

# **Ὅψεις της Ανθρωπολογίας του Γρηγορίου Νύσσης στην πραγματεία «Περί κατασκευής ανθρώπου»**

*Christos Terezis, Eirini Artemi*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2020-8-78>

Ο Γρηγόριος Νύσσης συντάσσει την πραγματεία του «Περί κατασκευής ανθρώπου» προτιθέμενος να συμπληρώσει την πραγματεία του αδελφού του Βασιλείου του Μεγάλου «Εἰς τὴν Ἑξαήμερον» σε ορισμένα κενά που είχαν μείνει αναφορικά με ανθρωπολογικά ζητήματα. Στην ανά χειρας μελέτη προβαίνουμε στην επεξεργασία τοῦ πέμπτου και του ἑκτοῦ κεφαλαίου της πραγματείας τοῦ Γρηγορίου, προκειμένου να αναδείξουμε τους ὅρους διὰ των οποίων προβάλλει την σχέση αιτιότητας μεταξύ και ανθρωπίνου καθώς και το περιεχόμενο της εφικτῆς ομοιότητος του δευτέρου με το πρώτο. Επίσης, φέρουμε στο προσκήνιο τον τρόπο διὰ του οποίου ο ἴδιος ο Καππαδόκης Πατήρ ανασκευάζει τα αιρετικά επιχειρήματα των Ανομοίων αναφορικά με τους ὅρους σχέσης μεταξύ των Προσώπων της Αγίας Τριάδος και με την στο πλαίσιο της θείας οικονομίας δημιουργική εκδήλωσή τους. Σε ὅσα σημεία μάλιστα προκύπτει ἀπὸ το ὑπὸ επεξεργασία κείμενο ἢ ἀπὸ τα ευρύτερα συμφραζόμενα ανιχνεύουμε επιδράσεις που ἔχει δεχθεῖ στους συλλογισμούς του ο ἐν λόγῳ επιφανὴς διανοητὴς τῆς χριστιανικῆς Εκκλησίας ἀπὸ την Αρχαία Ἑλληνική Φιλοσοφία.

**Λέξεις Κλειδιά:** Γρηγόριος Νύσσης, κατασκευή του ανθρώπου, αρχαία ἑλληνική φιλοσοφία, Ἀνόμοιοι, βασιλεία του Θεοῦ.

## Εισαγωγικά

Η συστηματική και πολυθεματική πραγματεία του Γρηγορίου Νύσσης «*Περί κατασκευής ανθρώπου*» εγγράφεται κυρίως στον θεωρητικό κλάδο της χριστιανικής Ανθρωπολογίας<sup>1</sup>. Με εντυπωσιάζουσα, και όχι μόνον για τα μέτρα της εποχής του, επιστημονική γνώση ανάγνωση ενασχολείται με το σύνολο των ζητημάτων που αναφέρονται στον άνθρωπο τόσο ως ενθοδική φυσική οντότητα όσο και ως προς τις μεταφυσικές τροφοδοτήσεις του, στην προοπτική της συνόδου τής σωματικότητας με την πνευματικότητα. Στην εκτύλιξη της έρευνάς του ο Καππαδόκης διανοητής, παρά το ότι διατηρεί τον θεολογικό προσανατολισμό του, επιμελείται και θεμάτων τα οποία ανήκουν στον κλάδο της Βιολογίας! Έτσι, αναδεικνύει μία εμπεριστατωμένη πρόταση για την διαλεκτική συνάντηση της Θεολογίας με την Επιστήμη, διατηρώντας πάντως ως αφορμή την Θεία Αποκάλυψη, την εκδηλούμενη ως εμμένεια και λειτουργούσα ως αφορμή για την συγκρότηση της Κτισιολογίας – Κοσμολογίας. Η εν λόγω πραγματεία αρθρώνεται σε τριάκοντα κεφάλαια, τα οποία συγκροτούνται με άκρα συνεκτική μεθοδολογία και με θεωρητικές εσωτερικές αιτιολογήσεις.

Στην ανά χείρας μελέτη θα αναλάβουμε να προσεγγίσουμε το πέμπτο και το έκτο κεφάλαιο του επιστημονικού αυτού έργου, τα οποία έχουν θεμελιακό περιεχόμενο και αναφέρονταν στην σχέση τής Θεολογίας με την Ανθρωπολογία, με αφορμή την δημιουργία του ανθρώπου «*κατ' εικόνα καί καθ' ομοίωσιν*» της Αγίας Τριάδας. Ο Γρηγόριος πραγματεύεται ορισμένες λεπτομέρειες της εν λόγω δημιουργίας, τις οποίες θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε και να προεκτείνουμε, με βάση όμως τα ευρύτερα συμφραζόμενα από το συνολικό έργο του.

Ο ερευνητικός στόχος μας ανάγεται στο να φέρουμε στο προσκήνιο μία επιμέρους κειμενική μονάδα η οποία, παρά την ευσύνοπτη έκτασή της, δομείται με ακέραια μεθοδολογία και συγκροτεί μίας ειδικής κατεύθυνσης Scientia<sup>2</sup>, και μάλιστα δια της καταφυγής ενίοτε και στον αφηγηματικό λόγο, τον μη υπαγόμενον δηλαδή στις κανονικότητες των τυπολογικών δηλώσεων.

<sup>1</sup> Βλ. σχετικώς Η. Δ. Μουτσούλα, Γρηγόριος Νύσσης : βίος, συγγράμματα, διδασκαλία, εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1997.

<sup>2</sup> Latin for «knowledge».

## 1. Ο άνθρωπος ως κατ' εικόνα Θεού δημιουργήμα: οι μεταφυσικές προτυπώσεις της Ανθρωπολογίας

Στο πέμπτο λοιπόν κεφάλαιο της εν λόγω πραγματείας του Γρηγορίου Νύσσης *Περί κατασκευής ανθρώπου*<sup>3</sup>, το οποίο φέρει ως τίτλο «Ὅτι ὁμοίωμα τῆς θείας βασιλείας ὁ ἄνθρωπος»<sup>4</sup>, επιχειρεῖται η ἐξήγηση της κατ' εικόνα Θεοῦ δημιουργίας του ἀνθρώπου, πολυδύναμο ζήτημα το οποίο ἀρύεται τις ἀφορμές του ἀπὸ τὴν βιβλικὴ παράδοση. Τὶ σημαίνει ὁμως τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φέρει προβολές ἢ ιδιότητες τοῦ Θεοῦ; Πρόκειται γιὰ σχέση ἀπλῆς ἀντανάκλασης ἢ σχηματικῆς ἐπανάληψης ἢ εἶναι ἀκραιφνῶς οντολογικὴ, δηλαδὴ χορήγηση οὐσιολογικῶν καὶ ὁποιων ἄλλων συναφῶν ιδιοτήτων; Σημαίνει μήπως ὅτι ὁ Δημιουργὸς ἔχει, τηρουμένων τῶν ἀναλογιών, τὴν ἴδια μορφή με τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ὁ τελευταῖος εἶναι ἡ εἰκόνα Του; Μία

<sup>3</sup> Τὸ ἔργο *Περί κατασκευής ἀνθρώπου*, PG 44, 123-256, συντάχθη ἀπὸ τὸ Γρηγόριο Νύσσης τὸ Πάσχα τοῦ 379μ.Χ., ὡς συμπλήρωμα στο ἔργο τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Βασιλείου Καισαρείας *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*. Ὁ Βασίλειος δὲν πρόλαβε νὰ ἐκφέρει ἐκτενὴ λόγῳ γιὰ τὴν δημιουργίαν τοῦ ἀνθρώπου στὶς ὁμιλίες τοὺς γιὰ τὴν ἑξαήμερο δημιουργίαν τοῦ κόσμου. Ἐτσι γιὰ νὰ καλυφθεῖ τὸ συγκεκριμένο κενό, ὁ Γρηγόριος γράφει αὐτὸ τὸ ἔργο καὶ τὸ στέλνει στὸν ἀδελφὸ τοῦ Πέτρο. Γιὰ νὰ μπορέσει κάποιος νὰ κατανοήσῃ βαθύτερα τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου, θὰ ἦταν χρήσιμο νὰ ἔχει διαβάσει προηγουμένως τὸ ἔργο τοῦ Βασιλείου Καισαρείας *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*. Στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Βασίλειος δείχνει πῶς ὁ κόσμος ἐδημιουργήθη προκειμένου νὰ γίνῃ τὸ βασίλειο τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὴ ἄλλη, ὁ Γρηγόριος υπογραμμίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατεσκευάσθη «κατ' εἰκόνα» καὶ «καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ, προνόμιο ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ γίνῃ κύριος τῆς φύσης. Παράλληλα, ἐξηγεῖ πῶς διαφέρει ὀντολογικὰ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸ Θεό. Ἀναφέρεται στὴν σχέση ψυχῆς καὶ σώματος ἀλλὰ καὶ στὸν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου, τα ὁποῖα δημιουργοῦν τὴν εἰδοποιὴ διαφορά τοῦ ἀπὸ τὰ ζῶα. Στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Γρηγόριος ἀναιρεῖ τὶς πλατωνικὲς καὶ τὶς ὠριγενικὲς ἀπόψεις σχετικὰ με τὴν προῦπαρξη τῶν ψυχῶν, ὅπως καὶ ἄλλες ἀπόψεις σχετικὰ με τὴν μετενσάρκωση τῶν ψυχῶν. Ἀναντιλέκτως δὲν δέχεται ὅτι ἡ ψυχὴ ἐδημιουργήθη μετὰ τὸ σῶμα, διότι ἀν ἡ νοερὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου δημιουργήθηκε μετὰ τὴν υλική, τὴ χωμάτινη, τότε τὴ τελευταία θὰ θεωρεῖτο ἀνώτερη ἀπὸ τὴν πρώτη, δηλαδὴ τὴν νοερή. Στὴ συγκεκριμένη πραγματεία ὁ Γρηγόριος διατυπώνει λόγῳ καὶ γιὰ τὴν υποδοῦλωση τοῦ νοῦ στα πάθη. Βλ. Δ. Βογιατζή, Παρουσίαση καὶ σχόλια στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης «Περί κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου», χ. τ. 2013. Γιὰ μίαν περιληπτικὴ ἀναφορὰ ἀλλὰ με πλούσιον βιβλιογραφικὸ κατὰλογο ἀναφορικὰ με τὴν ἐν λόγω πραγματεία βλ. τὸν 65ο τόμο τῶν Ἐκδόσεων Β.Ε.Π.Ε.Σ., Ἀθῆναι 1996, σσ. 65-72 καὶ 380-408. Ενδεικτικὰ ἐπίσης νὰ ἀναφέρουμε ὅτι ὁ Φῶτιος Χριστοδούλου στὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ ἐπισημαίνει: «Στὸ *Περί κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου ἔργο* τοῦ ὁ Γρηγόριος υποστηρίζει μίαν ἐμπειρικὴ θεολογία, ἡ ὁποία ἔχει τὴν ἀρχὴ τῆς στο χωρίο τῆς Γένεσης «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησε ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» (Γέν. 1,1), διὰ τῆς ὁποίας ἡ κτίσις καὶ ὁ ἄνθρωπος παρουσιάζουν μίαν συνεχόμενη νοητὴ καὶ αἰσθητὴ μεταβολὴ ἀπὸ μίαν «συλλήβδην» καὶ «ἐν ἀκαρεῖ» δημιουργίαν: «Τὸ δὲ λογικὸν οὐκ ἂν ἑτέρως γένοιτο ἐν σώματι, εἰ μὴ τῷ αἰσθητῷ συγκραθεῖν» (*Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 145BC)», Φ. Χριστοδούλου, *Ἡ Ἀνθρωπολογία καὶ ἡ Φιλοσοφία τῆς Παιδείας* στὸ «*Περί Κατασκευῆς ἀνθρώπου*» ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, δ.δ., Ἀθῆνα 2018, σ. 77. Ὁ Στ. Παπαδόπουλος γράφει σχετικῶς: «Ἀναλύει τὰ βιβλικά δεδομένα περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, κάτι ποῦ δὲν πρόλαβε νὰ κάνει ὁ Βασίλειος. Θέτει τὶς βάσεις τῆς θεολογικῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ χωρὶς ἀναγωγικὴ ἐρμηνεία τῆς Γραφῆς. Ἀκολουθεῖ τὸν Βασίλειο, τὸν ὁποῖο διευρύνει πολὺ καὶ κάποτε διορθώνει». Στ. Παπαδόπουλου, *Πατρολογία Β*, Ἀθῆνα 1990, σ. 619.

<sup>4</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, Ε', PG 44, 137A-C.

εξωτερική ωστόσο αντιστοίχιση μεταξύ των δύο όντων θα αποτελούσε εσφαλμένη εκτίμηση, διότι θα εκκινούσε από μη εδραίως εκλογικευμένη βάση, αναφορικά με τα ακριβή οντολογικά δεδομένα καθώς και με τα παραστασιακώς απτά. Και τοποθετείται εκτός των αντικειμενικά ισχυόντων η ανωτέρω συλλογιστική αφετηρία, εκ του ότι ο Θεός, ως υπερβατικός έναντι οιασδήποτε κοσμικής κατάστασης, δεν περιορίζεται σε ένα συγκεκριμένο σχήμα μορφής<sup>5</sup> και, ως εκ τούτου, δεν είναι περιγράψιμος ή εξ ετέρας οντότητας επαναλήψιμος. Εάν θα ήταν εφικτό να συμβεί μία κατ' αντανάκλαση εκτύπωση, τότε ο Θεός θα υπέκειτο στις ίδιες δεσμεύσεις με τα όντα του κόσμου της αισθητής εμπειρίας και απλώς θα ετίθετο ζήτημα περί ανωτέρων και κατωτέρων όντων, στο πλαίσιο όμως της ίδιας οντολογικής κατηγορίας, ιεραρχημένου πυραμοειδούς τύπου ως απλωτικής ούτως ειπείν διεύρυνσης μίας κοινής ουσιακής υφής.

