ΓΕΩΡΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ

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

Εισαγωγή

Η ενανθρώπηση 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 του[1], Τριαδολογία, Χριστολογία, Ανθρωπολογία, Σωτηριολογία και Εικονολογία συνιστούν γι' αυτόν μια αδιάσπαστη ενότητα με συνδετικό 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 αιρέσεις[2].

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 1*, 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 ενανθρώπηση 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 ενανθρώπηση αποτελεί για το Δαμασκηνό το μοναδικό και πρωτοφανές γεγονός μέσα στην ιστορία, «το πάντων καινών καινότατον», όπως λέει, «το μόνον καινόν υπό τον ήλιον» γεγονός[3], με το οποίο εκφαίνονται από κοινού η αγάπη, η δικαιοσύνη, η σοφία και η δύναμη του Θεού προς τον «φθόνω» του διαβόλου πεπτωκότα άνθρωπο[4]. Δεν υπάρχει κατ' αυτόν σημαντικότερο και πιο μεγαλειώδες γεγονός μέσα στην ιστορία της θείας οικονομίας που να συντελέστηκε για τη σωτηρία του ανθρώπινου γένους[5]. 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 στενότατα 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 θανάτου[6]. 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 λυμαίμεται τον ανθρώπινο βίο[7]. 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 άνθρωπο[8]. «Η γαρ εναθρώπησις 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 ενανθρώπηση, 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 υπερφυούς και μεγαλειώδους γεγονότος της θείας ενανθρωπήσεως[10]. Η συνισταμένη των τεσσάρων αυτών ιδιοτήτων του Θεού που εκφαίνονται 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 εκφαίνεται με την απαίτηση για αποκατάσταση της διασαλευθείσας δήθεν κατά την πτώση του ανθρώπου θείας δικαιϊκής τάξης, όπως κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας[11], 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 αποφατικό χαρακτήρα της θείας ενανθρωπήσεως, χαρακτηρίζοντάς την ως «συγκατάβασιν άφραστόν τε και ακατάληπτον»[12], αναφέρεται διεξοδικά και εμπεριστατωμένα 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· Kotter II, 107 εξ.
[11] Σχετικά με την αντίληψη αυτή του Ανσέλμου 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· Kotter II, 108.

ικανώνοντάς την να γίνει και Θεοδόχος και Θεοτόκος[13]. 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 αταπείνωτον αυτού ύψος αταπεινώτως ταπεινώσας» κατά τη χαρακτηριστική έκφραση του Δαμασκηνού[14], 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 νοερή[15].

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 ανθρώπινων στοιχείων που την απαρτίζουν, αλλά συντελέστηκε αμέσως, «εξ άκρας συλλήψεως», με την ενεργό παρουσία του Λόγου, που έγινε ο ίδιος υπόσταση στη σάρκα που προσέλαβε[16]. 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 νοερή[17].

Αυτό σημαίνει ότι η ενανθρώπηση δεν αποτελεί ενοίκηση του Λόγου σε «προδιαπλασθέντα» άνθρωπο, όπως λ.χ. σε ένα προφήτη[18]. Γι' αυτό ο Χριστός δεν πρέπει να νοείται ως αποθεωθείς ή θεοφόρος άνθρωπος, όπως τον θεωρούσε ο Νεστόριος, αλλά ως σεσαρκωμένος και ενανθρωπήσας Θεός[19]. 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 Λόγου[20]. Τόπος της «καθ' υπόστασιν» ένωσης του Λόγου με την ανθρώπινη φύση υπήρξε κατά το Δαμασκηνό ο νους, επειδή αυτός βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ της καθαρότητας του Θεού, του οποίου αποτελεί εικόνα, και της παχύτητας της σάρκας, στην οποία κατοικεί[21].

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 διανόηση ήδη από τη μέση περίοδο της στωικής φιλοσοφίας[22], η «καθ' υπόστασιν» ένωση των δύο φύσεων σημαίνει την αληθή, την πραγματική, ένωσή τους στο πρόσωπο του Θεού Λόγου[23], ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί την εν λόγω φράση όχι μόνο με την κυρίλλεια αυτή σημασία[24], 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 H. 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 [illegible] 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 Ευνομίου δεύτερον λόγον*, Jaeger I, 298· PG 45, 993 B: «φύεται δε κατά θείον 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 Ευόπτιον, Προς την παρά Θεοδωρήτου κατά των δώδεκα κεφαλαίων αντίρρησιν* 2, PG 76, 401 A. Βλ. επίσης M. Richard, «L' introduction du mot 'Hypostase' dans la théologie de l' Incarnation», στο *Mélanges de Science Religieuse* 2(1945), σ. 250 κ.ε. P. 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 ιστορικοδογματική 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 Λόγου[25].

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 Λόγου[26].

