

Ο ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΘΕΟΣ

ΣΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΩΡΙΓΕΝΗ:

Θεός-Λόγος (Σχόλια) καὶ Χριστὸς-Νοῦς (Ἀναθεμ. II-VIa)

Δεύτερο μέρος

Στὸ πρῶτο μέρος τῆς μελέτης γιὰ τὸ «δεύτερο θεό» τοῦ Ὡ(ριγένη)¹ εἶδαμε τὴν προσπάθεια τοῦ συγγραφέα νὰ ἀναδείξει τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἀγ. Τριάδας σὲ δεύτερο θεό, δημιουργὸ τοῦ κόσμου, ὡς αὐθύπαρκτη ὄντοτητα, χωριστὴ ἀπὸ τὸν πατέρα². Ὁ δεύτερος θεός-δημιουργός, ὅπως παρουσιάζεται κυρίως στὸ ὠριμο ἀπολογητικὸ ἔργο *Κατὰ Κέλσου*, προσεγγίζει τὶς χριστιανικὲς ἀπόψεις τῆς ἐποχῆς παρὰ τὶς σοβαρὲς διαφορὲς τοῦ ἀπὸ αὐτές.

Στὸ μέρος αὐτὸ θὰ προσπαθήσουμε νὰ σκιαγραφήσουμε μία διαφορετικὴ, ἐξίσου σοβαρὴ ὄψη τοῦ δευτέρου προσώπου, ποὺ πηγάζει κυρίως ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ παιδεία τοῦ Ω., ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπιθυμία του νὰ τὴν ἐνσωματώσει στὸ Χριστιανισμό. Συγκεκριμένα, ὁ Υἱός, τόσο στὰ δύο πρῶτα βιβλία τῶν *Σχολίων* ὅσο καὶ στὸ κείμενο τῶν *Ἀναθεματισμῶν* (ἀπὸ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν*), ἔργα ποὺ δὲν ἀπέχουν χρονικὰ παρὰ ἐλάχιστα³, ἐνώνεται μὲ τὸν πατέρα, χωρὶς

* Ὅσο ἀφορᾷ τὸ λατινικὸ κείμενο τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν* χρησιμοποιήσαμε τὴν ἔδοση τῶν H. GÖRGERMANNS καὶ H. KAPP, *Origenes, vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt, 1976, ἐνῶ γιὰ τὸ ἐλληνικὸ κείμενο, τὴν ἔκδοση τῆς Βιβλ. Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (ΒΕΠΕΣ) τ. 16 μὲ ἑλλ. ἐνδείξεις. Γιὰ τὸ ἔργο, ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον Ἑξηγητικῶν*, καλούμενο ἐδῶ *Σχόλια*, χρησιμοποιήσαμε τὴν ἔκδοση τῶν Sources Chrétiennes, *Origène Commentaire sur S. Jean*, μετάφρ., Cécile BLANC, Paris, Les éditions du cerf., 1966.

1. Ὁ δεύτερος θεός στὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Ω. (μέρος πρῶτο), *Φιλοσοφία* 25-26, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1995-96, σσ. 255-266.

2. Ἡ τολμηρότητα τῆς ὠριγένειας σύλληψης γίνεται ἀκόμη πιὸ φανερὴ, ἂν συγκριθεῖ μὲ τὴν ἀνάλογη ἄποψη τοῦ διδασκάλου του, ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, ἡ ὁποία εὐρίσκεται σὲ πλήρη συμφωνία μὲ τὴ Γένεσι ὅσο ἀφορᾷ τὴ δημιουργία τῶν πάντων ἀπὸ τὸν Θεό (*Προτρεπτικὸς* IV, ΒΕΠΕΣ τ. 7, σσ. 49, 67).

3. Σύμφωνα μὲ τὸν Pierre NAUTIN (*Origène, Sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977, σ. 410) τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* ἐγράφη κατὰ τὰ ἔτη 229-230, ἐνῶ τὰ πρῶτα βιβλία ἀπὸ τὰ *Σχόλια* ἐγράφησαν κατὰ τὸ ἔτος 231 μ.Χ.. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὰ ἔργα αὐτὰ ἐγράφησαν κατὰ τὴν ἴδια χρονικὴ περίοδο, δὲν κρίναμε σκόπιμο νὰ παραθέσουμε ἐδῶ ὁμοιώτητες τοῦ κειμένου τῶν *Ἀναθεματισμῶν* ἀπὸ ἄλλα ἔργα, πλὴν τῶν πρώτων βιβλίων τῶν *Σχολίων*, τὰ ὁποῖα λογικὰ πρέπει νὰ διακατέχονται ἀπὸ συγγενῆ προβληματισμό.



ὁμως νὰ χάνει τὴν ταυτότητά του, ἐφόσον εἶναι σὲ θέση νὰ διαφοροποιεῖται, ἀποτελώντας —μὲ ἄλλον τρόπο τώρα— καὶ πάλι ἀρχὴ δημιουργίας τοῦ κόσμου. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ λύση αὐτὴ κάθε ἄλλο παρὰ χριστιανικὴ εἶναι καὶ ἀποσκοπεῖ περισσότερο στὸ νὰ διατηρηθεῖ ὁ ἰδιόμορφος μονισμὸς τοῦ Ω.⁴ Ὅμως, ἡ πολυπλοκότητα καὶ ἡ πρωτοτυπία τῆς σκέψης του καὶ γενικὰ ἡ εἰλικρινὴς προβληματικὴ του (συχνὰ ἐθνικῆς προέλευσης) προετοίμασαν τὸ ἔδαφος γιὰ τὴ μεγάλη σύνθεση ἐλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ, ποὺ ἐπιτελέσθηκε ἀργότερα μὲ ἀφετηρία τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

Ὅσο ἀφορᾷ τὸ ἀμφιλεγόμενο κείμενο τῶν Ἀναθεματισμῶν⁵, θὰ ἐπιχειρή-

4. Τὴ θέση αὐτὴ δέχονται μὲ διάφορες παραλλαγές ἀρκετοὶ μελετητὲς τοῦ Ω.. Ὁ I. HAUSHERR μάλιστα φθάνει στὸ σημεῖο νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ Ω. δὲν γνωρίζει παρὰ μόνον τὸν Θεὸ καὶ ὅτι ἡ «εἰσχώρηση» τοῦ Χριστοῦ δὲν γίνεται παρὰ συμβατικά (*Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, σ. 50).

5. Ἡ γνησιότητα τῶν Ἀναθεματισμῶν II ἕως VIa ἔχει ἀποτελέσει ἀντικείμενο σοβαρῆς ἀμφισβήτησης ἀπὸ μέρους κυρίως τῶν Henri CROUZEL καὶ Manlio SIMONETTI (*Origène, Traité des principes, I et II, Sources Chrétiennes*, Paris, ed. du cerf., 1978) μὲ βασικὸ στόχο τὴν ἔκδοση τοῦ P. Koetschau, ὁ ὁποῖος τοὺς ἐντάσσει στὸ Β' βιβλίο, ὡς κεφάλ. 8, 3, σσ. 159, 4-161, 6. Στὴν εἰσαγωγή του στὸ *Περὶ Ἀρχῶν* ὁ P. KOETSCHAU (σ. CXVIII, ἐνθ' ἄν.) μὲ ἀφετηρία τὸ σχόλιο τοῦ Ἱερωνύμου τῆς σ. 161, «καὶ ἔπειτα ἀπὸ μεγάλη πραγμάτευση αὐτὰ εἶπε γιὰ τὴν ψυχὴ» (λατιν. κείμεν.) ὑποψιάζεται τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς μεγάλου (δεύτερου) κενοῦ στὴ μετάφραση τοῦ Ρουφίνου, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἀφορᾷ τὴν ἤδη ἀναγγελθεῖσα ἀκριβῆς πραγμάτευση, ἀπὸ μέρους τοῦ Ω., τῆς θεωρίας γιὰ τὴν «decessus mentis ac devolutio» καὶ τὸ ὁποῖο ἀπλῶς μνημονεύεται στὴ σ. 162, 1. Ἐπειτα ἀπὸ ἀνάλυση τοῦ περιεχομένου τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἱερωνύμου, τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἀλλὰ καὶ τῆς σχιολογίας ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ω. τῆς πορείας τῆς ἐρευνᾶς του (*De anima*, σ. 152, 11-12) ὁ K. καταλήγει (σ. CXIX) ὅτι ἡ ζητούμενη πραγμάτευση γιὰ τὴν πτώση τῶν λογικῶν ὄντων πρέπει νὰ εὐρίσκεται στὸ τέλος τῆς *Ἐπιστολῆς πρὸς Μηνᾶν* τοῦ ἸΟΥΣΤΙΝΙΑΝΟΥ, ἐκεῖ δηλαδὴ ὅπου ὁ βασιλεὺς συνοψίζει τὶς αἰρέσεις τοῦ Ω. σὲ 9 ἀναθεματισμούς. Ἐκτὸς ὁμως αὐτῆς τῆς ομάδας ὑπάρχει ἀκόμη μία —ἀνεξάρτητη ἀλλὰ μὲ κοινὴ πηγὴ, ἀποτελούμενη ἀπὸ 15 ἀναθεματισμούς, οἱ ὁποῖοι ὁμως συγγενεῦν σθενὰ μὲ τὸ *Γράμμα τοῦ βασιλέως Ἰουστινιανοῦ πρὸς τὴν Ἀγ. Σύνοδο περὶ Ὁριγένους καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῦ* (τὸ ὁποῖο διασώθηκε ἀπὸ τὸν Γεώργιο Κεδρηνό). Οὔτε ἐδῶ ἐπίσης ὑπάρχει καμία ἐξάρτηση τοῦ ἐνὸς γραπτοῦ ἀπὸ τὸ ἄλλο, πρᾶγμα ποὺ ἐξηγεῖται, κατὰ τὸν K., μόνον ἀπὸ τὸ ὅτι ἔχει χρησιμοποιηθεῖ καὶ μάλιστα σχεδὸν κατὰ λέξη μία κοινὴ πηγὴ, δηλαδὴ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν*. Ἀλλὰ, τὸ ἔργο αὐτό, ὅπως δείχνει ὁ K., εἶναι πηγὴ καὶ τοῦ συνοδικοῦ *Γράμματος* τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Λεκτικοὶ παραλληλισμοὶ μὲ τοὺς 15 ἀναθεματισμούς, εὐρίσκονται, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ *Γράμμα τοῦ Ἰουστινιανοῦ πρὸς Μηνᾶν* (9 ἀναθεματισμοί) καὶ στὸ συνοδικό του *Γράμμα*. Πράγματι, τὸ πρῶτο τουλάχιστον τρίτο τῶν 15 ἀναθεματισμῶν προέρχονται ἀπὸ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν*, ὅπως φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὴν παράθεση καὶ τὴ σύγκριση μεταξὺ τῶν 15 ἀναθεματισμῶν καὶ τοῦ παραπάνω συνοδικοῦ *Γράμματος* (σσ. CXXI-CXXIII).

Οἱ ἐπιφυλάξεις τῶν Crouzel-Simonetti (ἐνθ' ἄν., σ. 206, σημ. 27) στηρίζονται κυρίως (α) σὲ διαφορετικὴ ἀξιολόγηση τῶν δύο κενῶν τοῦ λατινικοῦ κειμένου, (β) σὲ διαφορετικὴ χρονολόγηση τῶν δύο ομάδων τῶν ἀναθεματισμῶν (βλ. *Περὶ Ἀρχῶν*, Appendix, σσ. 822-831, στὴν ἐκδ. τῶν H. GÖRGERMANN und H. KAPP. Ἀκόμη (γ) υἱοθετοῦν τὴν ἄποψη ὅτι οἱ ἀναθεματισμοὶ ἀφοροῦν σαφῶς τοὺς λίγους Παλαιστίνιους ὠριγενιστὲς τοῦ ΣΤ' αἰῶνα καὶ ἀναπαράγουν αὐτολεξεί τὴ θεωρία τοῦ Εὐάγριου τοῦ Ποντικοῦ.

