ΓΕΩΡΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ

ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΤΡΕΙΣ ΙΕΡΑΡΧΕΣ*

Εισαγωγή

Οι Τρεις Ιεράρχες που καθιερώθηκαν δικαίως στη νεώτερη ιστορία του Ελληνικού Έθνους ως οι προστάτες και στυλοβάτες της ελληνικής παιδείας αποτελούν για όλους μας, εκπαιδευτικούς και εκπαιδευομένους, πηγή εμπνεύσεως και ιδεώδη πρότυπα για την κριτική αποδοχή και αξιοποίηση των παρεχομένων γνώσεων επ' αγαθώ του κοινωνικού συνόλου. Τους τιμούμε όχι μόνο για την τεράστια συμβολή τους στην ανάπτυξη των ελληνικών γραμμάτων σε μια εποχή μάλιστα παρακμής του γερασμένου Ελληνισμού, αλλά και για το γεγονός ότι κατόρθωσαν να συζεύξουν αρμονικά την ελληνική παιδεία με τη χριστιανική πίστη και ζωή, γεγονός που αποτελεί μοναδικό επίτευγμα στην ιστορία της ανθρωπότητας.

Ωστόσο όμως συνήθως διαφεύγει της προσοχής μας η καθοριστική συμβολή των Τριών Ιεραρχών στη σημαντικότατη διάκριση της θεολογίας από τη μια μεριά και της φιλοσοφίας και της επιστήμης από την άλλη, μια διάκριση που επιτρέπει τη δυνατότητα σχέσης ανάμεσά τους, χωρίς να συγχέονται και να χάνουν την ιδιαιτερότητά τους. Το πόσο σημαντική υπήρξε η διάκριση αυτή για το χώρο της ορθόδοξης Ανατολής γίνεται φανερό, αν αναλογιστούμε ότι στη Δύση, όπου δεν έγινε η σαφής αυτή διάκριση εκ μέρους των Σχολαστικών θεολόγων του Μεσαίωνα, υπήρξε είτε σύγχυση της θεολογίας με τη φιλοσοφία και σύγκρουσή της με την επιστήμη, όπως λ.χ. στην περίπτωση του Γαλιλαίου[1], είτε οξεία αντιπαράθεση μεταξύ

* Διάλεξη που έγινε στην αίθουσα Τελετών του ΑΠΘ στις 29-1-2013 κατά την εορταστική εκδήλωση προς τιμήν των Τριών Ιεραρχών.

[1] Βλ. και άλλα χαρακτηριστικά παραδείγματα στο W. Heisenberg, *Η εικόνα της φύσης στη σύγχρονη Φυσική*, μετάφρ. Α. Τσαμκιράνη – Γεωργανοπούλου, Εκδ. «Αφοί Σάκκουλα», Θεσσαλονίκη 1971, σ. 73 κ.ε.

θεολογίας και φιλοσοφίας, όπως συνέβη λ.χ. με το Λούθηρο και γενικότερα με τον Προτεσταντισμό[2].

Δυστυχώς, αν και υπάρχει μια τόσο ξεκάθαρη θέση εκ μέρους των Τριών Ιεραρχών, μια θέση που είναι, θα έλεγα, διάχυτη μέσα στην ορθόδοξη πατερική παράδοση, είμαστε πολλές φορές δέσμιοι δυτικών επιδράσεων και προκαταλήψεων, με αποτέλεσμα άλλοτε να συγχέουμε τη θεολογία με τη φιλοσοφία, άλλοτε να τις θεωρούμε διαμετρικά αντίθετες και άλλοτε να πιστεύουμε ότι θεολογία και επιστήμη είναι τελείως ασυμβίβαστες μεταξύ τους.

Για τους Τρεις Ιεράρχες η θεολογία ως χαρισματική λειτουργία στα πλαίσια του εκκλησιαστικού σώματος διακρίνεται σαφώς από τη φιλοσοφία και την επιστήμη. Κι' αυτό γιατί η θεολογία σχετίζεται με την αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο, που γίνεται αποδεκτή με την πίστη, ενώ η φιλοσοφία και η επιστήμη αποτελούν πτυχές του ανθρώπινου πολιτισμού που σχετίζονται με τη λογική και εμπειρική έρευνα της κτιστής πραγματικότητας.

Ας έλθουμε όμως να δούμε κάπως αναλυτικότερα το ζήτημα αυτό, αναφερόμενοι κατ' αρχήν στις προϋποθέσεις που χαρακτηρίζουν κατά τους Τρεις Ιεράρχες τη σχέση της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη, για να κατανοήσουμε στη συνέχεια τις συνέπειες, στις οποίες οδηγούνται με βάση αυτές τις προϋποθέσεις τους.

α) Προϋποθέσεις που προσδιορίζουν τη σχέση της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη

[2] Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Λογική και Αποκάλυψη κατά το Λούθηρο και την ορθόδοξη παράδοση», στο *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 67 (1984), τεύχ. 701, σ. 155 εξ.· του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 221 κ.ε.· G. D. Martzelos, «Vernunft und Offenbarung in der Theologie Luthers und in der Orthodoxen Überlieferung», στο *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 28 (1985), Θεσσαλονίκη 1985, σ. 261 εξ. και στο *Oikoumene and Theology (The 1993-95 Erasmus Lectures in Ecumenical Theology)*, edited by Petros Vassiliadis, series: Εκκλησία - Κοινωνία - Οικουμένη 11, Paratiritis S.E., Thessaloniki 1996, σ. 107 εξ.

Πρώτη βασική προϋπόθεση που προσδιορίζει τη σχέση της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη είναι γι' αυτούς η διάχυτη σ' ολόκληρη την ορθόδοξη παράδοση οντολογική διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου[3]. Η διάκριση αυτή δεν είναι μια θέση, την οποία αποδέχονται, χωρίς να συνειδητοποιούν τις βαθύτερες συνέπειες και προεκτάσεις της. Τουναντίον· είναι μια διάκριση που αποτελεί τη θεμελιώδη προϋπόθεση όλων των επιμέρους πτυχών της θεολογίας τους, ειδικότερα όμως προσδιορίζει εξολοκλήρου τη θεολογική τους γνωσιολογία[4]. Με βάση αυτή τη διάκριση οι Τρεις Ιεράρχες διακρίνουν σαφώς μεταξύ λογικής, φιλοσοφίας και επιστήμης αφενός, που αναφέρονται στην έρευνα και τη μελέτη του κτιστού, και Αποκαλύψεως, δόγματος και θεολογίας αφετέρου, που σχετίζονται με την αποκάλυψη και την εμπειρία του ακτίστου. Με άλλα λόγια τα όρια μεταξύ θεολογίας από τη μια μεριά και φιλοσοφίας και επιστήμης από την άλλη είναι γι' αυτούς απολύτως σαφή: Η θεολογία έχει ως αντικείμενο και γνωστικό πεδίο την αποκάλυψη και την εμπειρία του ακτίστου, ενώ η φιλοσοφία και η επιστήμη έχουν ως αντικείμενο και γνωστικό πεδίο αποκλειστικά και μόνο την κτιστή πραγματικότητα. Για το λόγο αυτό, όταν η κάθε μια είναι ενήμερη των ορίων της και λειτουργεί, χωρίς να παραβιάζει τα όρια της άλλης, θέμα συγχύσεως ή συγκρούσεως μεταξύ τους δεν τίθεται. Και οι τρεις τους, σαφώς διακεκριμένες η μία από την άλλη, μπορούν να λειτουργούν παράλληλα ή και να σχετίζονται μεταξύ τους μέσα στα πλαίσια των ορίων τους.

Εξάλλου η διάκριση της θεολογίας από τη φιλοσοφία και την επιστήμη θεμελιώνεται κατά τους Τρεις Ιεράρχες και στην

---

[3] Σύνοψη της διάχυτης αυτής διάκρισης στην ορθόδοξη παράδοση βλ. στο έργο του Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως* I, 3, PG 94, 796 ABC. Βλ. και Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄ (Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική Χριστιανοσύνη)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 46 κ.ε.

