

# ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΑ

ΕΙΣ ΤΙΜΗΝ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΓΕΡΟΝΤΟΣ ΧΑΛΚΗΔΟΝΟ

## ΜΕΛΙΤΩΝΟΣ

ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΟΝ ΙΔΡΥΜΑ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1977

## ΑΠΟ ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΕΙΟΝ ΕΙΣ ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟΝ

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΠΑΤΕΡΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ  
ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑΝ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥΥπό  
ΙΩΑΝΝΟΥ Δ. ΖΗΖΙΟΥΛΑ

## I

Ὁ σεβασμὸς πρὸς τὴν «προσωπικότητα» τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἴσως τὸ πλέον σημαντικὸν ἰδεῶδες τῆς ἐποχῆς μας. Ἡ προσπάθεια τοῦ νεωτέρου ἀνθρωπισμοῦ νὰ ὑποκαταστήσῃ τὸν Χριστιανισμὸν εἰς ὅ,τι ἀφορᾷ εἰς τὴν ἀξιοπρέπειαν τοῦ ἀνθρώπου ἐπέφερε ἓνα διαχωρισμὸν τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴν Θεολογίαν, καὶ τὴν συνέδεσε μὲ τὴν ἰδέαν μιᾶς αὐτονόμου ἠθικῆς ἢ μιᾶς καθαρὰ ἀνθρωπιστικῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας. Ἔτσι ἐνῶ γίνεται εὐρύτατος λόγος διὰ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν «προσωπικότητα» ὡς ὑψιστον ἰδεῶδες σήμερα, οὐδεὶς φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζῃ ὅτι τόσον ἱστορικὰ ὅσον καὶ ὑπαρξιακὰ ἡ ἐννοια τοῦ προσώπου συνδέεται ἀδιάρρηκτα μὲ τὴν Θεολογίαν. Εἰς τὴν μελέτην αὐτὴν θὰ γίνῃ μία προσπάθεια νὰ καταδειχθῇ —μέσα εἰς τὰ στενὰ ὅρια τοῦ χώρου ποῦ τίθεται εἰς τὴν διάθεσίν της— πόσον βαθὺς καὶ ἀκατάλυτος εἶναι ὁ δεσμὸς τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου μὲ τὴν Πατερικὴν Θεολογίαν. Τὸ πρόσωπον ὡς ἐννοια καὶ ὡς βίωμα εἶναι γέννημα καὶ θρέμμα τῆς Πατερικῆς Θεολογίας. Χωρὶς αὐτὴν δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ κατανοηθῇ οὔτε νὰ δικαιωθῇ τὸ βαθύτατον περιεχόμενον του.

## II

Ἡ ἀρχαία Ἑλληνικὴ σκέψις ἔχει ἀπὸ πολλοὺς χαρακτηρισθῆ ὡς «ἀ-προσωπικὴ» εἰς τὴν οὐσίαν της. Εἰς τὴν Πλατωνικὴν χροιάν της κάθε τι τὸ συγκεκριμένον καὶ «ἀτομικόν» ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὴν ἀφηρημένην ἰδέαν ποῦ ἀποτελεῖ τελικὰ τὴν βάσιν του καὶ τὴν ὑστάτην δικαιοσύνην του. Ἄν ὁ Ἐγελος εἶχε δίκαιον, ὅταν πρότεινε τὴν Γλυπτικὴν ὡς τὸ κλειδί τῆς κατανοήσεως τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς νοοτροπίας, τότε ἀποκτοῦν ἰδιαίτεραν σημασίαν ὅσα γράφει νεώτερος ἐπιστήμων σχετικὰ μὲ τὸν «γλυπτικὸν συμβολισμὸν» ποῦ συνδέεται μὲ τὴν ἑλληνικὴν καὶ ἰδιαίτερα τὴν Πλατωνικὴν νοοτροπίαν: «Σ' ἓνα σκοτεινὸ ὑπόβαθρον, ἕνεκα

τοῦ παιγνιδιοῦ φωτὸς καὶ σκιᾶς, προβάλλει ἓνα τρυλό, ἄχρωμο, κρύο, μαρμάρينو, θεϊκὰ ὄμορφο, περήφανο καὶ μεγαλόπρεπο σῶμα, ἓνα ἄγαλμα. Καὶ ὁ κόσμος εἶναι ἓνα τέτοιο ἄγαλμα, καὶ οἱ Θεοὶ εἶναι ἀγάλματα· καὶ τὸ κράτος, καὶ οἱ ἥρωες καὶ οἱ μῦθοι, καὶ οἱ ιδέες, τὰ πάντα ὑποκρύπτουν τὴν ἀρχικὴ αὐτὴ ἔμφυτη γλυπτικὴ ἐνόπτρισι . . . Δὲν ὑπάρχει προσωπικότητα, οὔτε μάτια, οὔτε πνευματικὴ ἀτομικότητα. Ὑπάρχει κάτι ἄλλ' ὄχι ζωντανὸ πρόσωπο μὲ ἰδιαίτερο ὄνομα . . . Δὲν ὑπάρχει κανεὶς. Ὑπάρχουν σῶματα, καὶ ὑπάρχουν ιδέες. Ὁ πνευματικὸς χαρακτήρας τῆς ιδέας φονεύεται ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ ἡ ζεστασιὰ τοῦ σώματος ἀναστέλλεται ἀπὸ τὴν ἀφηρημένην ιδέα. Προβάλλουν μπροστὰ μας ὠραῖα, ἀλλὰ κρύα καὶ στὴν μακαριότητά τους ἀδιάφορα ἀγάλματα»<sup>1</sup>.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους μὲ τὴν ἐπιμονὴν τῆς εἰς τὸ συγκεκριμένον καὶ ἀτομικὸν προσφέρει τὴν βᾶσιν κάποιας ἐννοίας τοῦ προσώπου, ἀλλὰ ἡ ἀδυναμία τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς νὰ προσδώσῃ μονιμότητα, ἓνα εἶδος διαρκείας καὶ «αἰωνίου ζωῆς», εἰς τὴν ἐνιαίαν ψυχοσωματικὴν ὄντοτητα τοῦ ἀνθρώπου<sup>2</sup> καθιστᾷ ἀδύνατη τὴν σύνδεσιν τοῦ προσώπου μὲ τὴν «οὐσίαν» τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ μὲ μίαν ἀληθινὴν ὄντολογίαν. Εἰς τὴν Πλατωνικὴν σκέψιν τὸ πρόσωπον εἶναι ἐννοία ὄντολογικὰ ἀδύνατος, διότι ἡ ψυχὴ, ἡ ὁποία ἐξασφαλίζει τὴν διάρκειαν, τὸ «εἶναι» ἐνὸς ἀνθρώπου, δὲν συνδέεται μόνιμα μὲ τὸν συγκεκριμένον, τὸν «ἀτομικὸν» ἄνθρωπον: ζῆ μὲν αἰώνια, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ συνδεθῆ καὶ μὲ ἄλλο συγκεκριμένον σῶμα, ν' ἀποτελέσῃ ἄλλην «ἀτομικότητα» - π.χ. εἰς μίαν μετενσωμάτωσιν. Διὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀντιστρόφως, τὸ πρόσωπο ἀποδεικνύεται ἐννοία ὄντολογικὰ ἀδύνατος, ἀκριβῶς διότι ὑπάρχει τὸ συγκεκριμένον καὶ «ἀτομικόν», μὲ τὸ ὁποῖον καὶ συνδέεται ἀδιάρρηκτα ἡ ψυχὴ: ὁ ἄνθρωπος εἶναι μὲν συγκεκριμένη ἀτομικότης διαρκεῖ ὅμως μόνον ἐφ' ὅσον διαρκεῖ ἡ ψυχοσωματικὴ του σύνθεσις — ὁ θάνατος καταλύει πλήρως καὶ ὀριστικὰ τὴν συγκεκριμένην «ἀτομικότητα».

Ἔτσι ἡ ἀρχαία Ἑλληνικὴ σκέψις ἀποδεικνύεται ἀνίκανη νὰ συνθέσῃ τὴν μονιμότητα μὲ τὴν «ἀτομικότητα» καὶ νὰ δημιουργήσῃ μίαν ἀληθινὴν ὄντολογίαν τοῦ προσώπου ὡς ἐννοίας ἀπολύτου. Διὰ νὰ τὸ ἐπιτύχῃ αὐτὸ ἡ Ἑλληνικὴ σκέψις χρειάζεται μίαν ριζικὴν ἀναθεώ-

1. Α. ΤΗ. LOSSEV παρὰ G. FLOROFKY «Eschatology in the Patristic Age: An Introduction» ἐν *Studia Patristica*, II, 1957, σ. 235-50. Ἡ ἑλληνικὴ μετάφρασις εἶναι τοῦ Ἀ. Κουμάντου ἐν Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, 1975, σ. 153.

2. Βλέπε σχετικὰ χωρὶα κῦτόθι.

ρησιν τῆς ὄντολογίας της, πράγμα πού ἐπιτυγχάνουν, ὅπως θά δοῦμε, μόνον οἱ Ἕλληνες Πατέρες, χάρις εἰς τόν Χριστιανισμόν, ἀλλά καί τήν ἐλληνικότητά τους. Ἡ ἀρχαία ἐλληνική σκέψις παραμένει δεσμία τῆς βασικῆς ἀρχῆς πού ἔχει θέσει εἰς τόν ἑαυτὸν της: τῆς ἀρχῆς, κατὰ τὴν ὁποῖαν τὸ εἶναι ἀποτελεῖ παρά τὴν πολλαπλότητα τῶν ὄντων ἐνότητα, ὅτι τὰ συγκεκριμένα ὄντα τελικά ἀνάγουν τὸ εἶναι τους εἰς τὴν ἀναγκαιάν σχέσιν καί «συγγενειάν» τους μὲ τὸ ἓνα αὐτὰ εἶναι, καί ὅτι, συνεπῶς, κάθε «ἐτερότητα» ἢ «μεταβατικότητα» πρέπει νὰ τὴν θεωρήσουμε ὡς «μὴ εἶναι», ἐρ' ὅσον δὲν συνδέεται κατ'ἀνάγκην μὲ τὸ ἓναῖον αὐτὰ εἶναι. Ὁ ὄντολογικὸς αὐτὸς μονισμὸς πού χαρακτηρίζει τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν ἀπὸ τὴν ἀρχὴν της<sup>3</sup> ὁδηγεῖ τὴν ἐλληνικὴν σκέψιν εἰς τὴν ἐννοιαν τοῦ κόσμου, δηλαδὴ τῆς ἀρμονικῆς σχέσεως τῶν ὄντων μεταξύ τους. Οὔτε ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ ξεφύγῃ ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴν αὐτὴν ἐνότητα καί νὰ σταθῇ ἐλεύθερα ἐναντι τοῦ κόσμου ὡς «ἐνώπιος ἐνωπίω» εἰς διάλογον. Εἶναι καί αὐτὸς κατ' ὄντολογικὴν ἀναγκαιότητα δεμένος μὲ τὸν κόσμον καί ὁ κόσμος μὲ αὐτόν, εἴτε ὡς δημιουργία τοῦ Πλατωνικοῦ Τιμαίου εἴτε ὡς «ἀπορροαί» τῶν Ἐννεάδων τοῦ Πλωτίνου<sup>4</sup>. Μὲ τὸν τρόπον αὐτόν ἡ ἐλληνικὴ σκέψις δημιουργεῖ μίαν θαυμαστὴν ἐννοιαν «κόσμου», δηλαδὴ ἐνότητας καί ἀρμονίας, ἓνα κόσμον γεμάτον ἐσωτερικόν δυναμισμόν καί αἰσθητικὴν πληρότητα, ἓνα κόσμον ὄντως «καλόν»

3. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴν ἀκόμη τῶν προσωκρατικῶν ἡ ἐλληνικὴ σκέψις στηρίζεται εἰς ἓνα βασικὸν ταυτισμὸν μεταξύ τοῦ εἶναι καί τοῦ ἀνεῖναι. (βλ. ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ Ἀπόσπ. 5d, 7. Πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Παρμενίδης* 128b). Παρὰ τὰς ἐξελίξεις πού παρατηροῦνται εἰς τὴν ἐλληνικὴν σκέψιν ὡς πρὸς τὸ σημεῖον αὐτό, κατὰ τὰς ὁποῖας σύμφωνα μὲ τὴν λεπτὴν ἀνάλυσιν τοῦ M. HEIDEGGER εἰς τὸ ἔργον του *Einführung in die metaphysik*, 1953, σ. 88 ἔ. τὸ εἶναι ἀρχίζει βαθμηδὸν νὰ τίθεται ὑπὸ τὴν κρίσιν τοῦ ἀνεῖναι, ἡ ὄντολογικὴ συγγένεια μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν παραμένει ἢ σταθερὰ βάσις τῆς ἐλληνικῆς σκέψεως μέχρι καί τῆς ἐποχῆς τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ, ὁ ὁποῖος διατηρεῖ πλήρως τὴν ἐνότητα μεταξύ τοῦ νοητοῦ κόσμου, τοῦ νοός καί τοῦ εἶναι. (βλ. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐν. V. I*, 8 κλπ. Πρβλ. K. KREMER, *Die Neuplatonische seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, 1966 (1971) σ. 79 ἔ.). Πρόκειται περὶ ἐπιβίωσης τοῦ ἀρχικοῦ μονισμοῦ τῆς ἐλληνικῆς σκέψεως (βλ. DE VOGEL, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy*, σειρά *Philosophical Texts and Studies* 19, I, 1970, σ. 397-416).

4. Χαρακτηριστικόν εἶναι τὸ ἐπιχείρημα πού φέρει ὁ Πλάτων πρὸς ἀπόδειξιν τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὸν Πλάτωνα φθάνομεν εἰς τὴν ὑπαρξιν τοῦ Θεοῦ, ἐὰν λάβωμεν ὑπ' ὄψιν κατὰ πρῶτον λόγον τὴν φυγὴν «ὡς πρεσβύτατόν τε καί θεϊότατον... πάντων ὧν κίνησις γένεσις παραλαβούσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν», καί κατὰ δεύτερον λόγον τὴν τάξιν, ἡ ὁποία ἐκτείνεται εἰς τὴν κίνησιν τῶν ἀστέρων καί ὅσων ἄλλων ἐγκρατῆς νοῦς ἐστὶν τὰ πᾶν διακεκοσμηκώς». (βλ. *Νομ. XII*, 966d-e). Πρόκειται διὰ μίαν τυπικὰ ἐλληνικὴν ὄντολογικὴν σύνθεσιν Θεοῦ καί κόσμου.

καὶ αθεΐαν». Εἰς τὸν κόσμον ὁμοῦς αὐτὸν ἀδυνατεῖ νὰ κινηθῇ τὸ ἀπρόοπτον καὶ ἡ ἐλευθερία: ὅλα ὅσα ἀπειλοῦν τὴν κοσμικὴν ἁρμονίαν καὶ δὲν ἐξτρωῦνται μὲ τὸν «λόγον», ὁ ὁποῖος «συνάγει» καὶ ἀνάγει τὰ πάντα εἰς αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν καὶ ἐνότητα, εἶναι ἀπόβλητα καὶ καταδικασμένα<sup>5</sup>. Αὐτὸ ἰσχύει καὶ διὰ τὸν ἄνθρωπον.

Ἡ θέσις τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸν ἁρμονικὸν καὶ «λογικὸν» αὐτὸν ἐνιαῖον κόσμον ἀποτελεῖ τὸ θέμα τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς τραγωδίας. Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς κατὰ σύμπτωσιν(;) ἐμφανίζεται ὁ ὅρος πρόσωπον εἰς τὴν ἀρχαίαν ἐλληνικὴν τοῦ χρῆσιν. Βεβαίως ὁ ὅρος αὐτὸς δὲν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ λεξιλόγιον τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνοῦ ἐκτὸς τῆς θεατρικῆς ζωῆς. Ἀρχικὰ φαίνεται νὰ σημαίνει τὸ μέρος ἀκριβῶς τῆς κεφαλῆς «τὸ ὑπὸ τὸ κρανίον»<sup>6</sup>. Αὐτὴ εἶναι ἡ «ἀνατομικὴ» τοῦ ἔννοια<sup>7</sup>. Πῶς ὁμοῦς καὶ διατὶ ἔρχεται τόσον γρήγορα νὰ ταυτισθῇ ἡ ἔννοια αὐτὴ μὲ τὸ προσωπεῖον ποῦ χρησιμοποιεῖται εἰς τὸ θέατρον;<sup>8</sup> Τί σχέσιν ἔχει ἡ «μάσκα» τοῦ ἥθοιοῦ μὲ τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου; Εἶναι ἀπλῶς τὸ ὅτι τὸ προσωπεῖον «ὑπενθυμίζει» τρόπον τινὰ τὸ ἀληθινὸν πρόσωπον;<sup>9</sup> Ἡ μήπως εἶναι κάποιος βαθύτερος λόγος ποῦ συνδέει τοὺς δύο αὐτοὺς τρόπους χρήσεως τοῦ ὅρου «πρόσωπον»;

5. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἀρχικὴ ἔννοια καὶ ρίζα τοῦ ὅρου «λόγος», ὅπως τὴν ἀναλύει ὁ Μ. HEIDDEGER εἰς τὸ γεν. ἔργον του σ. 96 ἔ. Ἡ ἀναγωγή τοῦ λόγου εἰς κοσμολογικὴν ἀρχήν, ὅπως παρατηρεῖται ἀνεπτυγμένη εἰς τὸν Στωϊκισμὸν, ἀποτελεῖ φυσικὴν συνέπειαν τοῦ ἀρχικοῦ ταυτισμοῦ τοῦ λόγου μὲ τὸ εἶναι (π.χ. εἰς τὸν Ἡράκλειτον) καὶ τῆς ὅλης νοσηρίας τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ.

6. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Ζώων Ἰστ.* 1,8 σ. 491b, 9. Ὁμοίως ΟΜΗΡΟΥ, Ἰλ. Σ, 24 Η 212 κ.ἔ.

7. Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου ὡς ἀναφορᾶς καὶ σχέσεως, θὰ ἦεν ἴσως εὐλόγον νὰ ὑποταθῇ ὡς ἡ ἀρχικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου βάσει κάποιας ἐτυμολογικῆς ἀναλύσεώς του. Ἀλλὰ ἡ ἔννοια αὐτὴ δὲν μνηστεύεται εἰς τὰ ἀρχαία ἐλληνικὰ κείμενα. Διὰ τοῦτο καὶ κατεβλήθη προσπάθεια νὰ ἐτυμολογηθῇ ὁ ὅρος πρόσωπον μᾶλλον ἐπὶ τῇ βάσει αὐστηρᾶς ἀνατομικῆς ἀναλύσεως: π.χ. τὸ σημεῖον τὸ προσδιορίζομεν ἀπὸ τοὺς δύο ὀφθαλμοὺς («τὸ πρὸς τοῖς ὀφθ. μέρος»). Βλ. Η. STEPHANO, *Thesaurus Graecae Linguae* VI, σ. 2048.

8. Ἡ χρῆσις αὐτὴ τοῦ ὅρου πρόσωπον ἀπαντᾷ ἤδη εἰς τὸν Ἀριστοτέλη (ἐπὶ τραγικὰ πρόσωπα). Πρβλ. 31,7 σ. 958 α, 17). Βλ. ἐπίσης ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Κωμ.* 142. Αὐτὸ ὁδηγεῖ εἰς τὴν χρῆσιν τοῦ ὅρου ὅχι μόνον διὰ τὸ ἀντικείμενον τῆς «μάσκας», ἀλλὰ καὶ διὰ τὸν θεατρικὸν ρόλον τοῦ ἥθοιοῦ: «τριῶν δ' ὄντων προσώπων καθάπερ ἐν ταῖς κωμωδίαις τοῦ διαβάλλοντος καὶ τοῦ διαβαλλομένου καὶ τοῦ πρὸς ἐν ἡ διαβολῆ» (ΔΟΥΚΙΑΝΟΥ, *Περὶ συνοφ.* 6). Ἔτσι ὁ ὅρος πρόσωπον καταλήγει νὰ ταυτισθῇ πλήρως μὲ τὸν ὅρον «προσωπεῖον» ὡς συνώνυμος (βλ. ΙΩΑΝΝΗΤΟΥ Πόλ. Ἰουδ., 4, 156. Πρβλ. ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ *Χαρακτήρ.* 6,3).

9. Διὰ τὴν ἐξήγησιν αὐτὴν βλ. π.χ. S. SCHLOSSMANN, *Persona und Person im Recht und im Christ. Dogma*, 1906, σ. 37.

Τὸ θέατρον καὶ εἰδικὰ ἢ τραγωδία εἶναι ὁ χῶρος ὅπου διαδραματίζονται αἱ συγκρούσεις τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴν λογικὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἐνιαίου καὶ ἀρμονικοῦ κόσμου, ὅπως τὸν ἀντελαμβάνοντο οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες. Εἰς τὸ θέατρον ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος ἐπιχειρεῖ νὰ γίνῃ «πρόσωπον», νὰ ὑψώσῃ τὸ ἀνάστημά του ἐναντι αὐτῆς τῆς ἀρμονικῆς ἐνότητος, ἢ ὅποια τοῦ ἐπιβάλλεται ὡς λογικὴ καὶ ἠθικὴ ἀνάγκη. Ἐκεῖ μάχεται τοὺς θεοὺς καὶ τὴν μοῖραν του, ἐκεῖ ἀμαρτάνει καὶ παρνομεῖ, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖ πάντοτε μαθαίνει—κατὰ στερεότυπον ἀρχὴν τῆς ἀρχαίας τραγωδίας—ὅτι οὔτε τὴν μοῖραν τελικὰ μπορεῖ νὰ ἀποφύγῃ, οὔτε τὴν «ὑβριν» τῶν θεῶν νὰ συνεχίζῃ ἀτιμώρητος, οὔτε νὰ ἀμαρτάνῃ χωρὶς νὰ ὑφίσταται τὰς συνεπείας. Ἔτσι διαπιστώνει τραγικὰ ὅτι ἡ ἐλευθερία του εἶναι περιορισμένη ἢ μᾶλλον ὅτι δὲν ὑπάρχει δι' αὐτὸν ἐλευθερία—ἀφοῦ μία «περιορισμένη ἐλευθερία» θὰ ἦταν σχῆμα ὀξύμωρον—καὶ συνεπῶς ὅτι τὸ «πρόσωπόν» του δὲν ἦταν παρὰ «προσωπεῖον», κάτι ποῦ δὲν συνδέεται μετὰ τὴν ἀληθινὴν ὑπόστασίν του, κάτι χωρὶς ὄντολογικὸν περιεχόμενον.