Ὡς πρὸς τὴν πρώτη ἀντίρρηση, νομίζουμε, ὅτι ὁ K. δείχνει, μὲ πειστικὰ ἐπιχειρήματα ὅτι,



σουμε να δείξουμε ότι όρισμένες τουλάχιστον ιδέες που άπαντούν σε αυτό, όπως στην προκειμένη περίπτωση ή ονομασία του Χριστού αλλά και ή δράση του ως νοῦ, άπηχούν αυθεντικές ωριγένειες απόψεις. Τή θέση μας αυτή τή στηρίζουμε σε μία για πρώτη φορά —όσο ξέρουμε— επιχειρούμενη σύγκριση μεταξύ του σχετικού κειμένου των *Ἀναθεματισμῶν* καὶ ἐνὸς χωρίου των *Σχολίων*, εκπροσωπευτικοῦ τῆς αντίληψης τοῦ Ω. για τὸ Λόγο-Θεό. Στὸ *Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο* ὁ Λόγος ἀναφέρεται μόνο σε λίγες προτάσεις τοῦ προλόγου καί, συγκεκριμένα, στίς τρεῖς ἀρχικές («ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος»), καθὼς καὶ στὴ δεκάτη τέταρτη («καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο»). Ἔτσι, τὸ μέρος αὐτὸ τοῦ Εὐαγγελίου θεωρεῖται ὅτι διαμορφώθηκε μετὰ τὴν προσθήκη κάποιου ὕμνου, ὁ ὁποῖος εἶναι πολὺ πιθανὸν ὅτι εἶχε δεχθεῖ ἑλληνικὴ ἐπίδραση⁶. Ἀντίθετα ὁμοῦς ἀπὸ τὸ ρόλο ποὺ θὰ ἀνέμενε

ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος, οἱ ἀφορισμοὶ II-VI εἶναι ἡ ζητούμενη «πραγμάτευση» γιὰ τὴν πτώση τῶν λογικῶν. Κατὰ πόσο ἔχει δίκιο, ἢ ὄχι, στὸ νὰ τοὺς καταχωρεῖ στὸ δεύτερο κενὸ (τῶν σσ. 159,4-161,6) δὲν ἔχουμε ἀρμοδιότητα νὰ κρίνουμε. Ὁ Eugène FAYE (*Origène, sa vie son œuvre sa pensée*, vol. III, Paris 1928, σ. 93, σημ. 1) ἐνῶ δὲν συμφωνεῖ μετὰ τὸν Κ. γιὰ τὸ μέρος καταχώρησης τῶν ἑλλήν. ἀποσπασμάτων ὑποστηρίζει ὁμοῦς ὅτι διατηροῦν τὴν ἀξία τοὺς καὶ ὅτι οἱ «precisions» ποὺ περιέχουν συμφωνοῦν μετὰ τὰ ἄλλα αυθεντικὰ κείμενα τοῦ Ω.. Ἀλλὰ καὶ ὁ Henri CROUZEL σὲ νεώτερη μονογραφία του (*Origène, Paris, le sycamore, 1982*) δέχεται ὡς ἓνα βαθμὸ τοὺς ἀναθεματισμοὺς ποὺ ἔχει ἐπιλέξει ὁ Κ., μετὰ τὴν ἐπιφύλαξη νὰ μὴ θεωροῦνται ὅλα ὅσα περιέχονται σὲ αὐτοὺς ὡς αυθεντικὲς απόψεις τοῦ Ω..² Ὡς πρὸς τὸ δεύτερο σημεῖο, ὑπάρχουν πράγματι μεγάλες δυσχέρειες γιὰ τὴν ὀρθὴ χρονολόγηση τῶν 2 ομάδων τῶν ἀναθεματισμῶν. (Γιὰ περισσότερα στοιχεῖα βλ. Charles BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford at the Clarendon Press, 1886, σ. 325, σημ. 3) Τέλος ἀναφορικὰ πρὸς τὸν ωριγενιστὴ Εὐάγριο Ποντικό, ὁ Κ. γνωρίζει καλὰ τὴ διαφορὰ ἀντιλήψεων μεταξύ τοῦ Ω. καὶ τοῦ ἀπομακρυσμένου χρονολογικὰ ὁπαδοῦ του. Ὁ προβληματισμὸς αὐτὸς γιὰ τὴν αυθεντικότητα τοῦ κειμ. τῶν ἀναθεματισμῶν δὲν εἶναι διαμάχη φιλολόγων ἀλλὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ λατῖνος μεταφραστὴς τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, Ρουφῖνος, ἔναν αἰῶνα μετὰ τὸν Ω. εἶχε νὰ ἀντιμετωπίσει ἐπίσημες καὶ παγιωμένες θέσεις. Ἔτσι, ὅπως πιστεύει ὁ E. FAYE (*Origène est il exégète ou dogmatique? Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Paris 1923), ἂν κάτι δὲν ἀπαντᾷ ἐνίστε στὸ *Περὶ Ἀρχῶν*, ὅπως τὸ διατύπωσε ὁ Ω., αὐτὸ ὀφείλεται στὸν Ρουφῖνο, ὁ ὁποῖος στὴν ἐπιθυμία του νὰ παρουσιάσει ἓναν ὀρθόδοξο Ω. ἔχει τροποποιήσῃ ἀνέντιμα τὸ κείμενο (ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Ἱερώνυμο καὶ τὸν Ἰουστῖνο). Βλ. ἀντίθετα, G. BARDY, (*Recherches sur l'histoire du texte et de versions latines De Principiis d'Origène*, Paris, 1923, σ. 101) ὁ ὁποῖος ἐπικαλεῖται σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸν Ρουφῖνο, τακτικὴ ποὺ ἀπορρίπτει ὁ E. FAYE, (*Origène I*, 1923 σ. 225 κ.έ.). Βλ. ἀκόμη E. R. DODDS (*Pagan and Christian in the Age of Anxiety*, Cambridge 1968, σ. 127, σημ. 3) ὁποῖος ἐπίσης ἀμφιβάλλει γιὰ τὴν ἀξία τῆς λατινικῆς μετάφρασης τοῦ Ρουφίνου καὶ ἐπιπλέον νομίζει ὅτι ἡ ἀρχικὴ διδασκαλία τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν* μπορεῖ συχνὰ νὰ ἀνακαλυφθεῖ μετὰ τὴ βοήθεια τῶν σωζόμενων ἑλληνικῶν ἀποσπασμάτων.

6. Βλ. I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, *Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμὸς, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, τ. ΣΤ', Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἀθηνῶν, 1976, σ. 537. Ὁ συγγραφέας προβληματίζεται ἐπάνω στὴν προέλευση τοῦ ὕμνου αὐτοῦ τὸν ὁποῖο θεωρεῖ ἐβραϊκῆς προέλευσης. Εἰδικὰ ὁμοῦς ὅσο ἀφορᾷ τὸν «λόγο», ὡς ὄρο, «ἐμφανίζεται στὴ *Σοφία Σολομώντος* (ὡς συνώνυμο... τῆς σοφίας) χάρις στὴν ἐπίδραση τοῦ Ἑλληνισμοῦ», ὅπως ὀρθά, κατὰ τὴ γνώμη μας, ἀναφέρει ὁ σ. στὸ ἴδιο κεφάλαιο. Ὅπωςδήποτε αὐτὸ εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴ σημασία ποὺ τοῦ προσέδωσε ὁ Ἰωάννης.



κάνεις να διαδραματίσει ο Υἱός ως Λόγος μέσα στα δεδομένα αυτά πλαίσια, στο Εὐαγγέλιο δίδεται φανερά ἔμφαση στην ἐμφάνισή του ως Σωτῆρος: «οὐ γὰρ ἀπέστειλεν... τὸν υἱόν... ἵνα κρίνη, ... ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ» (Γ. 17), ἐνῶ ἄλλου ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς λέγει ρητά: «οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω ... ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον» (ΙΒ. 47). Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι καὶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ω. στην κατηχητική Σχολή Ἀλεξανδρείας, Κλήμης, ἀντιλαμβάνεται τὸν Υἱό-Λόγο μὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ σωτηριολογικὴ σημασία: «σωτὴρ ὁ λόγος κέκληται»⁷. Παρόλα αὐτὰ ὁ Ω. φαίνεται ἀποφασισμένος νὰ δώσει μία διαφορετικὴ εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ-Λόγου: Ἡ ἰδιομορφία τῆς ὠριγένειας σύλληψης ἔγκειται στὸ ὅτι μετατοπίζεται τὸ κέντρο βάρους ἀπὸ ἓνα Λόγο-σωτῆρα (χωρὶς βέβαια νὰ ἀγνοεῖται καὶ αὐτὴ ἡ πλευρὰ) σὲ ἓνα Λόγο ἀναμειγμένο στην κοσμολογία, διὰ μέσου τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ ὡς ἀρχῆς δημιουργίας. Ἡ ἀνάμειξη αὐτὴ στηρίχθηκε στην «ἐλληνικὴ ἔννοια τοῦ λόγου»⁸, αὐτονόητη γιὰ τὸν Ω.: Ὁ Λόγος ἤδη στὸ *Περὶ Ἀρχῶν* (2.2.1) χρησιμοποιεῖται καὶ ὡς ἐνδοκοσμικὴ συνεκτικὴ ἀρχή⁹, ἔχει δηλαδή καθαρά φιλοσοφικὴ ἔννοια.

Ἡ ἔννοια βέβαια αὐτὴ δὲν συμβιβάζεται, ὅπως εἶναι φυσικό, μὲ τὶς σωτηριολογικὲς καταβολές τοῦ θεοῦ-Λόγου τοῦ Εὐαγγελιστῆ, ὁ ὁποῖος ἀπευθύνεται περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον στὸ ἑβραϊκὸ περιβάλλον καὶ προσπαθεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὶς προσδοκίες του¹⁰. Πράγματι, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ σχολιασμοῦ τῶν πρώτων προτάσεων τοῦ Εὐαγγελίου διαφαίνεται μία ἀμυχανία ἀπὸ μέρους τοῦ Ω. ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τοῦ Λόγου, ἔννοια ἤδη διαμορφωμένη, ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται αὐτονόητα ἀπὸ τοὺς προγενέστερους ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς. Ἀκόμη πιὸ ἀσυνήθιστη εἶναι ἡ στάση του: δὲν ἐνδιαφέρεται ἐδῶ τόσο νὰ κάνει κατανοητὴ τὴ δυσχερῆ αὐτὴ ἔννοια στοὺς πολλοὺς καὶ ἀμύητους, ὅσο νὰ τοὺς προστατεύσει ἀπὸ τοὺς ἐρμηνευτές, οἱ ὁποῖοι, ἀφήνουν κατὰ μέρος τὶς περισσότερες ὀνομασίες τοῦ Χριστοῦ καὶ

7. Παιδαγωγός, Α ΧΙΙΙ ΒΕΠΕΣ τ. 7, σ. 126, 30.

8. Μὲ τὴ φράση ἐλληνικὴ ἔννοια τοῦ λόγου ἐννοοῦμε κυρίως αὐτὴν τοῦ Ἡράκλειτου καὶ τῶν Στωικῶν, «σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Λόγος ἀποτελεῖ ρυθμιστικὴ ἀρχὴ τῆς γλώσσας, τῆς σκέψης καὶ τῆς πραγματικότητας» (Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, *Γλώσσα καὶ Πραγματικότητα* στοὺς Στωικοὺς, *Γλώσσα καὶ Πραγματικότητα στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἑλλην. Φιλοσοφ. Ἑταιρείας, 1985, σ. 226).

9. Κατάλοιπο αὐτῆς τῆς ἀντίληψης διασώζεται καὶ στὰ *Σχόλια* (Α ΧΧΧΙΧ 288 (42), σ. 204): «λόγῳ θεοῦ τοὺς οὐρανούς ἐστερεῶσθαι».

10. Βλ. Ι, ΖΗΖΙΟΥΛΑ, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 527: «Ὁ ὁρος λόγος συνδέεται μὲ τὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας καὶ τὸ ἑβραϊκὸ δόγμα τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενός. Γενικά, ὁ Ἰωάννης ἐμφανίζει τὸ Εὐαγγέλιό του στὰ πλαίσια τῆς ἱστορίας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀποκαλυπτικῆς». Γιὰ τὴ διαφορά τοῦ Λόγου, ὅπως ἀπαντᾷ στὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ ἑβραϊκὸ ὑπόστρωμα καὶ τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία, βλ. ἐπίσης, Joseph S. O'LEARY, *Origen's Interpretation of the Johannine Logos, The Philosophy of Logos*, Vol. II, Athens, ed. by K. I. Boudouris, 1996, σ. 147.



ἐπιλέγουν τὸ ὄνομα «Λόγος», ἐνῶ δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ καθορίσουν οὔτε τὴν ὑπαρξὴ οὔτε τὴ φύση του¹¹. Μὲ τὴ δικαιολογία αὐτὴν ἀναλαμβάνει ὁ ἴδιος νὰ διερευνήσῃ¹² τὴν ἔννοια τοῦ Λόγου καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μὲ τὶς ἄλλες ιδιότητες τοῦ Χριστοῦ, ὥστε νὰ ἐπιλέξῃ ποιά ἀπὸ αὐτὲς μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς «ἀρχή»¹³ καὶ συνεπῶς νὰ συσχετισθῇ μὲ τὸν Λόγο στὴν ἀρχικὴ πρόταση τοῦ Εὐαγγελίου: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος»¹⁴. Ὅμως, καμία ἀπὸ τὶς ιδιότητες τοῦ Χριστοῦ, ποὺ ἀποδίδει εἴτε ὁ ἴδιος στὸν ἑαυτό του, εἴτε οἱ ἄλλοι σ' αὐτὸν μέσα στὴν Π. καὶ Κ. Διαθήκη, ὅπως φῶς¹⁵, ἀλήθεια¹⁶, ζωὴ¹⁷, ἀνάστασις, ποιμὴν¹⁸ βασιλεὺς-Χριστός¹⁹, Κύριος²⁰, φίλος²¹, υἱός²², ὁδός²³, ἄμπελος²⁴, ἄρτος²⁵, φῶς τοῦ κόσμου²⁶, ποιμὴν, διδάσκαλος, βασιλεὺς, ἀλλὰ καὶ λόγος²⁷, (ἐφόσον καὶ αὐτὸς εἶναι «ἐν ἀρχῇ»), δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῇ κατ' αὐτὸν «ἀρχή», πλὴν τῆς βιβλικῆς σοφίας²⁸.