[4] Βλ. ενδεικτικά G. D. Martzelos, «Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen», στο *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 225 κ.ε.· Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ουσία και ενέργειαι 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 [2]1993, σ. 39 κ.ε., 66 κ.ε.· Ν. Α. Ματσούκα, όπ. παρ., σ. 113 κ.ε.

τελείως διαφορετική μέθοδο γνωστικής προσέγγισης του αντικειμένου τους. Άλλη είναι η μέθοδος γνώσης του άκτιστου Θεού και άλλη η μέθοδος γνώσης της κτιστής πραγματικότητας. Ο Θεός ως άκτιστος γνωρίζεται με το αισθητήριο και την εμπειρία της πίστεως, πράγμα που προϋποθέτει την ηθική και πνευματική καθαρότητα του ανθρώπου και το φωτισμό του νου του από τον ίδιο το Θεό, ενώ η κτιστή πραγματικότητα γνωρίζεται με τη χρήση της εμπειρικής έρευνας και της λογικής διεργασίας, χωρίς να χρειάζεται προς τούτο κάποιες ηθικοπνευματικές προϋποθέσεις[5].

Πολύ χαρακτηριστικά είναι τα όσα γράφει στο σημείο αυτό ο Γρηγόριος ο Θεολόγος στον *Α΄ Θεολογικό λόγο* του: Δεν είναι, αγαπητοί μου, τονίζει, για όλους η θεολογία, αλλά μόνο για κείνους, που έχοντας δώσει πνευματικές εξετάσεις, έχουν προχωρήσει πνευματικά, και κυρίως για όσους έχουν καθαρθεί ψυχικά και σωματικά ή τουλάχιστον βρίσκονται καθ' οδόν προς την ψυχοσωματική κάθαρση. Για να είμαστε σε θέση να θεολογήσουμε, πρέπει να απομακρυνθούμε από τη λάσπη και την ταραχή των παθών και να μην επιτρέψουμε στο νου μας να σκοτίζεται από την πονηρία και την πλάνη[6]. Μ' αυτό που λέω, διευκρινίζει, δεν εννοώ ότι δεν πρέπει να έχουμε πάντοτε στη σκέψη μας τη μνήμη του Θεού, αλλά εννοώ ότι δεν πρέπει να θεολογούμε ευκαίρως-ακαίρως, χωρίς να έχουμε μάλιστα τις αναγκαίες προς τούτο ηθικές και πνευματικές προϋποθέσεις[7]. Αν όμως θέλεις παρόλα αυτά, λέει ο Γρηγόριος, να ασχοληθείς με λεπτά ζητήματα, όπως τα θεολογικά, για να γυμνάσεις το νου σου, εγώ θα σου προτείνω να βαδίσεις «πλατείας οδούς». Φιλοσόφησε λ.χ. για τη ύπαρξη αυτού του κόσμου ή άλλων κόσμων, για τη φύση της ύλης, της ψυχής, των καλών ή κακών λογικών όντων ή ακόμη και για ελάσσονος σημασίας θεολογικά θέματα. Αν φιλοσοφώντας για τα θέματα αυτά βρεις την αλήθεια, δεν είναι άχρηστο· αλλά και αν πέσεις έξω,

[5] Βλ. κυρίως Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 139 κ.ε.

[6] Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 27, Κατά Ευνομιανών προδιάλεξις*, 3, PG 36, 13 C – 16 A.

[7] Βλ. όπ. παρ., 4, PG 36, 16 BC.

είναι ακίνδυνο. «Εν τούτοις γαρ», όπως σημειώνει επί λέξει, «και το επιτυγχάνειν ουκ άχρηστον, και το διαμαρτάνειν ακίνδυνον»[8]. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο, όταν ασχολούμαστε με τη θεολογία, και μάλιστα χωρίς τις παραπάνω ηθικο-πνευματικές προϋποθέσεις.

Δεύτερη βασική προϋπόθεση που προσδιορίζει κατά τους Τρεις Ιεράρχες τη σχέση της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη είναι η ένωση κτιστού και ακτίστου, και μάλιστα, θα έλεγα, κατά το πρότυπο της ενώσεως των δύο φύσεων, της θείας και της ανθρώπινης, στο πρόσωπο του Χριστού: «ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαιρέτως, αχωρίστως»[9]. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ο τρόπος αυτός της ενώσεως δεν συνδέεται μόνο με την ορθόδοξη Χριστολογία, αλλά *mutatis mutandis* έχει την εφαρμογή του γενικότερα και σε επιμέρους πτυχές της πατερικής θεολογίας και ιδιαίτερα της θεολογικής προβληματικής των Τριών Ιεραρχών, όπως λ.χ. στη σχέση της λογικής με την Αποκάλυψη, του δόγματος με την ορολογία, της θεωρίας με την πράξη, της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη κλπ.

Υπό την έννοια αυτή η διάκριση της φιλοσοφίας και της επιστήμης από τη θεολογία όχι μόνο δεν αποτελεί εμπόδιο, αλλά τουναντίον συνιστά βασική προϋπόθεση για την «ασύγχυτη» και «αδιαίρετη» ένωσή τους. Μέσα στα πλαίσια αυτής της ένωσης θεολογία και φιλοσοφία ή θεολογία και επιστήμη διακρίνονται μεταξύ τους σαφώς, ώστε να αποκλείεται τόσο η μεταξύ τους «σύγχυση» ή «τροπή» της μιας στην άλλη όσο και η μεταξύ τους διαλεκτική αντιπαράθεση και σύγκρουση. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο θεολογία, φιλοσοφία και επιστήμη μπορούν να συνυπάρχουν άρρηκτα και λειτουργικά ενωμένες, «αδιαιρέτως» και «αχωρίστως», μέσα στη σκέψη και τα συγγράμματα των Τριών Ιεραρχών. Κι' αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι οι μεγάλοι αυτοί Πατέρες της Εκκλησίας όχι μόνο δεν διστάζουν να χρησιμοποιήσουν τα φιλοσοφικά και

[8] Βλ όπ. παρ., 10, PG 36, 25 A.

[9] Βλ. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, τόμ. VII, Graz ²1960-1961, στ. 116· E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, τόμ. II, τεύχ. 1, 2, Berolini et Lipsiae 1927- 1940, σ. 129 [325].

επιστημονικά δεδομένα της εποχής τους, όταν αναφέρονται στην κτιστή πραγματικότητα, αλλά αναγκάζονται πολλές φορές να φιλοσοφήσουν και να προβληματιστούν επιστημονικά και οι ίδιοι, προκειμένου να θεμελιώσουν λογικά τη θεολογία τους.

β) Η σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας

Κατ' αρχήν πρέπει να διευκρινίσουμε ότι φιλοσοφία για τους Τρεις Ιεράρχες είναι η γνώση «των θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων», κατά τη λακωνική έκφραση του Ιωάννη του Χρυσόστομου[10]. Με την έννοια αυτή οι Τρεις Ιεράρχες, στηριζόμενοι στις παραπάνω δύο βασικές προϋποθέσεις, θεωρούν τη φιλοσοφία όχι απλώς ως «θεραπαινίδα της θεολογίας» (ancilla theologiae), όπως οι Σχολαστικοί του Μεσαίωνα[11], τάσσοντάς την αποκλειστικά και μόνο στην εξυπηρέτηση της θεολογίας τους· παράλληλα τη βλέπουν και τη χρησιμοποιούν τρόπον τινά και ως «θυγατέρα της θεολογίας» (filia theologiae)[12]. Κι' αυτό γιατί μέσα στην προσπάθειά τους να διατυπώσουν τη θεολογική διδασκαλία τους, όσον αφορά κυρίως το τριαδικό δόγμα, που ήταν το κατ' εξοχήν θεολογικό πρόβλημα της εποχής τους, αναγκάζονται αφενός να κλονίσουν το φιλοσοφικό υπόβαθρο, πάνω στο

