

ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ

Β'



ΑΘΗΝΑ 1990

ὁ Μέγας Ἀθανάσιος (+ 373), διότι δύο φορές τόν ἀποκαλεῖ «ἀδελφόν» καί μία «πατέρα» (PG 85, 633C, 668A, 693A). Ἐνας διάκονος ποτέ δέν θά μποροῦσε νά προσφωνήσῃ «ἀδελφόν» τόν Μέγα Ἀθανάσιο.

Ἡ εὐρεία διάδοση καί πρωτοποριακή σημασία τῆς ἐκδοτικῆς προσπάθειας τοῦ Εὐθαλίου ἀποδεικνύεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ «Πρόλογός» του στίς Ἐπιστολές τοῦ Παύλου μεταφράστηκε τόν Ε' αἰ. στήν ἄρμενική καί τόν ΣΤ' στήν συριακή.

Τό ἔργο ἐκδόθηκε μερικῶς γιά πρώτη φορά τό 1698 καί συνδέθηκε ἐσφαλμένα μέ κάποιον ἐπίσκοπο Σούλκης (Σαρδηνία) Εὐθάλιο τοῦ Ζ' αἰ.

Ἐκθεσις κεφαλαίων τῶν Πράξεων: PG 85, 627-664. PG 10, 1549-1558.

Ἐκθεσις κεφαλαίων τῶν Καθολικῶν ἐπτά Ἐπιστολῶν: PG 85, 665-692.

Πρόλογος προτασσόμενος τῶν 14 Ἐπιστολῶν Παύλου: PG 85, 693-789.

Καί ἡ μετάφραση στήν ἄρμενική τόν Ε' ἤδη αἰ.: A. Vardanian, Euthalius' Werke. Untersuchungen und Texte, Wien 1930.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J.-A. ROBINSON, Euthaliana..., Cambridge 1895 (Texts and Studies III 3). TH. ZAHN, Neues und altes über den isagogischen Euthalius: *Neue kirchl. Zeitschr.* 15 (1904) 305-330, 375-390. E. VON DOBSCHÜTZ, Euthaliusstudien: *ZKG* 19 (1899) 107-154. A. VARDANIAN, Euthaliana, Wien 1930 (συναγωγή ἄρθρων). G. ZUNTZ, The Ancestry of the Harclean NT, London 1945, σσ. 77-121. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The Text of the Epistles, London 1953, σσ. 153-156. J. W. MARCHAND, The gothic evidence for "Euthalios matter": *HThR* 49 (1956) 159-167. Β. ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ, Εἰσαγωγή εἰς τήν Κ.Δ., Ἀθήνα 1960, σσ. 518-519, 521, 542-543. L. C. WILLARD, A Critical Study of the Euthalian Apparatus, Ann Arbor (Michigan) 1971 (δακτυλογρ. διατριβή).

126. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ (+ 394)

ὁ θεωρητικός τοῦ νηπτικοῦ βίου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγικά

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πρῶτος θεολόγος τοῦ νηπτικοῦ βίου, ἀνήκει στά μεγάλα δημιουργικά πνεύματα τῆς ἱστορίας. Στό πρόσωπό του συναντήθηκαν γόνιμα δύναμη γιά θεολογία καί πλούσιες θεοπτικές ἐμπειρίες. Ἀποτέλεσμα ἦταν νά διεϋρύνει μέ τό ἔργο του, πού

ἔχει ἐκπληκτικό βάθος, τό θεολογικό πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀκολουθώντας τό παράδειγμα τοῦ ἀδελφοῦ καί δασκάλου του Μεγάλου Βασιλείου, τοῦ ὁποίου αἰσθανόταν πνευματικός κληρονόμος καί συνεχιστής (PG 45, 252A), ἀσχολήθηκε μέ ὅλο τό φάσμα τῶν κρίσιμων ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς, προϋποθέτοντας ὅ,τι εἶχε παραχτεῖ στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφομοίωσε δηλαδή ὁλοκληρωτικά ἢ ἐκλεκτικά καί πάντοτε δημιουργικά τήν μικρασιατική θεολογία καί τόν Εἰρηναῖο, τήν ἁλεξανδρινή σχολή καί τόν Ἀθανάσιο, τήν ἀντιοχειανή ἐρμηνεία καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας. Βέβαια ὁ Βασίλειος ἐγινε ὁ ἀσφαλῆς θεολογικός τόπος, στόν ὁποῖο ὁ Γρηγόριος βασίστηκε, ἀλλά δέν περιορίστηκε σ' αὐτόν.

Ἔτσι συνέχισε τήν τριαδολογία καί τήν πνευματολογία τοῦ Βασιλείου, ὅπως τήν χριστολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, ἀλλά μεγάλωσε τό εὖρος καί τό βάθος τους, βελτίωσε κάποια σημεῖα τους καί προπαντός ἄνοιξε μιᾶ νέα προοπτική. Πρόκειται γιά τήν θεολογική ἀνθρωπολογία, ἡ ὁποία αὐτούσια ἢ ἀφομοιωμένη συνιστᾷ τήν προϋπόθεση τῆς μεταγενέστερης ἀσκητικῆς καί ἡσυχαστικῆς θεολογίας, ἀπό τά νεοπλατωνίζοντα Ἀρεοπαγίτικά ἔργα (Ε' αἰ.) καί τόν Μάξιμο Ὁμολογητή (+ 662) μέχρι τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ (+ 1359) καί τόν Κάλλιστο Ἀγγελικούδη (+ τέλος ΙΔ' αἰ.). Ἡ διδασκαλία τοῦ Εὐνομίου, ἡ ἄρνηση τῆς θεότητας τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπό τοὺς πνευματομάχους, ἡ ἀπορρόφηση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπό τήν θεία στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού δίδασκε τότε ὁ Ἀπολινάριος, ὀδηγοῦσαν σέ πλήρη διαστρέβλωση τῆς θείας ἀλήθειας, πού εἶχε ἄμεσο ἀντίκτυπο στήν χριστιανική ἀνθρωπολογία καί στόν πνευματικό βίο τοῦ πιστοῦ. Δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι μοναστικοί ἀσκητικοί κύκλοι, οἱ μεσσαλιανοί, μέ τοὺς ὁποίους σχετίζονταν οἱ εὐσταθιανοί καί τοὺς ὁποίους ὁ Γρηγόριος γνώριζε πολύ καλά, εἶχαν πρακτικά γίνει ἐκφραστὲς τῶν θεολογικῶν συνεπειῶν τῶν παραπάνω κακοδοξιῶν. Ὁ συνδυασμός αὐτός τῶν θεολογικῶν καί πρακτικῶν παρεκτροπῶν ἀποτελέσε βαθιά κι ἐπικίνδυνη κρίση γιά τήν Ἐκκλησία, ἀλλά καί ἀφορμή γιά τό μεγαλειώδες ἔργο τοῦ Γρηγορίου. Γι' αὐτό καί σέ ὅλα του σχεδόν τά ἔργα ἔχουμε τόν συνδυασμό τῆς τριαδολογίας καί χριστολογίας, πρὸς τήν θεολογία τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ. Καί δύσκολα διαφοροποιεῖται τό ἐνδιαφέρον του γιά τήν δογματική διδασκαλία ἀπό τό ἐνδιαφέρον του γιά τόν πνευματικό βίο, ἀφοῦ κατὰ τόν ἴδιο τήν «ἀρετὴν τῆς εὐσεβείας» ἀποτελεῖ *συγχρόνως* ἡ ὀρθή γνώση τῆς ἀλήθειας καί ἡ «καθαρότης τοῦ ἥθους» (PG 44, 377BC).