Στο ερώτημα πώς νοείται η ανθρώπινη φύση που προσέλαβε ο Λόγος, ο Δαμασκηνός δίνει ακριβή και εμπεριστατωμένη απάντηση. Κατ' αρχήν, για να διασφαλίσει την τελειότητα και ακεραιότητά της, επανειλημμένα τονίζει, όπως είδαμε, ότι η φύση που προσέλαβε ο Λόγος είναι σάρκα εμψυχωμένη με ψυχή λογική και νοερή[27]. 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 ανθρώπους[28].

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 ενανθρώπηση, 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 της[29]. 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. ιδιοσύστατη 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 και *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.

υπόσταση του Λόγου και έχουσα αυτήν ως υπόσταση, είναι και λέγεται «ενυπόστατη»[30].

Σχετικά με την έννοια του «ενυποστάτου» στη Χριστολογία του Δαμασκηνού διατυπώθηκε τελευταία από ορισμένους ερευνητές η άποψη ότι ο Δαμασκηνός αντιλαμβάνεται το «ενυπόστατο» της ανθρώπινης φύσης του Χριστού με την έννοια της πραγματικότητας της ανθρώπινης φύσης, γιατί, όπως ισχυρίζονται, το «ενυπόστατο» γι' αυτόν δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το πραγματικό, όπως ακριβώς και το ανυπόστατο το μη πραγματικό[31].

Θα πρέπει εν προκειμένω να τονίσουμε ρητά και κατηγορηματικά ότι η άποψη αυτή είναι τελείως εσφαλμένη. Είναι γεγονός ότι μία από τις σημασίες του «ενυποστάτου», τις οποίες αντλεί ο Δαμασκηνός κυρίως από το Λεόντιο το Βυζάντιο[32], είναι η πρωταρχική φιλοσοφική σημασία του, κατά την οποία το «ενυπόστατο» όντως σημαίνει το «απλώς όν» ή το πραγματικώς υπάρχον[33]. Στη Χριστολογία όμως, όπως και στην Τριαδολογία του Δαμασκηνού, το «ενυπόστατο» έχει ένα απολύτως ειδικό εννοιολογικό περιεχόμενο που προσδιορίζεται από την τριαδολογική σημασία που απέκτησε ο όρος «υπόσταση» στους Καππαδόκες πατέρες. «Ενυπόστατο» δηλ. δεν σημαίνει γι' αυτόν απλώς το πραγματικώς υπάρχον, αλλά το μη έχον ιδία υπόσταση και υπάρχον μόνο σε άλλη ή σε άλλες υποστάσεις[34]. Γι' αυτό ακριβώς ο Δαμασκηνός σκοπίμως διευκρινίζει τη χριστολογική και τριαδολογική σημασία αυτού του όρου, διαφοροποιώντας την πλήρως από τη γενικότερη φιλοσοφική σημασία του. Όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά, «tÕ ™nupÒstaton d pot mn t¾n ¡plÍj Ûparxin shma…nei· kaq' Ö shmainÒmenon oÙ mÒnon t¾n ¡plÍj oÙs…an ™nupÒstaton lšgomen, ¢ll¦ kaˆ tÕ sumbebhkÒj· Óper kur…wj oÙk ™nupÒstatÒn ™sti, ¢ll' ˜teroãpÒstaton· pot d kaˆ t¾n kaq' ˜autÕ ØpÒstasin ½goun tÕ ¥tomon dhlo‹· Óper kur…wj oÙk ™nupÒstaton ¢ll' ØpÒstasij ™st… te kaˆ lšgetai. Kur…wj d ™nupÒstatÒn ™stin, À tÕ kaq' ˜autÕ mn m¾ Øfist£menon, ¢ll' ™n ta‹j Øpost£sesi qewroÚmenon· ésper tÕ edoj, ½goun ¹ fÚsij tîn

[30] Βλ. όπ. παρ. 53, PG 94, 1017 B· Kotter II, 128. Βλ. και Ν. Ματσούκα, «Φιλοσοφία και δογματική διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού», στο *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 14 (1969), σ. 283.

[31] Βλ. A. Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, New York 2002, σ. 160 εξ. G. I. Metallidis, *The Chalcedonian Christology of St John Damascene: Philosophical Terminology and Theological Arguments*, Durham 2003, σ. 140 κ.ε.

[32] Βλ. *Σχόλια (Περί αιρέσεων)* 7, PG 86[1], 1240C – 1241 B· *Κατά Νεστοριανών και Ευτυχιανιστών 1*, PG 86[1], 1277 C – 1280A· *Κατά Νεστοριανών* 2, 13, PG 86[1], 1560 A – 1561 D.

[33] Βλ. *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 29, PG 94, 589 B· Kotter I, 93· 44, PG 94, 616 A· 45, Kotter I, 109· *Die philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1. 6.*, 12, Kotter I, 165: «Ενυπόστατόν εστι το εν αληθεία ον και εν υπάρξει θεωρούμενον». Σχετικά με τις διάφορες σημασίες του «ενυποστάτου» βλ. Μ. Φαράντου, *Χριστολογία Ι (Το ενυπόστατον)*, Αθήναι 1972, σ. 68 κ.ε.

