

2007

þÿ — $\mu^{1/2 \pm 1/2}$, $\hat{A} \hat{A} \cdot \tilde{A} \cdot \ddot{A} \zeta \mathring{A} \gg \grave{\text{I}}^3 \zeta \mathring{A}^0 \pm \hat{A}$
þÿ ‘³. TM $\acute{E} \neg 1/2 1/2 \cdot \text{”} \pm 1/4 \pm \tilde{A}^0 \cdot 1/2 \grave{\text{I}}^0 \pm 1 \cdot \tilde{A}$
þÿ $\ddot{A} \cdot \hat{A}^3 \pm \ddot{A} \cdot \mu \zeta \gg \zeta^3 \pm \ddot{A} \zeta \mathring{A}$.

Martzelos, Georgios

<http://hdl.handle.net/11728/7460>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

ΓΕΩΡΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ

**Η ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ
ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ**

Εισαγωγή

Η ενανθρώπιση του Θεού Λόγου κατά τον άγ. Ιωάννη Δαμασκηνό, ο οποίος συνοψίζει εν προκειμένω γόνιμα και δημιουργικά όλη την προγενέστερη ορθόδοξη παράδοση, δεν αποτελεί απλώς το επίκεντρο της χριστολογικής διδασκαλίας του, αλλά τον άξονα και τον πυρήνα όλων των επί μέρους πτυχών της θεολογίας του. Παρά τη σαφή διάκριση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας, που χαρακτηρίζει τις δογματικές αναλύσεις του¹, Τριαδολογία, Χριστολογία, Ανθρωπολογία, Σωτηριολογία και Εικονολογία συνιστούν γι' αυτόν μια αδιάσπαστη ενότητα με συνδεδετικό κρίκο το γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως. Τόσο καθοριστική υπήρξε η σημασία της ενανθρωπήσεως για την ουσία και την ανάπτυξη της θεολογίας του, ώστε η χριστολογική διδασκαλία του να αποτελεί όχι μόνο τη βάση για την ενότητα όλων των επί μέρους πτυχών της θεολογίας του, αλλά και το κριτήριο αξιολόγησης όλων των αιρέσεων της εποχής του, μέχρι του σημείου μάλιστα να θεωρεί ο ίδιος τόσο το Μανιχαϊσμό όσο και τον Ισλαμισμό πρωτίστως ως χριστολογικές αιρέσεις².

Πιο συγκεκριμένα, η Χριστολογία του, με την οποία παρουσιάζεται διεξοδικά και τεκμηριωμένα το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως, συμπλέκεται στα έργα του άρρηκτα και λειτουργικά με βασικές πτυχές της Τριαδολογίας και της Ανθρωπολογίας του, ενώ η Σωτηριολογία και η Εικονολογία του, χωρίς το υπόβαθρο της χριστολογικής διδασκαλίας του, είναι τελείως ξεκρέμαστες και ακατανόητες. Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι ορισμένες από τις δογματικές αυτές ενότητες, όπως η Τριαδολογία, η Ανθρωπολογία και η Εικονολογία του, δεν αναπτύσσονται αυτοτελώς και ανεξάρτητα από την ενότητα της Χριστολογίας του. Ωστόσο όμως η ανάπτυξη της χριστολογικής διδασκαλίας του είναι όχι μόνο αδιανόητη χωρίς την τριαδολογική, ανθρωπολογική και σωτηριολογική της πλαισίωση, αλλά και ελλιπής χωρίς τις εικονολογικές προεκτάσεις της.

¹ Βλ. λ.χ. Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 49, PG 94, 1000 B – 1001 B· Kotter (= B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, Berlin 1969· II, Berlin – New York 1973· III, Berlin – New York 1975· IV, Berlin – New York 1981· V, Berlin – New York 1988) II, 118 εξ.· 58, PG 94, 1033 CD· Kotter II, 137 εξ.· 59, PG 94, 1052 D – 1053 A· Kotter II, 147· 70, PG 94, 1096 B· Kotter II, 169· *Κατά Ιακωβιτών* 64, PG 94, 1468 D – 1469 A· Kotter IV, 131· 81, PG 94, 1477 C – 1480 A· Kotter IV, 138.

² Βλ. συγκεκριμένα *Περί αιρέσεων* 66, PG 94, 717 A· Kotter IV, 37· 101, PG 94, 765 ABC· Kotter IV, 61 εξ. Πρβλ. *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας I*, 16, PG 94, 1245 ABC· Kotter III, 89 εξ.

Κατόπιν τούτων, για να κατανοήσουμε τη σημασία της θείας ενανθρωπήσεως για τη θεολογία του αγ. Ιωάννη Δαμασκηνού, θα πρέπει να εξετάσουμε τη Χριστολογία του όχι καθ' εαυτήν, αλλά σε συνάρτηση τόσο με το τριαδολογικό, ανθρωπολογικό και σωτηριολογικό της πλαίσιο, όσο και με το εικονολογικό της εποικοδόμημα.

Ωστόσο για λόγους καθαρά μεθοδολογικούς θα πρέπει κατ' αρχήν να εξετάσουμε πώς νοείται η ενανθρώπιση του Λόγου στη Χριστολογία του Δαμασκηνού, καθιστώντας εξ αρχής ήδη σαφές το χριστολογικό πλαίσιο ή το υπόβαθρο των ανωτέρω δογματικών πτυχών της θεολογίας του, και στη συνέχεια να περάσουμε στην επί μέρους εξέτασή τους σε συνάρτηση με τη Χριστολογία του. Μόνο έτσι, πιστεύουμε, μπορούμε αφενός να έχουμε μια ολοκληρωμένη και σαφή εικόνα για την έννοια της ενανθρωπήσεως στη Χριστολογία του Δαμασκηνού και αφετέρου να κατανοήσουμε καλύτερα τη σημασία της για τις επί μέρους πτυχές της θεολογίας του.

α. Η έννοια της ενανθρωπήσεως στη Χριστολογία του αγ. Ιωάννη του Δαμασκηνού

1. Αναγκαιότητα και σκοπός της θείας ενανθρωπήσεως

Η ενανθρώπιση αποτελεί για το Δαμασκηνό το μοναδικό και πρωτοφανές γεγονός μέσα στην ιστορία, «το πάντων καινών καινότερον», όπως λέει, «το μόνον καινόν υπό τον ήλιον» γεγονός³, με το οποίο εκφαινόνται από κοινού η αγάπη, η δικαιοσύνη, η σοφία και η δύναμη του Θεού προς τον «φθόνω» του διαβόλου πεπτωκότα άνθρωπο⁴. Δεν υπάρχει κατ' αυτόν σημαντικότερο και πιο μεγαλειώδες γεγονός μέσα στην ιστορία της θείας οικονομίας που να συντελέστηκε για τη σωτηρία του ανθρώπινου γένους⁵. Για να κατανοήσουμε σωστά την αξιολόγηση της ενανθρωπήσεως από το Δαμασκηνό, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι αυτή δεν νοείται καθ' εαυτήν αλλά υπό το πρίσμα της σωτηριολογικής προοπτικής της και είναι ως εκ τούτου στενότερα συνδεδεμένη μέσα στη σκέψη του με τη δημιουργία, την πτώση και τη σωτηρία του ανθρώπου.

Ο άνθρωπος, δημιουργημένος ως λογικό και αυτεξούσιο ον «κατ' εικόνα» του δημιουργού του και προορισμένος μέσω της κατ' αρετήν τελειώσεώς του να φτάσει στο «καθ' ομοίωσιν» και να κατακτήσει ως έπαθλο την αφθαρσία και την αθανασία, με την πτώση του στην αμαρτία διέκοψε την κοινωνία του με το Θεό και ξέπεσε στην παρά φύση

³ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 45, PG 94, 984 B· Kotter II, 108.

⁴ Βλ. όπ. παρ., 44, PG 94, 980 A· Kotter II, 106· 45, PG 94, 984 AB· Kotter II, 107 εξ.

⁵ Βλ. όπ. παρ., 45, PG 94, 984 B· Kotter II, 108.

κατάσταση της φθοράς και του θανάτου⁶. Παρά τις πολυάριθμες παιδαγωγικές παρεμβάσεις του Θεού κατά την εποχή της Π. Διαθήκης, που με διάφορους τρόπους στόχευαν στην αναίρεση της αμαρτίας και την επιστροφή του ανθρώπου στο δρόμο του προς το «ευ είναι», ο θάνατος εξακολουθούσε «ώσπερ τι θηρίον άγριον και ανήμερον» κατά το Δαμασκηνό να λυμαίνεται τον ανθρώπινο βίο⁷. Ο άνθρωπος δεν μπορούσε με τις δικές του δυνάμεις να απαλλαγεί από την τυραννική εξουσία του διαβόλου, της αμαρτίας και του θανάτου. Έπρεπε να αναλάβει τη σωτηρία του κάποιος που να είναι αναμάρτητος και ως εκ τούτου να μην υπόκειται στο θάνατο. Αυτός μόνο θα μπορούσε να ανακαινίσει και να ενδυναμώσει την παράλυτη ανθρώπινη φύση από τις δυνάμεις της αμαρτίας, της φθοράς και του θανάτου και να την οδηγήσει στην αιώνιο ζωή. Κι' αυτός δεν ήταν άλλος από τον ίδιο το δημιουργό του ανθρώπου. Αυτός είναι ο λόγος κατά το Δαμασκηνό που ο ίδιος ο δημιουργός και Κύριος, δείχνοντας το μέγα πέλαγος της φιλανθρωπίας του, αναλαμβάνει με την ενανθρώπησή του το σωτηριώδες αυτό έργο, δεχόμενος να παλέψει με το διάβολο για χάρη του πλάσματός του και να απελευθερώσει τον άνθρωπο από την τυραννική εξουσία του. Επειδή δε ο διάβολος εξαπάτησε αρχικά τον άνθρωπο με την ελπίδα της ισοθεΐας, γι' αυτό ο Υιός και Λόγος του Θεού γίνεται άνθρωπος, για να εξαπατήσει τώρα ο ίδιος με το περίβλημα της σάρκας του το διάβολο και να απελευθερώσει το σκλαβωμένο απ' αυτόν άνθρωπο⁸. «Η γαρ ενανθρώπησις του Θεού Λόγου διά τούτο γέγονεν», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Δαμασκηνός, «ίνα η αμαρτήσασα και πεσούσα και φθαρείσα φύσις νικήση τον απατήσαντα τύραννον και ούτω της φθοράς ελευθερωθή»⁹.

Ο σωτηριώδης αυτός σκοπός της θείας ενανθρωπήσεως αποκαλύπτει κατά το Δαμασκηνό από κοινού, όπως είπαμε, την αγαθότητα, τη δικαιοσύνη, τη σοφία και τη δύναμη του Θεού. Η αγαθότητα του Θεού φαίνεται με το ευσπλαχνικό ενδιαφέρον του για τη σωτηρία του πλάσματός του· η δικαιοσύνη του φαίνεται όχι μόνο με το γεγονός ότι επιλέγει την ενανθρώπιση, για να εξαπατήσει το διάβολο, όπως αυτός εξαπάτησε τον άνθρωπο, αλλά και με το ότι δεν αναθέτει σε κάποιον άλλο να νικήσει το διάβολο ούτε αποσπά τον άνθρωπο από το κράτος του διαβόλου και του θανάτου με βία, αλλά γενόμενος ο ίδιος άνθρωπος, αναδεικνύει στο πρόσωπό του και πάλι νικητή τον ηττημένο από το διάβολο και την αμαρτία άνθρωπο, σώζοντας έτσι το όμοιο με το όμοιο· η σοφία του Θεού φαίνεται επίσης με την επινόηση της ενανθρωπήσεως του Υιού και Λόγου του ως της πιο κατάλληλης λύσης

⁶ Βλ. όπ. παρ., 44, PG 94, 976 A – 980 A· Kotter II, 104 κ.ε.

⁷ Βλ. όπ. παρ., 45, PG 94, 981 AB· Kotter II, 106 εξ.

⁸ Βλ. όπ. παρ., PG 94, 981 B – 984 A· Kotter II, 107· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 20, PG 96, 617 B· Kotter V, 129 εξ.

⁹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 56, PG 94, 1028 C – 1029 A· Kotter II, 134.

για την επίτευξη του σωτηριώδους στόχου του και η δύναμή του με την πραγμάτωση του υπερφυσούς και μεγαλειώδους γεγονότος της θείας ενανθρωπήσεως¹⁰. Η συνισταμένη των τεσσάρων αυτών ιδιοτήτων του Θεού που εκφαινόνται κατά την υλοποίηση του σχεδίου της σωτηριώδους θείας οικονομίας αποτελεί για το Δαμασκηνό ουσιαστικά και το κίνητρο της θείας ενανθρωπήσεως.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η απάντηση που δίνει στο ερώτημα «*Cur Deus homo?*», καίτοι στηρίζεται στη σύζευξη της αγάπης με τη δικαιοσύνη του Θεού, δεν έχει καμιά σχέση με την ανσέλμεια αντίληψη για την ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης. Η δικαιοσύνη του Θεού γι' αυτόν δεν εκφάινεται με την απαίτηση για αποκατάσταση της διασαλευθείσας δήθεν κατά την πτώση του ανθρώπου θείας δικαιοσύνης τάξης, όπως κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας¹¹, αλλά με την ανάδειξη του ίδιου του ηττημένου σε νικητή, και μάλιστα με ανταποδοτικό και ομοιοπαθητικό τρόπο. Πρόκειται δηλ. για μια δικαιοσύνη που ενδιαφέρεται να μην αδικήσει ούτε το διάβολο κατά τη σωτηρία του ανθρώπου και όχι για μια δικαιοσύνη που απαιτεί την ικανοποίηση του Θεού. Γι' αυτό η εξαπάτηση του διαβόλου και όχι η άσκηση βίας εναντίον του συνιστά για το Δαμασκηνό βασικό στοιχείο του σοφού και μεγαλειώδους σχεδίου του Θεού για τη σωτηρία του ανθρώπου. Αυτή τη δικαιοσύνη εξυπηρετούν μέσα στο σχέδιο της σωτηριώδους θείας οικονομίας και οι υπόλοιπες τρεις συνιστώσες του κινήτρου της θείας ενανθρωπήσεως: η αγάπη, η σοφία και η δύναμη του Θεού.

2. Ο τρόπος της θείας ενανθρωπήσεως

Παρά το γεγονός ότι ο Δαμασκηνός, ακολουθώντας την προγενέστερη πατερική παράδοση, υπογραμμίζει τον αποφαιτικό χαρακτήρα της θείας ενανθρωπήσεως, χαρακτηρίζοντάς την ως «συγκατάβασιν άφραστόν τε και ακατάληπτον»¹², αναφέρεται διεξοδικά και εμπειριστατωμένα στον τρόπο της ενανθρωπήσεως, στοχεύοντας τόσο στην καταπολέμηση των χριστολογικών αιρέσεων όσο και στην ακριβή διατύπωση του ορθοδόξου δόγματος για τη διασφάλισή του από τις αιρετικές παραχαράξεις.

Το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως άρχισε να τελεσιουργείται κατ' αυτόν με τη συγκατάθεση της Παρθένου Μαρίας στον αρχάγγελο Γαβριήλ, οπότε ήλθε σ' αυτήν το Πνεύμα το Άγιο, την καθάρισε από το ρύπο του προπατορικού αμαρτήματος και της παρέσχε δύναμη όχι μόνο δεκτική της θεότητας του Λόγου, αλλά συνάμα και γεννητική,

¹⁰ Βλ. όπ. παρ., 45, PG 94, 984 AB· Kottler II, 107 εξ.

¹¹ Σχετικά με την αντίληψη αυτή του Άνσελμου Καντερβουρίας βλ. Δ. Ι. Τσελεγγίδη, *Η ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας. Θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 45 κ.ε.

¹² Βλ. όπ. παρ., 45, PG 94, 984 B· Kottler II, 108.

ικανώνοντάς την να γίνει και Θεοδόχος και Θεοτόκος¹³. Τότε η ενυπόστατη σοφία και δύναμη του Θεού, ο Μονογενής Υιός και Λόγος του, χωρίς να απομακρυνθεί από τους πατρικούς κόλπους, προέβη σε συγκατάβαση, σμίκρυνε δηλ. και συνέστειλε τον εαυτό του, «το αταπεινώτον αυτού ύψος αταπεινώτως ταπεινώσας» κατά τη χαρακτηριστική έκφραση του Δαμασκηνού¹⁴, και ήλθε και ενοίκησε ως θείος σπόρος μέσα στη γαστέρα της Παρθένου «απεριγράπτως» και «απεριλήπτως», δημιουργώντας για τον εαυτό του από τα αγνά αίματά της σάρκα εμψυχωμένη με ψυχή λογική και νοερή¹⁵.

Τη σάρκα αυτή, που αποτέλεσε την ανθρώπινη φύση του, ο Θεός Λόγος την προσέλαβε από τη στιγμή της συλλήψεως στη θεία υπόστασή του, χωρίς τη συνδρομή του ανθρωπίνου σπέρματος, αλλά με τη δημιουργική συμβολή του Αγ. Πνεύματος. Έτσι η πρόσληψη της ανθρώπινης φύσης δεν έγινε σιγά-σιγά, με διαδοχικές προσθήκες των επιμέρους ανθρωπίνων στοιχείων που την απαρτίζουν, αλλά συντελέστηκε αμέσως, «εξ άκρας συλλήψεως», με την ενεργό παρουσία του Λόγου, που έγινε ο ίδιος υπόσταση στη σάρκα που προσέλαβε¹⁶. Με άλλα λόγια η σάρκα αυτή, που συνιστά την ανθρώπινη φύση του Χριστού, δεν προϋπήρχε με δική της υπόσταση πριν από την πρόσληψη· υπήρξε από την πρόσληψη και εξής, έχοντας ως υπόστασή της τον ίδιο το Λόγο. Κατά συνέπεια, συμπεραίνει ο Δαμασκηνός, από τη στιγμή που υπήρξε η σάρκα, υπήρξε ως σάρκα του Θεού Λόγου και μάλιστα έμψυχη, λογική και νοερή¹⁷.

Αυτό σημαίνει ότι η ενανθρώπιση δεν αποτελεί ενοίκηση του Λόγου σε «προδιαπλασθέντα» άνθρωπο, όπως λ.χ. σε ένα προφήτη¹⁸. Γι' αυτό ο Χριστός δεν πρέπει να νοείται ως αποθεωθείς ή θεοφόρος άνθρωπος, όπως τον θεωρούσε ο Νεστόριος, αλλά ως σεσαρκωμένος και ενανθρωπήσας Θεός¹⁹. Ως φύσει τέλειος Θεός, έγινε ο ίδιος και φύσει τέλειος άνθρωπος, χωρίς να τραπεί κατά φύση ή να φαίνεται απλώς έτσι κατά δόκηση. Κι' αυτό γιατί ενώθηκε ο ίδιος «καθ' υπόστασιν», ασύγχυτα, αναλλοίωτα και αδιαίρετα με την εμψυχωμένη λογικά και νοερά σάρκα που πήρε από την Παρθένο Μαρία. Ούτε δηλ. η φύση της θεότητας τράπηκε στη φύση της σάρκας ούτε η φύση της σάρκας στη φύση της θεότητας. Κάθε φύση διατήρησε τα δικά της ιδιώματα και μετά

¹³ Βλ. όπ. παρ., 46, PG 94, 985 B· Kotter II, 109.

¹⁴ Βλ. όπ. παρ., 45, PG 94, 984 B· Kotter II, 108.

¹⁵ Βλ. όπ. παρ., 46, PG 94, 985 BC· Kotter II, 109 εξ.: 51, PG 94, 1008 C – 1009 A· Kotter II, 123· *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 43, PG 95, 221 C – 224 A· Kotter IV, 286 εξ.

¹⁶ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 46, PG 94, 985 B· Kotter II, 109 εξ.

¹⁷ Βλ. όπ. παρ., 46, PG 94, 985 C – 988 A· Kotter II, 110.

¹⁸ Βλ. όπ. παρ., 56, PG 94, 1029 B· Kotter II, 134 εξ.

¹⁹ Βλ. όπ. παρ., 46, PG 94, 988 A· Kotter II, 110· 56, PG 94, 1032 B· Kotter II, 135· *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 43, PG 95, 224 A· Kotter IV, 287.