Αν είχαν πεδίο εφαρμογής τα ανωτέρω, τότε η διάκριση του Εκείθεν από το Εντεύθεν θα ήταν άνευ νοήματος. Επομένως, δεν είναι νόμιμο να υποστηρίξουμε ότι η «κατ' εικόνα δημιουργία» έχει την έννοια της αποτύπωσης της μορφής τού Θεού επί τού ανθρώπου, διότι τότε ο μεταφυσικός ανθρωπομορφισμός θα ήταν αναπόφευκτος ή ακόμη και η επάνοδος σε πρωτόγονες μορφές θρησκευτικότητας. Εκ του τρόπου δηλαδή με τον οποίο εμφανίζεται ο άνθρωπος, συνεπαγωγικά θα οδηγούμεθα στο πώς είναι ο Θεός, αν όχι ως καθεαυτή ουσία, τουλάχιστον ως δομή και ως λειτουργία<sup>6</sup>. Προκύπτει λοιπόν δι' εμμέσου συλλογισμού ότι τα στοιχεία εκείνα που αποτυπώνονται στον άνθρωπο δεν είναι μορφικά αλλά πνευματικά, δηλαδή μίας εξαϋλωμένης υφής την οποία αναντιλέκτως έχει ο Θεός σε απόλυτον βαθμό και εκ των αυτοϊδρυτικών απαρχών του<sup>7</sup>. Και εδώ εύλογα κατανοείται ότι θα διερωτάτο ο εκάστοτε ερευνητής σχετικά με το υπό ποιες διαδικασίες γίνεται η εν λόγω αποτύ-

<sup>5</sup> Αντόθι, PG 44, 137A: «Τὸ δὲ θεῖον κάλλος οὐ σχήματί τινι καὶ μορφῇ εὐμοιρίᾳ διὰ τινος εὐχρόας ἀγλαΐζεται». Ούτως ή άλλως, το κάθε σχήμα και ανεξάρτητα από το αισθητικά αξιολογό του συνιστά έναν περιορισμό

<sup>6</sup> Πρόκειται για ένα θέμα το οποίο συνυφαίνεται στενά με ό,τι ορίζεται χριστιανικά ως Φυσική Θεολογία, στην οποία άνετα εγγράφονται και τα υπόλοιπα θέματα του ανά χείρας άρθρου. Η Φυσική Θεολογία αρύεται τις αφορμές της από την μεταφυσική τής εμμένειας και περιγράφεται με ό,τι καταφατικά μπορεί να ορισθεί περί Θεού ως αιτία. Δεν συνιστά εφαλτήριο για το ό,τι περαιτέρω, ενώ παράλληλα και την θεία αιτιότητα προσεγγίζει έως ένα σημείο. Επ' ουδενί δεν οδηγεί, επίσης, σε μία ανθρωπόμορφη θεώρηση της θείας πρόνοιας και πολλώ μάλλον της θείας ουσίας. Βλ. σχετικώς Ν. Α. Νησιώτη, Προλεγόμενα εις την θεολογικήν Γνωσιολογίαν, εκδ. Μήνυμα, Αθήνα 1986, σσ. 173-209. Εδώ το σχετικό ζήτημα τίθεται με άκρως συστηματικόν τρόπο και με βάση την ρητή οντολογική διάκριση θείου-ανθρωπίνου.

<sup>7</sup> «Τὸ δὲ θεῖον κάλλος ...ἐν ἀφράστῳ μακαριότητι κατ' ἀρετὴν θεωρεῖται. Ὡς περ τοῖνυν τὰς ἀνθρωπίνας μορφὰς διὰ χρωμάτων τινῶν ἐπὶ τοὺς πίνακας οἱ γραφεῖς μεταφέρουσι, τὰς οἰκείας τε καὶ καταλλήλους βαφὰς ἀπαλείφοντες τῷ μίμηματι, ὡς ἂν δι' ἀκριβείας τὸ ἀρχέτυπον κάλλος μετενεχθεῖ πρὸς τὸ ὁμοίωμα», Γρηγορίου Νύσσης, Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου, Ε', PG 44, 137A. Σημειωτέον ότι ο οντολογικός όρος «αρχέτυπον» ορίζεται εδώ υπό όρους εκκοσμικευμένων.

πωση, την στιγμή κατά την οποία η ετερότητα μεταξύ του αιτίου και του αιτιατού είναι αναντίλεκτη.

Ο Γρηγόριος Νύσσης χρησιμοποιεί το αναλογικό παράδειγμα, όπως και σε άλλους απορηματικούς συλλογισμούς του ενώπιον τέτοιων οντολογικά δύσβατων περιοχών. Σημειώνει λοιπόν ότι γίνεται η αποτύπωση τόσο απλά, όπως ακριβώς οι ζωγράφοι δημιουργούν ένα πορτραίτο, μεταφέροντας στον πίνακα τα χαρακτηριστικά του προσώπου που ζωγραφίζουν με την βοήθεια των χρωμάτων, τα οποία επεξεργάζονται με ποικιλία τεχνικών τρόπων, ποσοτικών αναλογιών και ολοτελών συνθέσεων<sup>8</sup>. Και όλη η ανωτέρω συστηματική επιτήδευση είναι αναγκαία, προκειμένου να μεταφέρουν με ακρίβεια στο ομοίωμα τα χαρακτηριστικά του προτύπου εκείνου το οποίο ήδη έχουν νοητικά –ή κατ' έμπνευσιν– συγκροτήσει. Με τον ίδιο τρόπο *mutatis mutandis*, λειτουργεί – τεχνουργεί και ο θεός δημιουργός, τοποθετώντας στο ανθρώπινο πρόσωπο την οικεία του εικόνα όχι όμως με χρώματα, τα οποία στην εν λόγω κειμενική ενότητα κατά την αναγωγή τους δεν μεταφράζονται ως εξωτερικά χαρακτηριστικά, αλλά ως χορηγούνται τις αρετές, οι οποίες αποτελούν εγγενή ιδιώματα της οικείας Του υπόστασης ή του τρόπου τής ύπαρξής Του σε κλίμακα απολύτου.

Αν, λοιπόν, υπάρχουν στο εσωτερικό του ανθρώπου οι αρετές, τότε πρέπει να δεχθούμε ότι ο ίδιος είναι εικόνα του Θεού και μάλιστα σε συγκεκριμένη ποιολογική οντολογική κλίμακα. Οι αρετές αυτές, ή άλλους όρους, οι πνευματικές δομές οι οποίες καθιστούν τον άνθρωπο ομοίωμα του Θεού, είναι η καθαρότητα, η απάθεια, η μακαριότητα, η αλλοτρίωση προς το κακό, δηλαδή η άρνησή του ως αγαθοφόρου να αποκλίνει από την όντως ύπαρξη και ζωή. Πρόκειται για το σύστημα των αρετών τις οποίες συναντάμε, για παράδειγμα, στην Ηθική των Στωικών<sup>9</sup>. Η τελευταία μάλιστα ιδιότητα συνιστά την διαλεκτική τής άρνησης του αρνητικού, η οποία οδηγεί στην πραγμάτωση ή στην αποκατάσταση της αρχικής θεολογικής θέσης περί του αγαθού χαρακτήρα της θείας οικονομίας και της μόνιμης εγκατάστασής της στα

<sup>8</sup> «Πολυειδή δὲ καὶ ποικίλα τὰ οἰοεὶ χρώματα τῆς εἰκόνης, δι' ὧν ἡ ἀληθινὴ ἀναζωγραφεῖται μορφή, οὐκ ἐρύθρημα καὶ λαμπρότης, καὶ ἡ ποιά τούτων πρὸς ἄλληλα μίξις, οὐδὲ τινος μέλανος ὑπογραφὴ ὀφρύν τε καὶ ὀφθαλμοὺς ὑπαλείφουσα καὶ κατὰ τινα κρᾶσιν τὰ κοῖλα τοῦ χαρακτήρος ὑποσκιάζουσα καὶ ὅσα τοιαῦτα ζωγράφων χεῖρες ἐπετεχνήσαντο», Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, Ε', PG 44, 137AB. Προφανώς οι όροι «μίξις» και «κράσις» παραπέμπουν σε κατ' αναλογίαν συνάφειες, οριζόμενες σχετικώς, δηλαδή ως προς ό,τι πρόκειται να κατασκευασθεί. Σε γενικότερη κοσμολογική διάσταση το ίδιο παρατηρείται με τα φυσικά στοιχεία, τα οποία δημιουργεί ο Θεός για την συγκρότηση του φυσικού σύμπαντος. Πρόκειται για μία λεπτομέρεια την οποία συναντάμε στα Υπομνήματα για την Εξαήμερον τόσο του Μεγάλου Βασιλείου όσο και του Γρηγορίου Νύσσης.

<sup>9</sup> «Η Ηθική των Στωικών εδιοχετεύθη μετουσιωμένη στον ύστερο χριστιανισμό και επέδρασε καθοριστικά στη διανόηση των πρώτων πατέρων της χριστιανικής Εκκλησίας», Α. Καρπούζου, *Ελληνιστικοί Χρόνοι: Μεταμορφώσεις της Σκέψης, Εργαστήρι της Σκέψης*, Αθήνα 2014, σ. 11. Εξάλλου, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι την φιλοσοφία των Στωικών είχε σπουδάσει ο Απόστολος Παύλος. Για την Ηθική των Στωικών, βλ. Α.Α. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σε μτφρ. Σπ. Δημόπουλου και Μυρτ. Δραγώνα, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987, σσ. 284-328.

ανθρώπινα όντα, υπό όρους προνοιακός και τελολογικούς<sup>10</sup>. Διά της εν λόγω διαλεκτικής αίρονται οι αντιφάσεις οι οποίες έχουν ενταχθεί στις ανθρώπινες συμπεριφορές και τις έχουν αλλοτριώσει.

Στο σημείο αυτό ωστόσο, θα μπορούσε να αντιτάξει ένας υποψιασμένος παρατηρητής το εξής επιχείρημα, το οποίο θα προκύπτει αυστηρά εκ των δεδομένων της αισθητηριακής – παραστασιακής εμπειρίας: Αν ο άνθρωπος είναι κατασκευασμένος υπό τις ανωτέρω προδιαγραφές, τότε για ποίους λόγους υπάρχουν οι εμπαθείς καταστάσεις της κακίας και της επιθετικότητας καθώς και όλα τα αντίθετα των έλλογων και αγαθών αρετών στον τρόπο του βίου του και στις σχέσεις του με ό,τι τον περιβάλλει; Η απάντηση στην ανωτέρω εύλογη ερώτηση, η οποία συνιστά συγχρόνως σκεπτικισμό ή και αμφισβήτηση ως προς την αυθεντική σχέση θείου – ανθρώπινου, θεωρούμε ότι πρέπει να στηριχθεί στην ακόλουθη γενικευμένης υφής επισήμανση: Ο άνθρωπος δεν είναι εικόνα με την έννοια του πίνακα ζωγραφικής, ο οποίος είναι προϊόν στατικό, όπως επίσης δεν έχει την πηγαία ή την μεταγενέστερη δυνατότητα να αλλοιωθεί ή να αυξηθεί – εξελιχθεί αφ' εαυτού. Αν δεν υποστεί μία συγκεκριμένη εξωτερική επίδραση, θα μείνει όπως ακριβώς κατεσκευάσθη και το μόνο που είναι εφικτό δεν είναι άλλο από το να κατασκευασθεί εκ νέου, υπό τους όρους μίας τυπικής ή μιμητικής επανάληψης, από τον ίδιον ή άλλον καλλιτέχνη, από έναν δημιουργό πάντως με ταλέντο.

Αντίθετα, ο άνθρωπος είναι μία οντική συνθήκη παρουσιών δυναμοκρατική, με την έννοια ότι έχει ζωή, κίνηση και ελευθερία, πραξιακή εξακτίνωση και δυνατότητα υπαρξιακής ανατροφοδότησης<sup>11</sup>. Διαθέτει το αυτεξούσιο, το οποίο χειρίζεται και κατευθύνει σύμφωνα με τις επιλογές του και διά του οποίου συγκροτεί και επανασυγκροτεί την ύπαρξή του ως τρόπο ποικίλης παρουσίας. Στην περίπτωση λοιπόν κατά την οποία λειτουργεί με διάχυτες αναγωγές, εγγράφεται σε μία μεταμορφωτική προοπτική. Αλλά και η αντίθετη κατεύθυνση, προς το χειρόν, ανήκει στα ισχυρά ενδεχόμενα. Επομένως, είναι ζήτημα οικείας του επιλογής αν θα αποδεχθεί την υπερφυσικών καταβολών εικόνα ή θα την καταστήσει ανενεργό προβαίνοντας σε επιλογές προς το ακριβώς αντίθετο. Ως εκ του εν λόγω ενδεχομένου, οφείλουμε να καταλήξουμε στο ότι η εικόνα του Θεού υπάρχει «φύσει» ως μία οντολογική προτύπωση στον άνθρωπο, ο οποίος έχει την δυνατότητα είτε να την προσλάβει είτε να την απορρίψει, αποκλειστικά σε επίπεδο επιλογών, πράξεων και συμπεριφορών. Έτσι, λοιπόν, εξηγείται η ύπαρξη εμπαθών διαθέσεων ως αλλοίωση και όχι ως μη ύπαρξη της εικόνας του Θεού στον άνθρωπο, η οποία ως προς τον πυρήνα της

<sup>10</sup> Το «κατ' εικόνα» συνιστά ίσως το κορυφαίο σημείο της χριστιανικής Ανθρωπολογίας, την πηγή για την ανάπτυξη των υπολοίπων θεματολογιών. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι, μέσω των αποριών τις οποίες συνεχώς αναδεικνύει τόσο διευρύνει την ερεθιστική γοητεία του. Παραπέμπουμε στην εμβληματική μελέτη *VI. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Editions Aubier – Montaigne, Paris, 1967, ch. 7, p. 129ss.

