Η μεταστροφή αυτή της ύπαρξης προς την ενοειδή στόχευση της σχέσης με το Θεό, αν και εξυπακούεται μία εσωτερική μεταβολή και αυτοσυνειδησία, μία κίνηση, η οποία τυπώνει την ισόρροπη και κατά φύσιν λειτουργία της ύπαρξης, τελικά λαμβάνει χώρα μέσα στον ιστορικό χρόνο και την αυτοεκδήλωση της ανθρώπινης

⁹⁵⁷ Η πατερική γραμματεία αναφέρει, εν προκειμένω, «άνάρχου Βασιλείας ἔστιν εἰκόν, ἡ τοῦ νοῦ περί τήν ἀληθῆ γνῶσιν ἀτρεψία καί ἡ τῆς αἰσθήσεως περί τήν ἀρετήν ἀφθαρσία. Τῆς ψυχῆς καί τοῦ σώματος, κατά τήν ἐν πνεύματι πρός τόν νοῦν τῆς αἰσθήσεως μεταποίησιν, μόνῳ τῷ θεῷ νόμῳ τοῦ πνεύματος ἀλλήλοις συνδεδεμένων, καθ' ἣν τήν ἀεικίνητον τοῦ λόγου καί ζῶσαν διά παντός ἔχουσι δεικνούμενην ἐνέργειαν, ἐν ἧ πᾶσα παντελῶς ἀπέστι πρός τό θεῖον ἀπέμφασιν», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, PG 90, 1284C και *Φιλοκαλία Β'*, 137, (νε). Η συμμετοχή της σύνολης ύπαρξης προς τη ροπή προς τη μετά του Θεού ένωση είναι εμφανώς διατυπωμένη στο πλαίσιο της εικόνας περί ανθρώπου, που προτείνεται από την εκκλησιαστική ανθρωπολογία.

⁹⁵⁸ Πρβλ. την προσέγγιση στο δίπολο Θεού-Μαμωνά, 5^{ος} Ζ' Οικουμενικής, ΠΠ Β, 572-573 και Πηδάλιον, 326.

⁹⁵⁹ Ερμηνεία Αριστηνού στον 84^ο Μεγάλου Βασιλείου, ΠΠ Δ, 254-255.

⁹⁶⁰ Βλ., τη διατύπωση, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 77^ο Πενθέκτης, ΠΠ Β, 485.

ύπαρξης εντός της αναλογούσας σε αυτήν ιστορικής διαδρομής. Η ιστορικότητα, λοιπόν, της μεταβολής δηλώνεται ενοειδώς, κάθε φορά που επαληθεύεται η εισαγωγή στο *φως της απλότητας*, στην Εκκλησία δηλαδή του Χριστού, εντός του «καπνώδους τύφου του κόσμου».⁹⁶¹ Καταφαίνεται, επομένως, ότι η ανθρωπολογικώς νοούμενη ισορροπία της ύπαρξης και η ειρήνευση του σκεύους προς την οντολογική του πλήρωση, έχει αποκλειστικά έναν εκκλησιολογικό χαρακτήρα, μιας και μία τέτοια προοπτική για την ανθρώπινη ύπαρξη συντελείται αποκλειστικά εντός του σώματος της Εκκλησίας και των σωτηριολογικών της συμφραζομένων. Η απλότητα δε, λειτουργεί διπολικά και αντιδιαστέλλεται με τον πολυμερισμό και τον κατακερματισμό των νοημάτων και των προτεινόμενων οδών διαβίωσης του κόσμου, δηλαδή αντιδιαστέλλεται και αντιπαραβάλλεται το άμα ιστορικό και εσχατολογικό έργο του Ενανθρωπήσαντος Χριστού προς την πολλαπλότητα νοημάτων και την αμφιβόλου κατεύθυνσης και αξίας περιεχομένου για τον άνθρωπο, τις οποίες ενέχει η κοσμικότητα και η αμφίβολη ενδοκόσμια σοφία. Μία ζωή, επομένως, για τον άνθρωπο εκτός του εκκλησιαστικού σώματος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μία ζωή όμοια με αυτούς που «διάγουν αδιαφόρως», για να χρησιμοποιηθεί η χαρακτηριστική αυτή φράση του Ζωναρά.⁹⁶² Ακόμα, η σύμπλευση της βιολογικής και εκκλησιαστικής υπόστασης σε μία ανθρωπολογικά νοούμενη ενοειδή πορεία προς το Θεό, ως κατά φύσιν τρόπος ύπαρξης του ανθρώπινου προσώπου, δηλώνεται απερίφραστα από το Βαλσαμόνα, ο οποίος στηλιτεύει την ιδιωτεία της υπερηφάνιας και της πονηρίας ως παρασάλευση της ανάγνωσης του τρόπου αποκάλυψης του Θεού στην κτίση και διαβολή του «ολοψύχως μένειν» στα αποστολικά και πατερικά διατάγματα, τα οποία με ασφάλεια προς τον Θεό οδηγούν, μη εμπλέκοντας «κοσμικές» και «ακανόνιστες» μεθόδους ανάγνωσης της φύσης του ανθρώπου και της κτίσης.⁹⁶³ Συμπεραίνεται επι της παρούσης, ότι η ανθρωπολογική μεταστροφή της ανθρώπινης ύπαρξης προς την αληθή κατανόηση της ανθρώπινης φύσης της και του οντολογικού της στόχου προς μέθεξη και μετοχή Θεού έχει εξάπαντος -και στα κείμενα των ιερών κανόνων και των ερμηνευτών τους- έναν εκκλησιολογικό χαρακτήρα ή, απλούστερα διατυπώνοντάς το, δεν λογίζεται έξω από το μυστηριακό

⁹⁶¹ *Επιστολή της έν Αφρική συνόδου προς Κελεστίνον τόν πάπαν, της Ρωμαίων πόλεως επίσκοπον, ΡΠ Γ, 621.*

⁹⁶² Πρβλ. το νόημα, *Ερμηνεία Ζωναρά στον 21° Ζ' Οικουμενικής, ΡΠ Β, 641.*

⁹⁶³ Προσεγγίζεται η εκτενής αναφορά της, *Ερμηνείας Βαλσαμόνα στον 16° Καρθαγένης, ΡΠ Γ, 344-350.*

σώμα της Εκκλησίας. Είναι μία αυτεξούσια γνωμική προτίμηση της ουράνιας ζωής από την ενδοκοσμική τριβή, αντιστρέφοντας τη διατύπωση του 21^{ου} Πενθέκτης.⁹⁶⁴

Τούτη η γνωμική προτίμηση της επιστροφής προς τον ενοειδή τρόπο ρυμούλκησης της ανθρώπινης φύσης προς τη σωτηρία, ως *ομοίωση Θεού* κατά τη βιβλική διήγηση και την επόμενη αυτής εκκλησιαστική ανθρωπολογία, εκφράζεται κορυφαία από τον 102^ο Πενθέκτης.⁹⁶⁵ Εκεί, στο πλαίσιο της συμφωνίας της κανονικής ανθρωπολογίας με τη λοιπή πατερική ανθρωπολογία, καταδεικνύεται συγκεκριμένα η νόσος της αμαρτίας ως μία «πολυειδής και ποικίλη βλάβη», η οποία διασπά τη μονόροπη κατά φύσιν λειτουργία του σκεύους και βέβαια, δίδεται ακόμη μία φορά έμφαση, ότι η «επούλωση του έλκους της αμαρτίας προς την άνω λαμπροφορίαν», μία οντολογική πορεία που ουσιαστικά ονοματίζει τον άνθρωπο, παραμένει μία εκκλησιαστική υπόθεση, δείχνοντας κατά αυτόν τον τρόπο τη σύμπλευση και το συγκερασμό της ανθρωπολογικής με την εκκλησιαστική υπόσταση του ανθρώπου, στο πλαίσιο των ιερών κανόνων.⁹⁶⁶ Άλλωστε, προς επίρρωση της τελευταίας θέσης, η μυστηριακή ζωή, η σύνολη εν προκειμένω μετοχή στο σώμα της Εκκλησίας, καθαγιάζει και προάγει την ανθρώπινη φύση, πράγμα που συνηγορεί προς το συμπέρασμα, ότι η οι ιεροί κανόνες δεν βρίσκουν καμία διάσπαση ανάμεσα στη βιολογική και εκκλησιαστική υπόσταση, εκλαμβάνοντας πάντα την ανθρώπινη φύση εντός της μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας και αυτονόητα, εντός της οντολογικής

⁹⁶⁴ Πρβλ. 21^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 352 και Πηδάλιον, 237

⁹⁶⁵ 102^{ος} Πενθέκτης, ΡΠ Β, 549-550 και Πηδάλιον, 311-312.

⁹⁶⁶ Τούτη η επούλωση της ανθρώπινης φύσης έχει μία καθαρά ανατομική περιγραφή, μία περιγραφή με όρους *φυσιολογίας*, για να τοποθετηθεί η περιγραφή με όρους ξεκάθαρα ανθρωπολογικούς. Όπως σημειώνεται και παραπάνω, η επούλωση της αμαρτίας προς την άνω λαμπροφορία λαμβάνει χώρα μέσα από την ενοειδή κίνηση της ψυχής, που συμπαρασύρει δια της επιστασίας του νου τη σύνολη ύπαρξη του σκεύους. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται ανθρωπολογικά υγιώς, κατά τα λόγια του αγίου Μάξιμου του Ομολογητή: «ἀλλόφυλος παῖς ἐστὶ καὶ παιδίσκη ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία, οὗς ὑποζεύγνυσι διὰ παντός τῆ δεσποτεία τοῦ λόγου, πρὸς ὑπερησῖαν τῶν ἀρετῶν, δι' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης ὁ θεωρητικὸς νοῦς, μὴ διδούς αὐτοῖς παντελῶς τὴν πρὸς ἐλευθερίαν ἄφεσιν ἕως ἂν καπαπόθῃ τῷ νόμῳ τοῦ πνεύματος τελείως ὁ τῆς φύσεως νόμος, καθάπερ ὑπὸ ζωῆς ἀπείρου, σαρκὸς δυστήνους θάνατος καὶ πάσα δειχθῆ καθαρώς ἡ τῆς ἀνάρχου Βασιλείας εἰκὼν, πάσαν ἔχουσαν τοῦ ἀρχετύπου διὰ μιμήσεως τὴν μορφήν, καθ' ἣν γενόμενος ὁ θεωρητικὸς νοῦς, ἐλευθέρους ποιεῖται τὸ θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν. Τὴν μὲν, πρὸς ἀκήρατον τοῦ θεοῦ ἔρωτος ἡδονὴν καὶ τὴν ἄχραντον θέλξιν μετασκευάζων, τὸν δέ, πρὸς ζέσιν πνευματικὴν καὶ διάπυρον ἀεικηνισίαν καὶ σὴφρονα μανίαν μεταβιβάζων», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ΡΓ 90, 1284Β και *Φιλοκαλία Β'*, 137, (νδ). Η ενότητα της κατακερματισθείσας πτωτικής ανθρώπινης φύσης εντός του ιστορικού της βίου, όπως μαρτυρείται ανθρωπολογικά στην επάνοδό της προς το Θεό περιγράφεται στην κίνηση των δυνάμεων της ψυχής, μιας και «τρεις εἰσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις, λόγος, θυμὸς καὶ ἐπιθυμία. Τῷ μὲν λόγῳ ζητοῦμεν, τῇ ἐπιθυμίᾳ ποθοῦμεν τὸ ζητηθὲν ἀγαθόν, τῷ δέ θυμῷ υπεραγωνιζόμεθα. Κατὰ ταύτας τὰς δυνάμεις προσμένοντες οἱ τὸν Θεὸν ἀγαπῶντες, τῷ θεῷ λόγῳ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως, τῇ μὲν ζητοῦντες, τῇ δέ ποθοῦντες, τῇ δέ υπεραγωνιζόμενοι, δέχονται τροφήν ἄφθαρτον καὶ τὸν νοῦν παινίσουσαν τὴν γνῶσιν τῶν γεγονότων», Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, ΡΓ 90, 1229C και *Φιλοκαλία Β'*, 113, (κε).

της στόχευσης στην πηγή της ίδιας της της ζωής, δηλαδή τη χάρη του Τριαδικού Θεού.⁹⁶⁷ Η ενοειδής συμπεριφορά του ανθρώπου εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας συνοπτικά περιγράφεται ως μία «ζωή ἐν τοῖς μαρτυρίοις τῷ Θεῷ», ως μία ακολουθία, δηλαδή, της θείας καταβάσεως και ως μία συνεχής απόπειρα ανάγνωσης της άκτιστης ενέργειας και θέας του καταβάντος Θεού στην κτίση.⁹⁶⁸

Επιλογικά, πρέπει να υπενθυμισθεί, ότι για τα κείμενα των ιερών κανόνων, όπως επίσης και για τη λοιπή θεολογική ανθρωπολογία της πατερικής γραμματείας, η ενοειδής πορεία του σκεύους δε μένει απλώς εννοούμενη ως μία μονάχα ιστορικά και ηθικά αταλάντευτη κίνηση του ανθρώπινου σκεύους προς τη μετοχή Θεού. Κατά τη σύνολη πατερική ανθρωπολογία, αυτή η αταλάντευτη και ενοειδής πορεία του ανθρώπου προς το Θεό, ως μία κατά φύσιν ροπή της κτιστής κατασκευής προς την ολοκλήρωση της οντολογικής αλήθειας, δηλαδή την κατά χάριν άφιξή της στην ομοίωση Θεού, όπως εξάπαντος και πρωταρχικά διατυπώνεται στη βιβλική διήγηση, λογίζεται πρώτιστα ως μία συμφωνία των στοιχείων που συναποτελούν το σκεύος, ως μία ειρήνευση και κατά φύσιν λειτουργία αυτών, μέσα από μία επερχόμενη ενδο-εκκλησιαστικά επιστασία της μετανοίας, δηλαδή ως ένας καινισμός της λογικής λειτουργίας που προΐσταται του σκεύους, ως μία ενορχήστρωση της απάλειψης του κατακερματισμού της ψυχής και του σωματικού αντικτύπου αυτού του κατακερματισμού, ο οποίος, μοιραία και δυστυχώς, διασπά οντολογικά τη σύνολη ύπαρξη.⁹⁶⁹ Κατανοείται, συγκεκριμένα, ως μία επαναφορά στην κατά φύσιν λειτουργία και μία εκ νέου αναφορά στην ίδια την πηγή της ανθρώπινης ύπαρξης, δηλαδή τον Τριαδικό Θεό, εξ ου και ενοειδής ως κατά φύσιν πορεία και αποκλειστική

⁹⁶⁷ Πρβλ. το περιεχόμενο, *101^{ος} Πενθέκτης*, ΡΠ Β, 547-548 και *Πηδάλιον*, 546-547

⁹⁶⁸ Παραπέμπεται, *1^{ος} Ζ' Οικουμενικής*, ΡΠ Β, 555-556 και *Πηδάλιον*, 322.