την «καθ' υπόστασιν» ένωσή τους στο πρόσωπο του Θεού Λόγου²⁰. Τόπος της «καθ' υπόστασιν» ένωσης του Λόγου με την ανθρώπινη φύση υπήρξε κατά το Δαμασκηνό ο νους, επειδή αυτός βρίσκεται στο μεταίχιμο μεταξύ της καθαρότητας του Θεού, του οποίου αποτελεί εικόνα, και της παχύτητας της σάρκας, στην οποία κατοικεί²¹.

Η έννοια, με την οποία ο Δαμασκηνός αντιλαμβάνεται την «καθ' υπόστασιν ένωση», αποτελεί τη συνισταμένη όλων των επιμέρους σημασιών που απέκτησε η φράση αυτή μέσα στην ορθόδοξη παράδοση κατά τις χριστολογικές ζυμώσεις του Ε' και Στ' αιώνα. Ενώ λ.χ. για τον Κύριλλο Αλεξανδρείας, που εισήγαγε τον όρο «καθ' υπόστασιν» στη Χριστολογία του, για να καταπολεμήσει την αιρετική διδασκαλία του Νεστορίου, και τον χρησιμοποίησε με τη σημασία που είχε προσλάβει στην ελληνική φιλοσοφική διάνοηση ήδη από τη μέση περίοδο της στωικής φιλοσοφίας²², η «καθ' υπόστασιν» ένωση των δύο φύσεων σημαίνει την αληθή, την πραγματική, ένωσή τους στο πρόσωπο του Θεού Λόγου²³, ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί την εν λόγω φράση όχι μόνο με την κυρίλλεια αυτή σημασία²⁴, αλλά και με τη σημασία που προσέλαβε κατά την Ε' Οικουμενική σύνοδο. Κατ' αυτήν η «καθ' υπόστασιν» ένωση ταυτίζεται με την «κατά σύνθεσιν» ένωση, δηλ. την ένωση δύο διαφορετικών πραγμάτων ή φύσεων σε μια αδιάσπαστη ενότητα, που στην περίπτωση βεβαίως της ένωσης των δύο φύσεων του Χριστού η

²⁰ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 46, PG 94, 988 A· Kotter II, 110. Πρβλ. *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 2, PG 95, 189 B· Kotter IV, 264.

²¹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 50, PG 94, 1005 BC· Kotter II, 121· 62, PG 94, 1073 A· Kotter II, 157 εξ. Πρβλ. και Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 38, *Εις τα Θεοφάνια, είτουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 13, 325 C.

²² Ο Ποσειδώνιος λ.χ. διέκρινε τρεις καταστάσεις όντων και γεγονότων: την πραγματική («καθ' υπόστασιν»), τη φαινομενική («κατ' έμφασιν») και τη μη πραγματική ή φανταστική («κατ' επίνοιαν»). Βλ. σχετικά Η. Dörrie, «Υπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte», στο *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse*, Nr 1, Göttingen 1955, σ. 54 κ.ε. Ο εγκεντρισμός της φράσης «καθ' υπόστασιν» με την παραπάνω σημασία από το χώρο της ελληνικής φιλοσοφίας στη θεολογία, και μάλιστα σε πρώτη φάση στην αλεξανδρινή παράδοση, έγινε πιθανότατα, όπως πιστεύουμε, από τους αλεξανδρινούς θεολόγους Κλήμεντα και Ωριγένη. Βλ. Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματείς* 7, 17, PG 9, 552 A. Ωριγένους, *Εκ των εις Ήξ κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον Εξηγητικών*, Απόσπασμα 95, Griechische Christliche Schriftsteller, Origenes 4. Bd., Leipzig 1903, σ. 558, στίχ. 22: «...διατί μη λέλεκται ότι ζωήν αιώνιον περιποιεί η εντολή του θεού, αλλ' ότι αυτή εστι καθ' υπόστασιν η αιώνιος ζωή». Πρβλ. του ίδιου, *Εις Ιερεμίαν* 18, PG 13, 469 A. Βλ. επίσης και Γρηγορίου Νύσσης, *Προς τον Ενωμιού δεύτερον λόγον*, Jaeger I, 298· PG 45, 993 B: «φύεται δε κατά θειον βούλημα πράγμα, ουκ όνομα· ώστε το μεν καθ' υπόστασιν ον πράγμα της του πεποιηκότος δυνάμεως έργον είναι...».

²³ Βλ. χαρακτηριστικά Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Κατά Νεστορίου δυσφημιών πεντάβιβλος αντίρρησις* 1, 1, PG 76, 16 BC: «...της αληθούς ενώσεως, δήλον δε ότι της καθ' υπόστασιν νοουμένης...»· *Προς Ευόπιον*, *Προς την παρά Θεοδωρήτου κατά των δώδεκα κεφαλαίων αντίρρησιν* 2, PG 76, 401 A. Βλ. επίσης Μ. Richard, «L' introduction du mot 'Hypostase' dans la théologie de l' Incarnation», στο *Mélanges de Science Religieuse* 2(1945), σ. 250 κ.ε. Ρ. Gaultier, «L' 'Unio secundum Hypostasim' chez Saint Cyrille», στο *Gregorianum* 33(1952), σ. 385 κ.ε. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Γένεση και πηγές του όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστοριοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 184 κ.ε.

²⁴ Βλ. *Κατά Ιακωβιτών* 81, PG 94, 1480 A· Kotter IV, 138· *Περί ενώσεως* (απόσπ.), PG 95, 233 A.

ενότητα αυτή πραγματοποιείται στη μία υπόσταση και το ένα πρόσωπο του Θεού Λόγου²⁵.

Ως παράδειγμα «καθ' υπόστασιν» ένωσης αναφέρει ο Δαμασκηνός τον πυρακτωμένο σίδηρο που αποτελεί ένα από τα προσφιλέστερα παραδείγματά του, προκειμένου να καταστήσει κατανοητές τις δογματικές αλήθειες που σχετίζονται με την ένωση των δύο φύσεων στο Χριστό. Όπως ο πυρακτωμένος σίδηρος συνίσταται από δύο διαφορετικά πράγματα, το σίδηρο και τη φωτιά, που αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα μεταξύ τους, έτσι *mutatis mutandis* είναι ενωμένες και οι δύο φύσεις του Χριστού στο πρόσωπο του Θεού Λόγου²⁶.

Στο ερώτημα πώς νοείται η ανθρώπινη φύση που προσέλαβε ο Λόγος, ο Δαμασκηνός δίνει ακριβή και εμπειριστατωμένη απάντηση. Κατ' αρχήν, για να διασφαλίσει την τελειότητα και ακεραιότητά της, επανειλημμένα τονίζει, όπως είδαμε, ότι η φύση που προσέλαβε ο Λόγος είναι σάρκα εμπυχωμένη με ψυχή λογική και νοερή²⁷. Ως εκ τούτου είναι ομοούσια με τη δική μας φύση, χωρίς όμως την αμαρτία, που δεν αποτελεί άλλωστε συστατικό στοιχείο της φύσης, αλλά καρπό της ελεύθερης βούλησης. Ωστόσο η φύση αυτή έχει όλα τα φυσικά και αδιάβλητα πάθη, που δεν εξαρτώνται από τη βούλησή μας, αλλά εισήλθαν στον ανθρώπινο βίο λόγω του προπατορικού αμαρτήματος, όπως η πείνα, η δίψα, ο κόπος, ο πόνος, το δάκρυ, η φθορά, η αποφυγή του θανάτου, η δειλία, η αγωνία και όσα άλλα υπάρχουν φυσικά σ' όλους τους ανθρώπους²⁸.

Εκτός αυτού όμως ο Δαμασκηνός υπογραμμίζει με έμφαση ότι η φύση αυτή δεν είναι ούτε η «εν ψιλή θεωρία» νοούμενη φύση, γιατί κάτι τέτοιο δεν θα συνιστούσε πραγματική ενανθρώπιση, ούτε βέβαια η θεωρούμενη «εν τω είδει», ωσάν δηλ. ο Λόγος να προσλάμβανε όλες τις ανθρώπινες υποστάσεις, αλλά είναι η θεωρούμενη «εν ατόμω», η οποία ανήκει μεν στο είδος, χωρίς όμως να υπάρχει καθ' εαυτήν ως ξεχωριστό άτομο κατά την πρόσληψή της²⁹. Πρόκειται δηλ. για την κοινή ανθρώπινη φύση που θεωρείται σε μία υπόσταση, στην υπόσταση του Θεού Λόγου. Ως εκ τούτου η ανθρώπινη φύση του Χριστού κατά το Δαμασκηνό δεν υπάρχει καθ' εαυτήν, δεν είναι δηλ. ιδιουσύστατη ή ιδιοϋπόστατη, ούτε όμως είναι και ανυπόστατη ως υπάρχουσα στην

²⁵ Βλ. Mansi (= J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz 21960-1961) IX, 377· ACO (= *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, έκδ. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1927-1940) IV, 1, 241. Πρβλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 65, PG 94, 664 A· Kotter I, 136· *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 993 B· Kotter II, 993.

²⁶ Βλ. *Περί Πίστεως, Κατά Νεστοριανών* 37, Kotter IV, 249.

²⁷ Βλ. επίσης κατ' *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 62, PG 94, 1073 B· Kotter II, 158· *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας* 1, 16, PG 94, 1245 B· Kotter III, 89· *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 2, PG 95, 189 B· Kotter IV, 264· 43, PG 95, 221 C· 224 A· Kotter IV, 286· 287· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 12, PG 96, 613 A· Kotter V, 127.

²⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 64, PG 94, 1081 AB· Kotter II, 162.

²⁹ Βλ. όπ. παρ. 55, PG 94, 1021 D – 1024 B· Kotter II, 131.

ἐνϋποστᾶτον, ἡ δ... ὁποστᾶσει οὐ γινώσκεται, ἐλλ' ἡ ΠστρJ καὶ ΠαύIJ, καὶ ταῖς λοιπαῖς τῆς ἐνϋποστᾶσεως ὁποστᾶσεως. Ἀ τῷ σὺν ἡIJ διαφῶρJ κατὰ τῆς οὐ... ἂν ἐ, j ὄλου τινῶς γίνεσιν συντιθέμενον, καὶ μ... ἂν ἐποτέλοῦν ὁποστᾶσιν σὺνϋποστᾶτον· ὁμοίως δὲ ἡνϋποστᾶτον ἡ καὶ σέματος συντεθειμένων· καὶ οὐτε ἡ γὰρ μὴ ἴσθαι ὁποστᾶσιν, οὐτε τῷ σίμα, ἐλλ' ἡ ἡνϋποστᾶτον. τῷ δὲ ἡ ἐπιφθῶρων ἐποτέλοῦμενον, ὁποστᾶσιν ἐπιφθῶρων. Ἐποστᾶσιν γὰρ κ... ὡς τῷ κατὰ ἡ αὐτῷ ἡ, διοςυστᾶτων ὁφισθῆμενον ἡ... τε καὶ ἴσθαι»³⁵.

Αναφερόμενος ειδικότερα στη χριστολογική σημασία του «ενυποστάτου» σημειώνει στα *Διαλεκτικά* του τα εξής: «ἴσθαι ἡ ἡνϋποστᾶτον ἡ ὁφ' ἡστρJ ὁποστᾶσει ἡσθῆσα ἡσθῆσι, καὶ ἡ ἡ αὐτῷ ἡσθῆσα ἡ τῆς ἡσθῆσι. «Ὁμοίως καὶ ἡ σὺν τοῦ κ... ὡς ὁποστᾶσα κατὰ ἡ αὐτῆς, ἡ δὲ ἡσθῆσι ἡσθῆσι ἡσθῆσι, οὐκ ὁποστᾶσιν, ἐλλ' ἡ ἡσθῆσι ἡνϋποστᾶτον ἡσθῆσι. Ἐν γὰρ τῷ ὁποστᾶσει τοῦ θεοῦ λόγου ὁσθῆσι, ἡσθῆσα ὁφ' ἡσθῆσι καὶ ταῦθι καὶ ἡσθῆσι καὶ ἡσθῆσι ὁποστᾶσιν»³⁶. Ὅπως διευκρινίζει επίσης στο ἔργο του *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, «Ὁμοίως γὰρ ἡ, διοςυστᾶτων ὁσθῆσι ἡσθῆσι ἡσθῆσι, οὐκ ἡσθῆσι ἡσθῆσι ὁποστᾶσιν γίνεσιν ἡσθῆσι τῆς θεοῦ λόγου ὁποστᾶσιν, ἐλλ' ἡ ἡ αὐτῷ ὁποστᾶσα, ἡνϋποστᾶτων ἡσθῆσι καὶ οὐ κατὰ ἡ αὐτῆς ἡ, διοςυστᾶτων ὁποστᾶσιν γίνεσιν. Διὸ οὐκ ἡσθῆσι ἡσθῆσι ἡσθῆσι, οὐκ ἡσθῆσι ἡσθῆσι ἡσθῆσι τῆς τῆς ἡσθῆσι ὁποστᾶσιν»³⁷. Το ίδιο επίσης τονίζει με σύντομο και σαφή τρόπο και στο *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* ἔργο του: «Ἐνυποστᾶτον δὲ ἡσθῆσι, οὐκ ἡσθῆσι ἡ, διοςυστᾶτων ὁφῆσθῆσι ἡσθῆσι ἡσθῆσι ἡ, δ... ἂν ἡσθῆσα ἂν ὁποστᾶσιν, ἐλλ' ἡ ἡ τῆς θεοῦ λόγου ὁποστᾶσει ὁφῆσθῆσι ἡσθῆσι»³⁸.

Με βάση λοιπόν την παραπάνω έννοια του «ενυποστάτου», «ενυπόστατη» μπορεί να θεωρηθεί κατὰ το Δαμασκηνό όχι μόνο η ανθρώπινη φύση του Χριστού, αλλά ολόκληρη η θεία φύση ή η ουσία της Αγ. Τριάδος, γιατί κι' αυτή υπάρχει και νοείται όχι καθ' εαυτήν, αλλά στις τρεις θείες υποστάσεις³⁹. Ἐτσι ο Χριστός ἔχει κατ' αὐτόν, ὅπως ἄλλωστε και κατὰ το Λεόντιο το Βυζάντιο⁴⁰, δύο ενυπόστατες φύσεις, γιατί τόσο η θεία όσο και η ανθρώπινη φύση του υπάρχουν και νοούνται όχι καθ' εαυτές αλλά στην υπόσταση του Λόγου⁴¹.

Εάν ο Δαμασκηνός αντιλαμβανόταν το «ενυπόστατο» απλώς και μόνο με τη σημασία του πραγματικώς υπάρχοντος, αντιλαμβανόμαστε

³⁵ *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 44, PG 94, 616 AB· 45, Kotter I, 109 εξ. Πρβλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Ὅροι διάφοροι*, PG 91, 149 BC.

³⁶ Ὁπ. παρ., PG 94, 616 B – 617 A· Kotter I, 110.

³⁷ Βλ. 53, PG 94, 1017 B· Kotter II, 128.

³⁸ Βλ. 79, PG 94, 1476 C· Kotter IV, 136.

³⁹ Βλ. *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* 12, PG 94, 1441 D· Kotter IV, 115: «Τὴν τε γὰρ οὐσίαν τῆς ἀγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴμεν ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἐστὶν ὑποστάσεσιν».

⁴⁰ Βλ. *Κατὰ Νεστοριανῶν* 2, 13, PG 86¹, 1561 BC.

⁴¹ Βλ. *Περὶ συνθέτου φύσεως, Κατὰ Ἀκεφάλων*, 6, PG 95, 120 CD· Kotter IV, 414: «Καὶ ἡ θεότης τοίνυν καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἐνυπόστατος ἐστὶν. Ἐχει γὰρ ἑκατέρω κοινὴν τὴν μίαν συνθετον αὐτοῦ ὑπόστασιν· ἡ μὲν θεότης, προαιωνίως καὶ αἰδίως· ἡ δὲ ἐμψυχος σὰρξ καὶ νοερά, ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων ὑπ' αὐτῆς προσληφθεῖσα καὶ ἐν αὐτῇ ὑπάρξασα, καὶ αὐτὴν ἐσχηκῖα ὑπόστασιν».

ότι ο χαρακτηρισμός της ουσίας της Αγ. Τριάδος, καθώς και των δύο φύσεων του Χριστού ως «ενυποστάτων» θα ήταν τελείως ακατανόητος. Κι' αυτό γιατί το πρόβλημα, στο οποίο απάντησε, δεν ήταν γι' αυτόν η πραγματικότητα της ουσίας της Αγ. Τριάδος ή των δύο φύσεων του Χριστού, αλλά ο τρόπος υπάρξεως της κοινής και καθολικής φύσης των ομοειδών όντων σε σχέση με το πρόσωπο ή τα πρόσωπα που την υποστασιάζουν⁴².

3. Οι δύο φύσεις και το ένα πρόσωπο του Χριστού

Επανειλημμένως ο Δαμασκηνός, ακολουθώντας τη χαλκηδόνια συνοδική και πατερική παράδοση, τονίζει με έμφαση την ενότητα του προσώπου και τη δυαδικότητα των φύσεων του Χριστού. Για να διατυπώσει όμως τη δογματική αυτή αλήθεια δεν περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στη δυοφυσιτική φόρμουλα του Όρου της Χαλκηδόνας, σύμφωνα με την οποία ο Χριστός ως σαρκωμένος Λόγος γνωρίζεται «εν δύο φύσεσιν»⁴³, αλλά χρησιμοποιεί τόσο την κυρίλλεια φόρμουλα «εκ δύο φύσεων» όσο και την αντιοχειανή και λεόντεια φόρμουλα «δύο φύσεις», ύστερα μάλιστα από τη διακήρυξη της δογματικής ισοδυναμίας τους με τη χαλκηδόνια δυοφυσιτική φόρμουλα από την Ε' Οικουμενική σύνοδο⁴⁴. Ο Χριστός είναι γι' αυτόν ένα πρόσωπο ή μία υπόσταση, το πρόσωπο και η υπόσταση του Θεού Λόγου, που συνίσταται «εκ δύο φύσεων», γνωρίζεται «εν δύο φύσεσιν» και είναι «δύο φύσεις» ή καλύτερα γνωρίζεται «εν δύο φύσεσιν» και είναι «δύο φύσεις», επειδή συνίσταται «εκ δύο φύσεων»⁴⁵. Οι δύο φύσεις νοούνται κατ' αυτόν, όπως και κατά τον άγ. Κύριλλο Αλεξανδρείας και τη σύνοδο της Χαλκηδόνας, ως θεότητα και ανθρωπότητα⁴⁶.

⁴² Η άποψη του Μεταλλίδη, κατά την οποία «The *enhypostatos* is never used to declare the 'mode of existence' of the two natures in the hypostasis of the Logos» (G. I. Metallidis, *όπ. παρ.*, σ. 148) αποτελεί πλήρη παρανόηση τόσο της τριαδολογικής όσο και της χριστολογικής έννοιας του «ενυποστάτου» στο Δαμασκηνό.

⁴³ Βλ. Mansi VII, 116· ACO II, 1, 2, 129[325].

⁴⁴ Βλ. Ζ' και Η' Αναθεματισμούς της Ε' Οικουμενικής συνόδου, Mansi IX, 381· ACO IV, 1, 242. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 276 κ.ε.

⁴⁵ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 2, PG 94, 793 A· Kotter II, 9· 47, PG 94, 989 A· Kotter II, 111· 48, PG 94, 997 B· Kotter II, 116 εξ· 78, PG 94, 1109 CD· Kotter II, 177· 80, PG 94, 1116 A· Kotter II, 179· *Κατά Ιακωβιτών* 14, PG 94, 1444 B – 1445 A· Kotter IV, 116· 21, PG 94, 1448 B· Kotter IV, 118· 43, PG 94, 1456 BC· Kotter IV, 123· 78, PG 94, 1473 C· Kotter IV, 134· 89, PG 94, 1485 D· Kotter IV, 143· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 1-2, PG 95, 113 B· Kotter IV, 409 εξ· 9, PG 95, 124 B· Kotter IV, 416· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 8, PG 95, 137 AB· Kotter IV, 185 εξ.