[34] Βλ. *Κεφάλαια φιλοσοφικά* 44, PG 94, 616 A· 45, Kotter I, 110· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 6, PG 95, 120 C· Kotter 414. Πρβλ. και Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατά Νεστοριανών και Ευτυχιανιστών 1*, PG 86[1], 1277 D: «το δε ενυπόστατον … δηλοί, ό εν ετέρω έχει το είναι, και ουκ εν εαυτώ θεωρείται».

¢nqrèpwn, ™n „d…v Øpost£sei oÙ qewre‹tai, ¢ll' ™n PštrJ kaˆ PaÚlJ, kaˆ ta‹j loipa‹j tîn ¢nqrèpwn Øpost£sesin· À tÕ sÝn ¥llJ diafÒrJ kat¦ t¾n oÙs…an e„j Ólou tinÕj gšnesin suntiqšmenon, kaˆ m…an ¢poteloàn ØpÒstasin sÚnqeton· oŒoneˆ Ð ¥nqrwpoj ™k yucÁj ™sti kaˆ sèmatoj sunteqeimšnoj· kaˆ oÜte ¹ yuc¾ mÒnh lšgetai ØpÒstasij, oÜte tÕ sîma, ¢ll' ™nupÒstata. tÕ d ™x ¢mfotšrwn ¢poteloÚmenon, ØpÒstasij ¢mfotšrwn. `UpÒstasij g¦r kur…wj tÕ kaq' ˜autÕ „diosust£twj Øfist£menon ™st… te kaˆ lšgetai»[35].

Αναφερόμενος ειδικότερα στη χριστολογική σημασία του «ενυποστάτου» σημειώνει στα *Διαλεκτικά* του τα εξής: «Lšgetai p£lin ™nupÒstaton ¹ Øf' ˜tšraj Øpost£sewj proslhfqe‹sa fÚsij, kaˆ ™n aÙtÍ ™schku‹a t¾n Ûparxin. “Oqen kaˆ ¹ s¦rx toà kur…ou m¾ Øpost©sa kaq' ˜aut¾n, mhd prÕj kairoà ·op¾n, oÙc ØpÒstasij, ¢ll¦ m©llon ™nupÒstatÒn ™stin. En g¦r tÍ Øpost£sei toà Θeoà ΛÒgou Øpšsth, proslhfqe‹sa Øp' aÙtÁj kaˆ taÚthn kaˆ œsce kaˆ œcei ØpÒstasin»[36]. Όπως διευκρινίζει επίσης στο έργο του *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, «OÙ g¦r „diosust£twj Øpšsth ¹ toà Θeoà ΛÒgou s¦rx, oÙd ˜tšra ØpÒstasij gšgone par¦ t¾n toà Θeoà ΛÒgou ØpÒstasin, ¢ll' ™n aÙtÍ Øpost©sa, ™nupÒstatoj m©llon kaˆ oÙ kaq' ˜aut¾n „diosÚstatoj ØpÒstasij gšgone. DiÕ oÙd ¢nupÒstatÒj ™stin, oÙd ˜tšran ™n tÍ Tri£di pareisfšrei ØpÒstasin»[37]. Το ίδιο επίσης τονίζει με σύντομο και σαφή τρόπο και στο *Κατά Ιακωβιτών* έργο του: «'EnupÒstaton dš famen, oÙc (æj „diosust£twj Øp£rxasan oÙd') æj „d…an ™schku‹an ØpÒstasin, ¢ll' ™n tÍ toà ΛÒgou Øpost£sei Øp£rxasan»[38].

Με βάση λοιπόν την παραπάνω έννοια του «ενυποστάτου», «ενυπόστατη» μπορεί να θεωρηθεί κατά 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 υποστάσεις[39]. Έτσι ο Χριστός έχει κατ' αυτόν, όπως άλλωστε και κατά το Λεόντιο το Βυζάντιο[40], δύο ενυπόστατες φύσεις, γιατί τόσο η θεία όσο και η ανθρώπινη φύση του υπάρχουν και νοούνται όχι καθ' εαυτές αλλά στην υπόσταση του Λόγου[41].

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, *Όροι διάφοροι*, PG 91, 149 BC.
[36] Όπ. 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. *Κατά Ιακωβιτών* 12, PG 94, 1441 D· Kotter IV, 115: «Την τε γαρ ουσίαν της αγίας θεότητος ενυπόστατον ίσμεν· εν ταις τρισί γαρ εστιν υποστάσεσι».
[40] Βλ. *Κατά Νεστοριανών* 2, 13, PG 86[1], 1561 BC.
[41] Βλ. *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 6, PG 95, 120 CD· Kotter IV, 414: «Και η θεότης τοίνυν και η ανθρωπότης του Χριστού ενυπόστατός εστιν. Έχει γαρ εκατέρα κοινήν την μίαν σύνθετον αυτού υπόστασιν· η μεν θεότης, προαιωνίως και αϊδίως· η δε έμψυχος σαρξ και νοερά, επ' εσχάτων τ ν χρόνων υπ' αυτής προσληφθείσα και εν αυτή υπάρξασα, και αυτήν εσχηκυία υπόστασιν».