⁹⁶⁹ Η περιγραφή της ενοειδούς κίνησης του σκεύους ως ανθρωπολογική πρόταση ενέχει ένα σαφές εκκλησιαστικό περιεχόμενο και αρθρώνεται από τους Πατέρες πάντα ως ανθρωπολογική θέση σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον εκκλησιολογικού νοήματος και περιεχομένου. Βλ., συγκεκριμένα, «ὁ θυμὸς μεθόριον ἐστὶν ἐπιθυμίας καὶ τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς, ὄπλον οἷον ἐκάστω ὧν ἐν τῇ παρά φύσιν ἢ καὶ κατὰ φύσιν κινήσιν αὐτοῦ. Κινουμένης γάρ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ λογιστικοῦ κατὰ φύσιν ἐπὶ τὰ θεῖα, ὄπλον ἐστὶν ὁ θυμὸς ἐκάστω δικαιοσύνης κατὰ μόνου τοῦ συρρίζοντος καὶ ἐπιτιθεμένου αὐτοῖς ὄφεως τὴν μετάληψιν τῶν τῆς σαρκὸς ἡδονῶν καὶ τὴν τῆς δόξης τῶν ἀνθρώπων ἀπόλαυσιν. Παρατρεπόμενον δὲ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως καὶ μεταβαλλομένων εἰς τὸ παρά φύσιν τὴν δύναμιν καὶ ἀπὸ τῆς σχολῆς τῶν θείων πραγμάτων ἐπὶ τὰ ἀνθρώπινα μεταφερομένων, ὄπλον ἐστὶν ἀδικίας εἰς ἀμαρτίαν, δι' αὐτοῦ μαχομένων καὶ ἐπιτιθεμένων τοῖς ἀναχαϊτίζουσι τὰς ὁρμὰς καὶ τὰς ὀρέξεις αὐτῶν, ὡς ἐντεῦθεν ἢ πρακτικόν καὶ θεωρητικόν καὶ θεολογικώτατον μέσον, δειχθῆναι τὸν ἄνθρωπον, τῆς τῶν πιστῶν Ἐκκλησίας, κατὰ φύσιν κινούμενον, ἢ κτηνώδη καὶ θηριώδη καὶ δαιμονιώδη, εἰς τὸ παρά φύσιν παρατρεπόμενον (δική μου ἡ υπογράμμιση)», Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια Πρακτικά...*, ο. π., PG 120, 857D-860A και *Φιλοκαλία Γ'*, 276, (ις) .

σύνδεση με την πηγή της μοναδικής της ζωής,⁹⁷⁰ μιας και, κατά την παραίνεση του 22^{ου} Ζ' Οικουμενικής, «Θεῶ μὲν τό πᾶν ἀνατίθεσθαι, καί οὐ τοῖς ἰδίους θελήμασι δουλοῦσθαι, μέγα χρῆμα τυγχάνει».⁹⁷¹

3. Ησυχία ως ανθρωπολογικό τέλος της ανθρώπινης φύσης και οδός ένωσης με το Θεό

Είναι πλέον κατάδηλο, ότι στη βάση των κειμένων των ιερών κανόνων, ερμηνεύεται η πορεία της ανθρώπινης ύπαρξης από το καθ' εικόνα στο καθ' ομοίωση με την περιγραφή ενός μονοτρόπου και ενοειδούς δρόμου, ο οποίος εμπερικλείει την ιστορική διάσταση και διαδρομή της ανθρώπινης ύπαρξης αλλά επίσης, αφήνει να εννοηθεί και ο δομικός εκείνος τρόπος επαναφοράς των στοιχείων της ύπαρξης, προς την ευόδωση του οντολογικού σκοπού της ομοιώσεως Θεού, δηλαδή την κατά φύσιν λειτουργία του σκεύους. Τα δύο προαναφερθέντα σημεία είναι αλληλένδετα, καθώς προηγείται η δομική επανέυρεση της κατά φύσιν λειτουργίας, η οποία και καταφαίνεται ως μονότροπη πορεία με την ιστορική αυτοεκδήλωση της ύπαρξης, δηλαδή την ενύλωση του ήθους του ανθρώπου ως δήλωση της ποιότητας του «έσω ανθρώπου», όπως πολλές φορές περιγράφεται στα πατερικά κείμενα ο τρόπος ύπαρξης των στοιχείων του σκεύους ως κινούμενα από τη λογική ψυχή. Σε κάθε αντίθετη περίπτωση, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς, ότι η ανθρώπινη ύπαρξη συλλαμβάνεται να συνδιάγει αδιαφόρως, επαναλαμβάνοντας κανείς τη φράση του Ζωναρά.⁹⁷²

⁹⁷⁰ Ο Νικήτας Στηθάτος εκφράζεται επιγραμματικά λέγοντας, «θυμός καί ἐπιθυμία καί τό λογιστικόν εἰ μὲν κατὰ φύσιν ἐφ' ἑαυτῶν ἐστήκασι καί κινοῦνται, ὄλον θεῖον τινα καί θεοειδῆ τόν ἄνθρωπον ἀπεργάζονται, ὑγιῶς δηλονότι κινούμενον καί μὴδ' ὀπωσοῦν τῆς φυσικῆς βάσεως ἐκτρεπόμενον. Εἰ παρὰ φύσιν τοῦ εἰκότος παρατράπειεν καί τῆς ἰδίας ἀποκινήθειεν φύσεως, πολύμορφόν τινα τοῦτον, ὤσπερ εἴρηται, καί ἐκ πολλῶν τῶν ἐν αὐτοῖς ἐναντιούμενον ἀποδεικνύουσιν», Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια Πρακτικά*, PG 120, 857C και *Φιλοκαλία Γ'*, 276, (ιε).

⁹⁷¹ 22^{ος} Ζ' Οικουμενικής, PII B, 642 και Πηδάλιον, 341.

⁹⁷² Για τον Ιωάννη Ζωναρά, καθέ πρόσωπο, τα οποίο δεν είναι προσηλωμένο προς την κατάβαση του Θεού στην κτίση και ως εκ τούτου, διακόπτει αυτεξούσια τη γραμμική σχέση ζωτικότητας, που αναζητεί στο Θεό ο άνθρωπος, φθάνει να «ζει αδιάφορα». Βλ., την έκφραση, Ερμηνεία Ζωναρά στον 21^ο Ζ' Οικουμενικής, PII B, 641. Μάλιστα, η ησυχία έχει ως ανθρωπολογικό αντώνυμο την κενοδοξία, *Ερμηνεία Πηδαλίου στον 41^{ος} Πενθέκτης, Πηδάλιον*, 258.

Τούτη τη δομική συμφωνία των στοιχείων του σκεύους, η οποία εκφράζει την επανακτηθείσα ισορροπία του τρόπου ύπαρξης του ανθρωπίνου σκεύους εκφράζεται άμεσα στο ανθρωπολογικό της περιεχόμενο από τον *100^ο Πενθέκτης* με τη διατύπωση: «οἱ ὀφθαλμοὶ σου βλεπέτωσαν· καί, πάση φυλακῇ τηρεῖ σὴν καρδίαν, ἡ Σοφία διακελεύεται· ραδίως γάρ τὰ ἑαυτῶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν αἰ τοῦ σώματος αἰσθήσεις εἰσκρίνουσι». ⁹⁷³ Με αυτή τη διατύπωση, η οποία αναγνωρίζει την οργανική ενότητα των στοιχείων του σκεύους προς μία ενοσιδή λειτουργία, εισάγεται η παραίνεση της κανονικής οικονομίας της Εκκλησίας προς την κατά φύσιν δομική λειτουργία και προσωπική αυτοεκδήλωση του ανθρώπου, με καθαρά ανθρωπολογικούς όρους, οι οποίοι και φυσικά αποσκοπούν στην οριοθέτηση του οντολογικού στόχου, δηλαδή της ομοίωσης Θεού. Πιο συγκεκριμένα, συνεχίζει ο *100^{ος} Πενθέκτης* να αναφέρει, ότι χρειάζεται ένας τρόπος ύπαρξης του σκεύους, ο οποίος δεν θα επιτρέπει το παθητικό μέρος της ψυχής να υπερπηδά ή να αγνοεί τη λογική επιστασία του σκεύους, τονίζοντας, ότι η «ειρήνευση» μεταξύ των στοιχείων της ψυχικής λειτουργίας εντός της ομαλής και αγαστής σύνδεσής τους με τα αισθητήρια της σωματικής υφής της ύπαρξης δίνει το παράδειγμα της επανεύρεσης της κατά φύσιν ύπαρξης του ανθρώπου. Εξ αυτής της ομαλότητας, προκρίνεται η «φυλακή καρδιάς» ως μία εικόνα της επικρατούσας ησυχίας ως τρόπου σχέσης και λειτουργίας των στοιχείων, που συναποτελούν το όλο σκεύος, μία ησυχία, η οποία έχει ένα ανθρωπολογικό περιεχόμενο, μιας και περιγράφει τη δομικά ισόρροπη σχέση και αλληλεξάρτηση της ανατομικής λειτουργίας του σκεύους. ⁹⁷⁴ Μάλιστα, ο Βαλσαμόνας ρητά εκφράζεται,

⁹⁷³ *100^{ος} Πενθέκτης*, *ΠΠ Β*, 545 και *Πηδάλιον*, 310.

⁹⁷⁴ Η ησυχία ως ανθρωπολογική κατάσταση έχει μία σαφή πατερική βάση. Για τους ησυχαστές του 14^{ου} αιώνα, ο όρος περιγράφει την κατάσταση της ύπαρξης, η οποία επιτυγχάνεται δομικά ώστε να υπάρχει ειρήνευση των στοιχείων του σκεύους και κατά φύσιν λειτουργία τους και βέβαια, μία σύντομη της κατ' εικόνας Θεού κατασκευής κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης προς τον οντολογικό στόχο της θεώσεως. Πρβλ. για παράδειγμα, τον τρόπο που προσεγγίζεται η ησυχία, Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., *PG* 150, 1276CD και *Φιλοκαλία Δ'*, 57, (ρκζ). Πρέπει να σημειωθεί, ότι η ησυχία κατανοείται επιστημολογικά ως μία χριστιανική μεθοδολογία απόπειρας ένωσης με το Θεό, P. Adnés, «*Hésychasme*», *Dictionnaire de Spiritualité VIII* (1974) 381-399, (εδώ, 384)· πρέπει να σημειωθεί, ότι εξαρχής στην ιστορική φάση της Εκκλησίας, η πατερική συνείδηση αναγνώρισε στην ησυχία ένα ανθρωπολογικό περιεχόμενο, δηλαδή μια προς επιδίωξη κατάσταση της ύπαρξης, η οποία οδηγεί ασφαλώς στο Θεό. Βλ., για παράδειγμα, Ι. Μητρούλης, «*Ησυχία και Αποφθέγματα Πατέρων*, (μία ερμηνεία)», *Σρκβενε στυγίε* 10 (2010) 67-76· επιπρόσθετα, η ησυχία ως μία ανθρωπολογική αρχή/μία οντολογική προοπτική της ανθρώπινης ύπαρξης επιστέφει στην ορθόδοξη θεολογία την κεντρικής σημασίας μεθοδολογία ανάβασης του ανθρώπου προς το θείο Ον. Βλ., μία ερμηνεία, K. Ware, «*Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology*», *Eastern Christian Review* 3,2 (1970) 131-141· βέβαια, είναι γνωστό, ότι στην ιστορία της Εκκλησίας, η ησυχία υπήρξε ένα γεγονός, το οποίο σφράγισε την κατανόηση του *ορθόδοξου τρόπου θεολογήσεως* με άμεσο εφαλτήριο την ησυχία ως ανθρωπολογική αρχή θέας Θεού και ένωσης με το Θεό και, κατ' επέκταση, την άρθρωση ορθόδοξου θεολογικού λόγου ως παραγώγου αυτής της σχέσης και θεοπτίας. Βλ., επί τούτου, Β. Ψευτογκάς, «*Γνωσιολογικά καί Μεθοδολογικά Άντιφερόμενα στὴν Παλαμική καί Άντιπαλαμική*

λέγοντας ότι τούτος ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου επαληθεύει την κατ' εικόνα Θεού κατασκευή του, διασφαλίζοντας την αποφυγή της αμαύρωσης της.⁹⁷⁵ Κατανοείται, εν προκειμένω, ότι η ησυχία αφορά, ερμηνεύοντας τον παραπάνω κανόνα, το δομικό τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου και ως εκ τούτου, αποτελεί ένα ανθρωπολογικό τέλος/σκοπό, ο οποίος βρίσκεται σε συμφωνία με την εκκλησιαστική/κανονική ανθρωπολογία, μιας και η ησυχία ως απεικόνιση της κατά φύσιν λειτουργίας και αλληλοσυσχέτισης των στοιχείων, που συναποτελούν το σκεύος του ανθρώπου, βρίσκεται σε συμφωνία με τον οντολογικό στόχο της εκκίνησης από το κατ' εικόνα και της προσήλωσης και χάριτι κατάκτησης του καθ' ομοίωσιν. Όπως, άλλωστε, συνεπικουρώντας προς τούτο, θα μπορούσε και να ερμηνευθεί ο 22^{ος} Ζ' Οικουμενικής: «βίος ήσυχιος καί μονοτρόπος, ὁ συνταξάμενος Κυρίῳ τῷ Θεῷ», μια καθολική αλήθεια, που αφορά το σύνολο των ανθρώπων ανεξαιρέτου της γενικής και/ή ειδικής ιερωσύνης, που φέρουν ως εκκλησιαστικές υποστάσεις.⁹⁷⁶ Μάλιστα, κατά το παράδειγμα των αναχωρητών εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, οι οποίοι δύνανται να θεωρηθούν δείγμα παραδειγματισμού προς ευστοχότερο εγκόσμιο βίο για τους υπολοίπους, μπορεί να ισχυρισθεί κανείς, ότι η ησυχία αποτελεί ίαση της ευμεταβλήτου γνώμης, η οποία οδηγεί σε ανισορροπία την κίνηση της ψυχής και ως εκ τούτου προτιμάται από τον άνθρωπο ως ένας ορίζοντας της εργασίας της αρετής, που ενυλώνει τη δόξα Θεού. Κάτι τέτοιο αποτυπώνεται φαινομενολογικά και ιστορικά στην ανθρώπινη ύπαρξη μέσα από μία προσπάθεια βιοτής με κατεύθυνση τη θέα Θεού και την έφεση προς σωτηρία, πράγμα που δεικνύει και την ορθοτόμηση του νοήματος των κτιστών πραγμάτων και της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης, κατά την οποία και επιτυγχάνεται ως αυτεξούσια επιλογή η οδός της ησυχίας.⁹⁷⁷ Βέβαια, υπενθυμίζεται, ότι στην ορθόδοξη θεολογία η ησυχία επιτυγχάνεται και εντός των πόλεων και εντός των κελλίων, για να χρησιμοποιηθεί η λακωνική τούτη πρόταση του αγίου Θεολήπτου Φιλαδελφείας, για να δηλωθεί η καθολικότητα της ησυχίας ως

Γνωσιολογία», *Κληρονομία* 28 (1996) 55-83. Η ανθρωπολογική αρχή της ησυχίας υπογραμμίζεται ως ο τρόπος ύπαρξης που δεικνύει τον άνθρωπο ώστε «ὄλον ἀντιλαμβάνοντες ἑαυτῶν τόν Θεόν καί τῆς πρὸς αὐτόν ἀναβάσεως», Γρηγόριος Θεσσαλονίκης, *Υπὲρ τῶν Ἱερῶς Ἡσυχάζοντων*, PG 150 1229D και *Φιλοκαλία Α'*, 190, (23-24). Η βιβλιογραφία περί του Ησυχασμού και της ησυχαστικής έριδας είναι εξαιρετικά εκτενής και διαπιστώνεται ως άκυρη η τυχόν σημείωσή της επί του παρόντος σημείου της ανά-χείρας διατριβής.