⁴⁶ Βλ. χαρακτηριστικά *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 8, PG 95, 137 AB· Kotter IV, 185 εξ. Για την έννοια των δύο φύσεων κατά τον Κύριλλο Αλεξανδρείας και τη σύνοδο της Χαλκηδόνας βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Γένεση και πηγές του όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην*

Καίτοι όμως ένα είναι το πρόσωπο και η υπόσταση του Χριστού, ο Θεός Λόγος, το όνομα Χριστός, όπως τονίζει ο Δαμασκηνός, δεν δηλώνει μόνο τη μία φύση, τη θεία, αλλά και τις δύο φύσεις, γιατί είναι όνομα που συνδέεται με την ενανθρώπηση. Ο ενανθρωπήσας λέγεται Χριστός, γιατί, όπως σημειώνει κατά λέξη, στηριζόμενος στο Γρηγόριο Θεολόγο, «αυτός... εαυτόν έχρισε, χρίων μεν ως Θεός το σώμα τη θεότητα αυτού, χριόμενος δε ως άνθρωπος· αυτός γαρ εστί τούτο κακείνο. Χρίσις δε η θεότης της ανθρωπότητος»⁴⁷.

Ο Χριστός έχοντας δύο φύσεις, έχει εν ταυτώ διπλή τελειότητα, διπλή ομοουσιότητα και διπλή γέννηση. Είναι δηλ. τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος, ομοούσιος με τον Πατέρα του και το Άγ. Πνεύμα και ομοούσιος με τη μητέρα του και με μας, καθώς και προαιώνια γεννηθείς από τον Πατέρα του κατά τη θεότητα και επ' εσχάτων των ημερών από τη μητέρα του κατά την ανθρωπότητα για την επιτέλεση του σωτηριώδους έργου της θείας οικονομίας⁴⁸.

Οι δύο φύσεις του είναι ενωμένες στην υπόσταση του Λόγου «κατά σύνθεσιν» ή «καθ' υπόστασιν», όπως είπαμε, και μάλιστα «ατρέπτως και ασυγγύτως και αναλλοιώτως και αδιαιρέτως και αδιασπάστως»⁴⁹, και ως εκ τούτου διακρίνονται μεταξύ τους, όπως τονίζει ο Δαμασκηνός, ακολουθώντας εν προκειμένω πιστά τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και της Ε' Οικουμενικής συνόδου, μόνον «κατ' επίνοιαν και θεωρίαν»⁵⁰. Ωστόσο η διάκριση αυτή,

ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 203 εξ.

⁴⁷ Βλ. Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 47, PG 94, 989 AB· Kotter II, 111. Πρβλ. Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 30, Περί Υιού, 2, PG 36, 105 B· 21, PG 36, 132 B.

⁴⁸ Βλ. ενδεικτικά Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 47, PG 94, 996 B· Kotter II, 115 εξ· 50, PG 94, 1005 C· Kotter II, 121· 56, PG 94, 1029 C – 1032 A· Kotter II, 135 εξ· 57, PG 94, 1033 A· Kotter II, 137· Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως 8, PG 95, 137 AB· Kotter IV, 185 εξ.

⁴⁹ Βλ. Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 47, PG 94, 993 B· Kotter II, 114.

⁵⁰ Βλ. όπ. παρ. 65, PG 94, 1085 B· Kotter II, 164· 76, PG 94, 1105 A· Kotter II, 174· 91, PG 94, 1188 B· Kotter II, 216· Κατά Ιακωβιτών 29, PG 94, 1452 B· Kotter IV, 120. Πρβλ. στο σημείο αυτό τη σχετική διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας (βλ. Βίβλος των Θησαυρών περί της αγίας και ομοουσίου Τριάδος 8, PG 75, 108 AB· Περί αγίας τε και ομοουσίου Τριάδος 5, PG 75, 933 BC· Ότι εις ο Χριστός, PG 75, 1292 B· Επιστολή 44, Προς Ευλόγιον πρεσβύτερον Κωνσταντινουπόλεως, PG 77, 225 B· Επιστολή 46, Προς Σούκκενσον επίσκοπον Διοκαισαρείας επιστολή Β', PG 77, 245 A) και της Ε' Οικουμενικής συνόδου (βλ. Ζ' Αναθεματισμός, Mansi IX, 381· ACO IV, 242). Βλ. επίσης Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελετίου (Καλαμαρά), Η Πέμπτη Οικουμενική Σύνοδος (Εισαγωγή, Πρακτικά, Σχόλια), Αθήναι 1985, σ. 589 εξ., υποσ. 57.

Ο Γ. Μεταλλίδης, μη κατανοώντας τη διαφορά που υπάρχει μεταξύ της «κατ' επίνοιαν» θεώρησης των φύσεων του Χριστού που υποστήριξαν οι Αντιχαλκηδόνιοι και της «κατ' επίνοιαν» διάκρισής τους που δέχονταν ο άγ. Κύριλλος και οι πατέρες της Ε' Οικουμενικής συνόδου, διατυπώνει την άποψη ότι ο Δαμασκηνός δεν θα μπορούσε να δεχθεί τη διάκριση των φύσεων «τη επινοία» ή «τη θεωρία», διότι η θεότητα και η ανθρωπότητα αποτελούν πραγματικές φύσεις μετά την ένωση και ως εκ τούτου διακρίνονται πραγματικά στο πρόσωπο του Χριστού (G. I. Metallidis, όπ. παρ., σ. 132: «Humanity and divinity are 'real' natures after the union, because they and their natural properties are in a 'real' distinction in Christ's hypostasis. So John could not accept their distinction in 'thought'»).

Πρέπει να τονίσουμε ότι η άποψη αυτή είναι τελείως εσφαλμένη και συνιστά, σύμφωνα με όσα αναφέραμε παραπάνω, πλήρη παρανόηση της σχετικής εν προκειμένω διδασκαλίας του

λόγω της ασύγχυτης και άτρεπτης ένωσης των δύο φύσεων, είναι πραγματική, με αποτέλεσμα να σώζονται και μετά την ένωση αναλλοίωτα τα φυσικά τους ιδιώματα και η ουσιώδης διαφορά τους⁵¹. Άλλωστε αυτό ακριβώς αποτελεί κατ' αυτόν το βασικό χαρακτηριστικό γνώρισμα της «καθ' υπόστασιν» ένωσης των δύο φύσεων στο Χριστό: το ότι δηλ. όχι μόνο τηρείται αλώβητη η ενότητα του προσώπου του, αλλά διασώζεται αναλλοίωτη και η ουσιώδης διαφορά των δύο φύσεων του⁵². «Το γαρ κτιστόν», τονίζει χαρακτηριστικά ο Δαμασκηνός, «μεμένηκε κτιστόν, και το άκτιστον, άκτιστον. Το θνητόν έμεινε θνητόν, και το αθάνατον, αθάνατον· το περιγραπτόν, περιγραπτόν· το απερίγραπτον, απερίγραπτον· το ορατόν, ορατόν, και το άορατον, άορατον· “Το μεν διαλάμπει τοις θαύμασι, το δε ταις ύβρεσιν υποπέπτωκεν”»⁵³. Έτσι ενώ η θεότητα του Χριστού είναι απαθής, η ανθρώπινη φύση του εξακολουθεί να παραμένει παθητή και μετά την «καθ' υπόστασιν» ένωση.

Για να κάνει κατανοητή την αλήθεια αυτή, ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα, αν και επισημαίνει ότι είναι αδύνατο να υπάρξει κατάλληλο παράδειγμα, που να μπορεί να παραστήσει επακριβώς τις αλήθειες του ορθοδόξου δόγματος⁵⁴. Όπως, όταν ένα

Δαμασκηνού. Όπως φαίνεται από τα έργα του, ο Δαμασκηνός αποδέχεται σαφώς και ανεπιφύλακτα τη διάκριση των φύσεων «τη επινοία ή τη θεωρία μόνη», χωρίς μάλιστα να τη θεωρεί ασυμβίβαστη με το γεγονός της πραγματικής διακρίσεως των φύσεων εν Χριστώ, όπως νομίζει ο Μεταλλίδης. Τουναντίον η διάκριση των φύσεων είναι γι' αυτόν απολύτως πραγματική, καιτοι λαμβάνει χώρα μόνο «κατ' επινοίαν και θεωρίαν» (Για την έννοια της «επίνοιας» και της σχέσης της με την πραγματικότητα στο Δαμασκηνό βλ. *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 65, PG 94, 660 B· Kotter I, 135). Άλλωστε δεν θα μπορούσε ο Δαμασκηνός να δεχθεί εν προκειμένω κάτι διαφορετικό, αφού η διάκριση αυτή με το ίδιο ακριβώς εννοιολογικό περιεχόμενο συνιστά βασικό στοιχείο της Χριστολογίας του αγ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας και των πατέρων της Ε' Οικουμενικής συνόδου, τους οποίους, όπως φαίνεται σαφώς στα συγγράμματά του, ακολουθεί κατά πόδας, επαναλαμβάνοντας μάλιστα πολλές φορές αυτολεξεί τη διδασκαλία τους. Εκείνο που δεν δέχεται με βάση την πατερική παράδοση είναι όχι η διάκριση αλλά η θεώρηση των φύσεων «τη επινοία». Οι Αντιχαλκηδόνιοι, ως γνωστόν, δέχονταν μία φύση του σαρκωμένου Λόγου στην πραγματικότητα και δύο φύσεις μόνο «κατ' επινοίαν και θεωρίαν», παρερμηνεύοντας προφανώς τη θέση του αγ. Κυρίλλου για τη διάκριση των φύσεων «κατ' επινοίαν» ή «κατά λόγον και θεωρίαν». Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ο Δαμασκηνός τους ελέγχει, αποκαλώντας τους «επινοητές και θεωρητές των φύσεων». Είναι πολύ χαρακτηριστικό το ερώτημα που τους απευθύνει, για να επισημάνει τη διαφορά της θέσης τους αυτής από την αντίστοιχη θέση των πατέρων, δηλ. του Κυρίλλου και της Ε' Οικουμενικής συνόδου: «Εί δε κατ' επινοίαν του Χριστού τας φύσεις λέγετε και θεωρίαν, είπατε ημίν οι των φύσεων επινοηταί και θεωρηταί· ... ει δε... δύο δε κατ' επινοίαν τας φύσεις θεωρείτε – όντων δε η θεωρία – τι τα όντα μη αριθμείτε, όπου γε οι πατέρες οι άγιοι ου τας φύσεις, την δε τούτων διάστασιν κατ' επινοίαν είπον;» (*Κατά Ιακωβιτών* 29, PG 94, 1452 AB· Kotter IV, 120). Με άλλα λόγια οι πατέρες κατά το Δαμασκηνό δέχονταν «κατ' επινοίαν και θεωρίαν» όχι τη θεώρηση των φύσεων αλλά μόνο τη διάκριση ή αλλιώς «την... διάστασιν» των φύσεων, και αυτό ακριβώς ήταν που συνέχεαν και δεν μπορούσαν να κατανοήσουν οι Αντιχαλκηδόνιοι. Και είναι γεγονός ότι στην προκειμένη περίπτωση ο Δαμασκηνός ασπάζεται εξολοκλήρου και ανεπιφύλακτα τη θέση αυτή των πατέρων. Η αντίθετη άποψη που υποστηρίζει ο Γ. Μεταλλίδης φέρνει σε πλήρη αντίθεση τον άγ. Ιωάννη το Δαμασκηνό με την προγενέστερη πατερική παράδοση.

⁵¹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 993 B· Kotter II, 115.

⁵² Βλ. *Κατά Ιακωβιτών* 79, PG 94, 1476 D· Kotter IV, 137. Πρβλ. Mansi IX, 377 εξ· ACO IV, 241.

⁵³ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 993 C· Kotter II, 115. Βλ. και *Κατά Ιακωβιτών* 81, PG 94, 1480 AB· Kotter IV, 138 εξ. Πρβλ. την *Επιστολή 28 (Τόμο)* του Λέοντος Ρώμης *Προς Φλαβιανόν Κωνσταντινουπόλεως*, Mansi V, 1277· ACO II, 1, 1, 14 εξ.

⁵⁴ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 70, PG 94, 1096 B· Kotter II, 169: «Αδύνατον γαρ εν πάσιν όμοιον ευρείν παράδειγμα, επί τε της θεολογίας, επί τε της οικονομίας».

τσεκούρι κόψει ένα ηλιόλουστο δένδρο, ο ήλιος μένει απαθής, ή όταν πέσει νερό σε πυρακτωμένο σίδηρο, σβήνει τη φωτιά, χωρίς να βλάψει το σίδηρο, το ίδιο, λέει, συμβαίνει *mutatis mutandis* και με τις δύο φύσεις του Χριστού: όταν έπαθε η σάρκα του, η θεότητά του ως απαθής δεν οικειώθηκε το πάθος, παρόλο που ήταν αχώριστα ενωμένη μ' αυτήν⁵⁵.

Κατόπιν τούτων δεν μπορεί να γίνει λόγος για μία φύση στο Χριστό με την ευτυχιανική ή τη γενικότερη αντιχαλκηδονική έννοια του όρου. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να οδηγήσει σε σύγχυση, φυρμό και ανάκραση των φύσεων, δηλ. σε σαφή Μονοφυσιτισμό⁵⁶. Βεβαίως ο Δαμασκηνός δεν αγνοεί τη χρήση και τη θεολογική νομιμότητα της κυρίλλειας φόρμουλας «μία φύσις του Θεού Λόγου σεσαρκωμένη» μέσα στην ορθόδοξη παράδοση⁵⁷, ιδιαίτερα μάλιστα μετά την ερμηνεία και τη θεώρησή της από την Ε΄ Οικουμενική σύνοδο ως δογματικά ισοδύναμη με τη δυοφυσιτική φόρμουλα του Όρου της Χαλκηδόνας⁵⁸. Ωστόσο στηριζόμενος στη Β΄ Προς Σούκκενσο επιστολή του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και επικαλούμενος τη σχετική ερμηνεία του Λεοντίου του Βυζαντίου, αντιλαμβάνεται τη φράση «μία φύσις» της φόρμουλας αυτής ως αναφερόμενη όχι στην υπόσταση αλλά στη θεία φύση του Λόγου⁵⁹. Η ανθρώπινη δηλ. φύση του δηλώνεται στη φόρμουλα αυτή με τη μετοχή «σεσαρκωμένη»⁶⁰.

Εξάλλου δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος στο Χριστό ούτε και για μία σύνθετη φύση αποτελούμενη «εκ θεότητος και ανθρωπότητος». Ο Δαμασκηνός θεωρεί άκρως επικίνδυνη και απαράδεκτη τη σεβηριανή φράση «σύνθετη φύση»⁶¹ και υιοθετεί αντ' αυτής την καθιερωμένη ήδη στην προγενέστερη ορθόδοξη παράδοση φράση «σύνθετη υπόσταση»⁶², με την καππαδοκική ασφαλώς έννοια του όρου «υπόσταση» που σημαίνει «πρόσωπο» και όχι με την αλεξανδρινή που σημαίνει «ουσία» ή «φύση»⁶³. Η διάκριση των όρων «φύσις» και «υπόστασις» είναι γι' αυτόν καθοριστική για την κατανόηση και διατύπωση της ορθόδοξης Χριστολογίας. Γι' αυτό, όπως παρατηρεί εύστοχα, αιτία της πλάνης των αιρετικών, και συγκεκριμένα των Μονοφυσιτών και των Νεστοριανών,

⁵⁵ Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1096 A· Kotter II, 169.

⁵⁶ Βλ. όπ. παρ. 47, PG 94, 993 A· Kotter II, 113 εξ.

⁵⁷ Βλ. όπ. παρ. 51, PG 94, 1012 AB· Kotter II, 125.

⁵⁸ Βλ. Mansi IX, 381· ACO IV, 1, 242. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελουκείας και η οικουμενική σημασία της*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 284 εξ.

⁵⁹ Βλ. όπ. παρ. 55, PG 94, 1024 C – 1025 A· Kotter II, 132.

⁶⁰ Βλ. όπ. παρ. 51, PG 94, 1012 B· Kotter II, 125.

⁶¹ Βλ. όπ. παρ. 47, PG 94, 988 B – 992 A· Kotter II, 111 εξ.

⁶² Βλ. λ.χ. Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατά Νεστοριανών* 2, 24, PG 86¹, 1535 ABCD· Μαξίμου Ομολογητού, *Προς Θαλάσσιον* 60, PG 90, 620 C· 62, PG 90, 648 B.

⁶³ Βλ. όπ. παρ. PG 94, 993 BC· 996 B· Kotter II, 114 εξ.· 116· 48, PG 94, 997 B· Kotter II, 116· 49, PG 94, 1000 C· Kotter II, 118· 51, PG 94, 1008 C – 1009 A· Kotter II, 123· *Κατά Ιακωβιτών* 24, PG 94, 1449 BC· Kotter IV, 119· 43, PG 94, 1456 BC· Kotter IV, 123· 52, PG 94, 1461 C· Kotter IV, 127· 74, PG 94, 1472 C· Kotter IV, 133· 79, PG 94, 1476 C· Kotter IV, 136· 81, PG 94, 1480 A· Kotter IV, 138. Πρβλ. και *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 41, PG 94, 609 A – 612 A· Kotter I, 108.

είναι η ταύτιση που κάνουν στους όρους «φύση» και «υπόσταση»⁶⁴. Και ο Σεβήρος λ.χ. κάνει λόγο για «σύνθετη υπόσταση» επειδή όμως ταυτίζει τη «φύση» με την «υπόσταση», «σύνθετη υπόσταση» σημαίνει γι' αυτόν «σύνθετη φύση»⁶⁵.

Η θεώρηση του Χριστού ως «σύνθετης φύσης» είναι κατά το Δαμασκηνό απαράδεκτη, γιατί θίγει ευθέως τη διπλή ομοουσιότητα και τελειότητα των δύο φύσεων του Χριστού. Η σύνθετη φύση, όπως επισημαίνει, δεν μπορεί να είναι ομοούσια με καμιά από τις δύο φύσεις απ' τις οποίες έγινε η σύνθεση, αφού θα αποτελούσε κάτι διαφορετικό από τα στοιχεία που τη συνθέτουν. Το σώμα λ.χ. που έχει προκύψει από τη σύνθεση των τεσσάρων στοιχείων (της φωτιάς, του αέρα, του ύδατος και της γης), ή ο άνθρωπος που έχει προκύψει από τη σύνθεση ψυχής και σώματος δεν είναι ομοούσια όντα με κανένα από τα στοιχεία που τα απαρτίζουν. Ο Χριστός όμως μετά την «καθ' υπόστασιν» ένωση των δύο φύσεών του, μένοντας ο ίδιος τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος, είναι ομοούσιος με τον Πατέρα του και το Άγ. Πνεύμα κατά τη θεία του φύση και ομοούσιος με τη μητέρα του και με μας κατά την ανθρώπινη φύση του. Κατά συνέπεια, αν θεωρηθεί ως «σύνθετη φύση», δεν μπορεί να ονομασθεί ούτε Θεός ούτε άνθρωπος, αλλά μόνο Χριστός, και μάλιστα το όνομα αυτό δεν θα δηλώνει την υπόστασή του αλλά τη μία αυτή σύνθετη φύση του⁶⁶.

Αντίθετα η θεώρηση του Χριστού ως «σύνθετης υπόστασης» διασφαλίζει κατά το Δαμασκηνό τόσο την ενότητα του προσώπου του όσο και τη διπλή ομοουσιότητα και τελειότητά του. Αρκεί βεβαίως να νοείται ορθόδοξα, ότι δηλ. η απλή και ασύνθετη υπόσταση του Λόγου προ της σαρκώσεως, με την ενανθρώπιση γίνεται σύνθετη από δύο τέλειες φύσεις, της θεότητας και της ανθρωπότητας, ενώνοντας «καθ' υπόστασιν» στον εαυτό της τη θεία με την ανθρώπινη φύση⁶⁷.

Για να παραστήσει σαφώς την έννοια, με την οποία νοείται ο Χριστός ως σύνθετη υπόσταση, ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί ως παράδειγμα το πυρακτωμένο μαχαίρι. Όπως όταν προσεγγίσει το σιδερένιο μαχαίρι στη φωτιά πυρακτώνεται, και γίνεται έτσι η πρώην απλή υπόστασή του σύνθετη, προσλαμβάνοντας στον εαυτό της εκτός από την ενυπάρχουσα φύση του σιδήρου και τη φύση της φωτιάς, χωρίς μάλιστα να αλλοιώνεται καμιά από τις δύο αυτές φύσεις, κατά τον ίδιο

⁶⁴ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 992 Α· Kotter II, 112· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων· εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 20, PG 95, 152 Α· Kotter IV, 203 εξ.