---

[10] Βλ. Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εις την προς Κολοσσαείς επιστολήν* 9, 1, PG 62, 361. Πρβλ. του ίδιου, *Εις τον Ψαλμόν 110*, 8, PG 55, 289: «…και οι έξωθεν σοφίαν τούτο ωρίσαντο, θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων διάγνωσιν». Βλ. και Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 4, Κατά Ιουλιανού Βασιλέως, Στηλιτευτικός πρώτος*, 113, PG 35, 649 Β – 652 Α: «Εις δύο γαρ ταύτα διηρημένης πάσης φιλοσοφίας, θεωρίαν τε λέγω και πράξιν· και της μεν υψηλοτέρας ούσης, δυστεκμάρτου δε· της δε ταπεινοτέρας, χρησιμωτέρας δε· ημίν μεν αμφότερα δι' αλλήλων ευδοκιμεί· και γαρ θεωρίαν συνέκδημον προς τα εκείθεν ποιούμεθα, και πράξιν θεωρίας επίβασιν· ουδέ γαρ οίον τε είναι σοφίας μετέχειν μη σοφώς αναστραφέντας· τοις δε ουκ οίδ' οπότερον δόξει γελοιότερόν τε και ασθενέστερον, ουκ έχουσιν εκ θείας επιπνεύσεως το δυνατόν του συστήματος, ώσπερ των ριζών, αι καθ' ύδατος οχούνται, πήξιν ουκ έχουσαι».

[11] Βλ. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 1, Freiburg – Basel – Wien [9]1974, σ. 318 εξ.

[12] Βλ. σχετικά Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Φιλοσοφία και θεολογία στην πατερική παράδοση», στο *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής (Νέα σειρά), Τμήμα Θεολογίας, Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Νίκο Γρ. Ζαχαρόπουλο* 7 (1997), σ. 177 κ.ε.· του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 21 κ.ε.

οποίο οι αιρετικοί της εποχής τους επιχειρούσαν να οικοδομήσουν τις κακοδοξίες τους, και αφετέρου να δημιουργήσουν ένα κατάλληλο φιλοσοφικό υπόβαθρο για τη λογική θεμελίωση της τριαδολογικής διδασκαλίας τους. Έτσι συχνότατα αναγκάζονται να απαντήσουν σε επιμέρους φιλοσοφικά ερωτήματα, που άπτονται των θεμελιωδών προβλημάτων της φιλοσοφίας, όπως λ.χ. του οντολογικού και του γνωσιολογικού προβλήματος, προωθώντας με τον τρόπο αυτό γόνιμα και δημιουργικά, και ορισμένες φορές πρωτοπορειακά για την εποχή τους, το φιλοσοφικό στοχασμό. Με τον τρόπο αυτό γίνονται εισηγητές μιας ιδιάζουσας φιλοσοφίας, μιας φιλοσοφίας που γεννιέται μέσα από τα σπλάχνα της θεολογίας τους και για το λόγο αυτό δικαίως, πιστεύουμε, θα μπορούσε να φέρει το χαρακτηρισμό «χριστιανική φιλοσοφία»[13].

Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα, το ένα από την περιοχή της οντολογίας και το άλλο από την περιοχή της γνωσιολογίας, είναι ικανά να μας πείσουν για την αλήθεια των παραπάνω θέσεων.

α) Αν η διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου, όπως πρωτοεμφανίστηκε στην Αγ. Γραφή και τους πρώτους Πατέρες της Εκκλησίας, είναι η απάντησή τους στην οντολογική διαρχία αισθητού και νοητού ή ύλης και πνεύματος, που χαρακτήριζε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία[14], η φιλοσοφική ανάπτυξη που γνώρισε η διάκριση αυτή κατά τον Δ΄ αιώνα αποτελεί ουσιαστικά την απάντηση των Πατέρων της εποχής αυτής, και ιδιαίτερα των Τριών Ιεραρχών, στο οντολογικό πρόβλημα που έθεσαν επί τάπητος οι τριαδολογικές αιρέσεις με τη διδασκαλία τους για την κτιστότητα του Υιού και του Αγ. Πνεύματος. Πράγματι· για να μπορέσουν οι Τρεις Ιεράρχες να αποδείξουν ότι ο Υιός και το Άγ. Πνεύμα δεν είναι κτίσματα, αλλά πρόσωπα θεία και άκτιστα κατά φύσιν, έπρεπε να απαντήσουν

[13] Σχετικά με το χαρακτηρισμό της φιλοσοφίας αυτής ως «χριστιανικής φιλοσοφίας» βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Φιλοσοφία και θεολογία στην πατερική παράδοση», όπ. παρ., σ. 182· του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και φιλοσοφικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 29.

[14] Βλ. 2 *Μακ*. 7, 28· Μεθοδίου Ολύμπου, *Περί του αυτεξουσίου*, PG 18, 249 B – 253 C. Βλ. και G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London [5]1975, σ. 28 κ.ε.

κατ' αρχήν στο οντολογικό ερώτημα: τι είναι το κτιστό, ποιες είναι οι ιδιότητές του και σε τι διαφέρει από την άκτιστη και θεία πραγματικότητα. Έτσι διέγραψαν σαφώς τα όρια μεταξύ κτιστού και ακτίστου, προσδιορίζοντας πλήρως το εννοιολογικό περιεχόμενο των δύο αυτών οντολογικών κατηγοριών[15]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, προωθώντας τον οντολογικό προβληματισμό, ανέπτυξαν μια νέα οντολογία τελείως ξένη προς την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, προκειμένου να θεμελιώσουν πάνω σ' αυτήν τη θεότητα και την ομοουσιότητα των προσώπων της Αγ. Τριάδος.

β) Οι γνωσιολογικές διδασκαλίες επίσης που απαντούν σποραδικά στους Τρεις Ιεράρχες για το αδύνατο της γνώσης της ουσίας όχι μόνο του Θεού, αλλά και των κτιστών όντων[16], για την προτεραιότητα της εμπειρίας έναντι της νοήσεως κατά τη διαδικασία της γνώσης[17], για τη σχέση ονομάτων και

---

[15] Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 2*, 31, PG 29, 644 C· *3*, 2, PG 29, 660 A· *Επιστολή 159*, 2, PG 32, 621 A· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 6, Ειρηνικός Α΄, επί τη ενώσει των μοναζόντων, μετά την σιωπήν, επί παρουσία του πατρός αυτού*, 22, PG 35, 749 C – 752 A· *Λόγος 23, Ειρηνικός Γ΄, εις την σύμβασιν, ην μετά την σύστασιν εποιησάμεθα οι ομόδοξοι*, 9, PG 35, 1161 A· *Λόγος 34, Εις τους Αιγύπτου επιδημήσαντας*, 8, PG 36, 248 D – 249 A· *Λόγος 43, Εις τον μέγαν Βασίλειον, επίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, επιτάφιος*, 30, PG 36, 537 B· Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εις τον άγιον Ιωάννην τον Απόστολον και Ευαγγελιστήν* 3, 4, PG 59, 42· 15, 1, PG 59, 98· *Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους Επιστολήν* 1, 2, PG 62, 12· *Ερμηνεία εις την προς Εβραίους Επιστολήν* 3, 1, PG 63, 28· *Περί της αγίας και ομοουσίου Τριάδος* (spur.) 1, PG 48, 1087 – 1089. Για τη σημασία της διακρίσεως μεταξύ κτιστού και ακτίστου βλ. περισσότερα Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της Φιλοσοφίας (Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 262 κ.ε. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Ουσία και ενέργειαι 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 [2]1993, σ. 94 κ.ε.

[16] Βλ. λ.χ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 1*, 12-14, PG 29, 540 A – 545 A· *Εις την Εξαήμερον 1*, 8, PG 29, 21 AB· *Επιστολή 234*, 1-2, PG 32, 868 B – 869 C· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περί θεολογίας*, 3-4, PG 36, 29 A – 32 A· 17, PG 36, 48 C – 49 A· 22-30, PG 36, 56 A – 69 C· Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περί ακαταλήπτου 1*, 4-5, PG 48, 705 – 707· *5*, 5, PG 48, 742 -743. Βλ. και Κ. Ι. Λογοθέτου, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνος*, μέρος Α΄, Εν Αθήναις 1930, σ. 207 κ.ε., 223 κ.ε., 239 εξ.· Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, σ. 64, 67 εξ., 70 εξ.· Γ. Φλορόφσκυ, *Οι ανατολικοί Πατέρες του τέταρτου αιώνα*, Μετάφρ. Π. Κ. Πάλλη, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 128 εξ.· Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 39 κ.ε.

