

Ο «ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΘΕΟΣ» ΣΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΩΡΙΓΕΝΗ

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Τὸ ἔργο τοῦ Ὁριγένη¹ ἐξακολουθεῖ νὰ ἐλκύει τὴ σύγχρονη ἔρευνα μὲ ἱκανοποιητικὰ ἀποτελέσματα. Ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ μεγάλου ἐκκλησιαστικοῦ συγγραφέα ὀφείλεται πρῶτιστα στὴν ἱστορικὴ σημασία του. Ὅπως εἶναι γνωστό, ὑπῆρξε ὁ πρῶτος ἐκκλησιαστικὸς συγγραφέας, ὁ ὁποῖος συγκρότησε τὶς πρωτοχριστιανικὲς ἀπόψεις σὲ ἓνα λογικὰ θεμελιωμένο σύστημα², τὴν ἐποχὴ πού ὁ χριστιανισμὸς πάλευε γιὰ τὴν ἐπιβίωσή του³, μέσα σὲ ἀτμόσφαιρα πολιτικοῦ χάους ἀλλὰ καὶ πνευματικῆς σύγχυσης⁴, καθὼς, ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος δὲν ὑπῆρχε κυρίαρχη ἰδεολογία γενικὰ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς ποικίλους λαοὺς τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἡ ἐκκλησία δὲν διέθετε ἀκόμη κατάλληλα καθοδηγητικὰ καὶ ἐρμηνευτικὰ βιβλία. Παράλληλα ὅμως ὁ Ὁριγένης ἀνήκει στὴ χορεία τῶν μεγάλων φιλοσόφων, ὑπὸ εὐρεῖα ἔννοια⁵, ὅχι μόνο γιὰτὶ εἶναι βαθὺς γνώστης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τῆς ὁποίας ἡ ἐπίδραση εἶναι φανερὴ σὲ ὅλο τὸ ἔργο του⁶, ἀλλὰ κυρίως γιὰτὶ ἡ προσωπικὴ του στάση εἶναι φιλοσοφική. Ὁ Ὁρι-

1. Σχετικὰ μὲ τὴ χρονολόγηση, προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ὁριγένους, βλ. ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σσ. XVI-XXXVI καὶ Ἀγ. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De viris illustribus*, LIV.

2. Ὁ Ὁριγένης δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα ὁ πρῶτος ἀπολογητὴς, ἐφόσον εἶχαν προηγηθεῖ ὁ Διόγνητος, ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, ὁ Τερτυλλιανός. Αὐτοὶ ὅμως πολέμησαν κυρίως κατὰ τῶν λαϊκῶν προκαταλήψεων, ἐνῶ ὁ Ὁριγένης ἦταν ὁ πρῶτος πού ἀγωνίστηκε συστηματικὰ ὑπὲρ τῆς χριστιανικῆς θρησκείας.

3. Brooke WESTCOTT, «Origen and the Beginnings of Christian Philosophy», *The Contemporary Review*, σσ. 491-502.

4. *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, Τόμ. 2, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἀθηνῶν, 1984.

5. Fernand Van STEENBENGHEN, *Introduction à l'étude de la Philosophie médiévale*, Tome XVIII, Louvain-Paris 1974, σ. 82. Ἡ Φιλοσοφία ὑπὸ «εὐρεῖα ἔννοια» εἶναι παρούσα στὴν τεράστια προσπάθεια τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας ... εἶναι προφανὲς πράγματι ὅτι στὸ ἔργο μεγάλων θεωρητικῶν θεολόγων, ὅπως εἶναι ὁ Ω., ὁ Αὐγουστίνος, ὁ Ψ/Διονύσιος, ὁ Ἀνσελμος, ὁ Ἀβελάρδος, ὁ Ἀλβέρτος, ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης, ὁ Duns Scotus, ὁ Ockham καὶ ἄλλων, διαμορφώνεται μία ἔννοια γιὰ τὸ σύμπαν καὶ τὸν ἄνθρωπο.

6. Βλ. κυρίως, Henri CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, Aubier, éd. Montaigne, 1962. Βλ. ἐπίσης J.R. LYMAN (*Christology and Cosmology, Models of Divine Activity in Origen, Eusebius and Atha-*



γένης δέχεται τὴ νέα θρησκεία ὄχι μόνο γιὰ τὴν ἀλήθειά της ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ ἠθικὸ μεγαλεῖο της, πράγμα ποὺ ἀνταποκρίνεται στὴ δική του ἀνθρωπιστικὴ κοσμοαντίληψη. Στὸ φιλοσοφικὸ του σύστημα εἶναι διάχυτη ἡ αἴσθηση ὅτι ἡ ἱστορία ἐθνῶν καὶ ἀνθρώπων ἐμπεριέχει μαθήματα ἠθικῆς, ἐνῶ ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ἔχει γι' αὐτὸν ἠθικὸ νόημα τεράστιας ἀξίας. Ὁ Ὠριγένης ἐκπροσωπεῖ τὴν ἐλπίδα τῆς Δύσης, γιὰ τὴν ὁποία τὸ καλὸ ἐθεωρεῖτο ἀνέφικτο, καὶ τῆς Ἀνατολῆς, γιὰ τὴν ὁποία ἡ ζωὴ ἦταν κάτι τὸ μάταιο.

Ἡ παρούσα μελέτη ἀποσκοπεῖ ἀκριβῶς νὰ δείξει τὴ συνάφεια⁷ καὶ τὴ συγκροτημένη ἐξέλιξη⁸ ὁρισμένων ἀπόψεων τοῦ συγγραφέα ἀπὸ ὅσο τὸ δυνατόν φιλοσοφικὴ σκοπιὰ - ἔστω καὶ ἂν αὐτὲς ἀνήκουν θεματολογικὰ στὴ θεολογία. Ἔτσι, μὲ ἀφετηρία ἀποκλειστικὰ κείμενα τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα⁹, καὶ ὄχι τὰ κυρίαρχα φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς του, ἐπιχει-

nasius, Oxford, Clarendon Press, 1993), ἡ ὁποία προσπαθεῖ νὰ τοποθετήσῃ τὸν Ὠριγένη, Εὐσέβιο καὶ Μεγ. Ἀθανάσιο στὸ ἀρχαῖο φιλοσοφικὸ τους πλαίσιο. Εἰδικὰ ὅσον ἀφορᾷ τὸν πρῶτο, ἀνιχνεύει στὴ θεωρία του γιὰ τὴν ψυχὴ στοικῆς ἐπιδράσεις καὶ δείχνει ἀκόμη πῶς μετασχηματίζεται στὴ σκέψη του ὁ πλατωνισμός.

7. Ὁ Henri CROUZEL (ἐνθ' ἀν., σ. 208) δέχεται ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Ω. δὲν ἀποτελεῖ μία ἀπλὴ ἐκλεκτικὴ συσσώρευση ἀλλὰ πραγματικὴ ἐνότητα.