<sup>11</sup> Χ. Αθ. Τερέζη, *Θεϊόν Άπειρον*, εκδ. «Έννοια», Αθήνα 2017, σσ. 117-129.



ουδεμία οντολογική αλλοίωση υφίσταται. Μία επανάληψη, υπό χριστιανικό ένδυμα, του πρώιμου, τουλάχιστον, Πλάτωνα εμφανίζεται εδώ. Ο πνευματικός οπλισμός της ανθρώπινης υπόστασης υπάρχει *a priori*, αλλά επισκοπίζεται από τις επιδράσεις της σωματικότητας ή του αλόγου – επιθυμητικού τμήματος της ψυχής ή επίσης και από τον τρόπο παρέμβασης των παθογενών εξωτερικών παραγόντων<sup>12</sup>.

Εκτός από τα ανωτέρω όμως, υπάρχουν και ορισμένες άλλες παράμετροι πνευματικής μονίμως υφής, μέσω των οποίων αποδεικνύεται με περαιτέρω σαφήνεια ότι πράγματι ο άνθρωπος είναι αυθεντικό ομοίωμα του Θεού. Ο άνθρωπος, λοιπόν, έχει λάβει και υψηλού επιπέδου ιδιότητες, οι οποίες είναι αυτοϊδρυτικά χαρακτηριστικά της υπόστασης του Θεού, τον ΝΟΥΝ και τον ΛΟΓΟΝ. Για την στήριξη της θέσης του αυτής, ο Γρηγόριος αναφέρεται στην Καινή Διαθήκη, «*Ὁ ἄρχῃ τε γάρ ἦν ὁ Λόγος*»<sup>13</sup> και «*οἱ κατὰ Παῦλον νοῦν Χριστοῦ ἔχουσι τὸν ἐν αὐτοῖς λαλοῦντα...*»<sup>14</sup>, καθώς και στους Προφήτες, πρόσωπα τα οποία αποτυπώνουν την θεία υπερφυσική Αποκάλυψη, την λειτουργούσα εντός τού ιστορικού γίγνεσθαι και σε έκτακτες στιγμές εκφραστικές της καιρικότητας Πράγματι, έχει την δυνατότητα ο οιοσδήποτε ειδικός παρατηρητής να διαπιστώσει την ύπαρξη αυτών των δύο κορυφαίων πνευματικών παραγόντων στην εσωτερικότητα και στα ενεργήματα του ανθρώπου. Εάν επιχειρούσαμε να εξειδικεύσουμε τις σημασίες, θα παρατηρούσαμε ότι, όταν αναφερόμεθα στον νούν, εννοούμε το διυλιστικό και κατηγοριοποιητικό εκείνο ὄργανο με το οποίο ο άνθρωπος αποκτά την αντίληψη – γνώση των όντων μέσω των παραστασιακών δεδομένων της προερχομένων εκ των αισθήσεων. Από την άλλη πλευρά, λόγος είναι η κατά την ευρύτερη λειτουργία της λογική, μία πιο σύνθετη συνειδησιακή κατάσταση, η οποία έχει τις προϋποθέσεις να προβαίνει σε αιτιολογικές και σε ερμηνευτικές προσεγγίσεις αναφορικά με τον βαθύτατο οντολογικό πυρήνα και τον σκοπό των όντων και να αποτυπώνει με όσον ένεστι τεκμηριωμένες υποθέσεις τούς

<sup>12</sup> Η κορυφαία πραγματεία της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας για το ζήτημα περί της ψυχής είναι του Γρηγορίου Νύσσης, *Περί Ψυχής και Αναστάσεως*, PG 46, 12-160. Το εν λόγω εκτενές έργο καλύπτει το σύνολο των σχετικών θεμάτων περί ψυχής, ενώ επίσης διακρίνεται για τον συναρπαστικό τρόπο διά του οποίου προβαίνει σε μία συστηματική και κριτική ανάγνωση όλων των σχετικών θεωριών έως και τον τέταρτο αιώνα μ.Χ. Εντυπωσιακός είναι ο φιλοσοφικός παλμός της πραγματείας, ο οποίος κινείται στον ορίζοντα ενός συνθετικού εκλεκτικισμού. Για την περί ψυχής θεωρία του Πλάτωνα, βλ. Υν. Brès, *La Psychologie de Platon*, editions “P.U.F”, Paris 1973. Συναφώς βλ. E. Artemi, « The aspect of the Body in the writing “On the Soul and the Resurrection” of Gregory of Nyssa », εισήγηση η οποία ανακοινώθηκε στο Συνέδριο Dis/embodiment and Im/materiality: Dis/embodiment and Im/materiality: Uncovering the Body, Gender and Sexuality in Philosophies of Late Antiquity. In *Memoriam Marianne Sághy* (1961-2018) June 6-8, 2019 Central European University, Budapest, Hungary. Γενικώς για την έννοια του «λόγου» -και κατά την σχέση της με την Χριστολογία- στην Καινή Διαθήκη, βλ. Ιω. Παναγόπουλου, *Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων*, τ. Α', Αθήνα 1991, σσ. 39-48.

<sup>13</sup> Ιω. 1:1

<sup>14</sup> Α' Κορ. 2:16. Β' Κορ. 13:3. Πρβλ. J. Holzner, Παύλος, σε *μτφρ. Ιερ. Ι. Κοτσώνη*, εκδ. «Η Δαμασκός», Αθήνα 1948, σσ. 282-389.

συνεκτικούς πυρήνες τους. Με το πρώτο εφόδιο ο άνθρωπος οδηγείται στην γνώση, ενώ με το δεύτερο προβαίνει σε ενέργειες διά των οποίων υπερβαίνει μία απλή επιφανειακή – συμβατική – χρηστική σχέση με τον εαυτό του και τα πράγματα<sup>15</sup>.

Για να αποτρέψει όμως ο Γρηγόριος μία μονοσήμαντη νοησιαρχική αντιστοιχία θείου – ανθρωπίνου, παρατηρεί ότι υπάρχει και άλλο ένα αρεταϊκό και προκεχωρημένα επικοινωνιακό ιδίωμα τής υπόστασης ή του τρόπου ύπαρξης του Θεού. Και αυτό είναι η αγάπη. «Τούτο γάρ φησὶν ὁ Ἰωάννης ὁ μέγας, ὅτι «ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν», καὶ «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶν»...». Πιο σωστά και με διόρθωση της προηγούμενης διατύπωσής μας, η αγάπη είναι το ίδιο το είναι του Θεού. Καί το εν λόγω ιδίωμα ο Θεός το προφέρει επίσης ως οντολογικό γνώρισμα στον άνθρωπο, αφού «Ἐν τούτῳ γάρ, φησί, γινώσκονται πάντες, ὅτι μαθηταὶ μου ἐστέ, ἐάν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους»<sup>16</sup>. Διὰ τῆς ενεργού εκδήλωσης δηλαδή της αγάπης αποκαλύπτονται και πραγματώνονται υποστατικές προσωπικές ιδιαιτερότητες καθώς και το κορυφαίο συλλογικό-διαλεκτικό πράττειν. Αν λοιπόν απουσιάζει η αγάπη, τότε αλλοιώνεται η εικόνα του Θεού στον άνθρωπο<sup>17</sup>, αφού η εν λόγω μετακενωτική αρετή είναι η πηγή η οποία τροφοδοτεί τις υπόλοιπες αρετές στο σύνολό τους και προφανώς προσδίδει στον νου και στον λόγο τις πραγματικές διαστάσεις τους, τις λειτουργούσες και στην οπτική του επικοινωνούν<sup>18</sup>. Τους ενισχύει με τις κατά κάποιο τρόπο θυμικές και βιωματι-

<sup>15</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, Ε', PG 44, 137C. Α' Ιω. 4:7,8. Σύμφωνα με την χριστιανική διδασκαλία, η γνώση είναι εν ταυτῶ και σχέση και μέθεξι, ενώ επίσης έχει καίριες συνέπειες στην συγκρότηση του προσωπικού βίου. Καθίσταται εξελικτικό βίωμα και τρόπος αναγωγῶν. Με τον Λόγον και τον Νουν ο άνθρωπος οδηγείται στην κορύφωση των προσωπικών δυνατοτήτων του. Πρβλ. G. B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, Dumbarton Oaks Papers, ed. Harvard University Press, σ. 67. Για μία γενικότερη θεώρηση του θέματος, J.-Claude Piguët et de Gabriel- Ph. Widmer, *Le renversement sémantique. Dialogue d' un théologien et d' un philosophe*, Cahiers de la Revue de théologie et d' un philosophie, no 16 Genève/ Lausanne/Neuchâtel 1991, p. 59-84, όπου ο κριτικός τρόπος ανάγνωσης των σχετικών θεμάτων είναι διάχυτος.

<sup>16</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, Ε', PG 44, 137C. Ιω. 13:35. Πρβλ. Ιω. Παναγόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Αθήνα 1994, σσ. 151-152.

<sup>17</sup> Η αγάπη είναι η ανυπερέβλητη εκείνη αρετή η οποία συμβάλλει στην διαρκή και αέναη σχέση μεταξύ του ανθρώπου και του Θεού. Επιπλέον, μέσω της αγάπης υπάρχει μία συγκεφαλαίωση των αρετῶν και ανιχνεύεται ο τρόπος για να μπορούν αυτές να εφαρμόζονται σε ὅλο και περαιτέρω διευρυμένη κλίμακα. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀσκητικά*, *Περί τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατ' ἀλήθειαν ἀσκήσεως*, PG 46, 300B: «οὐ γὰρ ἀπλῶς οὐδὲ αὐτομάτως ἡμῖν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπη ἐγγίνεσθαι πέφυκεν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν πόνων καὶ μεγάλων φροντίδων καὶ συνεργίας τῆς τοῦ Χριστοῦ». Στο ίδιο, PG 46, 300D, 301A: «ἀγάπης οὖν ἐν ὑμῖν παρούσης τοῦ θεοῦ ἀνάγκη καὶ τὰ λοιπὰ ταύτης συνέπεσθαι· τὸ φιλάδελφον, τὸ πρᾶον, τὸ ἀνυπόκριτον, τὸ περὶ τὰς εὐχὰς διαρκὲς καὶ σπουδαῖον καὶ ἀπλῶς πᾶσαν ἀρετὴν... Καὶ ἄλλως δὲ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν εὐκολος καὶ ἡδὺς ὁ πόνος τῶν ἐντολῶν, ἐλαφρὸν καὶ ἐπεραστὸν ἡμῖν τὸν ἀγῶνα τῆς πρὸς ἐκεῖνον ποιούσης ἀγάπης». Εἶναι σαφές ὅτι ἡ ἀγάπη δὲν κατακτάται διὰ μηχανιστικόν τρόπον.

<sup>18</sup> Για την αρετή της αγάπης και για τον πολυδιακλαδιστικό χαρακτήρα της, τον εδραζόμενο όχι σε μία απλή ηθική στάση αλλά σε εδραία οντολογικά δεδομένα, βλ. Μάξιμου Ομολογητή, *Κεφάλαια*



κές τροφοδοσίες, προκειμένου να ενεργοποιούνται δημιουργικά και όχι επεκτατικά προς τον περιβάλλοντα χώρο. Να μην παραμένουν, δηλαδή στο επίπεδο των εργαλειικών μέσων και να εντάσσονται αυστηρά στην περιοχή της γνήσιας αντανάκλασης των θείων δραστηριοτήτων<sup>19</sup>.

Συγκεκριμένα, στον Θεόν αναγνωρίζεται εξ ορισμού και αυτοϊδρυτικά η δυνατότητα της καθολικής επικοινωνίας – προνοιακής, γνωσιακής και ερευνητικής – με το σύνολο του υπαρκτού, χωρίς αυτή να επιφέρει έστω και την στοιχειώδη αλλοίωσή Του<sup>20</sup>. Κατά αναλογία, και ο άνθρωπος με τις οικείες του γνωσιακές δυνατότητες – αισθήσεις και νοητικές διαδικασίες – προσλαμβάνει εμπειρικά και επεξεργάζεται θεωρητικά τον κόσμο που τον περιβάλλει, καθιστάμενος έτσι ένας επιστημονικός ερευνητής. Αυτή η ιδιότητα δεν είναι ένα εφόδιο επίκτητο, αλλά προϋπάρχει φύσει. Είναι μία οντολογική κατάσταση συνδεδεμένη με το βάθος της εσωτερικότητας και εξειδικεύεται διά των εξόδων της. Η μόνη διαφορά είναι ότι ο Θεός την κατέχει εξαρχής απολύτως, χωρίς να είναι αναγκαία η ενεργοποίηση ορισμένων δυνατοτήτων του ούτε ο ερεθισμός τους από συγκεκριμένες αισθητηριακές – παραστασιακές προκλήσεις. Ο Θεός εξ ορισμού είναι καθαρή ενέργεια<sup>21</sup>, κατά το αριστοτελικό παράδειγμα<sup>22</sup>, – «χωρίς και να συγγέουμε ουσίαν και ενέργειαν εν τη θεότητι»<sup>23</sup> – και με το

---

περί αγάπης: Πρώτη εκατοντάς των περί αγάπης κεφαλαίων, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Massimo confessore. Capitoli sulla carita, Rome: Editrice Studium, 1963, 1.10,1-5. Το ενδιαφέρον μάλιστα είναι ότι οι χριστιανοί θεολόγοι συνυφαίνουν στενά την Ηθική, της οποίας κορυφαία κατάσταση είναι η αγάπη, με την Δογματική, την αναφερόμενη στα περί του Τριαδικού Θεού ζητήματα. Βλ. σχετικώς Μ. Φαράντου, Δογματική και Ηθική, Αθήνα 1973.