Αὕτη εἶναι ἡ μία πλευρά, ἡ μία ἐννοία τοῦ προσωπείου. Μαζὶ μετὰ αὐτὴν ὅμως ὑπάρχει καὶ ἡ ἄλλη, ὅτι δηλαδὴ χάρις εἰς τὸ προσωπεῖον αὐτὸ ἀπέκτησεν ὁ ἄνθρωπος—ὁ ἠθοποιὸς ἀλλὰ καὶ ὁ θεατῆς κυρίως—κάποιαν γεῦσιν τῆς ἐλευθερίας, κάποιαν ὑπόστασιν ἰδιαιτέραν, κάποιαν ὄντοτητα ποῦ τοῦ ἀρνεῖται ἡ λογικὴ καὶ ἠθικὴ ἀρμονία τοῦ κόσμου, εἰς τὸν ὅποιον ζῆ. Ὁ ἴδιος βεβαίως ἄνθρωπος χάρις εἰς τὸν ἴδιον προσωπεῖον ἀπέκτησεν ἐπίσης καὶ τὴν πικρὰν γεῦσιν τῶν συνεπειῶν τῆς ἀνταρσίας του. Ἀλλὰ χάρις εἰς τὸ προσωπεῖον ἔγινε πρόσωπον, ἔστω καὶ ἐπ' ὀλίγον, καὶ ἔμαθε τί εἶναι νὰ ὑπάρχῃ ὡς ἐλευθέρου, μοναδικῆ καὶ ἀνεπανάληπτος ὄντοτης<sup>10</sup>. Τὸ προσωπεῖον δὲν εἶναι ἄσχετον μετὰ τὸ πρόσωπον, ἢ σχέσις των ὅμως εἶναι τραγικὴ: εἰς τὸν ἀρχαῖον ἐλληνικὸν κόσμον τὸ νὰ εἶναι κανεὶς πρόσωπον εἶναι ἓνα ἐπίθεμα τῆς ὄντοότητός του,

10. Πρβλ. τὴν βαθυστόχαστον διατύπωσιν τοῦ μεγάλου ἀγίου προβλήματος ὑπὸ τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος κ. Μελίτωνος, «Λόγος ἐν τῷ Ἱερῷ Μητροπολιτικῷ Ναῷ Ἀθηνῶν (τὴν 8ην Μαρτίου 1970)» ἐν Στάχυς, τεύχ. 19-26 (1969-71)49 ἐ.: «εἶναι πανάρχαιο τὸ φαινόμενο βαθυτάτου καὶ ἀγχώδους αἰτήματος τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου νὰ λυτρωθῇ ἀπὸ τὴν καθημερινὴν του ὑπηρεσίαν μετὰ μίαν ἐκφρασιν ἀωνίου, διονυσιακῆς νέας ὑποκρισίας. Εἶναι τραγικὴ μορφή ὁ Κερνάβαλος. Ζητεῖ νὰ λυτρωθῇ ἀπὸ τὴν ὑποκρισίαν ὑποκρινόμενος. Ζητεῖ νὰ καταλύσῃ ὅλες τὶς ποικίλες προσωπίδες ποῦ φορεῖ κάθε μέρα μετὰ μιὰ νέα, τὴν πιὸ ἀπίθανη. Ζητεῖ νὰ ἐκκενώσῃ ὅ,τι ὑπάρχει ἀπωθημένο μέσα στὸ ὑποσυνείδητό του καὶ νὰ ἐλευθερωθῇ, ἀλλὰ ἐλευθερία δὲν ὑπάρχει, ἢ τραγωδία τοῦ Κερνάβαλου παρνομεῖται ἄλυτη. Τὸ βαθύτατον αἰτήματός του εἶναι νὰ μετμορφωθῇ».

δὲν εἶναι ἡ ἀληθινὴ ὑπόστασις του. «Ἵπόστασις» σημαίνει ἀκόμη «φύσιν», «οὐσίαν»<sup>11</sup>. Θὰ χρειασθῆ νὰ περάσουν ἀρκετοὶ αἰῶνες, διὰ νὰ φθάσῃ ἡ ἑλληνικὴ σκέψις εἰς τὸ ἱστορικὸν ταυτισμὸν «ὑποστάσεως» καὶ «προσώπου».

### III

Ἡ Ρωμαϊκὴ σκέψις βαδίζει εἰς τὰ ἔχνη τῆς ἑλληνικῆς καὶ εἰς τὸ θέμα τοῦ προσώπου. Ὁ ὄρος *persona* σημαίνει «ρόλον», ὁ ὁποῖος διαδραματίζεται εἴτε εἰς τὸ θέατρον εἴτε εἰς τὴν κοινωνικὴν ζωὴν. Οἱ εἰδικοί συζητοῦν μέχρι ποίου σημείου ἔχει ἐπιδράσει ἡ ἑλληνικὴ χρῆσις τοῦ ὄρου πρόσωπον εἰς τὴν ρωμαϊκὴν καὶ ἐὰν ὁ ὄρος *persona* ἀνάγεται εἰς ἑλληνικὴν ἢ ἄλλην ρίζαν<sup>12</sup>. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὸ ἐτυμολογικὸν πρόβλημα ἡ πραγματικότης φαίνεται νὰ εἶναι ὅτι εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦλάχιστον ἡ ρωμαϊκὴ χρῆσις τοῦ ὄρου δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴν. Ἀργότερα<sup>13</sup>, ἡ ρωμαϊκὴ *persona* ἀρχίζει νὰ χρησιμοποιῆται εἰς τὸ λεξιλόγιον τῶν νομικῶν μὲ τὴν ἔννοιαν ποὺ ὑπάρχει ἀκόμη σήμερα καὶ ποὺ δὲν ἀφίσταται οὐσιαστικὰ τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ «προσωπείου»: εἶναι ὁ ρόλος τὸν ὁποῖον διαδραματίζει κανεὶς εἰς τὰς κοινωνικὰς καὶ νομικὰς του σχέσεις, τὸ «νομικὸν πρόσωπον», τὸ ὁποῖον εἴτε συλλογικὰ εἴτε ἀτομικὰ δὲν ἄπτεται τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου.

Ἡ ἀντίληψις αὐτὴ περὶ τοῦ προσώπου συνδέεται βασικὰ μὲ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν ἀρχαίαν ρωμαϊκὴν ἐποχὴν. Ἡ ρωμαϊκὴ σκέψις, ὀργανωτικὴ καὶ κοινωνικὴ εἰς τὴν βάσιν της, δὲν ἐνδιαφέρεται διὰ τὴν ὄντολογίαν, διὰ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ τὴν σχέσιν του μὲ τοὺς ἄλλους, διὰ τὴν ἰκανότητά του νὰ συνεταιρίζεται, νὰ συνέρχεται, νὰ συνιστᾷ *collegia*, νὰ ὀργανῶνῃ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν εἰς κράτος. Ἔτσι τὸ πρόσωπον δὲν ἔχει καὶ πάλιν ὄντολογικὸν περιεχόμενον· εἶναι ἓνα ἐπίθεμα εἰς τὴν συγκεκριμένην ὄντοτητα, πρᾶγμα ποὺ ἐπιτρέπει —χωρὶς αὐτὸ νὰ ἐνοχλῆ διόλου τὴν ρωμαϊκὴν νοοτροπίαν— εἰς τὸν ἴδιον ἄνθρωπον νὰ διαδραματίζῃ περισσότερα ἀπὸ ἓνα πρόσωπα, πολλοὺς καὶ διαφόρους «ρόλους». Εἰς τὴν κατάστασιν αὐτὴν ἡ ἐλευθερία καὶ τὸ ἀπρόοπτον εἶναι καὶ πάλιν ξένα πρὸς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου. Τὴν ἐλευθερίαν τὴν χειρίζεται ἡ ὁμάς ἢ τελικὰ τὸ κράτος, τὸ ὀργανωμένον

11. Βλ. σημ. 14 καὶ 21.

12. Βλ. M. NÉDONCELLE, «*Prosopon et persona dans l'antiquité classique*» ἐν *Revue des sciences religieuses*, 22(1948) 277-99.

13. Μῆλλον μετὰ τὸν β' μ.Χ. αἰῶνα. Βλ. S. SCHLOSSMANN, *μν. ἔργ.*, σ. 119 ἔ.

αὐτὸ σύνολον τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων, τὸ ὁποῖον θέτει καὶ τὰ ὄριά της. Ἄλλ' ὅπως ἀκριβῶς παρατηρήσαμε σχετικὰ μὲ τὸ ἐλληνικὸν «πρόσωπον» ἢ «προσωπεῖον», ἡ ρωμαϊκὴ persona ἐκφράζει καὶ αὐτὴ συγχρόνως τὴν ἄρνησιν καὶ τὴν θέσιν τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου: ὡς persona ὁ ἄνθρωπος δεσμεύει τὴν ἐλευθερίαν του εἰς τὸ ὠργανωμένον σύνολον, ἀλλὰ καὶ ἐξασφαλίζει ταυτοχρόνως ἓνα μέσον, μία δυνατότητα νὰ γευθῆ τὴν ἐλευθερίαν, νὰ βεβαιώσῃ τὴν ταυτότητά του. Ἡ ταυτότης, αὐτὸ τὸ καίριο συστατικὸ τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου, αὐτὸ ποὺ κάμει κάποιον ἄνθρωπον νὰ διαφέρῃ ἀπὸ τοὺς ἄλλους, νὰ εἶναι αὐτὸς ποὺ εἶναι, αὐτὴ ἡ ταυτότης ἐξασφαλίζεται καὶ χορηγεῖται ἀπὸ τὸ κράτος ἢ κάποιον ὠργανωμένο σύνολον. Ἀκόμη καὶ ὅταν ἀμφισβητηθῆ ἡ αὐθεντία τοῦ κράτους καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐπαναστατήσῃ κατ' αὐτοῦ, καὶ τότε ἀκόμη, ἂν κατορθώσῃ νὰ ἀποφύγῃ τὴν τιμωρίαν διὰ τὴν «ὑβρίν» του αὐτὴν, πάλιν εἰς κάποιαν νομικὴν καὶ πολιτικὴν δύναμιν, εἰς κάποιαν ἐννοίαν τοῦ κράτους, θὰ ἀποβλέψῃ διὰ νὰ τοῦ δώσῃ τὴν νέαν του ταυτότητα, τὴν βεβαιώσῃ τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ πολιτικοποίησις τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀνοδος τῆς κοινωνιολογίας εἰς τὰς ἡμέρας μας δὲν μποροῦν νὰ κατανοηθοῦν χωρὶς ἀναφορὰν εἰς τὴν ρωμαϊκὴν persona. Πρόκειται διὰ τὴν κατ' ἐξοχὴν δυτικὴν νοοτροπίαν τοῦ πολιτισμοῦ μας, διὰ μίαν σύζευξιν τῆς persona μὲ τὸ προσωπεῖον τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων.

Ἐδῶ ἀκριβῶς ἀφήνει τὸ πρόσωπον ὁ ἀρχαῖος ἐλληνορρωμαϊκὸς κόσμος. Τὸ μεγαλεῖον τοῦ κόσμου αὐτοῦ συνίσταται εἰς τὸ ὅτι ἔδειξεν εἰς τὸν ἄνθρωπον μίαν διάστασιν τῆς ὑπάρξεώς του ποὺ μπορεῖ νὰ ὀνομασθῆ προσωπικὴ. Ἡ ἀδυναμία του συνίσταται εἰς τὸ ὅτι τὰ κοσμοθεωριακὰ του πλαίσια δὲν ἐπέτρεπαν εἰς τὴν διάσπασιν αὐτὴν νὰ δικαιωθῆ ὀντολογικὰ. Τὸ προσωπεῖον καὶ ἡ persona παρέμειναν δεῖκται πρὸς τὸ πρόσωπον, ἀλλὰ συνειδητὰ—τοῦτο ἀκριβῶς ἀπαιτοῦσαν τὰ κοσμοθεωριακὰ πλαίσια μιᾶς αὐτοβεβαιουμένης κοσμικῆς ἢ κρατικῆς ἀρμονίας—ἀποτελοῦσαν τὴν ὑπόμνησιν ὅτι ἡ προσωπικὴ αὐτὴ διάστασις δὲν εἶναι, δὲν πρέπει ποτὲ νὰ εἶναι, ταυτόσημη μὲ τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων, μὲ τὸ ἀληθινὸν εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἄλλαι δυνάμεις διεκδικοῦσαν τὸ ὀντολογικὸν περιεχόμενον τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως καὶ ὄχι ἡ ἰδιότης τοῦ προσώπου.

Πῶς θὰ ἐφθάναμε, λοιπόν, εἰς ἓνα ταυτισμὸν τοῦ προσώπου μὲ τὴν οὐσίαν τοῦ ἀνθρώπου; Πῶς θὰ ἐγένετο ἡ ἐλευθερία ταυτόσημος μὲ τὸν «κόσμον», ἡ ταυτότης τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου προῖον τῆς ἐλευθερίας, ὁ ἄνθρωπος ταυτόσημος μὲ τὸ πρόσωπον; Διὰ νὰ γίνουν αὐτὰ ἐχρειαζάντα δύο βασικαὶ προϋποθέσεις:

α) μία ριζικὴ ἀλλαγὴ τῆς κοσμοθεωρίας, ποὺ θὰ ἀπελευθέρωνε τὸν

κόσμον καὶ τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴν ἀπολυτότητα τοῦ κοσμολογικοῦ «δεδομένου». Καὶ

β) μία ὄντολογικὴ θεώρησις τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία θὰ συνέδεε τὸ πρόσωπον μὲ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὴν μόνιμον καὶ διαρκῆ ὑπαρξίν του, μὲ τὸν γνήσιον καὶ ἀπόλυτον ἑαυτὸν του.

Τὸ πρῶτον ἀπὸ αὐτὰ μόνον ὁ Χριστιανισμὸς μὲ τὴν Βιβλικὴν νοοτροπιάν του μποροῦσε νὰ τὸ προσφέρῃ. Τὸ δεύτερον μόνον ὁ Ἑλληνισμὸς μὲ τὸ ὄντολογικὸν ἐνδιαφέρον του μποροῦσε νὰ τὸ κατορθώσῃ. Οἱ Ἕλληνες Πατέρες ἦσαν ἀκριβῶς ἐκεῖνοι ποὺ συνεδιάζαν αὐτὰ τὰ δύο. Μὲ μίαν δημιουργικότητα σπανίαν καὶ ἀνταξίαν μόνον τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος ἔδωσαν εἰς τὴν ἱστορίαν τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου μὲ τὴν ἀπολυτότητα ποὺ συγκινεῖ ἀκόμη καὶ τὸν ἄνθρωπον τῆς ἐποχῆς μας, ὁ ὁποῖος ἔχει βασικὰ ἀπαρνηθῆ τὸ πνεῦμα τους.

#### IV

Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου εἰς τὸ ἀπόλυτον καὶ ὄντολογικὸν περιεχόμενον της γεννᾶται ἱστορικὰ μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθειαν τῆς Ἐκκλησίας νὰ ἐκφράσῃ ὄντολογικὰ τὴν πίστιν της εἰς τὸν Τριαδικὸν Θεόν. Ἡ πίστις αὐτὴ ἦτο παλαιὰ—ἀνάγεται εἰς τοὺς πρώτους ἤδη χρόνους—καὶ παρεδίδετο ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν μὲ τὴν πράξιν τοῦ Βαπτίσματος. Ἡ διαρκῶς καὶ βαθυτέρα ὁμως ἐπαφὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὸν Ἑλληνισμὸν ἔθετε ὀξὺ τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τῆς πίστεως αὐτῆς κατὰ τρόπον ποὺ νὰ ἱκανοποιῇ τὴν σκέψιν τῶν Ἑλλήνων. Τί σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα, χωρὶς νὰ παύῃ νὰ εἶναι Ἕνας Θεός; Ἡ ἱστορία τῶν συζητήσεων ποὺ διεξήχθησαν ὡς πρὸς τὸ μέγα αὐτὸ θέμα δὲν μᾶς ἐνδιαφέρουν ἐδῶ λεπτομερῶς. Ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον ἔχει σημασίαν εἶναι ὅτι ἡ ἱστορία αὐτὴ περιλαμβάνει ἓνα φιλοσοφικὸν ὀρόσημον, μίαν ἐπανάστασιν εἰς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. Ἡ ἐπανάστασις αὐτὴ ἐκφράζεται ἱστορικὰ μὲ ἓνα ταυτισμὸν: τὸν ταυτισμὸν τῆς «ὑποστάσεως» μὲ τὸ «πρόσωπον». Πῶς συνετελέσθη ἡ ἀνεπίδεικτος ἐπανάστασις αὐτή; Τί εἶδους συνεπειὰς εἶχε διὰ τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ θὰ πρέπει νὰ μᾶς ἀπασχολήσουν μὲ συντομίαν.

Ὁ ὅρος ὑπόστασις οὐδέποτε εἶχε σχέσιν μὲ τὸν ὄρον πρόσωπον εἰς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. Ὅπως εἶδαμε, τὸ πρόσωπον κάθε ἄλλο παρὰ ἐκφραστῆς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθῆ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνας, ἐνῶ ὁ ὅρος ὑπόστασις συνεδέετο πάντοτε στενὰ μὲ τὸν ὄρον

οὐσία καὶ κατέληξε νὰ ταυτισθῆ πλήρως με αὐτόν<sup>14</sup>. Ἀκριβῶς αὐτὸς ὁ ταυτισμὸς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, ὁ τόσον διάχυτος εἰς τὴν ἑλληνικὴν σκέψιν τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, ἐδημιούργησε ὅλην τὴν δυσχέρειαν εἰς τὰς διενέξεις περὶ ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν τέταρτον αἰῶνα. Χαρακτηριστικὸν διὰ τὸ θέμα μας εἶναι ὅτι ὁ ὄρος «πρόσωπον», ὁ ὁποῖος εἶχεν ἤδη χρησιμοποιηθῆ εἰς τὴν Δύσιν ἀπὸ τὸν Τερτυλλιανὸν πρὸς δῆλωσιν τῆς ἁγίας Τριάδος (*Una substantia, tres personae*)<sup>15</sup>, δὲν ἐγένετο δεκτὸς εἰς τὴν Ἀνατολὴν ἀκριβῶς διότι ὁ ὄρος πρόσωπον ἐστερεῖτο ὀντολογικοῦ περιεχομένου καὶ ὠδηγοῦσε εἰς τὸν Σαβελλιανισμόν (ἐμφάνισιν τοῦ Θεοῦ κατὰ τρεῖς «ρόλους») <sup>16</sup>. Τόση ἦτο ἡ ἀποξένωσις τοῦ ὄρου πρόσωπον ἀπὸ τὴν ὀντολογία! Ἀντὶ τοῦ ὄρου αὐτοῦ ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴν τοῦ Ὁριγένους <sup>17</sup> ἡ Ἀνατολὴ ἐχρησιμοποιοῦσε διὰ τὴν ἁγίαν Τριάδα τὸν ὄρον «ὑποστάσεις». Ἀλλὰ καὶ ὁ ὄρος αὐτὸς εἶχε τοὺς κινδύνους του. Θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθῆ Νεοπλατωνικῶς—ὁ Πλωτῖνος ἤδη κάμει λόγον περὶ «ὑποστάσεων» τοῦ θείου—μὲ ὅλους τοὺς κινδύνους ποὺ θὰ εἶχε διὰ τὴν χριστιανικὴν θεολογίαν μία σύνδεσις Θεοῦ καὶ κόσμου κατὰ Νεοπλατωνικὸν τρόπον <sup>18</sup>. Θὰ μπορούσε ἐξ ἄλλου νὰ ἐρμηνευθῆ τριθεϊστικά, ἐὰν ἡ τρέχουσα ταύτισις ὑποστάσεως καὶ οὐσίας ἐλαμβάνετο ὑπ' ὄψιν <sup>19</sup>. Ἔτσι ἔπρεπε νὰ εὑρεθῆ τρόπος ἐκφράσεως, ὁ ὁποῖος θὰ ἔδιδε τὴν δυνατότητα εἰς τὴν θεολογίαν νὰ ἀποφύγη τὸν Σαβελλιανισμόν, νὰ δώσῃ δηλαδὴ ὀντολογικὸν περιεχόμενον εἰς κάθε πρόσωπον τῆς ἁγίας Τριάδος, χωρὶς νὰ διακινδυνεύσῃ τὰς δύο Βιβλικὰς ἀρχάς της:

14. Ὁ Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ, Ἐπίστ. τῶν κατ' Αἴγ. καὶ Λιβ. ἐπισκ. (PG. 26, 1036B) σαφῶς ταυτίζει τὰ δύο: «ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. . . Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν. Ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει». Με βάσιν αὐτὸν τὸν ταυτισμὸν μπορούσε ἀκόμη νὰ γίνῃ λόγος καὶ περὶ τριῶν οὐσιῶν εἰς τὸν Θεόν. Ἔτσι π.χ. ὁ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, Ὁμιλ. (23) εἰς ἄγ. Μάμ., 4 (PG. 31, 597C).

15. Βλ. ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *Adv. Prax.* 11-12 (PL. 2,167 CD).

16. Ὁ Σαβέλλιος ἐχρησιμοποίησε τὸν ὄρον «πρόσωπον» ἀκριβῶς με τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν ἔννοιαν τοῦ «προσωπείου». Βλ. Α. HARNACK, *Dogmengeschichte*, I. 1894<sup>2</sup>, σ. 764.

17. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάνν.* 2,6 (PG. 14, 128A).

18. Ὁ ΠΛΩΤΙΝΟΣ (*Ἐνν.* V,1) ὀρίζει τὰς «ἀρχικὰς ὑποστάσεις» ὡς τὸ ὑψιστὸν ἀγαθόν, τὴν νόησιν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου. Πρόκειται διὰ μίαν ἀκόμη χαρακτηριστικὴν περίπτωσιν ὀντολογικοῦ μονισμοῦ-συνδέσεως τοῦ Θεοῦ με τὸν κόσμον εἰς μίαν ἐνότητα—ὁ ὁποῖος ἔθετε εἰς κίνδυνον τὴν βιβλικὴν ἀντίληψιν περὶ τῆς σχέσεως Θεοῦ καὶ κόσμου. Διὰ τὴν συμβολὴν τοῦ Πλωτίνου εἰς τὴν φιλοσοφικὴν χρῆσιν τοῦ ὄρου ὑπόστασις, βλ. Κ. OEHLEK, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*, 1969, σ. 23 ἔ.

19. Πρβλ. σημ. 14 (ἰδιαίτερα ἐκφρασίαν Μ. Βασιλείου).

τὴν μονοθεΐαν καὶ τὴν ἀπόλυτον ὄντολογικὴν ἑτερότητα καὶ ἀνεξαρτησίαν τοῦ Θεοῦ ἐν σχέσει πρὸς τὸν κόσμον. Ἀπὸ τὴν προσπάθειαν αὐτὴν προῆλθεν ὁ ταυτισμὸς ὑποστάσεως καὶ προσώπου.

Ἡ ἱστορικὴ πλευρὰ τῆς ἐξελιζέως αὐτῆς εἶναι πολὺ σκοτεινὴ καὶ δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ ἄμεσα. Προσωπικὰ πιστεύομεν ὅτι τὸ κλειδί εἰς τὴν ἐξέλιξιν αὐτὴν πρέπει νὰ ἀναζητηθῇ εἰς τὸν Ἰππόλυτον, τὸν Ἑλληνοδυτικὸν αὐτὸν συγγραφέα, ὁ ὁποῖος πρῶτος ἴσως χρησιμοποιοεῖ τὸν ἑλληνικὸν ὄρον «πρόσωπον» - κατ' ἀπομίμησιν τοῦ Τερτυλλιανοῦ; - εἰς τὴν θεολογίαν περὶ ἀγίας Τριάδος<sup>20</sup>. Ἐνδιαφέρον ἐπίσης ἔχει διὰ τὴν ἱστορίαν νὰ ἐρευνηθοῦν αἱ ἀποχρώσεις τοῦ ὄρου ὑπόστασις, αἱ ὁποῖαι ἔδωσαν λαβὴν εἰς τὴν ἀπόσπασίν του ἀπὸ τὸν ὄρον οὐσία<sup>21</sup>. Τίποτε ὁμως

20. Τὸ θέμα αὐτὸ ἀπασχολεῖ λεπτομερῶς προσεχῆ μελέτην μας. Ἡ σχέσις τῆς θεολογίας τοῦ Τερτυλλιανοῦ καὶ ἐκείνης τοῦ Ἰππολύτου ἀποτελεῖ καίριον σταθμὸν εἰς τὴν διαμόρφωσιν τοῦ δόγματος τῆς ἀγίας Τριάδος.