8. Σύμφωνα μὲ τὸν René CADIU (*Le développement d'une théologie: Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, pp. 411-429) στὸν Ω. ὑπάρχει μία ἐξέλιξη ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς κοσμολογίας (στὰ πρῶτα τοῦ ἔργου), πρὸς μία πρὸ πνευματικὴ καὶ μυστικὴ θεώρηση (στὰ τελευταῖα). Ὁ H. CROUZEL (ἐνθ' ἀν., σ. 210) πιστεύει, ὅπως καὶ ὁ Cadiou, σὲ μία ἐξέλιξη τῆς σκέψης τοῦ Ω., μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ πνευματικὴ θεώρηση εἶναι σημαντικὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἔργου του, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* καὶ τὰ πρῶτα βιβλία *Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον Ἑξηγητικῶν*. Κατ' αὐτόν, ἡ θεώρηση τοῦ Ω. δὲν εἶναι παρὰ μία ἐλλιπὴς δοκιμὴ γιὰ νὰ συναντήσῃ μὲ ἀνθρώπινους τρόπους ἕναν πνευματικὸ φωτισμὸ ποὺ προέρχεται μόνο ἀπὸ τὸν Θεό. Γι' αὐτὸ ὁ μυστικὸς καὶ θεωρητικὸς Ω. δὲν παρατίθενται, ἀλλ' εἶναι ἐνωμένοι. Γιὰ τὸν ὑποτιθέμενο μυστικισμὸ τοῦ Ω., βλ. VÖLKER, *Das Volkomenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, σσ. 329-339. Βλ. ἐπίσης τὴ σχετικὴ πολεμικὴ τοῦ Hal KOCH, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin - Leipzig, 1932, σ. 168 κ.έ.

9. Χρησιμοποίησαμε κυρίως τὰ ἑξῆς τρία κείμενα τοῦ ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ: *Κατὰ Κέλσου* (α. *Origen contra Celsum*, transl. by H. CHADWICK, Cambridge at the Univ. Press, 1965 β. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Κέλσου*, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Ἔκδ. τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 1957, Τόμοι 9, 10), ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ *τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον Ἑξηγητικῶν*, καλούμενο ἀπὸ τοῦ ἑξῆς «*Σχόλια*» (ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean, Sources Chrétiennes*, Paris, Les éditions du cerf, 1966) καὶ ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ *Περὶ Ἀρχῶν*. Ὅσο ἀφορᾷ τὸ 8^ο κεφάλαιο τοῦ Β' βιβλ. τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, παράγρ. 3, σσ. 159-160 (στὸ ὁποῖο ἀναφερόμαστε ἐδῶ) στηριχθήκαμε στὴν ἔκδοση τοῦ Paul KÄTSCHAU (*Origenes Werke, fünfter Band, De Principiis*, Hrsg. im Auftrage den Kirchen Väter Kommission, Leipzig 1913), ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι οἱ παράγραφοι 2-6 τῶν Ἀναθεματισμῶν τοῦ 553 μ.Χ. ἀναπαράγουν τὴν ἴδια τὴ διδασκαλία τοῦ Ω. Τὴν ἀποψη αὐτὴν ἔχει υἱοθετήσῃ καὶ ἡ Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων, ἐνθ' ἀν., τόμ. 16. Ἀντίθετα, οἱ H. GÖRGEMANNS καὶ H. KARP (*Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976) ἔχουν τυπώσει τοὺς ἀναθεματισμοὺς ὡς Appendix.



ρεϊται ἐδῶ ἡ διερεύνηση ἀπόψεων πού ἀφοροῦν τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἀγ. Τριάδος καί, συγκεκριμένα, τὸν τρόπο δράσης του στὴ Δημιουργία. Ὅπωςδήποτε ὁ Χριστὸς ὡς Λόγος δημιουργικὸς ἔχει ἀπασχολήσει τὴν ἔρευνα¹⁰. Ἄν δὲν ἔχει ὅμως δοθεῖ ἰδιαίτερη ἔμφαση στὸ ὅτι κατὰ τὴ δράση του αὐτὴν ὁ Χριστὸς εἶναι ἐξίσου θεός, αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἐπίσημη θεολογικὴ ἀποψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Ὁριγένης ἀντίθετα ὑπήγαγε τὸν Χριστὸ στὸ Θεό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ὁριγένης σὲ μερικὰ κείμενά του καὶ κυρίως στὸ πρῶμο συστηματικὸ σύγγραμμά του *Περὶ Ἀρχῶν*, ἐπιχειρεῖ πράγματι διαβάθμιση τῶν τριῶν προσώπων τῆς Ἀγ. Τριάδας¹¹, τὴν ὁποία κατεδίκασε τὸ ἐπίσημο δόγμα πολὺ ἀργότερα ὅμως.

Στὴν πραγματικότητα, ὅπου ἐπιχειρεῖται «ὑπαγωγή» τοῦ Χριστοῦ ἐναντι τοῦ Πατρὸς μέσα στὰ κείμενα τοῦ Ὁριγένη, αὐτὴ εὐρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς σύγχρονης του γραπτῆς παράδοσης¹². Ἐκεῖνο πού ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὴν εἶναι ἡ πρωτοβουλία τοῦ συγγραφέα νὰ προσδώσει στὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἀγ. Τριάδας ὁρισμένες ἐξέχουσες ιδιότητες («ἐπίνοιες»), διαφορετικὲς ἀπὸ τὶς συνήθειες, καθὼς ἐπίσης καὶ νὰ τοῦ ἀναθέσει τὸ ἔργο τῆς Δημιουργίας. Πράγματι οἱ ἀπόψεις τοῦ Ὁριγένη στὸ συγκεκριμένο θέμα εὐρίσκονται σὲ καταφανὴ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι παραδίδεται τόσο ἀπὸ τὴν Παλαιὰ ὅσο καὶ τὴν Καινὴ Διαθήκη¹³. Ὅπως

10. Ὁ Étienne GILSON (*La philosophie au moyen âge*, tome 1, Paris, petite bibliothèque Payot, 1976, σ. 55) πιστεύει ὅτι δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σκεφθεῖ κανεὶς τὸν Πλωτῖνο, συμμαθητὴ τοῦ Ω. στὴ σχολὴ τοῦ Ἀμμωνίου Σακκά, ἐκεῖ ὅπου ὁ Ω. μιλᾷ γιὰ τὸν Λόγο ὡς «Θεό», «πρωτότοκο τῆς κτίσεως», ὁ ὁποῖος θὰ γεννήσει ἄλλους λόγους... δηλαδὴ λογικὲς φύσεις κάθε μία ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἔχει ὡς πρὸς τὸν Λόγο τὴν ἴδια σχέση πού ὁ Λόγος ἔχει πρὸς τὸν Θεό». Ὁμως κατὰ τὸν R.T. WALLIS (*Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, σ. 38) ὁ Πλωτῖνος καὶ ὁ χριστιανὸς Ὁριγένης ἔχουν λίγα κοινὰ σημεῖα πού νὰ μὴν ἀνευρίσκονται ἐπίσης στοὺς Μέσους Πλατωνιστές.

Σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα τῆς ὑποτιθέμενης σχέσης Ὁριγένη καὶ Ἀμμωνίου Σακκά, τοῦ διδασκάλου τοῦ Πλωτίνου, ἡ νεώτερη ἔρευνα ἔχει καταλήξει ὅτι ὁ Ω. αὐτὸς οὐδέποτε ὑπῆρξε μαθητὴς του καὶ συνεπῶς οὔτε συμμαθητὴς τοῦ Πλωτίνου: Βλ. DORRIE H., *Ammonios der Lehrer Plotins*, *Hermes* 83 (1955), σσ. 439-78 καὶ ἰδίως σσ. 468-71. Βλ. ἐπίσης τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Teil 3, Zweite Hälfte, σ. 513 καὶ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου Βίου*, Εἰσαγ., Ἀρχ. Κείμενο, Μτφ., Σχόλια, Παῦλος Καλλιγᾶς, Ἀθῆναι, Κ.Ε.Ε.Ε.Σ. Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1991, σ. 98.

11. «Ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνᾳ τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ Πατρὸς» (*Περὶ Ἀρχῶν*, Δ' Ι).