Θεμελιώδης προσφορά τοῦ Γρηγορίου καί νέο στοιχεῖο, πού μέ θεολογική συνέπεια εἰσάγει στήν χριστιανική σκέψη, εἶναι ἡ σαφέστα-

τη διάκριση τοῦ θεοῦ ὡς «ἀκτίστου» καί τοῦ ἐγκοσμίου ὡς «κτιστοῦ»· τοῦ θεοῦ ὡς «ὄντως ὄντος» καί τοῦ ἐγκοσμίου ὡς «ὑφεστῶτος» μόνο ἐφόσον σχετίζεται πρὸς τὸ θεῖο· τοῦ θεοῦ ὡς «ἀτελευτήτου» καί ὄχι μόνο ὡς «ἀγεννήτου». Στίς ἀναλύσεις αὐτές προχωρεῖ γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἐπίσης μεγάλη του θεολογία περὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ἐμψύχου ὁμοιώματος» τοῦ Θεοῦ, ὡς ὄντος πού πρέπει ἀδιάκοπα νὰ κινεῖται πρὸς «μετουσίαν Θεοῦ», νὰ κινεῖται ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι πρὸς τὸ εἶναι. Ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς τριαδολογίας προχωρεῖ στὸν χῶρο τῆς οἰκονομίας. Αὐτὸ ὅμως εἶναι μόνο σχηματικό, διότι παράλληλα καί κάποτε πρῶτιστα διαπιστώνει ὁ ἐρευνητής καί τὴν ἀντίθετη φορά, ὅτι δηλαδή στὴν θεολογία τοῦ «κτιστοῦ-ἀκτίστου» καί τοῦ «ἀτελευτήτου» φθάνει ἀπὸ τὴν θεολογία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὁμοιώματος τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἀπὸ τὴν οἰκονομία.

Ἡ κατανόηση τῆς ἐσώτερης διαδικασίας τοῦ ἔργου τοῦ Γρηγορίου γίνεται πολὺ δύσκολη, ἔνεκα τοῦ ἔντονα φιλοσοφικοῦ τρόπου μέ τὸν ὁποῖο ἐργάζεται. Ἐνδεικτικό εἶναι ὅτι ἐκτιμήθηκε καί ἐρευνᾶται περισσότερο ὡς φιλόσοφος καί μάλιστα ὡς ὁ σπουδαιότερος φιλόσοφος τῆς ἐποχῆς. Ἀπὸ δύο ἀναφορές του ὅμως γίνεται σαφές ὅτι τὸ ἰδεῶδες του ἦταν ὁ «κράτιστος θεολόγος», πού θεολογεῖ «κατὰ τὸν νοῦν τῶν ἐκκλησιαστικῶν διδασκάλων» (PG 45, 105C), καί ὁ «πνευματικός», πού ἔχει τὴν χάρη καί τὴν δύναμη «ἀνακρίνειν τὰ πάντα» (PG 46, 172A), δηλαδή τὰ προβλήματα πού σχετίζονται μέ τὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ μία διατύπωση ἐνθυμίζει τὸ ἰδεῶδες τοῦ «ἀρίστου Θεολόγου», τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, καί ἡ ἄλλη τὸ ἰδεῶδες τοῦ πνευματικοῦ διδασκάλου, τοῦ Ὡριγένη.

Τὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου διακρίνει *παραδοσιακότητα καί δημιουργικότητα*. Ἡ *πρώτη* ὁρίζεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ θεολογεῖ σύμφωνα μέ τὴν διδασκαλία τῶν Πατέρων, ἀπὸ τὴν βεβαιότητα ὅτι ὅσοι ἀγνοοῦν τὸ «Εὐαγγέλιον» δέν κατανοοῦν τὴν ἀλήθεια, πού αὐτοφανερώνεται στὸν ἄνθρωπο (PG 44, 33A), καί ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ ἀναίρεση τοῦ «ψεύδους» ἢ τῆς κακοδοξίας γίνεται μόνο μέ τὴν φανέρωση τῆς ἀλήθειας. Ἡ *δεύτερη* ὁρίζεται ἀπὸ τὴν ἐξαιρετικὴ εὐαισθησία του στὰ κρίσιμα θεολογικά προβλήματα τῆς ἐποχῆς, ἀπὸ τὰ μεγάλα του διανοητικά χαρίσματα, ἀπὸ τὴν πλούσια παιδεία του, ἀπὸ τίς ἔντονες θεῖες ἐμπειρίες του καί ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι ὁ θεολόγος μέ «συνήγορον τῆς πίστεως τὸν λόγον» καί μέ τὴν θεία χάρη μπορεῖ νὰ «ζητήσῃ» (PG 45, 117B) τὴν λύση προβλημάτων, γιὰ τὰ ὁποῖα δέν ὑπῆρχε ἤδη ἀπάντηση.

Ἡ Ἐκκλησία τίμησε τὸν Γρηγόριο ὅσο λίγους θεολόγους τῆς. Ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (787) τὸν ἀποκάλεσε «Πατέρα Πατέρων», ἂν καί τὴν φήμη του δέν ἔπαψε νὰ ὑπονομεύει ἡ ἀντίληψή του περὶ τελικῆς ἀποκαταστάσεως ἢ ἀναστοιχειώσεως τῶν πάντων.

Τό πνευματικό κλίμα

Τό πνευματικό κλίμα πού ἐπηρέαζε ἄμεσα τόν Γρηγόριο συνιστοῦσαν ἡ ζωὴ πρῶτιστα τῆς Ἐκκλησίας, πρὸς τὴν ὁποία συνδέονταν οἱ ποικίλες κακοδοξίες καὶ οἱ φιλοσοφικὲς μέ τις κοσμολογικὲς τάσεις τῆς ἐποχῆς. Ἡ μεταθανασιανὴ θεολογία, πού ἀναπτύχθηκε κυρίως ἀπὸ τοὺς καππαδόκες θεολόγους, τόν Βασίλειο καὶ τόν Γρηγόριο Θεολόγο, προχώρησε στὴν διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεων, στὴν πνευματολογία καὶ τέλος στὴν ἐνότητα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Στὴν θεολογία αὕτῃ προσπάθησαν νά θεμελιώσουν τὴν ἐνότητα τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς Ἐκκλησίας, πρᾶγμα πού πέτυχαν στὴν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας (379) καὶ δὴ στὴν Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (381). Τό γεγονός αὐτό, σέ συνδυασμό πρὸς τὴν φιλορθόδοξη πολιτικὴ τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου (378-395), δημιούργησε εὐφορία στοὺς ὀρθοδόξους, μολονότι δέν ἔλειψαν οἱ δυσκολίες καὶ οἱ κακοδοξίες. Οἱ νεοαρειανόφρονες εὐνομιανοὶ καὶ οἱ ἀπολιναριστὲς συνέχιζαν τὴν δράση τους, ἐνῶ σημαντικὲς ὁμάδες μεσσαλιανῶν καὶ εὐσταθιανῶν μοναχῶν ἐπέβαλλαν τίς παρεκτροπές τους. Στό μεταξύ ὁ Μέγας Βασίλειος κηδεύτηκε τὴν 1.1.379, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μετὰ τὸ 383 ζοῦσε τὸν περισσότερο καιρὸ ἀποτραβηγμένος καὶ μέ τόν Διόδωρο Ταρσοῦ γεννιόταν ὁ δυοφυσιτισμός τῶν ἀντιοχειανῶν. Ζοῦσαν καὶ δροῦσαν βέβαια ἱκανοὶ συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου (+402) καὶ ὁ Κύριλλος Ἱεροσολύμων (+387), ἀλλὰ ἦταν σαφές ὅτι ἀπὸ τὸ 383 κεφαλὴ θεολογικὴ τῆς Ἐκκλησίας λογιζόταν ὁ Γρηγόριος, παράλληλα πρῶτα καὶ σέ διαδοχὴ ἔπειτα τοῦ φίλου του Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου.