⁹⁷⁵ Πρβλ. το περιεχόμενο, Ερμηνεία Βαλσαμόνα στον 100^ο Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 546.

⁹⁷⁶ 22^{ος} Ζ' Οικουμενικής, *ΡΠ Β*, 643 και *Πηδάλιον*, 341-342.

⁹⁷⁷ Πρβλ. την κατανόηση, Ερμηνεία Ζωναρά και Βαλσαμόνα στον 41^{ος} Πενθέκτης, *ΡΠ Β*, 402-405.

ανθρωπολογικό τέλος της σύστασης και ακόλουθης ιστορικής αυτοεκδήλωσης του σκεύους εντός της ορθόδοξης σωτηριολογίας.⁹⁷⁸

Φυσικά, η γνωμική επιλογή της ησυχίας αποτελεί μία κοινοτική εμπειρία, καθώς η φαινομενολογική αποτύπωσή της εμπεριέχει την αδελφοσύνη εντός της προσωπικής εκδήλωσης και συνακόλουθης ανταπόκρισης στην αγάπη, η οποία είναι και το συστατικό της κοινωνίας των ανθρώπων εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας⁹⁷⁹ και αντιποίηση της ειδωλολατρίας, κατά την προσέγγιση του Νικήτα Στηθάτου μεταξύ άλλων.⁹⁸⁰ Πιο συγκεκριμένα, η ησυχία καθορίζεται εντός του αραγούς εκκλησιολογικού της αντικτύπου στεφούμενη από τα γεγονότα της μυστηριακής ζωής εκδηλούμενα εντός της αγαπητικής κοινωνίας και μάλιστα, χαρακτηριζόμενα από την ακροτελεύτια ανθρωπολογική εκδήλωση της αγάπης ως ο τρόπος ύπαρξης του σκεύους κατά τη μίμηση του Θεανθρώπου. Συνεπακόλουθα, η ανθρωπολογική αποτύπωση της αγάπης ως τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου φέρει συνακόλουθα και την ειρήνη, η οποία α) χαρακτηρίζει τη συνύπαρξη των στοιχείων και τη γνωμική αυτοεκδήλωση του σκεύους και β) σε ένα επόμενο στάδιο της αυτοεκδήλωσης της ύπαρξης, εκδηλώνεται ως εκκλησιολογική παράμετρος συνύπαρξης εντός της κοινότητας της σωτηρίας οδού, δηλαδή της Εκκλησίας, ερμηνεύοντας τη φράση του Ζωναρά, ότι «τῆ δέ αγάπη, τό εἰρηνεύειν ἐπόμενον».⁹⁸¹ Η αγάπη και η ειρήνη είναι οι οδοί, που οδηγούν τον άνθρωπο προς την καθαρότητα της κατάστασης της κατ' εικόνα Θεού φύσης του σε κάθε θεώρηση και χρήση των κτιστών πραγμάτων.⁹⁸² Μία κατά φύσιν γνώση και χρήση των κτιστών πραγμάτων δηλώνει την αληθή διάγνωση της φύσης τους και την επίγνωση των δογμάτων της πίστες στο Θεό στο εκκλησιαστικό τους πλαίσιο, για να προσεγγισθεί η φρασεολογία

⁹⁷⁸ Θεόκλητος Φιλαδελφείας, *Λόγος τὴν ἐν Χριστῷ κρυπτὴν ἐργασίαν διασαφῶν καὶ δεικνύων ἐν βραχεῖ τοῦ μοναδικοῦ ἐπαγγέλματος τὸν κόπον*, PG 143, 381C, κ. εξ. και *Φιλοκαλία Δ'*, 4, (13 κ. εξ).

⁹⁷⁹ Βλ., την αποφθεγματική διατύπωση, Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον 74° Πενθέκτης, *ΠΠ Β*, 478.

⁹⁸⁰ Νικήτας Στηθάτος, *Κεφάλαια Πρακτικά...*, ο. π., PG 120, 857B και *Φιλοκαλία Γ'*, 276, (ιδ).

⁹⁸¹ Ερμηνεία Ζωναρά στον 19° Λαοδικείας, *ΠΠ Γ*, 188· παρόμοια διατύπωση περί της σύνδεσης της αγάπης και της ειρήνευσης, ως ανθρωπολογικά και χριστολογικά ορθή και κατά φύσιν τρόπος ύπαρξης εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας περιγράφεται επίσης και στην, Ερμηνεία Αριστηνού στον 66° (75°) Καρθαγένης, *ΠΠ Γ*, 476. Δεν πρέπει να λησμονείται, ότι η ειρήνευση ως ανθρωπολογικό τέλος αποτελεί σύστοιχο της ύπαρξης χαρακτηριστικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης, όπως αυτή ἐν ἀληθείᾳ φανερώθηκε στο παράδειγμα του Θεανθρώπου. Βλ., για παράδειγμα, τη διατύπωση, Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Προς Θεόδουλον*, PG 93, 1508D και *Φιλοκαλία Α'*, 155, (να)· περαιτέρω, τούτη η ειρήνη θεωρείται ως «η ακόμαντος υπέρ νουν γαλήνη», στην οποία οικοδομείται η οδός προς τη θέωση, ως της «γεννεᾶς τῶν εὐθέων», (*Ψαλμ.* 111 (112), 2), Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1253B και *Φιλοκαλία Δ'*, 38, (μζ).

⁹⁸² Πρβλ. τη διατύπωση του προοιμίου του κειμένου των Καλλίστου και Ιγνάτιου Ξανθόπουλου στην έκδοση της *Φιλοκαλίας* από τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη, Νικόδημος Αγιορείτης, *Φιλοκαλία Δ'*, 196.

του αγίου Γρηγορίου του Σιναΐτη.⁹⁸³ Τούτη η γνώση είναι η επάνοδος στην «αρχαία και απλή» φύση των πραγμάτων, ενώ χαρακτηρίζεται ως «ίαση» του λογιστικού και κατ' επέκταση, ως ίαση του κατ' εικόνα.⁹⁸⁴ Κατά αυτόν τον τρόπο, η αγάπη και η ειρήνη αποτελούν οντολογικό τέλος της εκκλησιαστικής υπόστασης εντός του ιστορικού χρόνου. Επιπρόσθετα, ζώντας ο άνθρωπος ιστορικά στη χαρισματική κοινωνία του εκκλησιαστικού σώματος και λογιζόμενες η αγάπη και η ειρήνη, ως μεθοδολογικά κλειδιά ανταπόκρισης της ύπαρξης στον ιστορικό χρόνο και τα ερεθίσματα του και ως προσωπικές, γνωμικές ανταποκρίσεις εντός της ευχαριστιακής σύναξης φανερώνουν έναν τρόπο οντολογικής κίνησης της ύπαρξης εντός των πραγμάτων. Δηλώνεται αποφθεγματικά, ότι η γνωριμία/γνώση με τα κτιστά και την Άκτιστη κατάβαση παραμένει ένας *τρόπος ύπαρξης* που μεταφράζεται ή ενυλώνει την αγάπη, φθάνοντας έτσι στην αποφθεγματική διατύπωση του αγίου Γρηγορίου Νύσσης,⁹⁸⁵ ότι η γνώση γίνεται/είναι *αγάπη*, κατά την ορθόδοξη διδασκαλία, μία αγάπη, η οποία δηλώνεται στον ιστορικό χρόνο ως εικόνα του Λόγου και μίμηση και προσδοκία του ερχομένου Λόγου, μιας και -επ' ουδενί- δεν πρέπει να λησμονείται ο εσχατολογικός χαρακτήρας της ανθρώπινης απόπειρας προς θέσει θεότητα.⁹⁸⁶

Στη βάση, λοιπόν, της ερμηνευτικής προσέγγισης των ιερών κανόνων, της νοηματικής τους, δηλαδή, αποκρυπτογράφησης και κατανόησης, της συγκριτικής και αναλυτικής τους επεξεργασίας εντός της συγκεκριμένης ορθόδοξης θεολογίας, καθώς επίσης, και με τη διάθεση της εξακρίβωσης της σωτηριολογικής τους πρότασης, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι η αγάπη ως προσωπική γνωμική επιλογή και εκκλησιολογική συμπεριφορά αποτελεί το ανθρωπολογικό ακρόνυμο της ησυχίας, η οποία από τη μεριά της δηλώνεται εντός του πατερικού της περιεχομένου ως μία ειρήνευση των στοιχείων του σκεύους και μία μετέπειτα απαθής διακρίβωσης του νοήματος των αισθητών και την κατά φύσιν και κατά Χριστόν ιστορική βιοτή του ανθρώπου.⁹⁸⁷ Τούτη η βιοτή, μάλιστα, χαρακτηρίζεται πατερικώς ως αληθής

⁹⁸³ Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1256A και *Φιλοκαλία Δ'*, 38, (νζ).

⁹⁸⁴ Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1256C και *Φιλοκαλία Δ'*, 39, (ξα).

⁹⁸⁵ Ο τρόπος σωτηρίας παραμένει η αγάπη, η οποία είναι αυτονόητο επακόλουθο μετά την επίγνωση της αλήθειας, Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἁσμάτων*, PG 44, 765B.

⁹⁸⁶ Βλ., την προσέγγιση, G. Beggos, «Aphoristicism in the Eastern Church, The Modern Critical Function of a Traditional Theory», *The Greek Orthodox Theological Review* 41,4 (1996) 327-357, (εδώ, 344-345).

⁹⁸⁷ Η ροπή προς την ομοίωση της αγάπης είναι φυσική ως μία ανθρώπινη έξη, η οποία μιμείται το παράδειγμα της αρετής του Χριστού στον ιστορικό χρόνο και τόπο, Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1253B και *Φιλοκαλία Δ'*, 38, (μζ).

φιλοσοφία.⁹⁸⁸ Επιπρόσθετα, ο αληθής τρόπος σύστασης και ύπαρξης του ανθρώπου ενέχει ένα ρητό χριστολογικό χαρακτήρα, μιας και ο άνθρωπος ορίζεται (και υπό των ιερών κανόνων), να μιμείται ἔργῳ καὶ λόγῳ το παράδειγμα του Θεανθρώπου προς ομοίωση με το Θεό.⁹⁸⁹

Συγκεφαλαιωτικά, πρέπει να επαληθευθεί η συμφωνία των ιερών κανόνων με τη λοιπή ανθρωπολογική πρόταση της ορθόδοξης θεολογίας και εκκλησιαστικής και μυστηριακής ζωής, μιας και όλα τα στοιχεία που συναποτελούν μαρτύρια της ιστορικής ζωής της Εκκλησίας ορίζουν τον τρόπο της σωτηρίας. Άλλωστε, και οι ιεροί κανόνες αποτελούν οδοδείκτες της σωτηρίας.

⁹⁸⁸ Η ορολογία της αληθούς φιλοσοφίας εμπεριέχει σε μία ευρύτερη προσέγγιση τον τρόπο λειτουργίας του ανθρώπινου προσώπου εντός της ιστορικότητάς του, εντός του πρίσματος της βιβλικής και εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας. Έτσι, ως αληθής φιλοσοφία χαρακτηρίζεται η φυσική κίνηση του ανθρώπου, όπου διαπιστώνεται ότι, «ὁ ἐκ τῶν ὄντων τὴν αἰτίαν τῶν ὄντων εἰδώς ἢ ἐκ τῆς αἰτίας τὰ ὄντα γινώσκων κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν καὶ τὴν ἄμεσον πίστιν γενόμενος, οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα», Γρηγόριος Σιναΐτης, *Κεφάλαια...*, ο. π., PG 150, 1287CD και *Φιλοκαλία Δ'*, 57, (ρκζ).

⁹⁸⁹ Βλ., το περιεχόμενο, Νείλος Αγκύρας, *Λόγος Ἀσκητικός*, PG 79, 191B και *Φιλοκαλία Α'*, 191, (17 κ. εξ.). Πρέπει να σημειωθεί, ότι η ορθόδοξη πατερική θεολογία, ομιλεί πάντα, για μία θέσει παρά φύσει θέωση του ανθρώπου μέσα στη διάκριση κτιστού ανθρώπου και Ακτίστου Θεού, Πέτρος Δαμασκηνός, *Βιβλίον Α'*, *Φιλοκαλία Γ'*, 9, (19 κ.εξ.). Ξεκαθαρίζεται δια παντός, ότι δικαιωματικά αναγνωρίζεται εντός της ορθόδοξης θεολογίας και πατερικής ανθρωπολογικής πρότασης ο οντολογικός οδοδείκτης της θέωσης στη βάση της Ενσάρκωσης του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Πρβλ. την προσέγγιση, Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά...*, PG 90, 1324C και *Φιλοκαλία Β'*, 156, (μγ).

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο αντικειμενικός στόχος της παρούσας εργασίας ήταν η ενύλωση, όσο ολόπλευρη και εμβριθής γίνεται, μιας πρότασης θεολογικής ανθρωπολογίας μέσα από τα κείμενα των ιερών κανόνων. Πιο συγκεκριμένα, τα κείμενα των ιερών κανόνων εξετάζονται σαν τεκμήρια του θεολογικού λόγου των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας και αποπειράθηκε η ενδελεχής τους ανάγνωση, μαζί με εκείνα τα σχόλια των Βυζαντινών σχολιαστών αλλά και του Πηδαλίου και η μετέπειτα σύνθεση των σημείων εκείνων των κειμένων. Τούτα τα στοιχεία, θεωρείται επί του παρόντος, ότι ικανώνονται να στηρίξουν τον επιστημολογικό στόχο της τεκμηρίωσης μιας συνολικής, ολόπλευρης και ακέραιης διδασκαλίας περί θεολογικής ανθρωπολογίας. Κάτι τέτοιο, επιτεύχθηκε, μιας και οι ιεροί κανόνες φρόντισαν, όπως και η μεθερμηνεία τους από του σχολιαστές, να επιμεληθούν μια πρόταση για την ιστορική βιοτή του ανθρώπου, που θα εναγκαλίζεται όλες τις εκφάνσεις της ζωής του. Περαιτέρω, εκτός της θεώρησης του ανθρώπου ως ενός ιστορικού προσώπου, οι συγγραφείς των ιερών κανόνων δείχνουν να συναισθάνονται, ότι η πρόταση ζωής, που αρθρώνουν πηγάζει εκ της ίδιας μήτρας, που πηγάζει και ο υπόλοιπος θεολογικός λόγος περί ανθρώπου. Κατά αυτόν τον τρόπο, η βάση της διδασκαλίας περί ανθρώπου, όπως συναντάται στα κείμενα των ιερών κανόνων είναι η ορθόδοξη σωτηριολογία, όπου ο άνθρωπος λογίζεται πάντα ως ένα ον ετεροπροσδιοριζόμενο, μιας και πηγή της ζωής του είναι πάντα η Τριαδική οικονομία και το παράδειγμα της Ενσάρκωσης του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, όπου συγκεφαλαιώνεται η ορθόδοξη σωτηριολογία.