Σύμφωνα μὲ αὐτά, ἐφόσον «ἀρχή» εἶναι ἡ σοφία²⁹ ἡ ὁποία προηγεῖται τοῦ λόγου ποὺ τὴν ἀναγγέλλει, ἄρα τὸ ὅτι ὁ λόγος εἶναι «ἐν ἀρχῇ» πρέπει νὰ νοηθῇ ὅτι εἶναι πάντοτε ἐν «τῇ σοφίᾳ». Συνεπῶς, τίποτε δὲν τὸν ἐμποδίζει ἀπὸ τοῦ νὰ εὐρίσκεται πλησίον τοῦ θεοῦ («πρὸς τὸν θεόν») θεοποιούμενος καὶ ὁ ἴδιος. Αὐτὸ ὅμως συμβαίνει ὄχι ἄμεσα, ἀλλὰ μόνο ἐπειδὴ ὁ Λόγος εἶναι «ἐν τῇ ἀρχῇ», δηλαδὴ μέσα στὴ σοφία. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸ «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο», λέγει ὁ Ω., γιὰτὶ «πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν ὁ θεός» (σύμφωνα μὲ τὸν Δαυίδ)³⁰. Ἐπομένως, ὁ Χριστὸς θὰ νοηθῇ ὡς λόγος γιὰτὶ ἔχει ὑπαρξὴ («ὑπόστασιν») ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εὐρίσκεται μέσα στὴν «ἀρχή», τὴ σοφία³¹. Ἡ ἀνάδειξη τῆς σοφίας ὡς ἀρχῆς (ἡ

11. Σχόλια, Α' XXXVI 266 (41), σ. 192.

12. Ἐνθ' ἀν., Α' XXIV 151 (23), σ. 136.

13. Ἐνθ' ἀν., Α' XVI 90-124, σσ. 106-124.

14. Ἐνθ' ἀν., Α' XIX 109 (22), σ. 118.

15. Ἐνθ' ἀν., Α' XXV 158 (24), σ. 138.

16. Ἐνθ' ἀν., Α' XXVII 186 (27), σ. 152.

17. Ἐνθ' ἀν., Α' XXVII 188 (28), σ. 154.

18. Ἐνθ' ἀν., Α' XXVIII 190 (29), σ. 154.

19. Ἐνθ' ἀν., Α' XXVIII 192-200 (30), σσ. 154-8.

20. Ἐνθ' ἀν., Α' XXIX 202 (31), σ. 158.

21. Ἐνθ' ἀν., Α' XXIX 204 (32), σ. 160.

22. Ἐνθ' ἀν., σημ. 21.

23. Ἐνθ' ἀν., σημ. 21.

24. Ἐνθ' ἀν., Α' XXX 205 (33), σ. 160.

25. Ἐνθ' ἀν., Α' XXX 207 (33), σ. 162.

26. Ἐνθ' ἀν., Α' XXXVII 267 (42), σ. 192. Πβ. καὶ Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην 9, 5.

27. Ἐνθ' ἀν., Α' XXXVII 267 (42), σσ. 194 κ.ἐξ.

28. Ἐνθ' ἀν., Α' XXIX 290 (42), σ. 206. Βλ. καὶ Παροιμ. 8, 22.

29. Ἐνθ' ἀν., Α' XXIX 289 (42), σ. 204.

30. Ψαλμοί, 103 (104) -24. Πβ. Σχόλια Α' XXXIX, 290 (42), σ. 206.

31. Σχόλια, Α' XXIX 290-2 (42), σσ. 204-6.



όποια στην πραγματικότητα μετασχηματίζει τὸν Λόγο, ὁ ὁποῖος ἐνσαρκώθηκε γιὰ τὴ σωτηρία μας, σὲ ἀρχέτυπο δημιουργίας «εἰκόνων») δὲν εἶναι τόσο αὐθαίρετη ὅσο φαίνεται, παρὰ μόνο μέσα στὸ πνεῦμα τῆς ὠριγένειας σύνθεσης: Ἡ βιβλικὴ σοφία ἀναφέρεται ὡς ἡ πρώτη ἐπίνοια τοῦ Θεοῦ ἤδη στὴν Π.Δ., ὅπου στὴ Σοφία Σολομῶντος εἶναι δικαιοματικά «σύμβουλος στὰ ἔργα τοῦ πατρὸς» ἀλλὰ καὶ «ἀρχὴ τῶν πράξεων τοῦ θεοῦ», ἐπομένως «ἀρχὴ» δημιουργίας. Στὴ συνέχεια, ὁ Ω. χρησιμοποιώντας ὡς συνδετικὸ κρίκο τὸ ὅτι καὶ ὁ Χριστὸς εἶναι «θεοῦ σοφία»³² φέρει τὴ βιβλικὴ σοφία —ἀρχὴ δημιουργίας— στὰ ἐπιθυμητὰ πλαίσια: Τὴν συνενώνει δηλαδὴ μὲ τὸν Χριστό, νοημένο ἐπίσης ὡς «ἀρχὴ» δημιουργίας: «δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή³³, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή». Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα ἡ σοφία θεωρούμενη ὡς «ἀρχή» ἀποβαίνει τὸ ἐρμηνευτὸν τὸν Λόγο στὴν ἐναρκτήρια πρόταση τοῦ Εὐαγγελίου («ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος»). Προσωποποιούμενη δὲ λέγει: «ὁ θεὸς ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν... εἰς ἔργα αὐτοῦ»³⁴, «ἵνα ἐν ἀρχῇ ᾗ ὁ λόγος», «ἐν τῇ σοφίᾳ», ὅπως προσθέτει ὁ Ω.³⁵

Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει ἡ ἐρμηνεία τῆς σοφίας βάσει μερικῶν ἀκόμη γνωρισμάτων της. Γιὰ παράδειγμα ὁ Ω. μὲ ἀφετηρία τὴν πρόταση «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος», στὴν ὁποία δίδει τὴν ἔννοια ὅτι ὅλα ἐδημιουργήθησαν σύμφωνα μὲ τὴ σοφία καὶ τὰ σχέδια («τύπους») ἑνὸς συστήματος ἐννοιῶν εὐρισκόμενων μέσα σ' αὐτήν, ἐπεξηγεῖ ὡς ἑξῆς³⁶: Ὅπως ἓνα σπῖτι οἰκοδομεῖται σύμφωνα μὲ τὰ σχέδια, («τύπους») ποὺ εὐρίσκονται στὸ νοῦ τοῦ ἀρχιτέκτονα, ἔτσι καὶ ὅλα ἔχουν καθορισθεῖ ἐκ τῶν προτέρων σύμφωνα μὲ κανόνες διαμορφωμένους ἀπὸ τὸν Θεὸ μέσα στὴ σοφία του³⁷, ὁ ὁποῖος τὴν ἔκτισε ὥστε νὰ εἶναι «ἔμψυχος»³⁸ καὶ τῆς ἐμπιστεύτηκε νὰ παράσχει στὰ ὄντα καὶ στὴν ὕλη τὴ διαμόρφωση καὶ τοὺς τύπους («εἶδη») —ἴσως καὶ τὴν ὑπαρξή («οὐσίαν») σύμφωνα μὲ τὰ δικά της πρότυπα («τῶν ἐν αὐτῇ τύπων»)³⁹. Ἔτσι, ὁ Ω. πραγματοποιεῖ τὸ σκοπὸ του, δηλαδὴ τὴ σύνδεση κατ' ἀρχὴ τοῦ Χριστοῦ ὡς «ἀρχῆς» δημιουργίας μὲ τὸν Λόγο καὶ στὴ συνέχεια τὴν παρουσίαση τοῦ θεοῦ-Λόγου ὡς «ἀρχέτυπου» τῶν δημιουργημάτων, διὰ μέσου τῆς σοφίας, τῆς μόνης «ἐπίνοιας» ἡ ὁποία ἐξ ὁρισμοῦ διαθέτει καὶ συνεπῶς μπορεῖ νὰ παράσχει στὸ Λόγο τοὺς «τύπους» τῶν ὄντων.

32. Ἐνθ' ἀν., Α' XXIV, 243 (39), σ. 180.

33. Ἐνθ' ἀν., Α' XIX, 111 (22), σ. 118.

34. Παροιμ. 8, 22 (Σχόλια, Α' XXIV, 244 (39), σ. 180).

35. Σχόλια, Α' XIX 11 (22), σ. 118.

36. Ἐνθ' ἀν., Α' XIX 113 (22), σ. 120.

37. Ἐνθ' ἀν., Α' XIX, 114 (22), σ. 120.

38. Ἐνθ' ἀν., Α' XIX 115 (22), σ. 122.

39. «Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν, τῷ εἶναι "πρὸς τὸν θεόν" αἰεὶ μένων "θεός", οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεᾷ τοῦ πατρικοῦ βάθους» (Σχόλια Β' II 18 (2), σ. 218).



Τὸ χαρακτηριστικὸ κείμενο ὅπου ὁ Λόγος παρουσιάζεται ὡς ἀρχὴ δημιουργίας ἀλλὰ καὶ ὡς «δεύτερος» θεὸς ἔχει ὡς ἑξῆς: Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἀληθινὸς θεός⁴⁰ ἐνῶ οἱ «θεοὶ»⁴¹ ποὺ σχηματίζονται σύμφωνα μ' αὐτὸν εἶναι ὅπως οἱ εἰκόνες ἐνὸς πρωτοτύπου. Ἡ «ἀρχέτυπος εἰκὼν» ὅμως αὐτῶν τῶν πολλῶν εἰκόνων εἶναι ὁ λόγος, ὁ ὁποῖος εἶναι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, «πρὸς τὸν Θεόν», καὶ ὁ ὁποῖος ἦταν «ἐν ἀρχῇ», καὶ μὲ τὸ νὰ εἶναι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ μένει πάντα θεός. Διαφορετικὰ δὲν θὰ ἔμενε θεός, ἂν δὲν παρέμενε στὴν «ἀδιάλειπτον θέαν» τοῦ «πατρικοῦ βάθους». Ὅτι πρόκειται ἐδῶ γιὰ παραγωγὴ ὄντων μὲ τρόπο ποὺ ἀπηχεῖ πλατωνικὴ ἐπίδραση φαίνεται ἀπὸ τὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τῶν ὄρων, «πρωτότυπον» — «ἀρχέτυπος εἰκὼν» — καὶ «εἰκόνες». Στὸ ἴδιο κείμενο ὅμως συνυπάρχει καὶ ἡ ἐννοια τοῦ Λόγου ὡς δευτέρου θεοῦ —καθαρὰ μεσοπλατωνικῆς προέλευσης— ὁ ὁποῖος θεοποιεῖται χάρις στὴν ἐγγύτητά του πρὸς τὸν (πρῶτο) Θεό. Διατηρεῖ δὲ τὴ θεϊότητά του μὲ τὸ νὰ εὐρίσκεται σὲ συνεχῇ «θέαν τοῦ πατρικοῦ βάθους»⁴².