[17] Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 1*, 6, PG 29, 524 ABC· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περί θεολογίας*, 6, PG 36, 32 C – 33 A. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 160 κ.ε.· Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 144·

πραγμάτων ή για τη σημασία της ανθρώπινης επίνοιας και τη θεώρησή της ως πηγής προελεύσεως των ονομάτων[18] - όλες τους διδασκαλίες με καθαρά φιλοσοφικό χαρακτήρα και περιεχόμενο - αποτελούν απαντήσεις στα επιμέρους γνωσιολογικά προβλήματα που έθεσαν επί τάπητος οι σύγχρονοι των Τριών Ιεραρχών αιρετικοί, και κυρίως οι επονομαζόμενοι Ευνομιανοί, με τη διδασκαλία τους για τη γνώση της ουσίας του Θεού και την πλήρη ετερουσιότητα μεταξύ Πατρός και Υιού[19]. Στο σημείο αυτό μάλιστα πρέπει να σημειώσουμε ότι ιδιαίτερα η διδασκαλία του Μ. Βασιλείου για την ανθρώπινη επίνοια ως πηγή προελεύσεως τόσο των φανταστικών όσο και των πραγματικών ονομάτων παρουσίασε τόσο μεγάλη φιλοσοφική πρωτοτυπία και σπουδαιότητα, ώστε να προκαλέσει αίσθηση ακόμη και στους θύραθεν φιλοσόφους. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος και γραμματικός Αμμώνιος τον Ε' αιώνα συγκαταλέγει την άποψη αυτή μεταξύ των κυριότερων φιλοσοφικών αντιλήψεων που διατυπώθηκαν μέχρι την εποχή του για την προέλευση των ονομάτων και τη σχέση τους με τα πράγματα[20].

Η σχέση όμως θεολογίας και φιλοσοφίας κατά τους Τρεις Ιεράρχες δεν εξαντλείται στις απαντήσεις που δίνουν σε καίρια φιλοσοφικά προβλήματα της εποχής τους, όπως το οντολογικό και το γνωσιολογικό, αλλά επεκτείνεται και στην προσπάθειά τους να μεταπλάσουν την τρέχουσα φιλοσοφική ορολογία της εποχής τους σε θεολογική, προσδίνοντας στους φιλοσοφικούς όρους που χρησιμοποιούν ένα άγνωστο μέχρι την εποχή τους

Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie (von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues)*, Paderborn [3]1954, σ. 111 εξ.

[18] Βλ. Μ. Βασιλείου, όπ. παρ., 6-7, PG 29, 521 C – 525 C. Βλ. και Vl. Lossky, όπ. παρ., σ. 64 εξ.· Γ. Φλορόφσκυ, όπ. παρ., σ. 132 κ.ε.· Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 158 κ.ε.

[19] Για τη διδασκαλία αυτή των Ευνομιανών βλ. αναλυτικά Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 27 κ.ε.

[20] Βλ. Αμμωνίου Γραμματικού, *Υπόμνημα εις το Περί Ερμηνείας* (ενν. του Αριστοτέλους), έκδ. A. Busse, Ammonius in Aristotelis De Interpretatione Commentarius, Berolini 1897, σ. 35: «… θέσει είναι τα ονόματα, διότι ου φύσις, αλλά λογικής ε π ί ν ο ι α ψυχής υπέστησεν αυτά προς… την ιδίαν ορώσα του πράγματος φύσιν…». Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 165 εξ., υποσ. 2.

εννοιολογικό περιεχόμενο και εμπλουτίζοντας με τον τρόπο αυτό τόσο τη θεολογική όσο και τη φιλοσοφική ορολογία.

Δύο παραδείγματα και πάλι θα μπορούσαν να καταστήσουν σαφή την παραπάνω άποψη.

α) Παρά το γεγονός ότι σ' ολόκληρη την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τη χριστιανική θεολογία μέχρι και τα μέσα του Δ΄ αιώνα οι όροι «ουσία» και «υπόστασις» ήταν εννοιολογικά απολύτως ταυτόσημοι[21], οι Τρεις Ιεράρχες με πρωτεργάτη το Μ. Βασίλειο, εκμεταλλευόμενοι την αριστοτελική διάκριση μεταξύ «πρώτης» και «δεύτερης» ουσίας ή τη στωική διάκριση μεταξύ «κοινού» και «ιδίου» σ' ένα σύνολο ομοειδών όντων, πέτυχαν να διακρίνουν σαφώς τους δύο αυτούς φιλοσοφικούς όρους και να τους καθιερώσουν ουσιαστικά σ' ολόκληρη την ορθόδοξη θεολογία με τελείως καινούργιο και πρωτόγνωρο εννοιολογικό περιεχόμενο[22]. «Ουσία» είναι γι' αυτούς το κοινό υλικό υποκείμενο σε ένα σύνολο ομοειδών όντων, όπως λ.χ. η ανθρώπινη φύση που είναι κοινή σ' όλους τους ανθρώπους, ενώ «υπόστασις» είναι το ιδιαίτερο και ξεχωριστό υποκείμενο που διακρίνεται από τα λοιπά ομοειδή όντα με βάση τα δικά του ατομικά χαρακτηριστικά, όπως λ.χ. ο άνθρωπος ως άτομο σε σχέση με τους λοιπούς συνανθρώπους του[23]. Η διάκριση των όρων αυτών, που αποτελεί πραγματική καινοτομία στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφικής ορολογίας, είναι αδιανόητη

---

[21] Βλ. H. Dörrie, «Ὑπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte», στο *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philologisch-Historische Klasse, Nr. 1, Göttingen 1955, σ. 48 κ.ε.

[22] Είναι πράγματι αξιοπερίεργο το γεγονός ότι ο H. Dörrie, ασχολούμενος με την ιστορία του όρου «υπόστασις» στην εξαιρετική κατά τα άλλα μνημονευθείσα μελέτη του («Ὑπόστασις: Wort- und Bedeutungsgeschichte»), καίτοι αφιερώνει ειδικό κεφάλαιο (VIII. Ὑπόστασις im Christentum), στο οποίο πραγματεύεται τη σημασία του όρου «υπόστασις» στη χριστιανική γραμματεία, αγνοεί τελείως όχι μόνο τη συμβολή του Μ. Βασιλείου και γενικότερα των Τριών Ιεραρχών στη διάκριση των όρων «ουσία» και «υπόστασις», αλλά ακόμη και την ίδια τη διάκριση των δύο αυτών όρων που ήδη από τον Δ΄ αιώνα άρχισαν να καθιερώνονται πλέον με το καινούργιο τους εννοιολογικό περιεχόμενο σ' ολόκληρη την ανατολική χριστιανική γραμματεία (βλ. όπ. παρ., σ. 74-92).

[23] Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 214*, 4, PG 32, 789 A· *Επιστολή 236*, 6, PG 32, 884 AB· *Περί Αγίου Πνεύματος* 41, PG 32, 144 BC· Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 21, Εις τον μέγαν Αθανάσιον επίσκοπον Αλεξανδρείας*, 35, PG 35, 1124 D – 1125 A· *Λόγος 39, Εις τα άγια Φώτα*, 11, PG 36, 345 C· Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περί ακαταλήπτου 5*, 2, PG 48, 738· *Υπόμνημα εις την Προς Κορινθίους δευτέραν Επιστολήν* 30, 2, PG 61, 608.

χωρίς τη θεολογική πρόκληση που αντιμετώπισαν οι Τρεις Ιεράρχες εκ μέρους των αιρετικών της εποχής τους.

