



ΕΕΜΠΣΟΘ

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ  
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ  
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ  
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ  
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ Α΄

ΤΟΜΟΣ Α΄



Ευρωπαϊκή Ένωση  
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο



ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ, ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ  
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



2010

ΠΑΤΡΑ 2010

ISSN: 2241-0015

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ  
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ  
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»  
ΤΟΜΟΣ Α΄

ΠΑΤΡΑ 2010



ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ-ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΓΟΡΑΣ  
ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ  
ΧΡΗΣΤΟΣ ΤΕΡΕΖΗΣ  
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΙΛΙΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΥΛΗΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ  
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΝΤΖΑΝΑΡΗΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ



Στον Νίκο Ντάλτα,  
τον εμπνευστή των πρώτων αφορμών...

ISSN: 2241-0015

© ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### Μέρος Α΄. Μελέτες

Vassilios Adrahtas, <i>On the Incomprehensibility of God According to St John Damascene's The Exact Exposition of the Orthodox Faith: A Philosophical Inquiry from a Symbolic and Modal Logic Perspective</i> .....	15
Σπυριδούλα Αθανασοπούλου-Κυπρίου, <i>Ορθόδοξη παράδοση ή/και θεολογία της ανέλιξης; Ερμηνευτικές δυσκολίες στον καθορισμό της θεολογικής σκέψης του Νίκου Καζαντζάκη</i> .....	45
Athanasios Antonopoulos, <i>Paul the Apostle and Judaism. An Introductory Eastern Orthodox Approach to Modern Biblical Studies</i> .....	57
Σταύρος Γιαγκάζογλου, <i>Η παρουσία του Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτη στη θεολογική σκέψη του εικοστού αιώνα</i> .....	71
Σωτήριος Δεσπότης, <i>Η λειτουργικότητα του προοιμιακού ύμνου του Κατά Ίωάννη</i> .....	101
Απόστολος Καπρούλιας, <i>Θεολογικές και φιλοσοφικές προκείμενες της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας</i> .....	131
Ελένη Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, <i>Unity in Diversity A Reflection on First Corinthians 12</i> .....	147
Γεώργιος Νεκτάριος Αθ. Λόης, <i>Η θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Ρωσία (τέλη δεκάτου ενάτου – αρχές εικοστού αιώνα)</i> .....	157
Κωνσταντίνος Μαντζανάρης, <i>Η κοσμολογία των Καππαδοκών Πατέρων</i> .....	177
Αναστάσιος Μαράς, <i>Χριστολογικές αποκλίσεις εκκλησιαστικών συγγραφέων κατά τον 4<sup>ο</sup> και 5<sup>ο</sup> αιώνα</i> .....	201
Αθανάσιος Ν. Παπαθανασίου, <i>Ζητήματα ανεξιθρησκίας στον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη</i> .....	227
Ηλίας Τεμπέλης, <i>Η αναίρεση της θεωρίας της μετεμψύχωσης και του άυλου χαρακτήρα του θείου στα έργα των νεοπλατωνικών σχολιαστών Ολυμπιόδωρου και Ηλία</i> .....	249
Χρήστος Αθ. Τερέζης, <i>Όψεις των όρων «Ένωσης» και «Διάκρισις» στον Μάξιμο τον Ομολογητή ως μία αντιπανθεϊστική πρόταση</i> .....	261
Vassilios Fanaras, <i>Stem Cell Research: Aspects from the Orthodox Christian perspective</i> .....	285



Γεώργιος Ν. Φίλιας, <i>Αντιαιρετική θεολογία και ευχαριστιακή προσευχή τον τέταρτο αιώνα</i> .....	293
Νικόλαος Ασπροούλης, <i>Σοφιολογία vs Νεοπατερική σύνθεση. Σχόλιο για τη σχέση κτιστού και Ακτίστου και τη Δημιουργία στους Βουλγακόν και Φλωρόφσκυ και το μεθοδολογικό ερώτημα στην θεολογία</i> .....	319

## Μέρος Β΄. Βιβλιοκρισίες

Χρήστος Αθ. Τερέζης, <i>E. Corsini, Il trattato “De divinis nominibus” dello pseudo-Dionigi ed i commenti neoplatonici al “Parmenide”</i> (Torino: Università di Torino/G. Giappichelli, 1962) .....	353
Χρήστος Αθ. Τερέζης, <i>René Roques, L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys</i> (Paris: Éditions du Cerf 1983 <sup>2</sup> ) .....	355
Αθανάσιος Αντωνόπουλος, <i>Σωτηρίου Δεσπότη, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Το βιβλίο της Προφητείας. Τόμος Α΄ Λειτουργική και Συγχρονική Ερμηνευτική προσέγγιση της Αποκάλυψης του Ιωάννη</i> (Αθήνα: Έκδόσεις Άθως, 2005). <i>Τόμος Β΄ Λειτουργική και Συγχρονική Ερμηνευτική προσέγγιση</i> (Αθήνα: Εκδόσεις Άθως, 2007) .....	356
Αναστάσιος Μαράς, <i>Στυλιανού Παπαδόπουλου, Πατρολογία. Τόμ. Γ΄, Ο πέμπτος αιώνας (Ανατολή καί Δύση)</i> (Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2010) .....	359
Νικόλαος Ασπροούλης, <i>John Zizioulas, Communion and Otherness</i> (ed.) P. McPartlan (Edinburg: T&T Clark, 2006) .....	361
Σπύρος Παναγόπουλος, <i>Michel Stavrou, Nicéphore Blemmydès: Oeuvres théologiques, Tome 1</i> (Sources chrétiennes, 517) (Paris: Les Éditions du Cerf, 2007) .....	364
Σπύρος Παναγόπουλος, <i>Sergey A. Ivanov, Holy Fools in Byzantium and Beyond</i> , engl. trans. Simon Franklin (Oxford: Oxford University Press, 2006) .....	366

## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Το παρόν συγγραφικό εγχείρημα συνιστά την πρώτη απόπειρα των εμπλεκόμενων στις δραστηριότητες του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» να διευρύνουν την διδακτική συν – παρουσία τους και να την καταστήσουν και ερευνητική. Ήταν κατά βάση ένα αίτημα που διαμορφώθηκε ανεπαισθήτως και επωάζετο βαθμιαίως έως ότου αναδειχθούν οι επίκαιρες στιγμές για την συστηματική παρουσίασή του. Η ιστορική διαδρομή του ανωτέρω Προγράμματος ευρίσκεται στις ιδρυτικές απαρχές της. Ωστόσο, η διδακτική και η συγγραφική δομή και οι προτάσεις της σύνολης διάρθρωσής του έδειξαν ότι διεκδικεί την ιδιότητα του γοητευτικού περάματος, μίας υπόθεσης ανησυχίας για το πώς της διαλεκτικής συνάντησης της θεολογίας – ως θεωρίας, ως προσωπικού βιώματος και ως εκκλησιαστικής συμμετοχής και αναγωγής – του Χριστιανισμού της Ανατολής με τον μικρόκοσμο της νεοελληνικής πραγματικότητας. Αλλά η εν λόγω διεκδίκηση όριζε και τις προϋποθέσεις της, την αξίωση περί των θεμελιώσεων της. Η κύρια λοιπόν στόχευσή μας ήταν η επιστροφή στις πηγές, στις ιδρυτικές αφορμές και στις διαδρομές της παράδοσης. Το ίδιο το παρελθόν ίστατο ενώπιόν μας προκλητικά. Εν ταυτώ, όμως, η ίδια η παράδοση μας έθετε το αίτημα για την ανανέωσή της και την επικαιροποίησή της, για το πώς θα αποκτήσει τις προϋποθέσεις για να παρέμβει διαρθρωτικά στο ενεστωτικό και να αντλήσει από το ίδιο ερεθισμούς τέτοιους που θα ενισχύουν το συνεχές της ιστορικότητάς της. Έτσι, η παρουσία μας προσέλαβε τα χαρακτηριστικά μίας πορείας δοκιμών, αναστοχασμών και ανακατασκευών – κυρίως του ίδιου του εαυτού μας – και μίας πρόκλησης για έναν αποδομητικό και συγχρόνως αναδομητικό-κατασκευαστικό χώρο και χρόνο έναντι των οικείων μας προϋποθέσεων.

Προσήλθαμε, λοιπόν, επί το αυτό προσκεκλημένοι μιας συνάντησης που διεκδικεί τις επαναληπτικές ανανεώσεις της και εκθέσαμε τον λόγον μας ως ερωτική πενία, ο/η καθείς/μία υπό την οπτική τής ερευνητικής περιοχής του/της. Είχαμε ήδη διαπιστώσει ότι η θεολογία έχει έναν ανεξάντλητο αποφαιτικό κορμό, ο οποίος, μακράν τού να εμπλέκεται σε αγνωστικιστικές τάσεις, ερεθίζει για το γνωσιακό καινόν, ότι δεν περιορίζεται στο μονοσήμαντο, αλλά διεκδικεί τα αγωνίσματα εκείνα που θα αναδείξουν την διαλεκτική της με τις ποικίλες περιοχές του υπαρκτού ως επιστητού και ως μη επιστητού· ότι έχει και ιστορικό και συστηματικό χαρακτήρα, ότι εδράζεται στην ανάλυση και προβαίνει σε συνθετικές κρίσεις, έχοντας ως έσχατο στόχο την ερμηνευτική ως ορατή διατύπωση

των μη ορωμένων. Η φιλοδοξία μας, λοιπόν, ήταν διττή: α) να φέρει στην επιφάνεια νέα θέματα και β) να διατυπώσει νέες θεωρήσεις επί θεμάτων που είχαν ήδη απασχολήσει την ερευνητική άσκηση. Το εγχείρημα όχι άνετο, καθότι πολλάκις στις ερευνητικές αποτυπώσεις της θεολογίας υπεισέρχονται παράγοντες συνυφαινόμενοι με ιδεολογικές περιχαρακώσεις, ή με ψυχολογικούς εγκλωβισμούς. Έτσι, ορίσαμε κανονιστικά στον εαυτό μας την διεκδίκηση του αντικειμενικού και, όσον ένεστι, του κριτικού λόγου. Ήδη με το ανά χείρας πόνημα στοχεύσαμε να αναδείξουμε το θεολογείν ως ένα ερευνητικό αγώνισμα, ως ένα γόνιμο ερέθισμα του στοχασμού και ως μία περιοχή που διαθέτει και κοινωνική, με την ευρεία σημασία του όρου, πρόταση. Φιλοδοξούμε την διάνοιξη μιας συζήτησης, η οποία θα προσδώσει τα εφαλτήρια για μία ανανέωση των εκφραστικών συμβολισμών της θεολογικής έρευνας στον ελλαδικό χώρο και για μία «αναμέτρηση» με τον σχετικό διεθνή ορίζοντα. Οι καιροί το αξιώνουν.