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 υποστασιάζουν[42].

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 σύνοδο[44]. 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 ανθρωπότητα[46].

---

[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 θεότητι 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 οικονομίας[48].

Οι δύο φύσεις του είναι ενωμένες στην υπόσταση του Λόγου «κατά σύνθεσιν» ή «καθ᾽ υπόστασιν», όπως είπαμε, και μάλιστα «ατρέπτως και ασυγχύτως 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 υποστήριζαν 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 τους[51]. 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 φύσεών του[52]. «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 αόρατον, αόρατον· "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 δόγματος[54]. 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, καίτοι λαμβάνει χώρα μόνο «κατ' επίνοιαν 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' επίνοιαν και θεωρίαν», παρερμηνεύοντας προφανώς τη θέση του αγ. Κυρίλλου για τη διάκριση των φύσεων «κατ' επίνοιαν» 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: «Ει δε κατ' επίνοιαν του Χριστού τας φύσεις λέγετε και θεωρίαν, είπατε ημίν οι των φύσεων επινοηταί και θεωρηταί· … ει δε… δύο δε κατ' επίνοιαν τας φύσεις θεωρείτε – όντων δε η θεωρία – τι τα όντα μη αριθμείτε, όπου γε <u>οι πατέρες οι άγιοι ου τας φύσεις, την δε τούτων διάστασιν κατ' επίνοιαν είπον</u>;» (*Κατά Ιακωβιτών* 29, PG 94, 1452 AB· Kotter IV, 120). Με άλλα λόγια οι πατέρες κατά το Δαμασκηνό δέχονταν «κατ' επίνοιαν 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' αυτήν[55].

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 Μονοφυσιτισμό[56]. Βεβαίως ο Δαμασκηνός δεν αγνοεί τη χρήση και τη θεολογική νομιμότητα της κυρίλλειας φόρμουλας «μία φύσις του Θεού Λόγου σεσαρκωμένη» μέσα στην ορθόδοξη παράδοση[57], ιδιαίτερα μάλιστα μετά την ερμηνεία και τη θεώρησή της από την Ε΄ Οικουμενική σύνοδο ως δογματικά ισοδύναμης με τη δυοφυσιτική φόρμουλα του Όρου της Χαλκηδόνας[58]. 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 Λόγου[59]. 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 Σελευκείας 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 86[1], 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 του[66].

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 ενανθρώπηση γίνεται σύνθετη από δύο τέλειες φύσεις, της θεότητας και της ανθρωπότητας, ενώνοντας «καθ' υπόστασιν» στον εαυτό της τη θεία με την ανθρώπινη φύση[67].

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 καμία από τις δύο αυτές φύσεις, κατά τον ίδιο

---

[64] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 47, PG 94, 992 A· 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 A· 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 ^{2}1981, 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 B – 989 A· Kotter II, 111.

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

τρόπο και ο Χριστός· ενώ ως Υιός και Λόγος του Θεού αποτελεί μία από τις υποστάσεις της τριαδικής θεότητος, 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 θεότητος και την ανθρώπινη φύση που προσέλαβε[68].

Ως εκ τούτου ο Χριστός ως σύνθετη υπόσταση αποκτά κατά το Δαμασκηνό ένα «ιδιαίτατο 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 άνθρωπος[69]. Γι' αυτό και μπορεί να ονομάζεται όχι μόνο «τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος» λόγω των δύο τελείων φύσεών του, αλλά και «όλος Θεός και όλος άνθρωπος» λόγω της μιας υποστάσεως των δύο φύσεών του[70].

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 ταυτότητα[71]. 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 τίποτε[72]. 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 Χριστού[73].

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. *Έκδοσις 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.· *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 91, PG 94, 1184 CD· Kotter II, 214.
[72] Βλ. *Έκδοσις 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. *Έκδοσις 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 του[74], 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 του[75]. «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 Θεολόγο[77], 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 ενανθρώπηση 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 ιδιώματα[80]. 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 του[81].

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 ιδιώματα[82].

---

[74] Βλ. όπ. παρ. 47, PG 94, 993 D – 996 A· Kotter II, 115.
[75] Βλ. όπ. παρ. 48, PG 94, 997 D – 1000 A· Kotter II, 117.
[76] Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1000 A· Kotter 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· Kotter II, 155· *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας 1*, 16, PG 94, 1245 B· Kotter III, 89. Βλ. και *Κατά Ιακωβιτών* 83, PG 94, 1481 CD· Kotter IV, 140 εξ.
[79] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 61, PG 94, 1068 B – 1069 A· Kotter II, 115.
[80] Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1069 AB· Kotter II, 156· *Κατά Ιακωβιτών* 83, PG 94, 1481 C· Kotter IV, 140.
[81] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 61, PG 94, 1069 B· Kotter II, 156.
[82] Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1069 B· Kotter 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 θαυματουργείν[83]. 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» ένωση[84]. 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 του[85].