Ὅπως εὐκόλα διαπιστώνεται, ὁ Λόγος ἐδῶ παρουσιάζεται ὄχι μόνο ὡς *causa instrumentalis*, «τὸ δι' οὗ», ὅπως δηλαδὴ ὑπαινίσσεται τὸ β' μέρος τοῦ ἴδιου κειμένου, μὲ τὴν ἀπλῆ μνεία τοῦ «ἐν ἀρχῇ» (= ἐν τῇ σοφίᾳ, δηλαδὴ χωρὶς ἄλλη ἐπεξήγηση, ἐφόσον ἔχει ἤδη γίνεи γνωστὸ ὅτι οἱ δύο φράσεις εἶναι συνώνυμες: ἐπομένως, ὅπως ἤδη λέχθηκε, «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο», γιατί, κατὰ τὸν Ω., «πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν ὁ Θεός», μέσα στὴν ὁποία εὐρισκόταν ἀνέκαθεν ὁ Λόγος, ὡς «ἐν ἀρχῇ»). Συγχρόνως παρουσιάζεται καὶ ὡς *causa formalis*, τὸ «καθ' ὃ», ὅπως δείχνει ὁ τρόπος παραγωγῆς τῶν λογικῶν ὄντων, ὡς εἰκόνων, σύμφωνα («κατά») μὲ τὸ πρωτότυπο ἢ, οὐσιαστικά, σύμφωνα μὲ τὴν «ἀρχέτυπον εἰκόνα», τὸν Υἱό-Λόγο, ὁ ὁποῖος στὸ στάδιο αὐτό, δηλαδὴ ὡς εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (καὶ μάλιστα τοῦ «ἀοράτου»), πολὺ λίγο διαφοροποιεῖται ἀπὸ

40. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ «ὁ θεός» καὶ «θεός» εἶναι ὅτι ἡ πρώτη ὀνομασία ἰσχύει γιὰ τὸν Θεὸ τῶν ὅλων, ἐνῶ ἡ δευτέρη γιὰ τὸν Υἱό. Αὐτὸ δὲν σημαίνει οὔτε τὴν ἀναγόρευση δύο ἴσων θεῶν, οὔτε ὅμως τὴν ἄρνηση τῆς «θεϊότητος» τοῦ Υἱοῦ (Σχόλια, Β' II 13-17 (2), σσ. 214-8).

41. Ὅσον ἀφορᾷ τοὺς ἀναφερόμενους «θεοὺς» στὸ κείμενο, ὁ Ω. ἔχει ἤδη διευκρινίσει ὅτι αὐτοὶ ἀποτελοῦν ἓνα λογικὸ γένος, ποὺ προηγεῖται τιμητικά. Ἀκολουθοῦν οἱ «θρόνοι» αἱ «ἀρχαί» κ.λ.π. καὶ τέλος τὸ «λογικόν» γένος τῶν ἀνθρώπων· εἶναι δὲ θεοὶ, ὄχι ὡς πρὸς τὴν οὐσία, ὅπως ὁ Υἱός, ἀλλὰ ὅσο παρίσταται σὲ αὐτοὺς ὁ Θεός (Σχόλια, Α' 214-6 (34), σσ. 164-6).

42. Ὁ J. RIST (*Eros and Psyche*, Toronto 1964, σ. 208 κ.ἑξ.) στηριζόμενος στὸ ὅτι ὁ Ω. ἀποκαλεῖ τὸν Θεὸ «ἀγάπη» προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι στὸ χωρίο ἀκριβῶς αὐτὸ (τὸ ὁποῖο πρῶτος ἐπεσήμανε ὁ Αἰπυ) ἡ δημιουργία συντελεῖται μέσω τῆς θέας τοῦ Θεοῦ, νοημένου ὡς «*Eros diffusivum sui*». Πράγματι ὁ Ω. εἶναι ὁ πρῶτος ἐκκλησ. συγγραφέας, ποὺ ταυτίζει τὸν πλατωνικὸ ἔρωτα μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη, ὅπως εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὰ Σχόλια στὰ Ἑσμάτα Ἀσμάτων (P. G., τόμ. 13, 71 B-C). Ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἐδῶ ὅτι ὁ Θεός παράγει ὡς ὑπερεκχυλίζων ἔρως γιατί οὔτε λέγεται Ἑρως, (ἡ ἀγάπη) ἀλλ' οὔτε εἶναι ὁ πραγματικὸς δημιουργός: Ὅπως ἄλλωστε ἔδειξε ἡ Catherine OSBORNE σὲ πρόσφατο βιβλίο της, *Eros Unveiled*, Oxford 1994, στὸ ὁποῖο ἀναφέρονται καὶ οἱ σχετικὲς ἀπόψεις τῶν Nygren, Rist, Armstrong κ.ἄ., ὁ Ἑρως-Ἀγάπη κατὰ τὸν Ω. δὲν ἔχει τίποτε κοινὸ μὲ τὸ Θεὸ-ἔρωτα τοῦ Πλωτίνου, καὶ συνεπῶς μὲ τὴ δημιουργία ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ θέα του.

τὸν Πατέρα⁴³. Ὅτι ὁμῶς ὁ Ω. εἶναι ἀποφασισμένος νὰ καταστήσει τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἀγ. Τριάδας δημιουργὸ ἀρχὴ τῶν ὄντων, δεύτερο δηλαδὴ θεὸ (ὅπως ἀργότερα μὲ πολὺ μεγαλύτερη σαφήνεια στὸ *Κατὰ Κέλσον*), φαίνεται ἀπὸ ἓνα προηγούμενο χωρίο τοῦ κειμένου μας, ὅπου τὸ κατ' εἰκόνα ἰσχύει ὁμοιότροπα γιὰ τὸν Χριστὸ σὲ σχέση μὲ τοὺς ἀνθρώπους-δημιουργήματα: «ἀρχὴ καὶ τὸ καθ' οἶον κατὰ τὸ εἶδος οὕτως: εἶπερ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ὁ πρωτότοκος ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ Θεός. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Χριστὸς «ἀρχὴ τῶν κατ' εἰκόνα γενομένων θεοῦ» καὶ τὸ «καθ' ὃ τῶν ἀνθρώπων ὁ Χριστός...»⁴⁴. Περισσότερο ὁμῶς φαίνεται ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Χριστὸς ἔχει ἤδη ἀποκληθεῖ «δημιουργός» ὡς ἀρχὴ γιὰτὶ μὲ τὸ νὰ εἶναι ἡ σοφία μπορεῖ νὰ καλεῖται ἀρχὴ ὅπως καὶ ἐκείνη. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ἤδη στὸ *Περὶ Ἀρχῶν* (1.2.2.) τὸν Υἱὸ θεωρούμενο ὡς σοφία «παρίστανται πλῆθος ἰδεῶν, ἀρχῶν καὶ οἱ πηγές ὅλων τῶν κτισμάτων...» (λατιν. κείμεν.) Ἐρευνώντας κανεῖς τὴ σοφία καὶ τὸν Λόγο στὰ δύο πρῶτα βιβλία τῶν *Σχολίων* βρίσκει ὅπωςδῆποτε πολλὰ χωρία ὅπου ἡ σοφία διαχωρίζεται ἀπὸ τὸν Λόγο καὶ ἀντίστροφα. Ὅμως σ' αὐτὰ ποὺ ἐπιλέξαμε νὰ σταθοῦμε ἕξαιτίας τῆς σημασίας τους εἶναι φανερὴ ἡ σύνδεση τοῦ Λόγου μὲ τὴ σοφία⁴⁵, ἡ ὁποία χάρις στὴν ὁμοιότητά της μὲ τὸν νοῦ τοῦ Θεοῦ⁴⁶ (ὅπως τουλάχιστον ἐρμηνεύεται) πρέπει νὰ ὑπῆρξε γιὰ τὸν Ω. ἡ πιὸ πρόσφορη ἔννοια γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὸ Λόγο —δεύτερο θεό— ὡς ἀρχὴ δημιουργίας.

Σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω, ἡ ἀνάμειξη τοῦ Λόγου στὴν κοσμολογία διαμέσου τῆς σοφίας, μὲ ἀποτέλεσμα τὴν παραγωγή τῶν λογικῶν ὄντων ἀπὸ τὰ ὑψηλότερα, ἱεραρχικά, μέχρι τοὺς ἀνθρώπους, τὸ γεγονὸς ὅτι θεοποιεῖται χάρις στὴν ἐγγύτητά του πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐπιπλέον τὸ ὅτι παραμένει θεὸς χάρις στὴ «θέα» τοῦ «πατρικοῦ βάθους», παραπέμπουν φανερὰ στὶς παραγράφους II ἕως

43. Βλ. ἐπίσης *Περὶ Ἀρχῶν Δ'*, 4 ὅπου ὁ Υἱός, ἐκτὸς ἀπὸ ἀπλὴ «εἰκὼν» (ὅπως καὶ στὰ *Σχόλια*) λέγεται ἀκόμη «ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ», «χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» κ.ἄ. Κατὰ τὸν I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (ἐνθ' ἄν., σ. 539) ὅλοι αὐτοὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Υἱὸς δὲν διακρίνεται ἀπὸ τὸν Πατέρα ἀποβλέπουν στὸ νὰ διαφυλάξουν τὴν ἐβραϊκὴ μονοθεΐα ἀπὸ παρερμηνεῖες ποὺ θὰ ἐπέφερε ἡ εἰσαγωγή τῆς ὄντολογίας στὴν Χριστολογία.

44. *Σχόλια*, A', XVII 104-5 (19), σσ. 114-116.

45. Ὁ O'LEARY δίδει ἐπίσης ἔμφαση στὴν πλευρὰ τῆς Σοφίας-ἀρχῆς, ὡς κοσμικῆς θεμελίωσης, ἀλλὰ, κατὰ τὴ γνώμη μου, αὐτὸ τὸ ἐπιτελεῖ ὁ Λόγος διὰ τῆς Σοφίας (ἐνθ' ἄν., σ. 146).

46. Ἡ σοφία, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀποτελεῖται ἀπὸ ποικίλες ἰδέες («θεωρήματα»), οἱ ὁποῖες περιλαμβάνουν τὰ σχέδια τύπους («λόγους») τῶν πάντων (*Σχόλια*, XXXIV 243 (39), σ. 180). Στὸ XIX μάλιστα βιβλίῳ τῶν *Σχολίων* (παράγρ. 146-147) ὁ Ω. ἀναφέρεται σὲ αὐτήν, ὡς σὲ ἓνα «νοητὸν κόσμον», ἄπειρα πιὸ ὡραῖο ἀπὸ τὸν αἰσθητό. Παρόμοια, καὶ κατὰ τὸν Φίλωνα τὸν Ἰουδαῖο ὁ Θεὸς ἔφτιαξε κατ' ἀρχὴ ἓνα νοητὸν κόσμον (ὡς ἓνα τέλειον σχέδιον γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖο εὐρίσκεται μέσα στὸ νοῦ του (Βλ. σ. 248 τὸ παράδειγμα τοῦ ἀρχιτέκτονα). (PHILONIS ALEXANDRINI, *Libellus de Opificio Mundi*, Hildesheim, ed. Leopold Cohn, G. Olms 1967, σσ. 4, 16, καὶ 6, 2).



VIa τῶν Ἀναθεματισμῶν⁴⁷: ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ (στό πρῶτο μέρος), ἀρχή δημιουργίας εἶναι καί ἐδῶ τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἀγ. Τριάδας, δηλαδή ὁ Χριστός, νοημένος ὡς «νοῦς», ὁ ὁποῖος εὕρισκόταν ἀνέκαθεν σὲ θεία «θεωρία» καὶ «ἀγάπη», μαζί μὲ ἄλλους ἀσωμάτους καὶ αὐλοὺς νόες, μὲ τοὺς ὁποῖους συναποτελοῦσε «ἐνάδα». Ἀντίθετα ὁμως πρὸς αὐτόν, οἱ νόες ἐκεῖνοι ἐκορέσθησαν τῆς θείας «θεωρίας καὶ ἀγάπης» καὶ ἐξέπεσαν ἀπὸ τὴν κατάσταση στὴν ὁποία εὕρισκονταν, ἐτράπησαν πρὸς τὴ σωματικότητα, παράγοντας ἔτσι —χάρη στὴν πτώση τους καὶ κατ' ἀναλογία πρὸς τὴν μεγαλύτερη ἢ μικρότερη τάση τους γι' αὐτήν— ὅλα τὰ λογικὰ ὄντα τόσο τὰ οὐράνια ὅσο καὶ τὰ γήινα⁴⁸.

47. (II) Πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτων καὶ αὐλοὺς γεγονέναι... ὡς ἐνάδα... κόρον δὲ αὐτοὺς λαβεῖν τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας... τραπῆναι... καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα καὶ ὄνομα κληρώσασθαι... τοὺς μὲν χερουβίμ, τοὺς δὲ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἢ κυριότητας ἢ θρόνους καὶ ἀγγέλους...» (III) ἥλιον... σελήνην... ἀστέρας, καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἐνάδος ὄντα ἐκ παρατροπῆς... γεγονέναι... (IV) τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα καὶ ... ψυχὰς ὀνομασθέντα ... σώμασι ... ἐνδύθηναι καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι ... (VIa) ἓνα δὲ νοῦν ... ἀκίνητον μείναι τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας, ὃν Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα πάντων τῶν λογικῶν παραγαγεῖν πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν, οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν μέσῳ (*Περὶ Ἀρχῶν* Β', κεφ. Η 3).