Στην ερευνητική πάντως πρότασή μας, κρίνουμε απαραίτητο να αποδώσουμε την κατ' ιδίαν δέουσα τιμή στα ακόλουθα πρόσωπα (άτομα και θεσμούς), τα οποία σε μείζονα βαθμό επηρέασαν τον κόσμο των σημασιών που προσλάμβανε και αναδείκνυε η διαδρομή μας:

Α) Στον Σεβ. Μητροπολίτη Περγάμου, κ. Ιωάννη Ζηζιούλα, Καθηγητή Πανεπιστημίου-Ακαδημαϊκό και εμπνευστή του Προγράμματος που διακονούμε. Ίσως χωρίς την παρουσία του το Πρόγραμμα να ανήκε εισέτι στα desiderata.

Β) Στον εκλιπόντα συνάδελφο Νικόλαο Ντάλτα, την γοητευτική παρουσία και την εύθυμη τροφοδότηση μιας ασαφούς αρχικής προσπάθειας που αναζητούσε τις συστηματικές διατυπώσεις της. Η μνήμη της συντροφιάς που μας προσέφερε θα τον /μας συνοδεύει.

Γ) Στον εκλιπόντα φοιτητή μας Ιωάννη Παπαφιλόπουλο, ο οποίος συνέταξε μεταπτυχιακή εργασία με τίτλο: *Ηθικές και Δεοντολογικές Αρχές σχετικά με την Υγεία, την Ασθένεια και τη Θεραπεία στο Κατά Λουκάν συγκριτικά με τις αντίστοιχες στο Κοράνιο καθώς και οι πρακτικές εφαρμογές τους στον Διάλογο Ορθοδοξίας-Ισλάμ στον 21ο αιώνα*. Και εδώ η μνήμη θα διασώζει τα δέοντα.

Δ) Στην Κοσμητεία της Σχολής Ανθρωπιστικών Σπουδών, στην Διοικούσα Επιτροπή και στον Γενικό Γραμματέα, κ. Χαράλαμπο Ροδόπουλο, του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου για την με κάθε τρόπο τροφοδότηση του ερευνητικού εγχειρήματός μας.

Ε) Στίς/στους φοιτήτριες/τητές μας, που με την ποιότητα των ενδιαφερόντων τους άνοιξαν τις πύλες για ανανέωση των καθηκόντων μας.

*Η επιστημονική επιτροπή του περιοδικού*

## ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

- Αδραχτάς Βασίλειος.** Δρ. Θρησκευολογίας και Δρ. Κοινωνιολογίας. Επιστημονικός συνεργάτης στο Τμήμα Νεοελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Sydney. Επιβλέπων διπλωματικών εργασιών στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.
- Αθανασοπούλου-Κυπρίου Σπυριδούλα.** Δρ. Θεολογίας. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκουσα στη θεματική ενότητα ΟΡΘ61.
- Αντωνόπουλος Αθανάσιος.** Δρ. Θεολογίας. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ50.
- Γιαγκάζογλου Σταύρος.** Δρ. Θεολογίας. Σύμβουλος στο Παιδαγωγικό Ινστιτούτο. Διευντής του επιστημονικού περιοδικού «Θεολογία». Μέλος ΣΕΠ στο Έλληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ60.
- Δεσπότης Σωτήριος.** Δρ. Θεολογίας. Αναπληρωτής Καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Συντονιστής στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ51.
- Καπρούλιας Απόστολος.** Δρ. Φιλοσοφίας. Επιβλέπων διπλωματικών εργασιών στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.
- Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη Ελένη.** Δρ. Θεολογίας. Επιστημονική συνεργάτις στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών της Ι. Μ. Δημητριάδος. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκουσα στη θεματική ενότητα ΟΡΘ60.
- Λόης Αθ. Γεώργιος-Νεκτάριος.** Δρ. Εκκλησιαστικής Ιστορίας Σλαβικών Εκκλησιών. Μέλος Ι.Ε.Θ.Π.-Καριπίου Μελάθρου. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ51.
- Μαράς Αναστάσιος.** Δρ. Θεολογίας. Διδάσκων στην Ανώτατη Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ50.
- Μαντζανάρης Κωνσταντίνος.** Δρ. Θεολογίας. Διδάσκων στην Ανώτατη Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ50.
- Παπαθανασίου Αθανάσιος.** Δρ. Θεολογίας. Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ51.
- Τεμπέλης Ηλίας.** Δρ. Φιλοσοφίας. Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας στον Τομέα Ανθρωπιστικών και Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Ναυτικών Δοκίμων. Συντονιστής στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΕΛΠ22.
- Τερέζης Αθ. Χρήστος.** Δρ. Φιλοσοφίας και Δρ. Θεολογίας. Καθηγητής στο Τμήμα Φι-

---

λοσοφίας και Κοσμήτωρ της Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Πατρών. Ακαδημαϊκός Υπεύθυνος του Μ.Π.Σ. «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ50.

**Φανάρας Βασίλειος.** Δρ. Θεολογίας. Επιβλέπων διπλωματικών εργασιών στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.

**Φίλιας Γεώργιος.** Δρ. Δρ. Θεολογίας. Καθηγητής και Αναπληρωτής Πρόεδρος στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Συντονιστής στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο και διδάσκων στη θεματική ενότητα ΟΡΘ50.

**Ασπρούλης Νικόλαος.** Υποψήφιος δρ. Φιλοσοφίας στη Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου. Επιστημονικός συνεργάτης στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών της Ι. Μ. Δημητριάδος και στο επιστημονικό περιοδικό «Θεολογία».

**Παναγόπουλος Σπύρος.** Υποψήφιος δρ. Βυζαντινής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου.

ΜΕΡΟΣ Α'

ΜΕΛΕΤΕΣ



## Θεολογικές και φιλοσοφικές προκείμενες της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας

### Περίληψη

Στην Χριστιανική φιλοσοφία της Ανατολής η *κάθαρση* του ανθρώπου παρακολουθεί ή στοιχειοθετεί την «θεολογία του προσώπου», βεβαίως δίχως να παραβλέπει τις κοινωνικές- εκκλησιολογικές αναφορές της ( Διονύσιος Αρεοπαγίτης- Γρηγόριος Νύσσης ). Προκειμένου η εν λόγω συνάφεια να καταστεί πραγματική, η ανθρώπινη οντότητα οφείλει καταρχάς να κατανοήσει την ύπαρξή της, να προβεί δηλαδή σε μία εσωτερική αυτοαξιολόγηση ( Μέγας Βασίλειος ) και, παραμένοντας στα όρια του εσωτερικού, να μορφώσει ακολούθως στο εικονοκάτοπτρο της ψυχής της το Θεϊόν ( Γρηγόριος Νύσσης ). Σε ένα ύστερο επίπεδο, ο πιστός ανακαινίζεται και οδηγείται προς την γνωσιολογική και οντολογική αναζήτηση της αλήθειάς του ( Κύριλλος Αλεξανδρείας και Μάξιμος Ομολογητής ), η οποία στην αξιολογική και εσχατολογική απόληξή της «εδραιώνει» το καθ' ομοίωση. Τα ανωτέρω στοιχεία συναντάμε ως ένα βαθμό και στον ύστερο, κυρίως, Νεοπλατωνισμό, με τις διαφορές βέβαια που υπάρχουν ανάμεσα στην αρχαία ελληνική φιλοσοφική και στην χριστιανική σκέψη.

**Λέξεις- κλειδιά:** Αγία Τριάδα. Ελευθερία. Εικόνα. Ομοίωση. Σώμα. Ψυχή.

### Abstract

#### Theological and Philosophical Premises of Christian Anthropology

In christianic philosophie of the East the purification of the human observes or composes “ the theology of the personality”, of course, without overlooking the social- ecclesiastical impacts ( Dionysios Areopagite- Gregory of Nysse ). In order to become real this relationship, the human being firstly has to lurn its existence, to do an inner self assessment ( Saint Basil ) and by remaining at



the limits of the inner to educate subsequently the Divine in the soul's mirror ( Gregory of Nysse ). On the next lever, the believer is being renewed and leaded to the knowledging and ontological research of his truth ( Cyril of Alexandrie and Maxime Omologites ), which in evaluative and the eschatological termination of the truth confirms in God's likeness. We find the above elements in an extent and in later, especially, Neoplatonism with the differences of course that exist between the ancient greek philosophical and christianic thought.