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 Λόγο[86]. 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 Λόγος[87].

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

[83] Βλ. *Έκδοσις 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. όπ. παρ. 66, PG 94, 1088 AB· Kotter II, 165.
[85] Βλ. όπ. παρ., PG 94, 1085 C – 1088 A· Kotter II, 164 εξ.
[86] Βλ. όπ. 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. *Έκδοσις 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 αναλλοίωτες 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 αναλλοίωτα[88]. Με άλλα λόγια, όπως ο Χριστός έχει ενωμένες στο πρόσωπό του δύο φύσεις ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαιρέτως και αχωρίστως, έτσι έχει ενωμένα και δύο φυσικά θελήματα και δύο φυσικές ενέργειες[89].

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 υποστατικά[90]. 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. Πνεύμα[91]. 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 Ομολογητή[92], 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 ενέργειες[93].

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 φωτιάς[94].

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 φύσεών του, γι' αυτό ένας και ο αυτός είναι κατά το Δαμασκηνό αυτός που θέλει και ενεργεί φυσικώς και κατά τις δύο φύσεις του[95]. «Αυτού γαρ τα θαύματα, αυτού και τα παθήματα», επισημαίνει επιγραμματικά ο ιερός πατήρ[96], επαναλαμβάνοντας σχεδόν αυτολεξεί τη σχετική δογματική διατύπωση της Ε΄ Οικουμενικής συνόδου[97]. 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 του[98]. Το καθένα απ' αυτά θέλει και ενεργεί «μετά της θατέρου κοινωνίας» σύμφωνα με τον *Τόμο* του Λέοντος Ρώμης[99], στον οποίο συχνότατα παραπέμπει ο Δαμασκηνός[100].

Ο τρόπος αυτός της ένωσης των δύο θεληματων 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 όρια[101]. 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 χαρακτηρίζουν[102].

---

[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 θεληματων 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 θεληματων 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 θεληματων 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 Σεβήρος[103]. 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 τους[104].

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 Χριστό[105], δεν διστάζει να αποδεχθεί πλήρως τη διατύπωση αυτή, κάνοντας επανειλημμένως λόγο για τη μία «θεανδρική ενέργεια» του Χριστού[106], καίτοι 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 Χριστό[107]. 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, «`O mak£rioj DionÚsioj kain»n tina qeandrik¾n ™nšrgeian f»saj tÕn CristÕn ¹m‹n pepoliteumšnon, oÙk ¢nairîn t¦j fusik¦j ™nerge…aj, m…an

---

φυσικών ιδιωμάτων· εξ επιδρομής 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 ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 58, PG 94, 1044 AB· Kotter II, 142 εξ.

[105] Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Επιστολή 4, Τω αυτώ Γαίω Θεραπευτή*, PG 3, 1072 C: «Και το λοιπόν, ου κατά Θεόν τα θεία δράσας, ου τα ανθρώπεια κατά άνθρωπον, αλλ' ανδρωθέντος Θεού, καινήν τινα την θεανδρικήν ενέργειαν ημίν πεπολιτευμένος».

[106] Βλ. *Έκδοσις ακριβής 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 φυσικών ιδιωμάτων· εξ επιδρομής 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 ηγούμενον γ΄ επιστολής* του Σεβήρου, στο Fr. Diekamp, όπ. παρ., σ. 309 εξ., καθώς και στο PG 94, 1077 CD.

™nšrgeian œk te tÁj ¢nqrwp…nhj kaˆ tÁj qe…aj gegenhmšnhn fhs…n· oÛtw g¦r ¨n kaˆ m…an fÚsin e‡poimen kain»n, ™k qe…aj te kaˆ ¢nqrwp…nhj fÚsewj gegenhmšnhn· ïn g¦r ¹ ™nšrgeia m…a, toÚtwn kaˆ ¹ oÙs…a m…a» kat¦ toÝj ¡g…ouj Patšraj· ¢ll¦ qšlwn de‹xai tÕn kainÕn kaˆ ¢pÒrrhton trÒpon tÁj tîn fusikîn toà Cristoà ™nergeiîn ™kf£nsewj, tù ¢porr»tJ trÒpJ tÁj e„j ¥llhla tîn toà Cristoà fÚsewn pericwr»sewj prosfÒrwj, kaˆ t¾n kat¦ ¥nqrwpon aÙtoà polite…an xšnhn kaˆ par£doxon, kaˆ tÍ fÚsei tîn Ôntwn ¥gnwston, tÕn te trÒpon tÁj kat¦ t¾n ¢pÒrrhton ›nwsin ¢ntidÒsewj· oÙ diVrhmšnaj g£r famen t¦j ™nerge…aj, oÙd diVrhmšnwj ™nergoÚsaj t¦j fÚseij, ¢ll' ¹nwmšnwj, ˜k£sthn met¦ tÁj qatšrou koinwn…aj ™nergoàsan toàq' Óper ‡dion œschken. OÜte g¦r t¦ ¢nqrèpina ¢nqrwp…nwj ™n»rghsen· oÙ g¦r yilÕj Ãn ¥nqrwpoj· oÙd t¦ qe‹a kat¦ ΘeÕn mÒnon· oÙ g¦r Ãn gumnÕj ΘeÒj, ¢ll¦ ΘeÕj Đmoà Øp£rcwn kaˆ ¥nqrwpoj»[108].