12. Ὁ Charles BIGG (*Christian Platonists of Alexandria*, Oxford at the Clarendon Press, repr. 1968, σ. 191 ἐπ.), περιγράφει τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὁριγένη (δηλαδὴ πρὸ τῆς Συνόδου τῆς Νικαίας), ὅταν ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση μιλοῦσε γιὰ ἓνα Θεὸ πού δημιούργησε τὰ πάντα ἐκ τοῦ μηδενός... Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

13. Σὲ μία ἀξιόλογη ἱστορικοῦ χαρακτήρα μελέτη τοῦ V. GOURDAVEAUX (*La première lutte de la libre pensée, Critique philosophique*, 2ème année, Octobre 1879, 3 Livraison, σσ. 209-243) ἐπιχει-



είναι γνωστό, στὰ Ἱερὰ Κείμενα ὁ Χριστὸς ἐμφανίζεται ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ποὺ γεννήθηκε ὅταν ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου γιὰ νὰ λυτρώσει τοὺς ἀνθρώπους, ἀναστήθηκε καὶ ἀνυψώθηκε στοὺς οὐρανούς, ὅπου ἀναδείχθηκε σὲ Κύριο καὶ Χριστό, καὶ τοῦ ἀνετέθη τὸ ἔργο νὰ μεσολαβήσει μεταξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καὶ ἀκόμη νὰ κρίνει ζῶντες καὶ νεκροὺς κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία. Ὅπωςδήποτε καὶ ὁ Ὡριγένης πιστεύει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι Σωτὴρ καὶ Λυτρωτής, Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου, προερχόμενος ἀπὸ τὴν Παρθένο Μαρία. Συγχρόνως ὅμως τὸν θεωρεῖ ὅχι μόνο δεύτερο θεὸ ἀλλὰ καὶ δημιουργό. Σὲ γενικὲς γραμμὲς ὁ Ὡριγένης προσπαθεῖ νὰ στηριχθεῖ σὲ ὁποιοδήποτε ἱερὸ κείμενο περιγράφει ἐκθλιαστικὰ τὸν Χριστό, γιὰ νὰ δείξει ὅτι αὐτὸς εἶναι «μεγάλῃ δύνاميς» καὶ «θεός», ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ «Θεὸς-Πατήρ»¹⁴.

ρεῖται μία σκιαγράφηση τοῦ δόγματος κατὰ τοὺς πρωτοχριστιανικοὺς αἰῶνες. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν Χριστό, αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐντυπωσιακό, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ σ., εἶναι ἡ εἰκόνα τοῦ στὰ Ἱερὰ Κείμενα: Ἔτσι, ὁ Χριστὸς στὶς *Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* δὲν εἶναι παρὰ ἓνας προνομιούχος ἄνθρωπος, ὅπωςδήποτε Υἱὸς Θεοῦ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὅμως ποὺ εἶναι καὶ ἄλλοι στὴν Π.Δ.

Στὶς Ἐπιστολὲς τοῦ Ἀπ. Παύλου ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀπλῶς ἓνας ἀκόμη ἄνθρωπος προνομιούχος, ποὺ ὁ Θεὸς τὸν προόρισε νὰ διδάξει καὶ νὰ σώσει τὸν κόσμον καὶ νὰ γίνῃ δικὸς τοῦ Υἱός, «ἴδιος υἱός», ἀφοῦ θὰ ἔχει ἀναστήσει τοὺς «τεθνηκότας» καὶ θὰ εἶναι «κύριος» τῆς ἀνθρωπότητος τὴν ὁποία ὀφείλει νὰ κρίνει. Ἀκόμη, εἶναι «πρωτότοκος τῆς κτίσεως», πάντα ὅμως κατώτερος τοῦ Πατρὸς Θεοῦ.

Στὴν Ἀποκάλυψη ὁ Ἰησοῦς, ὁ «ἀμνός», διακρίνεται πάντα βαθειὰ ἀπὸ τὸν Κύριο Θεό, Κύριο ὄλων, τοῦ ὁποίου εἶναι ὁ Υἱός, χωρὶς ὅμως ποτὲ νὰ ὀνομάζεται Θεός. Βέβαια ἐδῶ (κεφ. XIX, 13) ὁ Χριστός, μετὰ τὸν θρίαμβό του, λέγεται «Λόγος Θεοῦ», ἀλλὰ ἡ διάκριση μεταξὺ Θεοῦ - Ἰησοῦ ἢ ἀμνοῦ παραμένει ἕως τὸ τέλος.

Στὸ κατὰ ἸΩΑΝΝΗΝ *Εὐαγγέλιο*, ὁ Χριστὸς εἶναι ἐπιτέλους θεὸς καὶ ταυτίζεται μὲ τὸ θεῖο Πνεῦμα. Δὲν εἶναι ὅμως πάντα ἴσος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἡ φύση τοῦ Ἀγ. Πνεύματος παραμένει ἀπόλυτα στὸ σκοτάδι. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὶς Ἐπιστολὲς τοῦ Ἰωάννη.

Στὶς ἐπιστολὲς τοῦ Ἀπ. Πέτρου, ὁ Χριστὸς λέγεται Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ποτὲ δὲν καλεῖται τίποτε ἄλλο παρὰ «κύριος», πουθενά «θεός», οὔτε γίνεται λόγος γιὰ τὴν προϋπαρξή του. Στὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Ἰακώβου εἶναι συζητήσιμο ἂν θεωρεῖται Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Ἰούδα.

Γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς Υἱὸ Θεοῦ, βλ. Ἀπ. ΠΑΥΛΟΥ, *Πρὸς Κορ.* ΙΕ' 12-17, *Πρὸς Ρωμ.* Α' 9, 45, *Πρὸς Ἐφεσ.* Α' 3, 5, 10, *Πρὸς Τιμόθεον*, Β' 5-10. Γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς πρωτότοκο τῆς κτίσεως, βλ. Ἀπ. ΠΑΥΛΟΥ, *Πρὸς Κολοσ.* Α' 18. Γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς ὑποδεέστερο τοῦ Πατρὸς, βλ. Ἀπ. ΠΑΥΛΟΥ, *Πρὸς Φίλιπ.* Β' 6-11, *Πρὸς Κολοσ.* Α' 19, Β' 9, *Πρὸς Ἐφεσ.* Β' 17-21, Α' *Πρὸς Κορινθ.* Γ', 23, ΙΑ' 3 καὶ ΙΕ' 28.

14. Κατὰ Κέλσον, Β' ΙΧ. Πβ. καὶ Ἀπ. ΠΑΥΛΟΥ, Α' *Πρὸς Κορινθ.* Α' 24: «... Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν». Ὅπωςδήποτε δὲν λείπουν καὶ οἱ περιπτώσεις ὅπου δίδεται ἐμφαση στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ὑποδεέστερος τοῦ Πατρὸς, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὸ Η' βιβλ. τοῦ Κατὰ Κέλσον (κεφ. XVIII), ὅπου ὅμως αὐτὸ λέγεται ὡς ἀπάντηση στὶς κατηγορίες τοῦ Κέλσον, ὅτι οἱ Χριστιανοὶ προσπαθοῦν νὰ «αὐξήσουν» τὸν Χριστὸ ὡς στασιαστὴ καὶ ἀρχηγέτη τους, μὴ σεβόμενοι τὸν Θεό.