48. Ἡ γνησιότητα τῶν νοημάτων τῶν Ἀναθεματισμῶν φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴ σύγκρισή τους μὲ τὸ Α' βιβλίο τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, κεφ. 8. Συγκεκριμένα, στό δόκιμο ἑλληνικὸ κείμε. (ΒΕΠΕΣ τόμ. 16, σ. 306, 5 κ.ἐξ.) γίνεται δύο φορές ἀναφορὰ στοὺς νόες: «οὐκ ἤρξατο ὁ Θεὸς δημιουργεῖν καὶ τοὺς νόας... πρὸ τῶν αἰώνων νόες ἦσαν πάντες καθαροί». Μαζί μὲ τοὺς «νόες» ἀναφέρονται στό ἴδιον στίχο «καὶ οἱ δαίμονες καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ οἱ ἄγγελοι», ὅχι γιατί εἶναι διαφοροποιημένες ὀντότητες ἀπὸ τοὺς νόες, ἀλλὰ γιατί ἦσαν «λειτουργοῦντες τῷ θεῷ». Ὅτι οἱ δαίμονες, ψυχές, ἄγγελοι δὲν συμπαράτιθενται μὲ τοὺς νόες ἀλλὰ προέρχονται ἀπὸ μετατροπὴ τους, φαίνεται καταρχὴν ἀπὸ τὴν πρόταση «πᾶσαι αἱ ἄλλαι δυνάμεις», δηλαδή πλὴν τοῦ διαβόλου (στὶς ὁποῖες δὲν περιλαμβάνονται οἱ «νόες»), καὶ δεύτερον, ἀπὸ τὸ ὅτι εἶναι ἀποτέλεσμα πτώσης (ἐξαιτίας τῆς «συναποστασίας» τους μὲ τὸ διάβολο, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι προῆλθαν ἀπὸ ἄλλη κατάσταση. Ἡ δυνατότητα αὐτὴ ἀλληλομετροπῆς ἰσχύει καὶ γιὰ τίς ψυχές ποὺ δὲν ἔγιναν οὔτε «δαίμονες» ἀλλὰ οὔτε «ἄγγελοι». Ἐπομένως, θὰ ἦταν δυνατό νὰ μεταβοῦν στὴ δαιμονικὴ ἢ ἀγγελικὴ κατάσταση μόνο χάρις στὴ διαφορὰ τους ὡς πρὸς τὸ βαθμὸ ἁμαρτίας. Ἡ «φύσις» τους ὁμως εἶναι ἡ ἴδια. Ὑπάρχει ἐπομένως καὶ ἐδῶ πτώση ἀλλὰ καὶ συνεπακόλουθη ἱεράρχηση, ἡ ὁποία εἰσάγει διαφορές στὰ ὄντα, τὰ ὁποῖα στὴν πραγματικότητα εἶναι ἴδια (ἐνθ' ἄν., σ. 306, 27). Τὸ ὅτι τὰ ὄντα προέρχονται ἀπὸ «νόες» λέγεται καθαρά στό τέλος τοῦ ἀποσπάσματος: «γεγόνασιν ἀπὸ νόων, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι» (ἐνθ' ἄν., σ. 307, 2).

Μία ἐπίσης σοφικὴ ὁμοιότητα μεταξὺ τῶν δύο κειμένων (Α', Η καὶ Β', Η) εἶναι ὅτι στό Α' βιβλίο λέγεται ὅτι καὶ ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα (ὅχι δηλ. μόνο ἡ ψυχὴ), τὰ ὁποῖα ἦσαν προηγουμένως καθαρά ἀλλὰ ἐξέπεσαν, ἀπέκτησαν σῶμα καὶ ἀπεμακρύνθησαν «τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνώσεως» (ἐνθ' ἄν., σ. 307, 4). Μπορεῖ βέβαια νὰ ἀναρωτηθεῖ κανεὶς τί χρησιμεύουν αὐτὲς οἱ ἐπαναλήψεις. Μία σύγκριση τῶν δύο κειμένων δείχνει ὅτι στό Α' βιβλίο (κεφ. Η') ὁ σκοπὸς εἶναι νὰ καταδειχθεῖ ἡ πορεία τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴ νοητικὴ πρὸς τὴν ἀγγελικὴ ἢ δαιμονικὴ κατάσταση, σὲ σχέση μὲ τὴν προὔπαρξη τῆς ἁμαρτίας καὶ μόνο παρεπιπτόντως γίνεται λόγος γιὰ κόσμον. Γι' αὐτὸ τὸ κείμενο συμπληρώνεται μὲ τὴν περιγραφὴ τοῦ πεπρωμένου τῆς ψυχῆς μέχρι τὴν ἔσχατη κλίμακα τῆς ἱεραρχίας τῶν ὄλων, δηλαδή ὅχι μόνο τῆς κτηνώδους ζωῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς φυτικῆς (ἐνθ' ἄν., σ. 307, 39). Στό Β' βιβλίο (Η, II-VI) ὁμως ἡ τροπὴ τῶν νόων σὲ ψυχές ποὺ ἐνδύθηκαν σώματα ἀποσκοπεῖ κυρίως σὲ κοσμογονία, μέρος τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ ἡ ἀνθρωπολογία.



Ὅπωςδήποτε ὁ τρόπος δημιουργίας μὲ «πτώση» (Π-V) δὲν μοιάζει μὲ δημιουργία, σύμφωνα μὲ «ἀρχέτυπο». Ἄν ὅμως, ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι ἡ πτώση δὲν εἶναι ὁριστική οὔτε συνεπάγεται ἐγκατάλειψη (ἐφόσον τὰ ὄντα ποὺ ἐξέπεσαν διατηροῦν τὴ δυνατότητα νὰ ἐπανέλθουν στὴν πρότερή τους κατάσταση), σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ ὅτι, ὅπως λέγεται, στὸ Α΄ κεφ. τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, περιέχουμε καλοὺς τύπους τῶν ὁποίων πρωτότυπο εἶναι ὁ Χριστὸς κατ' εἰκόνα τοῦ ὁποίου γινόμαστε⁴⁹, ἐνῶ ὁ ἴδιος εἶναι εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, μᾶς ἐπιτρέπεται νὰ ὑποθέσουμε ὅτι καὶ ἡ δημιουργία αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἔχει πολλὰ κοινὰ μὲ τὴ δυϊστική σύλληψη πρωτοτύπου καὶ εἰκόνας. Χάρη σὲ αὐτοὺς ἄλλωστε τοὺς ἐνύπαρκτους καὶ ἄφθαρτους τύπους ποὺ ἔχουν παρασχεθεῖ καὶ στὰ πιὸ ταπεινὰ ὄντα, αὐτὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ἐπανέλθουν. Παράλληλα ὅμως μὲ τὸν αὐτόματο αὐτὸν τρόπο δημιουργίας (παραγωγῆς) περιγράφεται καὶ ἐκεῖνος ποὺ κατευθύνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν νοῦ, ὁ ὁποῖος, χάρις στὸ ὅτι ἔμεινε σταθερὸς στὴ θεία «ἀγάπη καὶ θεωρία», θεοποιήθηκε, δηλαδὴ κρίσθηκε Χριστὸς καὶ βασιλεὺς καὶ παρήγαγε ἔτσι, ὡς αὐτουργός, ὅλη τὴ «σωματική φύσιν» (VIa). Ἡ ἐννοια βέβαια τοῦ Χριστοῦ περιλαμβάνει καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ταυτιζόμενος λοιπὸν ὁ δημιουργὸς νοῦς μὲ τὸν Χριστό, ὡς τὸ ἐνδιάμεσο θεοῦ-σωματιακοῦ κόσμου εἶναι σὲ θέση νὰ τὸν διαμορφώνει. Ὅπωςδήποτε στὴν «καθαρή» του κατάσταση ἀγαπᾷ καὶ θεωρεῖ συνεχῶς τὸ θεῖο.

Θέα-θεωρία: Ἡ κοινὴ δεσπόζουσα καὶ στὰ δύο κείμενα εἶναι ἡ θέα-θεωρία τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἀγ. Τριάδας πρὸς τὸ πρῶτο, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ σὲ θεοποίησίν τους: Λόγος-θεός, νοῦς-Χριστός. Ἐδῶ ἰσχύει τὸ παραδοσιακὸ ἀξίωμα τῆς ἰσότητος καὶ συγγένειας ἀλλὰ καὶ καθαρότητος. Ἔτσι στὰ *Σχόλια* ὁ Λόγος πληροῖ περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη ὄντοτα τοὺς δύο πρώτους ὅρους, ὡς υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τῆς καθαρότητος, μὲ τὴν ἐννοια τῆς ὁριστικῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸ στάδιο κατὰ τὸ ὁποῖο «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο». Συγκεκριμένα ὁ Λόγος δὲν θὰ ἐθεοποιεῖτο («οὐ τοῦτο ἐσχηκώς»), ἂν δὲν ἦταν κοντὰ στὸν Θεὸ (I), καί, ἀκόμη σοβαρότερο, θὰ ἔπαυε νὰ εἶναι θεός, ἂν δὲν παρέμενε στὴ συνεχῆ αὐτὴ θέα (II). Ὅπωςδήποτε οἱ προτάσεις αὐτὲς δηλώνουν κάτι ποὺ δὲν πιστεύει ὁ Ω. ἀφοῦ εἶναι πιά δεδομένο γι' αὐτὸν ὅτι ὁ Λόγος εἶναι θεός. Ἀναντίρρητα ὅμως εἶναι παράδοξο νὰ τίθεται αὐτὸς ὁ περιοριστικὸς ὅρος στὴ θεοποίηση τοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος μάλιστα εἶναι «ἐν τῇ ἀρχῇ», μέσα στὴ σοφία καὶ συνεπῶς εὐρίσκεται πάντα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅπως καὶ ἡ ἴδια. Καὶ ἀκόμη πιὸ παράδοξο εἶναι, ἔστω καὶ ἂν θεωρηθεῖ ἀπλῶς ὡς ἀντίθετο τοῦ πραγματικοῦ, ἡ θεϊότητά του νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ συνεχῆ θέα τοῦ θεοῦ. Εἶναι δύσκολο νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι καὶ οἱ δύο αὐτὲς προτάσεις ἀποτελοῦν ἀπλὸ πλεονασμό.

Στὶς παραγράφους ποὺ προηγούνται τοῦ ἐπίμαχου χωρίου ἀπαντᾷ μία ἐρ-

49. «Γενόμενοι κατ' εἰκόνα τὸν υἱὸν πρωτότυπον τῶν ἐν ἡμῖν καλῶν τύπων...» (*Περὶ Ἀρχῶν*, Δ1, ἑλλην. κείμεν.).



μηνεία, καθαρά ωριγένεια στη σύλληψή της, όσο αφορά το σοβαρό θέμα της ενσάρκωσης⁵⁰, έρμηνεία ή όποια άποτελεϊ, κατά τη γνώμη μας, πολύ ίκανοποιητική εξήγηση για το θέμα που μας άπασχολεί έδω: συγκεκριμένα ό Ω. κάνει διάκριση μεταξύ των συνηθισμένων ανθρώπων και εκείνων που είναι τέλειοι. Οί πρώτοι συλλαμβάνουν τόν λόγο με την έννοια «ό λόγος σάρξ εγένετο», ενώ οί δεύτεροι με την έννοια «θεός ήν ό λόγος»⁵¹. Καί άναζητεί κατά πόσο ύπάρχει ένα ενδιάμεσο στάδιο μεταξύ των δύο αυτών έννοιών, κατά το όποιο ό λόγος «άναστοιχειοϋται», δηλαδή μεταβαίνει από το πρώτο στάδιο, που ήταν σάρκα, προς το δεύτερο, «λεπτυνόμενος» βαθμιαία, έως ότου γίνει ό,τι ήταν στην αρχή, δηλαδή «θεός λόγος ό προς τόν πατέρα» (όπως ήταν όταν τόν αντίκρισε ό Ίωάννης ό Πρόδρομος, μέσα στη δόξα του⁵²). Από τά παραπάνω συνάγεται ότι οί προτάσεις, δέν θά ήταν θεός και δέν θά παρέμενε θεός, αν δέν ήταν κοντά στο θεό, και αν δέν εύρισκόταν σέ άδιάλειπτο θέα του, αντίστοιχα, έχουν περιοριστικό χαρακτήρα μόνο σέ ό,τι αφορά το πρώτο στάδιο, όταν ό λόγος δέν ήταν «τελειωθείς», δηλαδή είχε ακόμη σάρκα. Σύμφωνα με αυτά ή «άδιάλειπτος θέα» πρέπει νά σημαίνει ότι προϋπόθεση της θεοποίησης του λόγου είναι ή καθαρότητά του, νοημένη ως άποσύνδεση από τη σάρκα. Όσο δηλαδή ό Λόγος εύρισκόταν στο στάδιο της σύνδεσής του με αυτήν δέν μπορούσε νά θεάται, εφόσον δέν ήταν ακόμη «τελειωθείς», δηλαδή θεός και, αντίστροφα, δέν ήταν θεός, εφόσον δέν μπορούσε νά θεάται. Έκτός όμως από την «καθαρότητα» ό Υίός-Λόγος ήταν, «ήν», «πρό παντός χρόνου και αιώνος» ενώπιον του Θεού, σέ αντίθεση με τους ανθρώπους, όπως για παράδειγμα προφήτες, στους όποιους μετέβαινε, «εγένετο»⁵³. Ακόμη, ό Λόγος πληροϊ μία βασική προϋπόθεση για την άνοδό του: αυτήν της ύπεροχής: είναι ό «πρωτότοκος πάσης κτίσεως», «κρείσσων» όλων των άλλων δυνάμεων, θειότερος από κάθε άνθρωπο και τιμώτερος από τους λοιπούς «θεούς»⁵⁴.