Με άλλα λόγια αυτό που δηλώνει η φράση «θεανδρική ενέργεια» κατά το Δαμασκηνό είναι ότι μετά την ενανθρώπηση 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 πράγματα[109].

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 φύσεών του[110].

Οπωσδήποτε 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 περιόδου[111]. 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 Λέοντος[112] και της Στ΄ Οικουμενικής συνόδου[113] 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 ενανθρώπηση 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. Πνεύμα[114]. Η θεία υπόστασή του προϋπήρχε αχρόνως και αϊδίως· είναι απλή και ασύνθετη, άκτιστη, ασώματη, αόρατη, αψηλάφητη, απερίγραπτη, 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 ενανθρώπηση 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 φυσικάς ενεργείας αδιαιρέτως, ατρέπτως, αμερίστως, ασυγχύτως εν αυτώ 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 συκήν 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 Δαμασκηνός[116].

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 ενανθρώπηση, ο Δαμασκηνός απαντά προϋποθέτοντας τη σχέση μεταξύ αϊδίου και οικονομικής Τριάδος. Επειδή ο αΐδιος 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 ενανθρώπηση, γιατί μ' αυτήν ο Υιός του Θεού γινόμενος υιός ανθρώπου δεν χάνει την υιϊκή ιδιότητά του που τον χαρακτηρίζει ως πρόσωπο. Τόσο κατά την αΐδια όσο και κατά την οικονομική ύπαρξή του η υιϊκή ιδιότητά του μένει ακίνητη και αμετάβλητη[117]. Γι' αυτό και τα άλλα δύο πρόσωπα της Αγ. Τριάδος κατά το Δαμασκηνό δεν συμμετέχουν στην ενανθρώπηση 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 ενανθρώπηση, 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 Παρθένου[119]. Με άλλα λόγια και τα τρία πρόσωπα της Αγ. Τριάδος συμμετέχουν κατά το Δαμασκηνό στην ενανθρώπηση, αλλά κατά ιδιάζοντα τρόπο το καθένα: ο Υιός ως ενανθρωπήσας λόγω της υιϊκής 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· Kotter II, 128.

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

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

[119] Βλ. όπ. παρ. 2, PG 94, 792 CD· Kotter II, 9· 45, PG 94, 984 A· Kotter II, 108· 46, PG 94, 985 B· Kotter II, 109 εξ.· 87, PG 94, 1160 BC· Kotter II, 201· *Κατά Ιακωβιτών* 79, PG 94, 1476 BC· Kotter 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· Kotter IV, 225· *Κατά Νεστοριανών* 43, PG 95, 221 C – 224 A· Kotter 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· Kotter V, 456 εξ.· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 2, PG 96, 604 A· Kotter V, 122.

τον παραλληλισμό, που επιχειρεί ο ιερός πατήρ, μεταξύ των δύο αυτών βασικών πτυχών του ορθοδόξου δόγματος. Και οι δυό 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 διαφορά[120].

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 ενανθρώπηση 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 μέρος[121]. 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 του[122]. Άλλωστε ο αριθμός κατά το Δαμασκηνό δεν αποτελεί αιτία διαιρέσεως ή ενώσεως, αλλά δηλώνει την ποσότητα των αριθμουμένων, είτε αυτά είναι ενωμένα είτε διηρημένα[123]. 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 τους[124].

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 ενέργεια[125]. 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 πρόσωπο[126]. Εφόσον δε δεχτούμε ότι το θέλημα αυτό του Χριστού είναι σύνθετο, τότε τον χωρίζουμε από τον Πατέρα που το θέλημά του είναι απλό[127]. 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. Τριάδα[128]. 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 ανθρώπους[129]. 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 Υιό συσταυρώνονται και ο Πατήρ και το Άγ. Πνεύμα[130].