Αυτό ισχύει κυρίως για τὸ ὥριμο ἀπολογητικὸ ἔργο ποὺ ἔγραψε κατὰ τοῦ πολὺ σημαντικοῦ φιλοσόφου Κέλσου¹⁵, (ὅταν δηλαδὴ εἶχαν προηγηθεῖ τὰ «Σχόλια» *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, τὸ ὁποῖο, ἀλληγορικὰ μάλιστα ἐρμηνευόμενο, παρέχει τὴ δυνατότητα γιὰ μιὰ διαφορετικὴ, πιὸ ἐξυψωμένη εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ). Ἡ καινοτομία αὐτὴ δὲν ἐξηγεῖται, οὔτε ὀφείλεται, σὲ παρερμηνεία τῆς Γραφῆς ἀπὸ μέρους τοῦ Ὁριγένη, ἐφόσον μάλιστα τὴν ἐπικαλεῖται συνεχῶς ἐρμηνεύοντάς την βέβαια ἀλληγορικὰ. Μία ἀπλὴ ἀνάγνωση τῶν ἐπιχειρημάτων ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ὁριγένης στὸ *Κατὰ Κέλσον*, δείχνει ὅτι ἐδῶ σκέπτεται ὡς φιλόσοφος, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴ χριστιανικὴ δογματικὴ, οἱ δυσχέρειες τῆς ὁποίας τὸν προβληματίζουν μέχρι τοῦ σημείου νὰ αὐθαιρετεῖ συχνά. Γενικὸ φιλοσοφικὸ ἀξίωμα γιὰ τὸν ὀρισμὸ τοῦ θεοῦ εἶναι ὁ ὑπερβατικὸς, νοητὸς, ἀναλλοίωτος χαρακτήρας του, ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὴν κατανόησή του¹⁶, ἀλλ' οὔτε τὴ συμμετοχὴ του στὰ τεκταινόμενα τοῦ κόσμου καί, πολὺ περισσότερο, ὅταν ἡ δράση του αὐτὴ περιγράφεται μὲ ἀνθρωπόμορφα στοιχεῖα. Σύμφωνα μὲ αὐτά, ὁ θεὸς δὲν εἶναι «λόγῳ» ἐφικτός, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ὡς «λόγος» νοεῖται ὁ λόγος τοῦ καθενός, ἐνδιάθετος ἢ προφορικὸς. Ἀκόμη ὁ θεός, ἔστω καὶ ἂν λέγεται στὴν Π.Δ. «πῦρ καταναλίσκον»¹⁷, αὐτὸ συμβαίνει κατὰ τὸν Ὁριγένη «τροπικῶς», δηλαδὴ μεταφορικά, γιὰ νὰ διαφοροποιηθεῖ ἔτσι ἡ «νοητὴ φύσις» τοῦ ἀπὸ τὰ συνήθη σωματικὰ ὀνόματα. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο δὲν πρέπει ὁ θεὸς νὰ νοεῖται ὡς σῶμα, οὔτε ὅταν λέγεται «πνεῦμα». Τὸ δυσκολότερο ὅμως στὴν περίπτωση τοῦ θεοῦ τῆς Π.Δ. εἶναι ὁ ἀνθρωπομορ-

15. Γιὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ Κέλσου βλ. ΛΟΥΚΙΑΝΟΥ, *Ἀλέξανδρος* (κεφ. LXI), ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε φίλος του καὶ τὸν περιγράφει ὡς σοφὸ, ἐραστὴ τῆς ἀλήθειας κ.ἄ. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ θέση τοῦ Κέλσου, τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ ἐθνικοῦ φιλοσόφου, στὸν μέσο πλατωνισμὸ δὲν ἔχει ἀκόμη ἐκτιμηθεῖ. Καὶ μόνο ὅμως τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ἐπιχειρήματά του προκάλεσαν σχεδὸν ἔπειτα ἀπὸ μισὸν αἰῶνα τόση ταραχὴ στὸ φίλο καὶ μαθητὴ τοῦ Ὁριγένη, Ἀμβρόσιο, ὥστε νὰ τὸν προτρέψει στὴ συγγραφὴ τοῦ ὁμώνυμου ἔργου, ἀρκεῖ γιὰ νὰ σχηματίσουμε μιὰ εἰκόνα — ἔστω καὶ ἀμυδρή — γι' αὐτόν. Τὸ βιβλίο τοῦ ΚΕΛΣΟΥ *Ἀληθὴς Λόγος* συμπεριελήφθηκε στὰ βιβλία ποὺ εἶχαν διαφύγει τὴν καταδίωξη ἐπὶ Μ. Κωνσταντίνου, τὸ 325 μ.Χ., καὶ καταστράφηκαν τὸ 449 μὲ τὰ διατάγματα τοῦ Θεοδοσίου Β' καὶ Βαλεντιανοῦ Β'. Γιὰ τὴ χρονολόγησή τοῦ βιβλίου αὐτοῦ καὶ τὸ γενικότερο περιεχόμενό του, βλ. τὴ μελέτη τοῦ Michael FREDE, *Celsus Philosophus Platonicus*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II, Band 36.7, Berlin-N. York 1994, σσ. 5183-5213.

16. «Ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν Πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεόν» (*Κατὰ Κέλσον*, ΣΤ' LXII). Βλ. ἐπίσης *Κατὰ Κέλσον*, ΣΤ' LXV, ὅπου ὁ Ὁριγένης συμφωνεῖ ὅτι πράγματι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι «λόγῳ ἐφικτός» σὲ μᾶς, ἂν ἐννοήσουμε ὡς λόγῳ τὸν δικό μας, εἴτε τὸν ἐνδιάθετο εἴτε τὸν προφορικόν.

17. *Ἐνθ' ἂν*. ΣΤ' LXX.



φισμός του¹⁸. Έτσι ο Ψριγένης συμφωνεί με τόν Κέλσο ότι θά ήταν άτοπο ό «πρώτος» καί «μέγιστος» Θεός νά διατάζει νά γίνει αὐτό ή εκείνο, όπως έξίσου άτοπο θά ήταν νά είναι «αὐτουργός», άμεσος δηλαδή δημιουργός του κόσμου.

Κατά συνέπεια βασικό πρόβλημα παραμένει ή έξήγηση του κόσμου, ό όποιος δέν είναι αιώνιος αλλά δημιουργημένος. Η λύση του δεύτερου θεού - δημιουργού στην όποία καταφεύγει καί στο *Κατά Κέλσου* είναι προϊόν μακρᾶς διεργασίας. Απλώς στο έργο αὐτό ό Ψριγένης υίοθετεί όριστικά μία πρωτότυπη λύση, τή σύνδεση δηλαδή τής ψυχῆς του Χριστού - Δημιουργού με τόν θεό-Λόγο¹⁹. Λέει λοιπόν: γι' αὐτό αν πιστεύουμε σε δεύτερο θεό, πρέπει νά γνωρίζουμε ότι με τόν «δεύτερο θεό» δέν έννοοῦμε τίποτα άλλο από τήν άρετή πού περιέχει όλες τις άρετές καί τόν Λόγο πού περιέχει όποιοδήποτε λόγο... των όντων πού έγιναν σύμφωνα με τή φύση καί ότι αὐτός ό Λόγος κατοικοῦσε στην ψυχή του Ίησου... ένωμένος με αὐτήν σε στενότερη ένωση από εκείνην κάθε άλλης ψυχῆς, γιατί αὐτός μόνος ήταν σε θέση νά έχει τήν τελειότερη δυνατή «μετοχήν» του «αὐτολόγου» καί τής «αὐτοσοφίας» καί τής «αὐτοδικαιοσύνης»²⁰. Με τόν εὔρημα αὐτό, τής σύνδεσης τής