Στο *Περί Αρχών* εξάλλου ό νοϋς είναι έξ όρισμοϋ άσώματος και άυλος και καθαρός, έτσι ώστε νά μπορεί νά θεωρεί το θείο. Ακόμη, ισχύει και γι' αυτόν ό,τι για όλους τους νόες, δηλαδή, είναι άγέννητος και «πρό των αιώ-

50. Για τις άπόψεις Άπ. Παύλου σχετικά με τη διαφορά μεταξύ του τωρινού σώματός μας και αυτού που θά αναστηθεί καθώς και τις συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους άπόψεις των πρώιμων αλλά και μεταγενέστερων εκκλησ. συγγραφέων, βλ. A. H. ARMSTRONG, *The Nature and Destiny of Man* στο *Christian Faith and Greek Philosophy*, των A. H. ARMSTRONG and R. A. MARKUS, London, 1964, σ. 48 κ.έξ. Ό ίδιος ό Ίερός Αύγουστίνος, για παράδειγμα, παραδέχεται ότι τίποτε δέν υπήρξε πιο ξένο από την πρόταση «ό λόγος σάρξ εγένετο» (βλ. I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, *Ένθ' άν.*, σ. 538).

51. *Σχόλια*, Α', XXXVII 273-6 (42) σσ. 196-8.

52. «... οίον άναστοιχειουμένου του λόγου από του γεγονέναι αυτόν σάρκα και κατά βραχύ λεπτυνόμενου, έως γένηται, όπερ ήν εν αρχή, θεός λόγος ό προς τόν πατέρα» (*Ένθ' άν.*, Α' XXXVII 276 (42), σ. 198).

53. *Σχόλια*, Α', XXXVIII 276 (42), σ. 198.

54. *Ένθ' άν.*, Α', XXXIX 291(42), σ. 206.



νων»⁵⁵. Όσο για την υπεροχή του έναντι τῶν ἄλλων νόων ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸ ὅτι αὐτὸς δὲν κορέσθηκε «τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας», σὲ ἀντίθεση πρὸς αὐτοὺς. Ἡ ἀκίνησία καὶ σταθερότητά του αὐτὴ εἶναι ἐνδειξη ὅτι ἀνήκει στὰ θεῖα ἐκεῖνα ὄντα ποὺ ὁ διαρκῆς «ἔρως» τους γιὰ τὸ θεῖο τὰ ὁδηγεῖ στὴ θεὰ τῆς θείας οὐσίας, θεατῆς μόνο ἀπὸ τὸ νοῦ.

α. Θεὰ πατρικοῦ βάθους (Λόγος). Στὸ κείμενο τῶν *Σχολίων* λέγεται ρητὰ ὅτι γιὰ νὰ διατηρήσει τὴ θειότητά του ὁ θεὸς-Λόγος εἶναι ἀναγκαῖα ἡ «ἀδιάλειπτος θεὰ» «τοῦ πατρικοῦ βάθους». Ἡ μνεία τῆς δεύτερης φράσης παραπέμπει ἅμεσα σὲ ρήσεις τοῦ Ἀπ. Παύλου (πολλὲς ἀπὸ τίς ὁποῖες ὁ Ω. μνημονεύει συχνὰ στὰ *Σχόλια*), ὅπως γιὰ παράδειγμα: «ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ»⁵⁶, «ὁ ἐρευνῶν τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ»⁵⁷, «τὸ γὰρ πνεῦμα ἐρευνᾷ... τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ»⁵⁸ κ.ἄ. Εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ συσχετισμὸς τῆς θεάς ἀπὸ μέρους τοῦ θεοῦ-Λόγου μὲ τὰ «βάθη τοῦ θεοῦ» ὑποδηλώνει ἅμεση σχέση τοῦ Λόγου μὲ τὴ γνώση τοῦ θεοῦ. Αὐτὸ φαίνεται καθαρότερα στὴν πρόταση τοῦ Ω., ὅτι ἐὰν ὁ Πατὴρ γνωρίζει ὅ,τιδήποτε κατὰ τὸ βάθος καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως αὐτοῦ»⁵⁹ τὸ γνωρίζει ἐπίσης καὶ ὁ Υἱός, ἐφόσον δὲν ἀγνοεῖ τίποτε τὸ ἀληθές⁶⁰. Ὁ Υἱός-Λόγος ἐπομένως εὐρίσκεται σὲ συνεχῆ θεὰ τοῦ θεοῦ, ἡ ὁποία δὲν εἶναι παρὰ «μία πρᾶξις»⁶¹, ἡ κατανόηση, ἡ ὁποία ἔχει ἐπιτευχθεῖ πρὸς τὸ παρὸν μόνο ἀπὸ αὐτὸν γιατί συναποτελεῖ «ἐν» μὲ τὸν Πατέρα.⁶²

β. Θεῖα θεωρία-ἀγάπη (νοῦς): Ὁ Υἱός ὡς νοῦς θεωρεῖ ἐπίσης καὶ ἀγαπᾷ συνεχῶς τὸ θεῖο. Ἔτσι ἡ θεωρία σὲ συνδυασμὸ καὶ μὲ τὴν ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἀπὸ τὴν ὁποία ὅσοι νόες ἀπεμακρύνθησαν ἐτράπησαν πρὸς κατώτερες μορφές, ὁδηγεῖ σὲ μία πλατωνικοῦ εἶδους εἰκόνα: ὁ νοῦς χάρη στὴν ἑφεσή του (ἀγάπη) γιὰ τὸ θεῖο ἔχει κατορθώσει νὰ φθάσει στὸ τέλος τῆς ἀνοδικῆς πορείας ποὺ ὁδηγεῖ στὴ «θεωρία» τῆς θείας οὐσίας καὶ μάλιστα παραμένει ἀκίνητος σ' αὐτήν: «ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα» εἶναι «θεατὴ» μόνο «νῶ ψυχῆς κυβερνήτη». Ἡ ἀναλογικὴ αὐτὴ εἰκόνα τοῦ νοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ *Φαῖδωνα* (247e) μὲ τὸν νοῦ ὡς τὸ ἀνώτερο μέρος τῆς ψυχῆς ἐρμηνεύ-

55. Βλ. *Περὶ Ἀρχῶν Δ'* 1 (ΒΕΠΕΣ, σ. 347), ὅπου ὁ Χριστὸς λέγεται ὅτι ἦταν «ἀεὶ ὑπάρχων» καὶ δὲν ὑπῆρχε χρόνος ποὺ νὰ μὴν ἦταν (κατὰ τὴν περιφνημὴ φράση του): «οὐκ ἔστι ὅτε οὐκ ἦν». Ἀλλὰ καὶ πιὸ κάτω (σ. 347, 25-30) ἐρωτᾶται ρητορικά: «πότε ὁ γινώσκων τὸν πατέρα δὲν ὑπῆρχε;» Ἐπίσης στὸ ἴδιο κεφ. ὁ Υἱὸς θεωρεῖται ἀσώματος καὶ δὲν εἶναι «πρόβλημα» ἢ «γέννημα» προερχόμενο «ἐξ αὐτοῦ» (τοῦ Θεοῦ), γιατί τότε θὰ εἶχαν σῶμα καὶ ὁ «προβαλὼν» καὶ ὁ «προβεβελημένος» (ἐνθ' ἂν., σ. 347, 14).

56. Α' *Πρὸς Ρωμαίους* Β, 3.

57. Α' *Πρὸς Κορινθίους* Β, 10.

58. Ἐνθ' ἂν., σημ. 57.

59. *Σχόλια*, Α' XVI 92-3 (16), σσ. 106-8.

60. Ἐνθ' ἂν., Α' XXVII 186 (27), σ. 152. Πβ. καὶ Απ. ΠΑΥΛΟΥ Α', *Πρὸς Ρωμαίους* ΙΑ, 33.

62. Ἐνθ' ἂν., παράγρ. 93.



ται⁶³ συχνά στο λατινικό κείμενο του *Περί Ἀρχῶν* ως κάθοδος καὶ ἀνοδος μέσα στην ίδια την ψυχή. Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ εὐρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ τὸ ὑποτιθέμενο πνεῦμα τοῦ Ρουφίνου, κατὰ τὸν ὁποῖο ὁ νοῦς αὐτός, ὡς μέρος τῆς ψυχῆς, διαθέτει κάποια σωματικότητα. Ὅμως ἐδῶ τὸ (ἐλλην.) κείμενο τῶν *Ἀναθεματισμῶν* φανερώσει μία λανθάνουσα παρεξήγηση τοῦ λατινικοῦ κειμένου: οἱ ψυχές προ-ορχονται ἀπὸ «νόες»⁶⁴, οἱ ὁποῖοι εἶναι αὐτοτελεῖς καὶ ἀνήκουν σὲ ἄλλη ὀντολογική τάξη, διαφορετικῆς καὶ ὑπερέχουσας ἱεραρχίας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ «ἐνάδα». Ἀπὸ αὐτὴν θὰ προέλθουν τὰ πολλά, τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι ἄλλα ἀπὸ τὰ ὄντα ἀλλὰ καὶ τὰ μέλη τοῦ κόσμου. Δὲν πρόκειται ἐπομένως γιὰ ἐσωτερικὴ ἐναλλαγὴ μέσα στὴν ἀτομικὴ ψυχή, ὡς ὅλου, ψυχῆς-νοῦ, καὶ ἀντίστροφα, ἀλλὰ γιὰ κοσμικὸ νοῦ ὁ ὁποῖος δρᾷ ὡς αὐτόνομος καὶ παράγει τὰ πάντα.

Ἡ ἐννοια τοῦ αὐτονομημένου κοσμικοῦ νοῦ, ποὺ ἔχει ὡς ἀφετηρία, τὸ ἀπόσπ. 12 τοῦ Ἀναξαγόρα, ἀπαντᾷ καὶ στὸν Πλάτωνα⁶⁵: ἔτσι στὸν *Φίληβο* (28c) ὁ νοῦς εἶναι «βασιλεὺς ...οὐρανοῦ τε καὶ γῆς», στοὺς *Νόμους* (963a) λέγεται «πάντων... ἡγεμών», ἐνῶ καὶ στὸν *Τίμαιο* ἔχει κοσμικὴ ἐννοια. Ἰδιαίτερη σημασία βέβαια ἔχει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ταύτιση θεοῦ-νοῦ θεωρεῖται ἀναμφισβήτητη πλατωνικὴ θέση: ἐνδεικτικὴ εἶναι ἡ πρόταση τοῦ Πλουτάρχου (*Δοξογρ.* σ., 287) ὅτι κατὰ τὸν Πλάτωνα, «ὁ θεὸς νοῦς ἐστὶ τοῦ κόσμου». Ἐξίσου σημα-

63. Κατὰ τὸν H. CROUZEL (*Origène*, Paris, le Sycomore, σ. 124 κ.ἐξ.) ὁ Ω. πιστεύει σὲ πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, τριχοτομία ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸν Απ. ΠΑΥΛΟ (Α΄ *Πρὸς Θεσσαλ.*, E 23) καὶ ὄχι σὲ λογιστικό, θυμοειδές, ἐπιθυμητικό, σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα. Ἀκόμη, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ διάκριση πνεύματος καὶ νοῦ εἶναι θεμελιακὴ γιὰ τὸν Ω. καὶ προσπαθεῖ νὰ δείξει τὴ σημασία τοῦ πνεύματος σ' αὐτόν. Ἔτσι οἱ ψυχές ἀνυψώνονται χάρις στὸ «πνεῦμα» διὰ μέσου μιᾶς λεπτῆς διαλεκτικῆς, ἡ ὁποία ἐκφράζει τὶς δύο πλευρὲς τῆς θείας χάριτος: τὸ νοῦ, παθητικὸ «δέκτη», καὶ τὸ πνεῦμα, θεῖο δῶρο καὶ καθοδηγητὴ του. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ τριχοτομικὴ διαίρεση ἰσχύει κατὰ τὸν Απ. ΠΑΥΛΟ. Ὅπως ὁμως συνάγεται ἀπὸ ἄλλες ἐπιστολές, τὸ πνεῦμα (δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὸ Ἀγ. Πνεῦμα) δὲν εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸ νοῦ: ἄλλοτε ὑποκαθίσταται, ἐνῶ μερικὲς φορὲς εἶναι κατώτερο ἀπὸ αὐτόν: Βλ. Β΄ *Πρὸς Θεσσαλ.* Β, 2: «εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μήτε θροεῖσθαι... διὰ πνεύματος...». Πβ. ἐπίσης, Α΄ *Πρὸς Κορινθίους*, Α 14, 14-15: «ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσση τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι...» καὶ ἐνθ' ἄν., Α΄, Ε, 46: «ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν». Ὡστε, ὁ Ἀπ. Παῦλος δίνει ἔμφαση στὸ νοῦ, ὄχι ὡς ἐκπρόσωπο τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ ὡς ἀνεξάρτητο. Ὁ νοῦς ὑπερέχει τόσο τοῦ ψυχικοῦ ὅσο καὶ τοῦ πνευματικοῦ (Βλ. Α΄ *Πρὸς Κορινθίους* Β 12, 16), ἐνῶ ἡ ἀντιδιαστολή εἶναι κυρίως μεταξὺ πνεύματος-σώματος. Βλ. ἐπίσης Α΄ *Πρὸς Κορινθίους* Ε, 3-5-19-20.