21. Ἡ ἱστορία τῶν ὄρων οὐσία καὶ ὑπόστασις εἶναι ἐξαιρετικὰ πολύπλοκος. Εἰδικὰ ὡς πρὸς τὴν χρῆσιν τῶν ὄρων αὐτῶν εἰς τὴν Τριαδικὴν Θεολογίαν τῶν ἑλλήνων Πατέρων ὑπάρχει ἡ γνώμη ὅτι ἡ διάκρισις μεταξὺ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως κατέστη δυνατὴ ἐπὶ τῆ βάσει τῆς λογικῆς διακρίσεως τοῦ Ἀριστοτέλους μεταξὺ «οὐσίας πρώτης» καὶ «οὐσίας δευτέρας» (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Κατηγ.* 5, 2α, 11-16· *Μεταφυσ.* 7, 13, 1037α5). Σύμφωνα μετὰ τὴν γνώμην αὐτὴν οἱ Καππαδόκαι Πατέρες εἰς τὴν Τριαδικὴν Θεολογίαν τῶν ἐταύτισαν τὸν ὄρον ὑπόστασις μετὰ τὴν «οὐσίαν πρώτην» (τὸ ἀτομικὸν καὶ συγκεκριμένον) καὶ τὸν ὄρον «οὐσία» μετὰ τὴν «οὐσίαν δευτέραν» (τὸ γενικὸν καὶ κοινὸν) τοῦ Ἀριστοτέλους. (βλ. π.χ. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic thought*, 1936, σ. 245 ἔ. καὶ J. N. Δ. KELLY, *Early Christian Creeds*, 1950, σ. 243 ἔ.). Ἄλλ' ἡ γνώμη αὕτη ἐμφανίζεται πολὺ συζητήσιμος, ἐὰν μελετήσῃ κανεὶς προσεκτικὰ τοὺς ἑλληνας Πατέρας (βλ. π.χ. διὰ τὸν Ἀθανάσιον σημ. 14 ἀνωτέρω), ὅπου ἡ ἀριστοτελικὴ διάκρισις μεταξὺ πρώτης καὶ δευτέρας οὐσίας φαίνεται νὰ ἀπουσιάζῃ ἀπὸ τὴν ὄλην σκέψιν των, εἶναι δὲ ἀμφίβολον ἐὰν ἡ διάκρισις αὕτη ἀποδίδῃ σωστὰ καὶ αὐτὴν ἀκόμη τὴν σκέψιν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπως παρατηρεῖ διαπρεπὴς εἰδικὸς (βλ. D. M. MACKINNON, «Substance in Christology-A cross-Bench view», ἐν S. W. Sykes-J. P. CLAYTON, *Christ, Faith and History. Cambridge Studies in Christology*, 1972, σ. 279-300). Πιθανὴ ἐμφανίζεται μία σχέσις τῆς ἐξελιζέως τῶν ὄρων αὐτῶν πρὸς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφικῆς ἐννοίας τοῦ ὄρου ὑποκείμενον ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἐξῆς. Λόγω τῆς διπλῆς σημασίας, τὴν ὁποίαν φαίνεται νὰ ἀποδίδῃ εἰς τὸν ὄρον αὐτὸν ὁ Ἀριστοτέλης (ὑποκείμενον = α) ἢ ὕλη καὶ β) τὸ συγκεκριμένον καὶ ἀνεξάρτητον ὄν. βλ. *Μεταφ.* 6,3), κατὰ τοὺς μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη χρόνους ὁ ὄρος ὑπόστασις, ἐκτοπιζέται τὸν ὄρον ὑποκείμενον λόγω τῆς ὑλιστικῆς σημασίας τοῦ τελευταίου καὶ προσλαμβάνει αὐτὸς τὴν ἐννοίαν τοῦ συγκεκριμένου καὶ ἀνεξαρτήτου ὄντος. Ἔτσι εἰς τοὺς πρώτους μ.Χ. αἰῶνας ὁ ὄρος ὑπόστασις ἀποκτᾷ βαθμιαίως τὴν σημασίαν τοῦ πραγματικοῦ καὶ συγκεκριμένου ὄντος, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ φαινόμενον καὶ «ἀερῶδες». Ἡ ἐξέλιξις αὕτη φαίνεται νὰ ὀφείλεται κυρίως εἰς τοὺς Στωϊκοὺς (πρβλ. E. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, III, 1881<sup>3</sup>, σ. 644 ἔ.). Δεδομένου ὅτι ἡ ἐπίδρασις τοῦ Στωϊκισμοῦ εἰς τὴν φιλοσοφίαν

ἀπὸ αὐτὰ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσῃ τὸ μέγιστο βῆμα τοῦ ταυτισμοῦ τῆς ὑποστάσεως μὲ τὸν ὄρον πρόσωπον, χωρὶς μίαν ἐξέτασιν τῶν εὐρυτέρων κοσμοθεωριακῶν ἀλλοιώσεων ποὺ συνετελέσθησαν εἰς τὴν Πατερικὴν περίοδον ἐν σχέσει μὲ τὴν ἑλληνικὴν σκέψιν.

Ἡ βαθυτέρα σημασία τοῦ ταυτισμοῦ ὑποστάσεως καὶ προσώπου —σημασία τῆς ὁποίας ἡ ἐπαναστατικότης εἰς τὴν πορείαν τῆς ἑλληνικῆς σκέψεως φαίνεται νὰ ἔχη διαφύγει ἀπὸ τὴν προσοχὴν τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας—συνίσταται εἰς μίαν διπλῆν θέσιν: (α) Τὸ πρόσωπον δὲν εἶναι πλέον ἐπίθεμα τοῦ ὄντος, μία κατηγορία τὴν ὁποίαν προσθέτομεν εἰς ἓνα συγκεκριμένον ὄν, ἀφοῦ πρῶτα βεβαιώσωμεν τὴν ὄντολογικὴν «ὑπόστασιν» του. *Εἶναι αὐτὴ αὕτη ἡ ὑπόστασις τοῦ ὄντος.* (β) Τὰ ὄντα δὲν ἀνάγουν πλέον τὸ εἶναι τους εἰς τὸ εἶναι καθ' ἑαυτὸ—τὸ εἶναι δηλαδὴ δὲν εἶναι μία ἀπόλυτος κατηγορία καθ' ἑαυτὴν—ἀλλ' εἰς τὸ πρόσωπον, τὸ ὁποῖον ἀκριβῶς *συνιστᾷ* τὸ εἶναι, δηλαδὴ κάμει τὰ ὄντα νὰ εἶναι ὄντα. Μὲ ἄλλους λόγους τὸ πρόσωπον ἀπὸ ἐπίθεμα τοῦ ὄντος (ἀπὸ εἶδος προσωπείου) γίνεται τὸ ὄν καθ' ἑαυτὸ καὶ συγχρόνως—πρᾶγμα σπουδαιότατον—τὸ *συστατικὸν* (ἢ «ἀρχὴ» ἢ ἡ «αἰτία») *τῶν ὄντων.*

Διὰ νὰ φθάσῃ ἡ ἑλληνικὴ σκέψις εἰς τὴν τόσον ριζικὴν ἀναθεώρησιν τῆς ὄντολογίας τῆς, προηγήθησαν δύο βασικαὶ ζυμώσεις εἰς τὸν χῶρον τῆς Πατερικῆς Θεολογίας. Ἡ πρώτη ἀφοροῦσε εἰς αὐτὸ ποὺ ὠνομάσαμε πρὸ ὀλίγου ὄντολογικὴν ἀπολυτότητα τοῦ κοσμολογικοῦ «δεδομένου». Σύμφωνα μὲ τὴν Βιβλικὴν θεολογίαν, τὴν ὁποίαν οἱ Πατέρες δὲν μποροῦσαν νὰ ἀγνοήσουν, ὁ κόσμος δὲν εἶναι «δεδομένος» ὄντολογικά. Ἐνῶ οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες προϋπέθεταν εἰς τὴν ὄντολογία τῶν τὸν κόσμον ὡς κάτι «δεδομένον» ἀφ' ἑαυτοῦ, τὸ βιβλικὸν δόγμα τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενὸς ὑπεχρέωνε τοὺς Πατέρας νὰ εἰσαγάγουν μίαν ριζικὴν ἐτερότητα εἰς τὴν ὄντολογία, νὰ ἀναγάγουν τὸν κόσμον εἰς μίαν ὄντολογία ἐκτὸς τοῦ κόσμου, εἰς τὸν Θεόν<sup>22</sup>. Ἔτσι διέσπασαν τὸν κύκλον τῆς κλειστῆς ὄντολογίας τῶν Ἑλλήνων, καὶ συγχρόνως ἔκαμαν κάτι πολὺ σημαντικώτερον ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει ἄμεσα ἐδῶ: ἔκαμαν τὸ εἶναι—τὴν ὑπαρξίν τοῦ κόσμου, τὰ ὄντα—*προῖόν τῆς ἐλευθερίας.* Ἔτσι συνετελέσθη

τῶν χρόνων τῶν Πατέρων εἶναι ἰσχυρὴ, εἶναι πιθανὸν ἢ χρῆσις τοῦ ὄρου ὑπόστασις διὰ τὴν ἔκφρασιν τοῦ συγκεκριμένου ὄντος (ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ γενικόν) νὰ εἶχε προπαρασκευασθῇ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον. Γεγονὸς ὅμως παραμένει ὅτι ἡ θεολογικὴ σκέψις τῶν Καππαδοκῶν ἐπέφερε μίαν ριζικὴν ἀλλαγὴν εἰς τὴν φιλοσοφικὴν χρῆσιν αὐτῶν τῶν ὄρων.

22. Πρβλ. G. FLOROVSKY, «The Concept of creation in Saint Athanasius» ἐν *Studia Patristica*, VI, 1962 σ. 36-67 (δι' ἑλληνικὴν μετάφρασιν βλ. σημ. 1)

ἡ πρώτη ζύμωσις: μὲ τὸ δόγμα τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενὸς μετατοπίσθηκε ἡ ἀρχὴ τῆς ἑλληνικῆς ὄντολογίας, ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου, εἰς τὴν σφαίραν τῆς ἐλευθερίας: τὸ ὄν ἀποδεσμεύθηκε ἀπὸ τὸν ἑαυτὸν τοῦ· τὸ εἶναι τοῦ κόσμου ἔγινε ἀπὸ ἀναγκαιότητα ἐλευθερία.

Ἄλλὰ ὑπάρχει καὶ μία δευτέρα ζύμωσις, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ τὴν ἀναθεώρησιν τῆς ἑλληνικῆς ὄντολογίας ἀκόμη μακρῶς. Ὅχι μόνον τὸ εἶναι τοῦ κόσμου ἀνάγεται εἰς τὴν προσωπικὴν ἐλευθερίαν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ταυτίζεται μὲ τὸ πρόσωπον. Ἡ ζύμωσις αὕτη πραγματοποιοῦνται μὲ τὰς συζητήσεις περὶ ἀγίας Τριάδος καὶ κυρίως μὲ τὴν θεολογίαν τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ἰδιαίτερα τοῦ Μ. Βασιλείου<sup>23</sup>. Ἡ θεολογία αὕτη δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ παρά μόνον ὡς πρὸς ἓνα βασικὸν σημεῖόν της, τὸ ὁποῖον, ἀτυχῶς, συνήθως παραθεωρεῖται. Ὅπως εἶναι γνωστὸν, ἡ τελικὴ διατύπωσις τοῦ δόγματος τῆς ἀγίας Τριάδος «ὁμιλεῖ διὰ «μία» οὐσίαν, τρία πρόσωπα». Ἔτσι θὰ ἔλεγε κανεὶς, ὅτι τὸ ἐνιαῖον τοῦ Θεοῦ, ἡ «ὄντολογία» τοῦ Θεοῦ, συνίσταται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ μᾶς ἐπαναφέρει εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν ὄντολογία: ὁ Θεὸς πρῶτα εἶναι Θεὸς (ἡ οὐσία ἢ φύσις Του, τὸ εἶναι Του) καὶ ἔπειτα<sup>24</sup> ὑπάρχει (αἰώνια βέβαια) ὡς Τριάς, δηλαδὴ ὡς πρόσωπα. Αὕτη ἡ ἐρμηνεία πράγματι ἐπεκράτησεν εἰς τὴν Δυτικὴν Θεολογίαν καὶ δυστυχῶς εἰσέδυσσε καὶ εἰς τὴν νεωτέραν Ὁρθόδοξον Δογματικὴν μὲ τὴν πρόταξιν εἰς τὰ δογματικὰ ἐγχειρίδια τοῦ κεφαλαίου περὶ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ πρὶν ἀπὸ τὸ κεφάλαιον περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ<sup>25</sup>. Ἡ σημασία τῆς ἐρμηνείας αὐτῆς ἔγκειται εἰς τοῦτο, ὅτι δηλαδὴ ἡ ὄντολογικὴ ἀρχὴ εἰς τὸν Θεὸν δὲν εὐρίσκεται εἰς τὸ πρόσωπον, ἀλλὰ εἰς τὸν οὐσίαν, δηλαδὴ εἰς αὐτὸ τὸ «εἶναι» τοῦ Θεοῦ. Πράγματι εἰς τὴν Δυτικὴν Θεολογίαν διαμορφώθηκε ἡ ἰδέα ὅτι ἐκεῖνο ποὺ συνιστᾷ τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ μία θεία οὐσία, ἡ μία θεότης—αὕτη εἶναι τὸν τρόπον τινὰ ἡ ὄντολογικὴ ἀρχὴ τοῦ Θεοῦ.

Ἄλλ' ἡ ἐρμηνεία αὕτη ἀποτελεῖ παρερμηνείαν τῆς ἀρχικῆς τρια-

23. Διὰ τὴν φθᾶσιν ἡ Πατερικὴ Θεολογία εἰς τὸ σημεῖον αὐτό, προηγήθηκε μακρὰ θεολογικὴ διεργασία εἰς τὴν Ἑλληνικὴν Πατερικὴν σκέψιν. Ἐπίκεντρον τῆς διεργασίας αὐτῆς ἦτο ἡ εὐχαριστιακὴ θεολογία, ὅπως διαγράφεται κυρίως εἰς τοὺς ἁγίους Ἰγνάτιον Ἀντιοχείας, Εἰρηναῖον καὶ Ἀθανάσιον. Μὲ τὰς ἐξελίξεις αὐτὰς καὶ τὰς φιλοσοφικὰς ἐπιπτώσεις των ἀσχολούμεθα εἰς τὴν μελέτην *Truth and Communion in the perspective of Greek Patristic Thought*, συμβολὴ εἰς τὸν τόμον ποὺ ἐκδίδεται εἰς τμήν Dom Olivier Rousseau.

24. Τὸ «πρῶτα» καὶ τὸ «ἔπειτα» ἐδῶ σημαίνει βέβαια ὄχι χρονικὴν, ἀλλὰ λογικὴν, ὄντολογικὴν προτεραιότητα.

25. Πρβλ. κριτικὴν τῆς τυπικῆς δυτικῆς αὐτῆς προσεγγίσεως τοῦ δόγματος περὶ Θεοῦ ἀπὸ τὸν K. RAHNER εἰς τὸ ἔργον του *The Trinity*, 1970, *Passim* καὶ ἰδ. σ. 58 ἔ.

δικῆς θεολογίας. Διὰ τοὺς ἔλληνας Πατέρας τὸ ἐνιαῖον τοῦ Θεοῦ, ὁ ἕνας Θεός, καὶ ἡ ὄντολογικὴ ἀρχὴ ἢ αἰτία τῆς προσωπικῆς - τριαδικῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ δὲν συνίσταται εἰς τὴν μίαν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ εἰς τὴν ὑπόστασιν, δηλαδὴ τὸ πρόσωπον, τοῦ Πατρός. Ὁ ἕνας Θεός δὲν εἶναι ἢ μία οὐσία, ἀλλ' ὁ Πατήρ, ὁ ὁποῖος εἶναι καὶ ἡ «αἰτία» τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος<sup>26</sup>. Ἡ ὄντολογικὴ ἀρχὴ τοῦ Θεοῦ ἀνάγεται, συνεπῶς, καὶ πάλιν εἰς τὸ πρόσωπον. Ἔτσι ὅταν λέγωμεν ὅτι ὁ Θεός «εἶναι», δὲν δεσμεύομεν τὴν προσωπικὴν ἐλευθερίαν τοῦ Θεοῦ—τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἕνα ὄντολογικὸν («δεδομένον») ἢ μία ἀπλῆ «πραγματικότης» διὰ τὸν Θεὸν—ἀλλὰ ἀνάγομεν τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ εἰς τὴν προσωπικὴν ἐλευθερίαν Του. Ἀναλυτικώτερα αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεός, ὡς Πατήρ καὶ ὄχι ὡς «οὐσία», μὲ τὸ νὰ «εἶναι» διαρκῶς ἐπιβεβαιώνει τὴν ἐλευθέραν θέλησίν του νὰ ὑπάρχη, καὶ τὴν διαβεβαίωσιν αὐτὴν συνιστᾷ ἀκριβῶς ἡ Τριαδικὴ Του ὑπαρξίς: ὁ Πατήρ ἀπὸ ἀγάπην—δηλαδὴ ἐλεύθερα—γεννᾷ τὸν Υἱὸν καὶ ἐκπορεύει τὸ Πνεῦμα. Ἄν ὑπάρχη Θεός, ὑπάρχει διότι ὑπάρχει ὁ Πατήρ, δηλαδὴ Ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἀπὸ ἀγάπην ἐλεύθερα γεννᾷ τὸν Υἱὸν καὶ ἐκπορεύει τὸ Πνεῦμα. Ἔτσι ὁ Θεός ὡς πρόσωπον—ὡς ὑπόστασις τοῦ Πατρός—κάμει τὴν μίαν θεῖαν οὐσίαν νὰ εἶναι αὐτὸ πὺ εἶναι: ὁ ἕνας Θεός. Τὸ σημεῖον αὐτὸ εἶναι ἀπόλυτα καίριον. Διότι ἀκριβῶς μὲ τὸ σημεῖον αὐτὸ συνδέεται ἄμεσα ἡ νέα φιλοσοφικὴ θέσις τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων καὶ μάλιστα τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Ὅτι δηλαδὴ ἡ οὐσία δὲν ὑπάρχει ποτὲ «γυμνή», δηλαδὴ χωρὶς ὑπόστασιν, χωρὶς «τρόπον ὑπάρξεως»<sup>27</sup>. Καὶ ἡ μία θεῖα οὐσία συνεπῶς εἶναι τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ μόνον διότι ἔχει τοὺς τρεῖς αὐτοὺς τρόπους ὑπάρξεως, τοὺς ὁποίους ὀφείλει ὄχι εἰς τὴν οὐσίαν ἀλλ' εἰς ἕνα πρόσωπον, τὸν Πατέρα. Ἐξω ἀπὸ τὴν Τριάδα δὲν ὑπάρχει Θεός, δηλαδὴ θεῖα οὐσία, διότι ἡ ὄντολογικὴ ἀρχὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ Πατήρ. Ἡ προ-

26. Τὸ πρόβλημα τοῦ Filioque συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸ θέμα αὐτό. Ἡ Δύσις, ὅπως μαρτυρεῖ ἡ μελέτη τῆς Τριαδικῆς Θεολογίας τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου, δὲν εἶχε δυσκολίαν εἰς τὴν ὑποστήριξιν τοῦ Filioque, ἀκριβῶς διότι, ἐταύτιζε τὸ εἶναι, τὴν ὄντολογικὴν ἀρχὴν τοῦ Θεοῦ, μὲ τὴν οὐσίαν Του, μᾶλλον παρὰ μὲ τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός.

27. Βλ. κ.ἀ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστ. 38,2 (PG. 32, 325 ε.). Πρβλ. G. L. PRESTIGE, *μν. ἔργ.*, σ. 245 καὶ 279. Τὴν σπουδαίαν αὐτὴν θέσιν χρησιμοποιοεῖ ἀργότερα καὶ ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, ὁ ὁποῖος διακρίνει μεταξὺ «λόγου φύσεως» καὶ «τρόπου ὑπάρξεως», καὶ τονίζει ὅτι οἱ διάφοροι «λόγοι» δὲν ὑφίστανται ποτὲ γυμνοί, ἀλλὰ ὡς τρόποι ὑπάρξεως, (βλ. π.χ. Ἄπορ. 42, PG. 91, 1341D ε.). Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Εὐνομ.* 1 (PG. 45, 337).

σωπική ύπαρξις τοῦ Θεοῦ (ὁ Πατήρ) συνιστᾶ, κάμει «ὑποστάσεις», τὴν οὐσίαν Του. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ταυτίζεται μετὰ τὸ πρόσωπον<sup>28</sup>.

## V

Τὸ ὅτι ὁ Θεὸς «ὑφίσταται» ἕνεκα ἑνὸς προσώπου, τοῦ Πατρὸς—καὶ ὄχι ἕνεκα τῆς μιᾶς «οὐσίας»—αὐτὸ εἶναι τὸ σημαντικὸν εἰς τὴν Τριαδικὴν Θεολογίαν. Διότι ἡ σημασία του δὲν εἶναι θεωρητικὴ - ἀκαδημαϊκὴ, ἀλλὰ συγκλονιστικὰ ὑπαρξιακὴ. Ἄς ἐπιχειρήσωμεν μίαν σύντομον ἀνάλυσίν της.

α) Ἡ ἐσχάτη πρόκλησις διὰ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ προσώπου εἶναι τὸ «δεδομένον» τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἠθικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, εἰς τὴν ὁποίαν μᾶς ἔχει συνηθίσει ἡ δυτικὴ Φιλοσοφία, ἱκανοποιεῖται μετὰ τὴν ἀπλὴν δυνατότητα τῆς ἐκλογῆς: ἐλεύθερος εἶναι ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ ἐκλέξῃ μίαν ἀπὸ τὰς δυνατότητας πού τίθενται ἐνώπιόν του. Ἀλλὰ ἡ «ἐλευθερία» αὐτὴ εἶναι ἤδη δεσμευμένη ἀπὸ τὸ «δεδομένον» τῶν δυνατοτήτων αὐτῶν, τὸ δὲ ἔσχατον καὶ πλέον δεσμευτικὸν ἀπὸ τὰ «δεδομένα» εἰς τὸν ἄνθρωπον εἶναι αὐτὴ ἡ ὑπαρξις του: πῶς μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ἀπόλυτα ἐλεύθερος ὁ ἄνθρωπος, ὅταν δὲν μπορῇ νὰ κάμῃ διαφορετικὰ παρὰ νὰ δεχθῇ τὴν ὑπαρξίν του; Ὁ Dostoevsky θέτει τὸ μεγάλο αὐτὸ θέμα κατὰ τρόπον συγκλονιστικὸν εἰς τοὺς «Δαιμονισμένους». Λέγει ἐκεῖ ὁ Kirilon: «Κάθε ἄνθρωπος πού ἐπιθυμεῖ νὰ ἀποκτήσῃ πλήρη ἐλευθερίαν πρέπει νὰ εἶναι ἀρκετὰ τολμηρὸς νὰ θέσῃ τέρμα εἰς τὴν ζωὴν του... Αὐτὸ εἶναι τὸ ἔσχατο ὄριο τῆς ἐλευθερίας, αὐτὸ εἶναι ὄλο, τίποτα πέρα ἀπὸ αὐτό. Ὅποιος τολμήσῃ νὰ αὐτοκτονήσῃ γίνεται Θεός. Καθένας μπορεῖ νὰ τὸ κάμῃ αὐτὸ καὶ ἔτσι νὰ θέσῃ τέρμα εἰς τὴν ὑπαρξίν τοῦ Θεοῦ, καὶ τότε δὲν θὰ ὑπάρχῃ ἀπολύτως τίποτε...»