β) Επίσης, παρά το γεγονός ότι όρος «πρόσωπον» στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και γλώσσα είχε την έννοια της όψης, της μορφής ή του προσωπείου, και με αυτήν ακριβώς την έννοια είχε χρησιμοποιηθεί τόσο από την αρχαία ελληνική δραματουργία όσο και από τον αιρετικό του Γ΄ αι. Σαβέλλιο, που αντιλαμβανόταν τα πρόσωπα της Αγ. Τριάδος ως απλά προσωπεία του ενός και μοναδικού Θεού, οι Τρεις Ιεράρχες δεν δίστασαν να μεταπλάσουν και αυτόν τον όρο, ταυτίζοντάς τον με τον όρο «υπόστασις», και να τον χρησιμοποιήσουν άνετα στη θεολογία τους, καθιερώνοντάς τον έτσι οριστικά σ' ολόκληρη την ελληνορθόδοξη παράδοση[24]. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Μ. Βασίλειος, προκειμένου να αποφύγει την ενδεχόμενη κατανόηση του όρου «πρόσωπον» σύμφωνα με την αρχαιοελληνική και κατά συνέπεια τη σαβελλιανική σημασία του, όταν αναφέρεται στις υποστάσεις της Αγ. Τριάδος, δεν αρκείται μόνο να επισημάνει τον κίνδυνο που εγκυμονεί η απλή χρήση του όρου «πρόσωπον» με το παραδοσιακό του περιεχόμενο, αλλά αναγκάζεται να υπογραμμίσει και το οντολογικό εννοιολογικό περιεχόμενο που πρέπει να έχει ο όρος, για να αποφευχθεί ο κίνδυνος του Σαβελλιανισμού. «Ου γαρ εξαρκεί», τονίζει, «διαφοράς προσώπων απαριθμήσασθαι, αλλά χρή έκαστον πρόσωπον εν υποστάσει αληθινή υπάρχον ομολογείν»[25]. Η απλή απαρίθμηση των τριών θείων προσώπων θα μπορούσε κάλλιστα, παρά τη διαφορά τους, να νοηθεί σαβελλιανικά ως απαρίθμηση απλών προσωπείων του Θεού, και γι' αυτό μόνο η οντολογική θεώρηση του προσώπου ως πραγματικής υποστάσεως μπορούσε να αποσοβήσει ένα τέτοιο κίνδυνο. Το ίδιο επιχειρούν με το δικό τους τρόπο τόσο ο Γρηγόριος ο Θεολόγος όσο και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, όταν ταυτίζουν εννοιολογικά τους όρους «υπόστασις» και «πρόσωπον», ώστε

[24] Πρβλ. Ι. Δ. Ζηζιούλα, «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», στο *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 287 κ.ε.

[25] Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 210*, 5, PG 32, 776 C.

να αποκλείεται η σαβελλιανική κατανόηση του «προσώπου» και να διασφαλίζεται με τον τρόπο αυτό η ορθόδοξη Τριαδολογία[26].

Έτσι με βάση τη διάκριση, αλλά και τη σχέση μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφίας, τόσο οι απαντήσεις που έδωσαν οι Τρεις Ιεράρχες σε καίρια φιλοσοφικά προβλήματα όσο και η μετάπλαση της φιλοσοφικής ορολογίας σε θεολογική που πραγματοποίησαν, συνιστά μια γόνιμη και δημιουργική συμβολή στην προώθηση όχι μόνο της χριστιανικής θεολογίας, αλλά και της ίδιας της φιλοσοφίας, αναδεικνύοντάς τους ως τους βασικούς συντελεστές της γένεσης και ανάπτυξης της «χριστιανικής φιλοσοφίας».

γ) Η σχέση επιστήμης και θεολογίας

Όπως οι Τρεις Ιεράρχες δένουν λειτουργικά στα έργα τους τη θεολογία με τη φιλοσοφία, καίτοι αποδέχονται σαφώς τη μεταξύ τους διάκριση, το ίδιο κάνουν και όσον αφορά τη σχέση της θεολογίας με την επιστήμη. Θεολογία και επιστήμη γι' αυτούς δεν είναι ασυμβίβαστες ούτε πολύ περισσότερο συγκρούονται μεταξύ τους, όπως συνέβη κατά το Μεσαίωνα στη Δύση με την ανάπτυξη των φυσικών επιστημών. Κι' αυτό γιατί θεολογία και επιστήμη αποτελούν γι' αυτούς δύο ασύμπτωτα επίπεδα, αφού η θεολογία σχετίζεται με την αποκάλυψη και την εμπειρία του ακτίστου, ενώ η επιστήμη με την έρευνα και τη μελέτη του κτιστού, έχοντας ως εκ τούτου διαφορετικό αντικείμενο και διαφορετική μέθοδο. Αυτό όμως είναι ακριβώς που δίνει την άνεση στους Τρεις Ιεράρχες να δέχονται ανεπιφύλακτα την επιστήμη, τάσσοντάς την μάλιστα στην υπηρεσία της θεολογίας τους.

---

[26] Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 20, Περί δόγματος και καταστάσεως επισκόπων*, 6, PG 35, 1072 CD· *Λόγος 21, Εις τον μέγαν Αθανάσιον επίσκοπον Αλεξανδρείας*, 35, PG 35, 1124 D – 1125 A· *Λόγος 39, Εις τα άγια Φώτα*, 11, PG 36, 345 CD· *Λόγος 42, Συντακτήριος, εις την των ρν' επισκόπων παρουσίαν*, 16, PG 36, 477 A· Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περί Ιερωσύνης* 4, 4, PG 48, 667· *Προς τους απολειφθέντας της συνάξεως, και του ομοούσιον είναι τον Υιόν τω Πατρί απόδειξις (Κατά Ανομοίων) 7*, PG 48, 761 – 762· *Υπόμνημα εις την Προς Φιλιππησίους Επιστολήν* 6, 2, PG 62, 219· *Υπόμνημα εις την Προς Τιμόθεον Επιστολήν δευτέραν* 3, 2, PG 62, 615· *Ερμηνεία εις την Προς Εβραίους Επιστολήν* 3, 1, PG 63, 29.

Το πιο χαρακτηριστικό και εύγλωττο παράδειγμα είναι εν προκειμένω ο Μ. Βασίλειος, ο οποίος στις ομιλίες του *στην Εξαήμερο*, αξιοποιώντας τις παραπάνω προϋποθέσεις, αποφεύγει την κατά γράμμα ερμηνεία της Αγ. Γραφής και στηρίζεται στα επιστημονικά δεδομένα της εποχής του, για να ερμηνεύσει τον τρόπο της γενέσεως του κόσμου[27]. Δεν αρκείται στον τρόπο, με τον οποίο ο Μωυσής περιγράφει στο βιβλίο της *Γενέσεως* τη δημιουργία του κόσμου, αλλά επιστρατεύει όχι μόνο την προγενέστερη θεολογική παράδοση, αλλά και όλα τα φιλοσοφικά και επιστημονικά στοιχεία που είχε υπόψη του από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τους Στωικούς, τον Ποσειδώνιο και τους Νεοπλατωνικούς, για να ερμηνεύσει κατά το δυνατόν επιστημονικά με βάση τα δεδομένα της εποχής του τον τρόπο της δημιουργίας του κόσμου[28]. Έτσι πετυχαίνει να δέσει με τρόπο μοναδικό και αξιοθαύμαστο τη θεολογία με τη φιλοσοφία και την επιστήμη σε μια άρρηκτη και λειτουργική ενότητα. Με τον τρόπο αυτό πιστεύει ότι μπορεί να αναδείξει καλύτερα και αποτελεσματικότερα το θεολογικό μήνυμα της Αγ. Γραφής ότι ο Θεός είναι αυτός που δημιούργησε τον κόσμο, και μάλιστα από το μηδέν δια μέσου των ενεργειών του. Όσον αφορά όμως τον τρόπο της δημιουργίας του κόσμου, τον πρώτο λόγο έχει γι' αυτόν η έρευνα και η επιστήμη και όχι η Αγ. Γραφή, όπως πίστευαν εσφαλμένα οι Σχολαστικοί του Μεσαίωνα, με αποτέλεσμα να καταστήσουν τη θεολογία τροχοπέδη της επιστήμης. Όπως τονίζει χαρακτηριστικά, πολλά αποσιώπησε και παρέλειψε ο Μωϋσής κατά την αφήγηση της δημιουργίας του κόσμου, για να προκαλέσει και να γυμνάσει το νου μας να τρέξει να τα βρεί[29]. Και αν βέβαια, παρατηρεί, βρούμε τον τρόπο, με τον οποίο δημιουργήθηκαν τα

---

[27] Βλ. και G. D. Martzelos, «Schöpfung, Evolution und Offenbarung nach den kappadozischen Kirchenvätern», στο *Ökumenisches Forum* (Dr. Alexandros Papaderos Τόμος Εόρτιος) 15 (1992), σ. 126.