18. Ο Ψριγένης, άπαντώντας στις κατηγορίες του Κέλσου ότι «άτοπος εἶη Θεός ό πρώτος καί ό μέγιστος κελεύων γενέσθω τόδε...», έρμηνεύει τήν πρόταση: «αὐτός εἶπε καί ένγεννήθησαν αὐτός έντετίλατο καί εκτίσθησαν» ως άπευθυνόμενη στον Υιό-Λόγο του Θεού, ό όποιος είναι «προσεχώς δημιουργός» καί αὐτουργός του κόσμου (*Κατά Κέλσου*, ΣΤ' LX). Έξίσου κοινή αντίληψη είναι αὐτή πού εκφράζει ό Κέλσος σχετικά με τόν ότι «οὐ θέμις τόν πρώτον Θεόν κάμνειν ούτε χειρουργεῖν ούτε κελεύειν». Ο Ψριγένης συμφωνεί ότι τόν «κάμνειν» αλλά καί τόν «χειρουργεῖν» δέν άρμόζει όχι μόνο στον πρώτο αλλά «οὐδέ τόν δεύτερον οὐδ' άλλο τι των θειοτέρων» (*Κατά Κέλσου*, ΣΤ' LXI). Λέγονται όμως «καταχρηστικῶς» ή «τροπικῶς», όπως καί οί στίχοι «ποίησιν δέ χειρῶν αὐτοῦ αναγγέλλει τόν στερέωμα» (*Ψαλμοί* 18,2) καί «αἱ χεῖρες αὐτοῦ έστησαν τόν οὐρανόν» (*Ψαλμοί* 101, 26). Όπως λοιπόν δέν είναι άτοπο τόν «χειρουργεῖν», σύμφωνα με τήν έρμηνεία αὐτήν, έτσι δέν είναι καί τόν «κελεύειν», καθώς καί ό,τιδήποτε άλλο περιγράφει τόν θεό ως έχοντα σωματικά μέλη, όπως «στόμα». Στο τελευταίο στρέφεται ή πολεμική του Κέλσου: «οὐδέ στόμα αὐτῷ έστιν οὐδέ φωνή», πράγμα με τόν όποιο συμφωνεί ό Ψριγένης, υπενθυμίζοντας ότι «ή λεγόμενη φωνή Θεού» «όρᾶσθαι» λέγεται από τόν λαό στην έξοδο (20, 18): «Πᾶς ό λαός έώρα τήν φωνήν του Θεού» (*Κατά Κέλσου*, ΣΤ' LXII).

19. Βλ. I.N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτων, Πλωτῖνος, Ψριγένης*, Αθήναι 1959, σ. 74 κ.έπ.

20. *Ένθ' άν.*, Ε', XXXIX. Σχετικά με τήν ταύτιση Λόγου-Χριστού, βλ. επίσης, *Ένθ' άν.*, Β' IX: «... οὐ χωρίζοντες τόν Υιόν του Θεού από του Ίησου. έν... γεγένηται πρὸς τόν λόγον του Θεού ή ψυχή καί τόν σῶμα Ίησου». Ο Ψριγένης χρησιμοποιεί ως έπιχείρημα έδῶ τή διδασκαλία του Απ. Παύλου (Α' *Πρὸς Κορινθ.* ΣΤ' 17), ότι «ό κολλῶμενος τῷ Κυρίῳ έν πνεῦμα έστί».

Σέ άλλο σημείο πάλι (*Ένθ' άν.*, ΣΤ' XVIII), ό Ψριγένης χρησιμοποιεί άναλογία: Έτσι θεωρεῖ ότι τόν σῶμα του Ίησου ταυτίζεται με τήν εκκλησία. Όπως λοιπόν ή ψυχή «ζωοποιεῖ» καί κινεῖ τόν σῶμα, έτσι ακριβῶς ό «Λόγος - Χριστός» κινεῖ τήν Εκκλησία —νοημένη ως τόν σῶμα του— καί καταλήγει ότι αν αὐτό τόν παράδειγμα είναι σωστό τότε δέν είναι καθόλου



ψυχῆς τοῦ Ἰησοῦ μὲ τὸν Λόγο, ὁ Ὁριγένης προχωρεῖ σὲ μία τολμηρὴ ἐρμηνεία τῆς «κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας» καὶ ἐρμηνεύει τὴ Δημιουργία ὡς ἐννόημα τοῦ Θεοῦ ἐξωτερικευόμενο πρὸς τὸν Υἱὸ (Θεό-Λόγο), ὡς τὸν κατεξοχήν «αὐτουργό» πρὸς τὸν ὁποῖο ἀπευθύνθηκε ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ὅταν διέταξε, «γεννηθήτω φῶς» κλπ., καθὼς καὶ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον...»²¹. Ἡ ἴδια θέση ἐπιβεβαιώνεται (πάντα κατὰ τὸν Ὁριγένη) καὶ ἀπὸ τοὺς *Ψαλμούς*²².

Ὁ Χριστός, νοημένος ὡς θεός-Λόγος, (ὁ ὁποῖος ἐξ ὁρισμοῦ ἐπικοινωνεῖ μὲ τὸ σῶμα), ἀποτελεῖ τὴν πιὸ κατάλληλη ἐνδιάμεση ὄντοτητα, μεταξὺ νοητοῦ καὶ σωματικοῦ, τὴ δεύτερη μετὰ τὸν Πατέρα αἰτία, τὸ «δι' οὗ»²³. Ἀνατρέχοντας τὰ «Σχόλια» εὐρίσκουμε τὴν ἴδια ἐξήγηση πιὸ ἀνεπτυγμένη: Ὁ Ὁριγένης χρειάζεται ἓνα «ὕλικό» αἶτιο γιὰ νὰ γεφυρώσει τὴν ἀπόσταση μεταξὺ θεοῦ καὶ κόσμου²⁴ κι αὐτὸ δὲν εἶναι ἡ σοφία, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι

δύσκολο νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ καὶ γενικὰ ὁ Ἰησοῦς «τῇ ἄκρᾳ... καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ πρὸς τὸν αὐτολόγον», δὲν εἶναι κάτι τὸ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν «μονογενῆ» καὶ τὸν «πρωτότοκον» «πάσης κτίσεως».

21. Τούτῳ γάρ (sc. Ἰησοῦ), φαμέν ἐν τῇ κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίᾳ προστάττοντα τὸν πατέρα εἰρηκέναι τὸ «γεννηθήτω φῶς» καὶ «γεννηθήτω στερέωμα» καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα προσέταξεν ὁ θεὸς γενέσθαι καὶ τούτῳ εἰρηκέναι τὸ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν»· «προσταχθέντα δὲ τὸν λόγον πεποιηκέναι πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο» (Κατὰ Κέλσου, Β' IX).

22. Μὲ ἀφετηρία τὸ κείμενο τῶν *Ψαλμῶν* (32,9 καὶ 148,5) ὅπου λέγεται «αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγεννήθησαν αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν», ὁ Ὁριγένης ἐπιχειρηματολογεῖ ὡς ἑξῆς: ἂν ὁ Θεὸς διέταξε καὶ «ἐκτίσθῃ τὰ δημιουργήματα», ποιὸς θὰ ἦταν ἱκανὸς νὰ ἐκπληρώσει μία τόσο τεράστια «ἐντολήν» προερχόμενη ἀπὸ τὸν Πατέρα, παρὰ μόνο... αὐτὸς ποὺ εἶναι ὁ «ἐμψυχὸς Λόγος» καὶ ἡ «ἀλήθεια», δηλαδή ὁ Χριστός (Κατὰ Κέλσου, Β' IX).

23. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀπ. ΠΑΥΛΟ (*Πρὸς Ρωμ.* ΙΑ' 36) ἀπὸ τὸν Θεὸ προέρχονται ὅλα: «ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα». Ὁ Ὁριγένης θεωρεῖ τὸ «ἐξ αὐτοῦ» ὡς τὴν «ἀρχήν» (τὸν θεό) τὸ «δι' αὐτοῦ», ὡς τὴ «συνοχή», δηλαδή τὸν Χριστὸ καὶ τὸ «εἰς αὐτόν» ὡς τὸ «τέλος», γιὰτὶ πράγματι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι «ἐξ οὐδενός» (Κατὰ Κέλσου, ΣΤ' LXV). Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ εἶναι πολὺ σημαντικὸ γιὰτὶ συνοψίζει τὸ κεφ. XVII (17) (18) (19) τοῦ Α' βιβλ. ἀπὸ τὰ «Σχόλια», στὰ ὁποῖα γίνεται διεξοδικὸς λόγος γιὰ τὰ εἶδη τῶν αἰτιῶν σὲ ἀριστοτελικά πλαίσια σκέψης.

Γιὰ τὰ ἀριστοτελικά στοιχεῖα στὸ ἔργο τοῦ Ὁριγένη βλ. G. BARDY (*Origène et l'aristotelisme*, *Mélanges G. Glatz*, Paris, σσ. 75-83), ὁ ὁποῖος πιστεύει ὅτι ὁ Ὁριγένης δὲν ἔχει βαθειὰ γνώση τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ὅτι δὲν τρέφει συμπάθεια γι' αὐτόν. Ἀντίθετα, ὁ H. CROUZEL (*ἐνθ' ἂν.*, σ. 34), πιστεύει ὅτι ὁ Ὁριγένης, παρότι συχνὰ καταφέρεται κατὰ τῶν περιπατητικῶν, ἔχει βαθειὰ γνώση τοῦ Ἀριστοτέλη, ἢ ὁποῖα ὀφείλεται, κατ' αὐτόν, στὸ μέσο πλατωνισμό.

24. Γιὰ τὸν Λόγο ὡς τὴν ἐξωτερικὴ κατὰ κάποιον τρόπο ὄψη τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ, δηλαδή ἐκείνης μὲ τὴν ὁποῖα ἐπικοινωνεῖ μὲ τὸν κόσμον, ὡς ὁ πρῶτος δεσμὸς στὴν ἀλυσίδα μεταξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, βλ. DENIS, *ἐνθ' ἂν.*, σ. 9 κ.έ.



θεωρείται ή κατεξοχή συστατική αρχή, ἀλλ' ὁ Λόγος, γιατί αὐτός εὐρίσκεται «πρὸς ἡμᾶς»²⁵. Ἀπὸ ὅ,τι προηγήθηκε μπορεῖ κανεὶς νὰ συμπεράνει ὅτι ὁ Ὡριγένης ὅταν συνέλαβε τὸν Χριστὸ ὡς Λόγο εἶχε καὶ ἄλλη ἐπιλογή, τὴ Σοφία τοῦ Θεοῦ²⁶ (ἡ ὁποία συχνὰ θεωρεῖται κάτι ἀνάλογο μὲ τὸν «ἐνδιάθετο» λόγο τῶν Στωικῶν) καὶ μὲ τὴν ὁποία ἄλλωστε ταυτίζει συχνὰ τὸν Χριστὸ²⁷ στὸ ἔργο του αὐτό, ἀλλ' ἀκόμη καὶ στὸ μεταγενέστερο καὶ πιὸ ὥριμο, τὸ «Κατὰ Κέλσου»²⁸.

Τὸ ὅτι ὅμως ἡ σύλληψη τοῦ Χριστοῦ ὡς Λόγου ἀπὸ τὸν Ὡριγένη δὲν ὑπῆρξε ἡ ἀρχική, φαίνεται ἀκόμη πιὸ καθαρὰ στὸ πρῶμο συστηματικὸ του ἔργο, *Περὶ Ἀρχῶν*. Συγκεκριμένα, στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Χριστὸς περιγράφεται ὡς νοῦς, ὁ ὁποῖος συναποτελεῖ μὲ ἄλλους νόες -τὸ σύνολο τῶν λογικῶν ὄντων - μιὰ ἐνότητα, «ἐνάδα», ὡς πρὸς τὴν ταυτότητα «τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας», ὡς πρὸς τὴν ἔνωσή της μὲ τὸ θεὸ καὶ ὡς πρὸς τὴ γνώση. Τὸν Ὡριγένη δὲν φαίνεται νὰ τὸν ἀπασχολεῖ στὸ στάδιο αὐτὸ ὁ τρόπος διαφοροποίησης τῶν «νόων», οἱ ὁποῖοι ὅμως διακρίνονται ἀργότερα, ὅταν μεταβληθοῦν («τροπή») σύμφωνα μὲ ὅ,τι τοὺς ἀναλογεῖ («ροπή»), ἐνδυθοῦν μὲ σώματα καὶ ἀποκτήσουν ὀνόματα. Ἔτσι, δημιουργοῦνται τὰ οὐράνια θεῖα ὄντα (Χερουβείμ, ἀρχές, ἐξουσίες, κυριότητες, ἄγγελοι), τὰ οὐράνια σώματα, καθὼς καὶ τὰ ὄντα μὲ τὰ παχύτερα σώματα, δηλαδή οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ οἱ δαίμονες, τὰ ὄντα ποὺ ἔφθασαν στὰ ἄκρα τῆς κακίας. Ὁ νοῦς-Χριστὸς ὅμως, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὰ ἄλλα «λογικά», ἔμεινε στὴν ἴδια, ἀρχική του κατάσταση, σὲ σχέση πρὸς τὸ θεὸ (χωρὶς δηλαδή νὰ ἀκολουθήσει τοὺς ἄλλους νόες στὴν πρὸς τὰ κάτω τροπή, οὔτε ἀσφαλῶς στὴν πρὸς τὰ ἐπάνω ἀνοδό τους). Ἡ σύλληψη τοῦ Χριστοῦ ὡς καθαροῦ «νοός» καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ὑπεροχή του ἔναντι ὅλων τῶν ἄλλων «λογικῶν»

25. Διττὴ δὲ ἡ ὡς μαθήσεως ἀρχή, ἡ μὲν τῇ φύσει ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς· ὡς εἰ λέγοιμεν ἐπὶ Χριστοῦ, φύσει μὲν αὐτοῦ ἀρχή ἡ θεότης, πρὸς ἡμᾶς δέ, ... ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ, ... ἀρχὴν εἶναι μαθήσεως τῇ μὲν φύσει Χριστὸν καθ' ὃ σοφία καὶ δύναμις Θεοῦ, πρὸς ἡμᾶς δέ <τὸ> «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο», «ἵνα σκηνώσει ἐν ἡμῖν», «Σχόλια», Α' XVIII (20) καὶ XIX (22).

26. «... ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἡ τεκταίνεται...οἰκία καὶ ναὺς ἀρχὴν... ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους», οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους» («Σχόλια», Α' XIX (22)). Καὶ «τάχα σοφία ἔμενε μόνον ἢ καὶ λόγος...» («Σχόλια», Α' XX (22)).

27. «Δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστὸς ἐστὶν ὃ λέγει ὁ πατήρ: «Γεννηθήτω φῶς καὶ γεννηθήτω στερέωμα. Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφίᾳ εἶναι καλούμενος ἀρχή» («Σχόλια», Α' XIX (22)).

28. Ὁ Ὡριγένης ταυτίζει τὸν Χριστό, μεταξὺ ἄλλων, μὲ τὴ σοφία, στηριζόμενος σὲ φράση τοῦ Ἀπ. Παύλου (Α' *Πρὸς Κορινθίους*, Α' 30): «ὃς ἐγεννήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις» (*Κατὰ Κέλσου*, Ε' IXV).