Τὰ λόγια αὐτὰ τοῦ Kirilon περικλείουν τὴν πλέον τραγικὴν ἀναζήτησιν τοῦ προσώπου: τὴν ὑπέρβασιν τοῦ «δεδομένου» τῆς ὑπάρξεως, τὴν δυνατότητα νὰ βεβαιώσῃ τὴν ὑπαρξίν του ὄχι ὡς μίαν ἀναγνώρισιν ἑνὸς δεδομένου γεγονότος, μιᾶς «πραγματικότητος», ἀλλ' ὡς προῖόν τῆς ἐλευθέρας συγκαταθέσεως καὶ αὐτοβεβαιώσεώς του. Αὐτό, καὶ

28. Ἡ βασικὴ ὄντολογικὴ θέσις τῆς Θεολογίας τῶν ἐλλήνων Πατέρων θὰ μπορούσε νὰ ἐκτεθῇ συνοπτικὰ ὡς ἐξῆς: Χωρὶς πρόσωπον ἢ ὑπόστασιν ἢ τρόπον ὑπάρξεως δὲν ὑπάρχει οὐσία ἢ φύσις· χωρὶς οὐσίαν ἢ φύσιν δὲν ὑπάρχει πρόσωπον· πλὴν ὁμως, ἡ ὄντολογικὴ «ἀρχὴ» ἢ «αἰτία» τοῦ εἶναι—αὐτὸ δηλαδὴ πού κάμει κάτι νὰ εἶναι—εἶναι ὄχι ἡ οὐσία ἢ φύσις, ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ἢ ἡ ὑπόστασις. Ἄρα τὸ εἶναι ἀνάγεται ὄχι εἰς τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ εἰς τὸ πρόσωπον.

τίποτε λιγώτερο από αυτό, ζητεί ο άνθρωπος με το να είναι πρόσωπον<sup>29</sup>. 'Αλλά η αναζήτησις αυτή προσκρούει δια τον άνθρωπον εις την κτιστότητά του: ως δημιουργημα δέν μπορεί να αποφεύγη το δεδομένον τῆς υπάρξεώς του. Το πρόσωπον, συνεπώς, δέν μπορεί να πραγματοποιηθῆ ὡς ἐνδοκοσμική ἢ ἀνθρωπιστική πραγματικότητα. Ἡ φιλοσοφία μπορεί να φθάση ὡς τὴν διαπίστωσιν τῆς πραγματικότητος τοῦ προσώπου, ἀλλὰ μόνον ἡ Θεολογία μπορεί να κάμη λόγον διὰ τὸ γνήσιον, τὸ ὄντως πρόσωπον. Διότι τὸ ὄντως πρόσωπον, ὡς ἀπόλυτος ὄντολογικὴ ἐλευθερία, πρέπει να εἶναι «ἀκτιστον», δηλαδή ἀδέσμευτον ἀπὸ κάθε «δεδομένον», περιλαμβανομένης καὶ τῆς ἰδίας τῆς υπάρξεώς του. "Αν δέν ὑπάρχη πράγματι ἕνα τέτοιο πρόσωπον, τότε ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου εἶναι αὐθαίρετος ὄνειροπόλησις. "Αν δέν ὑπάρχη Θεός, δέν ὑπάρχει πρόσωπον.

β) 'Αλλά τί εἶναι αὐτὴ ἡ ἐλευθερία αὐτοβειαιώσεως τῆς υπάρξεως; Μὲ ποιὸν τρόπον ἐκφράζεται, πῶς πραγματοποιεῖται; Τὰ συνταρακτικὰ λόγια ποῦ θέτει ὁ Dostoevsky εἰς τὸ στόμα τοῦ Kirilon προκαλοῦν ἕνα συναγερμόν: ἂν ὁ μόνος τρόπος ἀσκήσεως τῆς ἀπολύτου ὄντολογικῆς ἐλευθερίας εἶναι διὰ τὸν ἄνθρωπον ἡ αὐτοκτονία, τότε ἡ ἐλευθερία ὀδηγεῖ εἰς τὸν μηδενισμόν· τὸ πρόσωπον ἀποδεικνύεται ὁ ἀρνητὴς τῆς ὄντολογίας. Ὁ ὑπαρξιακὸς αὐτὸς συναγερμὸς, ὁ φόβος τοῦ μηδενισμοῦ, εἶναι τόσοσος σοβαρός, ὥστε αὐτὸς πρέπει να θεωρηθῆ εἰς τελικὴν ἀνάλυσιν ὑπεύθυνος διὰ κάθε σχετικοποίησιν τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου. Πράγματι, κάθε διεκδίκησις ἀπολύτου ἐλευθερίας ἀντιμετωπίζεται πάντοτε με τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ πραγματοποίησις τῆς θὰ ὀδηγοῦσε εἰς τὸ χάος. Ἡ ἔννοια τοῦ «νόμου» τόσοσος εἰς τὴν ἠθικὴν ὅσον καὶ εἰς τὴν δικανικὴν τῆς σημασίαν προϋποθέτει πάντοτε κάποιον περιορισμόν τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας ἐν ὀνόματι τῆς «τάξεως» καὶ τῆς «ἁρμονίας», τῆς ἀνάγκης τῆς συμβιώσεως με τοὺς ἄλλους. "Ἐτσι «ὁ ἄλλος» γίνεται ἡ ἀπειλή τοῦ

29. Αὐτὸ φαίνεται ἰδιαίτερα εἰς τὴν Τέχνην. Ἡ Τέχνη ὡς γνησία δημιουργία καὶ ὄχι ὡς ἀπεικόνισις ἢ ἀναπαράστασις τῆς πραγματικότητος δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μία προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου να βειαιώση τὴν παρουσίαν του κατὰ τρόπον ἐλεύθερον ἀπὸ τὰ «δεδομένα» τῆς υπάρξεως. Ἡ γνησία Τέχνη δέν εἶναι ἀπλῶς δημιουργία με βάσιν κάτι ποῦ προϋπάρχει, ἀλλὰ τάσις πρὸς δημιουργίαν ἐκ τοῦ μηδενός. "Ἐτσι ἐξηγεῖται ἡ τάσις τῆς νεωτέρας Τέχνης, ἡ ὁποία, ἄς σημειωθῆ, συνδέεται ἱστορικὰ με τὴν ἔμφασιν εἰς τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὸ πρόσωπον, να ἀγνοῆ ἢ καὶ να καταλύη ἢ διασπᾷ τὴν μορφήν ἢ φύσιν τῶν ὄντων (τὰ φυσικὰ ἢ λεκτικὰ σχήματα κλπ.). Εἰς ὅλα αὐτὰ διαφαίνεται ἡ τάσις τοῦ προσώπου να ἀπαλλαγῆ εἰς τὴν αὐτοβειαιώσιν του ἀπὸ τὸ «δεδομένον» τῆς υπάρξεως, να γίνῃ δηλαδή Θεός. Πρόκειται διὰ μίαν τάσιν ἀδιάσπαστα δεμένην με τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου.

προσώπου, «ἡ κόλασις» καὶ ἡ «πτῶσις» του—διὰ νὰ θυμηθοῦμε τὰ λόγια τοῦ Sartre. Διὰ μίαν ἀκόμη φοράν ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου ὁδηγεῖ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν εἰς ἀδιέξοδον· ὁ ἀνθρωπισμὸς ἀποδεικνύεται ἀνίκανος νὰ βεβαιώσῃ τὸ πρόσωπον.

Εἰς τὸ σημεῖον αὐτὸ ἡ Θεολογία—ὁ λόγος περὶ Θεοῦ—ἔχει καὶ πάλιν ἀναπόφευκτα τὸν λόγον, ἂν πρόκειται ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου νὰ λάβῃ θετικὸν περιεχόμενον. Ἄλλὰ διὰ μίαν φοράν ἀκόμη μόνον μιὰ ὀρθὴ Θεολογία, ὅπως τὴν διετύπωσαν οἱ Ἑλληνες Πατέρες, μπορεῖ νὰ δώσῃ τὴν ἀπάντησιν (ἡ Ὁρθοδοξία δὲν εἶναι πολυτέλεια διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν). Πῶς βεβαιώνει ὁ Θεὸς τὴν ὄντολογικὴν ἐλευθερίαν Του;

Εἶπαμε προηγουμένως ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἀσκήσῃ ἀπόλυτα τὴν ὄντολογικὴν ἐλευθερίαν του, διότι εἶναι δεσμευμένος ἀπὸ τὴν κτιστότητά του, ἀπὸ τὸ δεδομένον τῆς ὑπάρξεώς του, ἐνῶ ὁ Θεὸς ὡς «ἄκτιστος» δὲν ἀντιμετωπίζει τὸν περιορισμὸν αὐτόν. Ἄλλ' ἐὰν ὁ λόγος τῆς ὄντολογικῆς ἐλευθερίας τοῦ Θεοῦ ἔγκειται ἀπλῶς εἰς τὴν «φύσιν» του, εἰς τὸ ὅτι δηλαδὴ ἐκ φύσεως εἶναι ἄκτιστος, ἐνῶ ἐμεῖς ἐκ φύσεως κτιστοί, τότε καμμιά ἐλπίς, καμμιά δυνατότης δὲν ὑπάρχει διὰ τὸν ἄνθρωπον νὰ γίνῃ ποτὲ πρόσωπον μὲ τὴν ἔννοιαν πού εἶναι ὁ Θεός, δηλαδὴ ὄντως πρόσωπον. Ἄλλ' ὄχι· ὁ λόγος τῆς ὄντολογικῆς ἐλευθερίας τοῦ Θεοῦ δὲν ἔγκειται εἰς τὴν φύσιν Του, ἀλλ' εἰς τὴν προσωπικὴν Του ὑπαρξιν, δηλαδὴ εἰς τὸν «τρόπον ὑπάρξεως» μὲ τὸν ὅποιον ὑφίσταται ὡς θεία φύσις<sup>30</sup>. Καὶ τοῦτο ἀκριβῶς ἐπιτρέπει καὶ εἰς τὸν ἄνθρωπον, παρὰ τὴν διαφορετικὴν φύσιν του, τὴν ἐλπίδα νὰ γίνῃ ὄντως πρόσωπον.

Ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὅποιον ὁ Θεὸς ἀσκεῖ τὴν ὄντολογικὴν ἐλευθερίαν Του, ἐκεῖνο ἀκριβῶς πού Τὸν κάμει νὰ εἶναι ὄντολογικᾶ ἐλεύθερος, εἶναι τὸ ὅτι ὑπερβαίνει καὶ καταργεῖ τὴν ὄντολογικὴν ἀναγκαιότητα τῆς οὐσίας μὲ τὸ νὰ εἶναι Θεὸς ὡς Πατὴρ, δηλαδὴ ὡς Ἐκεῖνος πού «γεννᾷ» καὶ «ἐκπορεύει» τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα. Αὐτὸς ὁ ἐκστατικὸς χαρακτήρ τοῦ Θεοῦ, τὸ ὅτι δηλαδὴ τὸ εἶναι Του ταυτίζεται μὲ ἓνα γεγονός κοινωνίας, δημιουργεῖ τὴν ὑπέρβασιν τῆς ὄντολογικῆς ἀναγκαιότητος πού θὰ συνεπήγετο ἡ οὐσία Του—ἂν ἡ οὐσία ἦταν τὸ πρωταρχικὸν ὄντολογικὸν κατηγόρημα τοῦ Θεοῦ—καὶ ἀντικαθιστᾷ τὴν ἀναγκαιότητα αὐτὴν μὲ τὴν ἐλευθέραν αὐτοβεβαίωσιν τῆς θείας ὑπάρξεως. Διότι ἡ κοινωνία αὐτὴ εἶναι προῖον ἐλευθερίας ὡς ἀποτέλεσμα ὄχι τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ ἑνὸς προσώπου, τοῦ Πατρὸς—ἰδοὺ διατί ἡ δογματικὴ αὐτὴ λεπτομέρεια ἔχει τόσην σημασίαν—, ὁ Ὅποιος εἶναι Τριάς, ὄχι

30. Ἐάν, ἄλλωστε, συνδέσωμε τὴν ἀπόλυτον ἐλευθερίαν τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν φύσιν Του, αὐτόματα, ὅπως δεῖξαμε πρό ὀλίγου, τὴν ἀναγκαιότητα

διότι ἡ θεία φύσις εἶναι ἐκστατική, ἀλλὰ διότι ὁ Πατήρ ὡς πρόσωπον θέλει ἐλεύθερα τὴν κοινώνιαν αὐτὴν<sup>31</sup>.

Μὲ τὸν τρόπον αὐτὸν ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ μόνη ἄσκησις τῆς ἐλευθερίας κατὰ τρόπον ὄντολογικὸν εἶναι ἡ ἀγάπη. Ἡ φράσις «ὁ Θεὸς

31. Ἡ ἔννοια τῆς «ἐκστάσεως» ὡς ὄντολογικῆς κατηγορίας ἀπαντᾷ εἰς τοὺς μυστικούς Ἕλληνας Πατέρες (ἰδιαίτερα εἰς τὰ λεγόμενα Ἀρεοπαγητικά συγγράμματα καὶ τὸν Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν), καθὼς καὶ ἐντελῶς ἀνεξάρτητα εἰς τὴν Φιλοσοφίαν τοῦ Μ. HEIDDEGER. Ὁ Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ εἰς τὸ ἀξιόλογον ἔργον του *Τὸ ὄντολογικὸν Περιεχόμενον τῆς Θεολογικῆς Ἐννοίας τοῦ Προσώπου*, 1970, ἐπιχειρεῖ μίαν χρησιμοποίησιν τοῦ Heidegger διὰ τὴν φιλοσοφικὴν δικαίωσιν, καὶ κατανόησιν τῆς ἑλληνικῆς Πατερικῆς Θεολογίας. Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ Heidegger ἀντιπροσωπεύει ἕνα σπουδαῖον ἀριθμὸν εἰς τὴν πορείαν τῆς δυτικῆς σκέψεως, κυρίως εἰς τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς ὄντολογίας ἀπὸ τὸν ἀπόλυτον «ὄντισμὸν» καὶ τὸν ὀρθολογισμὸν, ἂν καὶ ὄχι πράγματι ἀπὸ τὴν ἔννοιαν τῆς συνειδήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου (βλ. τὴν κριτικὴν τοῦ HEIDDEGER ἀπὸ τὸν ἀξιόλογον νεώτερον φιλόσοφον Ε. LEVINAS εἰς τὸ σπουδαιότατον ἔργον του *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, 1974, σ. 15: «*Sein und Zeit* n'apert soutenu qu'une seule thèse: l'être est inseparable de la comprehension de l'être (qui se deroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité»). Ἐν τούτοις ἡ χρησιμοποίησις του διὰ τὴν ἐρμηνείαν τῆς Πατερικῆς Θεολογίας προσκρούει εἰς θεμελιώδεις δυσκολίας. Ἐνδεικτικὰ θὰ πρέπει νὰ θέσῃ κανεὶς μεταξὺ ἄλλων τὰ ἐρωτήματα: (α) Εἶναι δυνατὸν νὰ νοηθῇ ὄντολογία χωρὶς χρόνον εἰς τὸν Heidegger ἢ ὄντολογία προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ μὲ χρόνον εἰς τοὺς Ἕλληνας Πατέρας; (β) εἶναι δυνατὸν ὁ θάνατος νὰ ἀποτελέσῃ ὄντολογικὴν ἔννοιαν διὰ τοὺς Πατέρας, οἱ ὅποιοι τὸν θεωροῦν ὡς ἔσχατον ἐχθρὸν τοῦ ὄντος; (γ) Εἶναι δυνατὸν νὰ θεωρηθῇ ἡ ἔννοια τῆς ἀ-ληθείας, ὡς φανερώσεως καὶ ἀναδύσεως ἀπὸ τὴν λήθην, ἀναπόφευκτον κατηγορήμα τῆς ὄντολογίας προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἀποδεικνύονται καίρια ὅταν λάβῃ κανεὶς ὑπ' ὄψιν ὅτι ὅσοι ἀπὸ τοὺς συγχρόνους δυτικούς θεολόγους ἐπεχείρησαν νὰ χρησιμοποιήσουν τὸν Η. εἰς τὴν Θεολογίαν δὲν κατῴρθωσαν νὰ ἀποφύγουν εἴτε τὴν εἰσαγωγὴν τῆς ἔννοίας τοῦ χρόνου εἰς τὸν Θεὸν (K. BARTH), εἴτε τὴν θεώρησιν τῆς ἔννοίας τῆς ἀποκαλύψεως ὡς οὐσιαστικῆς ὄντολογικῆς κατηγορίας τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ (K. RAHNER) εἰς τρόπον, ὥστε ἡ «οἰκονομία», ὁ τρόπος ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ εἰς τὸν ἄνθρωπον, ν' ἀποτελέσῃ τὴν βᾶσιν, τὴν ἀφετηρίαν καὶ τὴν ὄντολογικὴν δομὴν τῆς θεολογίας περὶ ἀγίας Τριάδος. Ὁ Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ εἰς τὴν νέαν ἐκδοσὶν τοῦ βιβλίου του (μὲ τὸν τίτλον: *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, 1976, σ. 60 ἔ.) προσπαθεῖ νὰ προχωρήσῃ πέρα ἀπὸ τὸν Η. μὲ τὸ νὰ ταυτίξῃ τὴν ἐκστασιν ὄχι «ἀπλῶς μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο ὅ,τι εἶναι φαίνεται ἀναδύμενο στὸν ὀρίζοντα τοῦ χρόνου», ἀλλὰ «μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος, δηλαδὴ τῆς ἐκστατικῆς, ἐρωτικῆς αὐθυπέμβασης». Ἡ δυσκολία ὅμως εἰς τὴν χρησιμοποίησιν τοῦ Η. διὰ τὴν ἐρμηνείαν τῆς Πατερικῆς Θεολογίας παραμένει ἀνυπέβλητος, ὅταν λάβῃ κανεὶς ὑπ' ὄψιν ἐκτὸς ἀπὸ τὰ τρία καίρια ἐρωτήματα ποὺ θέσαμε πρὸ ὀλίγου καὶ τὸ γενικὸν πρόβλημα τῆς σχέσεως φιλοσοφίας καὶ θεολογίας, ὅπως ἐμφανίζεται εἰς τὴν περίπτωσιν τοῦ Η. Μὲ τὴν ἐμμονὴν μας ἐδῶ εἰς τὴν θέσιν ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἐκστατικός, δηλαδὴ ὑπάρχει, ἕνεκα τοῦ Πατρὸς, ἀρνούμεθα

ἀγάπη ἐστὶ» (Α' Ἰωάν. 4,16) σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς «υφίσταται» ὡς Τριάς, δηλαδή ὡς πρόσωπον, καὶ ὄχι ὡς οὐσία. Ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι ἀπόρροια ἢ «ιδιότης» τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ — ἢ λεπτομέρεια αὐτῆ ἔχει σημασίαν ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ὄσων εἴπαμε μέχρι τώρα — ἀλλὰ συστατικὸν τῆς οὐσίας Του, ἐκεῖνο δηλαδή ποῦ κάμει τὸν Θεὸν νὰ εἶναι αὐτὸ ποῦ εἶναι: ὁ ἓνας Θεός. Ἔτσι ἡ ἀγάπη παύει νὰ εἶναι ιδιότης ἐπιθετικὴ — δηλ. δευτερεύουσα — τοῦ ὄντος, καὶ γίνεται ἢ κατ' ἐξοχὴν ὄντολογικὴ κατηγορία. Ἡ ἀγάπη ὡς τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὑποστασιάζει τὸν Θεόν, συνιστᾷ τὸ εἶναι Του. Ἔτσι χάρις εἰς τὴν ἀγάπην ἢ ὄντολογία τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπόκειται εἰς τὴν ἀναγκαιότητα τῆς οὐσίας. Ἡ ἀγάπη ταυτίζεται μὲ τὴν ὄντολογικὴν ἐλευθερίαν<sup>32</sup>.

Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι τὸ πρόσωπον δημιουργεῖ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν τὸ δίλημμα: ἢ ἐλευθερία ὡς ἀγάπη ἢ ἐλευθερία ὡς μηδέν.

συγχρόνως ὄχι μόνον τὴν ὄντολογικὴν προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τοῦ προσώπου, ἀλλὰ καὶ μίαν «πανοραμικὴν» ὄντολογίαν (ὁ ὅρος ἀνήκει εἰς τὴν κριτικὴν τοῦ HEIDDEGER ἀπὸ τὸν E. LEVINAS εἰς τὸ μν. ἔργον του, σ. 270 ἐ. Πρβλ. σ. 16 ἐ.), ἢ ὅποια θὰ ἔβλεπε τὴν Τριάδα ὡς μίαν παράλληλον συνύπαρξιν τῶν τριῶν προσώπων, ἓνα εἶδος πολλαπλῆς φανερώσεως τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐμμονὴ εἰς τὴν «μοναρχίαν» τοῦ Πατρὸς ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴν Πατερικὴν σκέψιν ἀποκλείει πλήρως μίαν ἑτερότητα προσώπων ποῦ δικαιώνεται ὄντολογικᾶ ἀπὸ τὸν «ὀρίζοντα» τῆς φανερώσεώς των: εἰς τὸν Θεὸν ἓνας τέτοιος ὀρίζων «εἶναι ἀνύπαρκτος καὶ ἀδιανόητος καὶ συνεπῶς ἢ ὄντολογία ὡς φανέρωσις εἶναι ἴσως (;) δυνατὴ διὰ τὴν «οἰκονομικὴν» θεολογίαν ποῦ συντελεῖται «ἐν χρόνῳ», ἀλλὰ ὄχι καὶ διὰ μίαν ὄντολογίαν τῆς Τριαδικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀχρόνου Θεοῦ. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ θεολογικὴ ὄντολογία ποῦ βασιίεται εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς μοναρχίας τοῦ Πατρὸς καὶ ἀποκλείει τόσον τὴν προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τοῦ προσώπου ὅσον καὶ τὴν παράλληλον συνύπαρξιν τῶν τριῶν προσώπων τῆς Τριάδος εἰς ἓνα κοινὸν «ὀρίζοντα» ἐκφάνσεως, ἀποδεδεσμύει τὴν ὄντολογίαν ἀπὸ τὴν γνωσιολογίαν, πρᾶγμα ποῦ δὲν ἰσχύει διὰ τὸν HEIDDEGER, ἀλλ' οὔτε ἴσως διὰ καμμίαν φιλοσοφικὴν ὄντολογίαν, ποῦ εἶναι πάντοτε δεμένη μὲ τὴν γνωσιολογίαν. Γενῶνται συνεπῶς ἓνα γενικώτερον πρόβλημα: εἶναι δυνατὴ ἢ φιλοσοφικὴ δικαίωσις τῆς Πατερικῆς Θεολογίας; Ἡ μήπως ἡ Πατερικὴ Θεολογία εἰς τὴν οὐσίαν τῆς ἀποτελεῖ τὸ ἀντίστροφον, δηλαδή μίαν θεολογικὴν δικαίωσιν τῆς φιλοσοφίας, μίαν διακήρυξιν ὅτι ἡ φιλοσοφία καὶ ὁ κόσμος μποροῦν νὰ «ἀποκτῆσουν ἀληθινὴν ὄντολογίαν μόνον ἐὰν δεχθοῦν νὰ προῦποθέσουν τὸν Θεὸν ὡς τὸ μόνον ὄν, τοῦ ὁποίου τὸ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν ἐλευθερίαν;

32. Πρέπει ὅμως ἀμέσως νὰ προστεθῇ καὶ πάλιν ὅτι ἡ ἀγάπη αὐτῆ ποῦ ὑποστασιάζει τὸν Θεόν, δὲν εἶναι κάτι «κοινὸν» μεταξὺ τῶν τριῶν προσώπων, κάτι δηλαδή, ὅπως ἡ κοινὴ φύσις τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ταυτίζεται μὲ τὸν Πατέρα. Ὅταν λέγωμεν ὅτι ὁ «Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ», ἀναφερόμεθα εἰς τὸν Πατέρα, δηλαδή εἰς τὸ πρόσωπον ἐκεῖνο ποῦ ὑποστασιάζει τὸν Θεόν, ποῦ κάμει τὸν Θεόν, νὰ εἶναι τρία πρόσωπα. Προσεκτικὴ μελέτη τῆς Α' Ἰωάν. μαρτυρεῖ ὅτι καὶ ἐκεῖ ἡ φράσις «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ» ἀναφέρεται εἰς τὸν Πατέρα: ἡ λέξις «Θεός» ταυτίζεται μὲ Ἐκεῖνον, ὁ Ὅποιος «τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκε κλπ.» (4,7-17).