**Keywords:** Holy Trinity. Freedom. Image. Likeness. Body. Soul.

## Εισαγωγικά

Στην πλατωνική και στην μεταπλατωνική φιλοσοφία, η οριοθέτηση του σκοπού της υπάρξεως του ανθρώπου στην γενικότητά της έλαβε, με συστηματικό και με ιστορικές θεμελιώσεις τρόπο καθώς και με προσεκτικές καθ' οδόν ανακατασκευές, βαθμιαία όχι μόνον ηθική αλλά και γνωσιολογική και οντολογική διάσταση, και μάλιστα μεταφυσικής τάξης<sup>1</sup>. Συνεδέθη με ό,τι θα μπο-

---

1. Πβ. E. Moutsopoulos, *L' Univers des Valeurs, Univers de l' Homme- Recherches axiologiques*, Athènes, Académie d' Athènes- Centre de Recherche sur la Philosophie Greque, 2005, σ. 91, όπου επισημαίνονται τα εξής: « Cette approche n' est autre que l' objet par excellence du type de l' historien de la philosophie, qui s' est impose au XIX<sup>e</sup> siècle. La formation de ce type d' historien fut favorisée par l' apparition des grands systèmes philosophiques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, lesquels ( sous cet angle ) se ramènent à la tradition scolastique qu' ils prétendent cependant combattre. La méthode qui correspond à cette conception de l' objet historique, entendu comme une hiérarchie d' éléments se structurant en de vastes unites solidement liées entre elles, est, au même titre, une méthode strictement descriptive, bien que concédant à l' esprit critique le droit d' intervention chaque fois qu' il s' agit de procéder à l' evaluation d' un élément qui présente un intérêt exceptionnel, à une comparaison decisive ou à une interpretation générale. À ce niveau, la méthode en question peut aussi bien être coiffée d' une apparence, structuraliste: en effet, selon la forme de hiérarchisation des philosophèmes élémentaires sous les philosophèmes les plus systématiquement agencés, l' approche structuraliste d' un système philosophique pourrait bien s' effectuer *in abstracto*, tant qu' elle ne tiendrait point compte de la singularité des conditions dans lesquelles tel ou tel élément est trouvé imbriqué ou intégré dans un modèle de système donné. La nécessité de recourir à une explication concrete des circonstances dans lesquelles a eu lieu l' insertion de tel ou tel élément dans le système devient, dès lors, évidente. Or rien n' empêche qu' à partir de ce point le même recours ne soit exigé pour tous les autres éléments du système ( importance accordée à l' influence de lectures, d' événements etc. ). Une méthode qui, par sa nature, repose décidément sur l' abstraction est

ρούσε να ορισθεί ως συνθετική θεώρηση. Η ανθρωπολογία δηλαδή προσεταιρίσθηκε χαρακτηριστικά που την υπερέβαιναν ή λειτουργούσαν συμπληρωματικά με το περιεχόμενό της και ενετάχθη σ' ένα γενικότερο θεωρητικό σχήμα πολυσήμαντου περιεχομένου<sup>2</sup>. Πιο επιμερισμένα, το ανθρώπινο ον, στις υπαρξιακές ανιχνεύσεις των εκπροσώπων του εν λόγω φιλοσοφικού ρεύματος, υποστηρίζεται ότι συντίθεται από ψυχή και σώμα. Στο εν λόγω συναμφοτερον, η ψυχή, διαδραματίζοντας ρόλο πρωταγωνιστικό, αποπειράται να υπερβεί την σωματικότητα εντός της οποίας κινείται – χωρίς να σημαίνει ότι αναγκαστικά την απαξιώνει-, πραγματώνοντας μέσω μιας βαθμιαίας ανοδικής πορείας την οικειοποίηση του Θεού ή την επανένωση μαζί του<sup>3</sup>. Σημειωτέον ότι

---

ainsi amenée à tolérer la concurrence de l' explication concrete, ce qui, en soulignant son caractère inadéquat, rend son insuffisance manifeste». Αξιοποιώντας το ανωτέρω παράθεμα, θα σημειώναμε ότι η μέθοδος ανάγεται σε κεφαλαιώδη παράγοντα των όποιων θεωρητικών διεργασιών, τόσο δομικά όσο και ερμηνευτικά. Δεν πρόκειται, παρά ταύτα, για μία μέθοδο που αυτονομείται, αλλά που προσαρμόζεται σε ό,τι αντικειμενικά θεωρείται ότι υπάρχει ή σε μία διαμορφωμένη ήδη κοσμοθεωρία. Άρα, με αφηγηματικούς όρους, πρόκειται για μία στρατευμένη προς ένα σκοπό επιλογή από το ερευνητικά κινούμενο υποκείμενο.

2. P. Bouancé, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, *Revue de l' histoire des religions*, 147, 1955, σσ. 189- 209. Α. J. Festugière, *Proclus et la religion traditionnelle*, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, σσ. 575- 584. Πβ. Χ. Τερέζη-Κ. Πολυχρονόπουλου, «Τα μεταφυσικά θεμέλια της Ηθικής και της Ανθρωπολογίας στον νεοπλατωνικό Πρόκλο», *Παρνασσός*, τ. ΜΓ', Αθήναι, 2001, σ. 91. Οι εν λόγω μελετητές υποστηρίζουν ότι οι εκπρόσωποι του Νεοπλατωνισμού και κυρίως ο Πρόκλος παρουσίαζαν τον, υπό νεότερους όρους, γενικό κλάδο της Ανθρωπολογίας να αντλεί τις προϋποθέσεις του από πραγματικότητες που τον υπερβαίνουν. Υπ' αυτήν την προοπτική προσέγγισης του ζητήματος, αναφέρουν ενδεικτικά τα ακόλουθα: «Κατά την περίοδο από τον 3<sup>ο</sup> έως και τον 6<sup>ο</sup> αιώνα, που ακμάζει ο Νεοπλατωνισμός, τα θεοκρατικά πρότυπα ζωής έχουν επικρατήσει και θεωρείται ότι ο ατομικός και ο συλλογικός βίος αποκτούν νόημα σχεδόν αποκλειστικά διά της αναφοράς τους ή ακόμη και διά της αναγωγής τους σε ό,τι αρχετυπικό και τελολογικό αυτά αντιπροσωπεύουν.» Σημειωτέον ότι αρχετυπικό και τελολογικό συνανήκουν στην ίδια πραγματικότητα και συνυφαίνονται αντιστοίχως με το ποιητικό και το τελικό αίτιο, στο πλαίσιο μιας ολιστικής θεώρησης του θείου.

3. L. Siorvanes, *PROCLUS, Neo- platonie Philosophy and Science*, Edinburgh, University Press, 1996, σ. 140. Πβ. Χ. Τερέζη-Κ. Πολυχρονόπουλου, *ένθ' αν.*, σσ. 91- 92, όπου αναφέρονται τα εξής: «Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος, ακολουθώντας με συνέπεια τον πρώιμο Πλάτωνα, εκλαμβάνει την ψυχή ως το γνήσιο έκτυπο του μεταφυσικού αρχετύπου του ανθρώπου, ως την πεμπουσία του ανθρώπινου «είναι». Την αντίθετη εκτίμηση έχει για το σώμα, το οποίο θεωρεί ως τον υλικόν εκείνο παράγοντα που προβάλλει εμπόδια ή λειτουργεί ανασταλτικά στον άνθρωπο κατά την προσπάθειά του να πραγματώσει τις μεταφυσικές προδιαγραφές – και βέβαια τις μεταφυσικές αναγωγές- της ύπαρξής του. Και ορίζει την πραγμάτωση αυτή ως την καθολική κατάκτηση του αγαθού και ως την πνευματική απόλαυση της ευδαιμονίας.» Στις γενι-

η δεύτερη κατάσταση προκύπτει ως θεωρητική προκειμένη από την *a priori* θέση ότι ο άνθρωπος αποτελεί ένα απορροϊκό προϊόν της θείας πρόνοιας, την οποία βαθμιαία ανακαλύπτει. Το ποιά λοιπόν από τις δύο καταστάσεις έρχεται στο προσκήνιο των προτάσεων εξαρτάται από το ποιο ερμηνευτικό σχήμα κατά περίπτωση επιλέγεται για τον άνθρωπο, το διαλεκτικό ή το αναμνηστικό αντιστοιχώς<sup>4</sup>. Στις κορυφώσεις των ανωτέρω αναζητήσεων, τόσο ο Πλάτων όσο –έτι περαιτέρω– και οι μεταπλατωνικοί φιλόσοφοι προσδίδουν θεολογικό περιεχόμενο στην μεταφυσική θεωρία τους<sup>5</sup>. Ο Ιάμβλιχος, μάλιστα και

---

κότερες πάντως αναλύσεις του άρθρου, επισημαίνεται ότι ο Πρόκλος δεν απαξιώνει οντολογικά το σώμα αλλά τον τρόπο με τον οποίο σε πλείστες περιπτώσεις λειτουργεί ως ανάχωμα στις ανώτατες υπαρξιακές στοχεύσεις.

4. Αυτόθι, σ. 97. Πβ. Πρόκλου, *Εἰς τὸν Πλάτωνα πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, I- II, ed. A. Ph. Seconds, Paris, «Les Belles Lettres», 1985- 1986, τ. II, σ. 316, στ. 14- 21: «Εἰ γάρ δή καί τό σῶμα συμπληροῖ τόν ἄνθρωπον, καί τό ἀγαθόν τοῦ σώματος ἔσται τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν καί τό καλόν ἀλυσιτελές οὐ τῷ σώματι μόνον, ἀλλά καί τῷ ἀνθρώπῳ. Τά μέν δὲ τῶν μορίων πλεονεκτήματα καί ὅσα ἐναντία διαβαίνει καί εἰς τήν τοῦ ὅλου φύσιν, ἐπειδή τό ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν ἔλαχε τό εἶναι, τά δέ τῶν ὀργάνων παθήματα τὰς τῶν χρωμένων ἔξεις οὐ μεταβάλλει, καί εἰ πρὸς τὰς ἐνεργείας αὐτῶν εἴη πολλάκις ἐμπόδια». Το ὅτι στα ανωτέρω αναδύεται ένας σαφής αξιολογικός δυϊσμός είναι πέραν του προφανούς. Ενδιαφέρον έχει η, επί του προκειμένου χωρίου, ερμηνευτική επισημάνση των Χ. Α. Τερέζη και Κ. Πολυχρονοπούλου: «Εδώ προβάλλεται μία ιδιότυπη θεώρηση της διαλεκτικής αντίθεσης ανάμεσα στην αναγκαιότητα και στην ελευθερία. Το ανθρώπινο υποκείμενο κατακτά την ελευθερία του τηρώντας μία υπερβατική στάση απέναντι στις δεσμεύσεις που ως φθαρτή ή πεπερασμένη οντότητα υφίσταται.» Πβ. P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969, σσ. 398- 413. Γενικώς πάντως στον Πρόκλο η ελευθερία στον ύψιστο βαθμό της δεν είναι παρά η συνειδητοποίηση και η πραγμάτωση της ενότητας, η οποία *a priori* λειτουργεί με ὅρους απολύτου.