όντων, επιτρέπει στον Ώριγένη να τον αναδείξει σε δημιουργό της σωματικῆς φύσης τους.

Ἡ ἔννοια αὐτῆ τοῦ Χριστοῦ - «νοός» μαρτυρεῖ τὶς πραγματικὲς προθέσεις τοῦ συγγραφέα: μὲ τὸ νὰ συμπεριλαμβάνεται τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἀγίας Τριάδας στὴν κατηγορία τῶν «λογικῶν», ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχονται ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα χάρις σὲ διαβαθμίσεις κατὰ τὴν πτώση τους, διατηρεῖται ὁ ἰδιόμορφος μονισμός του: ἡ θεότητα παραμένει ἡ μόνη πραγματικότητα, ἐνῶ οἱ ἐναλλασσόμενοι κόσμοι δὲν εἶναι παρὰ προσωρινὲς ἐκφάνσεις - τροπές, οἱ ὁποῖες βέβαια διέπονται ἀπὸ νομοτέλεια καθαρὰ νοητικῆς ὑφῆς. Ὁ μονισμός του αὐτὸς δὲν ἐξηγεῖται ὅμως μὲ βάση τὴν ἀντίληψη τῶν μέσων πλατωνιστῶν γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο²⁹, ὁ ὁποῖος εἶναι κατ' αὐτοὺς πραγματικὸς καὶ μαρτυρεῖ μὲ τὴν τελειότητα τῆς γεωμετρικῆς μορφῆς του τὴ θεία νόηση. Ἀντίθετα, γιὰ τὸν Ώριγένη τὸ αἰσθητὸ οὐσιαστικὰ χρησιμεύει ὡς προσωρινὴ φυσικὴ πραγματικότητα, ἀπαραίτητη γιὰ τὴν χριστιανικὴ ἱεράρχηση τῶν ὄντων (ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι κ.ἄ.), ἀλλὰ κυρίως τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ, σὲ ὅρους τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ώριγένη, δὲν εἶναι παρὰ ἡ πτώση τῶν λογικῶν ὄντων, ἀπὸ νόες, σὲ ὄντα ποὺ λέγονται καὶ εἶναι ψυχές καὶ τὰ ὁποῖα θὰ ἐπανεέλθουν στὴν ἀρχικὴ τους κατάσταση, ἔπειτα ἀπὸ κάθαρση³⁰.

Ἔχει ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὅλος αὐτὸς ὁ κύκλος, χάρις στὸν ὁποῖο δημιουργεῖται ὁ κόσμος, εἶναι οὐσιαστικὰ ἀποτέλεσμα θεοδικίας. Ὅμως ἀκόμη καὶ στὸ Α' Βιβλίο τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, ὅπου ὁ κόσμος περιγράφεται πράγματι ὡς ἀποτέλεσμα ἁμαρτίας ἢ ὁποία προκλήθηκε ἐξαιτίας τοῦ ὅτι «ὁ διάβολος... ἠβουλήθη ἀντιστῆναι τῷ θεῷ», πάλι εἶναι καταφανὴς ἡ ἔλλειψη τόσο τῆς προπατορικῆς ὅσο καὶ τῆς ἀτομικῆς ἁμαρτίας (ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν «ἐπιμιξία»): κυρίως ὅμως εἶναι καταφανὴς ἡ ἔλλειψη τῆς ἠθικῆς πτώσης καὶ τῆς συνεπακόλουθης ἠθικῆς λύτρωσης. Ἀλλωστε, παρὰ τὴ μνημόνευση ἐδῶ τοῦ διαβόλου, πάλι αὐτὸ ποὺ ἐπιφέρει ἡ ἁμαρτία εἶναι ἡ «τροπὴ» τῶν καθαρῶν, προαιώνιων, μακαρίων ὄντων (δαιμόνων, ψυχῶν, ἀγγέλων) σὲ ἀκάθαρτα, δηλαδὴ σωματικά. Ὑπάρχει ἀρκετὴ σύγχυση στὸ κείμενο αὐτό, ἀλλὰ τὸ γενικὸ πνεῦμα εἶναι ὅτι «οἱ πάνυ ἁμαρτήσαντες δαίμονες ἐγένοντο», «οἱ δ' ἔτι ἔλαττον, ἄγγελοι» καὶ «ἀρχάγγελοι» καὶ «ὑπελείποντο αἱ

29. Ἡ σχετικὴ ἀνεξαρτησία του ἀπὸ τὸν πλατωνισμό φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι ἀρνεῖται τὴν ἀνεξάρτητη ὑπαρξὴ τοῦ νοητοῦ κόσμου: *Περὶ Ἀρχῶν*, II 3.6: «Alienum est mundum incorporeum... in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem».

30. Ἡ κάθαρση αὐτὴ δὲν σχετίζεται μὲ τιμωρία, βασανιστήρια ἢ καὶ καταβιβασμὸ τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων σὲ ζῶα, ἀλλὰ μὲ ἀποβολὴ τῆς σωματικῆς τους φύσης καὶ τὴ συνεπακόλουθη ἐπάνοδό τους στὴν πρότερή τους κατάσταση: «εἰ δὲ τὰ ὑποτεταγμένα τῷ Χριστῷ ὑποταγῆσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ Θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα» (*Περὶ Ἀρχῶν*, Β', Γ').



ψυχαι», ἐνῶ στή συνέχεια γίνεται λόγος γιὰ τὸν κόσμον: «ἐποίησεν οὖν τὸν ὑπάρχοντα κόσμον καὶ τὴν ψυχὴν συνέδησε τῷ σώματι πρὸς κόλασιν». Ἀξιοπαρατήρητο ἀκόμη εἶναι ὅτι ἡ μετάβαση αὐτὴ τῶν ψυχῶν σὲ σώματα δὲν συνεπάγεται μία συνεχιζόμενη κάθοδος πρὸς τὸ χειρότερο³¹. Καὶ τὸ κυριώτερο, ἀφοῦ οἱ ψυχὲς ἔχουν καθαρθεῖ καὶ ἀναχθεῖ στήν προηγούμενή τους κατάσταση, ἡ ὁποία θὰ ὀφείλε νὰ ἀποτελεῖ τὴν τελικὴ, προσθέτει ὅτι ἡ διεργασία αὐτὴ συνεχίζεται, πράγμα ποὺ προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ νέων κόσμων. Καὶ γιὰ νὰ μὴ μείνει ἀμφιβολία ὅτι δὲν πρόκειται ἐδῶ μόνο γιὰ θεοδικία ἀλλὰ καὶ γιὰ κοσμογένεση, ἡ ὁποία ὅπωςδήποτε φέρει ἀφ' ἑαυτῆς τὸ κακό, μὲ τὴν ἐννοία ὅμως ὅτι εἶναι ὑλικὴ γένεση καὶ ὄχι κρίση, ὑπενθυμίζουμε τὴ ρητορικὴ ἐρώτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Ὠριγένη, κατὰ πόσο δηλαδὴ τὸ «αἴτιον» τῆς σύστασης τοῦ κόσμου, «τοῦ ὑποστῆναι», δὲν εἶναι παρὰ «τὸ ποικῖλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίων τῆς ἐνάδος ἀπορρεόντων». Ὁ ἀπώτερος σκοπὸς ὅμως αὐτῆς τῆς «θεοδικίας» δὲν εἶναι νὰ ἐπαναφέρει ἀπλῶς τὰ ἐκπτώκωτα ὄντα στήν πρότερή τους κατάσταση ἀλλὰ νὰ τὰ ἐνώσει μὲ τὸ θεῖο. Ἔτσι, ὄχι μόνο ὁ Χριστὸς-νοῦς, ὁ ὁποῖος παρέμενε ἐνωμένος μὲ τὸ θεῖο καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ ὑλικοῦ γίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ ὁ κόσμος, ὡς τὸ σύνολο τῶν σωματικῶν-πρώην λογικῶν-ὄντων, ἐπιστρέφει στή μία καὶ θεία οὐσία, μὲ τὴν ὁποία ἦταν ἀνέκαθεν ἐνωμένος³². Φυσικὰ ἡ θέση ὅτι ὁ Χριστὸς - δημιουργὸς τῶν σωμάτων τῶν λογικῶν φύσεων εἶναι καὶ παραμένει νοῦς, δηλαδὴ ἀσώματος, δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ προσαρμοσθεῖ στὶς ἀξιώσεις γιὰ ἐνσαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπισθέντα Χριστό. Αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται πολὺ πιὸ εὐκόλα μὲ τὴν ψυχὴ τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓνα κοινὰ ἀποδεκτὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου. Ἀλλωστε ὁ νοῦς παραπέμπει παραδοσιακὰ σὲ μία κατὰ τὸ δυνατόν ἀπέχουσα ἀπὸ τὰ σωματικὰ πράγματα ὄντοτητα· καὶ χωρὶς νὰ μπορεῖ βέβαια νὰ γίνῃ λόγος ἀκόμη ἐδῶ γιὰ κάτι τὸ ἐντελῶς ἀσώματο, ὁ νοῦς, ὡς ἡ σοφία οὐσιαστικὰ τοῦ Θεοῦ, εἶναι ὁριστικὰ ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τὴν ὕλη.