Έχοντας υπόψη τη Χριστολογία και τη σωτηριολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας και χρησιμοποιώντας τα δύο αυτά σώματα της ορθόδοξης θεολογίας ως κατευθυντήριες μεθοδολογίες κατανόησης του μυστηρίου του ανθρώπου αλλά και του μυστηρίου της ιστορικής του βιοτής, η παρούσα διατριβή διείδε στα κείμενα των ιερών κανόνων μια πρόταση περιγραφής του ανθρώπου και μία πρόταση ίασης της πεπτωκυίας του φύσης. Πιο συγκεκριμένα, ο άνθρωπος στη βάση των κειμένων των ιερών κανόνων, περιγράφεται στην οντολογική του κατάσταση ως ένα κτιστό ον της παρά Θεού δημιουργίας του κόσμου. Η περιγραφή του ανθρώπου, μοιραία για τους ιερούς κανόνες αλλά και για την υπόλοιπη ορθόδοξη ανθρωπολογική διδασκαλία εκκινεί από την προπρωτική της κατάσταση στην αδαμιαία ανθρώπινη φύση και

φυσικά, κατανοείται και αντίκτυπος της πτώσης με την περιγραφή των χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης στη μεταπτωτική της κατάσταση. Περαιτέρω, ο άνθρωπος πλέον σε ένα τρίτο στάδιο λογίζεται ως ένα βεβαπτισμένο μέλος της εκκλησιαστικής κοινότητας, η μυστηριακή ζωή της οποίας, ως το μυστικό σώμα του Χριστού στην ανθρώπινη ιστορία, δίνει στην ανθρώπινη φύση τη δυνατότητα της επανεύρεσης του παρά Θεού κτισθέντος οντολογικού στόχου της σωτηρίας, θέωσης και μετοχής Θεού. Ως εκ τούτου, οι ιεροί κανόνες λογίζονται ως οδοδείκτες ίασης αυτής της οδού προς την ομοίωση Θεού για τον άνθρωπο και η ανθρωπολογική και σωτηριολογική παρά δικανική τους ανάγνωση ταιριάζει ιδανικότερα στο χαρακτήρα τους και στο λόγο ύπαρξής τους.

Η παραπάνω παράμετρος αποτελεί ακόμη μία οπτική της παρούσας διατριβής στο σώμα των ιερών κανόνων, η οποία δεικνύει μια θεολογική και ανθρωπολογική προσέγγιση των ιερών κανόνων πέρα από την ανάγνωση τους ως κείμενα, τα οποία φέρουν ένα στυγνό νομικό περιεχόμενο, το οποίο, βέβαια, αποπνέει την επαναφορά και νομικά εννοούμενη παρά παιδαγωγική και ιαματική συμμόρφωση του ανθρώπου στους κανόνες ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας. Είναι μια διαφορά χαρακτήρα, που πρέπει να σημειωθεί. Οι ιεροί κανόνες, ως εκ τούτου, λογίζονται ως παιδαγωγικά μέσα αφομοίωσης της βιβλικής και πατερικής διδασκαλίας του ανθρώπου και ως ένας ιαματικός εγκεντρισμός της ανθρώπινης ύπαρξης στην ιστορική δυνατότητα της κατάκτησης του ανθρωπολογικά λογιζόμενου οντολογικού στόχου της ομοίωσης Θεού.

Εν κατακλείδι, θα ήταν παράληψη να μην αναφερθεί η ταυτοσημία δόγματος και διαγωγής στην ανθρωπολογική πρόταση των ιερών κανόνων, καθώς και η ταυτοσημία της θεολογικής ανθρωπολογίας των ιερών κανόνων με τη λοιπή ανθρωπολογική πρόταση των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Βιβλιογραφία

1. Πηγές

α) Ιεροί Κανόνες

Ακανθόπουλος, Π.

Κώδικας Ἱερῶν Κανόνων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Νόμων, Β' Ἔκδοση, μὲ ἐρμηνεῖα τῶν Ἱερῶν Κανόνων (αναθεωρημένη καὶ συμπληρωμένη), Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 2003.

Νικόδημος ὁ Ἄγιορείτης

Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς, Ἁγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας ἥτοι Ἄπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι Κανόνες, πρὸς κατάληψιν τῶν ἀπλουστέρων ἐρμηνευόμενοι παρὰ Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ (ακριβῆς ανατύπωσις τῆς γ' ἐκδοσεως τοῦ 1864) Εἰσαγωγή Αρχιμ. Εἰρηναίου Δελιδήμου, Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη, 2003.

Ράλλης, Γ. Α. καὶ Ποτλῆς, Μ.

Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων ἐκδοθέν, σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διέπουσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν καὶ διαφορῶν ἀναγνωσμάτων, Ἀθήνησιν, ἐκ τῆς τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1853, (φωτοτυπικὴ ανατύπωση), Γρηγόρης, 1992.

β) Πατερικά και θύραθεν Κείμενα

- Αθανάσιος Αλεξανδρείας *Λόγος περί Ένανθρωπίσεως τοῦ Λόγου, PG 25, 95D-197A.*
Κατά Άρειανῶν λόγος Α΄ PG 26, 11D-145C.
- [Αθανάσιος Κυζίκου] *Τόμος Συνοδικός περί Παλαμιτῶν III/Tomus Synodicus in Causa Palamitarum III, PG 151, 717A-770D.*
- Αριστοτέλης *Αναλυτικά Πρότερα, Ὅργανο, Ε. Νικολούδης, (επιμ), Κάκτος, Σειρά: Οἱ Ἑλληνες (212-216), Ἀθήνα, 1994.*
Περί Ἑρμηνείας, Ὅργανο, Ε. Νικολούδης (επιμ.). Κάκτος, Σειρά: Οἱ Ἑλληνες (212-216), Ἀθήνα 1994.
Μεταφυσικά, W. Jaeger, (ed), Clarendiano, Oxonii, 1957, (1978).
- Βασίλειος Καισαρείας *Κατά Εὐνομίου, λόγος γ΄, PG 29, 653A-669D.*
Περί τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας, Πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς, PG 30, 669A-809A.
Περί νηστείας, Λόγος Α΄, 2, PG 31, 164A-184C.
Περί νηστείας, Λόγος Β΄, PG 31, 185A-197C.
Εἰς τό πρόσεχε σεαυτῷ, PG 31, 197C-217B.
Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, PG 31 563C-590A.
Ὅμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ

Γρηγόριος Θεσσαλονίκης

Θεός, 4, PG 31, 329A-353A

Όμιλία πρὸς τοὺς πλουτοῦντας, PG 31, 277D-304C.

Εἰς τὸ «Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω» καὶ περὶ πλεονεξίας, 2, PG 31, 261A-277C.

Ἠθικά, PG 31, 700B-888D.

Περὶ Πνεύματος, PG 32, 68A-218C.

Πρὸς ἀδερφόν Γρηγόριον Ἐπιστολή Β', PG 32, 224A-234B.

Πρὸς ἀδερφόν Γρηγόριον, Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, PG 32, 325A-340C.

Ἐπιστολή 90, PG 32, 471C-475A.

Κεφάλαια Φυσικά, Θεολογικά, Ἠθικά τε καὶ Πρακτικά PN', PG 150, 1121B-1225A, (Φιλοκαλία Δ', 134-187).

Ἐπὲρ τῶν Ἱερῶς Ἠσυχάζοντων, PG 150, 1108-1118, (Φιλοκαλία Δ' 123-131).

Πρὸς Ξένην Μοναχὴν, PG 150, 1044-1088, (Φιλοκαλία Δ', 91-115).

Λόγος εἰς τὸν βίον τοῦ Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος, PG 150, 995A-1040C.

Περὶ Ἐνώσεως καὶ Διακρίσεως, στο Π. Χρήστου κ.α. (εκδ.), Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, Συγγράμματα, 2, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη, 2¹⁹⁹⁴.

Πρὸς Νομοφύλακαν Συμεών, Π. Χρήστου κ.α. (εκδ.), Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, Συγγράμματα, 5, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη 2¹⁹⁹⁴.

Γρηγόριος Ναζιανζηνός

Απολογητικός τῆς εἰς Πόντον φυγῆς, Λόγος Β', PG 35, 432C-433A.

Ἐπιτάφιος εἰς Καισάριον, περιόντων ἐτι τῶν γονέων, (Λόγος 7), PG 35, 756A-788C.

Λόγος Εἰρηνικός Γ', PG 35, 1151B-1168A.

Λόγος περί Θεολογίας Β', PG 36, 28B-72C.

Λόγος ΚΘ', Θεολογικός Τρίτος, Περί Υἱοῦ, PG 36, 73A-104B.

Λόγος ΛΖ', Εἰς τὸ ρητὸν «ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους » καί τὰ ἐξῆς, PG 36, 282A-308D.

Λόγος ΛΒ', Περί τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας, καί ὅτι οὐ παντός ἀνθρώπου, οὐ παντός καιροῦ τό περί Θεοῦ διαλέγεσθαι, 29, PG 36, 173A-212C.

Εἰς τὸ Ἅγιον Πάσχα, PG 36, 623A-664B.

Γρηγόριος Νύσσης

Περί κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου, PG 44, 124D-236C.

Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων, PG 44, 756A-1120A.

Λόγος Κατηχητικός ὁ Μέγας, PG 45, 9C-105C.

Κατά Εὐνομίου, PG 45, 812A-825A.

Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως, PG 46, 12A-160C.

Πρὸς τοὺς ἀχθομένους ταῖς ἐπιτιμήσεσι, PG 46, 308A-316D.

Περί παρθενίας, PG 46, 317A-416B.

Κατά τοκιζόντων, PG 46, 433A-452D.

Περί φιλοπτωχίας, Λόγοι Α' και Β', PG 46, 453A-496B.

Εἰς τὸ ὁ δέ πορνεύων, εἰς τὸ ἴδιον σῶμα

- ἀμαρτάνει, PG 46, 489A-496D.*
- Ἐπιτάφιος εἰς τόν ἀδελφόν Βασίλειον, PG 46, 787C-817D.*
- [Περί Ψυχῆς], PG 45, 188A-221A.*
- Γρηγόριος Σιναΐτης *Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος Πάνυ Ὠφέλιμα, PG 150, 1240-1300, (Φιλοκαλία Δ', 31-62).*
Εἶδησις ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, PG 150, 1300-1304, (Φιλοκαλία Δ', 65-70).
- Διάδοχος Φωτικῆς *Λόγος Ἀσκητικός, PG 65 1167-1212, (Φιλοκαλία Α', 235-273).*
- Διονύσιος Αρεοπαγίτης *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, 3, PG 3, 369A-584D.*
Περί θεῶν ονομάτων, PG 3, 585A-996B.
Ἐπιστολή 9, PG 3, 1103A-1113C.
- Ευάγριος Ποντικός *Κεφάλαια περὶ διακρίσεως παθῶν καὶ λογισμῶν, PG 79, 1200-1233, (Φιλοκαλία Α', 44-58).*
- Ευστάθιος Θεσσαλονίκης *Περί ὑπακοῆς καὶ εὐπειθίας πρεπούσης πολιτεύματι χριστιανικῷ, 3, PG 136, 301D-358C.*
- Ηλίας Ἐκδικος *Ἀνθολόγιον Γνωμικῶν Φιλοσόφων Σπουδαίων, PG 127, 1129-1176, (Φιλοκαλία Β', 289-298).*
Γνωστικά κεφάλαια, PG 90, 1401-1461, (Φιλοκαλία Β', 299-314).
- Ησαΐας Αναχωρητής *Περί τηρήσεως νοός, Φιλοκαλία Α', 30-35.*
- Ησύχιος Εδέσσης *Πρὸς Θεόδουλον, PG 93, PG 93 1480-1544, (Φιλοκαλία Α', 141-173).*
- Θαλάσσιος Λιβύης *Περί ἀγάπης καὶ ἐγκράτειας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας, PG 91, 1428-1469 (Φιλοκαλία Β', 205-229).*

Θεόγνωστος	<i>Περί Πράξεως, Θεωρίας καί Περί Τερωσύνης, Φιλοκαλία Β', 255-271.</i>
Θεόδωρος Ιεροσολύμων	<i>Θεωρητικόν, Φιλοκαλία Α', 325-332.</i>
Θεόληπτος Φιλαδελφείας	<i>Λόγος περί μοναδικού επαγγέλματος, PG 143, 381-400, (Φιλοκαλία Δ', 4-15).</i>
Θεοφύλακτος Βουλγαρίας	<i>Ερμηνεία εις τό Κατά Ματθαῖον, 3, PG 123, 176D-177A.</i>
Ιγνάτιος Αντιοχείας	<i>Πρός Ἐφεσίους, 15, PG 5, 643A-661C. Πρός Φιλαδελφεῖς, PG 5, 697A-708A. Πρός Σμυρναίους, 8, PG 5, 708B-717C. Πρός Φιλιπησίους, (Περί βαπτίσματος), PG 5, 920A-941A.</i>
Ιουστίνος ο Φιλόσοφος και Μάρτυς	<i>Διάλογος πρός Τρύφωνα Ἰουδαῖον, PG 6, 471A-800C.</i>
Ιππόλυτος Ρώμης	<i>Ἐλεγχος πασῶν τῶν αἵρεσειῶν, PG 16c, 3017A-3454C.</i>
Ιωάννης Δαμασκηνός	<i>Διαλεκτικά Α, PG 94, 521A-675B. Κατά Μανιχαίων, PG 94, 1503A-1582D. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθόδοξου πίστεως, 3, PG 94, 790A-1228A. Λόγος Ψυχοφελῆς καί Θαυμάσιος, PG 95, 85-97, (Φιλοκαλία Β', 231-238).</i>
Ιωάννης Καρπάθιος	<i>Κεφάλαια Παραμυθητικά, PG 85, 1837- 1856, (Φιλοκαλία Α', 276-296).</i>
Ιωάννης Ζωναράς	<i>Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis nunc primum edidit observationibus illustravit, Tomus Prior, Lipsiae, 1808.</i>
Ιωάννης Χρυσόστομος	<i>Περί παρθενίας, PG 48, 533-598. Περί ἱερωσύνης, Λόγος Β', PG 48, 621-692. Πρός τε Ἰουδαίους καί Ἑλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἔστι Θεός ὁ Χριστός, PG 48, 813A-</i>

838A.

Ὁμιλία εἰς τοὺς Ἀνδριάντας, PG 49, 15-222.

*Εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ 'τά μύρια τάλαντα
ὀφείλοντος καὶ τὰ ἑκατὸν δηνάρια
ἀπαιτοῦντος, καὶ ὅτι παντός ἀμαρτήματος τό
μνησικακεῖν χειρόν', PG 51, 17-30.*

*Ὅτι οὐκ ἀκίνδυνον τοῖς ἀκροαταῖς τό σιγᾶν
τά λεγόμενα ἐν Ἐκκλησίᾳ, καὶ τίνος ἔνεκεν
αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων ἐν τῇ
πεντηκοστῇ ἀναγιγνώσκονται, καὶ διὰ τί οὐκ
ἔδειξε πᾶσιν ἑαυτὸν ἀναστᾶς ὁ Χριστὸς καὶ
ὅτι τῆς ὄψεως σαφεστέραν παρέσχε τὴν τῆς
ἀναστάσεως ἀπόδειξιν διὰ τῶν σημείων τῶν
ἀποστόλων, PG 51, 97-112.*

*Εἰς τὸ ἀσπάζεσθαι Πρισκίλλαν καὶ Ἀκύλαν,
PG 51, 187-206.*

*Εἰς τὸ ἀποστολικὸν ρητὸν 'Δία δὲ τῆς
πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα
ἔχέτω', PG 51, 207-218.*

*Εἰς τὴν ἀποστολικὴν ρῆσιν τὴν λέγουσαν
«Ἔχοντες δὲ τό αὐτό Πνεῦμα τῆς πίστεως,
κατὰ τὸ γεγραμμένον» καὶ πρὸς Μανιχαίους,
..., καὶ περὶ ἐλεημοσύνης, PG 51, 281-290.*

*Πρὸς Ὀλυμπιάδα, Ἐπιστολὴ α', PG 52,
549-556.*

*Ἑρμηνεῖα εἰς τὴν Πρὸς Ρωμαίους
ἐπιστολὴν, PG 60, 391-682.*

Κάλλιστος Ἀγγελικουδης

*Τὰ ἐλλείποντα κεφάλαια, Φιλοκαλία Δ',
299-367.*

Κάλλιστος Καταφυγιώτης

*Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ,
PG 147, 836-941, (Φιλοκαλία Ε', 4-59).*

Κασσιανός ο Ρωμαίος

Πρὸς Κάστοραν ἐπίσκοπον, PG 28, 872-

- 905, (*Φιλοκαλία Α΄*, 61-80).
- Κύριλλος Αλεξανδρείας
Υπόμνημα εἰς τό Κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, PG 74, 9A-774A.
Ἐρμηνεία εἰς τήν Πρὸς Ρωμαίους, PG 74, 773A-856A.
Ἐρμηνεία εἰς τήν Πρὸς Κορινθίους Α΄ Ἐπιστολήν, 6, PG 74, 856-916A.
Ἐρμηνεία εἰς τήν Πρὸς Κορινθίους Β΄ Ἐπιστολήν, PG 74, 916C-952A.
- Μάξιμος Ομολογητής
Περί ἀγάπης, PG 90 960-1073, (*Φιλοκαλία Β΄*, 4-51).
Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90 1084-1173, (*Φιλοκαλία Β΄*, 52-90).
Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καί οἰκονομικά, PG 90, 1177-1392, (*Φιλοκαλία Β΄*, 91-186).
Εἰς τήν προσευχήν τοῦ Πάτερ Ἡμῶν, Πρὸς ἓνα φιλόχρστον ἔρμηνεία σύντομος, PG 90 872-909, (*Φιλοκαλία Β΄*, 186-202).
Πρὸς Μαρίνον διάκονον, PG 91, 9A-287A.
- Μάρκος ο Ασκητής
Περί Νόμου Πνευματικοῦ, PG 65, 905-929, (*Φιλοκαλία Α΄*, 96-108).
Περί τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι, PG 65, 929-965, (*Φιλοκαλία Α΄*, 109-126).
Πρὸς Νικόλαον μονάζοντα, PG 65 1028-1049, (*Φιλοκαλία Α΄*, 128-137).
- Ματθαῖος Βλαστάρης
Σύνταγμα κατὰ στοιχείον, ΡΠ 6, 1-518.
- Νεῖλος Αγκύρας
Λόγος Ἀσκητικός Πανυ Ἀναγκαῖος καί Ὠφελιμότετος, PG 79, 720-803, (*Φιλοκαλία Α΄*, 190-232).
- Νικήτας Στηθάτος
Κεφάλαια πρακτικά, φυσικά καί γνωστικά, PG 120 852-1009, (*Φιλοκαλία Γ΄*, 273-

	355).
Νικηφόρος ο Ησυχαστής	<i>Λόγος περί νήψεως καί φυλακῆς καρδίας, PG 147, 945-966, (Φιλοκαλία Δ', 18-28).</i>
Νικόδημος ο Αγιορείτης	<i>Περὶ τῶν εἰδῶν τῆς μαγείας, Ορθόδοξη Κυψέλη, Θεσσαλονίκη, 1998</i>
Νικόλαος Καβάσιλας	<i>Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, Λόγος Ε', PG 150, 493-725D.</i> <i>Λόγος κατὰ τοκιζόντων, PG 150, 728A-749B.</i>
Ξανθόπουλοι Κάλλιστος και Ιγνάτιος	<i>Περὶ τῶν αἰρουμένων ἡσυχως βιῶναι, PG 147, 636-812, (Φιλοκαλία Δ', 197-295).</i>
Πέτρος Δαμασκηνός	<i>Βιβλίον Α', Φιλοκαλία Γ', 5-111.</i> <i>Βιβλίον Β', Φιλοκαλία Γ', 112-168.</i>
Συμεών Μεταφραστής	<i>Παράφρασις εἰς τούς Ν' Λόγους τοῦ Ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, PG 34, 821-908, (Φιλοκαλία Γ', 171-234).</i>
Συμεών ο Νέος Θεολόγος	<i>Κεφάλαια Πρακτικά καί Θεολογικά, PG 120, 604-688, (Φιλοκαλία Γ', 237-270).</i>
Συμεών ο Ευλαβής [Συμεών ο Νέος Θεολόγος]	<i>Κεφάλαια Πρακτικά καί Θεολογικά, PG 120, 680C και Φιλοκαλία Γ', 266, (ρμγ).</i>
Φιλήμων αββάς	<i>Λόγος Πάνυ Ὁφέλιμος, Φιλοκαλία Β', 241-252.</i>
Φιλόθεος Κόκκινος	<i>Ἀντιρρητικοί κατὰ Γρηγοῤῥᾶ, PG 151, 773B-1138D.</i>
Φιλόθεος Σιναΐτης	<i>Νηπτικά Κεφάλαια, Φιλοκαλία Β', 274-286.</i>

2. Βοηθήματα

Αββακούμ, μοναχός	<i>Η ἀμβλωση είναι θανάτωση, Θεώρηση-Θεμελίωση κατὰ την Ορθόδοξη πατερική</i>
-------------------	---

- Αγόρας, Κ. *διδασχί*, Αρμός, Αθήνα 1998.
- «Παρεμβάσεις εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας στη συνάφεια της προβληματικής για τα φύλα και τις σχέσεις τους», *Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Π. Καλαϊτζίδης και Ν. Ντόντος, (επιμ., Ίνδικτος, Αθήνα 2004, 67-85.
- Αδαμτζίλογλου, Ε. *Η γυναίκα στη θεολογία του αποστόλου Παύλου, Ερμηνευτική ανάλυση του Α' Κορ 11, 2-10* (διδασκτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1989.
- «Είναι η γυναίκα κατ' εικόνα Θεού; Ιστορική, Χριστολογική και Τριαδολογική θεώρηση», *Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Π. Καλαϊτζίδης και Ν. Ντόντος, (επιμ.), Ίνδικτος, Αθήνα 2004, 163-184.
- Αδjerκονιέ, Ε. Μ., πατήρ, *Τά μυστήρια κατά τήν κανονική καί έρμηνευτική ανάλυση του Έπισκόπου Δαλματίας Νικόδημου Μίλας*, (μεταπτυχιακή εργασία), Θεσσαλονίκη 2007.
- Ακανθόπουλος, Π., «Τινά περί τής έννοιας τής Έκκλησίας κατά τούς ιερούς κανόνες καί τούς έρμηνευτάς αυτών», *Γρηγόριος ό Παλαμᾶς*, 51 (1968) 527-546.
- Θέματα Κανονικοῦ Δικαίου*, [Βιβλιοθήκη Κανονικοῦ καί Έκκλησιαστικοῦ Δικαίου 7], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.
- Αλιβιζάτος, Α. *Η Οικονομία κατά τό Κανονικόν Δίκαιον τής Όρθόδοξου Έκκλησίας*, Αστήρ, Αθήνα 1947.
- Αναστασίου, Ι. «Η απαγόρευση από τούς ιερούς κανόνες

- τοῦ δανεισμοῦ μέ τόκο», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Αφιέρωμα στη μνήμη Βασιλείου Στογιάννου*, 11 (1988) 319-331.
- Βασιλειάδης, Π. «Ευχαριστιακή και Θεραπευτική Πνευματικότητα», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Νέα Σειρά), Τμήμα Θεολογίας*, 3 (1993-4) 125-147.
- «Ἡ εὐχαριστιακή προοπτική τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας», *Σύναξη* 61 (1997) 75-84.
- Βίττης, Ε. «Οἱ λέξεις στόν ἐκκλησιαστικό πνευματικό χῶρο», *Σύναξη* 92 (2004) 4-9.
- Βλάχος Ιερόθεος, Μητροπολίτης Ὀσμῆ Γνώσεως, Τέρτιος, Κατερίνη 1985.
- Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου *The Person in the Orthodox Tradition* (trans., E. Williams), *The Birth of Theotokos Monastery, Leviaia* 1999.
- The human body: Asceticism and Exercise*, Apostoliki Diakonia, Athens 2004.
- «Ἡ ορθόδοξη νηπτική θεολογία της Ἐκκλησίας ως μέθοδος θεραπείας», Διεθνές Συνέδριο Αλιαρτού, 16.06.2006, «*Ορθόδοξη Θεολογία και Ψυχοθεραπεία-συγκρίσεις και αποκλίσεις*», www.oodegr.com/oode/psychotherap/niptiki1.htm, (πρόσβαση, 16.11.2012).
- «Στην Ορθοδοξία δεν ‘παίζουμε’», christianvivliografia.wordpress.com/tag/γνωμικό-θέλημα,

- (πρόσβαση, 22.11.2012).
- «Τα πνευματικά επιτίμια» στο, www.oodegr.com/oode/orthod/praktikes/epitimia_1.htm, (πρόσβαση, 12.02.2013).
- Βλέτση, Ε. *Η νηστεία στις κανονικές πηγές του Θ' και ΙΓ' αιώνα* (διπλωματική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2002.
- Βλέτσης, Α. *Όντολογία τῆς πτώσης στή θεολογία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ* (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη, 1994.
- «Η ένωση άνδρα και γυναίκας ως πρό(σ)κληση ενοποίησης του κόσμου. Η εικόνα των δύο φύλων στην ορθόδοξη θεολογία, ανάμεσα στην ασκητική υπέρβαση και στην αγαπητική ένωση», *Θεολογία και Κόσμος σε διάλογο*, Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Γέωργιο Ι. Μαντζαρίδη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2004, 171-190.
- «Πτώση τοῦ ἀνθρώπου: ἡ ἀδυναμία του νά πορευτεῖ τό δρόμο του πρὸς τό Θεό μέσα ἀπὸ τή θνητή του φύση;», *Σύναξη* 94 (2005) 32-36.
- Bosch, I.-L. πατήρ *Η θεολογική μεθοδολογία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά* (μεταπτυχιακή εργασία), Θεσσαλονίκη, 2006.
- Βουλγαράκης, Η. «Γιά τόν ἔρωτα στούς Πατέρες», *Σύναξη* 32 (1987) 7-24.
- Γαλιγαλίδου, Κ. *Δικαιοσύνη, Θεία και Ανθρώπινη κατά τον Μέγα Βασίλειο* (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2008.

- Γεωργιάδης, Κ. Ι. *Πηγές και Θεολογία της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου* (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2011.
- Γιάγκου, Θ. *Κανόνες και Λατρεία*, Μυγδονία, Θεσσαλονίκη 2001.
«Ερμηνευτικός σχολιασμός στον 68^ο Αποστολικό Κανόνα από τους συγγραφείς του Πηδαλίου και τον Χριστόφορο Προδρομίτη», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ποιμαντικής (Νέα Σειρά)* 13 (2008) 69-93.
- Γιαννόπουλος, Β. «Η αποδοχή των αιρετικών κατά την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο (Πως δεῖ τούς από αίρέσεως προσερχομένους δέχεσθαι)», *Θεολογία* 59,4 (1988) 530-579.
- Γκαβαρδίνας, Γ. *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική καὶ τὸ Νομοθετικὸ τῆς ἔργο* [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 5], Επέκταση, Κατερίνη 1999.
- Congourdeau, M.-H. *Τὸ ἔμβρυο εἶναι πρόσωπο; Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ ἐμβρύου*, εκδ. «Ὁ Εὐαγγελιστὴς Μάρκος», Θέρμη Θεσσαλονίκης 1992.
- Γρίβας, Γ. «Ἀνθρώπινο πρόσωπο καὶ νοητικὴ ανεπάρκεια», *Σύναξη* 89 (2004) 10-11.
- Δελής, Δ. *Ἡ ἀρπαγὴ τῆς γυναίκας στο Βυζαντινὸ δίκαιο*, Byzantinischen Rechtsgeschichte Athener Reihe, Σάκουλας, Αθήνα-Κομοτηνὴ 2005.
- Διαμαντόπουλος, Γ., «Ἀπαραίτητη ἢ νηστεία πρὸ τῆς Θ. Κοινωνίας;», www.orthros.org/Greek/Keimena/K-

[NisteiaProThKoin.pdf](#), (πρόσβαση, 03.03.2013).

Ζαφείρης, Χρυσόστομος-Γεράσιμος, «Αἱ ἀμβλώσεις καὶ ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία», *Θεολογία* 58 (1987) 185-232, 385-424, 691-711, 59 (1988) 88-120, 246-277, 438-465, 660-711 καὶ 60 (1989) 7-76.

Ζηζιούλας, Ι., Μητροπολίτης Περγάμου *Ἡ Ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Ευχαριστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες* (διατριβή ἐπὶ διδακτορία), Ἐν Αθήναις 1965.

«Ἀπὸ τό προσωπεῖον εἰς τό πρόσωπο. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου», *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, 287-323.

«Τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τό εἶναι τοῦ ἀνθρώπου», *Σύναξη* 37 (1991) 11-31.

Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία, Θεολογικὴ προσέγγιση στό πρόβλημα τῆς Οἰκολογίας [Ορθόδοξη Μαρτυρία 44], Ακρίτας, Αθήνα 3¹1998.

Ἑλληνισμός καὶ Χριστιανισμός, ἡ συνάντησις των δύο κόσμων [Ἑλληνισμός καὶ Χριστιανισμός 2], Αποστολικὴ Διακονία, Αθήνα 2003.

Ζήσης, Θ., Πρωτοπρεσβύτερος «Ἰδιοκτησία καὶ πλοῦτος κατὰ τοὺς Τρεῖς Ἱεράρχες», *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* 62 (1979) 109-123.