⁶⁵ Βλ. το απόσπασμα *Εκ της προς Ιωάννην τον ηγούμενον γ' επιστολής του Σεβήρου*, στο Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum De Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Aschendorff Münster ²1981, σ. 309 εξ., καθώς και στο PG 94, 1077 CD. Βλ. και Ιω. Θ. Νικολόπουλου, *Η Χριστολογία του Σεβήρου Αντιοχείας και ο Όρος της Χαλκηδόνας* (Διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2002, σ. 185 εξ.

⁶⁶ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 988 Β – 989 Α· Kotter II, 111.

⁶⁷ Βλ. όπ. παρ. 51, PG 94, 1008 C – 1009 Α· Kotter II, 122 εξ.

τρόπο και ο Χριστός ενώ ως Υιός και Λόγος του Θεού αποτελεί μία από τις υποστάσεις της τριαδικής θεότητας, έχοντας στην υπόστασή του ολόκληρη τη θεία φύση ανελλιπή, με το να προσλάβει στον εαυτό του την ανθρώπινη φύση από την Παρθένο Μαρία, έγινε από απλή υπόσταση, που ήταν, σύνθετη, έχοντας εφεξής στην υπόστασή του εκτός από την ενυπάρχουσα φύση της θεότητας και την ανθρώπινη φύση που προσέλαβε⁶⁸.

Ως εκ τούτου ο Χριστός ως σύνθετη υπόσταση αποκτά κατά το Δαμασκηνό ένα «ιδιαιτάτο ιδίωμα», κατά το οποίο παρά τη διπλή τελειότητα και ομοουσιότητά του διαφέρει τόσο από τον Πατέρα του και το Άγ. Πνεύμα όσο και από τη μητέρα του και τους λοιπούς ανθρώπους κατά το ότι ο ίδιος είναι εν ταυτώ Θεός και άνθρωπος⁶⁹. Γι' αυτό και μπορεί να ονομάζεται όχι μόνο «τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος» λόγω των δύο τελείων φύσεων του, αλλά και «όλος Θεός και όλος άνθρωπος» λόγω της μιας υποστάσεως των δύο φύσεων του⁷⁰.

Η «καθ' υπόστασιν» ή «κατά σύνθεσιν» ένωση των δύο φύσεων στη μια σύνθετη υπόσταση του Λόγου συνεπάγεται κατά το Δαμασκηνό α) τη μεταξύ τους περιχώρηση, β) την αντίδοση των φυσικών τους ιδιωμάτων, γ) τη θέωση της ανθρώπινης φύσης και δ) τη μία προσκύνηση του Χριστού.

Κατ' αρχήν, όσον αφορά στην περιχώρηση των δύο φύσεων, πρέπει να τονίσουμε ότι ο Δαμασκηνός τη θεωρεί τόσο άρρηκτα συνδεδεμένη με την «καθ' υπόστασιν» ή «κατά σύνθεσιν» ένωση, μέχρι του σημείου να δέχεται σαφώς τη μεταξύ τους πλήρη εννοιολογική ταυτότητα⁷¹. Εξάλλου, όπως επισημαίνει, όταν γίνεται λόγος για την περιχώρηση των φύσεων, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι η περιχώρηση γίνεται από τη θεία φύση προς την ανθρώπινη, και όχι αντίστροφα, γιατί η θεία φύση είναι αυτή που περνάει απ' όλα τα όντα και τα περιχωρεί, ενώ μέσα απ' αυτήν δεν μπορεί να περάσει τίποτε⁷². Για να καταστήσει δε σαφή την έννοια της περιχώρησης των φύσεων, χρησιμοποιεί και πάλι το παράδειγμα του πυρακτωμένο □ σιδήρου. Όπως η φωτιά περνάει μέσα από το σίδηρο, χωρίς η φύση του σιδήρου να μπορεί να μεταβληθεί στη φύση της φωτιάς, ανάλογα συμβαίνει και με την περιχώρηση μεταξύ των δύο φύσεων του Χριστού⁷³.

Η αντίδοση επίσης των φυσικών ιδιωμάτων ως συνέπεια της «καθ' υπόστασιν» ένωσης νοείται κατά το Δαμασκηνό με την έννοια της

⁶⁸ Βλ. *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 2, PG 95, 189 BC· Kotter IV, 264 εξ.

⁶⁹ Βλ. *Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 51, PG 94, 1009 B· Kotter II, 123 εξ. Βλ. και όπ. παρ. 47, PG 94, 996 B· Kotter II, 116.

⁷⁰ Βλ. όπ. παρ. 51, PG 94, 1012 A· Kotter II, 125· *Κατά Ιακωβιτών* 24, PG 94, 1449 B· Kotter IV, 119.

⁷¹ Βλ. *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 65, PG 94, 661 B – 664 A· Kotter I, 135 εξ.· *Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 91, PG 94, 1184 CD· Kotter II, 214.

⁷² Βλ. *Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 51, PG 94, 1012 C· Kotter II, 126· 91, PG 94, 1184 CD· Kotter II, 214· *Κατά Ιακωβιτών* 52, PG 94, 1461 C· Kotter IV, 127.

⁷³ Βλ. *Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 61, PG 94, 1069 A· Kotter II, 155 εξ.

οικειώσεως εκ μέρους του Λόγου όλων των ιδιωμάτων της ανθρώπινης φύσης του, αλλά και της ταυτόχρονης μεταδόσεως σ' αυτήν όλων των ιδιωμάτων της θείας φύσης του⁷⁴, ώστε να θεωρείται ο ίδιος και Θεός και άνθρωπος, και κτιστός και άκτιστος, και παθητός και απαθής, αποκαλούμενος όχι μόνο «Θεός παθητός... και Κύριος της δόξης εσταυρωμένος», λόγω της ανθρώπινης φύσης του, αλλά και «παιδίον προαιώνιον και άνθρωπος άναρχος», λόγω της θείας φύσης του⁷⁵. «Ούτος εστιν ο τρόπος της αντιδόσεως», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Δαμασκηνός, «εκατέρας φύσεως αντιδιδούσης τη ετέρα τα ίδια δια την της υποστάσεως ταυτότητα και την εις άλληλα αυτών περιχώρησιν»⁷⁶.

Όσον αφορά στη θέωση της ανθρώπινης φύσης του Χριστού, αυτή συντελέστηκε κατά το Δαμασκηνό «εξ άκρας συλλήψεως», ταυτόχρονα με την «καθ' υπόστασιν» ένωση. Στηριζόμενος ο ιερός πατήρ στο Γρηγόριο Θεολόγο⁷⁷, χαρακτηρίζει τη θεωμένη ανθρώπινη φύση του Χριστού «ομόθεο» και «Θεό»⁷⁸. Όπως όμως διευκρινίζει, η θέωση αυτή δεν συνέβη «κατά μεταβολήν φύσεως ή τροπήν ή αλλοίωσιν ή σύγχυσιν»⁷⁹. Όπως η ενανθρώπιση έγινε χωρίς τροπή της θείας φύσης σε ανθρώπινη, έτσι και η θέωση έγινε χωρίς τροπή της ανθρώπινης φύσης σε θεία. Και οι δύο φύσεις έμειναν και μετά την ένωση άτρεπτες και ασύγχυτες, διατηρώντας η κάθε μια αλώβητα τα φυσικά της ιδιώματα⁸⁰. Απλώς με τη θέωση η ανθρώπινη φύση, λόγω της «καθ' υπόστασιν» ένωσής της με το Λόγο, εμπλουτίστηκε με τις θείες ενέργειες, χωρίς να μειωθεί καθόλου ως προς τις φυσικές της ιδιότητες, και ενεργούσε τα θεία όχι με τη δική της ενέργεια, αλλά με την ενέργεια του Λόγου, ο οποίος εκδήλωνε την ενέργειά του μέσω της ανθρώπινης φύσης του⁸¹.

Για να παρουσιάσει παραστατικά την έννοια της θεώσεως της ανθρώπινης φύσης του Χριστού ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί και πάλι ως παράδειγμα τον πυρακτωμένο σίδηρο. Όπως αυτός καίει, όχι γιατί έχει ως σίδηρος αφ' εαυτού την καυστική ιδιότητα, αλλά γιατί την αποκτά εξαιτίας της ένωσής του με τη φωτιά, χωρίς με την πύρωση να μεταβάλλεται η φύση του στη φύση της φωτιάς, το ίδιο συμβαίνει και με την ανθρώπινη φύση του Χριστού· καίτοι θεωμένη εξαιτίας της «καθ' υπόστασιν» ένωσής της με το Θεό Λόγο, δεν αποβάλλει τα φυσικά της ιδιώματα⁸².

⁷⁴ Βλ. όπ. παρ. 47, PG 94, 993 D – 996 A· Kottler II, 115.

⁷⁵ Βλ. όπ. παρ. 48, PG 94, 997 D – 1000 A· Kottler II, 117.

⁷⁶ Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1000 A· Kottler II, 117.

⁷⁷ Βλ. *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 13, PG 36, 325 BC· *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 9, PG 36, 633 D· 13, PG 36, 641 A.

⁷⁸ Βλ. όπ. παρ. 61, PG 94, 1069 A· Kottler II, 155· *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας 1*, 16, PG 94, 1245 B· Kottler III, 89. Βλ. και *Κατά Ιακωβιτών* 83, PG 94, 1481 CD· Kottler IV, 140 εξ.

⁷⁹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 61, PG 94, 1068 B – 1069 A· Kottler II, 115.

⁸⁰ Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1069 AB· Kottler II, 156· *Κατά Ιακωβιτών* 83, PG 94, 1481 C· Kottler IV, 140.

⁸¹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 61, PG 94, 1069 B· Kottler II, 156.

⁸² Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1069 B· Kottler II, 156. Πρβλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περί των δύο θελημάτων του ενός Χριστού του Θεού ημών*, PG 91, 189 C – 192 A.

Με άλλα λόγια, θεωθείσα η σάρκα του Χριστού, ενώ ήταν θνητή και φθαρτή καθ' εαυτήν, έγινε ζωοποιός, χωρίς να αποστεί καθόλου από την κατά φύση θνητότητα και φθαρτότητά της· η δε ψυχή του εμπλουτισθείσα με τις θείες ενέργειες απέκτησε τη θεία σοφία και χάρη και τη γνώση των μελλόντων, καθώς και τη δυνατότητα του θαυματουργείν⁸³. Κι' αυτό δεν συνέβη κατά το Δαμασκηνό βαθμιαία με την αύξηση της ηλικίας του Χριστού, όπως δέχονταν ο Νεστόριος και οι οπαδοί του, που απέρριπταν την «καθ' υπόστασιν» ένωση, αλλά «εξ άκρας υπάρξεως», ταυτόχρονα με την «καθ' υπόστασιν» ένωση⁸⁴. Απλώς ο Χριστός με την αύξηση της ηλικίας του φανέρωνε βαθμιαία την ενυπάρχουσα σ' αυτόν σοφία και χάρη, καθώς και τις λοιπές θείες ιδιότητες που απέκτησε με τη θέωση η ανθρώπινη φύση του⁸⁵.

Ως βασική τέλος συνέπεια της «καθ' υπόστασιν» ένωσης αποτελεί κατά το Δαμασκηνό η μία προσκύνηση του Χριστού. Ο σαρκωμένος Λόγος ως Θεός και άνθρωπος προσκυνείται κατ' αυτόν με μία προσκύνηση, κατά την οποία συμπροσκυνείται μαζί με το Θεό Λόγο και η ανθρώπινη φύση του. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει, όπως διευκρινίζει, ότι προσκυνώντας την ανθρώπινη φύση του λατρεύουμε την κτίση, γιατί δεν την προσκυνούμε ως κοινή και ευτελή φύση, αλλά ως θεωμένη και ενωμένη με τη θεότητα στο πρόσωπο και την υπόσταση του Θεού Λόγου. Κι' όπως φοβούμαστε να αγγίξουμε το αναμμένο κάρβουνο ή το πυρακτωμένο μαχαίρι όχι εξαιτίας του ξύλου ή του σιδήρου, αλλά εξαιτίας της φωτιάς που είναι ενωμένη μ' αυτά, έτσι προσκυνώντας το σαρκωμένο Λόγο, συμπροσκυνούμε και την ανθρώπινη φύση του, όχι εξαιτίας της ανθρώπινης φύσης καθ' εαυτήν, αλλά εξαιτίας της ένωσής της με το Θεό Λόγο⁸⁶. Ούτε πάλι η προσκύνηση της ανθρώπινης φύσης του Χριστού σημαίνει κατ' αυτόν ότι παρεισάγουμε ως προσκυνητό τέταρτο πρόσωπο στην Αγ. Τριάδα, γιατί η ανθρώπινη φύση δεν έχει δικό της ξεχωριστό πρόσωπο κατά τη νεστοριανική αντίληψη, αλλά πρόσωπό της είναι το πρόσωπο της θείας φύσης, ο Θεός Λόγος⁸⁷.

4. Δύο θελήσεις, δύο ενέργειες – ένας ο θέλων και ο ενεργών

⁸³ Βλ. *Εκδόσεις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 61, PG 94, 1069 C – 1072 A· Kotter II, 156· 65, PG 94, 1084 B – 1085 A· Kotter II, 163.

⁸⁴ Βλ. *οπ. παρ.* 66, PG 94, 1088 AB· Kotter II, 165.

⁸⁵ Βλ. *οπ. παρ.*, PG 94, 1085 C – 1088 A· Kotter II, 164 εξ.

⁸⁶ Βλ. *οπ. παρ.* 52, PG 94, 1013 C· Kotter II, 127· *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας* 1, 4, PG 94, 1236 BC· Kotter III, 77· 3, 6, PG 94, 1325 AB· Kotter III, 77· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 9, PG 95, 140 C – 141 A· Kotter IV, 196.

⁸⁷ Βλ. *Εκδόσεις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 52, PG 94, 1013 C· Kotter II, 127 εξ· *Κατά Ιακωβιτών* 80, PG 94, 1477 A· Kotter IV, 137· *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας* 1, 4, PG 94, 1236 B· Kotter III, 77· 3, 6, PG 94, 1325 A· Kotter III, 77· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 9, PG 95, 140 BC· 8-9, Kotter IV, 190· 192.

Το γεγονός ότι οι δύο φύσεις μετά την «καθ' υπόστασιν» ένωση μένουν αλώβητες και αναλλοιώτες ως προς τα φυσικά τους ιδιώματα σημαίνει κατά το Δαμασκηνό ότι τόσο το θέλημα και η ενέργεια της θείας φύσης όσο και το θέλημα και η ενέργεια της ανθρώπινης φύσης, που συνιστούν οντολογικά ιδιώματα των δύο φύσεων αντιστοίχως, μένουν άτρεπτα και αναλλοιώτα⁸⁸. Με άλλα λόγια, όπως ο Χριστός έχει ενωμένες στο πρόσωπό του δύο φύσεις ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαίρετως και αχωρίστως, έτσι έχει ενωμένα και δύο φυσικά θελήματα και δύο φυσικές ενέργειες⁸⁹.

Με ιδιαίτερη έμφαση τονίζει ο Δαμασκηνός ότι τα θελήματα και οι ενέργειες του Χριστού ως «ουσιωδώς προσόντα» στις δύο φύσεις του είναι φυσικά και όχι υποστατικά⁹⁰. Καίτοι το πρόσωπο και η υπόσταση του Χριστού είναι ο Θεός Λόγος, το θέλημα του Λόγου δεν είναι προσωπικό ή υποστατικό ή, όπως αλλιώς το αποκαλεί ο Δαμασκηνός, γνωμικό, αλλά είναι φυσικό, γιατί συνιστά το θέλημα της θείας φύσης του, και ως εκ τούτου είναι κοινό με τον Πατέρα και το Άγ. Πνεύμα⁹¹. Απλώς το θέλημα αυτό, όπως άλλωστε και το ανθρώπινο, εκδηλωνόταν διά μέσου του θείου προσώπου του. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ήταν προσωπικό ή γνωμικό. Άλλωστε το γνωμικό θέλημα κατά το Δαμασκηνό, που ακολουθεί εν προκειμένω πιστά τον άγ. Μάξιμο τον Ομολογητή⁹², είναι συνδεδεμένο στους ανθρώπους με την ηδονή και την αμαρτία, και ως εκ τούτου δεν χαρακτηρίζει τις υποστάσεις της Αγ. Τριάδος, αλλά τα ανθρώπινα πρόσωπα. Ο Χριστός όμως δεν προσέλαβε ούτε ανθρώπινο πρόσωπο ούτε την εγγενή σ' αυτό αμαρτία, και κατά συνέπεια δεν είχε υποστατικό ή γνωμικό θέλημα, αλλά μόνο δύο φυσικά θελήματα και δύο φυσικές ενέργειες⁹³.

Για να γίνει κατανοητή η ύπαρξη των δύο φυσικών θελημάτων και ενεργειών, καθώς και η μεταξύ τους ασύγχυτη και αδιαίρετη ένωση, σε συνάρτηση με τις δύο φύσεις, ο Δαμασκηνός αναφέρει και πάλι ως παράδειγμα το πυρακτωμένο μαχαίρι. Όπως σ' αυτό σώζονται οι φύσεις της φωτιάς και του σιδήρου, έτσι σώζονται και οι ενέργειές τους και τα αποτελέσματά τους. Το σιδερένιο μαχαίρι λ.χ. έχει την ιδιότητα να κόβει, ενώ η φωτιά την ιδιότητα να καίει. Όταν λοιπόν κόψουμε κάτι με πυρακτωμένο μαχαίρι, που ταυτόχρονα κόβει και καίει, τότε ούτε το

⁸⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 57-58, PG 94, 1033 AB· Kotter II, 136 εξ.

⁸⁹ Βλ. όπ. παρ. 58, PG 94, 1033 B – 1036 A· Kotter II, 137 εξ.: 59, PG 94, 1052 A· Kotter II, 146.

⁹⁰ Βλ. όπ. παρ. 58, PG 94, 1036 A· Kotter II, 138.

⁹¹ Βλ. όπ. παρ. 36, PG 94, 948 AB· Kotter II, 92· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 24, PG 95, 156 A· Kotter IV, 206.

⁹² Βλ. *Εκ των περί θελημάτων αυτού συλλογισμών τί φυσικόν θέλημα και τί γνωμικόν*, PG 91, 280 A· *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε και οικονομικά* 1, 47, PG 90, 1196 C. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Αθήνα 1980, σ. 258 εξ.

⁹³ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 36, PG 94, 948 A· Kotter II, 91 εξ.: *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 39-40, PG 95, 177 D – 180 B· Kotter IV, 224 εξ.

κόψιμο γίνεται χωρίς το κάψιμο ούτε το κάψιμο χωρίς το κόψιμο. Ωστόσο άλλο είναι το κόψιμο που είναι αποτέλεσμα της ενέργειας του μαχαιριού και άλλο το κάψιμο που είναι αποτέλεσμα της ενέργειας της φωτιάς⁹⁴.

Καίτοι όμως τα δύο θελήματα και οι δύο ενέργειες του Χριστού, παρά την ένωσή τους, είναι σαφώς διάφορα μεταξύ τους, ακριβώς επειδή μία είναι η υπόσταση των δύο φύσεων του, γι' αυτό ένας και ο αυτός είναι κατά το Δαμασκηνό αυτός που θέλει και ενεργεί φυσικώς και κατά τις δύο φύσεις του⁹⁵. «Αυτού γαρ τα θαύματα, αυτού και τα παθήματα», επισημαίνει επιγραμματικά ο ιερός πατήρ⁹⁶, επαναλαμβάνοντας σχεδόν αυτολεξεί τη σχετική δογματική διατύπωση της Ε΄ Οικουμενικής συνόδου⁹⁷. Εκτός απ' αυτό, το γεγονός ότι τα θελήματα και οι ενέργειες των δύο φύσεων εκδηλώνονται δια του ενός προσώπου, έτσι ώστε ένας να είναι ο θέλων και ο ενεργών, σημαίνει ότι ο Χριστός θέλει και ενεργεί έχοντας ενωμένα και μεταξύ τους τα δύο θελήματα και τις δύο ενέργειές του⁹⁸. Το καθένα απ' αυτά θέλει και ενεργεί «μετά της θατέρου κοινωνίας» σύμφωνα με τον *Τόμο* του Λέοντος Ρώμης⁹⁹, στον οποίο συχνότατα παραπέμπει ο Δαμασκηνός¹⁰⁰.