Ἡ θύραθεν σκέψη, φιλοσοφία, ἠθικὴ καὶ κοσμολογία, στὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγορίου εἶχε περάσει ἀπὸ τοὺς μεγάλους στοχαστὲς τῆς ἀρχαιότητος καὶ τόν Πλωτῖνο στοὺς ἐπαγγελματίες ρήτορες καὶ σοφιστὲς, πού συνήθως ἐξέφραζαν ἐκλεκτικὰ ὅλες τίς παλιές ὀνομαστές σχολές μέ τρόπο μάλιστα ἐγκυκλοπαιδικό καὶ σπάνια δημιουργικό. Καὶ ὁ Γρηγόριος, πού μέ προσωπικὴ του κυρίως μελέτη σπούδασε τὴν θύραθεν σκέψη, ζοῦσε καὶ ἀνέπνεε αὐτὴν σέ βαθμὸ θαυμαστό. Αἰσθανόταν πολὺ ἄνετα στό κλίμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, στὸν ὁποῖο συναντήθηκαν πλατωνικά καὶ ἀριστοτελικά στοιχεῖα, καὶ τῆς ἀνανεωμένης στοᾶς. Ὁ ρόλος πού ἐπαιξε τὸ φιλοσοφικὸ περιβάλλον στὴν δημιουργία τοῦ Γρηγορίου ὀρίζεται ἀπὸ τὸν ἴδιο:

«ἔστι γάρ καὶ τῆς ἐξω παιδείσεως πρὸς συζυγίαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον. Καὶ γάρ ἡ ἠθικὴ τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία γένοιτο ἂν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνός τῆς ζωῆς· μόνον τὰ ἐκ ταύτης κινήματα μηδὲν ἐπάγοντο τοῦ ἀλλοφύλου μιάσματος» (*Βίος Μωυσέως*: PG 44. 336D-337A).

Πράγματι όμως ή θύραθεν σκέψη, πρίν γίνει «σύζυγος» καί «κοινωνός», αποδείχτηκε

«ἀγονος... ἀεί ὠδίνουσα καί μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. Τίνα γάρ ἔδειξε καρπόν τῶν μακρῶν ὠδίνων ή φιλοσοφία;... Οὐ πάντες... ἀτελεσφόρητοι, πρίν εἰς τό φῶς ἐλθεῖν τῆς θεογνωσίας;» (αὐτόθι: PG 44, 329B).

Ἡ φιλοσοφία δέν ὁδήγησε στήν ἀλήθεια κι ἔμεινε στεῖρα· γίνεται λοιπόν στόν θεολόγο «κοινωνός», ἀφοῦ ἀλλοτριωθεῖ τοῦ «μιάσματος», δηλαδή τῆς ἀπόλυτης αὐτονομίας της· τότε μόνο εἶναι νόμιμο καί δυνατόν

«τόν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναόν διὰ τοῦ λογικοῦ πλούτου καλλωπισθῆναι» (αὐτόθι: PG 44, 360C).]

Ἐκλεκτική χρήση τῆς φιλοσοφίας

Ἡ τελευταία φράση τοῦ Γρηγορίου, πού ἀπηχεῖ τόν Μ. Βασίλειο, φανερώνει τόν τελικό λόγο χρήσεως τῆς φιλοσοφίας κι ἐξηγεῖ γιατί ὁ Γρηγόριος κυριολεκτικά συμπλέει μέ ὅλα τά φιλοσοφικά ρεύματα, σάν αὐτά ν' ἀποτελοῦσαν ἀπέραντη χοάνη μέσα στήν ὁποία ζοῦσε καί ὁ ἴδιος. Δέν πρόκειται γιά ἐπίδραση τούτου ή ἐκείνου τοῦ συστήματος στόν Γρηγόριο, καθώς ἀναζητοῦν οἱ σύγχρονοι ἐρευνητές, ἀλλά γιά χρήση αὐτῶν καί ἐκείνων τῶν στοιχείων τῶν διάφορων συστημάτων, ἀνάλογα μέ τό θέμα πού ἐπεξεργαζόταν, σύμφωνα καί μέ τήν τακτική πού ἦταν γενικά διαδεδομένη κατά τό παράδειγμα τοῦ Ἀλβίνου (Β' αἰ.). Ἀλλωστε τά φιλοσοφικά στοιχεῖα πού χρησιμοποίησε εἶχαν ἀποβεῖ κοινοί τόποι στήν ἐποχή του. Ἴσως γι' αὐτό δέν κατονομάζει τίς πηγές του, μολονότι γνώριζε ἄμεσα – καί ὄχι μόνο ἀπό «ἀνθολόγια» – τόν Πλάτωνα, τόν Πλωτῖνο καί ἄλλους φιλοσόφους. Ὅλ' αὐτά ὑπογραμμίζουν τήν τεράστια ἀφομοιωτική δύναμη τοῦ Γρηγορίου καί τήν ἱκανότητα νά δημιουργεῖ καί δὴ νά θεμελιώνει τήν προσωπική του σκέψη μέσω τῶν ποικίλων συστημάτων, πού γιά τοὺς τότε θύραθεν ρήτορες καί σοφιστές ἀποτελοῦσαν πλαίσια καί ἀξεπέραστα ὅρια. Ἡ ἀφομοιωτική ὁμως αὐτή δύναμή του καθιστᾷ συνήθως ἀδύνατη τήν ἐπισήμανση τῶν φιλοσοφικοηθικῶν πηγῶν του, γι' αὐτό καί στό σημεῖο τοῦτο οἱ ἐπίμονες ἐρευνητές ἀπέδωσαν ἐλάχιστα.