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 4ου 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 Χαλκηδόνας[131] 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 υποστάσεις[133]. Την έννοια επίσης της «περιχώρησης» των φύσεων, ως διαφορετικών μεταξύ τους όντων, που παρέλαβε ο Δαμασκηνός από το Γρηγόριο Θεολόγο[134] και το Μάξιμο Ομολογητή[135] και τη

---

[130] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 54, PG 94, 1017 B – 1020 A· Kotter II, 129. Βλ. και *Επιστολή προς Ιορδάνην αρχιμανδρίτην, Περί του Τρισαγίου ύμνου*, 5, PG 95, 33 B· Kotter 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· Kotter II, 19· 27· 49, PG 94, 1000 CD· Kotter II, 118· *Επιστολή προς Ιορδάνην αρχιμανδρίτην, Περί του Τρισαγίου ύμνου*, 2, PG 95, 25 C· Kotter IV, 307· *Περί συνθέτου φύσεως, Κατά Ακεφάλων*, 4, PG 95, 117 CD· Kotter IV, 412 εξ. Βλ. και A. Louth, όπ. παρ., σ. 104.

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

[134] Βλ. *Επιστολή 101, Προς Κληδόνιον πρεσβύτερον, Κατά Απολλιναρίου*, 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 Πύρρου*, PG 91, 337 CD· 345 D.

χρησιμοποίησε επανειλημμένως στη Χριστολογία του[136], την εισήγαγε και την καθιέρωσε επίσημα στην ορθόδοξη Τριαδολογία, κάνοντας ο ίδιος λόγο για την «περιχώρηση» των υποστάσεων της Αγ. Τριάδος[137].

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 4ου 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 αντιστρόφως[138]. 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 παράδοση[139].

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

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

[138] Για τη μεθοδολογία αυτή των πατέρων του 4ου αιώνα βλ. αναλυτικά 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 ²1993, σ. 135 κ.ε.

[139] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 59, PG 94, 1052 B – 1053 A· Kotter II, 146 εξ.· 63, PG 94, 1077 AB· Kotter 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 εμψυχωμένο με ψυχή λογική, νοερή και αυτεξούσια[140], στην οποία μάλιστα συνίσταται κατ' αυτόν το «κατ' εικόνα» του Θεού στον άνθρωπο[141], 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 εμψυχωμένο με ψυχή λογική, νοερή και αυτεξούσια[142]. Η λογική, νοερή και αυτεξούσια δύναμη της ψυχής είναι μία από τις θεμελιώδεις φυσικές ιδιότητές 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 επιγραμματικά[143].

Ωστόσο 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 Χριστό[144]. 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· Kotter II, 34· 46, PG 94, 985 C – 988 A· Kotter II, 110· 50, PG 94, 1005 AB· Kotter II, 121· 51, PG 94, 1009 A· Kotter II, 123· 56, PG 94, 1029 B· Kotter II, 135· 57, PG 94, 1033 A· Kotter II, 136· 59, PG 94, 1056 D· Kotter II, 149· 62, PG 94, 1073 B· Kotter II, 158· 74, PG 94, 1104 A· Kotter 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· Kotter IV, 223· *Κατά της αιρέσεως των Νεστοριανών* 2, PG 95, 189 B· Kotter IV, 265· 43, PG 95, 221 C· 224 A· Kotter IV, 286· 287· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 12, PG 96, 613 A· Kotter V, 127.

[141] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 26, PG 94, 920 B· Kotter 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· Kotter II, 28· *Λόγος εις το άγιον Σάββατον* 12, PG 96, 612 C – 613 A· Kotter V, 127.

[143] *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 26, PG 94, 920 B· Kotter 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· Kotter 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 θέλειν», και το «πώς θέλειν», που χαρακτηρίζει όχι τη φύση αλλά την υπόσταση και το πρόσωπο[145]. 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 θέλειν ή του οράν, που χαρακτηρίζουν μεμονωμένα πρόσωπα, γιατί όλοι οι άνθρωποι δεν θέλουν ούτε βλέπουν τα ίδια πράγματα και κατά τον ίδιο τρόπο[146]. 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 γνώμη[147]. 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 θέλημα[148]. Ούτε βεβαίως και ο Χριστός, όπως είπαμε, είχε γνωμικό θέλημα[149]. 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 πρόσωπα[150]. 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 θέλημα[151]. 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· Kotter II, 92· 58, PG 94, 1036 ABC· Kotter 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 μιάς υποστάσεως* 22, PG 95, 152 C· Kotter IV, 204· 24, PG 95, 153 CD· 156 C· Kotter IV, 206· 207· 28, PG 95, 164 D – 165 B· Kotter IV, 213 εξ.

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

[147] 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 C· Kotter IV, 207· 25, PG 95, 156 C – 157 A· Kotter IV, 207 εξ.

[148] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 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 AB· Kotter IV, 207.

[149] Βλ. *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 36, PG 94, 948 A· Kotter 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 μιάς υποστάσεως* 40, PG 95, 180 B· Kotter 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 μιάς υποστάσεως* 24, PG 95, 156 AB· Kotter IV, 207.