[28] Βλ. σχετικά Ν. Α. Ματσούκα, *Επιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη [2]1990, σ. 61 κ.ε.

[29] Βλ. *Εις την Εξαήμερον 2*, 3, PG 29, 33 B: «Ειπών· "Εν αρχή εποίησεν ο Θεός τον ουρανόν και την γην", πολλά απεσιώπησεν, ύδωρ, αέρα, πυρ, τα εκ τούτων γενόμενα πάθη· ά πάντα μεν ως συμπληρωτικά του κόσμου συνυπέστη τω παντί δηλονότι· παρέλιπε δε η ιστορία, τον ημέτερον νουν γυμνάζουσα προς εντρέχειαν, εξ ολίγων αφορμών παρεχομένη επιλογίζεσθαι τα λειπόμενα».

διάφορα όντα, μη φανταστούμε ότι μειώνεται η έκπληξη που νοιώθει κανείς από το μεγαλείο της δημιουργίας και κατ' επέκταση του δημιουργού της. Αν όμως παρόλα αυτά δεν βρεθεί επιστημονικά ο τρόπος της δημιουργίας, τότε η απλότητα της πίστεως είναι ισχυρότερη από τις λογικές και επιστημονικές αποδείξεις. «Ου γαρ ελαττούται η επί τοις μεγίστοις έκπληξις» επισημαίνει κατά λέξη, «επειδάν ο τρόπος καθ' ον γίνεταί τι των παραδόξων εξευρεθή· ει δε μη, αλλά το γε απλούν της πίστεως ισχυρότερον έστω των λογικών αποδείξεων»[30]. Η πρωτοπορειακή αυτή θέση του Μ. Βασιλείου εξηγείται από το γεγονός ότι η πίστη γι' αυτόν επικεντρώνεται στο ποιος δημιούργησε τον κόσμο, πράγμα για τον οποίο μας κάνει λόγο η βιβλική αποκάλυψη, ενώ οι λογικές και επιστημονικές αποδείξεις αναφέρονται στο πώς δημιουργήθηκε ο κόσμος, πράγμα που είναι αποκλειστικά υπόθεση της επιστήμης[31].

Γι' αυτό εκμεταλλευόμενος με άνεση τα επιστημονικά δεδομένα της εποχής του έχει μια πολύ «σύγχρονη» αντίληψη για τη δημιουργία. Όχι μόνο αντιλαμβάνεται τη δημιουργία *mutatis mutandis* με την έννοια της εξελίξεως, αλλά δέχεται και τη γένεση της ζωής από την ανόργανη ύλη, με μόνο κινητήριο μοχλό το αρχικό δημιουργικό πρόσταγμα του Θεού. Βέβαια η έννοια αυτής της εξελίξεως κατά το Μ. Βασίλειο δεν έχει ούτε τις προϋποθέσεις ούτε το περιεχόμενο της δαρβινικής ή της νεοδαρβινικής θεωρίας, η οποία στηρίζεται κυρίως στην πειραματική έρευνα και αδιαφορεί τελείως για τη σύνδεση της εξελίξεως με το υπέρτατο ον ως ποιητικό αίτιο της δημιουργίας. Ωστόσο, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε, όπως παρατήρησε ο αείμνηστος συνάδελφος Ν. Ματσούκας, ότι η εξελικτική αντίληψη του Μ. Βασιλείου παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα με τη σύγχρονη θεωρία της εξελίξεως[32]. Το σημείο αυτό φαίνεται ακόμη πιο εντυπωσιακό, αν αναλογιστούμε ότι, καίτοι ο Μ.

---

[30] *Εις την Εξαήμερον 1*, 10, PG 29, 25 Α.

[31] Βλ. Ν. Α. Ματσούκα, όπ. παρ., σ. 24· του ίδιου, Δογματική και *Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 143.

[32] Βλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Επιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη [2]1990, σ. 99.

Βασίλειος έζησε σε μια εποχή που χαρακτηριζόταν από ένα στατικό και κλειστό κοσμοείδωλο, είχε μια πέρα για πέρα δυναμική αντίληψη για τη δημιουργία, καίτοι την θεωρούσε πλήρως εξαρτημένη από τη δημιουργική και συνεκτική ενέργεια του Θεού[33].

Εξετάζοντας κανείς αναλυτικότερα τις κοσμολογικές απόψεις του στις ομιλίες του στην *Εξαήμερο*, διαπιστώνει ότι μπορούν κάλλιστα να παραβληθούν με τη θεμελιώδη αρχή της θεωρίας της εξελίξεως. Όλα, υποστηρίζει, όσα έγιναν και διαμορφώθηκαν μετά τη δημιουργία της άμορφης ύλης, προέκυψαν από τις σπερματικές δυνάμεις και καταβολές που τέθηκαν από το δημιουργό μέσα στην ύλη και περίμεναν το θείο του πρόσταγμα, έτσι ώστε στην κατάλληλη χρονική στιγμή να γεννηθούν τα διάφορα δημιουργήματα[34]. Πολύ συχνά χρησιμοποιεί στις ομιλίες του στην *Εξαήμερο* την εικόνα των «ωδίνων» (πόνων του τοκετού) και της «εγκυμοσύνης»[35], για να περιγράψει την εξελικτική διαδικασία της δημιουργίας, από τις σπερματικές δυνάμεις που έθεσε ο δημιουργός στην κτίση μέχρι και την εμφάνιση των τέλειων δημιουργημάτων. Το δημιουργικό θείο πρόσταγμα παίζει γι' αυτόν το ρόλο του άνδρα στη διαδικασία της αναπαραγωγής.

Όταν, όπως επισημαίνει, εκδηλώθηκε το δημιουργικό πρόσταγμα του Θεού, να βγουν από το νερό ερπετά και πτηνά, απέκτησε αμέσως το νερό ζωογόνο δύναμη και έφερε στο είναι τα πρώτα όντα όλων των ειδών. Οι ποταμοί, οι λίμνες και οι θάλασσες έγιναν ενεργοί και γόνιμοι, έτσι ώστε να μπορέσουν μέσα από το νερό τους να βγουν τα διάφορα είδη. Ακόμη και το νερό των βάλτων και των ελών δεν έμεινε αργό και άμοιρο κατά την επιτέλεση του έργου της δημιουργίας. Κάθε σταγόνα νερού της γης ενεργοποιήθηκε και έσπευσε να εκπληρώσει το δημιουργικό πρόσταγμα του Θεού[36]. Δένοντας εν προκειμένω

---

[33] Βλ. και όπ. παρ., σ. 23.

[34] Βλ. *Εις την Εξαήμερον 2*, 3, PG 29, 36 Β: «Ωδίνουσα (ενν. η γη) μεν την πάντων γέννησιν δια την εναποτεθείσαν αυτή παρά του δημιουργού δύναμιν, αναμένουσα δε τους καθήκοντας χρόνους, ίνα τω θείω κελεύσματι προαγάγη εαυτής εις φανερόν τα κυήματα».

[35] Βλ. όπ. παρ., PG 29, 36 Β· *5*, 2, PG 29, 97 Β· *7*, 1, PG 29, 148 Β.

[36] Βλ. όπ. παρ. *7*, 1, PG 29, 148 Β.