Ο τρόπος αυτός της ένωσης των δύο θελημάτων και ενεργειών συνιστά κατ' αυτόν βασική προϋπόθεση για τη θέωση του ανθρώπινου θελήματος και της ανθρώπινης ενέργειας του Χριστού. Και όπως η ανθρώπινη φύση θεώθηκε, χωρίς να υποστεί οιαδήποτε φυσική μεταβολή, κατά τον ίδιο τρόπο και το θέλημα και η ενέργεια της ανθρώπινης φύσης θεώθηκαν, χωρίς να βγουν έξω από τα φυσικά τους όρια¹⁰¹. Έτσι το ανθρώπινο θέλημα ως θεωμένο δεν αντιτασσόταν στο θείο θέλημα, αλλά υποτασσόμενο σ' αυτό και ακολουθώντας το ήθελε και ενεργούσε όσα του επέτρεπε το θείο θέλημα που παραχωρούσε στην ανθρώπινη φύση να πράττει και να πάσχει αυτά που την χαρακτηρίζουν¹⁰².

⁹⁴ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 59, PG 94, 1053 C – 1056 A· Kotter II, 148.

⁹⁵ Βλ. *όπ. παρ.* 58, PG 94, 1033 B· Kotter II, 137.

⁹⁶ *Όπ. παρ.* 57, PG 94, 1033 B· Kotter II, 136 εξ. Βλ. και *όπ. παρ.* 47, PG 94, 996 A· Kotter II, 115.

⁹⁷ Βλ. τον Γ΄ Αναθεματισμό της Ε΄ Οικουμενικής συνόδου, Mansi IX, 377· ACO IV, 1, 240.

⁹⁸ Βλ. *όπ. παρ.* 36, PG 94, 948 C· Kotter II, 92· 58, PG 94, 1036 C – 1037 A· Kotter II, 139· 59, PG 94, 1052 B· 1057 BC· Kotter II, 146· 150· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 27, PG 95, 160 AB· Kotter IV, 209 εξ.

⁹⁹ Βλ. Mansi V, 1277· ACO II, 1, 1, 14.

¹⁰⁰ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 993 C· 996 A· Kotter II, 115· 58, PG 94, 1033 BC· Kotter II, 137· 59, PG 94, 1060 AB· 1061 C· Kotter II, 151· 152· 63, PG 94, 1080 B· Kotter II, 161· *Κατά Ιακωβιτών* 81, PG 94, 1480 AB· Kotter IV, 139· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 42, PG 95, 181 C· Kotter IV, 228· 43, PG 95, 184 B· Kotter IV, 229· *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 43, PG 95, 224 C· Kotter IV, 288· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 18, PG 96, 617 A· Kotter V, 129.

¹⁰¹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 59, PG 94, 1052 AB· Kotter II, 146.

¹⁰² Βλ. *όπ. παρ.* 58, PG 94, 1037 A· Kotter II, 139· 62, PG 94, 1073 B· 1076 CD· Kotter II, 158· 160· 63, PG 94, 1080 B· Kotter II, 161· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών*

Ωστόσο η ένωση των δύο θελημάτων και ενεργειών, η οποία πραγματοποιείται με την ένωση των δύο φύσεων στη μία σύνθετη υπόσταση του Λόγου, δεν σημαίνει κατά το Δαμασκηνό ότι προκύπτει από την ένωση αυτή ένα σύνθετο θέλημα ή μία σύνθετη ενέργεια, όπως εν προκειμένω δέχεται ο Σεβήρος¹⁰³. Κι' αυτό γιατί η σύνθεση προϋποθέτει κατ' αυτόν όντα που έχουν υπόσταση και όχι αυτά που αποτελούν απλώς φυσικές ιδιότητες των όντων. Εξάλλου δεν θα πρέπει να ονομαστεί θέλημα ή ενέργεια το σύνθετο από τα δύο θελήματα ή τις δύο ενέργειες, γιατί είναι παράλογο κάτι που είναι σύνθετο να ονομάζεται με τα ονόματα των πραγμάτων που το συνθέτουν. Το σημαντικότερο όμως είναι, όπως θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, ότι, αν θεωρήσουμε σύνθετο το θέλημα ή την ενέργεια του Χριστού, τον χωρίζουμε από το θέλημα του Πατέρα, ο οποίος δεν έχει σύνθετο θέλημα αλλά απλό. Κατά συνέπεια μόνο η υπόσταση του Χριστού είναι σύνθετη, και αυτή, όπως είναι κοινή για τις δύο φύσεις, είναι κοινή και για τις φυσικές τους ιδιότητες, δηλ. τα θελήματα και τις ενέργειές τους¹⁰⁴.

Καίτοι όμως θεωρεί ο Δαμασκηνός απολύτως εσφαλμένη τη σεβηριανή αντίληψη για ένα σύνθετο θέλημα ή μια σύνθετη ενέργεια στο Χριστό και παρά τη δριμεία πολεμική που ασκεί κατά του Μονοθελητισμού και του Μονοενεργητισμού, στηριζόμενος στο Διονύσιο Αρεοπαγίτη, που κάνει λόγο για «καινήν τινα... θεανδρικήν ενέργειαν» στο Χριστό¹⁰⁵, δεν διστάζει να αποδεχθεί πλήρως τη διατύπωση αυτή, κάνοντας επανειλημμένως λόγο για τη μία «θεανδρική ενέργεια» του Χριστού¹⁰⁶, καιτοι ασφαλώς γνωρίζει ότι το ίδιο κάνει από δικής του πλευράς και ο Σεβήρος, θέλοντας να θεμελιώσει στη διατύπωση αυτή του Διονυσίου τη μία σύνθετη ενέργεια και κατ' επέκταση το ένα σύνθετο θέλημα και τη μία σύνθετη φύση στο Χριστό¹⁰⁷. Η έννοια όμως της «θεανδρικής ενέργειας» δεν έχει για το Δαμασκηνό τη σεβηριανή ή οιαδήποτε μονοενεργητική σημασία. Όπως υπογραμμίζει ο ίδιος, καθιστώντας σαφή τη διαφορά του από το Σεβήρο, «Ὁ μακρίοις Διονύσιοις καινήν τινα θεανδρικήν ἐνεργειαν ἔχειν ἐν Χριστῷ»¹⁰⁸. Η έννοια όμως της «θεανδρικής ενέργειας» δεν έχει για το Δαμασκηνό τη σεβηριανή ή οιαδήποτε μονοενεργητική σημασία. Όπως υπογραμμίζει ο ίδιος, καθιστώντας σαφή τη διαφορά του από το Σεβήρο, «Ὁ μακρίοις Διονύσιοις καινήν τινα θεανδρικήν ἐνεργειαν ἔχειν ἐν Χριστῷ»¹⁰⁸. Η έννοια όμως της «θεανδρικής ενέργειας» δεν έχει για το Δαμασκηνό τη σεβηριανή ή οιαδήποτε μονοενεργητική σημασία. Όπως υπογραμμίζει ο ίδιος, καθιστώντας σαφή τη διαφορά του από το Σεβήρο, «Ὁ μακρίοις Διονύσιοις καινήν τινα θεανδρικήν ἐνεργειαν ἔχειν ἐν Χριστῷ»¹⁰⁸.

φυσικῶν ιδιωμάτων ἐξ ἐπιδρομῆς δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως 27, PG 95, 157 D – 160 B· Kotter IV, 209 εξ.

¹⁰³ Βλ. την εμπεριστατωμένη και άκρως τεκμηριωμένη παρουσίαση των θέσεων αυτών του Σεβήρου στη διδακτορική διατριβή του Ι. Θ. Νικολόπουλου, όπ. παρ., σ. 260 κ.ε., 292 κ.ε.

¹⁰⁴ Βλ. *Έκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως* 58, PG 94, 1044 AB· Kotter II, 142 εξ.

¹⁰⁵ Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Επιστολή 4, Το αυτό Γαίω Θεραπευτή*, PG 3, 1072 C: «Και το λοιπόν, ου κατά Θεόν τα θεία δράσας, ου τα ανθρώπεια κατά άνθρωπον, αλλ' ανθρωθέντος Θεού, καινήν τινα την θεανδρικήν ἐνεργειαν ημίν πεπολιτευμένους».

¹⁰⁶ Βλ. *Έκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως* 59, PG 94, 1056 A· Kotter II, 148· 63, PG 94, 1080 C – 1081 A· Kotter II, 161 εξ.: *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικῶν ιδιωμάτων ἐξ ἐπιδρομῆς δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 42, PG 95, 184 A· Kotter IV, 228· 44, PG 95, 184 C· Kotter IV, 229.

¹⁰⁷ Βλ. το απόσπασμα *Εκ της προς Ιωάννην τον ηγουμένον γ' επιστολής* του Σεβήρου, στο Fr. Diekamp, όπ. παρ., σ. 309 εξ., καθώς και στο PG 94, 1077 CD.

TMnšrgeian æk te tÁj çnqrwp...nhj ka^ tÁj qe...aj gegenhmšnhn fhs...n· oÛtw g|r ñn ka^ m...an fÚsin eþpoimen kain»n, TMk qe...aj te ka^ çnqrwp...nhj fÚsewj gegenhmšnhn· ïn g|r ¹ TMnšrgeia m...a, toÛtw n ka^ ¹ oÛs...a m...a» kat| toÝj ïg...ouj Patšraj· çll| qšlwn de«xai tÕn kainÕn ka^ çpÕrrhton trÕpon tÁj tïn fusikîn toà Cristoà TMnergeiïn TMkffñsewj, tû çporr»tJ trÕpJ tÁj e,j ¥llhla tïn toà Cristoà fÚsewn pericwr»sewj profÕrwj, ka^ t³/₄n kat| ¥nqrwpon aÛtoà polite...an xšnhn ka^ parfdoxon, ka^ tí fÚsei tïn Ôntwn ¥gnwston, tÕn te trÕpon tÁj kat| t³/₄n çpÕrrhton »nwsin çntidÕsewj· oÛ diVrhmšnaj gfr famen tJ TMnerge...aj, oÛd□ diVrhmšnwj TMnergoÛsaj tJ fÚseij, çll' 'nwmšnwj, ~kfsthn met| tÁj qatšrou koinwn...aj TMnergoàsan toàq' Óper †dion æschken. OÛte g|r t| çnqrèpina çnqrwp...nwj TMn»rghsen· oÛ g|r yilÕj Æn ¥nqrwpoj· oÛd□ t| qe«a kat| ΘεÕn mÕnon· oÛ g|r Æn gumnÕj ΘεÒj, çll| ΘεÕj Ðmoà Øpfrcwn ka^ ¥nqrwpoj»¹⁰⁸.

Με άλλα λόγια αυτό που δηλώνει η φράση «θεανδρική ενέργεια» κατά το Δαμασκηνό είναι ότι μετά την ενανθρώπιση του Θεού Λόγου η ανθρώπινη ενέργειά του ως θεωμένη μετείχε στη θεία του ενέργεια, όπως και η θεία του ενέργεια μετείχε στην ανθρώπινη, έτσι ώστε κάθε μια να θεωρείται μαζί με την άλλη. Στόχος δηλ. της παραπάνω αρεοπαγητικής φράσης ήταν να τονιστεί η αχώριστη και αδιαίρετη ένωση των δύο φυσικών ενεργειών στο πρόσωπο του Λόγου και με αυτήν ακριβώς την έννοια χρησιμοποιείται από το Δαμασκηνό. Πρόκειται, όπως λέει ο ίδιος, για περίφραση, κατά την οποία με μία λέξη δηλώνονται δύο πράγματα¹⁰⁹.

Για να γίνει κατανοητή η έννοια της φράσης αυτής και να αποφευχθεί η οιαδήποτε σεβηριανή ή μονοενεργητική ερμηνεία της, ο Δαμασκηνός αναφέρει και πάλι ως παράδειγμα το πυρακτωμένο μαχαίρι. Όπως, όταν αυτό καίει και κόβει ταυτόχρονα, χαρακτηρίζουμε την ενέργειά του κομμένο κάψιμο ή καυτερό κόψιμο, θεωρώντας άλλη ενέργεια το κάψιμο που είναι ιδιότητα της φωτιάς και άλλη ενέργεια το κόψιμο που είναι ιδιότητα του μαχαιριού, έτσι συμβαίνει και όταν κάνουμε λόγο για τη μία θεανδρική ενέργεια του Χριστού, εννοώντας με τον περιφραστικό αυτό τρόπο τις δύο ενέργειες των δύο φύσεων του¹¹⁰.

Όπωςδήποτε η χρήση της φράσης «θεανδρική ενέργεια» συνιστά, όπως παρατήρησε ήδη ο A. Louth, «ένα από τα πιο γνωστά οικουμενικά εγχειρήματα» για τους νεοχαλκηδόνιους θεολόγους της βυζαντινής περιόδου¹¹¹. Ανεξάρτητα όμως από το γεγονός αυτό η χρήση της φράσης αυτής από το Δαμασκηνό έχει, πιστεύουμε, ιδιαίτερη σημασία, γιατί παράλληλα με την καθιερωμένη σαφώς δυοενεργητική διατύπωση του

¹⁰⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 63, PG 94, 1077 A – 1080 A· Kotter II, 160 εξ.

¹⁰⁹ Βλ. *όπ. παρ.*, PG 94, 1080 D – 1081 A· Kotter II, 161 εξ.

¹¹⁰ Βλ. *όπ. παρ.*, PG 94, 1081 A· Kotter II, 162.

¹¹¹ Βλ. *όπ. παρ.*, σ. 153.

Τόμου του Λέοντος¹¹² και της Στ' Οικουμενικής συνόδου¹¹³ νομιμοποιεί πλέον δογματικά και την «περιφραστική» αυτή διατύπωση από πλευράς ορθοδόξου και την καθιερώνει οριστικά μέσα στην ορθόδοξη παράδοση.

β. Το τριαδολογικό πλαίσιο της Χριστολογίας του αγ. Ιωάννη του Δαμασκηνού

Ο Δαμασκηνός αναπτύσσοντας τη δογματική διδασκαλία του δεν αναφέρεται στην Αγ. Τριάδα μόνο καθ' εαυτήν, αλλά και σε σχέση με την οικονομία, και ιδιαίτερα την ένσαρκη θεία οικονομία, κατά την οποία εκφαίνεται και το ιδιάζον έργο των τριών θείων προσώπων. Για το λόγο αυτό η Τριαδολογία του συμπλέκεται άρρηκτα με τη Χριστολογία του, προσφέροντάς της μάλιστα το αναγκαίο δογματικό πλαίσιο για την ανάπτυξή της. Κι' αυτό, όπως αντιλαμβανόμαστε, είναι απολύτως κατανοητό, όχι μόνο γιατί το πρόσωπο της ενανθρωπήσεως είναι το δεύτερο πρόσωπο της Αγ. Τριάδος, αλλά και γιατί τα τρία θεία πρόσωπα ενεργούν από κοινού στην κτίση και την ιστορία, και επομένως εύλογα τίθεται το ερώτημα ποιο είναι το έργο των άλλων δύο θείων προσώπων κατά την ενανθρώπιση του Λόγου.

Ως προς το πρόσωπο της ενανθρωπήσεως ο Δαμασκηνός επανειλημμένα τονίζει ότι ο ενανθρωπήσας είναι ο Υιός και Λόγος του Θεού ο Μονογενής, ο ομοούσιος με τον Πατέρα και το Άγ. Πνεύμα¹¹⁴. Η θεία υπόστασή του προϋπήρχε αχρόνως και αιδίως· είναι απλή και ασύνθετη, άκτιστη, ασώματη, αόρατη, αψηλάφητη, απεριγράπτη, τέλεια· έχει όλα όσα έχει ο Πατέρας, ως ομοούσιος με αυτόν· διαφέρει όμως από τον Πατέρα κατά τον τρόπο της υπάρξεώς του και της σχέσης του μαζί του, δεδομένου ότι προέρχεται γεννητώς από την πατρική υπόσταση, χωρίς ωστόσο να απομακρύνεται απ' αυτήν. Καίτοι δε κατά τις έσχατες μέρες ενοίκησε στη γαστέρα της αγίας Παρθένου «ασπόρως και απεριλήπτως», για να προσλάβει στην προαιώνια υπόστασή του την ανθρώπινη φύση, δεν απομακρύνθηκε από τους πατρικούς κόλπους, γιατί η ενανθρώπιση δεν αποτελεί κατά το Δαμασκηνό πράξη τοπικής καταβάσεως, αλλά «τρόπο οικονομικής συγκαταβάσεως»¹¹⁵.

¹¹² Βλ. Mansi V, 1277· ACO II, 1, 1, 14: «ενεργεί γαρ εκατέρα μορφή μετά της θατέρου κοινωνίας όπερ ίδιον έσχηκεν, του μεν Λόγου κατεργαζομένου τούθ' όπερ εστίν του Λόγου, του δε σώματος εκτελούντος άπερ εστίν του σώματος».

¹¹³ Βλ. Mansi XI, 637: «Δύο δε φυσικός ενεργείας αδιαιρέτως, ατρέπτως, αμερίστως, ασυγγχώς εν αυτό τω Κυρίω ημών Ιησού Χριστώ τω αληθινώ Θεώ ημών δοξάζομεν, τουτέστιν θείαν ενέργειαν και ανθρωπίνην ενέργειαν».

¹¹⁴ Βλ. ενδεικτικά όπ. παρ. 45, PG 94, 984 AB· Kotter II, 108·47, PG 94, 996 B· Kotter II, 115·57 PG 94, 1033 A· Kotter II, 137·75, PG 94, 1104 C· 173.

¹¹⁵ Βλ. όπ. παρ. 51, PG 94, 1008 C – 1009 A· Kotter II, 123· Κατά Ιακωβιτών 52, PG 94, 1464 A· Kotter IV, 127· Κατά Νεστοριανών 17, PG 95, 196 C· Kotter IV, 269· Λόγος εις την υπερένδοξον μεταμόρφωσιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού 4, PG 96, 552 B· Kotter V, 440 εξ· Λόγος εις την ξηρανθείσαν σκλήν και εις την παραβολήν του αμπελώνος 1, PG 96, 576 B· Kotter V, 102· 4, PG 96, 584 C· Kotter V, 107.

Ακριβώς δε επειδή το πρόσωπο της ενανθρωπήσεως είναι ο Θεός Λόγος, γι' αυτό ο Χριστός προσκυνείται μαζί με το Πατέρα και το Άγ. Πνεύμα με μία προσκύνηση, κατά την οποία μάλιστα συμπροσκυνείται και η ανθρώπινη φύση του, χωρίς αυτό να σημαίνει, όπως είπαμε, ότι παρεισάγεται ως προσκυνητό τέταρτο πρόσωπο στην Τριάδα, γιατί ένα είναι το πρόσωπο των δύο φύσεων του Χριστού, ο Θεός Λόγος. «Τριάς... έμεινεν η Τριάς και μετά την του Λόγου σάρκωσιν» υπογραμμίζει με έμφαση ο Δαμασκηνός¹¹⁶.