[151] Βλ. όπ. παρ. 22, PG 95, 152 C· Kotter IV, 204· 24, PG 95, 153 CD· Kotter 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 Ομολογητή[152], 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, «Øpostatik¾ d kaˆ gnwmik¾ qšlhsij, Ôrexij kaq' ¹don¾n, kaˆ kat' o„ke…an gnèmhn tÁj kecrhmšnhj Øpost£sewj, kaˆ oÙ kat¦ nÒmon Θeoà»[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 ενανθρώπηση, 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 Αφθαρτοδοκήτες, 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 θεατρινισμός· τότε και η ενανθρώπηση 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 Απολιναρίου, «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 Θεολόγο[156] και το Μάξιμο Ομολογητή[157], τότε δεν θεραπεύτηκε και δεν σώθηκε αυτό που πρωτοστάτησε στη γένεση της αμαρτίας[158]. 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 ανέφικτη[159]. Κανένα σωτηριώδη σκοπό δε μπορεί να εκπληρώσει η ενανθρώπηση, 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 ανακαίνιση[160]. «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 υπέστη[162], αλλά κυρίως εξαπατώντας τον και νικώντας τον με το σταυρικό του θάνατο και σφραγίζοντας τη νίκη του αυτή με την ανάστασή του[163]. 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 καταπιεί[164].

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 κατάκριση[165].

Η θέση αυτή του αγ. Ιωάννη του Δαμασκηνού δεν πρέπει να ταυτίζεται με την ανσέλμεια αντίληψη για την ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης[166], 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 1*, 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 1*, 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 Θεολόγο[167], ότι αποδέκτης του λύτρου που πρόσφερε ο Χριστός με το αίμα του δεν πρέπει να θεωρείται ο τύραννος της ανθρωπότητας, ο διάβολος, αλλά ο Πατήρ[168].

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 αναστάντος 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 τύραννο[169]. Τίποτε απ' όλα αυτά δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί χωρίς την ενανθρώπηση 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 προϋποθέσεις[170]. 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 Δεσπότου 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 Μανιχαϊσμό[171]. 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. «OÙ proskunî tÍ ÛlV», υπογραμμίζει με έμφαση, «proskunî d tÕn tÁj Ûlhj ΔhmiourgÒn, tÕn Ûlhn di' ™m genÒmenon, kaˆ ™n ÛlV t¾n kato…khsin qšmenon, kaˆ di' Ûlhj t¾n swthr…an mou ™rgas£menon. "`O g¦r ΛÒgoj s¦rx ™gšneto kaˆ ™sk»nwsen ™n ¹m‹n". P©si d dÁlon, Óti ¹ s¦rx Ûlh kaˆ kt…sma ™st…n. Sšbw oân t¾n Ûlhn kaˆ di' a„doàj ¥gw kaˆ proskunî, di' Âj ¹ swthr…a mou gšgone. Sšbw d oÙc æj ΘeÒn, ¢ll' æj qe…aj ™nerge…aj kaˆ c£ritoj 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 του[173], 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 του[174].

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

---

[171] Βλ. *Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας 1*, 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 πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως*, PG 98, 152 A.

[174] Βλ. σχετικά H. 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 Εικονομαχίας[175]. 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, αόριστος, 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 περιγραπτό ανθρώπινο σώμα του[176]. 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 Χριστό[178].

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 Χριστού[179]. 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· Kotter III, 78· 8, PG 94, 1237 D – 1240 A· Kotter III, 81 εξ.· 16, PG 94, 1245 A· Kotter III, 89· 21, PG 94, 1252 D· Kotter III, 108· *2*, 5, PG 94, 1288 AB· Kotter III, 71 εξ.· 11, PG 94, 1293 D – 1296 A· Kotter III, 99 εξ.· *3*, 2, PG 94, 1320 BC· Kotter III, 71 εξ.· 6, PG 94, 1325 B· Kotter III, 78· 8, PG 94, 1328 C – 1329 A· Kotter III, 81 εξ.· 9, PG 94, 1332 D· Kotter II, 99 εξ.· *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 89, PG 94, 1169 C – 1172 B· Kotter II, 207.

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

[178] Βλ. όπ. παρ. *2*, 5, PG 94, 1288 AB· Kotter III, 71 εξ.· *3*, 2, PG 94, 1320 BC· Kotter III, 71 εξ.

[179] Βλ. όπ. παρ. *1*, 8, PG 94, 1240 AB· Kotter III, 82 εξ.· *3*, 8, PG 94, 1329 A· Kotter III, 82 εξ.· 12, PG 94, 1336 A· Kotter III, 123· *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* 89, PG 94, 1172 AB· Kotter II, 207. Γενικότερα για τη δογματική και ψυχοπαιδαγωγική σημασία της απεικόνισης του Χριστού βλ. και Κ. Δ. Καλοκύρη, *Η ουσία της ορθοδόξου αγιογραφίας*, Αθήναι 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 του[180].

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 ενανθρώπηση 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 ενανθρώπηση αποτέλεσε ισχυρή πρόκληση όχι μόνο για την

[180] Βλ. *Προς τους διαβάλλοντας 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 ενανθρώπηση 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.