5. Του αυτού, *ἐνθ' αν.*, σ. 211, όπου για τον τρόπο με τον οποίο η θεολογία του Πρόκλου διαφοροποιείται κατά τι από την προγενεστέρα φιλοσοφική παράδοση, ενώ, αντιθέτως, προβάλλει ως η, με συστηματικούς ὅρους, ανάλογη της χριστιανικής φιλοσοφίας, επισημαίνονται τα ακόλουθα: «La vérité est que dans toutes ses parties ce système est une théologie. L' idée du divin le pénètre de part en part aussi bien dans le domaine du sensible que dans celui des principes premiers. La démarche de la pensée proclusienne est tout à fait analogue à celle des philosophes chrétiens qui ne séparent pas leur discipline de la religion. Elle n' est sans doute pas nouvelle par rapport à l' école alexandrine, surtout depuis Jamblique; mais elle l' est à coup sûr face à la speculation grecque des âges classiques. Platon et Aristote ont bien couronné leurs doctrines par une certaine conception de la divinité, mais ils sont loin d' en faire dépendre au même degré tous les éléments du savoir positif. Il y a chez Proclus une sorte de dogmatisme théocratique étranger à l' hellénisme d' avant l' ère chrétienne et qui semble annoncer déjà le moyen âge». Η ανωτέρω επισημάνση θέτει, έστω με γενικό τρόπο, τα ιστορικά προκειμένα

και συγκεκριμένα της ηθικής φιλοσοφίας του Πρόκλου, ενώ τονίζει και ορισμένα γνωσιολογικά στοιχεία της, συνυφαινόμενα στενώς με ό,τι μπορεί να ορισθεί ως διαλεκτική θείου-ανθρωπίνου. Έρχεται μάλιστα στο προσκήνιο ο έντεχνος τρόπος με τον οποίο ο νεοπλατωνικός σχολάρχης συνδέει το ιστορικό με το συστηματικό στοιχείο. Πβ. Π. Πελεγρίνη, *Οι Μάγοι της Φιλοσοφίας*, β' έκδ. επαυξημένη, Αθήνα, εκδ. «Ελληνικά Γράμματα», 1994, σσ. 118-120, όπου καταδεινύεται το πώς επακριβώς οι ιστορικές, μεθοδολογικές και θεολογικές συγκεκριμένες προσδιορίζουν, τουλάχιστον σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, και την ύστερη νεοπλατωνική σκέψη και διανόηση: «Η σχέση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας με τους ανατολικούς πολιτισμούς θα μπορούσε να εξηγηθεί με δυο τρόπους. Υπαγορεύτηκε, ορισμένως, τόσο από ιστορικούς λόγους, όσο και από μια μεταφυσική αναγκαιότητα. Ανέκαθεν, συγκεκριμένα, οι μεγάλοι Έλληνες φιλόσοφοι συνήθιζαν να επισκέπτονται τις χώρες της Ανατολής, μεταξύ των οποίων εξέχουσα θέση είχε η Αίγυπτος, όπου, συναναστρεφόμενοι με τους ιερείς των, αποκτούσαν άμεσες πληροφορίες για την σοφία τους. Ειδικώς, την περίοδο εκείνη, οπότε γράφτηκαν έργα, όπως τα ερμικά κείμενα ή οι χαλδαϊκοί χρησμοί, η υποτιθέμενη βαθειά γνώση των ιερέων, η ασκητική μορφή της ζωής των, οι μαγικές τελετές λατρείας, τις οποίες επιτελούσαν στους υπόγειους θαλάμους των ναών, ασκούσαν τεράστια έλξη πάνω στους ανθρώπους. Πέρα από την ιστορική αυτή εξήγηση, ωστόσο, η σχέση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας με τους ανατολικούς πολιτισμούς θα μπορούσε να λεχθεί ότι υπαγορεύτηκε από μια μεταφυσική ανάγκη. Ειδικότερα, μια από τις βασικές αρχές της φιλοσοφίας, από την εποχή που εμφανίστηκε στο πνευματικό στερέωμα, ήταν η διάκριση μεταξύ του γίνεσθαι, από την μια πλευρά, που το χαρακτηρίζει η συνεχής, χωρίς σταματημό ροή των γεγονότων και οι αδιάκοπα φευγαλέες παραστάσεις των αισθητών πραγμάτων, και του είναι, από την άλλη πλευρά, που το προσδιορίζει η σταθερότητα και η γαλήνη της ακινησίας. Είναι σαφές ότι η ψυχή του ανθρώπου, που επιδιώκει να βρει την ηρεμία, θα πρέπει να την αναζητήσει στον κόσμο του είναι. Ο κόσμος αυτός δεν μπορεί παρά να υπάρχει έξω από την διαδικασία του χρόνου, την ρίζα κάθε μεταβολής και αναστάτωσης. Είναι δυνατόν, συγκεκριμένα, να υπάρχει στον ουρανό ή στο παρελθόν, που τίποτε δεν μπορεί να το αλλάξει και να το ανατρέψει. Χαρακτηριστική, εν προκειμένω, είναι η περίπτωση του Πλάτωνα, μιας έντονα μεταφυσικής ύπαρξης. Αναζήτησε την απόλυτη αλήθεια, την ατέλειωτη ομορφιά, το ανεπηρέαστο από τις διάφορες συνθήκες καλό και, γενικώς, καθετί που μένει σταθερό, στον ουρανό, όπου υπάρχουν οι αμετάβλητες ιδέες. Παράλληλα, όμως, θέλοντας να βρει στο γήινο περιβάλλον έργα τέχνης που θα άφηναν ανεπηρέαστη την ηρεμία της ψυχής του, τα αναζήτησε στο παρελθόν –ορισμένως, στις παμπάλαιες μορφές των αιγυπτιακών αγαλμάτων. Αυτές από τις αισθητές μορφές τέχνης, πίστεψε ο αρχαίος Έλλην φιλόσοφος, είναι οι ανώτερες, γιατί, έχοντας εγκαταλειφθεί στο παρελθόν, υπάρχουν έξω από την διαδικασία της μεταβολής. Κατά τρόπον ανάλογο, μπορούμε να υποθέσομεν, οι άνθρωποι των πρώτων μετά Χριστόν αιώνων, που η ψυχή τους, κινούμενη από ισχυρή μεταφυσική διάθεση, επιχειρούσε την γαλήνη, ήταν φυσικό να την αναζητήσουν στο παρελθόν –συγκεκριμένα, σε πολιτισμικές εκφράσεις παρωχημένων λαών, όπως ήταν οι θρησκευτικές τελετές λατρείας, γραπτά κείμενα της εποχής, όπως τα ερμικά έργα ή οι χαλδαϊκοί χρησμοί. Το παλιό, όντας έξω από την δίνη του χρόνου, προκαλούσε στους ανθρώπους του καιρού εκείνου τον σεβασμό και δημιουργούσε την αίσθηση του ιερού και του καθαρού. Έτσι, η δύναμη της μαγείας, που αναδεικνυόταν μέσα από τα κείμενα αυτά, τα οποία αναφέρονταν σε παλαιές θρησκείες και μορφές λατρείας, όπως εκείνες του Αιγύπτου θεού Θωδ, που ταυτιζόταν, καθώς ανέφερα ήδη, με τον Ερμή, μπορούσε αβίαστα να εμπνεύσει τους πεπαιδευμένους ανθρώπους –σε τέτοιο βαθ-

ο Πρόκλος, θεωρούν επίσης ότι η φιλοσοφία αποτελεί τον αναγκαίο καθαρτικό σταθμό στην πορεία του ανθρώπου προς την ηθική τελειώσή του. Ωστόσο, και οι δύο νεοπλατωνικοί στοχαστές, επηρεασμένοι προφανώς από την ανατολική μαγική παράδοση, υποστηρίζουν ότι η ένωση του ανθρώπου με τον Θεό μπορεί να επιτευχθεί κύρια μέσω της θεουργίας, μέσω της μύησης διά της τελεστικής- λατρευτικής πορείας, έτσι ώστε ο άνθρωπος να αναχθεί σε οντότητα θεία ή τουλάχιστον θεοειδή<sup>6</sup>.

### Από την Νεοπλατωνική στην Χριστιανική Ανθρωπολογία

Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε να αναφέρει ο διεισδυτικός στοχαστής επί της ιστορικής εξέλιξης των ιδεών πως, στο υπό εξέταση ζήτημα, η Χριστιανική διανόηση παρουσιάζεται εμφανώς πλησίον της διδασκαλίας των νεοπλατωνικών, αφού διδάσκει τόσο την προέλευση των αρεταϊκών δυνατοτήτων από τον Θεό, όσο και την αξιοποίησή τους από τον άνθρωπο, συνεχώς και αδιαλείπτως, προκειμένου να θεαθεί και να αφομοιώσει τις ιδιότητες της πηγής του<sup>7</sup>.

---

μό, μάλιστα, ώστε το κύρος της φιλοσοφίας να περιοριστεί και να γίνει πλέον αυτή θεραπινός της μαγείας. Η επικράτηση της μαγείας στον πνευματικό κόσμο, κατά τα χρόνια εκείνα, αντανakλούσε, γενικότερα, την απήχηση που είχε η δύναμή της στα ευρύτερα, λαϊκά στρώματα της κοινωνίας. Οι μάγοι, που κυκλοφορούσαν μεταξύ των απλών ανθρώπων, ασκούσαν ιδιαίτερη γοητεία επάνω τους».

6. R. T. Wallis, *ένθ' αν.*, σ. 197, όπου για την ανωτερότητα της θεουργίας έναντι της φιλοσοφίας, διαβάζουμε τα εξής: « Η ανωτερότητα της θεουργίας έναντι της φιλοσοφίας υποστηρίζεται σε ένα περίφημο κεφάλαιο του *Περί Μυστηρίων* στο οποίο ο Ιάμβλιχος αρνείται το γεγονός ότι η σκέψη από μόνη της μπορεί να ενώσει το φιλόσοφο με τους θεούς. Η θεωρητική κατανόηση των δυνάμεων που επικαλείται είναι χωρίς αμφιβολία δευτερευόντως σημαντική για τον θεουργό, παραδέχεται ο Ιάμβλιχος, αλλά η ζωντανή ένωση δεν εξαρτάται από αυτήν, αλλά από την επιτέλεση των κατάλληλων τελετουργικών πρακτικών». Πβ. M. Vegetti, *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, ελλ. μτφ. Γ. Χ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, εκδ. «Τραυλός», 2000, σ. 397.