Ὡστε ὁ Ω. διατηρεῖ τὴν πλατωνικὴν προέλευσιν ἀντίληψιν γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ νοῦ (πρᾶγμα ποὺ ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν Ἀπ. Παῦλο ὁ ὁποῖος ἐπηρεάστηκε στὸ θέμα αὐτὸ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Βλ. σχετικὰ Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Περί Ψυχῆς* στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος *Πολιτεία*, *Φιλοσοφία* 25-26 Ἀθῆναι, Ἀκαδ. Ἀθηνῶν, 1996, σ. 156, σημ. 6.

64. Ὁ CROUZEL (ἐνθ' ἄν., σ. 269, σημ. 7) ὑποστηρίζει λαθευμένα ὅτι ἡ λέξις «νοῦς» δὲν ἀπαντᾷ στὰ ἐλλην. ἔργα τοῦ Ω. στὸν πληθυντικό. Βλ. ὁμως τὸ δόκιμο ἐλλην. κείμενο τοῦ Α΄ βιβλ. τοῦ *Περί Ἀρχῶν*, κεφ. Η΄.

65. E. MOUTSOPOULOS, *Platon et la philosophie byzantine, Actualité et Perspectives*, E.E.B.S., 37, 1969-70, σσ. 76-84.



ντικός είναι κατά τή γνώμη μας ἐδῶ καὶ ὁ ἐντελῶς «ἄσώματος», «θύραθεν» νοῦς τοῦ Ἀριστοτέλη⁶⁶. Ἀλλὰ περισσότερες ἀσφαλές εἶναι νὰ τοποθετήσῃ κανεὶς τὸ δημιουργὸ νοῦ τοῦ Ω. στὰ πλαίσια τῆς μεσοπλατωνικῆς σκέψης ὅπου τόσο ἡ ὑπαρξὴ τοῦ πρώτου Θεοῦ-ἀμέτοχου καὶ συνεπῶς ἀναλοίωτου, ὅσο καὶ τοῦ δεύτερου, ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο⁶⁷. Θὰ τολμούσαμε νὰ ποῦμε μάλιστα ὅτι θὰ ἦταν παράξενη ἡ ἀπουσία ἑνὸς τέτοιου νοῦ ἀπὸ τὸ πρῶμο αὐτὸ ἔργο τοῦ Ω., ὅταν εἶναι γνωστὴ ἡ ἐπίδραση ποὺ εἶχε δεχθεῖ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Φίλωνα, ἀλλὰ καὶ μὲ ἀρκετὴ ἀσφάλεια τὸν Νουμήνιο. Ἡ περίτεχνη ἄλλωστε προσπάθειά του στὰ *Σχόλια* νὰ παρουσιάσῃ τὸν Λόγο τοῦ Εὐαγγελιστῆ ὡς δημιουργὸ ἀρχῇ ὑπὸ τὸ κάλυμμα τῆς σοφίας ὑποδηλώνει κάποια προηγούμενη ἀπλούστερη λύση τοῦ προβλήματος. Ἦδη στὸ *Φίληβο* ἡ σοφία καὶ ὁ νοῦς διέπουν ἀπὸ κοινοῦ τὸ σύμπαν, ἐνῶ ὁ φιλώνειος «νοῦς τῶν πάντων»⁶⁸ παραπέμπει ἄμεσα στὴ σοφία τῶν *Σχολίων*. Ἀλλ' ἀκόμη καὶ ὁ Ἀπ. Παῦλος, ὁ ὁποῖος ἐπέδρασε βαθειὰ στὴ διαμόρφωση τῆς «μονιστικῆς» σκέψης τοῦ Ω.⁶⁹, χρησιμοποιεῖ τὸν νοῦ τοῦ Χριστοῦ μὲ «κοσμικὴ» ἔννοια (ὡς γέφυρα τοῦ ἀδελου θείου καὶ τοῦ ἀνθρώπου). Κατ' αὐτὸν ὁ ἄφθαρτος, ἀόρατος καὶ μόνος «σοφός» θεός⁷⁰, ὅταν θέλῃ νὰ γνωρισθεῖ ἡ πολυποίκιλος σοφία του τὴν ἐθεμελίωσεν «ἐν Χριστῷ»⁷¹. Πράγματι «ἐν Χριστῷ», ὁ ὁποῖος ταυτίζεται ἀπὸ τὸν Παῦλο συχνὰ μὲ τὴ σοφία, νοημένον ὡς ἓνα εἶδος ἐνδοκοσμικῆς συνεκτικῆς ἀρχῆς «ἐκτίσθη τὰ πάντα»⁷² καὶ γενικὰ «ἐν αὐτῷ» κατοικεῖ «πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεο-

66. Σύμφωνα μὲ τὴν C. J. DE VOGEL (*À propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme du Platon, Philosophia*, part I, Assen, Van Gorcum, 1970, σ. 8) οἱ πλατωνιστὲς τοῦ 2ου μ. Χ. αἰῶνα, Χριστιανοὶ ἢ ὄχι (ὅπως... στὸν Κλήμεντα ἢ Ω.) σὲ μερικὰ θέματα μεταφυσικῆς ὅπως ὁ Νοῦς καὶ ἡ θέση του στὴν ἱεραρχικὴ διάταξη τοῦ ὄντος ἔχουν ὑποστῇ τὴν ἐπίδραση τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας.

67. Ὁ John DILLON (*Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories, Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. O'Meara, New York, Intern. Society for Neoplatonic Studies, 1982, σσ. 22-3) ἀνιχνεύει ἐπιδράσεις τοῦ τριαδικοῦ σχήματος τοῦ Ω. (πρῶτος Θεός-πατήρ, δεῦτερος θεός-δημιουργός νοῦς, κοσμικὴ ψυχὴ) στοὺς ΑΛΒΙΝΟ (*Διδασκαλικός*) καὶ ΝΟΥΜΗΝΙΟ (*Ἀποσπάσματα*). Γενικὰ ὁ διαχωρισμὸς ποὺ κάνει ὁ Νουμήνιος μεταξὺ τοῦ ὑπέρτατου Θεοῦ καὶ τοῦ δεύτερου θεοῦ-δημιουργοῦ νοῦ εἶναι κοινὸς τύπος τῆς ἐλληνιστικῆς ἐποχῆς. Βλ. καὶ John WHITTAKER, *Plutarch, Platonism and Christianity*, στὸ *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London 1981, σ. 53 κ.ἑξ.

68. *Ἐνθ'* ἀν., σημ. 46. Βλ. ἐπίσης PHILONIS ALEXANDRINI, *op. cit.*, 22-23. Κατὰ τὸν Erwin R. GOODENOUGH (*An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, B. Blackwell, 1962, σ. 96) ὁ Κλήμης, ὁ Ω. καὶ πολλοὶ ἄλλοι ποὺ ἀνῆκαν στὴ χριστιανικὴ παράδοση ἀναμφισβήτητα χρησιμοποίησαν τὸ Φίλωνα μὲ μεγάλο θαυμασμό.

69. Α' *Πρὸς Κορινθ.* ΙΑ, 12: «Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ» καὶ ΙΒ, 6: «Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν».

70. Α' *πρὸς Τιμόθεον* Α, 17.

71. *Πρὸς Ἐφεσίους*, Γ, 10, 11: «ἵνα γνωρισθῇ... ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ....».

72. *Πρὸς Κολοσσαεῖς*, Α, 16-19.



τητος σωματικῶς»⁷³. Ἀκόμη, κατ' αὐτὸν προσεγγίζουμε τὴ γνώση τοῦ θείου πάλι διαμέσου τοῦ νοῦ τοῦ Χριστοῦ⁷⁴.

Συνοψίζοντας, ἀπὸ τὰ δύο κείμενα, ὁ Υἱὸς ἦταν ἀνέκαθεν ἐνωμένος μὲ τὸν Πατέρα εἴτε ὡς Λόγος («τελειωθεὶς») εἴτε ὡς νοῦς («ἄυλος»). Κατὰ τὴ φάση ὅμως τῆς δημιουργίας φανερώθηκε ἢ προβλήθηκε ὡς σαρκωθεὶς λόγος ἢ ὡς νοῦς-Χριστὸς (ἐνδιάμεσος μεταξὺ Θεοῦ-ὑλης) καὶ ἀνέλαβε τὴ διαμόρφωση-παραγωγή τῶν πάντων ὡς δεῦτερος θεός. Ἀκόμη, καὶ στὰ δύο κείμενα ἡ συνεχῆς θέα ἀπὸ μέρους τοῦ Υἱοῦ —ὡς Λόγου ἢ Νοῦ— τοῦ θείου ὑποδηλώνει τὴν ἔφεσή του νὰ ἐπανέλθει σ' αὐτό, σὲ πλήρη ἔνωση μαζί του⁷⁵, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει, γνωσιακά, ἄνοδο μέχρι τὸ ἐπίπεδο τοῦ θείου καί, ὑπαρξιακά, θεοποίησή του. Τὴν ἔνωση αὐτὴν ἐπιβεβαιώνει καὶ ἡ χρῆση τοῦ ὅρου «ἀγάπη» (στὸ κείμενο τῶν Ἀναθεματισμῶν) ὡς τοῦ πιὸ πρόσφορου ὅρου γιὰ τὴν μεταφορικὴ περιγραφή της. Ἡ ἔνωση⁷⁶ αὐτὴ τῶν δύο προσώπων προετοιμάζει τὸ ἔδαφος γιὰ τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐπαναφορὰ τῶν πάντων, τὴ λεγόμενη «ἀποκατάσταση», ἡ ὁποία ἀποτελεῖ κορύφωση τῆς ὠριγένειας κοσμοθεωρίας καὶ συγχρόνως συμφωνεῖ καὶ μὲ τὸ γενικὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς νὰ ἀποσοβηθεῖ ἡ ἐντύπωση πολυθεϊσμοῦ ἐξαιτίας τοῦ Υἱοῦ (ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἀγ. Πνεύματος), ἐπιχείρημα χρησιμοποιούμενο συχνὰ ἀπὸ τοὺς ἐθνικοὺς κατὰ τῶν Χριστιανῶν.

Ἀπομένει ἡ πραγματοποίηση τῆς ταύτισης «πάντων»-Πατρός⁷⁷, ἡ ὁποία

73. Ἐνθ' ἄν., Β, 9.

74. Γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὰ θεῖα δῶρα, δηλαδὴ τὴ σοφία τοῦ θεοῦ, διαθέτουμε ὄχι μόνο τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ τὸ νοῦ τοῦ Χριστοῦ (Α' Πρὸς Κορινθ., Β, 12 «... ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν» καὶ 16: «...ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομε...»). Σὲ αὐτὸ τὸ συνδυασμὸ τῶν δύο προτάσεων τοῦ Ἀπ. Παύλου φαίνεται ἡ πρόθεση τοῦ Ω. νὰ δειχθεῖ ὅτι ὁ Νοῦς τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἐκεῖνος χάρις στὸν ὁποῖο γνωρίζουμε τὴν «ἀποκεκρυμμένη» σοφία ποὺ ὁ Θεὸς προώρισε προαιώνια γιὰ τὴ δόξα μας καὶ τὴν ἐτοίμασε γιὰ «ὄσους τὸν ἀγαποῦν (Ἀπ. ΠΑΥΛΟΥ, ἔνθ' ἄν., Β, 7-9).

75. Γιὰ τὴν ἀνάλυση τῆς σχέσης θεοποίησης-γνώσης στὸν Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεὰ κατὰ τὸν ὁποῖο τὸ «θεωθῆναι: τοῦτό ἐστὶ τὸ ἀγαθὸ τέλος τῶν ὄσων ἔχουν γνῶσιν», βλ. Salvatore LILLA, *Clement of Alexandria*, Oxford Univ. Press, 1971, σ. 187. Βλ. ἐπίσης DODDS, ἔνθ' ἄν.