Ἡ ἐκλογή τοῦ τελευταίου ἀποτελεῖ ἔκφρασιν μὲν τοῦ προσώπου —μόνον τὸ πρόσωπον μπορεῖ νὰ ἀναζητῆ τὴν ἐλευθερίαν<sup>33</sup>— ἄρνησιν ὅμως τοῦ ὄντολογικοῦ περιεχομένου του. Διότι τὸ μηδὲν δὲν ἔχει ὄντολογικὸν περιεχόμενον, ὅταν τὸ πρόσωπον τεθῆ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Τραδικῆς Θεολογίας.

γ) Τὸ πρόσωπον δὲν θέλει ἀπλῶς νὰ εἶναι, νὰ ὑπάρχη «αἰωνίως», νὰ ἔχη δηλαδὴ ὄντολογικὸν περιεχόμενον. Θέλει κάτι περισσότερον: νὰ ὑπάρχη ὡς συγκεκριμένη, μοναδική καὶ ἀνεπανάληπτος ὄντοτης. Τὸ πρόσωπον δὲν μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῆ ἀπλῶς ὡς «ἐκστασις» τῆς οὐσίας· πρέπει νὰ θεωρηθῆ ἀπαραίτητα καὶ ὡς ὑπόστασις τῆς οὐσίας, ὡς συγκεκριμένη καὶ μοναδική ταυτότης.

Ἡ μοναδικότης εἶναι κάτι τὸ ἀπόλυτον διὰ τὸ πρόσωπον. Τὸ πρόσωπον εἶναι τόσο ἀπόλυτον εἰς τὴν μοναδικότητά του, ὥστε δὲν ἐπιτρέπεται εἰς τὸν ἑαυτὸν του νὰ θεωρηθῆ ὡς ἔννοια ἀριθμητική, νὰ προστεθῆ εἰς ἄλλα ὄντα, νὰ συνδυασθῆ μὲ ἄλλα ἀντικείμενα, νὰ χρησιμοποιηθῆ ὡς μέσον, ἔστω καὶ διὰ τὸν ἱερώτερον σκοπὸν. Σκοπὸς εἶναι τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπον, αὐτὸ εἶναι τὸ πλήρωμα ὅλον τοῦ ὄντος, ἡ καθολικὴ ἔκφρασις τῆς φύσεώς του. Αὐτὴ ἡ τάσις τοῦ προσώπου εἶναι, ὅπως καὶ ἡ ἐλευθερία, τὸ «δίκιοπο μαχαίρι» τῆς ὑπάρξεως. Διότι εἰς τὴν ἐφαρμογὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον σημαίνει ἄρνησιν τῶν ἄλλων, ἐγωκεντρικότητα, πλήρη καταστροφὴν τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ὅπως συμβαίνει μὲ τὴν ἐλευθερίαν, ἔτσι καὶ μὲ τὴν μοναδικότητα καὶ ὑποστατικότητα τοῦ προσώπου, μία σχετικοποίησις ἐμφανίζεται ἀπαραίτητος, ἂν πρόκειται ν' ἀποφευχθῆ τὸ χάος. Ἔτσι ἡ μοναδικότης σχετικοποιεῖται εἰς τὴν κοινωνικὴν ζωὴν καὶ ὁ ἄνθρωπος γίνεται —ἄλλοτε πολὺ καὶ ἄλλοτε λιγώτερο, πάντως ὅπωςδῆποτε— ἓνα χρήσιμον «ἀντικείμενον, ἓνας συνδυασμὸς», μία persona. Ἄλλ' αὐτὸ ἀκριβῶς δημιουργεῖ τὴν τραγικότητα τοῦ προσώπου. Εἶναι διάχυτος σήμερα εἰς ὅλας τὰς μορφὰς κοινωνικῆς ζωῆς ἡ ἔντονος ἀναζήτησις τῆς προσωπικῆς ταυτότητος. Τὸ πρόσωπον δὲν σχετικοποιεῖται χωρὶς νὰ δημιουργήσῃ ἀντιδράσεις.

Ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐξασφαλίσῃ τὴν ἀπόλυτον ταυτότητα του εἰς τὸν κόσμον κορυφώνεται εἰς τὸν θάνατον. Ὁ θάνατος γίνε-

33. Τὸ «μονογενῆς» εἰς τὴν Ἰωάννειον γραμματείαν δὲν σημαίνει μόνον τὴν κατὰ μοναδικὸν τρόπον γέννησιν τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἀλλὰ καὶ «τὸν κατὰ τρόπον μοναδικὸν ἀγαπημένον» (Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΟΥ, Ἑπόμνημα εἰς τὰς Α', Β' καὶ Γ' Ἐπιστολάς τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννου, 1973, σ. 158). Αὐτὸς ἀκριβῶς ὁ ταυτισμὸς τῆς ὄντολογίας μὲ τὴν ἀγάπην εἰς τὸν Θεὸν σημαίνει ὅτι ἡ αἰωνιότης καὶ ἀθανασία δὲν ἀνήκει εἰς τὴν «φύσιν» Του, ἀλλ' εἰς τὴν προσωπικὴν σχέσιν, τὴν ὁποίαν δημιουργεῖ ὁ Πατήρ.

ται τραγικὸς καὶ ἀπαράδεκτος, μόνον ὅταν ὁ ἄνθρωπος θεωρηθῆ ὡς πρόσωπον, καὶ μάλιστα ὡς ὑπόστασις καὶ μοναδικὴ ταυτότης. Διὰ τὴν βιολογίαν ὁ θάνατος εἶναι κάτι φυσικὸν καὶ εὐπρόσδεκτον, διότι ἔτσι μόνον διαιώνεται ἡ ζωὴ. Εἰς τὸν φυσικὸν κόσμον ἡ «προσωπικὴ» ταυτότης ἐξασφαλίζεται μὲ τὴν τεκνοποιίαν, τὴν «ἐπιβίωσιν» τῶν γονέων εἰς τὰ πρόσωπα τῶν τέκνων. Ἄλλὰ αὐτὸ δὲν εἶναι ἐπιβίωσις προσώπων· εἶναι ἐπιβίωσις τοῦ εἴδους, κάτι ποῦ παρατηρεῖται ἐξ ἴσου εἰς ὄλο τὸ ζωικὸν βασίλειον καὶ ποῦ τὸ κατευθύνουν οἱ σκληροὶ νόμοι τῆς ἐπιλογῆς τῶν εἰδῶν. Ἡ ἐπιβίωσις τοῦ προσώπου ὡς μοναδικῆς ταυτότητος δὲν ἐξασφαλίζεται μὲ τὸν γάμον καὶ τὴν τεκνοποιίαν, ποῦ δὲν ἀποδεικνύονται τελικὰ παρὰ τροφοδόται τοῦ θανάτου. Διότι ἂν μὲ ὅλα αὐτὰ τελικὰ ἐπιβιώνῃ τὸ εἶναι ὡς «οὐσία» ἢ ὡς «εἶδος» ἑνὸς ἀνθρώπου, ἐκεῖνο ποῦ δὲν ἐπιβιώνει εἶναι ἡ συγκεκριμένη καὶ μοναδικὴ ταυτότης, τὸ πρόσωπον.

Ἡ ἐπιβίωσις τῆς μοναδικότητος, τῆς ὑποστάσεως, ἑνὸς προσώπου δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξασφαλισθῆ μὲ καμμίαν ιδιότητα τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως. Ἡ προσπάθεια τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας —καὶ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς διαφόρων ἐπίσης μορφῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ— νὰ τοποθετήσῃ τὴν ἐπιβίωσιν τοῦ ἀνθρώπου εἰς μίαν φυσικὴν ἢ οὐσιαστικὴν βάσιν, ὅπως ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς, δὲν ὀδηγεῖ εἰς μίαν ἐπιβίωσιν προσωπικὴν. Ἄν ἡ ψυχὴ εἶναι φύσει ἀθάνατος, τότε ἡ προσωπικὴ ἐπιβίωσις εἶναι ἀναγκαστικὴ —ἐπανερχόμεθα πάλιν εἰς τὴν ἀρχαίαν κλασικὴν ὄντολογία. Τότε καὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἀθάνατος ἀπὸ τὴν φύσιν Του, δηλαδὴ κατ' ἀνάγκην, καὶ ὁ ἄνθρωπος συγγενεῦει οὐσιαστικὰ —ἀναγκαστικὰ— μὲ τὸν Θεόν. Ὅλα αὐτὰ ποῦ εἶναι τόσο φυσικὰ διὰ τὸν ἀρχαῖον Ἕλληνα, ὁ ὁποῖος δὲν εἶχεν ἔννοιαν τοῦ προσώπου, δημιουργοῦν τεράστια ὑπαρξιακὰ προβλήματα εἰς τὴν ἐφαρμογὴν τους εἰς τὸ πρόσωπον. Διότι μία ἀθανασία ἀναπόφευκτος δὲν εἶναι νοητὴ διὰ τὸν ἐλεύθερον Θεόν, καὶ ἀποτελεῖ πρόκλησιν διὰ τὸ πρόσωπον. Πῶς τότε ἐξασφαλίζεται ἡ ἀπόλυτος καὶ μοναδικὴ ταυτότης τοῦ προσώπου, ἀφοῦ ἡ οὐσία δὲν μπορεῖ νὰ τὴν ἐξασφαλίσῃ;

Ἡ ἀνθρωπιστικὴ ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία τείνει νὰ δώσῃ τὴν ἀπάντησιν μὲ μίαν ὄντολογοποίησιν τοῦ θανάτου, μὲ τὴν ἀδιάρρηκτον σύνδεσιν τοῦ ὄντος μὲ τὸ μὴ ὄν, τοῦ εἶναι μὲ τὸν θάνατον. Δὲν εἶναι ἐδῶ ὁ χῶρος διὰ μίαν κριτικὴν αὐτῆς τῆς «ὄντολογίας». Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ εἶναι ἀπόλυτα συνεπὴς πρὸς τὸν ἑαυτὸν τῆς, διότι ἀρνεῖται ἀπὸ τὴν ἀρχὴν, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψις, νὰ συζητήσῃ κἂν τὴν ὑπόθεσιν μιᾶς ὄντολογίας ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον αὐτόν. Ἄσυνεπεῖς εἶναι οἱ θεολόγοι, οἱ ὁποῖοι ἀποδέχονται αὐτὴν τὴν «ὄντολογία» τοῦ

θανάτου, ἐνῶ συγχρόνως ὁμιλοῦν περὶ τοῦ Θεοῦ. Διότι ὁ Θεὸς ἀποτελεῖ τὴν βεβαίωσιν τοῦ ὄντος ὡς ζωῆς, «ζωῆς αἰωνίου», καὶ δὲν εἶναι «Θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων» (Ματθ. 22,32). Καὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ Θεολογία, ἀντίθετα μὲ τὴν φιλοσοφίαν, ἔχει νὰ ἐπιδείξῃ μίαν ὄντολογίαν ποῦ ὑπερβαίνει τὴν τραγικότητα τοῦ θανάτου, χωρὶς νὰ ἀποδέχεται ὄντολογικὰ οὔτε καὶ ἐπ' ἐλάχιστον τὸν θάνατον, αὐτὸν τὸν «ἔσχατον ἐχθρὸν» τῆς ὑπάρξεως (Α' Κορ. 15,26).

Ἡ ἐπιβίωσις τῆς προσωπικῆς ταυτότητος εἶναι δυνατὴ εἰς τὸν Θεὸν ὄχι λόγῳ τῆς οὐσίας Του, ἀλλὰ λόγῳ τῆς Τριαδικῆς Του ὑπάρξεως. Ἐὰν ὁ Θεὸς Πατὴρ εἶναι ἀθάνατος, εἶναι διότι διαρκῶς βεβαιώνεται ἡ μοναδικὴ καὶ ἀνεπανάληπτος ταυτότης Του ὡς Πατρὸς ἀπὸ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα, οἱ ὁποῖοι Τὸν καλοῦν «Πατέρα». Ἄν ὁ Υἱὸς εἶναι ἀθάνατος, τοῦτο ὀφείλεται κατ' ἀρχὴν ὄχι εἰς τὴν οὐσίαν Του, ἀλλ' εἰς τὸ ὅτι εἶναι ὁ «μονογενὴς» (ἄς σημειωθῇ ἐδῶ ἡ ἔννοια τῆς μοναδικότητος) καὶ ὁ «ἐν ᾧ ἠυδόκησεν» ὁ Πατὴρ. Κατὰ παρόμοιον τρόπον τὸ Πνεῦμα εἶναι «ζωοποιὸν» διότι εἶναι «κοινωνία» (Β' Κορ. 13,13). Ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι αἰωνία, διότι εἶναι προσωπικὴ, δηλαδὴ πραγματώνεται ὡς ἔκφρασις ἐλευθέρως κοινωνίας, ὡς ἀγάπη. Ζωὴ καὶ ἀγάπη ταυτίζονται εἰς πρόσωπον: τὸ πρόσωπον δὲν ἀποθνήσκει, μόνον διότι ἀγαπᾶται καὶ ἀγαπᾷ· ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνίαν τῆς ἀγάπης τὸ πρόσωπον χάνει τὴν μοναδικότητά του, γίνεται ἓνα ὃν ὅπως καὶ τὰ ἄλλα<sup>34</sup>, ἓνα «πρᾶγμα» χωρὶς ἀπόλυτον «ταυτότητα» καὶ «ὄνομα», χωρὶς πρόσωπον. Θάνατος διὰ τὸ πρόσωπον σημαίνει τὸ νὰ παύσῃ νὰ ἀγαπᾶται καὶ νὰ ἀγαπᾷ, νὰ εἶναι μοναδικὸν καὶ ἀνεπανάληπτον, ἐνῶ ζωὴ διὰ τὸ πρόσωπον σημαίνει τὴν ἐπιβίωσιν τῆς μοναδικότητος τῆς ὑποστάσεώς του, τὴν ὁποῖαν βεβαιώνει καὶ συντηρεῖ ἡ ἀγάπη<sup>35</sup>.

34. Θὰ ἀξιζε τὸν κόπον νὰ διαβάσῃ ὁποῖος ἐνδιαφέρεται διὰ τὴν ὄντολογίαν τῆς ἀγάπης τὸν *Μικρὸ Πρίγκηπα* τοῦ ANTOINE DE ST.-EXUPÉRY. Εἶναι εἰς τὴν ἀπλότητά του ἓνα βαθύτατα θεολογικὸν βιβλίον.

35. Τὸ μυστήριον τοῦ προσώπου ὡς ὄντολογικῆς «ἀρχῆς» καὶ «αἰτίας» συνίσταται εἰς τὸ ὅτι ἡ ἀγάπη μπορεῖ νὰ κάμῃ κάτι νὰ εἶναι μοναδικόν, νὰ ἔχῃ ἀπόλυτον ταυτότητα καὶ ὄνομα. Αὐτὸ ἀκριβῶς δηλώνει ὁ ὅρος «αἰώνιος ζωὴ», ἡ ὁποία ἀκριβῶς δι' αὐτὸν τὸν λόγον σημαίνει ὅτι τὸ πρόσωπον μπορεῖ νὰ ἀνυψώσῃ εἰς προσωπικὴν ἀξίαν καὶ ζωὴν ἀκόμη καὶ ἄψυχα ἀντικείμενα, ἀρκεῖ αὐτὰ ν' ἀποτελέσουν ὀργανικὸν μέρος μιᾶς ἀγαπητικῆς σχέσεως (νὰ σωθῇ π.χ. ὅλη ἡ κτίσις χάρις εἰς τὴν «ἀνακεφαλαίωσίν της» εἰς τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν τοῦ Πατρὸς μὲ τὸν Υἱόν). Ἀντίθετα, καταδίκη εἰς αἰώνιον θάνατον δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ἀφεθῇ τὸ πρόσωπον νὰ περιπέσῃ εἰς «πρᾶγμα», εἰς τὴν ἀπόλυτον ἀνωυμίαν, νὰ ἀκούσῃ τὸ τρομερὸν «οὐκ οἶδα ὑμᾶς» (Ματθ. 25,12). (Εἰς αὐτὸ ἀκριβῶς ἀντιδρᾷ ἡ Ἐκκλησία ὅταν μνημονεῦῃ τὰ «ὀνόματα» εἰς τὴν Εὐχαριστίαν).

## VI

Ἡ αἰωνία ἐπιβίωσις τοῦ προσώπου ὡς μοναδικῆς, ἀνεπαναλήπτου καὶ ἐλευθέρως «ὑποστάσεως», ὡς ἀγαπῶντος καὶ ἀγαπωμένου, ἀποτελεῖ τὴν πεμπουσίαν τῆς σωτηρίας, τὸν εὐαγγελισμόν τοῦ ἀνθρώπου. Εἰς τὴν γλῶσσαν τῶν Πατέρων αὐτὸ λέγεται θέωσις, ποῦ σημαίνει μετοχὴν ὄχι εἰς τὴν φύσιν ἢ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ εἰς τὴν προσωπικὴν Του ὑπαρξιν. Σκοπὸς τῆς σωτηρίας εἶναι νὰ πραγματοποιηθῇ εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν ἡ προσωπικὴ ζωὴ ποῦ πραγματοποιεῖται εἰς τὸν Θεόν, εἰς τὴν Τριάδα. Ἡ σωτηρία συνεπῶς ταυτίζεται μὲ τὴν πραγμάτων τοῦ προσώπου εἰς τὸν ἄνθρωπον. Ἀλλὰ δὲν εἶναι πρόσωπον ὁ «ἄνθρωπος καὶ χωρὶς τὴν σωτηρίαν; Δὲν ἀρκεῖ νὰ εἶναι «ἄνθρωπος», διὰ νὰ εἶναι πρόσωπον;

Ἡ Πατερικὴ Θεολογία θέλει τὸ πρόσωπον «εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ». Δὲν ἀρκεῖται εἰς μίαν ἀνθρωπιστικὴν ἐρμηνείαν τοῦ προσώπου. Ἡ τοποθέτησις αὐτῆ τῆς Πατερικῆς Θεολογίας βλέπει τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τὸ φῶς δύο «τρόπων ὑπάρξεως». Ὁ ἓνας θὰ μπορούσε νὰ ὀνομασθῇ *ὑπόστασις τῆς βιολογικῆς ὑπάρξεως*· ὁ ἄλλος *ὑπόστασις τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑπάρξεως*. Μία σύντομος ἀνάλυσις καὶ σύγκρισις τῶν δύο αὐτῶν «τρόπων ὑπάρξεως» τοῦ ἀνθρώπου θὰ ἐξηγοῦσε διατί ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου εἶναι ἀναπόφευκτα δεμένη μὲ τὴν Θεολογίαν.

α) Ἡ *ὑπόστασις τῆς βιολογικῆς ὑπάρξεως* «συνιστᾶται» μὲ τὴν σύλληψιν καὶ γέννησιν ἑνὸς ἀνθρώπου. Κάθε ἄνθρωπος ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον φέρει τὴν «ὑπόστασίν» του, ἡ ὁποία δὲν εἶναι ἐντελῶς ἄσχετος μὲ τὴν ἀγάπην: εἶναι προῖον κοινωνίας δύο ἀνθρώπων. Ὁ ἔρωσ καὶ ὡς ψυχρὴ ἀκόμη καὶ χωρὶς σιναισθηματικὴν δέσμευσιν πρᾶξις εἶναι ἓνα συγκλονιστικὸν μυστήριον τῆς ὑπάρξεως, ὑποκρύπτει μίαν τάσιν δι' ἓνα βαθύτατον γεγονὸς κοινωνίας, διὰ μίαν ἐκστατικὴν ὑπέρβασιν τῆς ἀτομικότητος εἰς τὴν δημιουργίαν. Ἀλλὰ ἡ βιολογικὴ αὐτὴ σύστασις τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου πάσχει ριζικὰ ἀπὸ δύο «πάθη» ποῦ ἀνκρουῦν ἀκριβῶς ἐκεῖνο, εἰς τὸ ὁποῖον καταστίνει ἡ ἀνθρωπίνη ὑπόστασις: τὸ πρόσωπον. Τὸ πρῶτον «πάθος» εἶναι αὐτὸ ποῦ θὰ ὀνομάζαμε *ὄντολογικὴν ἀναγκαιότητα*. Τὸ συστατικὸν γεγονὸς τῆς ὑποστάσεως εἶναι ἀναπόφευκτα συνδεδεμένον μὲ τὸ φυσικὸν ἔνστικτον, μὲ μίαν ὁρμὴν «δεδομένην» καὶ ἀνεξέλεγκτον ἐπὶ τὴν ἐλευθερίαν. Ἔτσι τὸ πρόσωπον ὡς «ὄν» «ὑφίσταται» ὄχι ὡς ἐλευθερία, ἀλλὰ ὡς ἀνάγκη. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι δὲν ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ βεβαιώσῃ τὴν ὑπόστασίν του μὲ ἀπόλυτον ὄντολογικὴν ἐλευθερίαν, ἔπως τὴν περιγράψαμε ἐνωρίτερα:

ἐὰν ἐπιχειρήσῃ νὰ ἀναγάγῃ τὴν ἐλευθερίαν εἰς τὸ ὄντολογικὸν ἀπόλυτον τῆς, θὰ ἀντιμετωπίσῃ τὸ δίλημμα τοῦ μηδενισμοῦ <sup>36</sup>.

Τὸ δευτερον «πάθος» εἶναι φυσικὴ συνέπεια τοῦ πρώτου. Εἰς πρῶτον στάδιον θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομασθῇ τὸ παθος τοῦ ἀτιμισμοῦ, τῆς διαστάσεως τῆς ὑποστάσεως. Τελικὰ ὅμως ταυτίζεται μὲ τὸ ἔσχατον καὶ μέγιστον πάθος τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὴν διάσπασιν τῆς ὑποστάσεως, τὸν θάνατον. Ἡ βιολογικὴ σύστασις τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου, ὁσμειυμένη εἰς τὴν βάσιν τῆς μὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς «φύσεως» τῆς, κατλήγει εἰς τὴν διαιώνισιν τῆς «φύσεως» αὐτῆς μὲ τὴν δημιουργίαν σωμάτων, δηλαδὴ ὑποστατικῶν ἐνοτήτων ποὺ βεβαιώνουν τὴν ταυτότητά τοις ὡς διάσπασιν ἀπὸ τὰς ἄλλας ἐνότητες ἢ «ὑποστάσεις». Τὸ σῶμα, ποὺ γεννᾶται ὡς βιολογικὴ ὑπόστασις, ἐνεργεῖ ὡς φρούριον κάποιου «ἐγῶ», ὡς νέον «πρόσωπεῖον», ποὺ ἐμποδίζει τὴν ὑπόστασιν νὰ γίνῃ πρόσωπον, νὰ βεβαιωθῇ δηλαδὴ ὡς ἀγάπη καὶ ἐλευθερία. Τὸ σῶμα τείνει εἰς τὸ πρόσωπον, ἀλλ' ὀδηγεῖ τελικὰ εἰς τὸ ἄτομον. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς καταστάσεως εἶναι τὸ ὅτι διὰ νὰ βεβαιώσῃ πλέον ὁ ἄνθρωπος τὴν ὑπόστασίν του, δὲν χρειάζεται τὴν σχέσιν (τὴν ὄντολογικὴν καὶ ὄχι ἀπλῶς τὴν ψυχολογικὴν) μὲ τοὺς γονεῖς του: ἀντιθέτως ἢ διακοπὴ τῆς σχέσεως αὐτῆς ἀποτελεῖ προϋπόθεσιν τῆς αὐτοβεβαιώσεώς του.