«Ὁ μοναχισμός, μίμησις τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων», *Βυζαντινά* 17 (1994)

- 177-187.
- Μοναχισμός, Μορφές και Θέματα* [Πατερικά 5], Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1998.
- Καλαϊτζίδης, Π. «Αντί εισαγωγής: Από τη διαίρεση των φύλων στην ενότητα της καινής εν Χριστώ ζωής-Η ορθόδοξη θεολογία μπροστά στο αίτημα της ισότητας και της συμμετοχής της γυναίκας στη ζωή της Εκκλησίας», *Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Π. Καλαϊτζίδης και Ν. Ντόντος, (επιμ.), Ίνδικτος, Αθήνα 2004, 8-29.
- Καλλιακμάνης, Β., πατήρ «Το μυστήριο του θανάτου στην ορθόδοξη θεολογία», Εισήγηση στο Θ' Πανελλήνιο Λειτουργικό Συμπόσιο, *Το μυστήριο του θανάτου στη λατρεία της Εκκλησίας*, Βόλος, 5-7 Νοεμβρίου 2007, www.ecclesia.gr/greek/HolySynod/committees/liturgical/kalliakmanis_thanatos.html, (πρόσβαση, 02.12.2012).
- Καλογήρου, Ι. *Ιστορία των Δογμάτων, (Πανεπιστημιακές Παραδόσεις)*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1993.
- Καραβιδόπουλος, Ι. «Προσωπείο και πρόσωπο κατά τους τρεις Ιεράρχες, Λόγος στην εορτή των Τριών Ιεραρχών στην Αίθουσα Τελετών του Α.Π.Θ., 30 Ιανουαρίου 1979», (ανάτυπο), Θεσσαλονίκη, 1979, 11-32.
- Καραζαφείρης, Ν. *Η περί προσώπου διδασκαλία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ* (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1995.
- Καραλάζος, Π., Αρχιμ. *Η έννοια της θείας Δικαιοσύνης στα Λειτουργικά Κείμενα της Εκκλησίας*

- (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2006.
- Κατσιμίγκας, Γ. και Καμπά, Ε. «Θεολογική και νομική θεώρηση του προεμφυτευτικού-προγεννητικού ελέγχου», *Το Βήμα του Ασκληπιού* 11,1 (2012) 190-201.
- Κέλλης, Π. «Η εὐχαριστία ὡς συμπαντικό γεγονός», *Σύναξη* 90 (2004) 63-74.
- Κοντογιάννης, Σ. *Η αυτοκτονία και η θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Αθήνα 2001.
- Κόρδης, Γ. «Η Αγία Τριάδα του Andrej Rublev», *Κληρονομία* 20,1-2 (1988) 205-219.
- Κουρεμπελές, Ι. *Λόγος Θεολογίας Α΄*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2009.
- Κωνσταντίνου, Μ. «Πτώση και σωτηρία», *Σύναξη* 94 (2005) 26-31.
- Λιόσης, Σ. *Αἵρεσις-αἰρετικός στοὺς θεῖους καὶ ἱεροὺς Κανόνες*, Γρηγόρης, Αθήνα, 2008.
- Λουδοβίκος, Ν., πατήρ *Η Εὐχαριστιακή Ὀντολογία*, Δομός, Αθήνα 1992.
- «Η ελευθερία στην ορθόδοξη πνευματική ζωή», Ομιλία στη Διακίδειο Σχολή Πατρών, (15-03-2008), dide.ach.sch.gr/thriskeftika/keimena/Loudovikos.doc, (πρόσβαση, 22.11. 2012).
- Eucharistic Ontology, Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press, Boston 2010.
- «Person instead of Grace and dictated otherness, John Zizioulas' final theological position», *The Heythrop Journal* 41,3

- (2011) 684-699.
- «Η Φιλοκαλία, ο μηδενισμός και η κρίση (πέρα από το άτομο)», o-nekros.blogspot.gr/2010/10/blog-post_12.htm, (πρόσβαση, 02.11.2012).
- Μαντζαρίδης, Γ. «Γάμος και αγαμία εις τήν Ἐκκλησίαν», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 58 (1975) 259-270. *Ἠθική*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1995.
- Μαρνέλλος, Σ. *Κανονικά Πρωτόλεια*, Κέντρο Μελέτης Ορθόδοξου Πολιτισμού, Ἅγιος Νικόλαος Κρήτης-Ιωάννινα 2007.
- Μαρτζέλος, Γ. *Γένεση καί Πηγές τοῦ Ὁρθοδόξου Δόγματος, Συμβολή στήν ιστορικοδογματική διερεύνηση τοῦ Ὄρου τῆς Χαλκηδόνας*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 7], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1987.
- Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός, Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Α΄*, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 25], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1993.
- Το προπατορικό αμάρτημα κατά την ορθόδοξη παράδοση*, στο, users.auth.gr/martzelo/index.files/docs/80, (πρόσβαση, 21.11.2012).
- Ματσούκας, Ν. «Φιλοσοφία καί Δογματική Διδασκαλία κατά τόν Ἰωάννη Δαμασκηνό», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 14 (1969) 253-325.
- «Γνώση και Αγνωσία Θεού», *Κληρονομία* 2 (1970) 57-83.

«Άσυγχύτως καί Ἀδιαιρέτως, τό δόγμα τῆς Χαλκηδόνως», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 65 (1982) 129-139.

«Ἡ θεολογία ὡς κριτική αὐθεντία τῆς Ἐκκλησίας ἀπό ὀρθόδοξη ἄποψη», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 66 (1983) 205-214.

Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καί θεολογία στήν Ἐξαήμερο τοῦ Μεγάλου Βασιλείου [Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 10], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ²1990.

Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β΄, Ἐκθεση τῆς ὀρθοδόξου πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική Χριστιανοσύνη, [Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 3], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.

Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καί ἄλλα μελετήματα, [Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 24], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.

Ὁρθοδοξία καί αἵρεση κατά τούς ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς τοῦ Δ΄, Ε΄, καί ΣΤ΄ αἰώνα, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.

Τò πρόβλημα τοῦ κακοῦ-Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ³1992.

«Πάθη καί αρετές κατά τον Ορθόδοξο μοναχισμό», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, (Νέα Σειρά) 3 (1993/4) 233-244.

Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α,

Εἰσαγωγή στή θεολογική γνωσεολογία, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 2], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ²1994.

Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994.

Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ, Ἀνακεφαλαίωση καί Ἀγαθοτοπία, Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 34], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1997.

Σατανάς, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 38], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999.

Θεολογία, Κτισιολογία, Εκκλησιολογία κατά το Μέγα Αθανάσιο, Σημεία πατερικῆς και οἰκουμενικῆς θεολογίας, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 46], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001.

Μενεβίσογλου, Παύλος, Σουηδίας και Πάσης Σκανδιναβίας

«Ο Β' Κανών της Πενθέκτης Οικουμενικῆς Συνόδου, Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς Ἀρχιερατείας του», Αθήνα, 1980, 259-281.

Ἱστορική Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Ἱερούς Κανόνες, Ἱερά Μητρόπολις Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας, Στοκχόλμη 1990.

Meyendorff, J., *Ο Ορθόδοξος Γάμος*, (μτφ., αρχιμ. Α. Δικαιακός), [Γάμος και Οικογένεια 10], Ακρίτας, Αθήνα 2004.

Μητρούλης, Ι.

«Πρόχειρα τινά Απολογητικά υπέρ Ἰωάννου Περγάμου ὡς πρὸς τὴν διακονία του σὴν ἐξήγησιν του ἀνθρώπινου

- προσώπου», στην Ημερίδα Θεολόγων Β' Θμιας Δ/σης Χανίων και Ρεθύμνης, 'Οι σύγχρονοι θεολόγοι ως διάδοχοι των Τριών Ιεραρχών', Χανιά 27.01.2007, 1-15.
- «Ησυχία και Αποφθέγματα Πατέρων, (μία ερμηνεία)», *Σρκβενε στυδιε* 10 (2010) 67-76.
- Μιλόσεβιτς, Ν. Σ. *Η θεία Εύχαριστία ως κέντρον τῆς θείας λατρείας, Ἡ σύνδεση τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς θείας Εύχαριστίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001.
- Μουρατίδης Κ., *Σύγχρονοι κατευθύνσεις ἐν τῇ ἐπιστήμῃ τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου*, Αθήναι, 1960.
- Τό δίκαιον τῆς χάριτος καί οἱ σπουδαιότεραι διαφοροποιήσεις ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ διοργάνωσει, Ἐναρκτήριον μάθημα γενόμενον ἐν τῇ Μεγάλῃ Αἰθούσῃ Τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου*, Αθήναι, 1967.
- Μπαλατσούκας, Σ. *Οἱ Ἅγιοι καί το φυσικό περιβάλλον*, Μυγδονία, Θεσσαλονίκη 1996.
- Μπέγζος, Μ. *Φαινομενολογία τῆς Θρησκείας*, Ἑλληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995.
- Μπετσάκος, Β. «Τα πάθη τῆς φύσης καί τοῦ προσώπου στον Ἀριστοτέλη καί τον Μάξιμο τον Ομολογητή», *Σύναξη* 93 (2005) 16-29.
- «Αἴσθησις-λόγος-νους κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή», www.myriobyblos.gr/texts/greek/betsakos_aisthsis.html, (πρόσβαση, 16.11.2012).
- Μπόνης, Κ. *Αἱ τρεῖς «Κανονικαί Ἐπιστολαί» τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τόν Ἀμφιλόχιον, Μητροπολίτη Ἰκονίου (ca 341/45-395/400) καί τά γεννώμενα ἐκ τούτων προβλήματα*,

- (ανάτυπο εκ του *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951)), Εν Νέα Υόρκη 1964.
- Μπουγάτσος, Ν. *Η Ὁρθόδοξη θεολογία γιά τό σκοπό τοῦ γάμου*, Επτάλοφος, Αθήνα 1989, www.myriobiblos.gr/texts/greek/bougatsos_gamos_kef01.html, (πρόσβαση, 10.11.2012).
- Μπούμης, Π. «Περί τοῦ γάμου κληρικῶν-μοναχῶν ἀπό κανονικῆς πλευρᾶς», *Θεολογία* 54 (1983) 711-733 και 55 (1984) 215-233.
- Το κύρος και η ισχύς των ιερῶν κανόνων*, Αθήναι ⁴1989.
- Κανονικόν Δίκαιον*, Αθήνα 1991.
- «Τρία αγιογραφικά χωρία με κανονικές αρχές», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 29 (1994) 203-207.
- «Η πραγματική διαφορά πολιτικού γάμου και πορνείας και η φαινομενική διάσταση των θέσεων της Εκκλησίας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 33 (1998) 213-226.
- «Η πραγματική έννοια του «αυξάνεσθε και πληθύνεσθε»», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 34 (1999) 113-119.
- Νάσσης, Ι.-Χ., πατήρ *Η τέλεση της Θείας Ευχαριστίας, Κανονική Διδασκαλία και Πράξη*, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2006.
- Νέλλας, Π. *Ζῶον Θεούμενον, Προοπτικές για μία ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*, Αρμός, Αθήνα ⁴2000.

- Νικολόπουλος, Γ. «Ἡ περί φόνου διδασκαλία τοῦ Μ. Βασιλείου», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 70 (1987) 39-50 και 127-156.
- Νικολόπουλος, Π. *Άσκησις και αγιότης στο γάμο*, Αρμός, Αθήνα ²1998.
- Ξιώνης, Ν. *Ἡ θεολογία τῆς «ἐξ οὐκ ὄντων» δημιουργίας τοῦ κόσμου*, (ανάτυπο), Αθήνα 2001, 645-706.
- Πρόσωπο-Αγαπητική σχέση. Κριτική με βάση τη διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2000.
- Προλεγόμενα θεολογικῆς ανθρωπολογίας, Προχριστιανική, ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως προσώπου*, Γρηγόρης, Αθήνα 2005.
- Παναγιωτάκος, Π. *Ἡ ἱερωσύνη καί αἱ ἐξ αὐτῆς νομοκανονικαί συνέπειαι κατά τό δίκαιον τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας καί τά ἐν Ἑλλάδι κρατοῦντα*, Ἀστήρ, Αθήνα 1951.
- Παναγόπουλος, Ε. «Βιοηθικές επισημάνσεις: Ἡ συμφυΐα σώματος και ψυχῆς», *Ἡ Ἄλλη Ὅψις* 6, (Νοέμβριος 2012), www.alopsis.gr/modules.php?name=News&file=article&sid2411, (πρόσβαση, 05. 11. 2012).
- Παπαδόπουλος, Α. *Ἡ Θεολογική Γνωσεολογία κατά τοὺς Νηπτικούς Πατέρες* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 25], Θεσσαλονίκη 1985.
- Παπαθανασίου, Θ. Ν. «Προσωπική χρέωσις. Μερικά κανονικά κριτήρια για τη χριστιανικότητα των ‘Χριστιανικῶν κοινωνιῶν’ και τον εκχριστιανισμό των ‘μη Χριστιανικῶν’»,

*Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής
Πανεπιστημίου Αθηνών* 31 (1996) 549-570.
*Κανόνες και Ελευθερία/Canons and
Freedom/Canons et Liberté, Κανόνας
108/Καρθαγένης-Canon 108/Carthage,*
[Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 15],
Επέκταση, Κατερίνη 2005.

Παπαθανασίου, Θ. Χ., Αρχιμ.

«Ευχαριστία, Ερωτήσεις και Αποκρίσεις
δια των Ι. Κανόνων», *Εφημέριος* 10 (2009)
7-9, στο,
www.egolpion.com/EAEAA041.el.aspx,
(πρόσβαση, 16.02.2013).

Παπαθωμάς, Γ, Αρχιμ.

«Άνοικτός ἐκκλησιαστικός κοινοτισμός:
Άνόμοιοι-Μεικτοί γάμοι καὶ Μεταστροφή
Ἐνηλίκων», *Σύναξη* 96 (2005) 36-47.

«Ἡ Ὁρθόδοξη Διαχρονική Ἀντιπρόταση
στήν Ἑννοια τῆς «Ἐθνικῆς Ἐκκλησίας»: ἡ
Αὐτοκέφαλη Ἐκκλησία, Πολιτεία»,
*Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Θρησκευάματα στήν
Ἑλλάδα*, Χ. Παπαστάθης καὶ Αρχιμ., Γ.
Παπαθωμάς, (εκδ), [Νομοκανονική
Βιβλιοθήκη 16], Επέκταση, Κατερίνη,
2006, 89-128.

Κανονικά Ἄμορφα, Τέρτιος, Κατερίνη
2006.

Κανονικό Γλωσσάριο, Εθνικό καὶ
Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών,
Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας,
Αθήνα 2011.