την επιστημονική αντίληψη για την εμφάνιση της ζωής μέσα από το νερό με τη βιβλική θεολογία, υποστηρίζει ότι τη ζωογόνο αυτή ικανότητα δεν την είχε το νερό από μόνο του. Την απέκτησε με τη δημιουργική παρουσία και ενέργεια του Αγ. Πνεύματος[37]. Όχι μόνο ο Πατήρ και ο Υιός αλλά και το Άγ. Πνεύμα συμμετείχε κατ' αυτόν ενεργά στην ολοκλήρωση του έργου της δημιουργίας: ο Πατήρ συμμετείχε ως προκαταρκτική και πηγαία αιτία της δημιουργίας, ο Υιός ως δημιουργική αιτία, επιτελώντας δημιουργικά το προκαταρκτικό και πηγαίο θέλημα του Πατρός, και το Άγ. Πνεύμα ως τελειωτική αιτία, ολοκληρώνοντας το δημιουργικό έργο του Υιού[38]. Το τελειωτικό έργο του Αγ. Πνεύματος κατά τη δημιουργία φαίνεται κατ' αυτόν ήδη με την παρουσία του Αγ. Πνεύματος «επάνω του ύδατος» σύμφωνα με το χωρίο της *Γενέσεως* 1,2: «και Πνεύμα Θεού επεφέρετο επάνω του ύδατος». Το χωρίο αυτό σημαίνει για το Βασίλειο ότι το Άγ. Πνεύμα επιφερόμενο «επάνω του ύδατος» με τη ζωογόνο του δύναμη συνέθαλπε και ζωογονούσε το νερό σαν την κλώσα που κάθεται επάνω στα αυγά της, για να μεταδώσει σ' αυτά ζωτική δύναμη, σύμφωνα με τις επικρατούσες τότε αντιλήψεις της εποχής του[39]. Με άλλα λόγια η προέλευση της ζωής από το νερό είναι αποτέλεσμα αφενός του δημιουργικού θείου προστάγματος και αφετέρου της γενετικής ικανότητας του νερού, την οποία απέκτησε με τη ζωογόνο παρουσία του Αγ. Πνεύματος.

Με παρόμοιο τρόπο εξηγεί ο Μ. Βασίλειος και την προέλευση του φυτικού κόσμου. Αν και η γη, όπως λέει, ήταν αρχικά «κατεψυγμένη» και «άγονος», όταν ήλθε σ' αυτήν το δημιουργικό πρόσταγμα του Θεού να βλαστήσει τα διάφορα φυτά, άρχισε να «ωδίνει» σαν την έγκυο γυναίκα και να κινείται «προς καρπογονίαν»[40]. Άρχισε λοιπόν να βλαστάνει σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους που τέθηκαν με το θείο δημιουργικό πρόσταγμα και αφού περίμενε «τους καθήκοντας

[37] Βλ. όπ. παρ. 2, 6, PG 29, 44 BC.

[38] Βλ. *Περί Αγίου Πνεύματος* 38, PG 32, 136 BC. Πρβλ. *Εις την Εξαήμερον 3*, 4, PG 29, 64 A. Βλ. και Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 110 κ.ε.

[39] Βλ. *Εις την Εξαήμερον 2*, 6, PG 29, 41 C – 44 C.

[40] Βλ. όπ. παρ. *5*, 2, PG 29, 97 B.

χρόνους», περνώντας όλα τα στάδια της αυξήσεως, έφερε στο είναι ολόκληρο το φυτικό κόσμο που κυοφορούσε μέσα στα σπλάχνα της[41]. Με άλλα λόγια, η γη δεν έμεινε ακίνητη και ανενεργός μπροστά στο θείο δημιουργικό πρόσταγμα, αλλά συμμετέσχε κι' αυτή από τη μεριά της στη γένεση της ζωής. Και όπως συνέβη με το νερό, έτσι και με τη γη· η δημιουργική συμβολή της δεν ήταν κάτι που οφειλόταν στη δική της γενετική ικανότητα, αλλά στη δύναμη που απέκτησε ως προίκα από το Θεό κατά την εκδήλωση του δημιουργικού του προστάγματος[42]. Το δημιουργικό αυτό πρόσταγμα, όπως εξηγεί ο Μ. Βασίλειος, «οίον νόμος τις εγένετο φύσεως, και εναπέμεινε τη γη, την του γεννάν αυτή και καρποφορείν δύναμιν εις το εξής παρεχόμενος»[43].

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης ο τρόπος, με τον οποίο ερμηνεύει ο Μ. Βασίλειος τη δημιουργία των ζώων. Ταυτόχρονα, σημειώνει, με την εκδήλωση του δημιουργικού θείου προστάγματος «Εξαγαγέτω η γη ψυχήν ζώσαν κλπ.», σύμφωνα με το βιβλίο της *Γενέσεως*[44], έδωσε ο Θεός στη γη την ανάλογη γενετική ικανότητα να παραγάγει ζώα. Η ικανότητα αυτή έγινε για τη γη φυσικός νόμος, προκειμένου να υπηρετήσει το έργο του δημιουργού[45]. Ακόμη και σήμερα, παρατηρεί ο Μ. Βασίλειος, απηχώντας τις επιστημονικές αντιλήψεις της εποχής του, βλέπουμε να προέρχονται κατευθείαν από τη γη όχι μόνο έντομα, αλλά και ποντικοί και βάτραχοι, όπως λ.χ. συμβαίνει στη Θηβαΐδα της άνω Αιγύπτου, όπου μετά από μια δυνατή βροχή η γη είναι γεμάτη από αρουραίους. Εκτός όμως από τα ζώα αυτά, προσθέτει, και τα χέλια δεν προέρχονται ούτε από αυγά ούτε με κάποιο άλλο

---

41 Βλ. όπ. παρ. *2*, 3, PG 29, 36 B· *5*, 5, PG 29, 104 C – 105 A.

42 Βλ. όπ. παρ. *8*, 1, PG 29, 164 CD: «Ότε ουν ήκουσεν η γη, "βλαστησάτω βοτάνην χόρτου και ξύλον κάρπιμον", κεκρυμμένον έχουσα τον χόρτον εξήνεγκεν· ουδέ τον φοίνικα, ή την δρυν, ή την κυππάρισσον κάτω που εν ταις λαγόσιν εαυτής αποκεκρυμμένα ανήκε προς την επιφάνειαν· αλλ' ο θείος λόγος φύσις εστί των γινομένων. "Βλαστησάτω η γη"· ουχ όπερ έχει προβαλλέτω, αλλ' ό μη έχει κτησάσθω, Θεού δωρουμένου της ενεργείας την δύναμιν».

43 Βλ. όπ. παρ. *5*, 1, PG 29, 96 A.

44 Βλ. *Γέν*. 1, 24.

45 Βλ. *Εις την Εξαήμερον 8*, 1, PG 29, 164 CD· *9*, 2, PG 29, 189 C.

τρόπο παρά μόνο από τη λάσπη, κατευθείαν δηλ. από τη γη[46]. Παρά το ότι οι ισχυρισμοί του αυτοί είναι εσφαλμένοι με βάση τα σημερινά δεδομένα των φυσικών επιστημών, έχουν ωστόσο ιδιαίτερη σημασία για το θέμα μας. Κι' αυτό γιατί, αν και θα μπορούσε να εκμεταλλευτεί θεολογικά τις παραπάνω παρατηρήσεις του, για να υποστηρίξει την άμεση δημιουργία των εντόμων, των ποντικών, των βατράχων και των χελιών από το Θεό εκ του μηδενός, σύμφωνα με την κατά γράμμα ερμηνεία της Βίβλου, εντούτοις αποδέχεται την επιστημονική άποψη της εποχής του και αποδίδει τη δημιουργία τους στη γενετική δύναμη της γης[47]. Κάτι τέτοιο ασφαλώς δεν θα τολμούσε εύκολα ένας θεολόγος της εποχής μας, που είναι εγκλωβισμένος στη σχολαστική αντίληψη για τη σχέση μεταξύ θεολογίας και επιστήμης. Για το Μ. Βασίλειο όμως δεν υπάρχει στο σημείο αυτό κανένα πρόβλημα, γιατί κατά τη γνώμη του, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, η εξεύρεση του τρόπου της δημιουργίας του κόσμου δεν μειώνει το θαυμασμό μας για το δημιουργό, αλλά τουναντίον τον καθιστά ακόμη μεγαλύτερο[48]. Κι' αυτό γιατί βλέπει ολόκληρη τη δημιουργία σε μια άμεση εξάρτηση από τη δημιουργική και συνεκτική ενέργεια του Θεού[49]. Ωστόσο αντιλαμβάνεται την ενέργεια αυτή όχι με την έννοια μιας άμεσης και διαδοχικής παρέμβασης του Θεού στον κόσμο, αλλά ως συνέχιση του αρχικού δημιουργικού του προστάγματος[50], στο οποίο

---

[46] Βλ. όπ. παρ. *9*, 2, PG 29, 189 C – 192 A.