Στα ερωτήματα γιατί ενανθρώπησε ο Υιός του Θεού και όχι κάποιο άλλο από τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος και ποιος είναι ο ρόλος των άλλων δύο θείων προσώπων κατά την ενανθρώπιση, ο Δαμασκηνός απαντά προϋποθέτοντας τη σχέση μεταξύ αϊδίου και οικονομικής Τριάδος. Επειδή ο αϊδιος τρόπος υπάρξεως που δηλώνεται με το υποστατικό ιδίωμα κάθε προσώπου της Αγ. Τριάδος είναι ακίνητος και αμετάβλητος, ο μόνος οικονομικός τρόπος υπάρξεως που αρμόζει στο Μονογενή Υιό και Λόγο του Θεού είναι η ενανθρώπιση, γιατί μ' αυτήν ο Υιός του Θεού γινόμενος υιός ανθρώπου δεν χάνει την υϊκή ιδιότητά του που τον χαρακτηρίζει ως πρόσωπο. Τόσο κατά την αΐδια όσο και κατά την οικονομική ύπαρξή του η υϊκή ιδιότητά του μένει ακίνητη και αμετάβλητη¹¹⁷. Γι' αυτό και τα άλλα δύο πρόσωπα της Αγ. Τριάδος κατά το Δαμασκηνό δεν συμμετέχουν στην ενανθρώπιση του Λόγου κατ' άλλο τρόπο παρά μόνο κατά τρόπο αντίστοιχο προς την υπαρκτική τους ιδιαιτερότητα, δηλ. «κατ' ευδοκίαν και βούλησιν» και «κατά την άρρητον θαυματουργίαν»¹¹⁸. Η ενανθρώπιση, όπως τονίζει επανειλημμένα ο ιερός πατήρ, έλαβε χώρα με την ευδοκία του Πατρός και τη συνεργία του Αγ. Πνεύματος, το οποίο συνήργησε «δημιουργικώς» στην άσπορο σύλληψη του Λόγου εκ μέρους της αγίας Παρθένου¹¹⁹. Με άλλα λόγια και τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος συμμετέχουν κατά το Δαμασκηνό στην ενανθρώπιση, αλλά κατά ιδιάζοντα τρόπο το καθένα: ο Υιός ως ενανθρωπήσας λόγω της υϊκής του ιδιότητας, ο Πατήρ ως ευδοκών και το Άγ. Πνεύμα ως συνεργούν στην πραγμάτωση της ασπόρου συλλήψεως.

Η ενότητα όμως και η άρρηκτη σχέση μεταξύ Χριστολογίας και Τριαδολογίας στη σκέψη του Δαμασκηνού παρουσιάζεται ανάγλυφα με

¹¹⁶ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 52, PG 94, 1016 A· Kottler II, 128.

¹¹⁷ Βλ. όπ. παρ. 77, PG 94, 1105 C – 1108 A· Kottler II, 174· *Κατά Ιακωβιτών* 52, PG 94, 1464 A· Kottler IV, 127· 79, PG 94, 1476 C· Kottler IV, 136.

¹¹⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 10, PG 94, 841 A· Kottler II, 33· 50, PG 94, 1005 A· Kottler II, 120 εξ· 55, PG 94, 1028 A· Kottler II, 133.

¹¹⁹ Βλ. όπ. παρ. 2, PG 94, 792 CD· Kottler II, 9· 45, PG 94, 984 A· Kottler II, 108· 46, PG 94, 985 B· Kottler II, 109 εξ· 87, PG 94, 1160 BC· Kottler II, 201· *Κατά Ιακωβιτών* 79, PG 94, 1476 BC· Kottler IV, 136· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 40, PG 95, 180 B· Kottler IV, 225· *Κατά Νεστοριανών* 43, PG 95, 221 C – 224 A· Kottler IV, 287· *Περί της θεολογίας (απόσπ.)*, PG 95, 229 A· *Λόγος εις την υπερένδοξον μεταμόρφωσιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού* 18, PG 96, 572 D – 573 A· Kottler V, 456 εξ· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 2, PG 96, 604 A· Kottler V, 122.

τον παραλληλισμό, που επιχειρεί ο ιερός πατήρ, μεταξύ των δύο αυτών βασικών πτυχών του ορθοδόξου δόγματος. Και οι δύο τους χαρακτηρίζονται από κοινού από τις δογματικές αρχές της ενότητας και ιδιαιτερότητας, της ασύγχυτης ένωσης και αδιαίρετης διάκρισης, καθώς και από τη δογματική αρχή της περιχώρησης. Μόνο που όσον αφορά στην ορθόδοξη Τριαδολογία, οι αρχές αυτές χαρακτηρίζουν τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος, λόγω της ενότητας της φύσης τους, ενώ όσον αφορά στην ορθόδοξη Χριστολογία, χαρακτηρίζουν τις δύο φύσεις του Χριστού, λόγω της ενότητας του προσώπου του. Ωστόσο, χωρίς τις τρεις αυτές θεμελιώδεις δογματικές αρχές που αποτελούν τη λυδία λίθο τόσο της ορθόδοξης Τριαδολογίας όσο και της ορθόδοξης Χριστολογίας οι δύο αυτές βασικές πτυχές του ορθοδόξου δόγματος είναι τελείως αδιανόητες.

Όπως δηλ. σύμφωνα με την ορθόδοξη Τριαδολογία υπάρχει στη θεότητα α) μία φύση ή ουσία και τρεις διακεκριμένες μεταξύ τους υποστάσεις, β) ασύγχυτη ένωση των υποστάσεων κατά την ουσία και τα φυσικά τους ιδιώματα και αδιαίρετη διάκριση μεταξύ τους κατά τα υποστατικά τους ιδιώματα (αγέννητο, γεννητό εκπορευτό) και γ) λειτουργία της περιχώρησης μεταξύ των τριών υποστάσεων ασυγχύτως, χωρίς να εξαλείφεται η υποστατική τους διαφορά, οι ίδιες δογματικές αρχές χαρακτηρίζουν αντίστοιχα και την ορθόδοξη Χριστολογία: και σύμφωνα μ' αυτήν υπάρχει εν Χριστώ α) ενότητα και ιδιαιτερότητα, δηλ. μία υπόσταση, ο Θεός Λόγος, και δύο διακεκριμένες φύσεις, θεία και ανθρώπινη, που είναι ενωμένες στην υπόσταση του Λόγου, β) ασύγχυτη ένωση και αδιαίρετη διάκριση των δύο φύσεων με τα φυσικά τους ιδιώματα στην υπόσταση του Λόγου και γ) λειτουργία της περιχώρησης μεταξύ των δύο φύσεων ασυγχύτως, χωρίς να υφίστανται κάποια τροπή ή μεταβολή, ώστε να εξαλείφεται η φυσική τους διαφορά¹²⁰.

Είναι τόσο σημαντικές για τη διασφάλιση της ορθόδοξης Τριαδολογίας και Χριστολογίας οι δογματικές αυτές αρχές, ώστε με βάση αυτές ο Δαμασκηνός να διαπιστώνει και άλλες αντιστοιχίες μεταξύ των δύο αυτών βασικών πτυχών του ορθοδόξου δόγματος. Όπως λ.χ. ομολογούμε ότι η φύση της θεότητας είναι ολόκληρη σε κάθε μια από τις υποστάσεις της Αγ. Τριάδος, ώστε η κάθε μια να είναι τέλειος Θεός, έτσι και κατά την ενανθρώπιση του Θεού Λόγου δεχόμαστε ότι ολόκληρη η φύση της θεότητας ενώθηκε σε μία από τις υποστάσεις της με ολόκληρη την ανθρώπινη φύση και όχι ένα μέρος με άλλο μέρος¹²¹. Όπως επίσης οι τρεις υποστάσεις της Αγ. Τριάδος αριθμούνται, χωρίς ο αριθμός να προκαλεί σ' αυτές διαίρεση, διάσταση ή αλλοτρίωση, γιατί ένας είναι ο Θεός που γνωρίζουμε με τις τρεις υποστάσεις του, έτσι και οι δύο φύσεις του Χριστού, καίτοι αριθμούνται, ο αριθμός δεν εισάγει κάποια διαίρεση

¹²⁰ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 49, PG 94, 1000 BCD· Kotter II, 118.

¹²¹ Βλ. *όπ. παρ.* 50, PG 94, 1004 AB· Kotter II, 120.

μεταξύ τους, γιατί ένας είναι ο Χριστός με τις δύο τέλειες φύσεις του¹²². Άλλωστε ο αριθμός κατά το Δαμασκηνό δεν αποτελεί αιτία διαιρέσεως ή ενώσεως, αλλά δηλώνει την ποσότητα των αριθμουμένων, είτε αυτά είναι ενωμένα είτε διηρημένα¹²³. Όπως λοιπόν, συμπεραίνει ο Δαμασκηνός, είναι αδύνατο τις τρεις υποστάσεις της Αγ. Τριάδος, επειδή είναι ενωμένες μεταξύ τους, να τις πούμε μία υπόσταση, γιατί τότε θα οδηγηθούμε στη σύγχυση και τον αφανισμό της διαφοράς τους, έτσι και τις δύο φύσεις του Χριστού που είναι ενωμένες «καθ' υπόστασιν» δεν μπορούμε να τις πούμε μία φύση, γιατί τότε θα συντελέσουμε στον αφανισμό, τη σύγχυση και την αναίρεση της διαφοράς τους¹²⁴.

Κυρίως όμως η ενότητα Χριστολογίας και Τριαδολογίας στη σκέψη του Δαμασκηνού μαρτυρείται από το γεγονός ότι η οποιαδήποτε εσφαλμένη χριστολογική διδασκαλία οδηγεί κατ' αυτόν αναπόφευκτα στη δογματική αλλοίωση της ορθόδοξης Τριαδολογίας. Σωρεία παραδειγμάτων θα μπορούσε να παραθέσει κανείς κυρίως από την αντιαιρετική επιχειρηματολογία του που πιστοποιούν αυτή την πεποίθησή του.

Αν, όπως υποστηρίζει, το θέλημα και η ενέργεια, που χαρακτηρίζουν τη φύση, θεωρηθούν κατά τη σεβηριανή ή τη μονοθελητική άποψη ως χαρακτηριστικά της υποστάσεως ή του προσώπου, τότε θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι οι υποστάσεις της Αγ. Τριάδος είναι «ετεροθελείς» και «ετεροενεργείς», ότι έχουν δηλ. τρεις και όχι μία θέληση και μία ενέργεια¹²⁵. Αν μάλιστα θεωρηθεί ότι ο Χριστός έχει ένα θέλημα και μία ενέργεια, τότε ολόκληρη η Αγ. Τριάδα θα πρέπει να έχει μία υπόσταση και ένα πρόσωπο¹²⁶. Εφόσον δε δεχτούμε ότι το θέλημα αυτό του Χριστού είναι σύνθετο, τότε τον χωρίζουμε από τον Πατέρα που το θέλημά του είναι απλό¹²⁷. Αν πάλι γίνει δεκτό ότι σαρκώθηκε η φύση και όχι η υπόσταση του Λόγου, τότε, εφόσον η φύση του Λόγου είναι κοινή με τον Πατέρα και το Άγ. Πνεύμα, θα πρέπει να δεχτούμε ότι σαρκώθηκε ολόκληρη η Αγ. Τριάδα¹²⁸. Το ίδιο θα ισχύσει, αν θεωρηθεί ο Χριστός ως μία σύνθετη φύση· εφόσον δηλ. είναι ομοούσιος με τον Πατέρα και το Άγ. Πνεύμα, θα πρέπει να δεχτούμε ότι η Αγ. Τριάδα έχει σύνθετη φύση, αποτελώντας μία φύση μαζί με τους ανθρώπους¹²⁹. Ανάλογες είναι επίσης οι συνέπειες που επιφέρει κατά το

¹²² Βλ. όπ. παρ. 49, PG 94, 1000 D – 1001 A· Kotter II, 118 εξ.· 58, PG 94, 1033 D – 1036 A· Kotter II, 138· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 4, PG 95, 117 C – 120 A· Kotter IV, 412 εξ.

¹²³ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 49, PG 94, 1001 AB· Kotter II, 119· *Κατά Ιακωβιτών* 50, PG 94, 1460 A· Kotter IV, 125· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 4, PG 95, 117 C· Kotter IV, 412.

¹²⁴ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 49, PG 94, 1001 B· Kotter II, 119.

¹²⁵ Βλ. όπ. παρ. 58, PG 94, 1036 A· 1040 B· Kotter II, 138· 140· 59, PG 94, 1053 BC· Kotter II, 147 εξ.

¹²⁶ Βλ. όπ. παρ. 59, PG 94, 1053 C· Kotter II, 148.

¹²⁷ Βλ. όπ. παρ. 58, PG 94, 1044 B· Kotter II, 143.

¹²⁸ Βλ. *Κατά Ιακωβιτών* 52, PG 94, 1461 B· Kotter IV, 126.

¹²⁹ Βλ. όπ. παρ., 74, PG 94, 1472 C· Kotter IV, 133. Βλ. και *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 989 B· Kotter II, 112.

Δαμασκηνό η προσθήκη της φράσης «ο σταυρωθείς δι' ημάς» που εισήγαγε στον τρισάγιο ύμνο ο Πέτρος ο Κναφεύς μετά τη φράση «άγιος αθάνατος». Με την προσθήκη αυτή δίδεται η εντύπωση ή ότι παρεισάγεται τέταρτο πρόσωπο στην Αγ. Τριάδα, εφόσον χωρίζεται ο «άγιος ισχυρός» που είναι ο Υιός του Θεού από τον εσταυρωμένο, ή ότι θεωρείται παθητή ολόκληρη η Αγ. Τριάδα και ότι μαζί με τον Υίο συσταυρώνονται και ο Πατήρ και το Άγ. Πνεύμα¹³⁰.

Το ότι Χριστολογία και Τριαδολογία είναι αχώριστες στη σκέψη του Δαμασκηνού, σε σημείο μάλιστα που να περιχωρούνται μεταξύ τους, φαίνεται έντονα επίσης από το γεγονός ότι αφενός μεταφέρει τη χριστολογική ορολογία στην τριαδολογική διδασκαλία του, και αφετέρου χρησιμοποιεί τη θεολογική μεθοδολογία, που χρησιμοποίησαν κατά των αιρετικών οι πατέρες του 4^{ου} αιώνα στην Τριαδολογία τους, προκειμένου να αντιμετωπίσει τις χριστολογικές κακοδοξίες της εποχής του. Ιδιαίτερα ως προς τη μεταφορά χριστολογικών όρων στην Τριαδολογία, πρέπει να σημειώσουμε ότι ο άγ. Ιωάννης ο Δαμασκηνός είναι ο πρώτος από τους πατέρες που χρησιμοποίησε ενσυνείδητα και συστηματικά τη χαλκηδόνια και μεταχαλκηδόνια χριστολογική ορολογία στην τριαδολογική διδασκαλία του, συμβάλλοντας έτσι αποφασιστικά στην ανάπτυξη της ορθόδοξης Τριαδολογίας.

Η έννοια λ.χ. του ενός Χριστού που «γνωρίζεται» εν δύο φύσεσιν «ασυγχύτως» και «αδιαιρέτως» σύμφωνα με τον Όρο της Χαλκηδόνας¹³¹ ή η έννοια του «ενυποστάτου» με τη χριστολογική σημασία του όρου, στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, μεταφέρονται και προσαρμόζονται από το Δαμασκηνό στην Τριαδολογία του, ώστε να κάνει λόγο είτε για την Αγ. Τριάδα ως «εν τρισίν υποστάσεσιν γνωριζομένην», που είναι ενωμένες μεταξύ τους «ασυγχύτως» και «αδιαιρέτως»¹³², είτε για την «ενυπόστατη» ουσία της Αγ. Τριάδος, που υπάρχει και νοείται μόνο σε τρεις υποστάσεις¹³³. Την έννοια επίσης της «περιχώρησης» των φύσεων, ως διαφορετικών μεταξύ τους όντων, που παρέλαβε ο Δαμασκηνός από το Γρηγόριο Θεολόγο¹³⁴ και το Μάξιμο Ομολογητή¹³⁵ και τη

¹³⁰ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 54, PG 94, 1017 B – 1020 A· Kottler II, 129. Βλ. και *Επιστολή προς Ιορδάνην αρχιμανδρίτην, Περί του Τρισαγίου ύμνου*, 5, PG 95, 33 B· Kottler IV, 313.

¹³¹ Βλ. Mansi VII, 116· ACO II, 1, 2, 129[325].

¹³² Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 8, PG 94, 809 A· 824 B· Kottler II, 19· 27· 49, PG 94, 1000 CD· Kottler II, 118· *Επιστολή προς Ιορδάνην αρχιμανδρίτην, Περί του Τρισαγίου ύμνου*, 2, PG 95, 25 C· Kottler IV, 307· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 4, PG 95, 117 CD· Kottler IV, 412 εξ. Βλ. και A. Louth, *όπ. παρ.*, σ. 104.

¹³³ Βλ. *Κατά Ιακωβιτών* 12, PG 94, 1441 D· Kottler IV, 115. Πρβλ. και *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 44, PG 94, 616 A· 45, Kottler I, 110. Πρβλ. και A. Louth, *όπ. παρ.*, σ. 104.

¹³⁴ Βλ. *Επιστολή 101, Προς Κληδόνιον πρεσβύτερον, Κατά Απολλινάριου*, PG 37, 181 C.

¹³⁵ Βλ. *Τόμος δογματικός σταλείς εν Κύπρω προς Μαρίνον διάκονον*, PG 91, 88 A· *Περί των δύο θελημάτων του ενός Χριστού του Θεού ημών*, PG 91, 189 D· *Τόμος δογματικός προς Μαρίνον πρεσβύτερον*, PG 91, 232 AB· *Ζήτησις μετά Πύρρον*, PG 91, 337 CD· 345 D.

χρησιμοποίησε επανειλημμένως στη Χριστολογία του¹³⁶, την εισήγαγε και την καθιέρωσε επίσημα στην ορθόδοξη Τριαδολογία, κάνοντας ο ίδιος λόγο για την «περιχώρηση» των υποστάσεων της Αγ. Τριάδος¹³⁷.

Εκτός όμως από τη μεταφορά δογματικών όρων από τη Χριστολογία στην Τριαδολογία ο Δαμασκηνός μεταφέρει στη Χριστολογία, όπως είπαμε, και τη θεολογική μεθοδολογία που χρησιμοποίησαν κυρίως οι πατέρες του 4^{ου} αιώνα, για να αποδείξουν έναντι των Αρειανών, των Ευνομιανών και των Πνευματομάχων την ομοουσιότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος. Σύμφωνα μ' αυτήν η ενότητα ή η διαφορά της ουσίας των ομοειδών όντων συνεπάγεται αντίστοιχα την ενότητα ή τη διαφορά των ενεργειών τους, και αντιστρόφως¹³⁸. Την ίδια θεολογική μεθοδολογία χρησιμοποιεί μάλιστα ενσυνείδητα και ο Δαμασκηνός, παραπέμποντας εν προκειμένω στους «αγίους πατέρας», με σκοπό να καταπολεμήσει τις σεβηριανές και μονοενεργητικές κακοδοξίες και να θεμελιώσει τον ορθόδοξο δυοθελητισμό και δυοενεργητισμό στην προγενέστερη πατερική παράδοση¹³⁹.

γ. Το ανθρωπολογικό και σωτηριολογικό πλαίσιο της Χριστολογίας του αγ. Ιωάννη του Δαμασκηνού

Τόσο η Ανθρωπολογία όσο και η Σωτηριολογία του Δαμασκηνού είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τη Χριστολογία του. Κι' αυτό δεν φαίνεται μόνο από όσα είπαμε στην αρχή, όταν κάναμε λόγο για την αναγκαιότητα και το σκοπό της θείας ενανθρωπήσεως, αναφερόμενοι στις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις και τη σωτηριολογική προοπτική της, αλλά και από την ανάπτυξη, όπως θα δούμε, ορισμένων επιμέρους βασικών ανθρωπολογικών και σωτηριολογικών διδασκαλιών, που συμπλέκονται άρρηκτα και λειτουργικά με τη Χριστολογία του.

¹³⁶ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 993 D – 996 A· Kottler II, 115· 48, PG 94, 1000 A· Kottler II, 117· 51, PG 94, 1012 C· Kottler II, 126· 52, PG 94, 1013 B· Kottler II, 127· 59, PG 94, 1052 A· Kottler II, 146· 61, PG 94, 1069 A· Kottler II, 155· 63, PG 94, 1077 B· Kottler II, 160· 91, PG 94, 1184 BCD· Kottler II, 214· *Κατά Ιακωβιτών* 52, PG 94, 1461 C· Kottler IV, 127· 81, PG 94, 1480 B· Kottler IV, 139· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 4, PG 95, 117 D – 120 A· Kottler IV, 413· *Λόγος εις την υπερένδοξον μεταμόρφωσιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού* 2, PG 96, 549 A· Kottler V, 438· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 18, PG 96, 617 A· Kottler V, 129.

¹³⁷ *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 8, PG 94, 829 A· Kottler II, 29· 14, PG 94, 860 B· Kottler II, 42· 91, PG 94, 1181 B· Kottler II, 212· *Κατά Ιακωβιτών* 78, PG 94, 1476 AB· Kottler IV, 135· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 4, PG 95, 117 CD· Kottler IV, 413. Βλ. και A. Louth, *όπ. παρ.*, σ. 104.