Ὁ θάνατος εἶναι ἡ «φυσικὴ» ἐξέλιξις τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως, ἢ παραχώρησις «χώρου» καὶ «χρόνου» εἰς ἄλλας ἀτομικὰς ὑποστάσεις, ἢ ἐκισφράνισις τῆς ὑποστάσεως ὡς ἀτομικότητος. Ταυτόχρονα εἶναι καὶ ἡ πλέον τραγικὴ αὐτοαναίρεσις τῆς ἰδίας τῆς ὑποστάσεως, (διάλυσις καὶ ἐξαφάνισις τοῦ σώματος καὶ τῆς ἀτομικότητος), ἢ ὁποία εἰς τὴν ἐπιδιώξιν τῆς νὰ αὐτοβεβαιωθῇ ὡς ὑπόστασις ἀνακαλύπτει ὅτι τελικὰ ἡ «φύσις» τῆς τὴν ὠδήγησεν εἰς ἐσφαλμένον δρόμον, εἰς τὸν θάνατον. Ἡ «ἀστοχία» αὐτῆ τῆς φύσεως, ὅπως ἐκφράζεται μὲ τὴν βιολογικὴν ταυτότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀποκαλύπτει δύο πράγματα συγχρόνως: τὸ πρῶτον εἶναι ὅτι, ἀντίθετα μὲ τὴν «διαβεβαίωσιν» τῆς βιολογικῆς φορᾶς τῆς, ἢ «ὑπόστασις» διὰ νὰ ἐπιβιώσῃ πρέπει νὰ ἐκφρασθῇ ὄχι ἐκ τῶν ὑστέρων, ἀλλὰ ταυτοχρόνως, ὡς «ἔκστασις»—ὄχι πρῶτα ὡς ὄν καὶ ἔπειτα ὡς πρόσωπον—. Τὸ δεύτερον εἶναι ὅτι ἡ «ἀστοχία»

36. Πρβλ. τὴν ἀναφορὰ ποὺ κάμαμε ἐνωρίτερα εἰς τὸν Dostoevsky. Ὁ νέος ποὺ εἰς τὴν περίοδον ἀκριβῶς, κατὰ τὴν ὁποίαν συνειδητοποιεῖ τὴν ἐλευθερίαν του, κατὰ τὴν ἐφηβείαν, ἐρωτᾷ: «καὶ ποιὸς μὲ ρώτησε, ὅταν μὲ ἔφερον εἰς τὸν κόσμον;», θέτει ἀσυνείδητα τὸ μεγάλο θέμα τῆς ὄντολογικῆς ἀναγκαιότητος ποὺ ἐνυπάρχει εἰς τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν.

αὐτὴ τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως νὰ ἐπιβιώσῃ δὲν ὀφείλεται εἰς κάποιον ἐπίκτητον ἠθικῆς μορφῆς σφάλμα (εἰς ἓνα παράπτωμα), ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν τρόπον συστάσεως τῆς ὑποστάσεως, δηλαδὴ εἰς τὴν βιολογικὴν πράξιν τῆς διαιωνίσεως τοῦ εἴδους<sup>37</sup>.

“Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὡς βιολογικὴ ὑπόστασις εἶναι ἐκ καταβολῆς μία τραγικὴ ταυτότης: Γεννᾶται ἀπὸ ἓνα γεγονός ἐκστατικὸν —τὸν ἔρωτα— ἀλλὰ τὸ γεγονός αὐτὸ εἶναι συνυφασμένον μὲ μίαν φυσικὴν ἀναγκαιότητα, χωρὶς δηλαδὴ ὄντολογικὴν ἐλευθερίαν. Γεννᾶται ὡς ἓνα γεγονός ὑποστατικόν, ὡς σῶμα, ἀλλὰ τὸ γεγονός αὐτὸ εἶναι συνυφασμένον μὲ τὴν ἀτομικότητα καὶ μὲ τὸν θάνατον. Μὲ τὴν ἰδίαν ἐρωτικὴν πράξιν, μὲ τὴν ὁποίαν προσπαθεῖ νὰ γίνῃ ἐκστατικὴ, ὀδηγεῖται εἰς τὸν ἀτομισμὸν. Τὸ σῶμα τοῦ εἶναι τὸ τραγικὸν ὄργανον, τὸ ὁποῖον ὀδηγεῖ εἰς κοινωνίαν μὲ τοὺς ἄλλους, τείνοντας τὸ χέρι, δημιουργώντας γλῶσσαν, λόγον, ὁμιλίαν, τέχνην, ἀσπασμὸν. Συγχρόνως ὅμως εἶναι ἡ «μάσκα» τῆς ὑποκρισίας, τὸ ὄχυρόν τοῦ ἀτομισμοῦ, ὁ φορεὺς τοῦ ἐσχάτου χωρισμοῦ, τοῦ θανάτου. «Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς μὲ ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;» (Ρωμ. 7,24). Ἡ τραγικότης τῆς βιολογικῆς συστάσεως τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἔγκειται εἰς τὸ ὅτι μὲ αὐτὴν ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι πρόσωπον· ἔγκειται εἰς τὸ ὅτι μὲ αὐτὴν τείνει νὰ γίνῃ πρόσωπον καὶ ἀστοχεῖ. Ἡ ἁμαρτία εἶναι αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀστοχία. Καὶ ἡ ἁμαρτία εἶναι τὸ τραγικὸν προνόμιον μόνον τοῦ προσώπου.

Διὰ νὰ γίνῃ συνεπῶς δυνατὴ ἡ σωτηρία, διὰ νὰ εὐστοχήσῃ ἡ ἀστοχοῦσα ὑπόστασις, εἶναι ἀνάγκη ὁ ἔρωτας καὶ τὸ σῶμα ὡς ἐκφράσεις τῆς

37. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ ὁμολογητὴς ἀκολουθώντας τὸν Γρηγόριον Νύσσης (*Περὶ κατ' ἄνθρ.* 16-18, PG. 44, 177 ἔ.) θέτει ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως εἰς τὴν ρίζαν του, ὅταν θεωρῇ τὸν βιολογικὸν τρόπον τῆς τεκνοποιίας ὡς ἀποτέλεσμα τῆς πτώσεως (*Ἀπορ.* 41· 42, PG. 91, 1309A· 1340C ἔ. Πρβλ. *Ἐρωτ. Θαλ.* 61, PG 90, 636B). “Ὅσοι ἀποδίδουν τὴν θέσιν αὐτὴν τοῦ Μαξίμου εἰς μίαν μοναστικὴν, ἀσκητικὴν προκατάληψιν του, ἀγνοοῦν ὅτι ὁ Μάξιμος δὲν εἶναι τυχαῖος στοχαστής, ἀλλ' ἴσως ἀπὸ τὰ μεγαλύτερα καὶ δημιουργικώτερα πνεύματα τῆς Ἰστορίας, καὶ δὲν εἶναι συνεπῶς δυνατὸν νὰ λέγῃ κάτι χωρὶς αὐτὸ νὰ ἀποτελῇ ὀργανικὸν καὶ ἀναπόσπαστον μέρος τῆς ὅλης σκέψεώς του. Ἡ θέσις τοῦ Μαξίμου εἰς τὸ ζήτημα αὐτὸ ἐμπνέεται ἀπὸ τὸ χωρίον *Ματθ.* 22,30, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν βασικὴν προϋπόθεσιν ὅτι τὸ ἀληθινὸν «εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου εὐρίσκεται μόνον εἰς τὴν ἐσχατολογικὴν κατάστασιν του (βλ. κατωτέρω). Ἡ ὑπερνίκησις τοῦ θανάτου, ἡ ἐπιβίωσις τοῦ προσώπου, εἶναι ἀδιανόητος χωρὶς τὴν ἀλλαγὴν τοῦ τρόπου συστάσεως τῆς ἀνθρωπίνης ὑποστάσεως, χωρὶς ὑπέρβασιν τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως. Αὐτὸ δὲν σημαίνει *Μανιχαϊσμόν*: ἡ βιολογικὴ μὲ τὴν ἐσχατολογικὴν ὑπόστασιν δὲν ἀλληλοαποκλείονται (βλ. κατωτέρω, σ. 319 καὶ σημ. 52).

ἐκστάσεως καὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ προσώπου νὰ παύσουν νὰ εἶναι φορεῖς τοῦ θανάτου. Ἔτσι δύο πράγματα ἐμφανίζονται ἀπαραίτητα: α) Νὰ μὴ καταστραφοῦν τὰ δύο βασικά συστατικά τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως, ὁ ἔρως καὶ τὸ σῶμα. Μία φυγή ἀπὸ τὰ στοιχεῖα αὐτὰ θὰ συνεπέφερε τὴν στέρησιν τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ μέσα ἐκεῖνα, μὲ τὰ ὁποῖα ἐκφράζεται τόσον ὡς ἔκστασις ὅσον καὶ ὡς ὑπόστασις, δηλαδή ὡς πρόσωπον<sup>38</sup>. β) Νὰ ἀλλάξῃ ὁ τρόπος συστάσεως τῆς ὑποστάσεως, νὰ εὑρεθῇ, δηλαδή ὄχι μία ἠθικὴ ἀλλαγὴ ἢ βελτίωσις, ἀλλὰ ἓνας τρόπος νέας γεννήσεως τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἐνῶ τόσον ὁ ἔρως ὅσον καὶ τὸ σῶμα δὲν ἐγκαταλείπονται, ἐν τούτοις ἀλλάζουν ἐνέργειαν, προσαρμόζονται εἰς τὸν νέον «τρόπον ὑπάρξεως» τῆς ὑποστάσεως, ἀποβάλλουν εἰς αὐτὴν τὴν συστατικὴν τῆς ἀνθρωπίνης ὑποστάσεως ἐνέργειάν τους ὅ,τι δημιουργεῖ τὴν τραγικότητα, καὶ διατηροῦν ὅ,τι κάμει τὸ πρόσωπον ἀγάπην, ἐλευθερίαν καὶ ζωὴν. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ ἐκεῖνο πὸ ὠνόμασαμε «ὑπόστασιν τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑπάρξεως».

β) Ἡ ὑπόστασις τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑπάρξεως «συνιστᾶται» μὲ τὴν νέαν γέννησιν τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὸ Βάπτισμα. Τὸ Βάπτισμα ὡς νέα γέννησις εἶναι ἀκριβῶς μία πρᾶξις συστατικὴ τῆς ὑποστάσεως. Ὅπως ἡ σύλληψις καὶ γέννησις τοῦ ἀνθρώπου συνιστᾶ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασίν του, ἔτσι καὶ τὸ Βάπτισμα ὁδηγεῖ εἰς ἓνα νέον τρόπον ὑπάρξεως, εἰς μίαν ἀναγέννησιν (Α' Πέτρ. 1,3· 23), καὶ συνεπῶς εἰς μίαν νέαν «ὑπόστασιν». Ποία εἶναι ἡ βάσις τῆς νέας αὐτῆς ὑποστάσεως, εἰς τί καὶ πῶς ὑποστασιάζεται ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸ Βάπτισμα;

Εἶδαμε ὅτι τὸ θεμελιῶδες πρόβλημα τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται εἰς τὸ ὅτι ἡ ἐκστατικὴ ἐνέργεια πὸ ὁδηγεῖ εἰς τὴν γέννησίν του εἶναι δεμένη μὲ τὸ πάθος τῆς ὄντολογικῆς ἀναγκαιότητος, μὲ τὸ ὅτι ἡ φύσις προηγεῖται ὄντολογικᾶ τοῦ προσώπου καὶ ὑπαγορεύει τοὺς νόμους τῆς, τὸ «ἐνστικτον», ἀναιρώντας ἔτσι τὴν ἐλευθερίαν εἰς τὴν ὄντολογικὴν τῆς βάσιν. Τὸ πάθος αὐτὸ εἶναι συνυφασμένον μὲ τὴν κτιστότητα, μὲ τὸ ὅτι δηλαδή ὁ ἄνθρωπος ὡς πρόσωπον ἀντιμετωπίζει, ὅπως εἶδαμε καὶ προηγουμένως, τὸ δεδομένον τῆς ὑπάρξεως.

38. Σωτηριολογία, πὸ δὲν ἐμπνέονται ἀπὸ τὴν γνησίαν Πατερικὴν θεολογίαν, ἔχουν δημιουργήσει τὸ δῆλημα: ἡ ὑπόστασιν χωρὶς ἔκστασιν (ἓνα εἶδος ἀτομιστικοῦ εὐσεβισμοῦ) ἢ ἔκστασιν χωρὶς ὑπόστασιν (μία μορφή μυστικιστικῆς φυγῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, μίαν ἔκστασιν τοῦ τύπου τῶν ἐλληνιστικῶν μυστηρίων). Ἡ οὐσία τοῦ σωτηριολογικοῦ προβλήματος ἔγκειται εἰς τὴν διάσωσιν τόσον τῆς ἐκστατικῆς ὅσον καὶ τῆς ὑποστατικῆς διαστάσεως τοῦ προσώπου χωρὶς τὰ «πάθη» τῆς ὄντολογικῆς ἀναγκαιότητος, τοῦ ἀτομισμοῦ καὶ τοῦ θανάτου.

Είναι κατά συνέπειαν αδύνατον εις την κτιστήν ύπαρξιν να αποφύγη την όντολογικὴν αναγκαιότητα εις την σύστασιν τῶν βιολογικῶν υποστάσεων: χωρὶς «δεδομένους» φυσικοὺς νόμους, δηλαδή χωρὶς όντολογικὴν αναγκαιότητα, δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ βιολογικὴ υπόστασις τοῦ ἀνθρώπου<sup>39</sup>.

Ἐάν, συνεπῶς, τὸ πρόσωπον ὡς ἀπόλυτος όντολογικὴ ἐλευθερία χρειάζεται, διὰ να αποφύγη τὰς συνεπειὰς τοῦ τραγικοῦ προσώπου, τὰς ὁποίας εἶδαμε, μίαν υποστατικὴν σύστασιν χωρὶς όντολογικὴν αναγκαιότητα, ἡ υπόστασις του πρέπει ὀπωσδήποτε να ριζωθῆ, να συσταθῆ, εις μίαν όντολογικὴν πραγματικότητα ποὺ δὲν πάσχει ἀπὸ τὴν κτιστότητα. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς φράσεως τῆς Γραφῆς: να γεννηθῆ κανεὶς «ἀνωθεν» (Ἰωάν. 3,37). Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν δυνατότητα ἐπιδιώκει να διακηρύξη, να εὐαγγελισθῆ διὰ τὸν ἄνθρωπον ἡ Πατερικὴ Χριστολογία.

Ἡ Χριστολογία, ὅπως διεμορφώθη τελικὰ ἀπὸ τοὺς Πατέρας, ἀποβλέπει εις ἓνα μόνον σκοπὸν καθαρὰ ὑπαρξιακῆς σημασίας: εις τὸ να δώση εις τὸν ἄνθρωπον τὴν βεβαιότητα ὅτι τὸ πρόσωπον, ὄχι ὡς προσωπεῖον καὶ «πρόσωπον τραγικόν», ἀλλὰ ὡς ὄντως πρόσωπον, δὲν εἶναι μία μυθικὴ ἢ νοσταλγικὴ ἀναζήτησις· εἶναι ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς δὲν διεκδικεῖ τὸν τίτλον τοῦ Σωτῆρος, διότι φέρει εις τὸν κόσμον μίαν ὠραίαν ἀποκάλυψιν, μίαν ὑψηλὴν διδασκαλίαν περὶ τοῦ προσώπου, ἀλλὰ διότι φέρει εις τὴν ἱστορίαν αὐτὴν τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου καὶ τὴν καθιστὰ βάσιν καὶ «υπόστασιν» τοῦ προσώπου διὰ κάθε ἄνθρωπον. Ἔτσι ἡ Πατερικὴ θεολογία ἐθεώρησε ἀναπόφευκτα στοιχεῖα τῆς Χριστολογίας τὰ ἑξῆς:

α) Τὸν ταυτισμὸν τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, μετὰ τὴν υπόστασιν τοῦ Υἱοῦ τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ μακρὰ διένεξις μετὰ τὸν Νεστοριανισμὸν δὲν ἦτο ἄσκησις εις τὴν ἀκαδημαϊκὴν θεολογίαν, ἀλλὰ σκληρὴ πάλη μετὰ τὸ ὑπαρξιακὸν ἐρώτημα: πῶς εἶναι δυνατόν να εἶναι ὁ Χριστὸς σωτῆρ τοῦ ἀνθρώπου, ἐάν ἡ υπόστασις του εἶναι αὐτὸ ποὺ ὠνομάσαμε ἐδῶ υπόστασις τῆς βιολογικῆς ὑπάρξεως; Ἐάν ὁ Χριστὸς ὡς πρόσωπον «υφίσταται» ὄχι ἐν ἐλευθερίᾳ, ἀλλὰ κατὰ τὴν αναγκαιότητα τῆς φύσεως, τότε καὶ εις ἐκεῖνον τελικὰ, δηλαδή ἀποφασιστικὰ, δὲν ἀποφεύγεται ἡ τρα-

39. Ἡ τεχνητὴ γονιμοποίησις τοῦ ἀνθρώπου, ἐάν ποτὲ ἐπιτευχθῆ, οὐδόλως θὰ σημάνη ἐλευθερίαν εις τὸν τρόπον συστάσεως τῆς ἀνθρωπίνης υποστάσεως. Θὰ πρόκειται μᾶλλον διὰ τὴν πλέον ἀνελευθέραν ὑποκατάστασιν τῆς φύσεως καὶ τῶν νόμων τῆς μετὰ τοὺς νόμους τῆς ἀνθρωπίνης λογικῆς.

γικότητας τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου<sup>40</sup>. Τὸ νόημα τῆς ἐκ Παρθένου γεννήσεως τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ ἀρνητικὴ ἔκφρασις αὐτῆς τῆς ὑπαρξιακῆς φροντίδος τῆς Πατερικῆς θεολογίας. Ἡ θετικὴ ἔκφρασις τοῦ ἰδίου πράγματος συνίσταται εἰς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνος ὅτι τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἓνα καὶ ταυτίζεται μετὰ τὴν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ τῆς Τριάδος.

β) Τὴν ὑποστατικὴν ἔνωσιν τῶν δύο φύσεων —θείας καὶ ἀνθρωπίνης— εἰς τὸν Χριστόν. Εἰς τὸ σημεῖον αὐτὸ εἶναι σημαντικὸν νὰ τονισθῇ μία διαφορὰ ἐμφάσεως μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ δυτικῶν Πατέρων, παράλληλος μετὰ ἐκείνην ποὺ ἰσημειώσαμε ἐνωρίτερα σχετικὰ μετὰ τὸ δόγμα περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος. Εἰς τὴν Δύσιν, ὅπως διαφαίνεται εἰς τὸν Τόμον τοῦ Πάπα Λέοντος τοῦ Α', ἡ ἀφετηρία τῆς Χριστολογίας εὕρισκεται εἰς τὴν ἔννοιαν τῶν «φύσεων» ἢ «οὐσιῶν», ἐνῶ εἰς τοὺς ἑλληνας Πατέρας, π.χ. εἰς τὸν Κύριλλον Ἀλεξανδρείας, ἀφετηρία τῆς Χριστολογίας εἶναι ἡ ὑπόστασις, τὸ πρόσωπον. "Ὅσον καὶ ἂν φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως ἀπλῆ λεπτομέρεια, ἡ διαφορὰ αὐτὴ ἔχει μεγίστην σημασίαν. Διότι τονίζει ὅτι ὄχι μόνον ὅπως εἶδαμε διὰ τὸν Θεόν, ἀλλὰ τώρα καὶ διὰ τὸν ἄνθρωπον ἡ βᾶσις τῆς ὄντολογίας εἶναι τὸ πρόσωπον: ὅπως ὁ Θεὸς μόνον ὡς πρόσωπον «εἶναι» αὐτὸ ποῦ εἶναι εἰς τὴν φύσιν του, «τέλειος Θεός», ἔτσι καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ Χριστῷ μόνον ὡς ὑπόστασις, ὡς πρόσωπον, δηλαδὴ ὡς ἐλευθερία καὶ ἀγάπη, εἶναι «τέλειος ἄνθρωπος». Ὁ τέλειος ἄνθρωπος συνεπῶς εἶναι μόνον ἐκεῖνος ποῦ εἶναι ὄντως πρόσωπον, ἐκεῖνος δηλαδὴ ποῦ ὑφίσταται, ποῦ ἔχει τὸν «τρόπον ὑπάρξεώς» του, ποῦ συνιστᾶται ὡς ὄν, κατὰ τὸν τρόπον ἀκριβῶς μετὰ τὸν ὁποῖον καὶ ὁ Θεὸς ὑφίσταται ὡς ὄν—αὐτὸ σημαίνει «ὑποστατικὴ ἔνωσις» εἰς τὴν γλῶσσαν τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως.

Ἡ Χριστολογία, συνεπῶς, εἶναι ὁ εὐαγγελισμὸς τοῦ ἀνθρώπου

40. Ὑπογραμμίζομε τὴν λέξιν τελικά, διότι αὐτὸ ἔχει καιρίαν σημασίαν εἰς τὴν Χριστολογίαν. "Ὅλα εἰς τὴν Χριστολογίαν κρίνονται μετὰ τὴν Ἀνάστασιν—ὄχι μετὰ τὴν Ἐνσάρκωσιν—. Ἡ Ἐνσάρκωσις καθ' ἑαυτὴν δὲν ἀποτελεῖ ἐγγύησιν τῆς σωτηρίας. Τὸ ὅτι τελικά νικᾶται ὁ θάνατος μᾶς δίνει τὸ δικαίωμα νὰ πιστεύομε ὅτι ὁ νικητὴς τοῦ θανάτου ἦτο καὶ ἀρχικῶς Θεός. Ἐτσι ἀνεπτύχθη ἡ Χριστολογία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην—ἀπὸ τὴν Ἀνάστασιν πρὸς τὴν Ἐνσάρκωσιν, καὶ ὄχι ἀντιστρόφως— καὶ ἡ Πατερικὴ Θεολογία οὐδέποτε ἔχασε τὴν ἐσχατολογικὴν αὐτὴν προσέγγισιν τῆς Χριστολογίας. Συνεπῶς ὅταν λέγομεν ὅτι ὁ Χριστὸς ἀπέφυγε τὴν ἀναγκαστικότητα τῆς φύσεως καὶ τὰ «πάθη» τῆς δὲν ἐννοοῦμε ὅτι ἔμεινε ξένος πρὸς τὰς συνθήκας τῆς βιολογικῆς ὑπάρξεως (π.χ. «ἔπαθε» τὸ κατ' ἐξοχὴν πάθος τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως, τὸ πάθος τοῦ θανάτου). Ἀλλὰ τὸ ὅτι ἀνέστη ἐκ νεκρῶν κατέστησε τὸ πάθος αὐτὸ «ἀνυπόστατον»: ἡ πραγματικὴ ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ ἀπεδείχθη ὅτι δὲν ἦτο ἡ βιολογικὴ, ἀλλ' ἡ ἐσχατολογικὴ ἢ Τριαδική.