<sup>19</sup> Γρηγορίου Νύσσης, Περί κατασκευής ανθρώπου, PG 44, 137C.

<sup>20</sup> Αυτόθι. Πρβλ. V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l' Eglise d' Orient, edit. Aubier-Montaigne, Paris, 1944, pp. 87-108.

<sup>21</sup> «Ὡς Ὁν ἐν Εαυτῷ καὶ Οὐσία ἐν Εαυτῇ, τὸ θεῖο εἶναι υπερβαίνει οποιονδήποτε προσδιορισμό καὶ αποκλείοντας κάθε θεογονικὴ διαδικασία παρουσιάζεται στα κτιστὰ πνεύματα που το βλέπουν ὡς Καθαρό Δεδομένο. Ὡς Ὁν ἀπολύτως πραγματοποιημένο, ἀρα ὡς πραγματικότητα ἀπόλυτη ἡ τέλεια ἔκφραση τῆς Οὐσίας τὸ θεῖο εἶναι αποκλείει τὴν παρουσία μέσα Του δυνατοτήτων μὴ πραγματοποιημένων καὶ, ἐπομένως, μπορεῖ νὰ ὀρισθεῖ ὡς Καθαρά Ἐνέργεια», Σωφρονίου Ἑσσεξ, Αρχιμ., Ἀσκησι καὶ θεωρία, Ἑσσεξ Ἀγγλίας 2010, σ. 132.

<sup>22</sup> Ἀριστοτέλους, Μετὰ τὰ φυσικὰ, Γ, 1012b: «τοῖνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα». Στὸ ἴδιο, Λ, 1071b : «Ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα». Αυτόθι, Λ, 1072ab: «Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενον ... ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον». Πρβλ. P. Aubenque, Le Problème de l'être chez Aristote, PUF, Paris, 1991, pp. 305-411, ὅπου ἀρθρώνεται μία ἀκρως συστηματικὴ καὶ πρωτότυπη θεώρηση τῆς θεολογίας τοῦ Ἀριστοτέλη.

<sup>23</sup> «Κατὰ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία γίνεται δεκτὸ ὅτι ἡ ἐνὼση τοῦ ἀνθρώπου- δημιουργήματος με τὸ Θεό- δημιουργὸ λαμβάνει χώραν δια τῶν ἀκτίνων -δυνάμεων, οἱ ὁποῖες θεοποιοῦν. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ υπερβατικὸς κατὰ τὴν οὐσία Θεὸς καθίσταται καὶ ἐνδοκόσμιος δια τῶν θεϊκῶν αὐτοῦ ἐνεργειῶν. Ἀς σημειωθεῖ ὅτι ἡ διαίρεσις τῶν ιδιοτήτων τοῦ Θεοῦ σὲ ἡρεμίας καὶ ἐνεργείας σημαντικὴς ερεῖδεται ἐπὶ τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργείας εἰς τὰ ἀνθρώπινα. Ὁ Θεὸς εἶναι καθαρά ἐνέργεια καὶ ὡς τοιοῦτος δύναται νὰ περιγραφεῖ μόνον ὡς ἐννοίαις που δηλοῦν ἐνέργεια καὶ δημιουργία. Κατὰ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία ὁ

ενεργείν μάλιστα να ανήκει αποκλειστικά στην πρόθεσή του, με συνέπεια οι εκδηλώσεις του να κινούνται μακριά από ουσιακούς μηχανισμούς και αυτοματισμούς<sup>24</sup>.

Προεκτείνοντας, έχουμε να σημειώσουμε ότι διαθέτουμε τα εχέγγυα να υποστηρίξουμε ότι ο άνθρωπος είναι οντολογικό ομοίωμα του Θεού, με την έννοια ότι έχει μεταφερθεί στην ύπαρξή του η εικόνα της ποιητικής και εν ταυτώ τελικής αιτίας της ανωτάτης και μόνης Αρχής, η οποία ως τέτοια δεν μπορεί παρά να χαρακτηριστεί ως Αγαθόν. Διά της εν λόγω προσφοράς αποκτά την δυνατότητα να γνωρίσει τον Θεό και να τον κατανοήσει, όχι βέβαια ως έκφραση μορφής και ουσίας αλλά ως προβολή ενεργειών, στο επίπεδο εδώ των αρετών και των πνευματικών ικανοτήτων<sup>25</sup>. Άρα, η εικόνα έχει πραγματικό περιεχόμενο και συγχρόνως συνιστά δυνατότητα γνωσιολογικής αναγωγής του ανθρώπου προς τον Θεόν<sup>26</sup>. Γνωρίζοντας ο άνθρωπος τον εαυτό του, ανακαλύπτει εντός του την παρουσία του Θεού, αφού «*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ἡμῶν ἐστίν*»<sup>27</sup>. Η αυτογνωσία του, λοιπόν, δεν παραμένει στο επίπεδο της αυτοαναφοράς αλλά εγγράφεται και σε αυτό της αναγωγής και έτσι αναπτύσσει την γνωσιακή – και ευρύτερα υπαρξιακή – επικοινωνιακότητα<sup>28</sup>, ως συνεχή κατάσταση, με μία πραγματικότητα που τον υπερβαίνει και μόνον έτσι καθίσταται μέτοχος του ενεργειακού πληρώματός της. Ανάλογο προφανώς θα είναι και εκείνο το πράττειν που θα απορρέει από την αυτογνωσία και θα οδηγεί στην συγκρότηση της έλλογης και συνειδητής συμπεριφοράς ως ανανεωμένης εκστατικότητας και ως ανοικτότητας<sup>29</sup>. Στα εδώ συμφραζόμενα μπορούν να χρησιμοποιηθούν άνετα όροι όπως «*ἐνόρασις*» και «*μέθεξις*».

---

*απρόσιτος Θεός κοινωνεί προς τον κόσμον δια της βουλήσεως και των ενεργειών του, δια της χάριτος δε ο πεπτωκώς άνθρωπος μετέχει της δόξης του Θεού», Αθ. Ι. Δεληκωστόπουλου, Ελληνικός στοχασμός και χριστιανική συνείδηση, Εκδόσεις Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1993, σ. 280.*

<sup>24</sup> Μαξίμου Ομολογητού, Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν, PG 91, 1329A.

<sup>25</sup> E. Artemi, Ch. Terezis, "The mystical theology as a path of man for the divine Knowledge in the writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor", *De Medio Aevo*, 13, 2019: 161-181. E. Artemi, "Man's «knowledge» and «ignorance» for God in the teaching of Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa", *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 19 (2014) p. 43-46.

<sup>26</sup> E. Artemi, Ch. Terezis, "Mystical Theology in the writings of Gregory of Nyssa and Dionysius Areopagite", in ed. by S. Trostyanskiy & J. Gilbert, *The Mystical Tradition of the Eastern Church. Studies in Patristics, Liturgy, and Practice*, Gorgia Press 2019, p. 51-67.

<sup>27</sup> Λουκ. 17,21.

<sup>28</sup> Να σημειώσουμε ότι ανάλογες θέσεις συναντάμε στον νεοπλατωνικό Πρόκλο, στην πραγματεία του *Εἰς τὸν Πλάτωνος Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, ἔργο εμβληματικό αναφορικά με την φιλοσοφία του προσώπου ως υποκειμένου, με το επικοινωνιακό πράττειν να προβάλλεται ανεξάντλητα.

<sup>29</sup> Κατὰ βάση η αυτογνωσία αναφέρεται στην εκ μέρους του ανθρώπου ανάγνωση του «*κατ' εἰκόνα*», το οποίο a priori φέρει εντός του, ως την απόλυτη προϋπόθεση της ύπαρξής του. Άρα, ενώ η γνώση διαδικαστικά αρθρώνεται με άξονα την στο μέλλον προσδοκώμενη τελειότητα, στην πραγματικότητα είναι επιστροφή στο παρελθόν. Ο άνθρωπος ανοίγει τις αναγνώσεις του υπό τον τύπο μίας επαναφοράς σε ότι ήδη κατέχει και εξ αρχής δεν το έχει συνειδητοποιήσει. Βλ. Ν. Α. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν*, Αθήνα 1986, σ. 68-107.

## 2. Η (κατά χάριν και κατ' αναλογίαν) συγγένεια του ανθρώπινου νου με την θεϊκή φύση

Στο επόμενο κεφάλαιο -το έκτο της πραγματείας- με τον τίτλο: «Ἐξέτασις τῆς τοῦ νοῦ πρὸς τὴν φύσιν συγγενείας, ἐν ᾧ καὶ ἐκ παρόδου τὸ τῶν Ἀνομοίων διελέγχεται δόγμα»<sup>30</sup>, ο Γρηγόριος Νύσσης αναλαμβάνει την απόπειρα να αποδείξει την – οντολογική και λειτουργιστική- συγγένεια του ανθρώπινου νου με την θεϊκή φύση – ο όρος χρησιμοποιείται χωρίς τεχνική ή αυστηρά θεωρητική σημασία και έτσι δεν είναι αντίστοιχος της ουσίας- και συγχρόνως να ανατρέψει την διδασκαλία των Ἀνομοίων<sup>31</sup>. Το κειμενικό δεδομένο στο οποίο είμεθα σε θέση να στρέψουμε την επισημάνσή μας, ως μία πρώτη παρατήρηση, είναι ότι στο εν λόγω κεφάλαιο, όπως και στα προηγούμενα, το θεωρητικό ενδιαφέρον τού Γρηγορίου είναι να θεμελιώσει στέρεα, μέσα από ποικίλες επιχειρηματολογικές διαδικασίες, ότι ο άνθρωπος είναι κατ' εικόνα Θεού δημιουργήμα, χωρίς όμως η αντανάκλαση αυτή να σημαίνει ότι ταυτίζεται οντολογικά με τον δημιουργό του.

Στην παρούσα θεματική συνάφεια το «κατ' εικόνα» έρχεται ο Γρηγόριος να το αποδείξει μέσω της αναζήτησης κοινών στοιχείων ανάμεσα στο προϊόν και στον κατασκευαστή του, κοινότητα η οποία εξαρχής μάς τοποθετεί στην αναζήτηση των πνευματικών συναφειών τους και ενδεχομένων αναλογιών τους. Συγχρόνως ωστόσο, μάς υποχρεώνει να δεχθούμε την ύπαρξη προδήλων αξιολογικής τάξης διακρίσεων ανάμεσα στο διανοητικό και στο υλικό στοιχείο τῆς ανθρώπινης ύπαρξης, όχι μόνον ως προς την λειτουργιστική αρμοδιότητά τους αλλά και ως προς τον βαθμό τού θείου εξεικονισμού τον οποίο αντιπροσωπεύουν<sup>32</sup>. Σε έναν ορισμένο

<sup>30</sup> Γρηγόριον Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, ΣΤ', PG 44, 137D-140C. Προσοχή πάντως απαιτείται στην χρήση των ὀρων, καθότι ἡ ομοιότητα παραπέμπει καὶ σε διαφορετικότητα. Πρόκειται γιὰ τὴν οντολογικὴ ἐκείνη κατηγορία ἡ ὁποία ἀποτυπώνει τὶς ἰδιαιτερότητες, ὡς διακριτότητες καὶ ὡς σχέσεις.

<sup>31</sup> Οἱ Ἀνόμοιοι ἦταν ἀκραῖοι ἀρειανόφρονες. «Ὁ ἡγέτης τῶν Ἀνομοίων Ἀέτιος ἦταν χριστιανὸς σοφιστὴς ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια, διακρινόταν γιὰ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ δεινότητος καὶ υποστήριξε μαζί με τὸν μαθητὴν τοῦ Εὐνόμιου τὶς ἀκραῖες θέσεις τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀρείου... Ἡ διδασκαλία τους ἦταν ἓνα συλλογιστικὸ σύστημα μεταξύ τῆς ἐνότητος τοῦ ἀγε(ν)νήτου Πατρὸς καὶ τῆς σχετικότητος τοῦ γε(ν)νητοῦ Υἱοῦ γιὰ τὴν ἀπόδειξιν τῆς ἐτερουσιότητος τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα. Ἡ σύνοδος τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360), στὴν ὁποία κυριάρχησε ἡ παράταξις τῶν Ὁμοίων, καταδίκασε τὴν διδασκαλίαν τῶν Ἀνομοίων καὶ καθάρωσε τὸν Ἀέτιο ἀπὸ τὸν βαθμὸν τοῦ διακόνου (Φιλοστοργίου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, IV, 12, V, 1,3. Σωζόμενον Σχολαστικόν, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, IV, 24,2). Ὡστόσο, οἱ Ἀνόμοιοι δὲν ἐξουδετερώθηκαν, ἀνέκτισαν δὲ τὴν μεγάλην ἐπιρροήν τους στους Ὁμοίους. Ὁ Ἀέτιος ἐχειροτονήθηκε ἀπὸ τους ὁμόφρονές του ἐπίσκοπος χωρὶς δῆλωση ἐπισκοπῆς, ἐνῶ ὁ Εὐνόμιος ὁρίσθηκε ἐπίσκοπος Κυζίκου. Καὶ οἱ δύο συνέχισαν τὴν διδασκαλίαν τῶν ἀκραίων θέσεων τους καὶ καταπολεμήθηκαν συστηματικὰ ἀπὸ ὅλους τους Πατέρες τοῦ Δ' αἰῶνα, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ παράταξις τῶν Ἀνομοίων δὲν ἀριθμοῦσε πολλοὺς ὁπαδούς», Βλ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α, Ἀθήνα 1994, σ. 499-500.