31. Ἡ πορεία πρὸς τὸ «κακόν», τὸν «ἐνυδρον» «βίον», λήγει κάποτε γιὰτὶ «ἡ τοῦ κακοῦ στάσις» δηλαδὴ τῆς πτώσης «πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι», «ἀρχὴ τῆς κατ' ἀρετὴν ἐστὶν ὁρμῆς». Συνεπῶς ἡ ψυχὴ θὰ ἀνέλθει ἀπὸ τὴν «ἀναίσθητον ταύτην ζωὴν» (τῶν φυτῶν) «καὶ πρὸς οὐράνιον χώρον ἀποκαθίστασθαι (Περὶ Ἀρχῶν, Α', Η).

32. Κατὰ τοὺς A. H. ARMSTRONG καὶ R. M. MARKUS (*Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1964, σ. 21) «τὸν 2ο καὶ 3ο αἰῶνα ἡ ἐννοία ἐνὸς θεοῦ ποὺ κάνει τὰ πάντα στὸ σύμπαν, ὡς παντοδύναμος μονάρχης, δίνει τὴ θέση τῆς σὲ μία ἱεραρχία θεοτήτων». Στὸ γενικὸ αὐτὸ πλαίσιο ἀνήκει καὶ ὁ Ὠριγένης, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ ὑπῆρξε ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἰουδαϊκὴ ἐννοία τοῦ Παντοδύναμου Θεοῦ - Μονάρχης, εἰσήγαγε ἓνα εἶδος ἱεραρχίας, ὄχι θεοτήτων ἀλλὰ λογικῶν ὄντων. Παρόλα αὐτὰ στὸν Ὠριγένη διατηρεῖται ἡ μοναδικότητα τοῦ ἐνὸς Θεοῦ, ἀφοῦ ἐν τέλει ὅλα ἀνάγονται σ' αὐτόν.



Με αὐτὰ τὰ δεδομένα τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* δὲν μποροῦσε νὰ καλύψει τὸ χριστιανικὸ αἶτημα τῆς γέννησης τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα, καθὼς ἡ σχέση θεοῦ-ἀκίνητου νοός-Χριστοῦ εἶναι ἡ θεωρία καὶ ἡ ἀγάπη, ἀλλὰ ὄχι ἡ ἐκπόρευση-γέννηση. Ἦταν φυσικὸ ἐπομένως γιὰ τὸν Ὁριγένη νὰ καταφύγει στὸν Χριστό-Λόγο, νοημένο ὡς δεύτερο θεό, ἐξίσου ἰσχυρὸ μὲ τὸν Πατέρα ὥστε νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ πραγματοποιήσῃ τὸ ἔργο τῆς δημιουργίας³³.

Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ
(Ἀθῆναι)

33. Ὁ John M. RIST («Eros and Psyche», *Phaenix*, Suppl. Vol. VI, Toronto 1964, σ. 313) διατείνεται ὅτι ἡ θεωρία τῶν χριστιανῶν γνωστικῶν χάρη στὴν ὁμοιότητά της μὲ τὸν παγανιστικὸ πλατωνισμὸ περιεῖχε μεγάλο κίνδυνο ὅπου περιέπεσε, μεταξὺ ἄλλων, ὁ Ὁριγένης, ὁ ὁποῖος ἐξίσωσε τὸ πρόσωπο τῆς χριστιανικῆς τριάδος μὲ τὴ β' ὑπόσταση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ... μὲ συνέπεια τὴν ὑπαγωγή του. Γιὰ τὸν Ὁριγένη, ὅπου ὁ Πατὴρ εἶναι «αὐτόθεος» ἢ «ὁ Θεός», ὁ Υἱὸς εἶναι «θεός» καὶ ὅπου ὁ Πατὴρ εἶναι «ἄναρχος ἀρχή», ὁ Υἱὸς εἶναι ὁ δεύτερος θεός. Καὶ κατὰ τὴ γνώμη μας ὁ Χριστὸς εἶναι πράγματι δεύτερος θεός, ὄχι ὅμως ὡς ὑποδεέστερος τοῦ Πατρός, ἀλλ' ἀντίθετα, ὡς ἐξυψωμένος, μέχρι τοῦ σημείου μάλιστα νὰ μὴ διακρίνεται ἀπὸ τὸν πρῶτο Θεό, παρὰ μόνο στὸ μέτρο πού αὐτὸ εἶναι ἀπαραίτητο στὴ (χριστιανικὴ) ἔννοια τῆς ἐνσάρκωσης καὶ (τῆ φιλοσοφικῆς) τῆς συμμετοχῆς τοῦ θεοῦ στὴ δημιουργία: «... μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐν οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφορῶν...» («Σχόλια», X 21). Καὶ ἄλλου: «ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος» (ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*, XVII 14).

Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι στὸν Ὁριγένη ἡ λέξη γιὰ τὸ πρόσωπο εἶναι κοινῶς «ὑπόστασις», ἐνῶ γιὰ τὴ θεία φύση, εἶναι συχνὰ ἡ λέξη «οὐσία». Γιὰ τὶς διαφορὰς τῶν δύο αὐτῶν ὄρων, ἀλλὰ μὲ κάποιες ἐπιφυλάξεις ὡς πρὸς τὴν ἱστορία τῆς «μεταφορᾶς» τους στὴ λατινική, βλ. Charles BIGG, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 201-3.



ANNA APABANTINOY-ΜΠΟΥΡΛΟΥΓΙΑΝΝΗ

THE «SECOND GOD» IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF ORIGEN

PART ONE

Summary

In spite of the official theological thesis that according to Origen Jesus Christ is subordinate to God, the great philosopher-theologist often considers him as a very strong «second god» (a concept not to be met in the texts of the Old or New Testament) though of course he often emphasizes the essential differences between the two first persons of the Trinity and the priority of the Father-God. The adoption of this concept, as we shall attempt to show in this study, is dictated mainly by the need of a demiurgic principle (*causa efficiens*), endowed with some of the traditional qualifications as are wisdom or mind. This choice ensures that God will not directly participate in the creational process.

Anna ARAVANTINOY-BOURLΟΥYANNI