*Εκκλησιακή Οικονομία, Ορολογικές
διευκρινίσεις καὶ ερμηνευτικές
αναδρομήσεις στους πολλαπλούς δρόμους
τῆς Οικονομίας*, *Επίσκεψις* 46, 774, (31-5-

- 2015) 17-32.
- Παρασκευόπουλος Γερμανός, «Χριστιανισμός και Μαγεία», *Μαγεία και Χριστιανισμός, Εισηγήσεις εις το Θεολογικόν Συνέδριον Ι. Μητροπόλεως Ηλείας, 22-23 Φεβρουαρίου 1992*, Έκδοσις Ι. Μητροπόλεως Ηλείας, Αθήνα, 1993, 11-34.
- Πατρόνος, Γ. «Ἡ θέωσις διὰ τῆς θείας λατρείας καί τῶν μυστηρίων», *Θεολογία* 51,4 (1980) 813-832.
- «Γάμος καί ἀγαμία στόν ἀπόστολο Παῦλο. Εἰσαγωγικά καί Ἑρμηνευτικά στό Α' Κορ 7, 17», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 21 (1986) 94-118.
- Θεολογία καί Εμπειρία του Γάμου*, Δομός, Αθήνα 2000.
- Πέτρου, Ι. «Το γυναικείο ζήτημα καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Τμήματος Θεολογίας* (Νέα Σειρά) 10 (2000) 221-237.
- Πουλῆς, Γ. *Ὁ δόλος καὶ ἡ πλάνη γιὰ τὸν ἀδικοὸν χαρακτήρα τῆς πράξης στὸ ἐκκλησιαστικὸ ποινικὸ δίκαιο*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1984.
- «Ὁ κοινωνικὸς χαρακτήρας τῶν κανόνων τῆς Ἐκκλησίας, Με ἀναφορὰ στους κανόνες 59 Ἀποστολικὸ καὶ 14 τοῦ Μ. Βασιλείου», *Χριστιανός* 302 (Ἀπρ-Ἰου 1992) 49-61.
- «Το κανονικὸ ἀδίκημα τῆς αἵρεσης»,

- Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής
Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα
Ποιμαντικής 13 (2008) 234-257.
- Ράμφος, Σ. *Ο καημός του Ενός, Κεφάλαια της ψυχικής
ιστορίας των Ελλήνων*, Αρμός, Αθήνα
2000.
- Ρεράκης, Η. «Ἡ ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ προσωπική
ἐτερότητα τῆς ζωῆς», *Κοινωνία* 36 (1993)
379-387, 37 (1994) 65-72.
- Ροδόπουλος Παντελεήμων, «Ἐκκλησιολογική θεώρηση τοῦ
Μητροπολίτη Τυρολόης και Σερεντίου τριακοστοῦ
τετάρτου Ἀποστολικοῦ
κανόνος», *Κληρονομία* 11,1 (1979) 1-12.
Μαθήματα Κανονικοῦ Δικαίου, Κυριακίδης,
Θεσσαλονίκη 1996.
- Ρωμανίδης, Ι. *Το προπατορικόν ἀμάρτημα*, Δόμος, Αθήνα
21992.
- Σαββάτος Χρυσόστομος,
Μητρ. Μεσσηνίας *Τα εκκλησιολογικά κριτήρια εφαρμογῆς και
ἀσκησης τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας,
στην Επιστημονική Επετηρίδα
Πατριαρχικῆς Ἀνωτάτης Ἐκκλησιαστικῆς
Ἀκαδημίας, Τόμος Ε΄*, Ἡράκλειο Κρήτης,
2016, 175-192.
- Σκουτέρης, Χ. «*Malum privato est. Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος
Νύσσης καὶ ὁ Ψευδο-Διονύσιος γιὰ τὴν
ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ (Περαιτέρω σχόλια)*»,
*Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής
Πανεπιστημίου Αθηνών* 26 (1984) 309-320.
«Ο ἄνθρωπος κατὰ τὸ λόγο τῆς θείας
οἰκονομίας»,
[www.pemptousia.gr/2012/05/o-anthropos-
kata-to-logos-tis-theias-oikon/](http://www.pemptousia.gr/2012/05/o-anthropos-kata-to-logos-tis-theias-oikon/), (πρόσβαση,
14.11.2012).

- Σιάσιος, Λ. «Τά Ὁρια τῆς Κατηγορικῆς Σημαντικῆς στή Θεολογία τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 27 (1982) 341-372.
- Πατερική Κριτική τῆς Φιλοσοφικῆς Μεθόδου* [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 15], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1989.
- Σιώτης, Μ. «Ἡ θέσις τῆς Θείας Εὐχαριστίας εἰς τό σχέδιον τῆς Θείας Οἰκονομίας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 22 (1957) 41-82.
- Σκρέττας, Ν., Αρχιμ. *Ἡ Θεία Εὐχαριστία και τα προνόμια της Κυριακῆς κατά τη διδασκαλία των Κολλυβάδων*, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1998.
- Špidlík, T. *Ἡ πνευματικότητα του Ανατολικού Χριστιανισμοῦ, Συστηματικό Εγχειρίδιο*, (μτφ., Β. Ψευτογκάς), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2000.
- Σταμούλης, Χ. «Ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ και ἁμαρτία στοὺς ἀντιοχειανούς θεολόγους τοῦ 5ου αἰ. Συμβολή στή μελέτη τῆς Χριστολογίας τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, τοῦ Νεστορίου και τοῦ Βασιλείου Σελευκείας», *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρὸς τιμὴν τοῦ Παμβασιλέως Χριστοῦ (14-17 Νοεμβρίου 1990), προνοία και προεδρεία τοῦ Παναγιώτατου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης*, Ἐκδοσις Ἰερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης,

- Θεσσαλονίκη 1991, 559-626.
- Σταν, Λ. «Περὶ τῶν θεμελιωδῶν κανονικῶν ἀρχῶν τῆς Ὁρθοδοξίας», *Θεολογία* 39 (1968) 5-18.
- Σωτηρόπουλος, Χ. «Ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν πνευματικὴ πρόοδος τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Γρηγόριο τὸν Σιναΐτην (Συμβολὴ εἰς τὴν μυστικὴν θεολογίαν τῆς ὑστεροβυζαντινῆς παραδόσεως)», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 26 (1984) 551-583.
- «Στοιχεῖα τῆς ἀληθοῦς ἀρετῆς κατὰ τὸν Ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ», *Επιστημονικὴ Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 35 (2000) 159-202.
- Τρωιάνος, Σ. «Οἱ μικτοὶ γάμοι κατὰ τοὺς ιεροὺς κανόνες», *Εκκλησιαστικὸς Φάρος* 62-64 (1980-1982) 115-127.
- «Ἡ ἀμβλωση στο βυζαντινὸ δίκαιο», *Βυζαντιακά* 4 (1981) 169-189.
- Παραδόσεις Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, Αθήνα-Κομοτηνὴ 1984.
- Ἡ ἀμβλωση κατὰ τὸ δίκαιο τῆς Ανατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Αθήναι 1987.
- Ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸν αὐτῆς ἔργον*, Αθήναι 1988.
- «Τὸ ἔμβρυο στο βυζαντινὸ κανονικὸ δίκαιο», *Βυζαντιναὶ Μελέται* 3 (1991) 21-48.
- Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ Νομοθετικὸ τῆς Ἔργου*, Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἰωάννου καὶ Εριέττης Γρηγοριάδου, Αθήνα

- 1992.
- «Άπό τή μαγεία στήν παρεκκλησιαστική μαγεία», *Σύναξη* 67 (1998) 37-48.
- Τσάμης, Δ. *Εισαγωγή στη σκέψη των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.
- Τσιτσιγκός, Σ. «Η αίρεση ως γνωσιακή μεταβλητή στό χῶρο τῆς ψυχικῆς υγείας», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνών* 40 (2005) 439-488.
- «Πρὸς τοὺς ἀκρίτως ταυτίζοντας Πρόσωπο καὶ Ὑπόσταση στήν ὀρθόδοξη Χριστιανική θεολογία», www.antifono.gr/portal/Κατηγορίες/θεολογία-θρησκευτολογία/Άρθρα/2692/html, (πρόσβαση, 22.11.2012).
- «Το πρόσωπο», (5.11.2012), www.antifono.gr/portal/Κατηγορίες/θεολογία-θρησκευτολογία/Άρθρα/22451/html, (πρόσβαση, 22. 11.2012).
- Φάρος, Φ., πατήρ *Ἐρωτος φύσις*, Αρμός, Αθήνα ¹¹2004.
- Φειδάς, Β. «Ἱστορικοκανονικά καὶ ἐκκλησιολογικά προϋποθέσεις ἐρμηνείας τῶν ἰ. κανόνων», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνών* 18 (1972) 235-284.
- Φίλιας, Γ. «Στίς πηγές τῆς εὐχαριστιακῆς ἐνότητας κλήρου καὶ λαοῦ», *Σύναξη* 50 (1994) 101-107.
- «Ἡ ἐκκλησιολογική θεωρήση τῆς Θείας Εὐχαριστίας», *Σύναξη* 61 (1997) 45-52.
- Φλωρόφσκυ, Γ. *Ψευδοδιονυσιακά Ἔργα, Θρησκευτική και*

- Ηθική Εγκυκλοπένδεια* 12 (1968) 473-480.
- Δημιουργία και Απολύτρωση*, (μτφ., Π. Πάλλης), [Γεωργίου Φλωρόφσκυ Έργα 3], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1983.
- Φουντούλης, Ι. «Οί λαϊκοί στήν πράξη τής λατρείας», *Κοινωνία* 34 (1991) 448-465.
- Φωτίου, Σ. «Είς σάρκα μίαν», *Σύναξη* 77 (2001) 5-12.
- Φωτόπουλος, Λ., πατήρ «Αυτοκτονία: οι Ιεροί Κανόνες και η Παράδοση της Εκκλησίας», *Αυτοκτονία και Ιερατική Συνείδηση* ixthis.gr/show-content.php?conid=751, (πρόσβαση, 03.12.2012).
- Ware, K., Μητροπολίτης Διοκλείας *Η έντός ήμῶν Βασιλεία* (μτφ., Ι. Ροηλίδης) [Ορθόδοξη Μαρτυρία 51], Ακρίτας, Αθήνα 1994.
- Χρήστου, Π. «Είσαγωγή», Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Έργα*, [Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Φιλοκαλία 4], Θεσσαλονίκη 1986, 24-34.
- Είσαγωγή στην Ελληνική Πατρολογία*, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1990.
- Ψαριανός Διονύσιος, Μητρ. Σερβίων και Κοζάνης *Χαριστήριος Ψδή*, Αστήρ, Αθήνα 1969.
- Οίκοδομή και Παράκλησις*, 1969-1973, Κοζάνη 1973.
- Οίκοδομή και μαρτυρία*, Αστήρ, Αθήνα 1991.
- Ψευτογκάς, Β. «Γνωσιολογικά και Μεθοδολογικά Άντιφερόμενα στήν Παλαμική και Άντιπαλαμική Γνωσιολογία», *Κληρονομία* 28 (1996) 55-83.

- Adnés, P. «Hésychasme», *Dictionnaire de Spiritualité* VIII (1974) 381-399.
- Afanasiev, N. «The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 11 (1967) 54-68.
- «Canons and Canonical Consciousness», *Put No 33, Appendix*, (trans. by, Fr A. Smirensky), <http://www.holy-trinity.org/ecclesiology/afanasiev-canons.html>, (πρόσβαση, 09.05.2011).
- Alfayev, H. *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Allen, J. «Practical Issues of Sexuality», *St Vladimir's Theological Quarterly* 27,1 (1983) 39-51.
- Andia de, Y. «Mystères, unification et divinization selon Denys l'Areopagite», *Orientalia Christiana Periodica* 63 (1997) 273-332.
- Archodonis Bartholomeos «A Common Code for the Orthodox Churches», *Kanon* 1 (1973) 45-53.
- «The problem of oikonomia today», *Kanon* 6 (1983) 4 39-50.
- «The Teaching of the Sacred Canons on those who are not in Communion with the Church», *Kanon* 8 (1987) 45-50.
- Attwater, D. *St John Chrysostom, Preacher and Pastor*, The Catholic Book Club, London 1959.
- Begsos, G. «Apophaticism in the Eastern Church, The Modern Function of a Traditional Theory», *Greek Orthodox Theological Review*, 41,1

- (1996) 327-357.
- Behr, J. «Reflections upon Episcopal Celibacy», *St Vladimir's Theological Seminary* 36, 1-2 (1992) 141-148.
- «A Note on the Ontology of Gender», *St Vladimir's Theological Quarterly* 42, 3-4 (1998) 363-372.
- Blans, B. «Negatieve Theologie en Deconstructie, Over Dionysius de Areopagiet en Derrida», *Bijdragen* 57,1 (1996) 2-19.
- Blowers, P. «Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor and the Transformation of the Passions», *Journal of Early Christian Studies* 4,1 (1996) 57-85.
- Blum, G. «Oikonomia und Theologia», *Ostkirchliche Studien* 33,4 (1984) 283-301.
- Boeve, L. «Thinking Sacramental Presence in a post-modern context», *Sacramental Presence in a post-modern context*, L. Boeve and L. Leijssen, (eds), (Bibliotheca Ephemerides Theologiquae Lovaniensis, CLX), Peeters Press, Leuven 2001, 3-35.
- Boojamra, J., «Original sin according to St Maximus the Confessor», *St Vladimir's Theological Quarterly* 20,1-2 (1976) 7-23.
- «The Byzantine Notion of Ecumenical Council in the Fourteenth Century», *Byzantinische Zeitschrift* 80,1 (1987) 59-78.
- Bradshaw, D. «The Divine Energies in the New Testament», *St Vladimir's Theological Quarterly* 50,3 (2006) 189-223.

- Breck, J. «Procreation and ‘The beginning of Life’», *St Vladimir’s Theological Quarterly* 39,3 (1995) 215-232.
- Burton-Christie, D. «‘Practice Makes Perfect’ Interpretation of the Scripture in the Apophthegmata Patrum», *Studia Patristica* XX (1989) 215-220.
- Butin, J.-D. «Jésus et les pécheurs dans la tradition synoptique», *Revue de Droit Canonique* 34,2 (1984) 208-223.
- Cagnoni, C. *Personhood and Human Brokenness and the Therapeutic calling of the Eastern Orthodox Church: A Pastoral Approach to Mental health Issues and Disability*, (Master of Arts Thesis), At The Melbourne College of Divinity 2008.
- Coakley, S. «What Does Chalcedon Solve and What It Does Not? Some Reflections on the Status and the Meaning of the Chalcedonian ‘Definition’», *The Incarnation, An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, S. Davis, D. Kendhall, G. O’ Collins, (eds), OUP, Oxford, 2002, 143-163.
- Cooper, A. G. *The body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, [Oxford Early Christian Studies], Oxford University Press, New York 2005.
- Correco, E. *Theologie des Kirchenrechts, Methodologische Ansätze*, (übersetzt von, H. Maritz), [Canonistica 4], Paulinus-Verlag, Trier 1980.