<sup>32</sup> Γρηγόριον Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, ΣΤ', PG 44, 137D-140A. «Καὶ με μὴδεὶς οἶσθω κατ' ὁμοιότητα τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας ἐν διαφοροῖς δυνάμεσι τὸ Θεῖον λέγειν τῶν ὄντων ἐφάπτεσθαι.

βαθμό μάλιστα τέτοιες διακρίσεις εισάγουν αναγκαστικά και την παράμετρο της προτεραιότητας, υπό την μορφή μίας ιεράρχησης ανάμεσα στον νούν και στο σώμα, τόσο καθεαυτών όσο και προς την ποιότητα των προϊόντων τους. Σε ουδεμία περίπτωση πάντως, δεν εισάγεται ο ανθρωπολογικός δυϊσμός – παρά μόνον ένας μετριοπαθής αξιολογικός- και έτσι ο πλατωνισμός<sup>33</sup>, ο πρώιμος τουλάχιστον, αποφεύγεται. Ο άνθρωπος ορίζεται ως ένα συναμφοότερον, θέση που διαμορφώνει ένα αισιόδοξο ανθρωπολογικό παράδειγμα ως προς την υπαρξιακή αποκατάσταση εκ της πτώσης και ως προς την θέωση, η οποία αποτελεί την αντίστροφη απάντηση αποδοχής και κένωσης σέ ό,τι επιτέλεσε ο Υιός και Λόγος του Θεού διά της ενσάρκωσής Του<sup>34</sup>.

Στην πρώτη παράγραφο ο Γρηγόριος επιχειρεί να αποκλείσει σε επίπεδο πραγματολογικό μία παρερμηνεία που ίσως θα προέκυπτε από τα όσα ανέφερε ανωτέρω<sup>35</sup>. Και αυτή η παρερμηνεία δεν είναι άλλη από το να θεωρηθεί η θεία φύση όμοια με την ανθρώπινη, η οποία χαρακτηρίζεται, ως υποκείμενη στο γίνεσθαι, από ποικιλία και πολυμορφία. Επισημαίνει μάλιστα ότι η σύνθετη σύσταση της ανθρώπινης ύπαρξης είναι εμφανής και κατά τις γνωσιολογικές αναφορές της, οι οποίες τελούνται διά μέσου των αισθήσεων και της νόησης και όχι δι' ενός και μόνου απλού οργάνου. Εκ της εν λόγω σύνθετης δομής δεν είναι, επομένως, εφικτό να αποδοθούν οι ανθρώπινες ιδιότητες στην θεία ύπαρξη, επειδή είναι αυτοϊδρυτικώς απλή, ασύνθετη και εδραία, μη υποκείμενη σε μειώσεις ή σε αυξήσεις, ούτε καθ' οιονδήποτε τρόπο σε ένα γίνεσθαι<sup>36</sup>. Με άλλους λόγους, ο Θεός ως αυτοαίτια δεν προσδιορίζεται από τις συνθετικές διαδικασίες διά των οποίων συγκροτείται ο άνθρωπος και,

---

Οὐ γάρ ἐστι δυνατόν ἐν τῇ ἀπλότῃ τῆς θεότητος τῷ ποικίλῳ τε καὶ πολυειδῆς τῆς ἀντιληπτικῆς ἐνεργείας κατανοῆσαι. Οὐδὲ γάρ ἡμῖν πολλαὶ τινὲς εἰσιν αἱ ἀντιληπτικαὶ τῶν πραγμάτων δυνάμεις, εἰ καὶ πολυτρόπως διὰ τῶν αἰσθήσεων [140] τῶν κατὰ ζωὴν ἐφαπτόμεθα. Μία γάρ τίς ἐστι δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δὲ ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιὼν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος. Οὗτος θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον, οὗτος συνιὲ διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον, ἀγαπᾷ τε τὸ κατευθύμιον καὶ τὸ μὴ καθ' ἡδονὴν ἀποστρέφεται καὶ τῇ χειρὶ χρῆται πρὸς τὸ ὅ τι βούλεται, κρατῶν δ' αὐτῆς καὶ ἀπωθούμενος ἅπερ ἂν λυσιτελεῖν κρίνῃ, τῇ τοῦ ὄργανου συνεργίᾳ εἰς τοῦτο συγχρώμενος». Πρβλ. G. B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, Dumbarton Oaks Papers, ed. Harvard University Press, σ. 67.

<sup>33</sup> Για τον ανθρωπολογικό δυϊσμό στον Πλάτωνα βλ. τους διαλόγους *Μένων*, *Φαίδων* και *Φαίδρος*. Πρβλ. Υν. Brès, *La Psychologie de Platon*, editions "P.U.F", Paris 1973. Α. Καλπούζος, *Κλασική Αρχαιότητα: Μεταμορφώσεις της Σκέψης*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014, σ. 57.

<sup>34</sup> Ο Μάξιμος ο Ομολογητής έχει πραγματευθεί συστηματικά το εν λόγω ζήτημα αναφερόμενος στο πώς ο άνθρωπος από κοινού και με την ψυχή και με το σώμα του επικοινωνεί με τον Θεόν και παρατάνει το υπαρξιακό πλήρωμά του. Βλ. *Μάξιμου Ομολογητού, Περί διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίου Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, PG 91, 1069A-1101C, όπου η Ανθρωπολογία προσδιορίζεται όχι παθητικῶς τῶ τρόπῳ ἀπὸ τὴν θεία Οικονομία καὶ ἀπὸ τὴν Χριστολογία.

<sup>35</sup> *Γρηγορίου Νύσσης, Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, ΣΤ', PG 44, 137D.

<sup>36</sup> Αὐτόθι, ΣΤ', PG 44, 140B. «Εἰ τοίνυν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ κἂν διάφορα τύχη τὰ πρὸς αἴσθησιν κατεσκευασμένα παρὰ τῆς φύσεως ὄργανα, ὁ διὰ πάντων ἐνεργῶν καὶ κινούμενος καὶ καταλλήλως ἐκάστῳ πρὸς τὸ προκείμενον κεχρημένος, εἰς ἐστὶ καὶ ὁ αὐτός, ταῖς διαφοραῖς τῶν ἐνεργειῶν οὐ συνεξάλλασσων τὴν φύσιν, πῶς ἂν τις ἐπὶ τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν ποικίλων δυνάμεων τὸ πολυμερές τῆς οὐσίας

άρα, δεν είναι εφικτό να εντοπίσουμε μεταξύ τους πρόδηλες οντολογικές και γνωσιολογικές παραλληλότητες. Παρά το ότι πάντως η θεία ουσία είναι αυστηρά μίας και της αυτής υφής, είναι αναγκαίο όμως να καταφύγουμε στο ότι οι θεϊκές ενέργειες διακρίνονται ως προς τις προβολές τους από ποικιλία και κίνηση<sup>37</sup>. Ο θεϊός δηλαδή ουσιολογικός μονισμός δεν δραστηριοποιείται απλουστευτικά αλλά διά πολλαπλών ενεργειακών εκφάνσεων<sup>38</sup>.

Οι προεκτάσεις εδώ είναι αναπόφευκτες: αν λοιπόν ο Θεός έχει τα χαρακτηριστικά εκείνα τα οποία προσιδιάζουν στην κατάσταση που εκάστοτε ευρίσκεται, δηλαδή ως ουσία την στάση και την αμεταβλησία, ενώ ως ενέργειες την κίνηση και την ποικιλία, τότε και στον άνθρωπο ως κατ' εικόνα δημιουργήμα θα έπρεπε να εντοπίζεται κάτι ανάλογο. Και αν ένας τέτοιος εντοπισμός καταστεί εφικτός, θα έχουμε ένα επιπλέον δεδομένο, το οποίο θα συνηγορεί και συγχρόνως θα αποδεικνύει το «κατ' εικόνα».

Περατώνοντας λοιπόν την πρώτη παράγραφο, ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει ότι στους ανθρώπους δεν είναι πολλές οι αντιληπτικές δυνάμεις, ανεξάρτητα από το εάν έρχονται σε επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα, μέσω των αισθήσεων, με μία ποικιλία γνωστικών τρόπων. Η πολλαπλότητα των δεδομένων της εξωτερικής παραστασιακής εμπειρίας δεν οδηγεί υποχρεωτικά και σε μία αντίστοιχη πολλαπλότητα αισθητηριακών και νοητικών προσλήψεων τους<sup>39</sup>. Μάλιστα επισημαίνεται ότι μόνον μία είναι η αντιληπτική δύναμη παρά την εξειδίκευσή της μέσω των αισθητηρίων οργάνων. Και αυτή δεν είναι άλλη από τον νούν, ο οποίος αποτελεί ενιαίο και αδιαίρετο εσωτερικό ιδίωμα του ανθρώπου, πολλαπλώς ωστόσο δραστηριοποιούμενο<sup>40</sup>. Η μεταβατική ιδιότητά του έχει μία εδραία υφή, η οποία όμως προβαίνει κατά περίπτωση σε μία ειδικού τύπου προσέγγιση, χωρίς να αλλοιώνεται ως προς την φυσική λειτουργία του παρά μόνον ως προς τους νέους τρόπους προβολής του που επινοεί και οι οποίοι ανταποκρίνονται σε ό,τι συναντάται και τελείται<sup>41</sup>.

Το αρχικό λοιπόν ερώτημα, σχετικά με το αν υπάρχει συγγένεια ανάμεσα στον ανθρώπινο νούν και στην θεία φύση, τίθεται πλέον με νέα δεδομένα. Η απάντηση είναι καταφατική και εδράζεται όχι μόνο στην απλότητα της ουσίας τού Θεού

---

κατοπτεύσειεν;» Η θεία πολυμέρεια έχει σχέση με την εκδήλωση των θείων ενεργειών, αλλά ως προς τους τρόπους διά των οποίων προσλαμβάνονται, δηλαδή μεθεκτικώς.

<sup>37</sup> Αυτόθι. Πρβλ. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, edit. Aubier-Montaigne, Paris 1944, pp. 65-86.

<sup>38</sup> G. B. Ladner, "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12 (1958), pp. 59-94, esp. p. 86.

<sup>39</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, ΣΤ', PG 44, 137D- 140A.

<sup>40</sup> Αυτόθι, ΣΤ', PG 44, 140A. «Μία γάρ τις ἐστι δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δὲ ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξὼν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος».

<sup>41</sup> Γενικά για την παρουσία του Νου στο πλαίσιο της χριστιανικής διδασκαλίας, βλ. Γ. Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, PG 3, 877A-889A, κείμενο με ιδιαίτερα συστηματικές φιλοσοφικές θεμελιώσεις.

και στην ποικιλία των ενεργειών Του, αλλά και σε μία σύνθετη – όχι υστερογενή βεβαίως – κατάσταση ανάλογη με αυτή που παρατηρείται στον ανθρώπινο νούν<sup>42</sup>. Συγκεκριμένα, ο ανθρώπινος νούς είναι απλός και μοναδικός, κατά την καθεαυτότητά του. Παράλληλα όμως, εξέρχεται από τον εαυτό του με μία ποικιλία τρόπων, αντιλαμβανόμενος τα όντα και την δράση τους μέσω των αισθήσεων. Οι ερεθισμοί που εκπέμπει η εξωτερική πραγματικότητα είναι πολλαπλοί, οπότε αναγκαστικά στο πρώτο επίπεδο της πρόσληψης είναι ανάλογοι αριθμητικά και οι εκ του νοούντος υποκειμένου αντίληπτικοί τρόποι, οι οποίοι ωστόσο ακολούθως εντάσσονται σε μία ενιαία θεώρηση<sup>43</sup>. Έτσι, το γενικό αντίληπτικό αυτό εφόδιο χρησιμοποιεί εργαλειακά υπό την μορφή των διαμεσολαβήσεων τις αισθήσεις. Διά των οφθαλμών έρχεται σε οπτική επαφή με ό,τι φαίνεται, με την ακοή αντιλαμβάνεται τον ήχο, ενώ επίσης ό,τι άλλο υποπίπτει στην παραστασιακή εμπειρία του προσλαμβάνεται δι' άλλων ειδικών αισθητηριακών κινητοποιήσεων<sup>44</sup>. Γίνεται αναφορά δηλαδή για μία Γνωσιολογία η οποία αφορμάται από έναν συνεπή εμπειρισμό, ο οποίος, σε ένα δεύτερο επίπεδο, εντάσσεται στα εννοιολογικά σχήματα της νόησης. Όλα τα ανωτέρω όμως διακλαδίζονται υπό τους όρους ενός ενιαίου πλαισίου<sup>45</sup>. Στον άνθρωπο, λοιπόν έχουν παρασχεθεί ποικίλα αισθητήρια όργανα, τα οποία εξυπηρετούν την προς τα έξω ενέργεια και κίνηση του νού. Αποτελούν δηλαδή την αισθητή έκφραση της δυναμικής αναφορικότητάς του προς τον φυσικό κόσμο, χωρίς συγχρόνως να μεταβάλουν και την οντολογική ιδιοτυπία του<sup>46</sup>.

Παρά τα ανωτέρω, χρήζει επεξήγησης, έστω με ένα απλό παράδειγμα, το πώς γίνεται εφικτή η μη αλλοίωση της γνωστικής πηγής παρά τις εξόδους της καθώς και η διατήρηση των αρχικών νοητικών – αντίληπτικών υποστρωμάτων ως εξαρχής έχουν παρά τις έξωθεν παραστασιακές προκλήσεις-επιδράσεις. Ας υποθέσουμε ότι έχουμε ένα μικρό δοχείο ενός συγκεκριμένου σχήματος πλήρες από ύδωρ και πλησίον του τρία ή περισσότερα άλλα δοχεία διαφορετικού σχήματος το ένα από το

<sup>42</sup> Γρηγορίου Νύσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, ΣΤ', PG 44, 140AB.