Ὁ Γρηγόριος ἔχει βαθιά συνείδηση τοῦ «ὅλως ἄλλου» τῆς φιλοσοφίας, μολονότι ὅλοι σχεδόν οἱ κρίσιμοι καί ἀποφασιστικοί του ὅροι, ὅπως μετουσία, μετοχή, ὁμοιώσις, κάθαρσις, θεωρία τοῦ θεοῦ, γνῶσις, ἔνωσις ψυχῆς μέ τό θεῖον, εἰκῶν, ἀρχέτυπον, αἷτιον, αἰτιατόν, ἦταν ἤδη σέ φιλοσοφική χρήση. Τό περιεχόμενό τους, ή συνά-

φειά τους, είναι λίγο πολύ διάφορα στον Γρηγόριο και η χρήση τους ορίζεται βασικά από τον νέο πνευματικό χώρο, τον οποίο με αυτούς τώρα οικοδομεί. Η μετουσία π.χ. και η γνώση του Πλάτωνα και του Πλωτίνου είναι γνώση και θέα των ιδεών, πέρα των οποίων υπάρχει το Έν. Στον Γρηγόριο οι όροι αυτοί σημαίνουν τελικά όχι γνώση, αλλά ύπαρξη στο έσχατο θείο είναι, στην αλήθεια. Προς την ύπαρξη αυτή δεν κινείται αφαιρετικά ή διαλεκτικά, αλλά νηπτικά και πράγματι μεθεκτικά. Δεν επιδιώκει να γνωρίσει αποφαστικά το θείο, αλλά να «γίνει» θείο όν, όποτε θα γνωρίζει το όντως όν και τά όντα γενικά. Και τά πιο έντυπωσιακά φιλοσοφικά στοιχεία στο έργο του αποτελούν περισσότερο έπιχειρήματα, δομικό ύλικό, εικόνες και άφορμές για τον σκοπό του.]

Διαδικασία και όρολογία

Σκοπός του είναι να θεμελιώσει θεολογικά τον άνθρωπο ως εικόνα και όμοίωση του Θεού. Είναι φανερό στο έργο του, πώς η καταπολέμηση της κακοδοξίας και η απολογητική του γενικά επιδιώκεται και κατορθώνεται με την έντυπωσιακή οικοδόμηση, η οποία συνιστά κυριολεκτικά ένα *Sitz im Leben* της όλης θεολογίας της Έκκλησίας, την έρμηνεία δηλαδή του ανθρώπου με τό φώς της θεολογίας, την παρουσίαση του έν Χριστώ ανθρώπου έτσι, ώστε να κατανοείται στο πνευματικό κλίμα της εποχής, αλλά και να νομιμοποιείται στο πλαίσιο της Παραδόσεως της Έκκλησίας. Τό έγχείρημα δεν ήταν νέο. Νέα μόνο ήσαν τά πλαίσια, τό εύρος και τό βάθος της προσπάθειας. Τώρα ό θεολόγος μας προϋποθέτει αυξημένη (σε σύγκριση με παλαιότερες εποχές) θεολογία-τριαδολογία, πιέζεται από χριστολογικές κακοδοξίες, έχει τό χάρισμα των θείων έμπειριών και την αναγκαία παιδεία. Ανέλυσε περισσότερες πλευρές του θέματός του και γι' αυτό χρησιμοποίησε ευρύτερα την φιλοσοφία. Τό γεγονός έντυπωσίασε θετικά ή αρνητικά όλους. Πολλοί όρθόδοξοι δίστασαν να υίοθετήσουν την σκέψη του για τά νέα της βήματα και την πλούσια χρήση της φιλοσοφίας, την όποία ύποπτεύονταν. Ένίοτε μάλιστα ό Γρηγόριος δεν μπόρεσε να άφομοιώσει και να ύποτάξει άπόλυτα την φιλοσοφική σκέψη. Αυτό είχε ως άποτέλεσμα να δημιουργηθούν έρωτηματικά για την άπόλυτη όρθοδοξία του και να μή διαβαστεί όσο οί άλλοι καπαδόκες.

Έντονο πρόβλημα αντιμετώπιζει και η σύγχρονη έρευνα. Οί εκκλησιαστικότεροι έρευνητές προσπαθούν να διακρίνουν στο έργο του Γρηγορίου τά φιλοσοφικά στοιχεία από τά θεολογικά και να δείξουν την πρωτοτυπία του. Οί άλλοι τον αντιμετώπιζουν κυρίως ως φιλόσοφο και άποτιμούν τό έργο του με φιλοσοφικά κριτήρια. Οί πρώτοι

τό εἶναι, ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο καθοδηγούμενον ἀπό τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πρὸς τόν κόσμον, *ad extra*, καί δέν τοποθετοῦνται πρὶν ἀπό τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο.]

Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων

Στὸν χώρο τῆς τριαδολογίας ἔκανε καί ἄλλα δύο σημαντικά βήματα:

α) Στήριξε τὴν ὁμοουσιότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων στὴν ἀπόλυτη ἐνότητα τῶν ἐνεργειῶν τους:]

«Πᾶσα ἐνέργεια, ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη, ἐκ Πατρός ὀρμαῖται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται... διὰ τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα» (PG 45, 125C).

Καί «οὐ διακρίνεται πρὸς τὰς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια» (PG 45, 128C).

«Τῆς δέ τοῦ Υἱοῦ φύσεως διὰ τῶν ἐνεργειῶν ταυτότητος οὐκ ἄλλότριον ἀπεδείχθη τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον' ...μία ...τῆς Τριάδος ἡ φύσις» (Εἰς τὴν Προσευχὴν: PG 44, 1160B).

Τὴν ἄποψη αὐτὴ εἶχε παλαιότερα (πρὶν τὸ 381) ὑποστηρίξει ὁ Δίδυμος Τυφλός στὸ *De Spiritu sancto* (PG 39, 1049C-1050A), ἀλλὰ μένει ἄγνωστο ἂν ὁ Γρηγόριος γινώριζε τὸ γεγονός.

[β) Μίλησε σαφέστερα γιὰ τὸν τρόπο προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διασαφηνίζοντας ὅτι ὑπάρχει θεμελιώδης διαφορὰ στὸ εἶναι τῶν θείων προσώπων καὶ ὅτι αὐτὴ ἐξηγεῖται μὲ τοὺς ὅρους «αἷτιον» καὶ «αἷτιατόν», πού ὁμως δέν ἀναφέρονται στὴν θεία φύση πού εἶναι κοινή. Τὸ αἷτιον εἶναι πάντα καὶ μόνο ἓνα, ὁ Πατέρας. Αἷτιατόν εἶναι πάντα ὁ Υἱός καὶ τὸ Πνεῦμα. Ὁ Πατέρας καὶ μόνο αὐτός θεωρεῖται πηγὴ. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο προῆλθαν ὁ Υἱός καὶ τὸ ἅγιο Πνεῦμα ἀπασχόλησαν ἐντονα τὸν Γρηγόριο Νύσσης. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος τὴν ἴδια ἐποχὴ πρότεινε γιὰ τὸν τρόπο προελεύσεως τοῦ Πνεύματος τὸν ὅρο «ἐκπόρευσις» καὶ «ἐκπορευτόν», ἀλλὰ δήλωνε ὅτι ἀδυνατοῦσε νὰ τὸν ἐξηγήσει περισσότερο, ὅπως ἀδυνατοῦσε γενικά νὰ ἐξηγήσει τὸν ὅρο «ἀγεννησία» γιὰ τὸν Πατέρα καὶ «γέννησις» γιὰ τὸν Υἱό] (Λόγος ΛΑ' 8: PG 36, 141). Ἔθετε ὁμως τὴν χρυσή βάση ὅτι «πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ, πλὴν τῆς αἰτίας· πάντα δέ ὅσα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς υἱότητος καὶ τῶν ὅσα σωματικῶς περὶ αὐτοῦ λέγεται» (Λόγος ΛΔ' 10: PG 36, 252A).

Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος

Ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης ἐπιχειρεῖ περαιτέρω ἐξήγηση, ἡ ὁποία ἀπασχόλησε πολὺ ἀπὸ τὸν IB' αἰῶνα ρωμαιοκαθολικοὺς καὶ ὀρθόδοξους στὶς συζητήσεις τοὺς περὶ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ἐξήγηση, πού ἔδωσε καὶ πού συνιστᾷ τὸ εἶδος τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶναι τῶν θεῶν προσώπων, ἦταν σύντομα ἡ ἐξῆς: Ὁ Πατέρας ἀποτελεῖ πάντα τὸ «αἷτιον». Ὁ Υἱὸς προέρχεται «ἐκ τοῦ αἰτίου» ὡς «αἰτιατόν». Τὸ ἅγιο Πνεῦμα προέρχεται «ἐξ αἰτίας». Ἐτσι ἐξασφαλίζεται ἡ μοναδικότητα τοῦ αἰτίου, ἀλλὰ καὶ διακρίνονται μεταξύ τους τὰ αἰτιατά («ἐκ τοῦ αἰτίου» τὸ ἓνα, «ἐξ αἰτίας» τὸ ἄλλο). Ἡ θεολογία αὐτῆ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἀποκλείει κάθε ἰδέα filioque, τῆς διδασκαλίας πού θέλει καὶ τὸν Υἱὸ αἰτία ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος. Αἰτία εἶναι μόνο ὁ Πατέρας. Ὁ Γρηγόριος διακρίνει σαφῶς τρεῖς «διαφορές»: αἰτία ὁ Πατήρ, αἰτιατόν ὁ Υἱός, ἐκ τῆς αἰτίας τὸ Πνεῦμα. Τὸ γεγονός ἀκόμη ὅτι ἡ θεία φύση εἶναι κοινὴ στὰ τρία πρόσωπα, πού γι' αὐτὸ ἔχουν κοινές ἐνέργειες, καὶ οἱ λόγοι τοῦ Ἰωάννη (15, 26) ὁδηγοῦν σ' ἓναν ἐγγύτερο προσδιορισμὸ τῆς σχέσεως Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀλλὰ καὶ τῆς διαφορᾶς ὑπάρξεώς τους: Ὁ Υἱὸς προέρχεται «προσεχωῶς ἐκ τοῦ πρώτου» (τοῦ Πατέρα). Τὸ Πνεῦμα προέρχεται «διὰ τοῦ προσεχωῶς (= τοῦ Υἱοῦ) ἐκ τοῦ πρώτου» (= τοῦ Πατέρα). Ὁ Υἱὸς λοιπὸν εἶναι τὸ πρόσωπο «διὰ» τοῦ ὁποίου (ὄχι ἐκ τοῦ ὁποίου) πέμπεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τὸ αἶτιο, τὸν Πατέρα. Ἡ διαδικασία, πού δηλώνεται μέ τὴν πρόθεση «διὰ», δέν προσβάλλει τὴν μοναδικότητα τοῦ αἰτίου καὶ γιὰ τὸ Πνεῦμα, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν παρακάτω διευκρίνηση τοῦ Γρηγορίου: κατὰ τὴν θεία αὐτὴ διαδικασία διασώζονται τρία στοιχεῖα: τὸ «μονογενές» τοῦ Υἱοῦ, τὸ «ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τὸ Πνεῦμα» καὶ τὸ ὅτι ὑπάρχει «μεσιτεία» τοῦ Υἱοῦ στὴν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος. Τὸ «διὰ» τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ «μεσιτεία» σημαίνουν τρόπον τινὰ τὸ ὄργανο, πού δρᾷ ἐν χρόνῳ. Γι' αὐτὸ καὶ ὑπογραμμίζει: τὸ Πνεῦμα εἶναι «ἐκ Πατρός ἐκπορευόμενον, ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον» (Περὶ ἁγ. Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν ι': PG 45, 1313B)· ἐκπορεύεται ἀπὸ τὴν μόνη πηγὴ καὶ λαμβάνεται ἀπὸ τὸν μεσολαβοῦντα Υἱό. Ἐπειδὴ μάλιστα τὸ Πνεῦμα «λαμβάνεται» ἀπὸ τὸν Υἱό, μπορεῖ νὰ λέγει ὁ Γρηγόριος ὅτι αὐτὸ «ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ (= ὄχι: ἐκ τοῦ) Χριστοῦ ἐστιν» (αὐτόθι, PG 45, 1304A), κάτι πού εἶναι ἀντίθετο πρὸς τὸ «ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐστι», δηλαδή πρὸς τὸ filioque. Ὁ ὅρος «λαμβάνόμενον», πού ἀναγκαστικὰ προϋποθέτει τὴν λήψη τοῦ ἁγ. Πνεύματος στοὺς ἀνθρώπους — ἄρα ἐν χρόνῳ — ἀποκλείει τὴν σύνδεση τῶν κάπως ἀσαφῶν ἐκφράσεων «μεσιτεία» καὶ «διὰ τοῦ προσεχωῶς» μέ τὴν αἰδία ὑπαρξὴ καὶ αἰδία ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος, πού ἀνήκει στὸν Πατέρα.]

Στό πλαίσιο της τριαδολογίας του ὁ Γρηγόριος ἐπιμένει συχνά ὅτι τὰ ιδιώματα κάθε μιᾶς τῶν θεῶν ὑποστάσεων μένουν ἀκοινώνητα, δηλαδή ἰσχύουν καί χαρακτηρίζουν μόνο μία θεία ὑπόσταση. Τό ἀποκλειστικό ἰδίωμα τοῦ Πατέρα δηλώνεται θετικά καί ἀρνητικά: «αἷτιον» – «ἄνευ αἰτίας» (ἡ ἀναίτιον). Τήν ἴδια ἐπιμονή δείχνει καί σ' ἓνα κείμενο, πού δημοσιεύτηκε γιά πρώτη φορά τό 1833 ἀπό τόν καρδινάλιο Mai (βλ. τήν πλήρη ἐκδοσή του εἰς Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione*, Münster 1907, σσ. 4-5) ὡς συνέχεια – τέλος τοῦ τρίτου Λόγου εἰς τήν (Κυριακήν) *Προσευχήν* (PG 44, 1161A). Ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητα τοῦ σύντομου αὐτοῦ κειμένου δέν ἔχει λήξει, ἀλλά σημασία ἔχει ὅτι ἐκεῖ βρίσκεται γιά τό ἅγιο Πνεῦμα ἡ γραφή «καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ», κάτι πού δέν ἀπαντᾷ στά λοιπὰ ἀδιαμφισβήτητα ἔργα τοῦ Γρηγορίου, ὁ ὁποῖος ἡ χρησιμοποιοῖ τίς διατυπώσεις «διά τοῦ Υἱοῦ» καί «μεσιτεία» τοῦ Υἱοῦ ἢ λέει ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι «καί τοῦ Χριστοῦ». Ἡ διατύπωση ἐπομένως «καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ» δέν συμφωνεῖ πρός τήν σχετική διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου, διότι ἀντιβαίνει στήν γενικότερη θέση του ὅτι τὰ ιδιώματα κάθε θεοῦ προσώπου δέν εἶναι κοινοποιήσιμα στά ἄλλα. Συνεπῶς ἡ ὁ ἀντιγραφέας ἀπό παραδρομή καί ἴσως ἐξεπίτηδες ἔγραψε καί «ἐκ τοῦ Υἱοῦ» ἀντί «καί τοῦ Υἱοῦ» ἢ τό νέο τοῦτο κείμενο τοῦ Mai εἶναι νόθο μερικῶς ἢ ὀλικῶς:

«τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως (= τῶν ὑποστάσεων) ὁμολογοῦντες, τήν κατὰ τό αἷτιον καί αἷτιατόν διαφοράν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τό ἕτερον τοῦ ἐτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τό μέν αἷτιον πιστεύειν εἶναι, τό δέ ἐκ τοῦ αἷτιου, καί τοῦ ἐξ αἷτίας ὄντος (= τοῦ Πνεύματος) πάλιν ἄλλην διαφοράν ἐννοοῦμεν. Τό μέν γάρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (= ἐκ τοῦ Πατρός ὁ Υἱός ἄμεσα), τό δέ διά τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (= τό Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρός διά μέσου τοῦ Υἱοῦ)· ὥστε καί τό μονογενές ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν καί τό ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τό Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καί αὐτῷ τό μονογενές φυλαττούσης καί τό Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρός τόν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης. Αἷτιον δέ καί τό ἐξ αἷτιου λέγοντες, οὐχί φύσιν διά τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν. Οὐδέ γάρ τόν αὐτόν ἂν τις αἷτίας καί φύσεως ἀποδοίῃ λόγον, ἀλλά τήν κατὰ τό πῶς εἶναι διαφοράν ἐνδεικνύμεθα... Ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστι καί ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστι λόγος· τό οὖν ἀγεννήτως εἶναι τι λέγειν (= τό) πῶς μέν ἐστιν ὑποτίθεται τί δέ ἐστί, τῇ φωνῇ ταύτῃ οὐ συνενδείκνυται» (*Περὶ τοῦ μὴ λέγειν τρεῖς θεούς*: PG 45, 133BC).

Οἱ (ἄκτιστες) ἐνέργειες καί τό εἶναι τοῦ Θεοῦ

Ἡ θεία φύση εἶναι «ἄόριστος καί ἀπερίληπτος», ἐκτός «ὄρου ὀνόματι ὀρίζεται» (PG 45, 129C). Ὅταν χρησιμοποιοῦμε τίς λέξεις «ἄ-

γέννητον», «ἄιδιος» κ.ἄ., πού σημαίνουν τό εἶναι τοῦ Θεοῦ, μιλάμε γιά τήν «θεότητα», ἡ ὁποία δηλώνει τήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ:

«οὐ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργείας εἶναι τὴν φωνὴν τῆς θεότητος» (PG 45, 125A). Ἀλλοῦ.

«τό καθαρὸν τε καὶ ἄυλον τοῦ νυμφίου κάλλος καὶ τὴν τοῦ Λόγου
θεότητα καὶ τὴν τοῦ ἀληθινοῦ φωτός λαμπηδόνα διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν
χειρὸς ἐγνωρίσαμεν» (PG 44, 1013A).

«Μία γάρ τῇ φύσει ἡ καθαρότης, ἥ τε ἐν Χριστῷ καὶ ἡ ἐν τῷ μετέχοντι θεωρουμένη. Ἄλλ' ὁ μὲν πηγάζει τὴν καθαρότητα, ὁ δὲ μετέχων ἀρύεται, μετὰ γων ἐπὶ τὸν βίον τὸ ἐν τοῖς νοήμασι κάλλος» (PG 46, 284D).

Τὰ χωρία αὐτὰ ἀποτελοῦν βαθιὰ τομὴ στό θεολογικὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ νέο βῆμα ἀναφορικὰ μέ ὃ,τι εἶπε ὁ Μέγας Βασίλειος γιὰ τίς θεῖες ἐνέργειες, πού μόνες φθάνουν μέχρι τόν ἄνθρωπο.

Τό εἶναι καί οἱ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ γίνονται τό κλειδί τῆς κοινο-
νίας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, ἀλλά καί τοῦ πῶς τῆς κοινωνίας αὐ-
τῆς. Ἡ γνώση τῆς θεότητας καί τοῦ θείου κάλλους εἶναι ἀποτέλεσμα
θείας ἐνέργειας, ἡ ὁποία διακρίνεται ἀπό τήν θεία οὐσία ἢ δέν ὀδη-
γεῖ στήν «ὑπερκειμένην» θεία φύση. Ἡ θεότητα λοιπόν συνδέεται μέ
τό εἶναι (τῶν θείων προσώπων) καί ὄχι μέ τήν φύση· τά θεία πρόσωπα-
ὑποστάσεις εἶναι αὐτά πού ἐνεργοῦν πρός τόν κόσμον. [Ἡ ζωή τοῦ Χρι-
στοῦ, «ἡ θεία δύναμις» (PG 44, 380), ἡ «καθαρότης», κ.ἄ. εἶναι τά
χαρίσματα πού διά μετοχῆς φθάνουν καί στόν ἄνθρωπο, χωρίς νά
παύουν νά εἶναι θεῖα, μολονότι ὁ Χριστός τά «πηγάζει» καί ὁ ἄνθρω-
πος τά «ἀρύεται», τά παίρνει. Ἐδῶ, χωρίς νά δηλώνεται, προϋποτίθε-
ται ἡ διδασκαλία τῶν ἀκτιστῶν θείων ἐνεργειῶν, ἀφοῦ ὅ,τι ἔρχεται
στόν ἄνθρωπο ὡς θεία ἐνέργεια δέν διαφέρει ἀπό αὐτό πού ὑπάρχει
στόν Κύριο. Στήν Ἐπιστολή 3 (PG 46, 1020 B) παρομοιάζει τό θεῖο
(τό κατερχόμενο στήν ἀνθρώπινη φύση) μέ τήν ἀκτίνα τοῦ ἡλίου. Αὐ-
τή, ὅταν ἔρχεται σ' ἐπαφή μέ τό σκοτάδι, δέν ἀλλοιώνεται. Καί ἡ
θεία ἐνέργεια δέν ἀλλοιώνεται, διότι εἶναι ἄκτιστη πραγματικότητα.
Τά κείμενα αὐτά συνιστοῦν τίς πρῶτες νύξεις γιά τήν μεταγενέστε-
ρη θεολογία τῶν ἀκτιστῶν θείων ἐνεργειῶν.]

Ἀνάκραση καὶ ἀσύγχυτη ἔνωση τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό

Ὁ Γρηγόριος συνέχισε καὶ διηύρυνε τὴν χριστολογία, πού θεμελίωσε ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μέ ἀφορμὴ τῆς σχετικῆς κακοδοξίης τοῦ Ἀπολιναρίου, διότι ὁ τελευταῖος καὶ οἱ ὁπαδοὶ του συνέχιζαν τὴν δράση τους. Παράλληλα ὁ Εὐνόμιος, παρερμηνεύοντας τὸν Γρηγόριο, τὸν κατηγοροῦσε ὅτι διδάσκει δύο Χριστοὺς (πρᾶγμα πού ἴσχυε γιὰ τὸν Διόδωρο Ταρσοῦ, τὸν πρόδρομο τοῦ νεστοριανισμοῦ), ἐπειδὴ μι-

λοῦσε γιά δύο φύσεις τοῦ Κυρίου. Ἐτσι ὁ Γρηγόριος ἀνέλαβε τό δύσκολο πρωτοποριακό ἔργο νά δείξει συγχρόνως ὅτι: α) ὁ Λόγος ἀνέλαβε ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο — καί μέ αὐτόν τήν ὅλη κτιστή φύση, ἅποψη πού εἶχε διατυπώσει καί ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας· β) ἡ ἔνωση θεότητας καί ἀνθρωπότητας στόν Χριστό σημαίνει *ἀνάκραση* τῆς δευτέρης στήν πρώτη· γ) κατά τήν ἀνάκραση αὐτή ἡ θεότητα μένει ἄτρεπτη καί ἀναλλοίωτη· δ) κατά τήν ἴδια ἀνάκραση ἡ ἀνθρώπινη φύση μεταστοιχειώνεται, ἀλλά παραταῦτα μένει «ἀσύγχυτος» καθεαυτήν, δέν ἀπορροφᾶται.]