7. Πβ. VI. Lossky: *Η Μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, Β' εκδ., ελλ. μετ. Στ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη, 1973, σ. 44. Μια απαραίτητη διευκρίνηση είναι στο σημείο αυτό αναγκαία: η ορθόδοξη θεολογία, κατά κύριο λόγο αποφαιτική, τίθεται γνωσιολογικά και ηθικά κρινόμενη υπεράνω κάθε φιλοσοφικής προσέγγισης επί του θείου. Οι συνάψεις μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και ανατολικής θεολογίας που διά της παρούσης μελέτης έρχονται εν μέρει να αναδειχθούν, αφορούν κατά κύριο λόγο σε ειδικά ζητήματα της Ηθικής και της Γνωσιολογίας, όπως εκείνα των «κοινών» θείων χορηγιών αλλά και της «ελευθέρης» οικειοποίησής τους εκ μέρους των ανθρώπων. Ας παρακολουθήσουμε την επί του ζητήματος θέση του VI. Lossky:

Υπό το εν λόγω πλαίσιο, ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης διδάσκει πως ο Θεός αποτελεί το δημιουργικό αίτιο, την κινητήρια δύναμη αλλά και τον συνεκτικό δεσμό όλων των όντων με την υπόστασή Του<sup>8</sup>. Από την πλευρά τους, τα όντα επιθυμούν, ορέγονται του αγαθού, ως του τελικού αιτίου τους, σύμφωνα βεβαίως με την καταστατική θέση που το καθένα εκ των άνωθεν προσδιορισμών κατέχει. Ο Δ. Αρεοπαγίτης θα επισημάνει ακολούθως ότι τα κατώτερα όντα επιθυμούν τα ανώτερα, τα ισότιμα με άλλα της ίδιας κατηγορίας επιδιώκουν την μεταξύ τους επικοινωνία, ενώ τα ανώτερα επιδεικνύουν αναφορικά με τα κατώτερα αυτών όντα την προνοητική φροντίδα τους<sup>9</sup>. Και εδώ ακριβώς αναδεικνύεται η πραγματικότητα του προσώπου ως κατορθώματος, το οποίο κινείται και στον οριζόντιο και στον ανιόντα κάθετο άξονα. Αναφερόμενος τέλος ο χριστιανός στοχαστής στην ανθρώπινη προαίρεση, βούληση ή ελευθερία, σημειώνει ότι αμαρτία συνιστά κατά κύριο λόγο η αδυναμία του ανθρώπου να γνωρίσει αληθινά ή να πραγματοποιήσει το αγαθό. Το κακό συνιστά μία ψευδή υπόσταση, μία παρυπόσταση. Διευρύνοντας μάλιστα ο Δ. Αρεοπαγίτης την ανωτέρω θέση του, υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο κακό συνιστά ασθένεια, αδυναμία και έλλειψη ή της γνώσης ή της αληθινής γνώσης ή της πί-

« Ο χριστιανισμός δεν είναι μία φιλοσοφική σχολή κερδοσκοπούσα εις βάρος των αφηρημένων ιδεών, αλλά προ πάντων μία επικοινωνία μετά του ζώντος Θεού. Διά τον λόγον αυτόν, παρά την φιλοσοφική των μόρφωσιν και τας φυσικάς των τάσεις προς την θεωρίαν, οι Πατέρες της ανατολικής παραδόσεως, πιστοί εις την αποφαιτικήν αρχήν της θεολογίας, εγνώριζον να κρατούν την σκέψιν των εις την θύραν του μυστηρίου και να μην αντικαθιστούν τον Θεόν με είδωλα του Θεού. Διά τον λόγον αυτόν επίσης δεν υπάρχει φιλοσοφία κατά το “μάλλον” ή “ήττον” χριστιανική – ο Πλάτων δεν είναι περισσότερον χριστιανός από τον Αριστοτέλη. Το θέμα των σχέσεων μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας ουδέποτε ετέθη εις την Ανατολήν: η αποφαιτική στάσις έδιδε εις τους Πατέρες της Εκκλησίας αυτήν την ελευθερίαν, διά της οποίας εχρησιμοποιούν τους φιλοσοφικούς όρους, χωρίς να διατρέχουν τον κίνδυνον να παρεξηγηθούν ή να εμπέσουν εις την “θεολογίαν των ιδεών”. Όταν η θεολογία μετετρέπετο εις μίαν θρησκευτικήν φιλοσοφίαν, ως υπήρξεν η περίπτωση του Ωριγένους, τούτο πάντοτε ήτον επακόλουθο της εγκαταλείψεως του αποφαιτισμού, ο οποίος είναι ο μίτος ολοκλήρου της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας». Σημειωτέον μάλιστα ότι ο αποφαιτισμός δεν εκφάνει μόνον την ριζική απόσταση του ανθρώπινου από το θείο αλλά και μία βαθειά επίγνωση του απόλυτου βάθους που κατέχει το δεύτερο έναντι του πρώτου. Πρόκειται για μία κατάσταση που δεν τεχνολογείται εννοιολογικά, αλλά συνιστά έκφανση του μυστικού τρόπου των σχέσεων, ή τουλάχιστον της ενορατικής αναγωγής της ανθρώπινης συνείδησης στην θεία πραγματικότητα.

8. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, προλ. Χ. Α. Τερζής- εισ. Α. Πολυχρονιάδης- μτφ. Δ. Χατζημιχαήλ, Θεσσαλονίκη, εκδ. « Ζήτρος », 2008, 152, 1- 13.

9. *Αυτόθι*, 155, 11- 18.



στης ή της έφεσης ή της διάπραξης του αγαθού<sup>10</sup>.

Υπό την προοπτική πραγμάτωσης της ανωτέρω ανθρωπολογικής διάστασης, και ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφέρει πως η κάθαρση ως τελούμενη συνεχώς, είναι απαραίτητη, διότι διαφορετικά το εγχείρημα του πιστού να λάβει πείρα των θείων χωρίς τις αναγκαίες υποκειμενικές προϋποθέσεις, θα ομοιάζε με προσπάθεια αρρωστημένου οφθαλμού να αντιμετωπίσει τις ακτίνες του ηλίου<sup>11</sup>. Η αφηγηματική αναλογία που προβάλλεται, συνιστά εδώ την δέουσα ατραπό για την διαλεκτική θείου- ανθρωπίνου. Συνεπώς, η νεοπλατωνική διδασκαλία περί καθάρσεως, η οποία εντάσσεται στο γενικό πλατωνικό οντολογικό μοντέλο, έχει απηχήσεις και στον Γρηγόριο. Ωστόσο, στο έργο του η κάθαρση έχει έναν καθαρά χριστιανικό προσανατολισμό και παρακολουθεί το δογματικό βιβλικό δίπολο «κατ' εικόνα- καθ' ομοίωσιν»<sup>12</sup>. Προβάλλεται κατά κύριο λόγο ως άσκηση ατομική με φιλοσοφικό περιεχόμενο, που σκοπό έχει να επαναφέρει τον άνθρωπο στην οντολογική πρωταρχή του, στην κατάσταση εκείνη της αγνότητας, προκειμένου να προσεγγίσει τον Θεό<sup>13</sup>. Από την άλλη

---

10. *Αυτόθι*, 179, 7- 18.

11. Στ. Παπαδόπουλου, *Μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας- Η σκέψη και τα έργα τους*, Αθήνα, εκδ. « Εκδοτική Εστία», 1986, σ. 168.

12. Vl. Lossky: *ένθ' αν.*, σ. 40. Ανατρέχουμε εκ νέου στον Vl. Lossky, προκειμένου να καταδείξουμε το πώς η αποφατική θεολογία του Γρηγορίου τεκμηριώνει λογικά το «κατ' εικόνα» και «καθ' ομοίωση» Θεού, χωρίς σε καμία περίπτωση να αποκτήσει τις προϋποθέσεις να μετεξελιχθεί ρητά σε καταφατική. Ο Ρώσος στοχαστής αναφέρει χαρακτηριστικά τα εξής: « Ο Άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός έλεγε: “ μέγα τὸ περὶ Θεοῦ λαλεῖν, ἀλλὰ μείζον τὸ ἑαυτοῦ καθαίρειν Θεῷ”. Ο αποφατισμός δεν είναι απαραίτητως μία θεολογία εκστάσεως. Είναι εν πρώτοις μία διάθεσις του πνεύματος αρνούμενου να σχηματίση ιδέας περί Θεού. Τούτο αποκλείει σταθερῶς πάσα αφηρημένη και καθαρώς διανοητική θεολογία, η οποία θα ήθελε να προσαρμόση εις την ανθρωπινην σκέψιν τα μυστήρια της σοφίας του Θεού. Είναι μία υπαρκτή θέσις, η οποία υποχρεώνει εξ ολοκλήρου τον άνθρωπον: δεν υπάρχει θεολογία εκτός της εμπειρίας· πρέπει να μεταβληθῶμεν, να γίνωμεν καινοὶ ἄνθρωποι. Διὰ να γνωρίσωμεν τον Θεόν, πρέπει να τον πλησιάσωμεν· δεν είναι τις θεολόγος εάν δεν ακολουθή την οδόν της μετά του Θεού ενώσεως. Η οδός της γνώσεως του Θεού είναι απαραίτητος αυτή η της θεώσεως. Κατά τον Άγιον Γρηγόριον τον Ναζιανζηνόν, εκείνος ο οποίος ακολουθῶν την οδόν ταύτην, νομίζει εις τινα δεδομένην στιγμήν, ὅτι ἔχει γνωρίσει, αὐτό το οποίον εἶναι ο Θεός, ἀπατάται. Ο αποφατισμός είναι επομένως εν κριτήριον, εν βέβαιον σημεῖον της διαθέσεως του πνεύματος να είναι σύμφωνον προς την αλήθειαν. Υπό την έννοιαν ταύτην πάσα αληθής θεολογία είναι κατά βάθος μία αποφατική θεολογία».