¹³⁸ Για τη μεθοδολογία αυτή των πατέρων του 4^{ου} αιώνα βλ. αναλυτικά Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ουσία και ενέργεια του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη ²1993, σ. 135 κ.ε.

¹³⁹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 59, PG 94, 1052 B – 1053 A· Kottler II, 146 εξ· 63, PG 94, 1077 AB· Kottler II, 160.

Κατ' αρχήν πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Δαμασκηνός, τονίζοντας επανειλημμένα ότι ο Λόγος προσέλαβε ολόκληρη την ανθρώπινη φύση με τα φυσικά της ιδιώματα, δηλ. σώμα εμπυχωμένο με ψυχή λογική, νοερή και αυτεξούσια¹⁴⁰, στην οποία μάλιστα συνίσταται κατ' αυτόν το «κατ' εικόνα» του Θεού στον άνθρωπο¹⁴¹, παρουσιάζει με τον τρόπο αυτό ξεκάθαρα όχι μόνο την οντολογία της ανθρώπινης φύσης, αλλά και την οντολογία του «κατ' εικόνα». Με άλλα λόγια ο άνθρωπος δεν νοείται απλώς ως σύνθεση σώματος και ψυχής, αλλά ως σώμα εμπυχωμένο με ψυχή λογική, νοερή και αυτεξούσια¹⁴². Η λογική, νοερή και αυτεξούσια δύναμη της ψυχής είναι μία από τις θεμελιώδεις φυσικές ιδιότητες της που χωρίς αυτήν δεν νοείται ανθρώπινη φύση. Άλλωστε η ιδιότητα αυτή είναι που συνιστά, όπως είπαμε, κατ' αυτόν το «κατ' εικόνα» του Θεού στον άνθρωπο. «Το μεν γαρ “κατ' εικόνα” το νοερόν δηλοί και αυτεξούσιον», επισημαίνει επιγραμματικά¹⁴³.

Όστούσο πιστεύουμε ότι μία από τις σημαντικότερες ανθρωπολογικές πτυχές της δογματικής διδασκαλίας του Δαμασκηνού, με τις οποίες εμπλουτίστηκε η ορθόδοξη Ανθρωπολογία, αναπτύχθηκε κυρίως κατά την αναμέτρησή του με το Μονοθελητισμό. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ φυσικού και υποστατικού ή γνωμικού θελήματος.

Όπως αιτία της πλάνης των Μονοφυσιτών και των Νεστοριανών είναι κατά το Δαμασκηνό η ταύτιση της φύσης με την υπόσταση, έτσι και αιτία της πλάνης των Μονοθελητών είναι η ταύτιση μεταξύ φυσικού και υποστατικού θελήματος. Αυτός είναι ο λόγος, εξαιτίας του οποίου, δεχόμενοι ένα πρόσωπο και μία υπόσταση, δέχονται και ένα θέλημα στο Χριστό¹⁴⁴. Λόγω της ταύτισης αυτής που αποτελεί την αιτία της μονοθελητικής αίρεσης ο Δαμασκηνός αναγκάζεται να διακρίνει σαφώς και με τρόπο αναλυτικό και τεκμηριωμένο μεταξύ φυσικού και υποστατικού θελήματος.

¹⁴⁰ Βλ. όπ. παρ. 11, PG 94, 844 B· Kottler II, 34· 46, PG 94, 985 C – 988 A· Kottler II, 110· 50, PG 94, 1005 AB· Kottler II, 121· 51, PG 94, 1009 A· Kottler II, 123· 56, PG 94, 1029 B· Kottler II, 135· 57, PG 94, 1033 A· Kottler II, 136· 59, PG 94, 1056 D· Kottler II, 149· 62, PG 94, 1073 B· Kottler II, 158· 74, PG 94, 1104 A· Kottler II, 172 εξ· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 38, PG 95, 177 C· Kottler IV, 223· *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 2, PG 95, 189 B· Kottler IV, 265· 43, PG 95, 221 C· 224 A· Kottler IV, 286· 287· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 12, PG 96, 613 A· Kottler V, 127.

¹⁴¹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 26, PG 94, 920 B· Kottler II, 76. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Λογικό και αυτεξούσιο κατά τον άγ. Ιωάννη Δαμασκηνό», στο *Πρακτικά του Κ' Θεολογικού Συνεδρίου της Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης με θέμα “Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός” (11-14 Νοεμβρίου 1999)*, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 156 εξ. Του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 109 εξ.

¹⁴² Βλ. και *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 8, PG 94, 828 AB· Kottler II, 28· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 12, PG 96, 612 C – 613 A· Kottler V, 127.

¹⁴³ *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 26, PG 94, 920 B· Kottler II, 76.

¹⁴⁴ Βλ. *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 20, PG 95, 152 A· Kottler IV, 203 εξ.

Γι' αυτόν η διάκριση μεταξύ φύσης και υπόστασης σε ανθρωπολογικό επίπεδο είναι καθοριστική για τη διάκριση μεταξύ των δύο θελημάτων. Άλλο είναι το φυσικό και άλλο το υποστατικό θέλημα που το αποκαλεί και γνωμικό. Το φυσικό θέλημα είναι η λογική και αυτεξούσια ορεκτική δύναμη και κίνηση της φύσης, ενώ το γνωμικό θέλημα είναι το «θελητόν», δηλ. το «τί θέλεις», και το «πώς θέλεις», που χαρακτηρίζει όχι τη φύση αλλά την υπόσταση και το πρόσωπο¹⁴⁵. Άλλο είναι λ.χ. η ιδιότητα της θέλησης ή της όρασης που αποτελεί φυσικό χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων των ανθρώπων και άλλο το αντικείμενο ή ο τρόπος του θέλεις ή του οράν, που χαρακτηρίζουν μεμονωμένα πρόσωπα, γιατί όλοι οι άνθρωποι δεν θέλουν ούτε βλέπουν τα ίδια πράγματα και κατά τον ίδιο τρόπο¹⁴⁶. Ενώ δηλ. το φυσικό θέλημα προϋποθέτει και εκφράζει την κοινή φύση περισσοτέρων του ενός ομοειδών όντων, το γνωμικό θέλημα προϋποθέτει και εκφράζει αυτοτελή και διηρημένα μεταξύ τους πρόσωπα που το καθένα έχει τη δική του ανεξάρτητη γνώμη¹⁴⁷. Από την άποψη αυτή δεν είναι δυνατό να υπάρχει γνωμικό θέλημα στην Αγ. Τριάδα, γιατί καίτοι αποτελείται από τρία πρόσωπα, αυτά, ως έχοντα μία φύση, δεν είναι διηρημένα μεταξύ τους, και ως εκ τούτου έχουν μόνο φυσικό θέλημα¹⁴⁸. Ούτε βεβαίως και ο Χριστός, όπως είπαμε, είχε γνωμικό θέλημα¹⁴⁹. Οι άνθρωποι όμως, όπως επίσης και οι άγγελοι, επειδή έχουν μεν μία φύση, αλλά αποτελούν ταυτόχρονα και διηρημένα και ξεχωριστά πρόσωπα, έχουν και φυσικό θέλημα, που ανταποκρίνεται στην κοινή τους φύση, αλλά και γνωμικό θέλημα, που ανταποκρίνεται στα διαφορετικά τους πρόσωπα¹⁵⁰. Κάθε άνθρωπος λοιπόν έχει εκ φύσεως τη θελητική του δύναμη, πράγμα που συνιστά το φυσικό του θέλημα, δεν θέλει όμως ούτε το ίδιο ούτε κατά τον ίδιο τρόπο με τους άλλους ανθρώπους, και αυτό είναι που συνιστά το γνωμικό του θέλημα¹⁵¹. Με άλλα λόγια δεν έχει μόνο η ανθρώπινη φύση το θέλημά της· έχει και το ανθρώπινο πρόσωπο. Είναι το θέλημα που

¹⁴⁵ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 36, PG 94, 948 D – 949 A· Kottler II, 92· 58, PG 94, 1036 ABC· Kottler II, 138 εξ· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μίας υποστάσεως* 22, PG 95, 152 C· Kottler IV, 204· 24, PG 95, 153 CD· 156 C· Kottler IV, 206· 207· 28, PG 95, 164 D – 165 B· Kottler IV, 213 εξ.

¹⁴⁶ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 58, PG 94, 1036 B· Kottler II, 138.

¹⁴⁷ Βλ. όπ. παρ. 36, PG 94, 948 AB· Kottler II, 92· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μίας υποστάσεως* 24, PG 95, 156 C· Kottler IV, 207· 25, PG 95, 156 C – 157 A· Kottler IV, 207 εξ.

¹⁴⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 36, PG 94, 948 AB· Kottler II, 92· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μίας υποστάσεως* 24, PG 95, 156 AB· Kottler IV, 207.

¹⁴⁹ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 36, PG 94, 948 A· Kottler II, 91 εξ. Βλ. και *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μίας υποστάσεως* 40, PG 95, 180 B· Kottler IV, 225.

¹⁵⁰ Βλ. *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μίας υποστάσεως* 24, PG 95, 156 AB· Kottler IV, 207.

¹⁵¹ Βλ. όπ. παρ. 22, PG 95, 152 C· Kottler IV, 204· 24, PG 95, 153 CD· Kottler IV, 206.

εκδηλώνεται βέβαια μέσω της φυσικής θέλησης, ανάλογα όμως με την προσωπική γνώμη των διαφόρων ανθρώπων. Έτσι, ενώ το φυσικό θέλημα είναι κοινό και ενιαίο σε όλους τους ανθρώπους, το προσωπικό ή γνωμικό θέλημα είναι πολυδιασπασμένο, ανάλογα με τα ανθρώπινα πρόσωπα. Γι' αυτό και το θεωρεί ο Δαμασκηνός, στηριζόμενος εν προκειμένω στο Μάξιμο τον Ομολογητή¹⁵², ως άρρηκτα συνδεδεμένο με την ύπαρξη της ηδονής και της αμαρτίας, γιατί εξαιτίας της υπάρχει η διαφοροποίηση της γνώμης μεταξύ των ανθρώπων. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, «Θροstatik^{3/4} d□ ka^ gnwmik^{3/4} qšlhsij, Órexij kaq' 'don^{3/4}n, ka^ kat' o,,ke...an gnèmhñ tÁj kecrhmšnhj Θpostfsewj, ka^ oÜ kat| nÓmon Θεοà»¹⁵³.

Όπως αντιλαμβανόμαστε, η σημαντική αυτή διάκριση μεταξύ φυσικού και γνωμικού θελήματος, που συνιστά μια διάκριση με μεγάλη θεολογική αλλά και φιλοσοφική ανθρωπολογική σημασία, δεν θα είχε αναπτυχθεί τόσο εμπεριστατωμένα από το Δαμασκηνό, αν δεν είχε προηγηθεί η χριστολογική πρόκληση εκ μέρους των Μονοθελητών, στην οποία όφειλε να απαντήσει.

Όσον αφορά τη σωτηριολογική διδασκαλία του Δαμασκηνού πρέπει να τονίσουμε ότι αυτή δεν αναπτύσσεται αυτοτελώς σε κανένα από τα συγγράμματά του, αλλά πάντοτε σε συνάρτηση με τη Χριστολογία του, όπως συμβαίνει κατά κανόνα σ' όλους τους ανατολικούς πατέρες που αντιμετώπισαν τις διάφορες χριστολογικές αιρέσεις. Κι' αυτό γιατί η ίδια η ενανθρώπιση, όπως είπαμε και στην αρχή, δεν νοείται καθ' εαυτήν, αλλά μέσα στο πλαίσιο της σωτηριολογικής προοπτικής της.

Κατ' αρχήν η ίδια η πραγματικότητα της σωτηρίας μας, όπως τονίζει ο Δαμασκηνός έναντι των Αφθαρτοδοκητών, οφείλεται στην πραγματικότητα της θείας ενανθρωπήσεως. Αν το σώμα του Χριστού ήταν άφθαρτο πριν από την Ανάσταση, όπως δέχονταν οι Αφθαρτοδοκίτες, τότε όχι μόνο δεν θα ήταν ομοούσιο με το δικό μας, αλλά και όσα αναφέρει το ιερό ευαγγέλιο για την πείνα, τη δίψα, το κάρφωμα του Χριστού στο σταυρό, τη νύξη της πλευράς και το θάνατό του σημαίνει ότι έγιναν φαινομενικά και όχι πραγματικά. Τότε όμως όλο το μυστήριο της θείας οικονομίας θα ήταν απάτη και θεατρνισμός: τότε και η ενανθρώπιση θα ήταν φαινομενική και όχι πραγματική, με αποτέλεσμα να τίθεται σε αμφισβήτηση η πραγματικότητα της ίδιας της σωτηρίας μας. Εμείς όμως, υπογραμμίζει ο Δαμασκηνός, επικαλούμενος τη βεβαιότητα της εκκλησιαστικής εμπειρίας, «της αληθούς σωτηρίας ετύχομεν και τευξόμεθα»¹⁵⁴.

¹⁵² Βλ. υποσ. 92.

¹⁵³ Βλ. όπ. παρ. 25, PG 95, 156 D· Kotter IV, 208. Πρβλ. όπ. παρ., 40, PG 95, 180 B· Kotter IV, 225.

¹⁵⁴ Βλ. Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 72, PG 94, 1100 B· Kotter II, 171.

Εξάλλου το γεγονός ότι ο Λόγος προσέλαβε ολόκληρη την ανθρώπινη φύση και την ένωσε στο πρόσωπό του με ολόκληρη τη θεότητα, χωρίς να αφήσει κανένα ανθρώπινο φυσικό στοιχείο εκτός της προσλήψεως, σημαίνει κατά το Δαμασκηνό ότι πρωταρχικός στόχος της ενανθρωπήσεως ήταν η σωτηρία να είναι πλήρης και να αναφέρεται σ' ολόκληρο τον άνθρωπο. Όπως υπογραμμίζει χαρακτηριστικά, επικαλούμενος και το σχετικό σωτηριολογικό επιχείρημα του Γρηγορίου του Θεολόγου κατά του Απολλιναρίου, «Όλον γαρ όλος ανέλαβέ με, και όλος όλω ηνώθη, ίνα όλω την σωτηρίαν χαρίσηται: “Το γαρ απρόσληπτον αθεράπευτον”»¹⁵⁵.

Ξεκινώντας απ' αυτή τη χριστολογική και σωτηριολογική εν ταυτώ αρχή ο Δαμασκηνός στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει το Μονοθελητισμό ενεργοποιεί το παραπάνω επιχείρημα του Γρηγορίου του Θεολόγου, προσαρμόζοντάς το κατάλληλα εναντίον των Μονοθελητών. Αν, όπως υπογραμμίζει, ο Λόγος δεν προσέλαβε την ανθρώπινη θέληση, που ως άρρηκτα συνδεδεμένη με το νου θεωρείται κι' αυτή «πρωτοπαθής», όπως και ο νους από το Γρηγόριο Θεολόγο¹⁵⁶ και το Μάξιμο Ομολογητή¹⁵⁷, τότε δεν θεραπεύτηκε και δεν σώθηκε αυτό που πρωτοστάτησε στη γένεση της αμαρτίας¹⁵⁸. Θεωρώντας μάλιστα το λογικό και το αυτεξούσιο ως το «κατ' εικόνα» του Θεού στον άνθρωπο, όπως είδαμε, υποστηρίζει με έμφαση ότι αν ο Λόγος δεν προσέλαβε την ανθρώπινη θέληση, τότε δεν προσέλαβε το «κατ' εικόνα» και κατά συνέπεια η σωτηρία του ανθρώπου είναι ανέφικτη¹⁵⁹. Κανένα σωτηριώδη σκοπό δε μπορεί να εκπληρώσει η ενανθρώπιση, αν ο Λόγος δεν προσέλαβε το λογικό και το αυτεξούσιο, δηλ. το νου και την ελεύθερη θέληση, τα οποία ως αρρωστημένα και μάλιστα «πρωτοπαθή» στοιχεία της ανθρώπινης φύσης χρειάζονταν κυρίως και κατ' εξοχήν τη θεραπεία και την ανακαίνιση¹⁶⁰. «Αναλαμβάνει τοίνυν», καταλήγει ο Δαμασκηνός, «όλον τον άνθρωπον, και το τούτου κάλλιστον (δηλ. το λογικό και το αυτεξούσιο), υπό αρρωστίαν πεσόν, ίνα όλω την σωτηρίαν χαρίσηται»¹⁶¹. Η συχνή χρήση της ιατρικής ορολογίας κατά την ανάπτυξη του

¹⁵⁵ Βλ. όπ. παρ. 50, PG 94, 1005 AB· Kotter II, 121. Πρβλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Επιστολή 101, Προς Κληδόνιον πρεσβύτερον, Κατά Απολλιναρίου*, PG 37, 181 C – 184 A.

¹⁵⁶ Βλ. όπ. παρ., PG 37, 188 B.

¹⁵⁷ Βλ. *Προς τον κύριον Μαρίνον τον πρεσβύτερον της Κύπρου*, PG 91, 136 B.

¹⁵⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 58, PG 94, 1041 D· Kotter II, 142· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 28, PG 95, 161 C· Kotter IV, 211· 44, PG 95, 184 CD· Kotter IV, 229 εξ. Βλ. και Γ. Μεταλλίδη, *Η σωτηρία του ανθρώπου κατά τον άγιο Ιωάννη το Δαμασκηνό* (Διατριβή επί διδακτορία), Θεσσαλονίκη 2002, σ. 116.

¹⁵⁹ Βλ. *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 28, PG 95, 165 D· Kotter IV, 215.

¹⁶⁰ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 62, PG 94, 1072 C· Kotter II, 157· *Περί των εν Χριστώ δύο θελημάτων και ενεργειών και των λοιπών φυσικών ιδιωμάτων εξ επιδρομής δε και περί δύο φύσεων και περί μιάς υποστάσεως* 28, PG 95, 161 CD· Kotter IV, 211 εξ.· 44, PG 95, 184 CD· Kotter IV, 229 εξ.

¹⁶¹ *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 62, PG 94, 1072 C· Kotter II, 157.

παραπάνω σωτηριολογικού επιχειρήματος δείχνει σαφέστατα ότι ο Δαμασκηνός είναι θερμός υπέρμαχος της θεραπευτικής σωτηριολογίας που χαρακτηρίζει την πλειονότητα των ανατολικών πατέρων της Εκκλησίας.

Αλλά ο Χριστός δεν είναι γι' αυτόν μόνο ο ιατρός που με την ενανθρώπησή του θεράπευσε την ανθρώπινη φύση από την αρρώστια της αμαρτίας. Είναι και ο ελευθερωτής που με το σωτηριώδες έργο του, και κυρίως με το θάνατο και την ανάστασή του, απελευθέρωσε τον άνθρωπο από το κράτος του διαβόλου, της φθοράς και του θανάτου. Υπό την έννοια αυτή η σωτηρία είναι καρπός μιας δραματικής πάλης του Χριστού εναντίον του διαβόλου, κατά την οποία ο Χριστός νίκησε το διάβολο, όχι μόνο αποκρούοντας τις επιθέσεις του κατά τους πειρασμούς που υπέστη¹⁶², αλλά κυρίως εξαπατώντας τον και νικώντας τον με το σταυρικό του θάνατο και σφραγίζοντας τη νίκη του αυτή με την ανάστασή του¹⁶³. Με πολύ παραστατικό τρόπο παρουσιάζει ο Δαμασκηνός τη σωτηριολογική διαδικασία αυτής της θείας απάτης. Καταπίνοντας ο διάβολος κατά το θάνατο του Χριστού το δόλωμα του σώματος, πιάνεται στο αγκίστρι της θεότητας και, επειδή γεύθηκε αναμάρτητο και ζωοποιό σώμα, καταστρέφεται, αφήνοντας πλέον ελεύθερους όλους όσους είχε προηγουμένως καταπιεί¹⁶⁴.