<sup>43</sup> Αυτόθι. Να σημειώσουμε ότι γενικότερα ο Γρηγόριος εδράζει την ενότητα της ανθρώπινης υπόστασης στον τρόπο διά του οποίου έχει κατασκευασθεί από τον Θεόν γενικά η ανθρώπινη φύση. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στο εικοστό ένατο κεφάλαιο της πραγματείας, το οποίο φέρει τον εξής τίτλο: «Κατασκευή τοῦ μίαν καί τήν αὐτήν ψυχῇ τε καί σώματι τήν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως εἶναι», PG 44, 233D- 240B, με τον όρο «ἐνέργεια» να διαδραματίζει κεντρικό ρόλο σε όλη την εκτύλιξη του κεφαλαίου.

<sup>44</sup> Αυτόθι. Για μία πιο συστηματική ανάγνωση του εν λόγω θέματος, βλ. το δέκατο κεφάλαιο της πραγματείας, το οποίο φέρει τον εξής τίτλο: «Ὅτι διά τῶν αἰσθήσεων ὁ νοῦς ἐνεργεῖ», PG 44, 152A-153C.

<sup>45</sup> Γ. Μεταλληνός, *Πίστη και επιστήμη στη ορθόδοξη γνωσιολογία, Ορθοδοξία και φυσικές επιστήμες* εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 1996, σ. 23 κ.ε.

<sup>46</sup> Εδώ άνετα συναντάμε επιρροές από την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Για μία συστηματική θεώρηση της Αρχαίας Ελληνικής Γνωσιολογίας, βλ. την όντως εμβληματική μελέτη τού D.Z. Andriopoulos, *Ancient Greek Epistemology*, edit.Philosopical Inquiry, Athens 2009.



άλλο, π.χ. ένα χαμηλού μεγέθους και πλατύ, άλλο ψηλό και στενό κ.ά. Αν αρχίσουμε να μεταφέρουμε το ύδωρ από το πρώτο δοχείο στα υπόλοιπα, θα παρατηρήσουμε ότι αμέσως προσαρμόζεται τοπικά στο σχήμα τού εκάστοτε νέου δοχείου. Ωστόσο, παραμένει το ίδιο χωρίς να αλλάξει ούτε ως προς την συνολική φυσική σύσταση ούτε ως προς μία συγκεκριμένη ιδιότητά του. Δεν υφίσταται δηλαδή οντολογικές ή τουλάχιστον χημικές τροπές ως προς την αρχική στοιχειακή συγκρότησή του. Κατά ανάλογο τρόπο και ο ανθρώπινος νούς, όταν έλθει σε επαφή με τον οφθαλμό γίνεται όραση, με το ούς ακοή και όμοια με όλες τις αισθήσεις, χωρίς μία τέτοια μετεξέλιξη να μεταβάλλει την ουσία του και την ταυτότητά του, και χωρίς να τον οδηγεί σε τροπικότητες της φυσιολογίας του<sup>47</sup>. Η εξακτίνωσή του και το πλήθος των ενεργημάτων του δεν αλλιώνουν την αρχική ενότητά του, ούτε τις κατασκευαστικές δομές του ούτε επίσης και τις προδιαγραφές της οργανιστικής λειτουργίας του<sup>48</sup>.

Η ενιαία λοιπόν ουσιαστικά συνθήκη που αναδεικνύεται στις γνωσιολογικές αναφορές απεγκλωβίζει τα αισθητήρια όργανα από μία μονοσήμαντη εμπειριοκρατική δραστηριότητα. Επιπλέον, η γνωσιολογική δυναμική που πρέπει να επισημάνουμε εδώ, είναι ότι ο ανθρώπινος νούς δεν περιορίζεται κάθε φορά σε ένα αισθητήριο όργανο αλλά έχει την δυνατότητα να ευρίσκεται συγχρόνως σε πλείονα από ένα και να επιτρέπει μάλιστα την μεταξύ τους συνεργασία. Η πολυδιάστατη εξακτίνωση οφείλεται στην συνθετότητα με την οποία μπορεί να κινείται η ανθρώπινη συνείδηση και στο ότι δεν δραστηριοποιείται υποχρεωτικά σε μία μονοσήμαντη πρόσληψη του εξωτερικού περιβάλλοντος. Ο απλοϊκός εμπειρισμός δεν είναι δυνατόν να συνιστά την αποκλειστική γνωσιακή ιδιότητα ενός έλλογου όντος όπως είναι ο άνθρωπος. Στο σημείο αυτό άνετα θα μπορούσαμε να ανακαλέσουμε στην μνήμη την διδασκαλία περί επιστημονικού λόγου και περί επιστημονικής αίσθησης του πρώτου διαδόχου τού Πλάτωνα στην Ακαδημία, του Στεύσιππου<sup>49</sup>. Υπό μία ευρεία

<sup>47</sup> Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «Ἐκ μὲν τῆς αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ἐκ δὲ τῆς μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γιγνομένης ἐμπειρία· αἱ γάρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν· ἐκ δ'ἐμπειρίας ἡ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ενός» (Ἀναλυτικά "Υστερα, 100a 3-7). Δηλώνει δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐκποιεῖ (Αὐτόθι, 100b 3-9). Πρβλ. Περὶ ψυχῆς, 424a 17-30. Δεν είναι πάντως βέβαιο ὅτι ὁ Γρηγόριος θα συμφωνοῦσε σε πλήρη βαθμὴ με τὶς θέσεις τοῦ Αριστοτέλη γιὰ μετάβαση ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμὸ στὴν διαμόρφωση τῶν γενικῶν ἐννοιῶν. Ακριβεῖς ἀπαντήσεις θὰ μπορούσαμε νὰ δώσουμε, εἴαν διευκρινίζεται τὸ περιεχόμενο τῶν «καθόλου» στὸ σύστημά του. Εἶναι γνωσιολογικὰ ἢ οντολογικὰ ἢ ἔχουν καὶ τὶς δύο ιδιότητες;

<sup>48</sup> Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, ΣΤ', PG 44, 140A. Πρβλ. Enr. Peroli, Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, Vita e Pensiero, Milan 1993, pp. 107-108. Χρ. Αθ. Τερέζης, Στισύσιππος. Ἡ Πλατωνικὴ Ακαδημία σὲ νέους καιροὺς, ἐκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2017.

<sup>49</sup> Βλ. L. Tarán, Speusippus of Athens, Series: Philosophia Antiqua, Vol. 39, Brill, Louvain 1981, <https://doi.org/10.1163/9789004320604>

ανάγνωσή τους θα υποστηρίζαμε ότι και οι δύο διανοητές συνανήκουν σε ό,τι θα ορίζετο ως δυναμοκρατικός γνωσιολογικός μονισμός.

Συνοψίζοντας: ακόμη και αν γνώρισμα του ανθρώπινου νού είναι η αμεταβλησία, και τότε δεν θα εφηρμόζετο η αρχή της αναλογίας και αναντιλέκτως, σε ουδεμία περίπτωση, δεν θα ήταν εφικτό να οδηγηθούμε αποδεικτικά στην πολυμέρεια της θείας ουσίας με το επιχείρημα της ποικιλίας των θείων ενεργειών. Η αναγωγή πάντως του ανθρώπου προς τον Θεόν είναι εδραία, διότι, όπως αναφέρει και ο Προφήτης<sup>50</sup>, στους ανθρώπους οι ενέργειες της όρασης και της ακοής έχουν κατασκευασθεί σύμφωνα με το υπόδειγμα του Θεού, παρά το ότι ο τρόπος κατασκευής και εκδήλωσής τους προσδιάζει αποκλειστικά στην μορφή που έχει η κάθε ανθρωπινή υπόσταση και ο λειτουργικός κόσμος της. Ο εν λόγω προσδιορισμός σημαίνει πως, αν αμετάβλητος είναι ο νους ως προς την οντολογική κατασκευή του παρά το ότι εκφράζεται με ποικιλία τρόπων μέσω των αισθήσεων, κατά λογική συνεπαγωγή και σε απόλυτο μάλιστα βαθμό το υπερφυσικό αρχέτυπο στο οποίο έχει στο διηνεκές την έδρα της η δημιουργία του είναι αμετάβλητο ως προς την ουσία και ποικίλλει ως προς τις ενέργειες που εκπέμπει. Σημειωτέον ότι οι εδώ χρησιμοποιούμενοι αναγωγισμοί δεν αναιρούν την αυστηρή οριοθέτηση των συναφειών και των διαφορών. Για να υποστηρίξει μάλιστα την θέση του περί μίας οιονεί ομοιότητας – ανομοιότητας, ο Γρηγόριος – κατά την προσφιλή επιχειρηματολογική επιλογή της χριστιανικής διδασκαλίας- επικαλείται την Γραφή και το «ποιήσωμεν γάρ, φησίν, άνθρωπον κατ' εικόναν ήμετέραν»<sup>51</sup>. Πρόκειται για έναν πληθυντικό που δεν αναιρεί την αρχική και απαραμείωτη θεία ενότητα, διότι αναφέρεται στα τρία θεία πρόσωπα και στην κοινή ενέργειά τους, τόσο καθεαυτή όσο και κατά την εκδήλωσή της. Σχηματικά, τα όσα ανωτέρω εξετάσαμε, θα μπορούσαν διά οντολογικών κατηγοριών να διατυπωθούν ως ακολούθως:

Ουσία (στάση, απλότητα)	Ουσία (στάση, απλότητα)
Θεός	ανθρώπινος νους
Ενέργειες (ποικιλία, κίνηση)	Ενέργειες (ποικιλία, κίνηση) <sup>52</sup> .

Η έννοια πάντως της απλότητος της θείας ουσίας δεν αναφέρεται σε μία οντολογική κατάσταση ευτελή ή απλουστευτική υπό την έννοια μίας αδρανούς ή ανε-

<sup>50</sup> Ψαλμ. 93:9: «ὁ φυτεύσας τὸ οὖς οὐχὶ ἀκούει· ἢ ὁ πλάσας τὸν ὀφθαλμὸν οὐχὶ κατανοεῖ·»

<sup>51</sup> Γεν. 1:26

<sup>52</sup> Πρόκειται για ένα θέμα το οποίο θεμελιώνει την χριστιανική Ανθρωπολογία, με βιβλική στήριξη και εντυπωσιακές στις εξειδικεύσεις τους Πατερικές προεκτάσεις. Η σχετική βιβλιογραφία υπερβαίνει κάθε όριο. Παραπέμπουμε σε μία εξαιρετική μελέτη του G. Florovsky, "The concept of Creation in Saint Athanasius", *Studia Patristica* 6 (1962): 36-57. J.B. Berchem, "Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la creation et de la sanctification d'après Saint Athanase", *Angelicum* 15 (1938): 201-232. *Γρηγορίου Νύσσης*, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 124A-185D. *Βασιλείου Καισαρείας*, *Κατά Ευνομίου*, 4, PG 29, 680A.

νεργού μάζας αλλά σε ένα εξαρχής αυτοϊδρυθέν και αυτοοριζόμενο status, σταθερό, ανεξάρτητο από τον χώρο και τον χρόνο και αμετάβλητο λόγω τής υπερπληρότητάς του και της απόλυτης ανεξαρτησίας του. Πρόκειται για την αρχική ενότητα, η οποία κατέχει υπεραυτάρκεια. Αντίθετα, στις θεϊκές ενέργειες μπορούμε να διακρίνουμε την ποικιλία που ευρίσκεται σε κίνηση, όχι βέβαια διότι αίρεται η υπερπληρότητα, αλλά διότι πρόκειται για μία αναφορικότητα – εκστατικότητα προς τα παραγόμενα αποτελέσματα, τα οποία συνεπαγωγικώς θα χαρακτηρίζονται από την ποικιλία των υποδεκτικών προσλήψεων των θείων παροχών εκ μέρους τους. Βεβαίως, η καταστατική οντολογική θέση και το νόημα των θείων ενεργειών δεν εξαντλείται με την εμμένειά τους, καθότι ούτως ή άλλως είναι υπερβατικές. Δεν υποστασιοποιούνται εντός των φυσικών σωμάτων αλλά είναι η αιτία της υποστασιοποίησής τους.

Η ουσία και οι ενέργειες του Θεού μπορούν λοιπόν να συσχετισθούν αντιστοίχως, χωρίς βέβαια να απεμπολείται έστω και κατ' ελάχιστον ο υπερβατικός αποφατικός χαρακτήρας τους με τις φιλοσοφικές έννοιες «στάσις» και «κίνησις». Επιπλέον, να αναφέρουμε ότι ο Θεός, ο οποίος χαρακτηρίζεται από – ή εκδηλώνεται με – τα δύο αυτά οντολογικά κατηγορήματα, τα μετέδωσε κατ' αναλογίαν στην δημιουργία, με την οποία ευρίσκεται σε ουσιακή και σε οϊανδήποτε διά ορισμένες ευρύτερες αναγνώσεις του εδαφίου<sup>53</sup>. Πρόκειται λοιπόν για δύο δυναμοκρατικές προβολές, οι οποίες διατηρούν την εδραιότητά τους και καθιστούν εφικτή την αμφισημαντότητα, υπό την έννοια βεβαίως ότι στον θεόν ευρίσκονται σε απόλυτον βαθμόν, ενώ στα κτιστά όντα σε σχετικόν και μεταβαλλόμενον<sup>54</sup>.