13. Π. Κούλιτς, *Η διαδικασία του θεολογείν κατά τον Άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο, Συνέδριο Πατερικής Θεολογίας- Γρηγόριος Θεολόγος*, Αθήνα, εκδ. « Αρμός», 1991, σ. 184, όπου δια-

πλευρά, για τον Γρηγόριο η κάθαρση εντάσσεται στον ευρύτερο χώρο της χριστιανικής πράξης και αποκτά έναν εκκλησιαστικό και κοινωνικό προσανατολισμό<sup>14</sup>. Σημειωτέον ότι χριστιανικά η έννοια του προσώπου δεν μπορεί να λειτουργήσει έξω από το πλαίσιο τού κοινωνείν, του εξίστασθαι. Αρθρώνεται σε μόνιμη κλίμακα ως σχέση.

Με ιδιαίτερη άνεση θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Μέγας Βασίλειος είναι ένας από τους θεμελιωτές της θεολογικής Γνωσιολογίας, την οποία κατά βάση είχε αναγάγει σε θεωρητικό κλάδο ο Ωριγένης. Ο άνθρωπος χρειάζεται το *Γνώθι σαυτόν* ως καταρχάς τον μεθοδολογικό εκείνο τρόπο που θα τον οδηγήσει στην κατανόηση της υλικής φθαρτότητας, από την μία πλευρά, αλλά και της ψυχικής αθανασίας, από την άλλη<sup>15</sup>. Και η εν λόγω συνειδητοποίηση της ανθρωπίνης διττότητας θα οδηγήσει βαθμηδόν τον άνθρωπο στο πρώτο επίπεδο των «ανησυχιών» του, να κατανοήσει το *κατ' εικόνα* Θεού, και ακολούθως να επιζητήσει *τήν δι' ὀφθαλμῶν κατανόησιν* του Θεού, νοητική-γνωσιολογική πρόσληψη που συνεπικουρικά θα θεμελιώνεται, με προοπτική πληρότητας, στην χριστιανική πίστη<sup>16</sup>. Στην θεολογία του αδελφού του Γρηγορίου, όπως ο Β. Τατάκης υποστηρίζει, το πλατωνικό *δι' ἐσόπτρου ὁρᾶν* συνιστά κεντρικό ζήτημα έρευνας. Η επιθυμία του Μ. Βασιλείου για την απόλυτη γνώ-

---

βάζουμε την ακόλουθη άκρως ενδιαφέρουσα επισήμανση για μία ορισμένη ιδιαιτερότητα του φιλοσοφείν: « Την πιο συντεταγμένη διατύπωση του τρόπου, με τον οποίο πραγματοποιείται η κάθαρση, βρίσκουμε στο αφετηριακό μας χωρίο του ΣΤ' Λόγου. Εκεί ο Γρηγόριος υπογραμμίζει ότι η κάθαρση γίνεται « τῇ δι' ἔργων φιλοσοφία ». Εκ πρώτης όψεως μας φαίνεται αταίριαστη η χρήση εδώ του όρου φιλοσοφία. Δεν της αποδίδει όμως την θύραθεν σημασία της, όταν την σχετίζει με την κάθαρση. Φιλοσοφία σημαίνει εδώ άσκησις. Ο σκοπός της κάθαρσης, η επαναφορά δηλαδή του ανθρώπου στην πρωταρχική του αγνότητα, με την οποία καθίσταται άξιος να προσεγγίσει τον Θεό, βρίσκει το μεγαλύτερο εμπόδιο στην τυραννία των παθών, τα οποία κρατούν τον άνθρωπο δέσμιο του σκότους και μακριά από το φως του Θεού. Το πιο αποτελεσματικό μέσο, για να απαλλαγεί ο άνθρωπος από αυτήν την υποδούλωση, είναι η άσκησις. Αυτή δεν είναι αφηρημένη και αθεμελίωτη, αλλά συγκεκριμένη και γνωστή πράξη, που διαμορφώνεται και πηγάζει από την καθολική χριστιανική εμπειρία και θεώρηση του ανθρώπου. Σ' αυτήν την περίπτωση η άσκησις είναι πράγματι μία φιλοσοφία, όπως την ονομάζει ο Γρηγόριος ». Και εδώ το ορθολογικό με το μυστικό στοιχείο συμπλέουν. Πβ. Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η συμβολή της Καππαδοκίας στην Χριστιανική σκέψη*, επανέκδοση, Αθήνα, εκδ. « Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών », 1989, σ. 178- 179.

14. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος Κ' 12*: ΒΕΠΕΣ 59, 147.

15. Μ. Βασιλείου, *Εἰς τό «Πρόσεχε σεαυτῷ» τοῦ Δευτερονομίου*, Ε. Π. ΛΑ', 204 b και 212 b.

16. *Αυτόθι*, 216 a. Πβ. Β. Τατάκης, *ένθ. αν.*, σ. 122.



ση ομοιάζει κατά πολύ με την πρόταση του Πλάτωνα για την μελέτη του θανάτου, για την μεταθανάτια θεώρηση των Ιδεών μετά την απαλλαγή από το σώμα. Ωστόσο, ο Βασίλειος δέχεται πως μόνον η χριστιανική ζωή μπορεί να ικανοποιήσει την εν λόγω επιθυμητική φορά, ενώ παράλληλα εξ ορισμού ως χριστιανός θα απέκλειε την απαξίωση του σώματος. Η αναζήτηση λοιπόν της αλήθειας, κίνητρο ελληνικό, καθίσταται με τον Μ. Βασίλειο αίτημα και χάρισμα του χριστιανικού βίου και μάλιστα σε πιο γενικευμένη κλίμακα κυρίως προοπτικά<sup>17</sup>.

Ο Γρηγόριος Νύσσης υποστηρίζει πως ο άνθρωπος μετέχει των θείων χαρισμάτων – ως προβολών των ενεργειών της Αγίας Τριάδος και όχι της Ουσίας της-, τα οποία και απολήγουν ως δωρεές προς την ύπαρξή του δίχως προφανώς να αλλοιώνονται, παρά την εμμενή παρουσία τους, λόγω της υπερτελειότητάς τους. Ο Χριστός τα «πηγάζει» εξ εαυτού και ο άνθρωπος ελευθέρως τα «αρύεται» προς εαυτόν, στο μέτρο των υπαρκτικών δυνατοτήτων του, οι οποίες κατά βάση είναι συμπεριληπτικές της, εφικτής, διαλεκτικής θείου-ανθρωπίνου<sup>18</sup>. Για την ψυχή, την περιγραφή της οποίας επιχειρεί με την βοήθεια του Πλάτωνα και του Πλωτίνου, ορίζει ότι είναι εικόνα της θείας πραγματικότητας και μάλιστα τέτοια που να έχει τις προϋποθέσεις να επαναλάβει το Χριστολογικό αρχέτυπο<sup>19</sup>. Και ως εικόνα είναι η ίδια τόσο πραγματική, ώστε στο εσωτερικό της σαν σε κάτοπτρο θεάται –αλλά και ενέχει κατά τις ενεργειακές προβολές του- τον Θεό. Στρεφόμενη στον εαυτό της ανακαλύπτει τις θείες εκφαντορίες ως λόγους συνοχής και αναδιατακτικής πορείας προς το έτι περαιτέρω βέλτιον<sup>20</sup>. Ομοίωση με τον Θεό, Θέωση, είναι η μόρφωση του Θείου στο εικο-

---

17. Πβ. *Αυτόθι*, σ. 80.

18. Πβ. Στ. Παπαδόπουλου, *Γ. Νύσσης*, Κατερίνη, εκδ. «Τέρτιος», 1987, σσ. 30- 32.

19. Χ. Τερέζη, *Φιλοσοφική ανθρωπολογία στο Βυζάντιο*, Αθήνα, εκδ. «Ελληνικά Γράμματα», 1993, σ. 33.

20. Ο τρόπος με τον οποίο ο Γρηγόριος Νύσσης παρακολουθεί την σημειολογία της κλασικής αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας διαφαίνεται και στην εκ μέρους του χρήση του όρου «ψυχή». Κατά την εκτίμησή μας, με τον εν λόγω όρο υπονοεί την ανθρώπινη διττότητα στην ενιαία έκφρασή της, εκείνην δηλαδή της «ουσίας» και του «προσώπου», μέσα από έναν χριστιανικό μετασχηματισμό της φιλοσοφικής ορολογίας, πεδίο στο οποίο ήκμασαν ο Λεόντιος ο Βυζάντιος και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός. Ο Χ. Τερέζης, αναλύοντας ως προς τις διαφορές και τις ομοιότητές τους τούς όρους «ουσία» και «πρόσωπον» στον Γρηγόριο Νύσσης, είναι πράγματι άκρως διαφωτιστικός: «Ως εκφραστικό μιας ιδιαίτερης και ανεπανάληπτης οντότητας και παρουσίας το ανθρώπινο «πρόσωπο» διακρίνεται από την ανθρώπινη «ουσία». Ο όρος «ουσία» είναι δηλωτικός των κοινών ιδιωμάτων που ανήκουν σε κάθε πρόσωπο και που εξασφαλίζουν τη φυσική ενότητα του ανθρώπινου γένους. Παράλληλα, λειτουργεί ως οντολογι-

νοκάτοπτρο της ψυχής<sup>21</sup>. Ο κατοπτρισμός του Θεού στην ψυχή, η ομοίωση και η άνοδος αυτής προς το αρχέτυπό της, έχει ως κινητήρια δύναμη το ανθρώπινο αυτεξούσιο, το οποίο έγκειται στην αγάπη του Θεού και στην «επιθυμία» της ανώτατης Αρχής για το δημιουργημά της ως ελευθέρου όντος<sup>22</sup>. Πρόκειται

κό υπόστρωμα που καθιστά δυνατή την ανάδυση του συγκεκριμένου και μοναδικού τρόπου με τον οποίο εμφανίζονται τα υποστατικά χαρακτηριστικά του κάθε προσώπου. Η διαφοροποίηση, όμως, του ιδιαίτερου προσώπου από την κοινή ουσία δεν ορίζεται μόνον ως προς τα βιολογικά οργανικά ιδιώματα και τις φυσικές λειτουργίες, αλλά κυρίως ως προς τις ηθικές επιλογές και προοπτικές. Το κάθε άτομο καθίσταται πρόσωπο, όταν ακολουθεί συνειδητά ένα διηνεκές υπαρξιακό γίγνεσθαι, το οποίο δεν υπόκειται στους όρους και στις δεσμεύσεις μιας τυπικής φυσικής επαναληπτικότητας. Αυτό δε σημαίνει ότι καταργεί την καθεαυτότητα των φυσικών καταβολών του, αλλά εκφράζει την εφετικότητά του και τη δυνατότητά του να τις ενεργοποιεί επιθέτοντας στην έκφανσή τους την προσωπική σφραγίδα του. Με την ιδιαιδίτητα ακριβώς αυτή συνάπτεται και ο παράγων της ελεύθερης προαίρεσης που, παρά το ότι κατά τη χριστιανική σκέψη δεν οδηγεί σε αυθαίρετες μορφές έκφρασης, έχει έναν αυστηρά υποκειμενικό χαρακτήρα, δυνάμει του οποίου και αξιολογείται». Πβ. *Αυτόθι*, σ. 32.