[47] Βλ. επίσης Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της Φιλοσοφίας (Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία)*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 268.

[48] Βλ. *Εις την Εξαήμερον 1*, 7, PG 29, 17 B· 10, PG 29, 25 A.

[49] Βλ. όπ. παρ. *1*, 9, PG 29, 24 B: «… πάντα ομού συγκρατείσθαι ομολογείν τη δυνάμει του κτίσαντος»· 2, PG 29, 8 C· *Περί Αγίου Πνεύματος* 19, PG 32, 100 D – 101 C. Βλ. επίσης Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 92 κ.ε.

[50] Βλ. *Εις την Εξαήμερον 9*, 2, PG 29, 189 BC: «Νόησον ρήμα Θεού δια της κτίσεως τρέχον , και τότε αρξάμενον και μέχρι νυν ενεργούν, και εις τέλος διεξιόν, έως αν ο κόσμος συμπληρωθή. Ως δ' αν η σφαίρα επειδάν υπό τινος απωσθή, είτα πρανούς τινος λάβηται, υπό τε της οικείας κατασκευής και της επιτηδειότητος του χωρίου φέρεται προς το κάταντες, ου πρότερον ισταμένη, πριν αν τι των ισοπέδων αυτήν υποδέξηται· ούτως η φύσις των όντων, ενί προστάγματι κινηθείσα, την εν τη γενέσει και φθορά κτίσιν ομαλώς διεξέρχεται, τας των γενών ακολουθίας δι' ομοιότητος αποσώζουσα, έως αν προς αυτό καταντήση το τέλος». Πρβλ. όπ. παρ. *5*, 10, PG 29, 116 D. Βλ. επίσης J. Callahan, «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology», στο *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), σ. 35.

ανταποκρίνεται, θα λέγαμε, συνεργειακά ολόκληρη η δημιουργία.

Ανάλογα παραδείγματα, αν και όχι τόσο εντυπωσιακά, για τη σχέση θεολογίας και επιστήμης μπορεί να βρει κανείς και στο Γρηγόριο Θεολόγο και στον Ιωάννη το Χρυσόστομο[51]. Εκείνο όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία και είναι κοινό και στους Τρεις Ιεράρχες είναι ότι δεν έχουν καθόλου δισταγμούς και επιφυλάξεις να χρησιμοποιήσουν τις επιστημονικές γνώσεις της εποχής τους σε σχέση με τη θεολογία τους. Τουναντίον, αισθάνονται ότι κινούνται κατά την έκφραση του Γρηγορίου του Θεολόγου σε «πλατείας οδούς»[52]. Άλλωστε, όπως είδαμε και προηγουμένως, η επιτυχία ή αποτυχία στην αναζήτηση της αλήθειας για ζητήματα που σχετίζονται με την κτιστή πραγματικότητα δεν θίγει καθόλου την ουσία της θεολογίας. Ακολουθώντας λοιπόν ακριβώς την αρχή αυτή οι Τρεις Ιεράρχες δεν φοβούνται την επιστήμη της εποχής τους, αλλά τη συνδέουν οργανικά και λειτουργικά με τη θεολογία τους, αποφεύγοντας ωστόσο οιαδήποτε σύγχυση που θα μπορούσε να είναι βλαπτική τόσο για τη μια όσο και για την άλλη.

Συμπέρασμα

Ύστερα από όσα είπαμε έγινε, νομίζουμε, σαφές ότι αν και οι Τρεις Ιεράρχες διακρίνουν σαφώς τη θεολογία από τη φιλοσοφία και την επιστήμη, έτσι ώστε να μη συγχέονται μεταξύ τους, εντούτοις η διάκριση αυτή όχι μόνο δεν τους οδηγεί σε αντιπαράθεση και σύγκρουση με τη φιλοσοφία και την επιστήμη, αλλά τουναντίον, τους καθιστά ικανούς να προβούν σε μια δημιουργική και λειτουργική σύζευξη της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστήμη, συμβάλλοντας

[51] Βλ. λ.χ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 28, Περί θεολογίας*, 6-7, PG 36, 32 C – 33 C· 21-30, PG 36, 53 A – 69 C· *Λόγος 38, Εις τα Θεοφάνια, είτουν Γενέθλια του Σωτήρος*, 8-11, PG 36, 320 A – 324 B· *Λόγος 45, Εις το άγιον Πάσχα*, 4-7, PG 36, 628 B – 632 B· Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εις τους ανδριάντας 8*, 1, PG 97· *Εις την Γένεσιν* 2-3, PG 54, 583 – 584· *Εις Θεόδωρον εκπεσόντα 1*, 15, PG 47, 299· *Περί παρθενίας* 47, PG 48, 570· *Περί μετανοίας 5*, 4-5, PG 49, 312· *Περί του μη δημοσιεύειν τα αμαρτήματα των αδελφών, μηδέ κατεύχεσθαι των εχθρών* 1, PG 51, 355.

[52] Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 27, Κατά Ευνομιανών προδιάλεξις*, 10, PG 36, 25 A.

αφενός στη γένεση και ανάπτυξη της «χριστιανικής φιλοσοφίας» και αποτελώντας αφετέρου το ιδεώδες πρότυπο διεπιστημονικής περιχώρησης για τους θεολόγους, φιλοσόφους και φυσικούς επιστήμονες κάθε εποχής.

Θα ήταν μάλιστα ευχής έργο, αν το εγχείρημα που έκανε ο Μ. Βασίλειος, συνδέοντας στην *Εξαήμερό* του άρρηκτα και λειτουργικά θεολογία, φιλοσοφία και επιστήμη, γινόταν στην εποχή μας, όχι βέβαια από ένα μεμονωμένο άτομο, όπως έγινε πριν από ένα αιώνα ανεπιτυχώς στη Δύση με το θεολόγο, φιλόσοφο, γεωλόγο και παλαιοντολόγο Pierre Teilhard de Chardin[53], αλλά από μια ομάδα θεολόγων, φιλοσόφων και επιστημόνων από όλες τις φυσικές επιστήμες, με στόχο τη συγγραφή μιας σύγχρονης Εξαημέρου που να ανταποκρίνεται στα θεολογικά, φιλοσοφικά και επιστημονικά δεδομένα της εποχής μας. Το Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο θα μπορούσε, πιστεύουμε, να πρωτοστατήσει σε μια τέτοια πρωτοπορειακή προσπάθεια και να καλύψει ένα κενό στη διεθνή επιστημονική κοινότητα, δίνοντας ένα μνημειώδες έργο διεπιστημονικής προσέγγισης των ζητημάτων που σχετίζονται με τη γένεση του κόσμου και της ζωής. Αυτό θα ήταν πράγματι η καλύτερη αξιοποίηση του πνεύματος των Τριών Ιεραρχών από ένα πανεπιστημιακό ίδρυμα σαν το δικό μας.

[53] Βλ. σχετικά Cl. Cuenot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les Grandes Étapes de son Évolution*, Εκδ. Librairie Plon, Paris 1958· του ίδιου, *Science and Faith in Teilhard de Chardin*, Garnstone Press, London 1967· M. H. Murray, *The Thought of Teilhard de Chardin*, Seabury Press, New York 1966.