Παράλληλα όμως και σε συνάρτηση με τη θριαμβική αυτή σωτηριολογική αντίληψη, κατά την οποία η σωτηρία αποτελεί καρπό της νίκης του Χριστού κατά του διαβόλου και του θανάτου, ο Δαμασκηνός υπογραμμίζει και την καθαρά «λυτρωτική» σημασία που έχει ο θάνατος του Χριστού. Καίτοι ο Χριστός ως αναμάρτητος δεν υπέκειτο στο θάνατο, εντούτοις δέχθηκε να πεθάνει για χάρη μας, προσφέροντας τον εαυτό του υπέρ ημών θυσία στον ουράνιο Πατέρα του. Κι' αυτό γιατί εναντίον του, όπως τονίζει, διαπράξαμε την προπατορική αμαρτία, και ως εκ τούτου αυτός έπρεπε να δεχθεί το αίμα του Χριστού ως λύτρο για χάρη μας, προκειμένου να απαλλαγούμε από την κατάκριση¹⁶⁵.

Η θέση αυτή του αγ. Ιωάννη του Δαμασκηνού δεν πρέπει να ταυτίζεται με την ανσέλμεια αντίληψη για την ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης¹⁶⁶, γιατί εκτός του ότι εδώ δεν γίνεται λόγος για κάτι τέτοιο, η προπατορική αμαρτία δεν νοείται κατ' αυτόν, όπως είδαμε, ως

¹⁶² Βλ. όπ. παρ. 64, PG 94, 1081 C – 1084 A· Kotter II, 162 εξ.

¹⁶³ Βλ. όπ. παρ. 45, PG 94, 981 C – 984 A· Kotter II, 107· 56, PG 94, 1028 C – 1029 A· Kotter II, 134· 86, PG 94, 1137 BC· Kotter II, 192· *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας I*, 21, PG 94, 1253 B· Kotter III, 109 εξ· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 20, PG 96, 617 BC· Kotter V, 129 εξ· 22, PG 96, 620 B – 621 A· Kotter V, 131 εξ. Βλ. και Ν. Ματσούκα, «Φιλοσοφία και δογματική διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού», όπ. παρ., σ. 298 εξ.

¹⁶⁴ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 71, PG 94, 1096 C – 1097 A· Kotter II, 170. Βλ. και *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 20, PG 96, 617 BC· Kotter V, 129 εξ· 22, PG 96, 620 D – 621 A· Kotter V, 131 εξ.

¹⁶⁵ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 71, PG 94, 1096 BC· Kotter II, 170. Πρβλ. *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας I*, 21, PG 94, 1253 B· Kotter III, 109.

¹⁶⁶ Για την ανσέλμεια αυτή αντίληψη βλ. Δ. Ι. Τσελεγγίδη, όπ. παρ., σ. 118 κ.ε.

προσβολή της θείας δικαιοσύνης, αλλά ως αποτέλεσμα της εξαπάτησης των πρωτοπλάστων από το διάβολο. Γι' αυτό άλλωστε τονίζει τόσο εμφαντικά ότι ο Χριστός με το θάνατό του αποδίδοντας τα ίσα εξαπάτησε και νίκησε το διάβολο. Με άλλα λόγια στόχος του Δαμασκηνού με την αναφορά του στη «λυτρωτική» σημασία του θανάτου του Χριστού δεν είναι τίποτε άλλο παρά το να τονίσει, ακολουθώντας μάλιστα πιστά στο σημείο αυτό το Γρηγόριο Θεολόγο¹⁶⁷, ότι αποδέκτης του λύτρου που πρόσφερε ο Χριστός με το αίμα του δεν πρέπει να θεωρείται ο τύραννος της ανθρωπότητας, ο διάβολος, αλλά ο Πατήρ¹⁶⁸.

Ανεξάρτητα από τις παραστάσεις και τα σχήματα που χρησιμοποιεί ο Δαμασκηνός, για να περιγράψει το σωτηριώδες έργο του Χριστού, εκείνο στο οποίο αποσκοπεί είναι να παρουσιάσει το μυστήριο της εν Χριστώ σωτηρίας ως συντελούμενο «δι' εαυτού» και «εν εαυτώ», όπως λέει, προκειμένου να καταστεί δυνατή η θεραπεία και η ανακαίνιση του «κατ' εικόνα», η απελευθέρωση του ανθρώπου από την αμαρτία, τη φθορά και το θάνατο, η λύτρωσή του από την τυραννία του διαβόλου, η μετοχή του στη ζωή και τη δόξα του αναστάσαντος Χριστού, η κλήση του στη θεογνωσία και η πνευματική ενδυνάμωση και παιδαγωγία του, έτσι ώστε να μπορεί και ο ίδιος με υπομονή και ταπείνωση να κατανικά τον ηττημένο από το Χριστό τύραννο¹⁶⁹. Τίποτε απ' όλα αυτά δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί χωρίς την ενανθρώπιση του Λόγου.

δ. Η σημασία της Χριστολογίας του αγ. Ιωάννη του Δαμασκηνού για την Εικονολογία του

Η Εικονολογία του Δαμασκηνού δεν νοείται αυτόνομα και ανεξάρτητα από τη Χριστολογία του, γιατί εκτός από το τριαδολογικό και ανθρωπολογικό της υπόβαθρο θεμελιώνεται και πάνω σε αδιαμφισβήτητες χριστολογικές προϋποθέσεις¹⁷⁰. Η χριστολογική θεμελίωση της Εικονολογίας του οφείλεται κυρίως και κατ' εξοχήν στην προσπάθειά του να υποστηρίξει έναντι των Εικονομάχων αφενός την τιμητική προσκύνηση των ιερών εικόνων και αφετέρου το περιγραπτό της ανθρώπινης φύσης του Χριστού.

¹⁶⁷ Βλ. *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 22, PG 36, 653 AB.

¹⁶⁸ Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 71, PG 94, 1096 C· Kotter II, 170: «Μη γαρ γένοιτο τω τυράννω το του Δεσπότη προσενεχθήναι αίμα». Σχετικά με τον Πατέρα ως αποδέκτη του λύτρου κατά την ορθόδοξη παράδοση βλ. Δ. Γ. Τσάμη, «Η περί του αποδέκτου του λύτρου διδασκαλία των πατέρων της Εκκλησίας», στο *Κληρονομία* 2 (1970), σ. 102 κ.ε.

¹⁶⁹ Βλ. όπ. παρ. 77, PG 94, 1108 BC· Kotter II, 175.

¹⁷⁰ Βλ. σχετικά G. D. Martzelos, «Die dogmatischen Grundlagen der orthodoxen Ikonenlehre», στο *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, Νέα σειρά: Τμήμα Θεολογίας (Τιμητικό αφιέρωμα στον Ομότιμο Καθηγητή Αντώνιο –Αιμίλιο Ταχιάο)*, τόμ. 8, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 267 κ.ε. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 127 κ.ε.

Ήδη από την αρχή της εικονομαχικής έριδας βασικό επιχείρημα των Εικονομάχων ήταν ότι η προσκύνηση των ιερών εικόνων, όπως και των αγίων λειψάνων, αποτελεί ουσιαστικά λατρεία της ύλης και κατά συνέπεια ειδωλολατρία. Για την εχθρική αυτή στάση τους έναντι της ύλης και την από μέρους τους απαξίωσή της μέσα στην Εκκλησία ο Δαμασκηνός τους κατηγορεί για Μανιχαϊσμό¹⁷¹. Γι' αυτό και προβάλλει έναντι των «μανιχαϊκών» αυτών αντιλήψεων την ιερότητα της ύλης, την οποία θεμελιώνει στην πραγματικότητα της θείας ενανθρωπήσεως. Η ύλη με την πρόσληψή της από τον σαρκωμένο Λόγο του Θεού αποτέλεσε μέσο για τη σωτηρία του κόσμου και απέκτησε εν Χριστώ μια απροσμέτρητη ιερότητα. «Οὐ proskunî tí ὙΙV», υπογραμμίζει με έμφαση, «proskunî d□ tŌn tÁj Ὑlhj ΔηmiourgŌn, tŌn Ὑlhn di' ἤm□ genŌmenon, ka' ἤm□ ὙΙV t³⁄⁴n kato...khsin qšmenon, ka' di' Ὑlhj t³⁄⁴n swthr...an mou ἤm□rgasfmenon. “Ο g|r ΛŌgoj s|r x ἤm□gšneto ka' ἤm□sk»nwsen ἤm□n 'm«n”. P©si d□ dÁlon, Óti ' s|r x Ὑlh ka' kt...sma ἤm□st...n. Sšbw oân t³⁄⁴n Ὑlhn ka' di' a,,doàj Ψgw ka' proskunî, di' Áj ' swthr...a mou gšgone. Sšbw d□ oŪc æj ΘεŌn, εἰll' æj qe...aj ἤm□nerge...aj ka' cƒritoj œmplewn»¹⁷². Κατά συνέπεια η τιμητική προσκύνηση των ιερών εικόνων, όπως και των αγίων λειψάνων, δεν αποτελεί ειδωλολατρία, γιατί δεν περιορίζεται στην ύλη καθ' εαυτήν, αλλά ανάγεται στο δημιουργό της ύλης, που την τίμησε με την ενανθρώπησή του και την καθαγίασε.

Ένα άλλο βασικό επιχείρημα των Εικονομάχων ήταν ότι η απεικόνιση του Χριστού είναι ανεπίτρεπτη, γιατί με την απεικόνισή του περιγράφεται και σχηματοποιείται η απερίγραπτη και ασχημάτιστη θεότητά του. Για να καταπολεμήσει την εικονομαχική αυτή αντίληψη ο Δαμασκηνός, όπως άλλωστε και άλλοι εικονόφιλοι πατέρες της εποχής του¹⁷³, προσπάθησε ήδη από την αρχή της εικονομαχικής έριδας να θεμελιώσει τη θεολογική νομιμότητα της απεικόνισης του Χριστού πάνω στην πραγματικότητα της ενανθρωπήσεως και την τελειότητα της ανθρώπινης φύσης του¹⁷⁴.

Είναι βέβαια γεγονός ότι εκείνος που συνέδεσε στενότερα το ζήτημα της απεικόνισης του Χριστού με τη Χριστολογία της Εκκλησίας

¹⁷¹ Βλ. *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας I*, 16, PG 94, 1245 C· Kotter III, 90· 2, 13, PG 94, 1297 B· Kotter III, 104.

¹⁷² Όπ. παρ. 2, 14, PG 94, 1300 B· Kotter III, 105. Βλ. και όπ. παρ. 1, 16, PG 94, 1245 AB· Kotter III, 89.

¹⁷³ Βλ. λ.χ. Γερμανού Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή προς Ιωάννην επίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 157 CD· *Επιστολή προς Θωμάν επίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 173 B. Γρηγορίου πάπα Ρώμης, *Επιστολή προς Γερμανόν τον αγιώτατον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως*, PG 98, 152 A.

¹⁷⁴ Βλ. σχετικά Η. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München ²1977, σ. 301. Δ. Ι. Τσελεγγίδη, *Η θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της* (Διατριβή επί διδακτορία), Θεσσαλονίκη 1984, σ. 105 εξ.

είναι ο Θεόδωρος ο Στουδίτης κατά τη β' φάση της Εικονομαχίας¹⁷⁵. Θα πρέπει όμως να τονίσουμε ότι τη σύνδεση αυτή καθιέρωσε και προέβαλε ήδη κατά την α' φάση της Εικονομαχίας κυρίως ο άγ. Ιωάννης ο Δαμασκηνός.

Ο Θεός ως αόρατος, ανείκαστος, απερίγραπτος, άποσος, αμεγέθης, άοριστος, ανείδεος, ασώματος και ακατάληπτος είναι κατά το Δαμασκηνό και ανεικόνιστος. Με την ενανθρώπησή του όμως, επειδή προσέλαβε τέλεια και πραγματική ανθρώπινη φύση, πήρε και πάχος και σχήμα και φύση και χρώμα σάρκας και έγινε έτσι εικονιστός. Κατά συνέπεια, όταν εικονίζεται ο Χριστός, δεν εικονίζεται η αόρατη και απερίγραπτη θεία φύση του, αλλά μόνο το ορατό και περιγραφτό ανθρώπινο σώμα του¹⁷⁶. Όπως σημειώνει επιγραμματικά ο Δαμασκηνός, «Ου την αόρατον εικονίζω θεότητα, αλλ' εικονίζω Θεού την οραθείσαν σάρκα»¹⁷⁷. Αν κατασκευάζαμε εικόνα του αοράτου Θεού, όπως τονίζει ανασκευάζοντας τις κατηγορίες των Εικονομάχων, τότε πράγματι θα αμαρτάναμε, γιατί είναι αδύνατο να εικονισθεί ο ασώματος, αόρατος, απερίγραπτος και ασχημάτιστος Θεός. Από τη στιγμή όμως που ο Θεός Λόγος ενανθρώπησε και εμφανίστηκε στους ανθρώπους με σάρκα, έχοντας όλες τις σωματικές ιδιότητες, δεν σφάλλουμε, όταν απεικονίζουμε το Χριστό¹⁷⁸.

Η απεικόνιση μάλιστα του Χριστού είναι κατά το Δαμασκηνό όχι απλώς επιτρεπτή, αλλά και αναγκαία τόσο για δογματικούς όσο και για ψυχοπαιδαγωγικούς λόγους. Κι' αυτό γιατί με τον τρόπο αυτό όχι μόνο διακηρύττεται η δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας για την πραγματικότητα και την κατά πάντα τελειότητα της ανθρώπινης φύσης του Χριστού σε αντίθεση με τις αιρέσεις των Δοκητών και των Μονοφυσιτών, αλλά επιτυγχάνεται και η αναγωγή της σκέψης του πιστού στο πρόσωπο και το σωτηριώδες έργο του Χριστού¹⁷⁹. Έτσι μπορεί ο

¹⁷⁵ Βλ. K. Wessel, «Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz», στο *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, τόμ. 1 (Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität), έκδ. Carl Andresen, Göttingen 1982, σ. 315 κ.ε.

¹⁷⁶ Βλ. *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας* 1, 4, PG 94, 1236 C· Kottler III, 78· 8, PG 94, 1237 D – 1240 A· Kottler III, 81 εξ· 16, PG 94, 1245 A· Kottler III, 89· 21, PG 94, 1252 D· Kottler III, 108· 2, 5, PG 94, 1288 AB· Kottler III, 71 εξ· 11, PG 94, 1293 D – 1296 A· Kottler III, 99 εξ· 3, 2, PG 94, 1320 BC· Kottler III, 71 εξ· 6, PG 94, 1325 B· Kottler III, 78· 8, PG 94, 1328 C – 1329 A· Kottler III, 81 εξ· 9, PG 94, 1332 D· Kottler II, 99 εξ· *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 89, PG 94, 1169 C – 1172 B· Kottler II, 207.

¹⁷⁷ *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας* 1, 4, PG 94, 1236 C· Kottler III, 78· 3, 6, PG 94, 1325 B· Kottler III, 78.

¹⁷⁸ Βλ. όπ. παρ. 2, 5, PG 94, 1288 AB· Kottler III, 71 εξ· 3, 2, PG 94, 1320 BC· Kottler III, 71 εξ.

¹⁷⁹ Βλ. όπ. παρ. 1, 8, PG 94, 1240 AB· Kottler III, 82 εξ· 3, 8, PG 94, 1329 A· Kottler III, 82 εξ· 12, PG 94, 1336 A· Kottler III, 123· *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 89, PG 94, 1172 AB· Kottler II, 207. Γενικότερα για τη δογματική και ψυχοπαιδαγωγική σημασία της απεικόνισης του Χριστού βλ. και Κ. Δ. Καλοκύρη, *Η ουσία της ορθοδόξου αγιογραφίας*, Αθήνα 1960, σ. 51 κ.ε. Δ. Ι. Τσελεγγίδη, όπ. παρ., σ. 128 κ.ε.

πιστός, θεωρώντας την εικόνα του Χριστού, να αναχθεί κατά το δυνατόν και στη δόξα της θεότητάς του¹⁸⁰.

Ανεξάρτητα από το αν η Εικονολογία του Δαμασκηνού αποτέλεσε ή όχι τη βάση για την Εικονολογία των πατέρων της Ζ΄ Οικουμενικής συνόδου, είναι γεγονός αναντίρρητο ότι με τη θεμελίωση της Εικονολογίας του πάνω στην πραγματικότητα της θείας ενανθρωπήσεως έδωσε στους μεταγενέστερους εικονόφιλους πατέρες όλες τις αναγκαίες δογματικές προϋποθέσεις, ώστε να αντιμετωπίσουν την Εικονομαχία κατά τη β΄ φάση της αποκλειστικά ως χριστολογική αίρεση, θεωρώντας την μάλιστα ως τη συνισταμένη των χριστολογικών αιρέσεων του παρελθόντος.

Συμπεράσματα

Ύστερα απ' όσα είπαμε έγινε, πιστεύουμε, σαφές ότι η ενανθρώπιση δεν αποτελεί για το Δαμασκηνό μόνο το κυρίαρχο θέμα της Χριστολογίας του, αλλά και το κοινό σημείο αναφοράς όλων των επιμέρους βασικών πτυχών της θεολογίας του, καλύπτοντας έτσι το μεγαλύτερο τμήμα της ενασχόλησής του με τα ζητήματα της δογματικής θεολογίας. Καμιά από τις βασικές πτυχές της θεολογίας του δεν είναι νοητή, χωρίς να ληφθεί υπόψη η χριστολογική προβληματική που σχετίζεται με την ακριβή και τεκμηριωμένη περιγραφή του γεγονότος της θείας ενανθρωπήσεως και τη διασφάλισή του από τις ποικίλες αιρετικές παραχαράξεις. Η χριστολογική αυτή προβληματική αποτέλεσε για το Δαμασκηνό τη βάση για την ενοποίηση όλων των επιμέρους πτυχών της θεολογίας του με συνδετικό κρίκο το γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως. Από την άποψη αυτή θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το γεγονός της ενανθρωπήσεως και οι συναφείς μ' αυτό χριστολογικές αιρέσεις υπήρξαν η μεγαλύτερη πρόκληση για την ανάπτυξη της θεολογίας του Δαμασκηνού, και μάλιστα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε, παρά την ποικιλία των θεμάτων της, να παρουσιάζεται ομοιογενής, ενιαία και αδιαίρετη.

Ανεξάρτητα όμως απ' αυτό πρέπει να σημειώσουμε ότι η χριστολογική προβληματική του Δαμασκηνού, που είναι διάσπαρτη μέσα στη θεολογία του, αποτέλεσε και την αφετηρία για την επέκταση της θεολογικής σκέψης του και σε θέματα που δεν παρουσιάζουν μόνο θεολογικό αλλά και τεράστιο φιλοσοφικό ενδιαφέρον, όπως λ.χ. η έννοια του ενυποστάτου ή η διάκριση μεταξύ φυσικού και γνωμικού θελήματος. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο το γεγονός ότι με τα ζητήματα αυτά ασχολείται και σε συγγράμματά του, όπου πραγματεύεται όχι μόνο θεολογικά αλλά και καθαρώς φιλοσοφικά θέματα. Από την άποψη λοιπόν αυτή έχουμε τη γνώμη ότι η ενανθρώπιση αποτέλεσε ισχυρή πρόκληση όχι μόνο για την

¹⁸⁰ Βλ. *Προς τους διαβάλλοντες τας αγίας εικόνας* 3, 12, PG 94, 1336 A· Kotter III, 123.

ανάπτυξη της θεολογίας του Δαμασκηνού, αλλά και για τον εμπλουτισμό της φιλοσοφικής του προβληματικής που είναι άρρηκτα δεμένη με τη θεολογία του. Για το λόγο αυτό κατόρθωσε να απαντήσει τεκμηριωμένα και πειστικά στα παραπάνω φιλοσοφικά ζητήματα, που ήταν άγνωστα στην προγενέστερη φιλοσοφική παράδοση, και να συμβάλει με τον τρόπο αυτό σημαντικά στην ανάπτυξη ιδιαίτερα του χριστιανικού φιλοσοφικού στοχασμού.

Με δυο λόγια, η ενανθρώπιση υπήρξε για το Δαμασκηνό ο μοχλός ανάπτυξης τόσο της θεολογικής όσο και της φιλοσοφικής του σκέψης, μιας σκέψης που σφράγισε καθοριστικά, ως γνωστόν, όχι μόνο τη δογματική θεολογία, αλλά και το συναφή μ' αυτήν φιλοσοφικό προβληματισμό μέσα στην ορθόδοξη παράδοση.