21. VI. Lossky: *ένθ. αν.*, σ. 146, όπου για την φύση της ψυχής στην χριστιανική θεολογία διαβάζουμε τα εξής ενδιαφέροντα: «Οι Έλληνες Πατέρες παρουσιάζουν την ανθρωπίνη φύσιν ότι μεν ως τρισύνθετον – νους, ψυχή, σώμα- ότε δε ως ένωση της ψυχής και του σώματος. Η διαφορά μεταξύ των οπαδών του τριχοτισμού και του διχοτομισμού σμικρύνεται τέλος εις εν θέμα ορολογίας: οι διχοτομισταί βλέπουν εις τον νουν μίαν ανωτέραν ιδιότητα της λογικής ψυχής, ιδιότητα διά της οποίας ο άνθρωπος έρχεται εις επικοινωνίαν μετά του Θεού. Το πρόσωπον ή η ανθρωπίνη υπόστασις περιλαμβάνουσα τα μέρη αυτού του φυσικού συνθέτου, εκφράζεται εις το σύνολον της ανθρωπίνης υπάρξεως, η οποία υφίσταται εν αυτή και δι' αυτής. Εικών του Θεού ο άνθρωπος είναι η σταθερά αρχή της φύσεως, δυναμική και μεταβλητή, πάντοτε τείνουσα διά της θελήσεως προς ένα εξωτερικόν σκοπόν. Δυνάμεθα να είπωμεν, ότι η εικών είναι μία θεία σφραγίς, η οποία σφραγίζει την φύσιν, θέτουσα αυτήν εις μίας προσωπικήν σχέσιν μετά του Θεού, σχέσιν απολύτως μοναδικήν δι' έκαστον άνθρωπον. Αυτή η σχέση θα πραγματοποιηθή, θα επιτευχθή διά της θελήσεως, η οποία προωθεί το σύνολον της φύσεως προς τον Θεόν, εν τω οποίω ο άνθρωπος οφείλει να εύρη την πληρότητα του είναι του». Σε μόνιμη κλίμακα λοιπόν το οντολογικό συνυφαίνεται στενά με το ηθικοπρακτικό, διά μέσου του γνωσιοθεωρητικού, στο πλαίσιο και εδώ ενός ολιστικού παραδείγματος, το οποίο δεν επιτρέπει την ευδοκίμηση των απομονωτισμών.

22. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, Ε. Π. ΜΔ', 184 b. *Αυτόθι*, 184 b - 184 c. Του αυτού, *Αντιρρητικός προς τὰ Απολιναρίου*, Ε. Π. ΜΕ', 1217 d. Του αυτού, *Εις τήν επιγραφήν τῶν Ψαλμῶν*, Ε. Π. ΜΔ', 433 c- d. Του αυτού, *Εξήγησις εἰς τὸν «Εκκλησιαστήν»*, Ε. Π. ΜΔ', 704 a. Πβ. Β. Τατάκη, *ένθ' αν.*, όπου αναφορικά με το «αυτεξούσιον» του ανθρώπου διαβάζουμε τα ακόλουθα: «Αφού ο Θεός έβαλε μέσα στον άνθρωπο *πάντων τῶν καλῶν τὰς ἀφορμάς*, ώστε το καθένα απ' αυτά να τον ωθεί προς το όμοιό του, δεν τον στέρησε φυσικά το κάλλιστον και πολυτιμώτατο· το αδέσποτο και αυτεξούσιο. Αν αυτό έλειπε, η εικόνα θα ήταν ξένη προς το αρχέτυπο. Ελεύθερος καταναγκασμού ο άνθρωπος δεν υπόκειται *φυσικῇ τινι δυνα-*

για μία αμοιβαία προθετικότητα που και στις δύο περιπτώσεις λειτουργεί ως εκστατικότητα. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος διαπιστώνει την συγγενεία του με το Θείο, τόσο εντονότερα το καθιστά υποκείμενο της αγαπητικής αναφοράς του. Ανακαλύπτει το αγαθόν και το κάλλος και τροφοδοτεί έτι περαιτέρω και ποιοτικότερα τις αναγωγές του. Η κίνηση αυτή είναι τόσο αγωνιώδης και συγκλονιστική, ώστε ο Γρηγόριος, για να την περιγράψει, χρησιμοποιεί ερωτική ορολογία, ως υπερβαίνουσα κάθε περιορισμό και κάθε καταφατικό κατηγορηματικό προσδιορισμό. Ο λόγος του δείχνει πως η θεολογία του αποτελεί περιγραφή της προσωπικής θεοπτικής εμπειρίας του<sup>23</sup>, της δίχως όρια εκστατικής αναφορικότητας προς το Θείο. Ακριβώς την εν λόγω έκσταση οδηγεί στις έσχατες απολήξεις της ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, στο σύνολο των πραγματειών του, στην οποία προσδίδει έντονα μυστικά χαρακτηριστικά και την πα-

---

*στεία, ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τό δοκοῦν ἔχει τήν γνώμην.* Η αρετή είναι κάτι το *ἀδέσποτον* και το *ἐκούσιον*. Ό, τι γίνεται από καταναγκασμό και βία δεν μπορεί να είναι αρετή. Το αυτεξούσιον χαρακτηρίζει κυρίως την ομοιότητα του ανθρώπου προς το θείο· ομοιότητα όχι τέλεια, φυσικά· γιατί το θεϊόν είναι άκτιστο, ενώ ο άνθρωπος είναι κτιστός. Το αυτεξούσιο ανοίγει τον απέραντο ορίζοντα προς την ομοίωση προς το θείο, που είναι ο όρος της ανθρώπινης μακαριότητας. Σ' αυτήν φτάνει κανείς με την αλλοτρίωση των κακών, που είναι η αρχή *τῆς ἐπὶ τό κρεῖττον ῥοπῆς*, και με τη μελέτη των υψηλών και θειοτέρων· με τούτη ριζώνει πια μέσα μας *ἡ ἕξις τοῦ κρεῖττονος*. Άρτιος άνθρωπος γίνεται όποιος έχει τέλεια συμπληρώσει το λόγο της φύσεώς του. Όποιος έκαμε τον εαυτό του τέκνο του Θεού με την αρετή, κυριάρχησε την ευγένεια τούτη, αυτός καταλαβαίνει την κατάλληλη ώρα της *ἀγαθῆς ὠδίνος* και αισθάνεται εύλογη χαρά, διότι, όπως λέει το Ευαγγέλιο, *ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τόν κόσμον*». Η διαλεκτική θείου-ανθρωπίνου δεν αίρει τις οντολογικές καταστατικές θέσεις και τις διαφορές που μεταξύ τους υπάρχουν, αλλά αναδεικνύει το πώς τελείται η μεταξύ τους κένωση. Πβ. Μ. Μπέζου, *Ελευθερία ή θρησκεία; Οι απαρχές της εκκοσμίκευσης στη Φιλοσοφία του δυτικού Μεσαίωνα*, Αθήνα, εκδ. «Μ. Π. Γρηγόρη», 1991, σ. 140, όπου για την διαλεκτική σχέση θείου και ανθρώπινου, κτιστού και ακτίστου, αναφέρονται γενικώς τα ακόλουθα: « Η σχέση του κτιστού και του ακτίστου είναι διαλεκτική, όχι δυαλιστική. Τα δύο στοιχεία της πραγματικότητας διακρίνονται χωρίς να διασπώνται. Μεταξύ κτιστού και ακτίστου υπάρχει διαφορά, όχι όμως διαίρεση ή αντίθεση. Η διαφορά συνίσταται στην κτιστότητα των όντων, εμψύχων και απύχων, και στην οντολογική προτεραιότητα του ακτίστου Θεού έναντι του κτιστού σύμπαντος, ανθρωπίνου και κοσμικού. Η ενότητα της πραγματικότητας δε θεμελιώνεται στην ταυτότητα, αλλά στην ετερότητα, δηλαδή στην οντολογική διαφορά Θεού-σύμπαντος, κτιστού και ακτίστου. Ο σκοπός της ζωής, η θέωση του κτιστού, σημαίνει την αναφορά των κτιστών στον άκτιστο ποιητή τους. Η σχέση, η επι-κοινωνία και η συμ-μετοχή των κτιστών στις ενέργειες ( ποτέ στην ουσία ) του ακτίστου είναι το νόημα της πραγματικότητας σύμφωνα με την ανατολική θεολογική παράδοση». Και εδώ η εκστατική κατάσταση επισημαίνεται ως άνευ όρων ρητή.

23. Στ. Παπαδόπουλου, *ένθ. αν.*, σσ. 30- 32.

ρομοιάζει με τον μανικό έρωτα που αναπτύσσεται χωρίς όρια ανάμεσα στον εραστή και στην ερωμένη του.

Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, από την πλευρά του, θεωρεί πως όσο καθαίρεται ο πιστός και ανακαινίζεται, τόσο βαθύτερα εξηγεί την αλήθεια, την οποία οι υπόλοιποι προσεγγίζουν επιφανειακά. Θα μπορούσαμε εδώ να διατυπώσουμε λόγο για έναν χριστιανικό πλατωνισμό, με την εξής διευκρίνιση: δεν γίνεται αντικείμενο θέας η ίδια η αλήθεια αλλά το «κάλλος», η ωραιότητα, η ανταύγιά της, δηλαδή η ενεργειακή προβολή της<sup>24</sup>. Ο πανθείσμός και τα απότοκά του δεν έχουν καμία θέση στον Χριστιανισμό. Ο Μάξιμος ο Ομολογητής, με τις ολιστικές προσεγγίσεις που τον χαρακτηρίζουν, υποστηρίζει πως ο πιστός εκείνος ο οποίος έχει υποταγεί ολοκληρωτικά σε επίγειες προσπάθειες δεν μπορεί να αποκτήσει την αγάπη, την αγαθή δηλαδή διάθεση της ψυχής προς ό,τι την περιβάλλει. Κατά την εκτίμησή του, η εγκλεισμένη εκκοσμίκευση δεν απελευθερώνει, αλλά υποτάσσεται σε αναγκαιότητες. Όσο λοιπόν θα ( αυτο- ) αποκλείεται από τις εγκόσμιες επιδιώξεις, τόσο θα πληρούται με αγάπη, με την χάρη του Αγίου Πνεύματος, το οποίο δρά σωτηριολογικά στην Εκκλησία, το ιστορικό δηλαδή καθίδρυμα που μετουσιώνει το θείο θέλημα σε εγκόσμιο γεγονός και καθιστά την θεία πολιτεία, προσωπικό και συλλογικό, τρόπο ζωής των ανθρώπων<sup>25</sup>. Ως εκ των ανωτέρω, ο πιστός πρέπει με όλες τις εσωτερικές δυνάμεις του να στρέφεται προς τον Θεό, «το πρόσωπό του» να ατενίζει, την αγάπη του για την υπόστασή Του να αυξάνει, το φως Εκείνου να ποθεί συνεχώς και με όλο και διευρυνόμενη ένταση να επιζητεί την επικοινωνία μαζί Του. Η νίκη κατά του πειρασμού που προκαλούν οι κοσμικές προκλήσεις δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συνεχής και αδιάλειπτη εμμονή του ανθρώπου ως έλλογης οντότητας στην αναζήτηση του Θεού, στην κατεύθυνση της αγάπης για το πρόσωπό Του<sup>26</sup>. Πρόκειται βεβαίως για μία πορεία που, όπως οιαδήποτε άλλη τέτοιας υφής, δεν μπορεί παρά να γίνεται με διαλεκτικούς αναβαθμούς, καθότι δεν εννοείται μηχανιστική οικειοποίηση του θείου. Οι βαθμοί συνειδητότητας με την ενίσχυση του αυτεξουσίου πρέπει συνεχώς να αυξάνονται, με πεποικιλμένες εξειδικεύσεις, καθότι η ίδια η θεία πραγματικότητα δεν είναι μονοδιάστατη, ως προς τις προβολές της οικονομίας της.

---

24. Του αυτού, *Μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας- Η σκέψη και τα έργα τους*, σ. 266.

25. *Αυτόθι*, σ. 322.

26. *Αυτόθι*, σ. 323.

Τέλος, ο Γρηγόριος Παλαμάς, αναγνωρίζοντας την υπερφυσική προέλευση των ανθρώπινων δυνατοτήτων –προφανώς με βάση την θεωρία περί του «κατ' εικόνα»-, παρατηρεί πως ο Θεός τοποθέτησε υπό τον έλεγχο του διανοητικού τμήματος της ψυχής, ως υποστρωματικό εφόδιο για θεωρίες, τους λόγους, δηλαδή την έλλογη έκφραση των πυρηνικών υποστρωμάτων που συνέχουν το φυσικό σύμπαν. Η χορηγία όμως αυτή έγινε με την προϋπόθεση ότι με την ενίσχυση της μπορεί να «χειραγωγηθεί» ο άνθρωπος προς ανώτερη αξιολογικά γνώση –δηλαδή θεωρία- και έτσι στο συνεχές έως την εσχατολογική αποκατάστασή του<sup>27</sup>. Απαιτείται δηλαδή και εδώ η ενεργός και συνειδητή ανταπόκριση του ανθρώπου στην επαναληπτική ανάκτηση των αρχετύπων και αποκλείεται οιαδήποτε περίπτωση συμπεριφορικού- πραξιακού μηχανικισμού. Οπότε ολοκληρώνεται το «κατ' εικόνα» με το «καθ' ομοίωσιν», το οποίο αποτυπώνει σε πλήρη κλίμακα την ενεργό οικειοποίηση του θείου από το ανθρώπινο<sup>28</sup>, κατά το υπόδειγμα βεβαίως που έθεσε ο Ιησούς Χριστός, ως συναμφοτερη θεανδρική οντότητα με συγκεκριμένη απτή ιστορική παρουσία.

---

27. Χ. Τερέζη, *Η θέση της Ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή- Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, Θεσσαλονίκη, εκδ. «Πουρνάρα», 1995, σ. 120.

28. Πβ. Χ. Τερέζη- Α. Καπρούλια, *Γρηγόριος Παλαμάς, Επιστολή προς Παύλον Ασάνην- Θεολογία του Ακτίστου φωτός*, προλ.- εισ.- μετ.- σχολ. Χ. Α. Τερέζη- Α. Καπρούλια, Θεσσαλονίκη, εκδ. «Ζήτρος», 2007, σσ. 95- 96, όπου αναφορικά με την δυναμοκρατικά ανανεούμενη διαλεκτική σχέση θείου- ανθρωπίνου, σημειώνονται τα ακόλουθα: « Η βιβλική θεολογία στο σύνολό της θέτει ζητήματα περί συνέργειας. Η προοπτική της εσχατολογίας προϋποθέτει μια ανάλογη κατάκτηση και εκ της ενεργοποίησης όλων των συνειδησιακών δυνάμεων του ανθρώπου. Με την διευκρίνιση βεβαίως ότι η ενεργοποίηση εξειδικεύεται ποσοτικά και ποιοτικά *ad hominem* και συνδέεται με ό,τι θα ορίζαμε ως προς τον βαθμό μετοχής στο αρχέτυπο. Άρα και ανεξάρτητα από τις εξειδικεύσεις, σε μια ανοικτή προοπτική η ιστορική εξέλιξη δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαδικασία για να πραγματώσει το ανθρώπινο γένος και εξ οικείων όρων ό,τι έχει χορηγηθεί ήδη εκ Θεού. Πρόκειται κατά βάση για μια αυτοπραγμάτωση, εφόσον ό,τι χορηγείται εκ Θεού συνιστά οντολογικό δεδομένο για τον άνθρωπο, χωρίς να τίθεται ως ειδική ρήτρα το πότε συνειδητοποιείται και βεβαίως από το πότε ιστορικοποιείται. Εδώ ωστόσο έγκειται σε μείζονα βαθμό ό,τι θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως θεολογία της ιστορίας, η οποία ανιχνεύει το πώς μέσα από μια ευρύτερη ερμηνευτική κατανόηση του παρελθόντος θα δοθεί η δυνατότητα ώστε η βίωση του παρόντος να διευκρινίσει τις στοχεύσεις του μέλλοντος. Η χρονική αυτή διαδοχή των επιπέδων διαμορφώνει έναν ορίζοντα αποφάσεων τελολογικής υφής, ο οποίος όλο και διευρύνεται, καθόσον ο άνθρωπος κατανοεί, βιώνει και μετασχηματίζει την σχέση του με το θείον. Διαστελλοντας κάπως φιλελεύθερα το ζήτημα, θα λέγαμε ότι η τελολογική θεωρία του Αριστοτέλη στο πεδίο της οντολογίας προσλαμβάνει στο χριστιανικό παράδειγμα και ανθρωπολογική προοπτική».

## Επίλογος

Ως εκ των ανωτέρω λοιπόν, έρως και θεία φιλοσοφία, κατά την επιστρεπτική διαδικασία, επιβοηθούν στην εκπλήρωση της μετάβασης από το επίπλαστο *είναι* στο *δέον*, στην εγκατάσταση από την συνθήκη της ύπαρξης που η ψυχή δεν είναι, σε εκείνη που καθηκόντως και εξ ορισμού οφείλει να είναι. Έτσι, ο άνθρωπος έχοντας έρωτα για το θείο δεν παραμένει σ' έναν ψυχολογισμό-συναισθηματισμό ή σ' έναν θρησκευτικό ιδεαλισμό, αλλά επιδιώκει την αναγωγή του στην υπόσταση της υπερβατικής Αρχής, αντιλαμβανόμενος έτσι και τον παράγοντα της μεταποίησής του, ως μιας αναγκαιότητας απελευθερωτικής, όσο και αν η έκφραση εμφανίζεται ως εσωτερικά αντιφατική. Μετέχοντας του θείου λαμβάνει άμεση εικόνα των προβολών του, έχει ίδια αντίληψη και πείρα της παρουσίας τους, τελειοποιείται και θεοποιείται. Τελικά, περατώνεται βαθμηδόν μία πορεία οντολογική, εκπληρώνοντας τον μεταφυσικό σκοπό της και αναδεικνύοντας δυνατότητες θείας προέλευσης, που δεν πλήττουν και δεν αλλοιώνουν τα ιδιάζοντα γνωρίσματα κάθε σχετικού, αλλά του προσφέρουν το πλήρωμά τους. Σε καμία περίπτωση δεν καταργείται το ανθρώπινο υποκείμενο ως θεολογούσα οντότητα, το οποίο έχει ως καθήκον να ανακαλύπτει τα πυρηνικά υποστρώματα της ύπαρξής του και να θέλγεται από την λειτουργία τους, η οποία μάλιστα πραγματώνει και την αισθητική κατάσταση του κάλλους. Άρα, η φιλοσοφία του υποκειμένου διαδραματίζει κεφαλαιώδη ρόλο στα όσα ανωτέρω διαμείφθηκαν και συνδέεται στενά μ' έναν «λόγον» εσωτερικόν ή ακόμη και εξωτερικόν, ο οποίος θα προσφέρει την δυνατότητα της εξ ανθρώπινου υποκειμένου ολοκλήρωσης στο γεγονός της δημιουργίας.