ὅτι ἡ φύσις του μπορεῖ νὰ «προσληφθῆ» καὶ νὰ ὑποστασιασθῆ κατὰ τρόπον ἐλεύθερον ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴν ἀνεγκλιότητα τῆς βιολογικῆς του ὑποστάσεως, πού, ὅπως εἶδαμε, ὀδηγεῖ εἰς τὴν τραγικότητα τοῦ ἀτομισμού καὶ τοῦ θανάτου. Χάρης εἰς τὸν Χριστὸν ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ πλέον καὶ αὐτὸς νὰ «ὑφίσταται», νὰ βεβαιώνη τὴν ὑπαρξίν του ὡς προσώπου ὅχι βάσει τῶν ἀπαραβάτων νόμων τῆς φύσεώς του, ἀλλὰ βάσει μιᾶς σχέσεως μὲ τὸν Θεόν, ἡ ὁποία ταυτίζεται μὲ ἐκείνην πού ἐλεύθερα καὶ ἀπὸ ἀγάπην ἔχει ὁ Χριστὸς ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν Πατέρα. Αὕτῃ ἡ υἰοθεσία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεόν, ὁ ταυτισμὸς τῆς ὑποστάσεώς του μὲ τὴν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ οὐσία τοῦ Βαπτίσματος<sup>41</sup>.

## VII

᾽Ωνομάσαμε τὴν ὑπόστασιν αὐτὴν πού δίδει εἰς τὸν ἄνθρωπον τὸ Βάπτισμα «ἐκκλησιολογικὴν». Διότι, πράγματι, ἐὰν ἐρωτήση κανεὶς: πῶς βλέπομε νὰ πραγματοποιηῖται εἰς τὴν ἱστορίαν ἡ νέα αὕτῃ μὴ βιολογικὴ ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀπάντησις εἶναι ἡ ᾽Εκκλησία. Εἰς τὴν ἀρχαίαν Πατερικὴν γραμματεῖαν χρησιμοποιεῖται συχνὰ ἡ παρομοίωσις τῆς ἐκκλησίας μὲ «μητέρα». Τὸ πνεῦμα τῆς παρομοιώσεως αὐτῆς εἶναι ἀκριβῶς ὅτι μέσα εἰς τὴν ᾽Εκκλησίαν κυοφορεῖται μία γέννησις, γεννᾶται ὁ ἄνθρωπος ὡς «ὑπόστασις», ὡς πρόσωπον. Ἡ νέα αὕτῃ ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ὅλα τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ αὐτοῦ πού ὠνομάσαμε ὄντως πρόσωπον καὶ πού ἀντιδιαστέλλουν τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὑπόστασιν πρὸς τὴν πρώτην, τὴν βιολογικὴν. Εἰς τί συνίστανται τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτά;

Τὸ πρῶτον καὶ κύριον χαρακτηριστικὸν τῆς ᾽Εκκλησίας εἶναι ὅτι εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον εἰς ἓνα τρόπον σχέσεως μὲ τὸν κόσμον πού δὲν καθορίζεται ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς βιολογίας. Οἱ χριστιανοὶ τῶν πρώτων αἰώνων, ὅταν ἀκόμη ἡ συνείδησις τους τί εἶναι ᾽Εκκλησία ἦταν σαφῆς καὶ καθαρῆ, ἐδήλωσαν τὴν ὑπέρβασιν αὐτὴν τῶν σχέσεων πού δημιουρ-

41. Ἡ δομὴ τοῦ μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος ἐταυτίζετο ἀπὸ τὴν πρώτην στιγμὴν μὲ τὴν δομὴν τῆς εὐαγγελικῆς ἀφηγήσεως τοῦ Βαπτίσματος τοῦ Ἰησοῦ. Τὸ «οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (ἡ μονογενής) ἐν ᾧ ἠδόκησα», προφερόμενον ἀπὸ τὸν Πατέρα διὰ τὸν Υἱὸν τῆς Τριάδος παρουσία τοῦ Πνεύματος, προφέρεται εἰς τὸ Βάπτισμα διὰ τὸν βαπτιζόμενον. Ἔτσι ἡ δομὴ τῆς Τριάδος καθίσταται δομὴ τῆς ὑποστάσεως τοῦ βαπτιζομένου, πράγμα πού κάμει τὸν Παῦλον νὰ συνοψίξῃ τὸ νόημα τοῦ Βαπτίσματος εἰς τὴν φράσιν «πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν ἄββά, ὁ Πατήρ» (Ρωμ. 8,15).

γεῖ ἢ βιολογική ὑπόστασις μετὰ τὸ νὰ μεταφέρουν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοὺς τίτλους ποὺ ἐχρησιμοποιοῦντο εἰς τὴν οἰκογένειαν<sup>42</sup>. Ἔτσι διὰ τὴν νέαν ὑπόστασιν, τὴν ἐκκλησιολογικήν, («πατὴρ») δὲν ἦτο ὁ φυσικὸς γεννήτωρ, ἀλλὰ «ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», καὶ ἀδελφοὶ ἦσαν τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὄχι τῆς οἰκογενείας. Ὅτι αὐτὸ ἐσήμαινε ὄχι μίαν παράλληλον συνύπαρξιν τῆς ἐκκλησιολογικῆς μετὰ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν, ἀλλὰ μίαν ὑπέρβασιν τῆς τελευταίας ἀπὸ τὴν πρώτην, φαίνεται ἀπὸ τὴν σκληρότητα λόγων, ὅπως ἐκεῖνοι ποὺ ἀπαιτοῦν ἐγκατάλειψιν—ἀκόμη καὶ «μῖσος»— τῶν οἰκείων ἀπὸ τοὺς χριστιανούς<sup>43</sup>. Οἱ λόγοι αὐτοὶ δὲν σημαίνουν ἀπλῆν ἄρνησιν· ὑποκρύπτουν μίαν θέσιν: ὁ Χριστιανὸς μετὰ τὸ Βάπτισμα ἴσταται ἐνώπιον τοῦ κόσμου, ὑπάρχει ὡς σχέσις πρὸς τὸν κόσμον, ὡς πρόσωπον, κατὰ τρόπον ἐλεύθερον ἀπὸ τὴν σχέσιν ποὺ δημιουργεῖ ἡ βιολογικὴ ταυτότης του. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι μπορεῖ πλέον νὰ ἀγαπᾷ ὄχι διότι ἔτσι τὸν ὑποχρεώνουν οἱ νόμοι τῆς βιολογίας.—πράγμα ποὺ ἐνυπάρχει ἀναπόφευκτα εἰς τὴν ἀγάπην τῶν οἰκείων— ἀλλὰ ἐλεύθερα ἀπὸ τοὺς φυσικοὺς νόμους. Ὡς ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις ὁ ἄνθρωπος ἀποδεικνύει ἔτσι ὅτι αὐτὸ ποὺ ἰσχύει διὰ τὸν Θεὸν μπορεῖ νὰ ἰσχύσῃ καὶ διὰ τὸν ἄνθρωπον: ἡ φύσις δὲν καθορίζει τὸ πρόσωπον· τὸ πρόσωπον κάμει τὴν φύσιν νὰ ὑπάρχη· ἡ ἐλευθερία ταυτίζεται μετὰ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴν φύσιν, τῆς ὑποστάσεως ἀπὸ τὴν βιολογίαν, εἶναι ὅτι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει τὴν ἀποκλειστικότητα. Ὡς βιολογικὴ ὑπόστασις ὁ ἄνθρωπος ἀγαπᾷ πάντοτε ἀποκλείοντας κάποιους ἄλλους: ἡ οἰκογένεια ἔχει προτεραιότητα εἰς τὴν ἀγάπην ἀπὸ τοὺς «ξένους», ὁ σύζυγος διεκδικεῖ ἀποκλειστικὰ τὴν ἀγάπην τῆς συζύγου—πράγματα ἐντελῶς κατανοητὰ καὶ «φυσικὰ» διὰ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν. Τὸ νὰ ἀγαπήσῃ ὁ ἄνθρωπος περισσότερο ἀπὸ τοὺς οἰκείους του κάποιον ποὺ δὲν εἶναι μέλος τῆς οἰκογενείας του ἀποτελεῖ ὑπέρβασιν τῆς ἀποκλειστικότητος, ποὺ ἐνυπάρχει εἰς τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν. Ἔτσι χαρακτηριστικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑποστάσεως εἶναι ἡ δυνατότης τοῦ προσώπου νὰ ἀγαπᾷ χωρὶς ἀποκλειστικότητα, καὶ τοῦτο ὄχι ἀπὸ συμμόρφωσιν πρὸς

42. «Ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν» (Ἐφ. 5,32).

43. Ματθ. 4,21· 10,25· 27· 19,29· 23,9 («ὕμεῖς ἀδελφοὶ ἔστε· καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἰς γὰρ ἔστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»), καθὼς καὶ παράλληλα, ἰδιαίτερα Λουκᾶ 14,26: «εἰ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ . . .»), δηλ. ὀλόκληρον τὸ πλέγμα σχέσεων ποὺ συνιστᾷ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν.

μία ηθική εντολή (αγάπα τὸν πλησίον σου) κλπ.), ἀλλὰ ἀπὸ ὑποστατικὴν καταβολήν, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ νέα γέννησίς του ἀπὸ τὴν μήτραν τῆς Ἐκκλησίας τὸν κατέστησε μέρος ἑνὸς πλέγματος σχέσεων πού ὑπερβαίνει κάθε ἀποκλειστικότητα<sup>44</sup>. Τοῦτο σημαίνει ὅτι μόνον εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν δύναμιν νὰ ἐκφρασθῆ ὡς καθολικὸν πρόσωπον. Ἡ καθολικότης ὡς χαρακτηριστικὸν τῆς ἐκκλησίας ἐπιτρέπει εἰς τὸ πρόσωπον νὰ γίνῃ ὑπόστασις, χωρὶς νὰ περιπέσῃ, εἰς ἄτομον, διότι εἰς τὴν ἐκκλησίαν πραγματοποιοῦνται ταυτοχρόνως δύο πράγματα: ὁ κόσμος προσφέρεται εἰς τὸν ἄνθρωπον ὄχι ὡς ἀλληλοαποκλειόμενα τμήματα, τὰ ὁποῖα καλεῖται νὰ συνθέσῃ ἐκ τῶν ὑστέρων, ἀλλ' ὡς ἓνα ὅλον, τὸ ὁποῖον ἐκφράζεται καθολικά, χωρὶς διαίρεσιν, εἰς κάθε συγκεκριμένον ὄν· συγχρόνως ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος γίνεται ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς μὲ τὸν καθολικὸν αὐτὸν τρόπον ὑπάρξεώς του, μὲ τὸ νὰ σχετίζεται κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον μὲ τὸν κόσμον, ἐκφράζει καὶ πραγματοποιεῖ μία καθολικὴν παρουσίαν εἰς τὸν κόσμον, μία ὑπόστασιν πού δὲν εἶναι ἄτομον, ἀλλὰ ὄντως πρόσωπον. Ἔτσι ἡ Ἐκκλησία γίνεται ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν, ἀλλὰ καὶ κάθε μέλος τῆς γίνεται Χριστὸς<sup>45</sup> καὶ Ἐκκλησία<sup>46</sup>. Ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις ὑφίσταται κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον εἰς τὴν ἱστορίαν ὡς βεβαίωσις τῆς δυνατότητος τοῦ ἀνθρώπου νὰ μὴ καταντήσῃ εἰς τὴν τάσιν του νὰ γίνῃ πρόσωπον φορεὺς ἀτομικότητος, χωρισμοῦ καὶ θανάτου. Ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις εἶναι ἡ πίστις τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν δυνατότητα νὰ γίνῃ πρόσωπον καὶ ἡ ἐλπίς του ὅτι πράγματι θὰ γίνῃ ὄντως πρόσωπον, μὲ ἄλλους λόγους ἢ πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῆς ἀθανασίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου.

Ἡ τελευταία αὐτὴ πρότασις μᾶς εἰσάγει εἰς ἓνα σπουδαιότατον σημεῖον πού πρέπει νὰ προστεθῆ ἀμέσως. Διότι ὅσα εἶπαμε ὡς τώρα ἀφήνουν ἓνα ἐρώτημα χωρὶς ἀπάντησιν: τί συμβαίνει μὲ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν πραγματοποιηθῆ αὐτὸ πού ὠνομάσαμε ἐκκλησιολογικὴν ὑπόστασιν; Διότι ἡ πεῖρα μᾶς λέγει ὅτι παρὰ τὸ ὅτι

44. Ἔτσι ἀποδεικνύει ἡ Ἐκκλησία ὅτι α) ἡ σωτηρία δὲν εἶναι ὑπόθεσις ἠθικῆς τελειώσεως, βελτιώσεως τῆς φύσεως, ἀλλὰ νέα ὑπόστασις τῆς φύσεως, νέα κτίσις· β) ἡ νέα αὐτὴ ὑπόστασις δὲν εἶναι κάτι τὸ θεωρητικόν, ἀλλὰ ἱστορικὴ ἐμπειρία ἔστω καὶ ἂν δὲν εἶναι μόνιμος.

45. Χαρακτηριστικὸν εἶναι ὅτι κατὰ τοὺς Πατέρας κάθε βαπτιζόμενος γίνεται «Χριστός».

46. Ὁ ἅγιος ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ εἰς τὴν *Μυσταγωγίαν* του (4, PG 91, 672 B-C) ἐφαρμόζει τὴν καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν ὑπαρξιακὴν δομὴν κάθε πιστοῦ.

υφίσταται τὸ Βάπτισμα καὶ ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις, δὲν παύει ὁ ἄνθρωπος συγχρόνως νὰ γεννᾶται καὶ νὰ ἀποθνήσκη σύμφωνα μὲ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασίν του. Τί εἶδους ἐμπειρία τοῦ ὄντως προσώπου εἶναι αὐτὴ πού προσφέρει ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις;

Διὰ νὰ ἀπαντήσωμεν εἰς τὸ ἐρώτημα αὐτὸ χρειαζόμεθα πραγματικὰ μίαν νέαν ὄντολογικὴν κατηγορίαν. Ὁχι διὰ νὰ ἀναιρέσωμεν τὴν διαίρεσιν πού ἐκάμαμε εἰς βιολογικὴν καὶ ἐκκλησιολογικὴν ὑπόστασιν, ἀλλὰ διὰ νὰ ἐκφράσωμε τὴν σχέσιν αὐτῶν τῶν δύο μεταξύ τους. Πράγματι, ἡ συνάντησις τῆς ἐκκλησιολογικῆς μὲ τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν δημιουργεῖ μίαν σχέσιν παράδοξον εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν: ὁ ἄνθρωπος ἐμφανίζεται νὰ ὑφίσταται μὲ τὴν ἐκκλησιολογικὴν ταυτότητα ὄχι ὡς αὐτὸ πού εἶναι, ἀλλ' ὡς αὐτὸ πού θὰ εἶναι: ἡ ἐκκλησιολογικὴ ταυτότης συνδέεται μὲ τὴν ἐσχατολογίαν, τὴν τελικὴν δηλαδὴ ἔκβασιν τῆς ὑπάρξεώς του.

Αὐτὴ ἡ θεώρησις τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τὸ πρῖσμα ἑνὸς τέλους δὲν πρέπει νὰ ἐρμηνευθῆ μὲ τὴν βοήθειαν μιᾶς Ἀριστοτελικῆς ἐντελεχείας, δηλαδὴ μιᾶς δυνατότητος πού ἐνυπάρχει εἰς τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου νὰ γίνῃ κάτι καλύτερον καὶ τελειότερον ἀπὸ ὅ,τι εἶναι τώρα<sup>47</sup>. Μὲ ὅσα εἶπαμε εἰς τὴν μελέτην αὐτὴν ἀπεκλείσαμε κάθε δυνατότητα νὰ θεωρηθῆ τὸ πρόσωπον ὡς ἔκφρασις ἢ ἀπόρροια τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου (ἢ καὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ὡς «φύσεως»). Δὲν πρόκειται συνεπῶς ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις, τὸ ὄντως πρόσωπον, νὰ προέλθῃ ἀπὸ μίαν ἐξέλιξιν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους —βιολογικὴν ἢ ἱστορικὴν<sup>48</sup>—. Ἡ κατάστασις πού δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν προσδοκίαν καὶ τὴν ἐλπίδα τῆς ἐκκλησιολογικῆς ταυτότητος, ἀπὸ τὴν παράδοξον αὐτὴν ὑπόστασιν πού ἔχει τὴν ρίζαν τῆς εἰς τὸ μέλλον καὶ τοὺς κλάδους τῆς εἰς τὸ παρόν<sup>49</sup>, θὰ μπορούσε ἴσως νὰ ἐκφρασθῆ μὲ μίαν ἄλλην ὄντολογικὴν κατηγορίαν, πού θὰ τὴν ὠνομάζαμε ἐδῶ *μυστηριακὴν ἢ εὐχαριστιακὴν ὑπόστασιν*.

Ὅλα ὅσα εἶπαμε πρὸ ὀλίγου, διὰ νὰ περιγράψωμε τὴν ἐκκλησιολογικὴν ὑπόστασιν ὡς κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν βιολογικὴν, ἐκφρά-

47. Ἡ ἀντίληψις τοῦ T. de Chardin περὶ ἀνθρώπου δὲν ἔχει καμμίαν σχέσιν μὲ τὴν Πατερικὴν Θεολογίαν.

48. Ἐδῶ ἔγκειται καὶ ἡ θεμελιώδης διάκρισις μεταξύ Χριστιανισμοῦ καὶ Μαρξισμού.

49. Ἡ πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολὴ (11,1) χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρον «ὑπόστασις» ἀκριβῶς μὲ τὴν ἔννοιαν πού προσπαθοῦμε νὰ περιγράψωμε ἐδῶ, δηλαδὴ ὡς ὄντολογίαν πού ἔχει τὴν ρίζαν τῆς εἰς τὸ μέλλον, εἰς τὴν ἐσχατολογίαν.

ζουν ιστορικά και εμπειρικά μόνον τὴν Θεϊαν Εὐχαριστίαν. Ἡ ὑπέρβασις τῆς ὄντολογικῆς ἀναγκαιότητος καὶ τῆς ἀποκλειστικότητος ποὺ συνεπάγεται ἡ βιολογικὴ ὑπόστασις ἀποτελοῦν ἐμπειρίαν τὴν ὁποίαν προσφέρει ἡ Εὐχαριστία. Ὄταν νοηθῆ εἰς τὴν ὀρθὴν καὶ ἀρχικὴν τῆς ἔννοιαν —καὶ ὄχι ὅπως κατήντησε νὰ θεωρῆται ἀκόμη καὶ εἰς τὴν Ὁρθοδοξίαν ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ δυτικοῦ Σχολαστικισμοῦ— ἡ Εὐχαριστία εἶναι πρὶν ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα σύναξις<sup>50</sup>, κοινότης, ἓνα πλέγμα σχέσεων, μέσα εἰς τὸ ὁποῖον ὁ ἄνθρωπος «ὕφίσταται» κατὰ τρόπον διάφορον τοῦ βιολογικοῦ, ὡς μέλος ἐνὸς σώματος, τὸ ὁποῖον ὑπερβαίνει κάθε ἀποκλειστικότητα βιολογικῆς ἢ κοινωνικῆς μορφῆς. Ἡ Εὐχαριστία εἶναι ὁ μόνος ἱστορικὸς χῶρος τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου ὅπου οἱ ὄροι «πατήρ», «ἀδελφοὶ» κλπ. ἀποβάλλουν τὴν βιολογικὴν ἀποκλειστικότητά τους καὶ δηλώνουν, ὅπως εἶδαμε, σχέσεις ἀγάπης ἐλεύθερης καὶ καθολικῆς<sup>51</sup>. Εἰς τὴν Εὐχαριστίαν εἶδεν ἡ Πατερικὴ Θεολογία τὴν ἱστορικὴν πραγμάτωσιν τῆς φιλοσοφικῆς ἀρχῆς ποὺ διέπει τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου, τῆς ἀρχῆς ὅτι ἡ ὑπόστασις ἐκφράζει τὸ ὅλον τῆς φύσεώς της καὶ ὄχι μέρος. Ἐκεῖ ὁ Χριστὸς εἶναι «μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος» καὶ ὁ

50. Ὁ ὄρος «ἐκκλησία» δὲν εἶναι ἄσχετος κατὰ τὴν πρώτην Χριστιανικὴν χρῆσιν του πρὸς τὸ γεγονός τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος. Διὰ τὰς σχετικὰς πηγὰς βλ. τὴν ἐργασίαν μας: *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, 1965, σ. 29-59.

51. Ἐὰν ἡ Κυριακὴ προσευχὴ ἦτο πράγματι, ὅπως φαίνεται, ἀπ' ἀρχῆς εὐχαριστιακὴ προσευχὴ, ἔχει ἰδιαιτέραν σημασίαν τὸ ὅτι ἐμφανίζεται ἐκεῖ ἡ ἔκφρασις «Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» ὡς ἀντιδιαστολὴ προφανῶς πρὸς τὴν σχέσιν μετὸν ἐπίγειον πατέρα κάθε πιστοῦ. Διαφωτιστικὴ εἶναι ἐπίσης ἡ ἱστορία τῆς χρήσεως τοῦ ὄρου «πατήρ» διὰ τοὺς κληρικούς: ἀρχικῶς χρησιμοποιεῖται μόνον διὰ τὸν ἐπίσκοπον, ἀκριβῶς διότι μόνος αὐτὸς κάθηται «εἰς τόπον Θεοῦ» (Ἰγνάτιος) καὶ προσφέρει τὴν Εὐχαριστίαν, μεταφέρεται δὲ εἰς τὸν πρεσβύτερον, ὅταν πλέον ἀναλάβῃ ἡγετικὸν ρόλον εἰς τὴν εὐχαριστιακὴν κοινότητα μετὰ τὴν δημιουργίαν τῶν ἐνοριῶν. Ὡς πρὸς τὴν καθολικότητα τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος, τὴν ὑπέρβασιν δηλαδὴ τῶν φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν διαιρέσεων, ἄς σημειωθῆ ἡ ἀρχαία αὐστηρὰ κανονικὴ τάξις ὅτι μόνον μία Εὐχαριστία πρέπει νὰ τελεῖται εἰς τὸν αὐτὸν τόπον τὴν αὐτὴν ἡμέραν. Ἡ διάταξις αὕτη (ἡ ὁποία σήμερον καταστρατηγεῖται «εὐφυῶς» μετὰ τὴν προσθήκην νέας Τραπεζῆς καὶ ἄλλου ἱερέως εἰς τὸν αὐτὸν ναὸν τὴν αὐτὴν ἡμέραν) εἶχεν ὡς σκοπὸν ἀκριβῶς νὰ διασφαλίσῃ πρακτικὰ τὴν δυνατότητα νὰ μετέχουν ὅλοι οἱ πιστοὶ ἐνὸς τόπου εἰς τὴν αὐτὴν εὐχαριστιακὴν κοινότητα. Ἀφήνομεν κατὰ μέρος τὴν ἄλλην νεωτέραν συνήθειαν νὰ τελεῖται ἡ Εὐχαριστία μόνον δι' ὠρισμένας τάξεις Χριστιανῶν, κοινωνικὰς (διὰ τοὺς φοιτητάς, ἐπιστήμονας κλπ.) ἢ φυσικὰς (διὰ τὰ μικρὰ παιδιά κλπ.) ἢ ἀκόμη καὶ εἰδικῶς διὰ μέλη ὀργανώσεων. Πρόκειται διὰ τὴν ἐγκαθίδρυσιν αἰρέσεως ἐν μέσῳ Ὁρθοδοξία, διὰ τὴν ἀρνήσιν τῆς καθολικότητος τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος.