76. Ὁ Philip MERLAN (*From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, M. Nijhoff, 1968, σ. 10) ἀντίθετα ἀπὸ τὸν P. Friedlaender (Plato vol. I, 1958, σσ. 82-84) πιστεύει ὅτι ἡ θέαση ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ταύτιση τοῦ θεῶντος μὲ τὸ θεώμενο. Κατὰ πόσο ἡ ἔνωση αὐτὴ στὸν Ω. ἔχει μυστικὸ, ἢ ὄχι, χαρακτηριστὴρα ἔχουν διατυπωθεῖ πολλὲς γνώμες ἀπὸ τοὺς μελετητές: μεταξὺ αὐτῶν ὁ DANIELOU (*Platonisme et theologie mystique*, 1944, σ. 297) δὲν δέχεται τὴν ὑπαρξὴ μυστικῆς ἐμπειρίας στὸν Ω.. Ὁ CROUZEL ὅμως (*Origène et la connaissance mystique*, 1961, σ. 531) ἀναρωτιέται κατὰ πόσο εἶναι πιθανὸ ἕνας συγγραφέας, ὁ ὁποῖος ἐπηρέασε τόσο τὴ γλῶσσα τοῦ ὑστερου μυστικισμοῦ νὰ μὴν τὸν ἀσκοῦσε καὶ ὁ ἴδιος. Ὁ Dodds, ἀπαντώντας στὸν Crouzel χαρακτηρίζει τὸν Ω. «mystic manqué», ὁ ὁποῖος προετοίμασε τὸ δρόμο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Ὅμως ἀντιτίθεται στὸν VÖLKER (*Das Volkommenheitsideal des Origenes*, 1931, σσ. 117-44) ποὺ προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ὁ Ω. εἶναι μυστικιστής, στηριζόμενος σὲ μία μόνο παράγραφο, ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Dodds, δὲν εἶναι παρὰ μία παράφραση λέξεων τοῦ Ἀπ. Παύλου.

77. Κατὰ τὸν Ω., ὁ Θεὸς ταυτίζεται μὲ τὸ πᾶν, στὸ ὁποῖο περιλαμβάνεται καὶ ὁ Υἱός (*Περὶ Ἀρχῶν*, Δ' 1, σ. 348, 17-18).



προϋποθέτει ότι όλα είναι ήδη «υποταγμένα» στον Χριστό⁷⁸. Το ότι η «φύση» είναι «υποταγμένη» στον Χριστό δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το ότι ο Χριστός ως «ἀπαρχή»⁷⁹ της κτίσης «γίνεται» «πολλά», ταυτίζεται δηλαδή με όλα όσα χρειάζεται ή ἀπελευθερούμενη κτίσις. Αὐτά, ὅσο εἶναι «ἐν Χριστῷ» ἔχουν φυσικά τὴ σωματικὴ τους ὑπόσταση καὶ συναποτελοῦν τὸ ὁρατό, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἐπανέλθει στὸ μὴ-ὄν, δηλαδή νὰ πάψει νὰ ὑπάρχει στὴ μορφή αὐτή⁸⁰ πράγμα πού ἰσοδυναμεῖ μὲ κατάργηση τοῦ σωματιακοῦ.

Ἰδωμένη ἡ προσπάθεια τοῦ Ω. ἀποκλειστικά ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτή, δηλαδή τῆς ἐπαναφορᾶς ὅλων τῶν ὄντων στὴν ἀρχικὴ τους κατάσταση, πού εἶναι ἡ ἔνωσή τους μὲ τὸ θεῖο κατὰ τρόπο ἀναγκαῖο⁸¹, δὲν σημαίνει ὅτι ὑποβιβάζεται ἡ ἐξίσου μεγάλη προσπάθειά του νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης⁸² καὶ νὰ ἀποδείξῃ τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους μέσω τοῦ Χριστοῦ-Σωτῆρα. Στὰ σωζόμενα ἔργα του ὑπάρχουν πολὺτιμες σκέψεις πού καλύπτουν ἑκατοντάδες σελίδων σχετικά μὲ τὰ θέματα αὐτά, οἱ ὁποῖες συχνά ὄχι μόνο συμφωνοῦν ἀπόλυτα μὲ τὶς χριστιανικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς του, καθὼς καὶ αὐτὲς τῶν μεταγενέστερων χρόνων, ἀλλὰ καὶ παρέχουν οὐσιαστικὲς θεολογικὲς λύσεις. Ὅπως ὁμως ἔχει εὐστοχα λεχθεῖ ὅτι θὰ ἀδικούσαμε τὸν Ω. ἂν τὸν βλέπαμε μόνο ὡς θιασώτῃ τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητος, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, νομίζουμε ὅτι θὰ τὸν ἀδικούσαμε ἂν παραβλέπαμε τὴν τεράστια πάλῃ του γιὰ νὰ ἐπιτύχει συμφιλίωση τῶν διαφορῶν πού ἐνυπάρχουν στὶς δύο κυρίαρχες κοσμοαντιλήψεις τοῦ καιροῦ του⁸³. Ἦδη ὁ Ἀπ. Παῦλος εἶχε ἀντιληφθεῖ ὅτι ὁ Ἑλληνισμός θὰ ἀποτελοῦσε τὸ ἔδαφος ὅπου θὰ ρίζωνε ὁ Χριστιανισμός⁸⁴. Ἀξίζει ἐπομέ-

78. Ἄλλοτε ὁ Θεὸς ταυτίζεται μὲ «τὰ πάντα» διὰ μέσου τοῦ Χριστοῦ: «εἰ δὲ τὰ ὑποτεταγμένα τῷ Χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ Θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα». Ἡ πρόταση αὐτὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν Απ. ΠΑΥΛΟ (Α' Πρὸς Κορινθίους ΙΕ', 28). Ὁ Ω. ἔχει ἀντιστρέψῃ ὁμως τὴ σειρά, γιατί ἐνδιαφέρεται νὰ δώσῃ ἔμφαση στὴν ταύτιση τῶν δύο π_ύτων προσώπων τῆς Ἀγ. Τριάδας. Αὐτὸ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὶς συχνὲς ἀναφορὲς του σὲ προτάσεις τοῦ Εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη, ὅπου λέγεται: «ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν» (Περὶ Ἀρχῶν Δ' 1).

79. «Ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ θεὸς ἱλαστήριον, ... ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται... καὶ τάχα πάντα ταῦτα καθὰ χρῆζει ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις» (Σχόλια, Β' ΧΧ 119, σ. 122).

80. «Εἰς τὸ μὴ ὄν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως». Τότε θὰ ἰσχύει γιὰ τὸν Θεό: «ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα» (Περὶ Ἀρχῶν, Β' 3, ἐνθ' ἄν., σ. 309, 15).

81. Βλ. Ρ. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ, Creation ex nixilo in Origen, Ἐπιστ. Ἐπετ. τῆς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς τμ. Ἀρχιτεκτόνων, τ. ΙΓ', 1991-1993, σσ. 1177-1208, ὁ ὁποῖος δίνει ἔμφαση στὴν ἐννοια τῆς θείας θελήσεως σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἀναγκαιότητα.

82. Σχετικὰ μὲ τὸ αὐτεξούσιο τοῦ λογικοῦ ὄντος σὲ σχέση μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ βιβλικοῦ «κατ' εἰκόνα» ὡς μόνιμης «παρουσίας τοῦ θεοῦ-Λόγου πάνω στὰ λογικά, βλ. Γ. ΛΕΚΚΑ, Λόγος καὶ Αὐτεξούσιο κατὰ τὸν Ω., Φιλοσοφία 27, Ἀθῆναι, Ἀκαδ. Ἀθηνῶν, 1997.

83. Ὁ Ε. R. DODDS (ἐνθ' ἄν., σ. 127 κ.έ.) πιστεύει ὅτι στὸ Περὶ Ἀρχῶν ὁ Ω. κάνει μία μεγαλειώδη προσπάθεια νὰ ἐπιτύχῃ τὴ σύνθεση χριστιανισμοῦ καὶ πλατωνισμοῦ.

84. «Οἱ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν» (Απ. ΠΑΥΛΟΥ, Α' Πρὸς Κορινθ. Α, 22).



νως και επιβαλλόταν από μέρους του Ω. ή απόπειρα συμφιλίωσης των δύο αυτών κοσμοθεωριών. Φυσικά αυτό προϋπέθετε την παραδοχή κάποιων πολύ βασικών αιτημάτων των ἐθνικῶν, ὅπως μεταξύ άλλων τῆς ἐξήγησης ἀλλὰ καὶ ἐγγύησης τῆς αἰωνιότητος τοῦ κοσμικοῦ «γίγνεσθαι» πρᾶγμα ποὺ ἐπιτεύχθηκε — πάντα κατὰ τὸν Ω.— μετὰ τὴν ἀνάμειξη τοῦ Χριστοῦ στὴν κοσμολογία καὶ τὴν ἀπαλλαγή τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆ δημιουργία ἢ ὅποια εἶναι ἀδιανόητη γιὰ τὴν ἐλληνικὴ παράδοση. Τὸ κυριώτερο ὅμως εἶναι ἡ νέα σχέση του μετὰ αὐτὸν ὃχι μόνο ὡς Σωτὴρ ἀλλὰ καὶ ὡς «ἀπαρχῆς» τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι καὶ ἐγγύησης τῆς αἰωνιότητος καὶ ἀναγκαιότητος τῆς τάξεως ποὺ τὸν διέπει⁸⁵.

Ἔτσι, ὁ Χριστὸς νοεῖται ὡς ἡ σοφία (ὁ νοῦς) τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἀπὸ τῆ σκοπιᾶ τοῦ φανερώματος αὐτῆς τῆς νοητῆς σοφίας δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐνδοκοσμικὴ συνεκτικὴ δύναμη τῶν πάντων⁸⁶. Παράλληλα, ἡ χριστιανικὴ ἐσχατολογία κατὰ τὴν ὅποια ἡ ἱστορία⁸⁷ πρόκειται νὰ δικαιωθεῖ στὸ τέλος τῆς, χάρις ἀκριβῶς στὴν ἔννοια τῆς ἀποκατάστασης τῶν πάντων (ὅπως τὴν συλλαμβάνει ὁ Ὁριγένης) προσεγγίζει τὴ θεωρητικὴ ἐθνικὴ σκέψη, σκοπὸς τῆς ὁποίας εἶναι ἐπίσης ἡ λύτρωση ἀπὸ κάθε τι τὸ σωματικὸ καὶ ἡ «ἀθανασία» αὐτοῦ ποὺ εἶναι τὸ ὕψιστο στὸν ἄνθρωπο.

Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ
(Ἀθῆναι)

85. Ὁ Ω. (ὅπως καὶ ὁ Εἰρηναῖος) ... συλλαμβάνει τὴ (χριστιανικὴ) λύτρωση ὡς τὴν ἐπιβεβαίωση τῆς ἀναλοίωτης φυσικῆς τάξεως ἢ ἀκόμη καὶ ἀναγκαιότητος, καὶ τὸν λυτρωτὴ ὡς ἐγγυητὴ τῆς (R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology*, σ. 99).

86. Πβ. ΑΠ. ΠΑΥΛΟΥ, *Πρὸς Κολοσ.* Α, 17.

87. Γιὰ τὴ διαφορὰ τῆς ἀντίληψης τῆς ἱστορίας μετὰ τὴν ἑλληνικὴ καὶ Χριστιανικὴν, βλ. Α. Η. ARMSTRONG and R. A. MARKUS, (*Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1964, σ. 131 κ.ε.). Πβ. ἐπίσης R. G. GOLLINGWOOD (*The Idea of History*, N. Y., 1958 σ. 20 κ.ε.) ὁ ὅποιος παραδέχεται ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι εὖρημα τῶν ἑλλήνων καὶ ἐξηγεῖ τὴν ιδιόμορφη ἀντίληψή τους γι' αὐτὴν ὡς προερχομένη ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ τους τάση νὰ προσκολλῶνται στὸ αἰώνιο καὶ ἀναλλοίωτο, πρᾶγμα ποὺ τοὺς κάνει νὰ παρουσιάζονται ὡς «ἀντι-ἱστορικοί» (μετὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀντίθεσης στὴν ἱστορία ὅπως διαμορφώθηκε μετὰ τὴ γέννηση τοῦ Χριστοῦ).



A. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

THE «SECOND GOD» IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF ORIGEN
PART TWO

S u m m a r y

In the second part of this study we shall try to show that Jesus Christ is not only treated in an entirely peculiar way by Origenes (see part one) but he is also described by him as a nous-demiurge in his first systematic treatise, *De principiis*, in the passages II-VIa of *Anathematisms*. This view presupposes of course their authenticity, which is supported mainly by a comparison appearing here for the first time between a worth-noting passage of the second book of the *Commentaries to St. John's Gospel* and the above referred passages.

Anna ARAVANTINOU-BOURLOYIANNI