- Daniel, W. L. «The Principle of Legality in Canon Law», *The Jurist* 70 (2010) 29-85.
- Derrida, J. *Psychè, Inventions de l' autre*, Seuil, Paris 1987.
- Deslandes, S. «De quelle autorité relèvent les monastères orientaux ?», *Échos d'Orient* 21 (1922) 308-322.
- Diamantopoulou, E. A. *Corp et sexualité: Représentations dans l'orthodoxie grecque et le catholicisme romain, Étude comparative*, École doctorale 'Sciences de Religions et Systèmes de Pensée' (thèse de doctorate), Paris 2010.
- Dieni, E. «La tragique de l'interprétation en droit canonique», *Revue de Droit canonique*, 55,2 (2005) 271-297.
- Dorival, G. «La patristique comme mouvement de récupération de l'hellénisme et de la culture antique au profit de la foi chrétienne», *Anthropos Laïkos, Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, M. A. Vannier (et. als), (éds), Éditions Universitaires, Fribourg 2000, 91-102.
- Dura, I. «The Canons of the Sixth Ecumenical Council concerning Fasting and their Application to the Needs of the Orthodox Faithfull», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 149-165.
- Durã, N. «The Ecumenicity of Council in Trullo: Witnesses of the Canonical tradition in the East and in the West», G. Nedungatt and

- M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, *Kanonika* 6, (1995) 229-262.
- Durand de, G. M. «Sources et Signification de Chalcédoine», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 86,3 (2002) 369-386.
- Echeverría de, L. «Théologie et Droit canonique», *Concilium* 28,1 (1967) 13-20.
- Erdö, P. «Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale», *Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, R. Bertolino, (dir), [Sezione Canonistica 17], Giappichelli, Turin, 1996, 169-190.
- Erickson, J. «Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition», *St Vladimir's Theological Quarterly* 21,4 (1977) 191-206.
- «The council in Trullo: issues relating to the marriage of clergy», *The Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 183-199.
- «The reception of non-Orthodox in the Orthodox Church: Contemporary Practice», *St Vladimir's Theological Quarterly* 41,1 (1997) 1-17.
- Errázuriz Mackenna, C. J. *Justice in the Church. A Fundamental Theory of Canon Law*, [Gratianus Series], Wilson & Lafleur, Ltée, Montreal 2009.
- Florovsky G. «Gregoire Palamas et la patristique», *Istina* 1,1 (1961/2) 115-125.
- Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View*, [Collected Works 1], Nordland Publishing Co, Belmont-MA

- 1968.
- Gallagher, C. «Theology and Canon Law in the Writings of Theodor Balsamon», *The Jurist* 56 (1996) 161-181.
- Garnsey, P. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Gaudemet, J. «Théologie et Droit Canonique, Les leçons de l'Histoire», *Revue de Droit Canonique* 34,1-2 (1989) 2-13.
- «L'entrée du droit dans la vie de l'Église», *Revue de Droit Canonique* 47,1 (1997) 7-20.
- Gherasim, A. «Droits et Statuts dans l'Église orthodoxe», *Revue de Droit Canonique* 57,1 (2007) 19-28.
- Griffith, T. «Εἰδωλον as Idol in Non-Jewish and Non-Christian Greek», *Journal of Theological Studies* 53,1 (2002) 95-101.
- Guiet, J. «L'orthodoxie et la liberté de conscience dans le champ religieux», *Revue de Droit Canonique* 52,1 (2002) 81-88.
- Guillet, J. «The Role of the Bible in the Birth of the Church, The Bible in the Greek Christian Antiquity», P. Blowers, (ed), University of the Notre Dame Press, Indiana, 1998, 34-47.
- Haight, R. «Jesus, Symbol of God», *Louvain Studies* 27,4 (2002) 389-403.
- Hervada, J. *Introduction to the study of Canon Law*, Gratianus Series, Wilson & Lafleur, Ottawa 2007.

- Jiménez Urresti, T. I. «Droit Canon et Théologie: deux sciences différentes», *Concilium* 28,1 (1967) 21-29.
- Isaias Simonopetritis «The Pastoral Sensitivity of the Canons of the Council in Trullo (691-692)», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 45-64.
- Iorgulescu, B. «Le mystère du mariage dans la tradition orthodoxe, Déroulement et symbolisme de l'office du couronnement», *Revue de Droit Canonique* 42,2 (1992) 251-273.
- Ivanović, F. «Maximus the Confessor on Freedom», *Црквене Студије* 7 (2010) 77-91.
- Keselopoulos, A.G. *Man and the Environment. A Study of St Symeon the New Theologian*, (tran. by, E. Theokritoff), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood-NY, 2001.
- Laird Harris, R. *Inspiration and canonicity of the Bible, An Historical and Exegetical Study*, Grand Rapids, Michigan 1957.
- Lanne, J. «L' Origine des Synodes», *Theologische Zeitschrift* 27,2 (1971) 181-222.
- Larchet, J.-C. *La vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris 2001.
- Laurent, V. «L'œuvre canonique du Council en Trullo (691-692) source primaire du droit canonique de l'église orientale», *Revue des Études Byzantines* 23 (1965) 7-41.
- LeMasters, P. «The Practice of Medicine as Theosis», *Theology Today* 61 (2004) 173-186.
- Lévinas, E. *Du Sacré au Saint, Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Collection «Critique», Les Éditions du Minuit, Παρίσι

- 1977.
- Éthique et Infini*, Fayard, Παρίσι 1982.
- L'Huiller, P. «L'économie dans la tradition de l'Église Orthodoxe», *Kanon* 6 (1983) 19-38.
- «Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition», *St Vladimir's Theological Quarterly* 35, 2-3 (1991) 271-300.
- «Mandatory Celibacy as a Requirement for Episcopacy», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 213-219.
- Lossky, V. *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, (μτφ. Σ. Πλευράκη), Θεσσαλονίκη 1964.
- Louth, A. *Maximus the Confessor*, Routledge, NY-London 1996.
- Lymberis, V. «Καιρός and χρόνος in Gregory of Nyssa», *Studia Patristica* 32 (1997) 141-144.
- Lyonnet, S. «Le peché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12-14», *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1956) 68-86.
- Madden, N. «Αἴσθησις νοερὰ (Diadochus-Maximus)», *Studia Patristica* XXIII (1989) 53-60.
- Marcus, J. «Son of Man as Son of Adam», *Revue Biblique* 110,1 (2003) 38-61.
- McFarland, I. «'Naturally and by grace' Maximus the Confessor on the operation of will», *Scottish Journal of Theology*, 58,4 (2005) 411-433.
- Merrigan, T. «'For Us and for Our Salvation': The Notion of Salvation History in the Contemporary Theology of Religions»,

- Irish Theological Review* 64 (1999) 339-348.
- Metzger, M. «L'importance de l'histoire pour le canoniste», *Revue de Droit Canonique* 47,1 (1997) 21-39.
- «La théologie et le droit canonique, victimes des systématisations», *Revue de Droit Canonique* 51,1 (2001) 163-187.
- Meyendorff, J. «Unity of the Church-Unity of Mankind», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 15,4 (1971) 163-177.
- «What is an Ecumenical Council», *St Vladimir's Theological Seminary* 17,4 (1973) 259-273.
- Miquel, P. *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, [Théologie Historique 108], Beauchesne, Paris 1985.
- Moshhammer, A. «Non being and Evil in Gregory of Nyssa», *Vigiliae Christianae* 44,2 (1990) 136-167.
- Μπέγζος, Μ. «Imago Dei» in Greek Orthodox Theology», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, 41 (2006) 315-327.
- Μπούμης, Π. «Married Bishops (Agreement Between Sacred Scripture and Holy Canons)», *The Greek Orthodox Theological Review* 29,1 (1984) 81-93.
- «The Possibility of Married Bishops Today», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 221-227.
- Νησιώτης, Ν. *Secular and Christian Images of Human Person*, *Θεολογία* 53,4 (1982) 947-989 και

- 54,1 (1983) 90-122.
- O'Neill, J. C. «How early is the doctrine of Creatio ex Nihilo?», *Journal of Theological Studies* 53,2 (2002) 449-463.
- Papademetriou, G. «The human body according to saint Gregory Palamas», *Greek Orthodox Theological Review*, 34,1 (1989) 1-9.
An Orthodox Understanding of the 'Heart', www.goarch.org/ourfaith/ourfaith9460, (πρόσβαση, 07.11.2012).
- Papathanasiou-Ghinis, D., Archim. *Théologie et pastorale des penitences [επιτίμια] selon l'Église Orthodoxe*, (thèse pour le doctorat), Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg 1981.
- Papathomas, G., Archim. «L'enfant qui vient et sa naissance, vus par la Tradition Canonique de l'Église», *Bioéthique orthodoxe*, (Actes du 3e Colloque-15 Avril 2000), Tome III, Association orthodoxe d'Études Bio-Éthiques, Institute de Théologie Orthodoxe, Saint-Serge, Paris 2001, 57-102.
La réception nomocanonique du Monachisme (2e-7e siècles). (Comment le monachisme fut confirmé par les canons de l'Église et les lois de l'Empire romaine), [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 14], Επέκταση, Κατερίνη 2004.
Essais de Droit canonique orthodoxe, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" [series: Seminario di Storia delle istituzioni

- religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-
Reprint Series, n° 38], Firenze 2005.
- Essais d'Économie canonique. Esquisse
d'introduction à la Théologie canonique*,
(Manuel pour les étudiants), ed. by the
"Saint Serge" Orthodox Institute of
Theology (Formation Théologique par
Correspondance [FTC 2]), Paris 2005.
- «Les sanctions dans la tradition canonique
de l'Église orthodoxe», *Revue de Droit
canonique* 56,1-2 (2006) 281-332.
- Patsavos, L. «Mixed Marriages and the Canonical
Tradition of the Orthodox Church», *The
Greek Orthodox Theological Review* 23, 3-
4 (1978) 243-256.
- «The Canonical Tradition of the Orthodox
Church»,
[http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/c
anonlaw/canonicalTradition.htm](http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/canonlaw/canonicalTradition.htm)(πρόσβαση,
09.05.2011).
- Phidas, V. *Droit canon. Une perspective orthodoxe*,
éd. du Centre orthodoxe du patriarcat
œcuménique (coll. Analecta Chambesiana
[Institut de Théologie orthodoxe d'Études
Supérieures] n° 1), Chambésy-Genève, 1998.
- Polyzogopoulos, T. «The Anthropology of Diadochus of
Photice», *Θεολογία* 55,4 (1984) 1073-1101
και 56,1 (1985) 177-221.
- Russell, N. *The doctrine of Deification in the Greek
Patristic Tradition*, [Oxford Early Christian
Studies], Oxford University Press, Oxford
2006.

- Scouteris, C., «Paradosis: the Orthodox understanding of Tradition», *Sobornost* 4,1 (1982) 30-37.
- Christian Priesthood and Ecclesial Unity*, στο, www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon-law/scouteris-priesthood-unity.html, (πρόσβαση, 08.11.2012).
- Schroeder, P. C. «The Mystery of Love: Paradigms of Marital Authority and Submission in the Writing of St John Chrysostome», *St Vladimir's Theological Quarterly* 44,2 (2000) 143-168.
- Shanks, A. *God and Modernity*, Routledge, London-NY 2000.
- Sherrard, P. *Christianity and Eros, Essays on the Theme of Sexual Love*, Denise Harvey, Limni Evia 1995.
- Sinkewisz, R. «A New Interpretation for the first Episode in the Controversy Between Barlaam and Gregory Palamas», *Journal of Theological Studies* 31,2 (1980) 489-500.
- Sokologorsky, I. «La défense par Palamas du Traité de Nicéphore 'De la garde du cœur'», *Istina* XLIV (1999) 368-390.
- Steenberg, M.C. «Gnomic Will and a Challenge to the True Humanity of Christ in Maximus Confessor», *Studia Patristica* 42 (2006) 237-242.
- Stephanou, E. «La coexistence initiale du corps et de l'âme après Grégoire de Nysse», *Échoes d'Orient* 31,3 (1932) 304-315.
- Timiadis, E. «Focusing Emphasis on True Metanoia

- Rather than on Penitential Canons», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 97-114.
- Torfs, R. «Les écoles canoniques», *Revue de Droit Canonique* 47,1 (1999) 89-110.
- Turcescu, L. «Person versus Individual, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», *Modern Theology*, 18,4 (2002) 527-537.
- Yangazoglou, S. «Philosophy and Theology, The Demonstrative Method in St Gregory Palamas», *Greek Orthodox Theological Review* 41,1 (1996) 1-18.
- Young, F. *Biblical Exegesis and the Formation of the Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Valantasis, R. «Body, Hierarchy, and Leadership in Chrysostom's On the Priesthood», *The Greek Orthodox Theological Review* 30,4 (1985) 455-471.
- Viscuso, P. «Concerning the Second Marriage of Priests», *The Greek Orthodox Theological Review* 40, 1-2 (1995) 201-211.
- Voulgaris, C. «The Holy Trinity in Creation and Incarnation», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 35 (2000) 135-149.
- «The Biblical and Patristic doctrine of the Trinity», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 38 (2003) 205-238.
- «The sacrament of priesthood in Holy Scripture. Theological Presuppositions»,

- www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/voulgaris-priesthood.pdf, 1-46, (πρόσβαση, 02.03.2013).
- Wackhenheim, C. «Actualité de la voie negative», *Revue des Sciences Religieuses* 59,2 (1985) 146-161.
- Ware, K., Μητροπολίτης Διοκλείας «Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology», *Eastern Church's Review* 3,2 (1970) 131-141.
- «Scholasticism and Orthodoxy: Theological Method as a Factor of the Schism», *Eastern Christian's Review* 5,1 (1973) 16-27. «The Human Person as an Icon of the Trinity», *Sobornost* 8,1 (1986) 6-23.
- «In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person», *Personhood, Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul*, J. Chrisban, (ed), Bergin & Garvey, Λονδίνο, 1996, 1-13.
- «The unity of the human person: The body-soul relationship in Orthodox Theology», Πρακτικά του συνεδρείου «Επιστήμες, τεχνολογίες αιχμής και Ορθοδοξία», εκδ. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 2002, στο, www.myriobiblos.gr/texts/english/ware_unity_2.html, (πρόσβαση, 14.11.2012).
- Weaver, D. «The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: the 5th-12th Centuries, Part Two», *St Vladimir's Theological Quarterly* 29,3 (1985) 133-159

- καὶ «Part Three», 29,4 (1985) 231-256.
- Welker, M. «Who is Jesus Christ for Us Today?», *Harvard Theological Review* 95,2 (2002) 129-146.
- Werckmeister, J. (βιβλιοκρισία), «Vlassios I. PHIDAS, Droit Canon, Une perspective orthodoxe, Genève, Centre orthodoxe de Chambésy, 1998, 228p.», *Revue de Droit canonique* 49,2 (1999) 414-415.
- Zizioulas, J. «La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église», *Istina* 14,1 (1969) 67-88.
- «L'ordination est-elle un sacrement? Réponse d'un orthodoxe», *Concilium* 74 (1972) 41-47.
- L'être ecclésial*, Perspective Orthodoxe No 3, Labor et Fides, Γενεύη 1981.
- «The bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church», *Kanon VII* (1985) 23-35.
- «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irénikon* LX,3 (1987) 323-335.
- «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», *Trinitarian Theology Today*, E. Schwöbel, T&T Clark, Edinburgh, 1995, 44-60.
- «Apostolic Continuity of the Church of Apostolic Succession in the First Five Centuries», *Louvain Studies* 21 (1996) 153-168.
- «Eschatologie et société», *Irénikon* 73

(2000) 278-297.

«L'institution synodale, Problèmes historiques, ecclésiologiques, canoniques», *Istina* 47,1 (2002) 14-44.

Zimmermann, M.

«Théologie du droit ou perversion du droit?», *Revue de Droit Canonique* 34,1-2 (1989) 55-63.