Η τελευταία παράγραφος του κεφαλαίου αφιερώνεται στην ανατροπή της θεωρίας των Ανομοίων, οι οποίοι απέρριπταν την ομοουσιότητα αλλά και την με απλό τρόπο ομοιότητα του Υιού με τον Πατέρα και έτσι διεμόρφωναν μία εκδοχή διθείσμου ή την προοπτική τής ιεραρχικής τάξης στο εσωτερικό της Αγίας Τριάδος. Επανελάμβαναν σε έναν ορισμένο βαθμό το σκεπτικό με το οποίο δομούσαν τον μεταφυσικό κόσμο οι Νεοπλατωνικοί, διά της διαδικασίας του οποίου ουσιαστικά τον διαφοροποιούσαν στο εσωτερικό του με τον τρόπο των διαδοχικών απορροών, ως παρακτικών νέων κατώτερων – θείων πάντως- οντοτήτων<sup>55</sup>. Ο Γρηγόριος επιχειρεί να αποδείξει το αβά-

<sup>53</sup> Βλ. Ωριγένους, Εἰς το κατά Ματθαῖον, 28, PG 17, 309D. Ματθ. 18, 3-4. Ωριγένους, Κατά Κέλσου Ζ', 66-68, PG 11, 1513A-1517B.

<sup>54</sup> Το εν λόγω ζήτημα έτυχε ενδελεχούς μελέτης στο πλαίσιο της διδασκαλίας του Χριστιανισμού της Ανατολής. Ο Γρηγόριος Παλαμάς συνόψισε συνθετικά ό,τι είχε συνταχθεί έως την εποχή του και συνέταξε πλείστες σχετικές πραγματείες, με πιο συστηματικές τις εξής τρεις: α) Ποσαχώς ή θεία ἔνωσις καί διάκρισις· β) Περί θείων ἐνεργειῶν καί τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως· γ) Περί θείας και θεοποιοῦ μεθέξεως. Πρόκειται για μία τριλογία όπου η μεθοδολογική στήριξη είναι ἄρτια και προσδίδει στην επιχειρηματολογία ἀπαράμιλλη δομή. Και στις τρεις κυρίαρχη έννοια είναι η «μεθέξις», την οποία συναντάμε εκτενώς και στον πλατωνικό διάλογο Παρμενίδης και στο σχετικό Υπόμνημα του Πρόκλου.

<sup>55</sup> Ο κατεξοχήν εκφραστής των θεολογικών, των φιλοσοφικών και των επιστημονικών τάσεων του Νεοπλατωνισμού είναι ο Πρόκλος. Στην εξάτομη πραγματεία του Περί της κατά Πλάτωνα

σιμο της εν λόγω θεωρίας, στηριζόμενος κατ' αποκλειστικόν τρόπον στην Γραφή και λαμβάνοντας ως έγκυρο αποδεικτικό εφαλτήριο το εδάφιο: «ὁ γὰρ ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα ἡμετέρα εἰπών...»<sup>56</sup>. Εκκινώντας την συλλογιστική του ακριβῶς από το σημείο τῆς εν λόγω θείας αφηγηριακῆς κοινότητος αναφέρει πως, αν ο Πατέρας και ο Υἱός ἦταν ἀνόμοιοι, τότε δεν θα τόνιζε το βιβλικό εἶδος: «κατ' εἰκόνα ἡμετέραν»<sup>57</sup> ἀλλὰ σύμφωνα με τις δύο εἰκόνες, τις οποίες ως θείες ιδιαιτερότητες χρηρογούμε. Ωστόσο μάλιστα, ἐδὼ ἀνετα θα μπορούσε να τεθεῖ και το ἀκόλουθο ἐρώτημα ως προέκταση: εἶναι ἐφικτό να ἀποτυπωθοῦν διαφορετικές εἰκόνες στο ομοίωμα; Τι εἶδους πρόσωπο θα προέκυπτε; Το πρόβλημα δηλαδή τίθεται ως ἀκολουθῶς: αν οἱ φύσεις τοῦ Πατρός και τοῦ Υἱοῦ ἦσαν διαφορετικές, τότε ἀναγκαστικά διαφορετικές θα ἦσαν και οἱ εἰκόνες που θα ἐξέπεμπαν, εἴτε προς τα ἐξω εἴτε ἀκόμη κατὰ τις μεταξύ τους σχέσεις. Αφού ὁμως ο Θεός ἀναφέρεται διὰ τοῦ λόγου τοῦ σε μία εἰκόνα, εἶναι ἀναπόφευκτο συνεπαγωγικά να καταλήξουμε στο ὅτι ἓνα εἶναι και το υπερφυσικό πρότυπο ἐκ τοῦ οὐοίου ἀντανακλάται, μοναδικότητα που μάς ωθεῖ ἀναντίρρητα να δεχθοῦμε την ομοουσιότητα και την ομοιότητα – και μάλιστα την ἀπόλυτη – των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Σημειωτέον ὅτι η ομοιότητα δηλώνει ἐδὼ την ἀπό κοινού και χωρίς ἔστω την στοιχειώδη διάκριση, κατοχή και ὄχι την εἰκονιστική συγγένεια δύο διαφορετικῶν κατὰ την οὐσία τους ὄντων. Πρόκειται για ἓναν ὅρο ο οποίος στην παρούσα θεματική συνάφεια ἔχει ἐνρύτερο νοηματικό πεδίο ἀπ' ὅτι δηλώνει η ἀπλή ἐμπειρική χρήση τοῦ και κυρίως χρησιμοποιεῖται κατ' οἰκονομίαν. Ωστόσο, πλησίον τῆς ομοου-

---

Θεολογίας συνοψίζεται το σύνολο της Αρχαίας Ἑλληνικῆς Μεταφυσικῆς, κυρίως ὑπὸ το πρίσμα των οἰκείων θεωρητικῶν ἀναγνώσεων. Στην εν λόγω πραγματεία μάλιστα ἀρθρώνεται και το ιεραρχημένο σύστημα των θείων οντοτήτων των ἀπορρεουσῶν ἀπὸ την ἐκδήλωση των θείων ἐνάδων, των παραγωγικῶν δυνάμεων της Ἀνωτάτης Αρχῆς, δηλαδή τοῦ Ἐνός –Αγαθοῦ. Για μία ἀκρῶς ἐμπεριστατωμένη ἐπεξεργασία της εν λόγω πραγματείας βλ. το συλλογικό ἔργο Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink (édit. Par A. Ph. Segonds et C. Steel), Leuven -Les Belles Lettres, Paris 2000.

<sup>56</sup> Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, ΣΤ', PG 44, 140C. Με το «ποιήσωμεν» ἀναδεικνύεται και η θεία ἀντοτροφοδοτική προθετικότητα

<sup>57</sup> Ἀντόθι: «Εἰ ἀνόμοιος κατὰ τὴν φύσιν τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός, πῶς μίαν κατασκευάζει τῶν διαφόρων φύσεων τὴν εἰκόνα; Ὁ γάρ, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, εἰπών, καὶ διὰ τῆς πληθυντικῆς σημασίας τὴν ἁγίαν Τριάδα δηλώσας, οὐκ ἂν τῆς εἰκόνος μοναδικῶς ἐπεμνήσθη, εἴπερ ἀνομοίως ἔχοι πρὸς ἄλληλα τὰ ἀρχέτυπα». Ἐνδιαφέρον παρρσιάζει η χρήση τοῦ ὀρου «ἀρχέτυπον», ο οὐοίος ἔχει σαφές οντολογικό περιεχόμενο, με ἔντονα φιλοσοφικά ἐνδιαφέρον καθότι συσχετίζεται με τα «καθόλου» ἢ το «universalia», τα οὐοία ἠσχολήθη συστηματικά, στην περιοχή τοῦ Χριστιανισμοῦ, της Ἀνατολῆς, ο Ἀρέθας Καισαρείας στις πραγματείες τοῦ, Σχόλια εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν και Σχόλια εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας. Βλ. Ἀρέθας Καισαρείας, Σχόλια εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν καὶ τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας, (Corpus Philosophorum Medii Aevi – Commentaria in Aristotelem Byzantina, 1), ἐκδ. Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Librairie J. Vrin – Paris, Editions Ousia – Bruxelles, Ἀθήνα 1994.

σιότητας τίθεται εξαρχής και η ιδιαιτερότητα των θείων προσώπων αποκλειστικά ως τέτοιων, οπότε αποφεύγεται μία ανελαστική ταυτότητά τους<sup>58</sup>.

Διαπιστώνουμε ότι ο ανθρώπινος νούς ευρίσκεται, τηρουμένης απαρεγκλίτως της οντολογικής ετερότητας, σε συγγενική σχέση με την θείκη φύση, λόγω του ότι ο φορέας του είναι κατ' εικόνα τής Αγίας Τριάδος δημιουργήμα. Κατά κάποιον τρόπο εδώ συναντάται η σχέση του όλου (η ανθρώπινη ύπαρξη) με το μέρος (ο νούς), αλλά όχι με την έννοια του διαχωρισμού μίας αρχικής κατάστασης παρά μόνον τής διακλαδιστικής εξειδίκευσής της<sup>59</sup>. Πέραν από την ανωτέρω αντιστοιχία και μετά την προηγηθείσα οντολογική ανάλυση, οφείλουμε να εξετάσουμε αν υπάρχει μία συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα στον νούν και στον σκοπό της δημιουργίας του ανθρώπου, δηλαδή στο «καθ' ὁμοίωσιν». Εδώ έρχεται στο προσκήνιο η διαμεσολάβηση ως αρθρούμενη προϋπόθεση για την συνειδητή και δημιουργική πραγμάτωση ενός τεθέντος σκοπού. Με άλλους όρους, θα ανιχνευθεί αν ο νούς λειτουργεί κατά τέτοιον τρόπον, ώστε να εντάσσεται στον τελολογικό σχεδιασμό και να μην έχει απλά έναν εργαλειώδη - χρηστικό χαρακτήρα. Μήπως δηλαδή ο νούς διαδραματίζει γενικότερα κυρίαρχον ρόλο για την εκπλήρωση του σκοπού της ανθρώπινης φύσης; Αν η απάντηση είναι καταφατική, από ποία στοιχεία ο νούς συνίσταται; Για να απαντήσουμε στα ανωτέρω ερωτήματα, πρέπει να προσδιορίσουμε εκ νέου τα δομικά στοιχεία του «καθ' ὁμοίωσιν» ως μίας δυναμικής προς το περαιτέρω βέλτιον δραστηριότητας.

«Καθ' ὁμοίωσιν», λοιπόν, σημαίνει εξοικείωση με τον Θεό, θέωση του ανθρώπου, μετάβαση δηλαδή σε μία νέα υπαρκτική κατάσταση που τον υπερβαίνει αλλά δεν είναι εκτός των δυνατοτήτων του ούτε εκτός των προγραμματικών αρχών τής δημιουργίας του. Για να οδηγηθεί όμως ο άνθρωπος σε αυτόν τον υπερβατικό του εμπειρικού φαίνεσθαι σκοπό, είναι αναγκαίο καταρχάς να γνωρίσει τον Θεό, αφού δεν είναι εφικτό να ομοιάσει σε μία οντότητα η οποία εκφεύγει των αντιληπτικών και των συνειδησιακών αναφορών του. Ο γνωσιολογικός παράγων διαδραματίζει καιρίον ρόλο για την αυθεντικότερη αναγωγή του ανθρώπινου στο θεϊόν, διότι κινητοποιεί τις ανώτερες πνευματικές δυνάμεις του και αναλόγως τις ενέργειές του. Το να γνωρίσει όμως ο άνθρωπος τον Θεό ως ουσία είναι ανέφικτο, αφού κύριο χαρακτηριστικό της είναι η απόλυτη υπερβατικότητα και, άρα, η ακαταληψία της εκ μέρους των δημιουργημάτων της<sup>60</sup>. Σημειωτέον μάλιστα ότι, κατά την χριστιανική διδασκα-

<sup>58</sup> Η εκδοχή περί ανομοιότητας σαφέστατα και είναι συγγενής, και μεθοδολογικά και οντολογικά, με τον Αρειανισμό. Σύμφωνα με το χριστιανικό παράδειγμα, οι σχέσεις μεταξύ των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος έχουν τεθεί αυτοϊδρυτικές και δεν υπάγονται ούτε σε ιεραρχήσεις ούτε σε σχετικισμούς ούτε σε αντανakλάσεις. Ουσιακώς τα πρόσωπα ταυτίζονται και υποστατικώς διακρίνονται στο πλαίσιο μίας απόλυτης ενότητας. Για τον τρόπο ύπαρξης της Τριάδος βλ. V.I. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, edit. Aubier-Montaigne, Paris, 1944, pp. 43-64.

<sup>59</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, ΣΤ', PG 44, 140C.

<sup>60</sup> E. Artemi, Ch. Terezis, "The mystical theology as a path of man for the divine Knowledge in the writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor", *De Medio*

λία, η θεία ουσία αποτελεί αντικείμενο αναφοράς μόνον της αποφατικής πλευράς της Θεολογίας και ουσιαστικά κατανοείται ως προς ό,τι δεν είναι<sup>61</sup>. Διευκρινιστέον όμως πως το «ό,τι δεν είναι» δεν εκλαμβάνεται στερητικώς αλλά υπερθετικώς.