Τό καίριο πρόβλημα συνιστοῦσε ἡ μεταστοιχείωση, ἀλλά καί ἡ ἀκεραιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως κατά τήν πρόσληψή της. Ὅσο προχωρεῖ ὁ Γρηγόριος στήν ἀνάλυση τοῦ γεγονότος καί τοῦ προβλήματος αὐτοῦ, τόσο λιγότερο χρήσιμη τοῦ εἶναι ἡ φιλοσοφική γλώσσα. Περιγράφει ἔντονα τήν πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ὑπογραμμίζοντας ὅτι αὐτό σημαίνει «ἀνάκρασιν» της, «συμμεταποιήσιν» καί «μεταστοιχείωσιν», ὅπως εἶχε πει ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, καί ὅτι πλεόν δέν «μένει» στά «ὄριά» της. Ἡ συμβολή του στό θεολογικό τοῦτο πρόβλημα βρίσκεται κυρίως στήν πολυσήμαντη προϋπόθεση τῆς ὅλης θεολογίας του καί σέ ὁρισμένες ἐπεξηγήσεις, ὥστε οἱ παραπάνω ὅροι του νά μήν ἐκληφθοῦν ὡς μονοφυσитισμός. Ἡ προϋπόθεση αὐτή, τήν ὁποία τονίζει ἐμφαντικά, εἶναι ἡ ἀπόλυτη διαφορά μεταξύ κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Ἐπομένως ὁποιαδήποτε μεταξύ τῶν δύο φύσεων ἔνωση δέν σημαίνει ποτέ τήν ἀπάλειψη τῆς διαφορᾶς οὐσίας. Παράλληλα, μιλώντας γιά τήν ἔνωση, ἀναφέρει συνήθως τήν «*θεότητος δύναμιν*» (PG 46, 1021B), ἡ ὁποία προσέλαβε τόν ἄνθρωπο («*ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι*», αὐτόθι) ὅπως τόν δημιουργήσε ὁ Θεός, δηλαδή προσέλαβε «ὁμοίωμα» τῆς θεότητας. Αὐτό εἶναι πολύ συνεπές στήν θεολογική σκέψη τοῦ Γρηγορίου, διότι τό κακό, αὐτό πού μετά τήν πτώση κατέκλυσε τόν ἄνθρωπο, εἶναι ὄχι ὀντολογικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά νόσος, «πόρωσις» τῆς φύσεώς του, πού ὀφείλεται στήν «προαίρεσιν».]

Ἡ μεταστοιχείωση καί συμμεταποίηση λοιπόν τῆς ἀνθρωπότητας κατά τήν ἐνσάρκωση ἀφορᾷ στό γεγονός ὅτι ὁ Λόγος ἐνώθηκε μέ ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν ἐνέργεια τῆς κακίας ἀνθρώπινη φύση· καί στό γεγονός ὅτι ἡ δύναμη τῆς θεότητος ὡς ἀκτίνα φωτός φώτισε τήν ἀνθρώπινη φύση, τήν θεράπευσε, ἀλλά δέν τήν ἀπορρόφησε. Καί τό περίφημο χωρίο (PG 45, 1221D), πού παρομοιάζει τήν ἀνάκραση μέ διάλυση σταγόνας ξιδιοῦ στήν θάλασσα, σκοπό ἔχει — καί τό τονίζει — νά δείξει μόνο τήν ἐπικράτηση τῆς θείας φύσεως κατά τήν ἔνωση. Προϋπόθεση τῆς μεταστοιχειώσεως τοῦ κτιστοῦ σέ χάριτι θεῖο εἶναι ἡ ἀρχική ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό θεῖο καί ἡ ἔνωση τοῦ κτιστοῦ πρὸς τήν «*δύναμιν θεότητος*», ἡ ὁποία συνδέεται πρὸς

τό εἶναι καί ὄχι πρὸς τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Βεβαιώνει δύο ἀντιφατικές (μόνο φαινομενικά) μεταξύ τους κατὰστάσεις: ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔνωση μεταστοιχειώνεται καὶ ὅτι παραταῦτα ἡ φύση του «διαμένει» *«ἀσύγχυτος»*, δὲν ἀπορροφᾶται (PG 45, 705B). Τό περαιτέρω ἀποφασιστικό βῆμα τῆς χριστολογίας θά εἶναι ἡ θεολογία τῆς «ὑποστατικῆς ἐνώσεως» τῶν δύο φύσεων, ἀλλά ἤδη ὁ Γρηγόριος προετοίμασε σημαντικά τὴν ὀριστική λύση, πού ἔδωσε ἡ Δ' Οἰκουμένη κὴ Σύνοδος (451), χρησιμοποιοῦντας γιὰ τὴν ἔνωση τοὺς ὅρους *«ἀσύγχυτος»*, *«ἀτρεπτος»* καὶ *«ἀδιαίρετος»* στὴν ἐπιρρηματική τους μορφή (PG 45, 705B· 1156C· 1165A):