κάθε κοινωνός ο ὅλος Χριστός και ἡ ὅλη Ἐκκλησία. Ἡ ἐκκλησιολογική ταυτότης, συνεπῶς, εἶναι εἰς τὴν ἱστορικὴν πραγμάτωσιν τῆς εὐχαριστιακῆς. Αὐτὸ ἐξηγεῖ τὸ ὅτι ἡ Ἐκκλησία συνέδεσε μὲ τὴν Εὐχαριστίαν κάθε πράξιν τῆς, ἡ ὁποία ἀποσκοπεῖ εἰς τὸ νὰ ὑπερβῆ ὁ ἄνθρωπος τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν του καὶ νὰ γίνῃ ὄντως πρόσωπον, ὅπως αἱ πράξεις ποῦ ὀνομάζομεν «μυστήρια». Τὰ μυστήρια χωρὶς σύνδεσμον μὲ τὴν Εὐχαριστίαν εἶναι εὐλογία καὶ κατάφασις ποῦ δίνεται εἰς τὴν φύσιν ὡς βιολογικὴν ὑπόστασιν. Συνδεδεμένα ὅμως μὲ τὴν Εὐχαριστίαν γίνονται ὄχι εὐλογία καὶ ἐπιβεβαίωσις τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ ὑπέρβασις καὶ ἐσχατολογοποιήσις τῆς<sup>52</sup>.

Ἀκριβῶς αὐτὸς ὁ ἐσχατολογικὸς χαρακτήρ τῆς Εὐχαριστίας μᾶς βοηθεῖ νὰ ἀπαντήσωμεν εἰς τὸ ἐρώτημα ποία εἶναι ἡ σχέσις τῆς ἐκκλησιολογικῆς πρὸς τὴν βιολογικὴν ὑπόστασιν. Ἡ Εὐχαριστία δὲν εἶναι μόνον σύναξις «ἐπὶ τὸ αὐτό», δηλαδὴ ἱστορικὴ πραγμάτωσις καὶ φανέρωσις τῆς ἐσχατολογικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου· εἶναι συγχρόνως καὶ κινήσις, πορεία πρὸς αὐτὴν τὴν πραγμάτωσιν. Σύναξις καὶ κινήσις εἶναι τὰ δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικὰ τῆς Εὐχαριστίας, τὰ ὁποία δυστυχῶς ἔχουν ἀτονήσει εἰς τὴν νεωτέραν δογματικὴν διδασκαλίαν, ἀκόμη καὶ τὴν Ὁρθόδοξον. Ἀποτελοῦν ὅμως τὸν κύριον μοχλὸν τῆς Πατερικῆς Εὐχαριστικῆς θεολογίας<sup>53</sup>. Αὐτὰ τὴν κάμουν ἄλλωστε λειτουργίαν. Αὐτὴ ἡ λειτουργικὴ, πορευτικὴ κινήσις τῆς Εὐχαριστίας, αὐτὸς ὁ ἐσχατολογικὸς προσανατολισμὸς τῆς, ἀποδεικνύει ὅτι εἰς τὴν εὐχαριστιακὴν τῆς ἔκφρασιν ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις δὲν εἶναι ἐκ

52. "Ὅτι τὰ μυστήρια ἦσαν ἄλλοτε συνδεδεμένα μὲ τὴν Εὐχαριστίαν, βλ. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, «Ἡ Θεία Εὐχαριστία κατὰ τὴν συνάρθρωσιν αὐτῆς πρὸς τὰ ἄλλα μυστήρια καὶ μυστηριοειδεῖς τελετάς», ἐν *Εὐχαριστήριον*, τόμος πρὸς τιμὴν Α. Ἀλιβιζάτου, 1958, σ. 462-72. Ἡ θεολογικὴ σημασία τοῦ λειτουργικοῦ αὐτοῦ γεγονότος εἶναι μεγίστη. Π.χ. ὁ Γάμος θὰ ἦτο λάθος νὰ θεωρηθῆ ὡς ἀπλῆ βεβαίωσις καὶ ἐπειλόγησις ἐνὸς βιολογικοῦ γεγονότος. Συνδεδεμένος μὲ τὴν Εὐχαριστίαν ἀποτελεῖ ὑπόμνησιν ὅτι οἱ νεόνυμφοι, καίτοι ἔχουν τὴν εὐλογίαν νὰ δημιουργήσουν ἰδίαν οἰκογένειαν, ἐν τούτοις τὸ ἔσχατον καὶ οὐσιαστικὸν πλέγμα σχέσεων ποῦ συνιστᾷ τὴν ὑπόστασιν τους δὲν εἶναι ἡ οἰκογένεια, ἀλλὰ ἡ Ἐκκλησία, ὅπως ἐκφράζεται εἰς τὴν εὐχαριστιακὴν σύναξιν. Ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτὴ ὑπέρβασις τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως ὑποδηλοῦται καὶ ἀπὸ τὴν «στέψιν» τῶν νεονύμφων, χάνεται ὅμως οὐσιαστικὰ καὶ ὑπαρξιακὰ ἀπὸ τὴν στιγμὴν ποῦ θὰ ἀποκοπῆ ἡ τελετὴ τοῦ Γάμου ἀπὸ τὴν Εὐχαριστίαν.

53. Εἰς τὴν *Μυσταγωγίαν* τοῦ ἁγίου ΜΑΞΙΜΟΥ ἡ Θεία Εὐχαριστία νοεῖται ὡς κινήσις, ὡς πορεία πρὸς τὸ «πέρας». Αὐτὴ ἡ διάστασις τῆς Εὐχαριστίας ἀτονεῖ εἰς τὰς ἐρμηνείας τῆς Θ. Λειτουργίας πρὸς τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου, διὰ νὰ χαθῆ ἐντελῶς εἰς τὰ νεώτερα δογματικὰ ἐγχειρίδια.

τοῦ κόσμου τούτου, ἀνήκει εἰς τὴν ἐσχατολογικὴν ὑπέρβασιν τῆς ἱστορίας καὶ ὄχι ἀπλῶς εἰς τὴν ἱστορίαν. Ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις ἀποδεικνύει τὸν ἄνθρωπον πρόσωπον, τὸ ὁποῖον ὅμως ἔχει τὴν ρίζην του εἰς τὸ μέλλον, διαρκῶς ἐμπνέεται ἢ μᾶλλον συντηρεῖται καὶ τρέφεται ἀπὸ τὸ μέλλον. Ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου ἀνήκουν εἰς τὸ μέλλον, εἶναι εἰκόνες τοῦ μέλλοντος<sup>54</sup>.

Τί σημαίνει ἀκριβῶς διὰ τὴν ὑπαρξίν τοῦ ἀνθρώπου αὐτὴ ἡ «ὑπόστασις» ἢ ὁποῖα εἶναι «ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» (Ἐβρ. 11,1); Δὲν μᾶς ἐπαναφέρει ἡ κατάστασις αὐτὴ εἰς τὴν τραγικότητα τοῦ προσώπου;

Βεβαίως ὁ ἐσχατολογικὸς αὐτὸς χαρακτήρ τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑποστάσεως περιέχει μίαν μορφήν διαλεκτικῆς, τὴν διαλεκτικὴν τοῦ «ἦδὼν καὶ ὄχι ἀκόμη». Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ εἶναι διάχυτος εἰς τὴν Εὐχαριστίαν<sup>55</sup>. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ κάμει τὸν ἄνθρωπον ὡς πρόσωπον νὰ αἰσθάνεται πάντοτε ὅτι ἡ πραγματικὴ πατρίς του δὲν εἶναι αὐτὸς ὁ κόσμος, πρᾶγμα ποῦ ἐκφράζεται ὡς ἄρνησίς του νὰ τοποθετηθῆ ἢ βεβαιότης, ἢ ὑπόστασις τοῦ προσώπου εἰς τὸν κόσμον αὐτόν, εἰς τὰ ὑπάρχοντα καὶ τὰ ἀξία αὐτοῦ τοῦ κόσμου<sup>56</sup>. Ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπόστασις, ὡς ὑπέρβασις τῆς βιολογικῆς, ἀντλεῖ τὸ εἶναι τῆς ἀπὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπὸ αὐτὸ ποῦ θὰ εἶναι ἡ ἰδία εἰς τὰ ἔσχατα. Αὐτὸ ἀκριβῶς κάμει τὴν ἐκκλησιολογικὴν ὑπόστασιν ἀσκητικὴν<sup>57</sup>.

54. Τὴν γνησίαν Πατερικὴν (καὶ θὰ ἔλεγε κανεὶς ἐπίσης «Βιβλικὴν») ὄντολογίαν συνοψίζει φιλοσοφικᾶ ὁ Μάξιμος ὅταν ταυτίζει τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων μὲ τὸ μέλλον, τὰ ἔσχατα: «σκιὰ γὰρ τὰ τῆς Παλαιᾶς· εἰκὼν δὲ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης· ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις» (Σχολ. εἰς ἐκκλ. Ἱεραρχ. 3,3,2, PG 4, 137D).

55. Βλ. π.χ. ἤδη εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ΙΩΑΝΝΟΥ: τίποτε δὲν εἶναι βεβαιότερον ἐκεῖ ἀπὸ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ εἰς τὴν Εὐχαριστίαν, καὶ ὅμως ἡ φωνὴ «ἔρχου Κύριε» καὶ ἡ διαβεβαίωσις «ἔρχομαι ταχύ» (22,8-17) μεταβάλλουν τὸν ἦδη παρόντα εἰς ἀναμενόμενον ἢ μᾶλλον τὸν καθιστοῦν παρόντα ἀκριβῶς ὡς ἀναμενόμενον. Πρβλ. Διδαχὴ, 9 καὶ 10.

56. Ἔτσι κατανοεῖται ἐπὶ παραδείγματι διατὶ «ρίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία» (Α' Τιμ. 6,10) καὶ ὁ πλοῦτος ἀποκλείει ἀπὸ τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ (Λουκ. 6,24 κλπ.). Δὲν πρόκειται δι' ἓνα ἠθικὸν παράπτωμα, ἀλλὰ διὰ τὴν τοποθέτησιν τῆς ὑποστάσεως τοῦ ὄντος, τῆς ἀσφαλείας του, εἰς τὸν κόσμον αὐτόν, εἰς τὴν οὐσίαν καὶ ὄχι εἰς τὸ πρόσωπον. (Εἶναι ἄραγε ἀπλῆ σύμπτωσις ὅτι ὁ ὄρος «οὐσία» ἔφθασε νὰ σημαίνῃ ἐπίσης ἰδιοκτησίαν, περιουσίαν ἀπὸ πολὺ ἐνωρίς; Βλ. Λουκ. 15,12. Πρβλ. ΕΥΤΡΗΣΙΑΟΥ, Ἡρ. 337· ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΟΥΣ, Ἐκκλησι 729).

57. Τὸ νόημα τοῦ ἀσκητισμοῦ συνίσταται εἰς τὸ ὅτι, ὅσον ὀλιγώτερον στηρίζεται κανεὶς τὴν ὑπόστασίν του εἰς τὴν φύσιν, τὴν οὐσίαν, τόσο περισσότερο ὑποστασιάζεται ὡς πρόσωπον. Μὲ τὸν τρόπον αὐτόν ὁ ἀσκητισμὸς δὲν ἀρνεῖται τὴν «φύ-

Ὁ ἀσκητικὸς χαρακτήρ τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑποστάσεως δὲν ὀφείλεται εἰς μίαν ἄρνησιν τοῦ κόσμου ἢ αὐτῆς τῆς βιολογικῆς φύσεως τῆς ὑπέρξεως<sup>58</sup>. Ἀποτελεῖ ἄρνησιν τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως. Τὴν βιολογικὴν φύσιν τὴν δέχεται, θέλει ἕμως νὰ τὴν ὑποστασιάσῃ κατὰ τρόπον μὴ βιολογικόν, νὰ τὴν κάμῃ νὰ εἶναι ὄντως, νὰ τῆς δώσῃ ἀληθινὴν ὄντολογίαν, δηλαδὴ ζωὴν αἰώνιον. Διὰ τοῦτο εἶκαμε προηγουμένως ὅτι οὔτε ὁ ἔρωσ οὔτε τὸ σῶμα πρέπει νὰ ἐγκαταλειφθοῦν, ἀλλὰ νὰ ὑποστασιασθοῦν κατὰ τὸν «τρόπον ὑπάρξεως» τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑποστάσεως. Ὁ ἀσκητικὸς χαρακτήρ τοῦ προσώπου προερχόμενος ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴν μορφήν τῆς ἐκκλησιολογικῆς ὑποστάσεως ἐκφράζει τὸ ὄντως πρόσωπον, ὅταν ἀκριβῶς δὲν ἀρνεῖται, ἀλλ' ὑποστασιάζει ἐκκλησιολογικὰ τὸν ἔρωτα καὶ τὸ σῶμα. Σύμφωνα μὲ ὅσα εἶπαμε ἕως τώρα αὐτὸ σημαίνει εἰς τὴν πράξιν τοῦτο βασικά: ὅτι δηλαδὴ ὁ μὲν ἔρωσ ὡς ἐκστατικὴ κίνησις τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου ἀντλώντας τὴν ὑπόστασίν του ἀπὸ τὸ μέλλον, ὅπως ἐκφράζεται εἰς τὴν Εὐχαριστίαν (ἢ ἀπὸ τὸν Θεὸν διὰ τῆς Εὐχαριστίας, ὅπως ἐκφράζεται εἰς τὴν Τριάδα) ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴν ἀναγκαιότητα καὶ δὲν ὀδηγεῖ πλέον εἰς τὴν ἀποκλειστικότητα ποῦ ὑπαγορεύει ἡ φύσις—γίνεται κίνησις ἐλευθέρως ἀγάπης μὲ καθολικὸν χαρακτήρα. Ἀγάπης δηλαδὴ, ἡ ὁποία, ἐνῶν μὴ μπορεῖ νὰ συγκεντρώνεται εἰς ἓνα πρόσωπον ὡς τὴν ἔκφρασιν τῆς ὅλης φύσεως, βλέπει εἰς τὸ πρόσωπον αὐτὸ τὴν ὑπόστασιν, εἰς τὴν ὁποίαν ἀγαπῶνται ἀπὸ αὐτό, ὑποστασιάζονται ὡς πρὸς αὐτό, ὅλοι καὶ ὅλα<sup>59</sup>.

σιν», ἀλλὰ τὴν ἀπελευθερώνει ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴν ἀναγκαιότητα τῆς βιολογικῆς υποστάσεως, τὴν κάμει νὰ εἶναι ὄντως. Περιττὸν νὰ τονισθῇ ὅτι αὐτὸ δὲν ἀρκεῖ διὰ τὴν ὑπέρβασιν τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως, ἀν δὲν ὑποστασιασθῇ συγχρόνως ἡ φύσις εἰς τὴν εὐχαριστιακὴν κοινότητα. Ἀσκητισμὸν ὡς ὑπέρβασιν τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως ἔχουν νὰ ἐπιδείξουν καὶ ἄλλα, μὴ Χριστιανικά, σωτηριολογικά συστήματα. Τὴν θετικὴν πλευρὰν ὅμως τῆς ὑπερβάσεως αὐτῆς, ὅπως τὴν περιγράψαμε πρὸ ὀλίγου μὲ ἀναφορὰν εἰς τὴν Εὐχαριστίαν, μόνον ἡ Ἐκκλησία τὴν προσφέρει. (Ἀπὸ τὴν ἄποψιν τῆς ἱστορικῆς φαινομενολογίας τῶν θρησκειῶν θὰ πρέπει κάποτε νὰ κατανοηθῇ ὅτι μόνον ἡ Εὐχαριστία εἰς τὴν ὁρθὴν τῆς ἐνοιαίας συνιστᾷ τὴν εἰδοποιὸν διαφορὰν τοῦ Χριστιανισμοῦ). Χωρὶς τὴν ἀσκητικὴν διάστασιν τὸ πρόσωπον εἶναι ἀδιανόητον. Ἀλλὰ τελικὰ ὁ χῶρος τῆς φανερώσεως τοῦ προσώπου δὲν εἶναι τὸ ἀσκητήριον· εἶναι ἡ Εὐχαριστία.

58. Ὁ «λόγος φύσεως» δὲν ἔχει ἀνάγκην ἀλλαγῆς· ὁ «τρόπος φύσεως» τὴν χρειάζεται. ΜΑΞΙΜΟΥ, Ἄπορ. 42 (PG 91, 1340BC: 1341C).

59. Εἰς τοῦτο συνίσταται ἡ μεγάλη ὑπαρξιακὴ σημασία τῆς Πατερικῆς Χριστολογίας ἢ δυνατότης τοῦ προσώπου νὰ ἀγαπᾷ εἰς ἓνα καὶ μόνον πρόσωπον ὅλα καὶ ὅλους εἶναι ἰδιότης τοῦ Θεοῦ, ὁ Ὅποιος ὡς Πατὴρ, ἐνῶ ὑποστασιάζει καὶ ἀγαπᾷ ἓνα μόνον Υἱὸν («μονογενῆ»), μπορεῖ «ἐν τῷ Υἱῷ» νὰ ἀγαπᾷ καὶ νὰ δίδῃ ὑπόστασιν εἰς ὅλην τὴν δημιουργίαν («τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε». Κολ. 1,18).

Τὸ δὲ σῶμα ὡς ἡ ὑποστατικὴ ἔκφρασις τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου: αὐτὸ ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὸν ἀτομισμὸν καὶ τὴν ἐγωκεντρικότητα, γίνεται ἔκφρασις κατ' ἐξοχὴν κοινωνίας—τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, τὸ σῶμα τῆς Εὐχαριστίας—. Ἔτσι ἀποδεικνύεται ἐμπειρικῶς ὅτι τὸ σῶμα δὲν εἶναι ἔννοια καθαυτὴν ἀρνητικὴ, ἀποκλειστικὴ, ἀλλὰ τὸ ἀντίθετο: ἔννοια κοινωνικὴ καὶ ἀγαπητικὴ. Εἰς αὐτὴν τὴν ὑπόστασίν του τὸ σῶμα μαζί με τὸν ἀτομισμὸν καὶ τὴν διάστασίν του ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα ὑπερβαίνει καὶ αὐτὴν τὴν διάστασίν του, δηλαδὴ τὸν θάνατον. Ἄφοῦ ὡς σῶμα κοινωνίας, ἀπεδείχθη ἐλεύθερον ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς βιολογικῆς φύσεώς του, ὡς πρὸς τὸν ἀτομισμὸν καὶ τὴν ἀποκλειστικότητα, διατί νὰ μὴ ἀποδειχθῆ τελικὰ ἐλεύθερον καὶ ἀπὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς ὡς πρὸς τὸν θάνατον ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἄλλη ὄψις τοῦ ἰδίου νομίσματος; Ἡ ἐκκλησιολογικὴ ὑπαρξίς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὑποστασίασίς του κατὰ τρόπον εὐχαριστιακόν, ἀποτελεῖ ἔτσι ἐγγύησιν, «ἀρραβῶνα», τῆς τελικῆς νίκης τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τοῦ θανάτου. Ἡ νίκη αὐτὴ θὰ εἶναι νίκη ὄχι τῆς φύσεως, ἀλλὰ τοῦ προσώπου, καὶ συνεπῶς νίκη τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν αὐτάρκειάν του, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν ὑποστατικὴν του ἔνωσιν μετὰ τὸν Θεόν, νίκη δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ ὡς τοῦ ἀνθρώπου τῆς Πατερικῆς Χριστολογίας.

Εἰς αὐτὸ ἀκριβῶς διαφέρει ἡ εὐχαριστιακὴ ὑπόστασις ἀπὸ τὸ τραγικὸν πρόσωπον τοῦ ἀνθρωπισμοῦ. Εἰς τὸ ὅτι δηλαδὴ παρὰ τὸ ὅτι ζῆ ἔντονα καὶ ἀπόλυτα τὴν τραγικότητα τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως—ἐξ οὗ καὶ ὁ ἀσκητισμὸς του<sup>60</sup>— δὲν ἀντλεῖ τὸ εἶναί της ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι, τώρα, ἀλλὰ εἶναι ὄντολογικὰ ριζωμένη εἰς τὸ μέλλον, τοῦ ὁποίου ἐγγύησιν καὶ ἀρραβῶνα ἀποτελεῖ ἡ ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ. Ὅσακις γεύεται εἰς τὴν Εὐχαριστίαν τὴν ἐμπειρίαν αὐτῆς τῆς ὑποστάσεως ὁ ἀνθρωπος ἐδραιώνεται εἰς τὴν βεβαιότητά του ὅτι τὸ πρόσωπον ποὺ ὑποστασιάζει ἡ ἐλευθερωμένη ἀπὸ τὴν βιολογικὴν ἀναγκαιότητα καὶ ἀποκλειστικότητα ἀγάπη δὲν θὰ ἀποθάνῃ τελικὰ. Ὅταν ἡ εὐχαριστιακὴ κοινωνία διατηρῆ ζωντανὴν τὴν μνήμην τῶν ἀγαπημένων μας—νεκρῶν ἢ ζώντων— δὲν συντηρεῖ μίαν ψυχολογικὴν ἀνάμνησιν· προβαίνει εἰς μίαν πρᾶξιν ὄντολογίας, εἰς τὴν βεβαίωσιν ὅτι τὸ πρόσωπον ἔχει τὸν

60. Εἰς τοῦτο ὀφείλονται αἱ ὁμοιότητες που παρουσιάζουν κατ' ἀρχὴν τὰ ἔργα τῶν νηπτικῶν Πατέρων εἰς τὰς ἀντιλήψεις των περὶ ἀνθρώπου μετὰ ἐκεῖνα τοῦ συγχρόνου ὑπαρξισμοῦ. Ἄλλ' οἱ νηπτικοὶ Πατέρες δὲν ἐξαντλοῦν τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου εἰς τὴν πραγματικότητα τῆς βιολογικῆς ὑποστάσεως· γνωρίζουν καὶ τὴν ἐσχατολογικὴν ὑπέρβασίν της.

τελικὸν λόγον ἐπὶ τῆς φύσεως, ὅπως ἀκριβῶς εἶχε καὶ τὸν ἀρχικὸν εἰς τὸν δημιουργὸν Θεόν. Ἡ πίστις εἰς τὴν δημιουργίαν ἐκ τοῦ μηδενὸς —πίστις βιβλική— συναντᾶται ἔτσι μὲ τὴν πίστιν εἰς τὴν ὄντολογίαν —πίστιν ἑλληνικὴν— διὰ τὴν δώση εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ὑπαρξιν καὶ σκέψιν τὸ ἀκριβώτερον καὶ πολυτιμότερον ἀγαθόν της, τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου. Αὐτό, καὶ τίποτε ὀλιγώτερον ἀπὸ αὐτό, ὀφείλει ὁ κόσμος εἰς τὴν Ἑλληνικὴν Πατερικὴν Θεολογίαν.