«Ἡμεῖς τε γάρ καὶ τὰ διὰ τῆς σαρκὸς οἰκονομηθέντα κατ' ἰδίαν ὁρῶμεν καὶ τὴν θεῖαν δύναμιν ἀφ' ἑαυτῆς νοοῦμεν... Ὁ μὲν Λόγος ὁ αὐτός ἐστι τῷ Λόγῳ, ὁ ἐν σαρκὶ φανείς τῷ πρὸς Θεόν ὄντι. Ἡ δὲ σὰρξ οὐχ ἡ αὐτὴ τῇ θεότητι... πῶς ἡμεῖς πρὸς δύο Χριστοὺς διαμερίζειν τὴν πίστιν διαβαλλόμεθα; εἰδότες δι' ὧν μεμαθήκαμεν ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις ἀεὶ μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα. Ἡ δὲ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν μὲν ἐστι τοῦτο, ὅπερ καταλαμβάνει περὶ αὐτῆς ὁ λόγος τε καὶ ἡ αἴσθησις· ἀνακραθεῖσα δὲ πρὸς τὸ θεῖον, οὐκέτι ἐν τοῖς ἑαυτοῦς ὅροις τε καὶ ἰδιώμασι μένει, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἐπικρατοῦν τε καὶ ὑπερέχον ἀναλαμβάνεται. Διαμένει δὲ *ἀσύγχυτος* τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ιδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον οἷόν τι λέγω, ὁ Λόγος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, ἡ σὰρξ δὲ ἐπὶ τῶν ἐσχάτων ἐγένετο χρόνων... οὔτε ἐξ αἰδίου τὸ ἀνθρώπινον, οὔτε θνητόν τὸ θεῖον (= παραμένουν δηλαδὴ ὁ Λόγος ἄκτιστος καὶ ἡ σὰρξ κτιστή)... ἀνακαινοῦται δὲ τὸ ἀνθρώπινον, διὰ τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως, θεῖον γινόμενον. Ὡς γάρ οὐ κρατεῖται πνεῦμα ἀέρος ἐν ὕδατι, ὅταν... ἐναπολειφθῇ τῷ βάθει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ συγγενές ἀνατρέχει... οὕτω καὶ τῆς ἀληθινῆς ζωῆς τῆς ἐγκειμένης τῇ σαρκὶ... μὴ κατὰ διαίρεσιν ἰδιαζόντως ἐφ' ἑκατέρου ταῦτα δοκεῖν εἶναι, ἀλλὰ τῇ πρὸς Θεόν ἀνακράσει κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἀναποιηθεῖσαν τὴν ἐπίκτητον φύσιν, μεταλαβεῖν τὴν τῆς θεότητος δύναμιν ὡς εἰ τις λέγοι, ὅτι, τὴν σταγόνα τοῦ ὕδατος ἐμμιχθεῖσαν τῷ πελάγει, θάλασσαν ἡ μίξις ἐποίησε, τῷ μηκέτι τὴν κατὰ φύσιν ποιότητα τοῦ ὑγροῦ τούτου ἐν τῇ ἀπειρίᾳ τοῦ ἐπικρατοῦντος συμμένειν. Οὕτως ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἀριθμὸν Χριστῶν, καθὼς κατηγορεῖ ὁ Εὐνόμιος, ἀλλ' ἔνωσιν ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον πρεσβεύων... καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Χριστὸν μεταστοιχείωσιν ποίησιν ὀνομάζων» (*Κατὰ Εὐνομίου* Β' 5: PG 45, 704D-705, 708AC. Βλ. καὶ 1221, 1224). «τό γὰρ φύσει ἄφθαρτον καὶ ἀναλλοίωτον ἀεὶ τοιοῦτόν ἐστιν, οὐ συναλλοιούμενον τῇ ταπεινῇ φύσει, ὅταν ἐν ἐκείνῃ κατ' οἰκονομίαν γένηται κατὰ τὸ τοῦ ἡλίου ὑπόδειγμα, ὅς, ὑποβαλὼν τὴν ἀκτῖνα τῷ ζόφῳ, τὸ φῶς τῆς ἀκτίνος οὐκ ἡμαύρωσεν. Οὕτω καὶ τὸ ἀληθινόν φῶς, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἡμῶν λάμψαν, οὐκ αὐτὸ ὑπὸ τοῦ σκότους κατεσκιάσθη, ἀλλὰ δι' ἑαυτοῦ τὸν ζόφον ἐφώτισεν... Ὁ ἐλλάμψας τῇ

ἐσκοτισμένη φύσει διά παντός τοῦ συγκράματος ἡμῶν τῆς θεότητος τὴν ἀκτῖνα διαγαγών, διά ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὅλον τὸ ἀνθρώπινον τῷ ἰδίῳ φωτὶ προσφκεῖωσε τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσει, ὅπερ ἐστὶν αὐτός καὶ κείνῳ ἀπεργασάμενος· καὶ ὥς οὐκ ἐφθάρη ἡ θεότης ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι γινομένη, οὕτως οὔτε εἰς τροπὴν ἡλλοιώθη τὸ τρεπτόν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἱασαμένη... Ὁ οὖν τὴν φύσιν ἡμῶν πρὸς τὴν θεῖαν δύναμιν μεταστοιχειώσας, ἀπὴρον αὐτὴν καὶ ἄνοσον ἐν εαυτῷ διεσώσατο, τὴν ἐξ ἁμαρτίας γινομένην τῇ προαιρέσει πῆρῳσιν οὐ προσδεξάμενος... Ἡ τῆς θεότητος δύναμις... οὐδὲν τῆς ἀνθρωπίνης σαπρίας συνεσκεπάσατο, ἀλλ' ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι, εἰ καὶ ἄνθρωπος ἦν, πλήν ἀλλὰ καὶ πνεῦμα καὶ χάρις καὶ δύναμις ἦν, ἐν τῇ ὑπερβολῇ τῆς θείας δυνάμεως τῆς κατὰ φύσιν ἡμῶν ιδιότητος ἐκλαμπούσης» (*Ἐπιστολή 3, Πρὸς Εὐσταθίαν*): PG 46, 1020B-1021C).

✠

Ὁ ἄνθρωπος μεθόριος

Ἡ ἐμφάνιση τῆς θεολογικῆς προβληματικῆς καὶ ἄρα ἡ πορεία τῆς ὅλης θεολογίας εἶχε μιὰ ἐσωτερικὴ λογικὴ ἀνέλιξη. Στὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγορίου ἡ τριαδολογία βρῆκε τὴν τελικὴ τῆς λύσεως κι ἔτσι ἄρχισε ἡ ἔντονη συζήτηση γιὰ τὴν χριστολογία, ἡ ὁποία, σὲ συνδυασμὸ μὲ τίς παρεκκλίσεις τῶν μοναχῶν, τὸν ἀνάγκασε ν' ἀσχοληθεῖ μὲ τὰ προβλήματα καὶ τὴν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Διαπίστωσε γρήγορα ὅτι ἡ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νά γίνει μόνο μὲ κριτήριο τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ.

Τό μεγαλειῶδες καὶ πρωτοποριακὸ οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρωπολογίας (ἢ θεανθρωπολογίας) τοῦ Γρηγορίου εἶχε δύο πόλους: τὸν ἄνθρωπο, πλασμένον κατ' εἰκόνα Θεοῦ, καὶ τὸν Χριστό, ὡς μόνη δυνατότητα ἐπανακοινωνίας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ τῆς ἀνθρώπινης φύσεως εἶναι ἡ κίνησις. Ἡ δημιουργία τοῦ ἀποτελεῖ «πρόοδον» ἢ «κίνησιν» ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι· ἀλλὰ καὶ ὁ βίος τοῦ εἶναι κίνησις πρὸς ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν Θεὸ ἢ κίνησις πρὸς ὁμοίωσίν του μὲ τὸν Θεό. Καὶ αὐτὸ διότι δημιουργήθηκε «μεθόριος», δηλαδή μεταξύ ὑλικοῦ κόσμου καὶ νοερᾶς φύσεως (ἀγγέλων καὶ ὄχι Θεοῦ). Ὡς «μεθόριος» ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι «μικρόκοσμος» (PG 44, 177D), ἀλλὰ ἔχει «μέγεθος», μεγαλωσύνη, πού ὀφείλεται στό ὅτι εἶναι «ἐμψυχον ὁμοίωμα» (PG 46, 172D), «εἰκὼν» καὶ «συγγενές» τοῦ Θεοῦ, πού συνεχῶς αὐξάνει πνευματικά, ὅπως εἶχε ὑπογραμμίσαι ὁ Εἰρηναῖος. Αὐτὰ τοῦ παρέχουν τὴν δυνατότητα νά ὑψωθεῖ πρὸς τὸν Θεό, καὶ νά ὑψώσει καὶ τὸν αἰσθητὸ κόσμον, στὸν ὁποῖο ἐπίσης μετέχει, ὥστε ἡ ὅλη δημιουργία ἐνιαῖα νά δοξάζει τὸν Θεό (173C).

Οἱ ὅροι «συγγενές» καὶ «ὁμοίωμα» εἶναι φιλοσοφικῆς προελεύσε-