Επομένως, γνώση του Θεού σημαίνει αποκλειστικά γνώση των ενεργειών Του, όπως αποκαλύπτονται διά των προβολών και των προϊόντων τους στην δημιουργία, οι οποίες προσεγγίζονται με την καταφατική Θεολογία, με εφαλτήριο την οποία αποδίδονται κατηγορηματικοί προσδιορισμοί στις εκδηλώσεις Του. Και μοναδικός τρόπος γνωστικής αναγωγής στην δημιουργία με σκοπό την ανακάλυψή της ως τέτοιας και την ένταξή της σε εννοιολογικά πλαίσια είναι η δράση του νού μέσω των αισθήσεων. Έτσι, προσεγγίζοντας νοητικά – ή θεωρητικά – την δημιουργία, εντοπίζουμε τα από τις θείκες ενέργειες απορρέοντα προϊόντα και τελικά καθίσταται εφικτό να οδηγηθούμε σε ένα ορισμένο ελάχιστο – αλλά σημαντικό ως προς τα γενικά συμπεράσματα στα οποία μας οδηγεί – επίπεδο γνώσης του Θεού. Εκ της υφής των κτιστών προϊόντων την οποία ανακαλύπτουμε διά των ερευνών μας προκύπτει, έως έναν ορισμένο βαθμό, ο τρόπος με τον οποίο τα έχει δημιουργήσει ο κατασκευαστής τους. Θα παρουσιάζουν ορισμένες αναλογίες με την κατασκευαστική διαδικασία του δημιουργού τους, από τις προγραμματικές αρχές του οποίου δεν είναι λογικό, ως προς τις στοχεύσεις της συγκρότησής τους, να υπεκφεύγουν. Εξάλλου, η δημιουργία δεν τελείται με μηχανιστικών ή αυτοματικών τρόπον από μία προϋπάρχουσα ύλη, η οποία θα αυτοδιαμορφώνετο. Το χριστιανικό οντολογικό σύστημα είναι αυστηρά θεοκεντρικώς μονιστικό. Αν λοιπόν οδηγηθούμε στο προαναφερθέν γνωσιολογικό σημείο, και βεβαίως υπό την προϋπόθεση ότι θα έχουμε εκδηλώσει έμπρακτα τα, εκ Θεού πάντως χορηγηθέντα αρεταϊκά εφόδια μας, τότε θα έχουμε εκπληρώσει τον σκοπό της δημιουργίας μας, ο οποίος συνίσταται στο «καθ' ὁμοίωσιν».

Άρα, διαθέτουμε τους όρους να υποστηρίξουμε ότι η λειτουργία του νού στοχεύει, πέραν από την συνανήκουσα στην υφή του γνωστική προσέγγιση και θεωρητική κατάκτηση των πραγμάτων, στην εκπλήρωση του σκοπού της δημιουργίας του ανθρώπου. Η αποτελεσματικότητά του δεν έχει μόνον εμβέλεια επιστημονική, αλλά

Aevo, 13, 2019: 161-181. E. Artemi, "Man's «knowledge» and «ignorance» for God in the teaching of Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa", *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 19 (2014) p. 43-46. E. Artemi, Ch. Terezis, "Mystical Theology in the writings of Gregory of Nyssa and Dionysius Areopagite", in ed. by S. Trostianskiy & J. Gilbert, *The Mystical Tradition of the Eastern Church. Studies in Patristics, Liturgy, and Practice*, Gorgia Press 2019, p. 51-67.

<sup>61</sup> Να παρατηρήσουμε ότι τον πέμπτο αιώνα ο ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης συντάσσει ένα από τα πιο έξοχα μυστηριακά κείμενα του Χριστιανισμού, το *Περί μυστικής θεολογίας*, την πραγματεία περί της ριζικής αποφατικότητας και υπερβατικότητας. Βλ. ενδεικτικά, O. Semmelroth, «Gottes überwesentliche Einheit, Zur gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita», *Scholastik* 25 (1950), pp. 209-234. Το ιστορικο-φιλοσοφικό αντίστοιχο της εν λόγω πραγματείας είναι η πρώτη υπόθεση του Πλατωνικού διαλόγου Παρμενίδης. Πρβλ. E. Αρτέμη, «Οροι διαμόρφωσης της Γνωσιολογίας στον βυζαντινό Γεώργιο Παχυμέρη στην «Παράφρασή» του στην πραγματεία «Περί Μυστικής Θεολογίας» του Διονυσίου Αρεοπαγίτου, Πάτρα 2016.



συγκροτεί μία κατάσταση ιδιαίτερος περαιτέρω υπαρξιακή, και μάλιστα όχι στο στενό ανθρωπολογικό πλαίσιο, αλλά διά της αναγωγής στο υπερφυσικό. Συνιστά ένα από τα έγκυρα ούτως ειπείν εργαλειακά εφελθήρια τα οποία πραγματώνουν την εσχατολογική εντελέχεια του προσώπου – και του εκκλησιαστικού σώματος εν τω συνόλω- κατέχοντας μάλιστα λόγω των συνθετικών ικανοτήτων του και ρυθμιστική κατασταλτική ισχύ απέναντι στις υπαρξιακές εκτροπές<sup>62</sup>.

## Συμπερασματα

Στην μελέτη αυτή ησυχολήθημεν με το πώς συνυφαίνονται στενά στην χριστιανική θεωρητική οπτική η Θεολογία με την Ανθρωπολογία. Μέσα από τα δύο κεφάλαια της πραγματείας του Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, αντλήσαμε καίριες λεπτομέρειες για τον άκρως ποιοτικό τρόπο συγκρότησης του ανθρώπου με βάση τον θεϊον σχεδιασμό. Το «κατ' εικόνα» τής δημιουργίας του ανθρώπου, και εφόσον βεβαίως αυτός προβαίνει σε σωστή χρήση τού αυτεξουσίου και της λογικής του, διαμορφώνει την απαρέγκλιτη προϋπόθεση για την επίτευξη του «καθ' ομοίωσιν». Καί εδώ ακριβώς εγγράφεται η καταστατική θέση του ανθρώπου. Θα σημειώναμε λοιπόν ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί έναν μικρόκοσμο, δεν είναι μία μικρογραφία τού υλικού κόσμου, διότι τα θεμέλια της ύπαρξης του αρύοντος τις αφορμές τους από το είναι εικόνα του Δημιουργού του, ενώ η ομοιότητά του προς τον κτιστό κόσμο ευρίσκεται σε ένα δεύτερο επίπεδο τ' «*ἀλλ' ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως*».

Προσέτι, τονίζεται ότι ο άνθρωπος έχει ομοιότητα με τον Δημιουργό του αλλά όχι ταυτότητα. Ο Δημιουργός υπάρχει ακτίστως και ατρέπτως, ενώ αντίθετα ο άνθρωπος είναι τρεπτός και εν χρόνῳ δημιουργημένος. Παράλληλα, επισημαίνεται ότι ο άνθρωπος είναι διττός, ενώ ο Θεός είναι ξένος προς κάθε διττότητα. Κατέχει

<sup>62</sup> Σημειωτέον ότι τον επόμενο αιώνα ο ψευδό-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης συντάσσει την περίφημη πραγματεία του *Περί θείων Ονομάτων*, διά της οποίας συνεκρότησε άκρως συστηματικά την καταφατική Γνωσιολογία ή τα περί θεωνυμιών του Χριστιανισμού. Στην εν λόγω πραγματεία ο Θεός παρουσιάζεται ως αιτία του συνόλου του υπαρκτού, το οποίο μετέχει στις ενεργειακές προβολές Του, στην καθεμία από τις οποίες αποδίδεται ένα αρχετυπικό οντολογικό ιδίωμα. Παράλληλα, τονίζεται ότι τα ονόματα που αποδίδονται από τους ανθρώπους στον Θεό καταγράφουν τον τρόπο της γνωστικής αναφοράς τους στη δημιουργικότητά Του, αλλά συγχρόνως και το πώς θέλγονται από την παρουσία Του. Το ιστορικό-φιλοσοφικό αντίστοιχο της εμβληματικής για τον Χριστιανισμό αυτής μελέτης είναι η δεύτερη κυρίως υπόθεση του πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης*. Βλ. *σχετικώς*, E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*.edit. Universita di Torino 1962, pp. 77-104.

σε απόλυτο βαθμό ενότητα και απλότητα. Έτσι, από κάθε άποψη τίθεται εκποδών ο πανθεισμός, με την ρητή ετερότητα μεταξύ αιτίου και αιτιατού να είναι ρητή.

Τέλος, ο Γρηγόριος μέσα από τον τρόπο της δημιουργίας του ανθρώπου φέρει στο προσκήνιο την εσχατολογική προοπτική αυτής της «κατασκευής» του. Προσκεινόντος και με βάση ευρύτερα ευρύτερα συμφραζόμενα εκ της χριστιανικής Ανθρωπολογίας, θα σημειώνουμε ότι ανάγεται στην βεβαιότητα της αναστάσεως του ανθρώπινου είδους, η οποία θα καταργήσει κάθε συνέπεια της πτώσεως επαναφέροντάς το στην προπρωτική κατάστασή του. Το ότι μάλιστα ανασκευάζει τις κατηγορίες των Ανομοίων σχετικά με τη δήθεν ανομοιότητα ως προς την ουσία ή τον τρόπο ύπαρξης των Προσώπων της Αγίας Τριάδας, καθιστά σαφέστατα στερρώς ακριβή την σχέση θείου - ανθρώπινου και, κατ' επέκταση την εσχατολογική αποκατάσταση του δευτέρου. Η θεία ενότητα αντανακλάται στην ανθρώπινη παρουσία και καταγράφει τους όρους της κατά χάριν θέωσης, του ανθρώπου.

Κλείνουμε την μελέτη μας με την ακόλουθη επισήμανση του Paul Evdokimov:

«Κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης η δημιουργία κατ' εικόνα ανυψώνει το άνθρωπο στο αξίωμα του φίλου του Θεού, που ζη κατά τους όρους της θείας ζωής. Ο νους του, η σοφία του, ο λόγος του, η αγάπη του είναι κατ' εικόνα των ιδίων δυνάμεων στον Θεό. Αλλά η εικόν, επαναλαμβάνοντας το άρρητο τριαδικό μυστήριο, προχωρεί ακόμη βαθύτερα, ως το βαθύτερο επίπεδο, όπου ο άνθρωπος είναι αίνιγμα για τον εαυτό του: «εὐκολοὶ γὰρ ἐσμέν γινῶναι οὐρανὸν μᾶλλον ἢ ἑαυτούς»<sup>63</sup>. Ερμηνεύοντας ο άνθρωπος αυτό που μέσα στο κτίσμα δεν μπορεί να γνωσθή, ανακαλύπτει τον εαυτό του, ακόμη και μέσα στην ερμηνεία αυτή, ως αποκεκρυμμένον, ως *absconditum*»<sup>64</sup>.

Εβρισκόμεθα σαφώς ενώπιον μίας ανοικτής Ανθρωπολογίας συνδεδεμένης άρρηκτα με την Κοσμολογία, η υπό το πρίσμα της Γνωσιολογίας. Θα μπορούσαμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι ο θεωρητικός ολισμός συναντά μετά ανωτέρω την κορύφωσή του.

## Βιβλιογραφία:

### Πηγές

1. *Καινή Διαθήκη*, εκδόσεις Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 2000.
2. *Αριστοτέλους, Μετά τὰ φυσικά*.

<sup>63</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 257C.

<sup>64</sup> Paul Evdokimov, *Ορθοδοξία*, σε ελληνική μετάφραση υπό Αγαμέμνονος Μουρτζόπουλου, εκδ. Βασ. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 106. Του ιδίου, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, p 33.

3. Αριστοτέλους, *Περί Αισθήσεως και Αισθητών*
4. Βασιλείου Καισαρείας, *Κατά Εὐνομίου*, PG 29, 497 – 773.
5. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 123-256.
6. Γρηγορίου Νύσσης, *Άσκητικά*, PG 46, 288-305.
7. Μάξιμου Ομολογητή, *Κεφάλαια περί αγάπης: Πρώτη έκασοντάς τῶν περί αγάπης κεφαλαίων*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Massimo confessore. Capitoli sulla carita, Rome: Editrice Studium, 1963 (=PG 90, 959-989)
8. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Περί διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίου Διονυσίου καί Γρηγορίου*, PG 91, 1069A-1101C.
9. Ωριγένους, *Εἰς τό κατά Ματθαῖον*, PG 17, 289- 309.
10. Ωριγένους, *Κατά Κέλσου*, PG 11, 111-1651.

### Ελληνική Βιβλιογραφία

11. Αρτέμη, Ε., Ὅροι διαμόρφωσης τῆς Γνωσιολογίας στον βυζαντινὸ Γεώργιο Παχυμέρη στην «Παράφραση» του στην πραγματεία «Περί Μυστικῆς Θεολογίας» του Διονυσίου Αρεοπαγίτου, Πάτρα 2016.
12. Βογιατζή, Δ., Παρουσίαση καὶ σχόλια στο ἔργο του Γρηγορίου Νύσσης «Περί κατασκευῆς του ἀνθρώπου», χ.τ. 2013.
13. Δεληκωστόπουλου, Αθ. Ι., Ελληνικὸς στοχασμὸς καὶ χριστιανικὴ συνείδηση, Ἐκδόσεις Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήνα 1993.
14. Καλπούζου, Α., Κλασικὴ Αρχαιότητα: Μεταμορφώσεις τῆς Σκέψης, Ἐργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014.
15. Καλπούζου, Α., Ελληνιστικοὶ Χρόνοι: Μεταμορφώσεις τῆς Σκέψης, Ἐργαστήρι τῆς Σκέψης, Αθήνα 2014.
16. Μεταλληνού, Γ., Πίστη καὶ ἐπιστήμη στη ὀρθόδοξη γνωσιολογία, Ὀρθοδοξία καὶ φυσικὲς ἐπιστήμες ἑκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 1996
17. Μουτσούλα, Η. Δ., Γρηγόριος Νύσσης: βίος, συγγράμματα, διδασκαλία, ἑκδ. Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήναι 1997.
18. Νησιώτη, Ν. Α. Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν Γνωσιολογίαν μας, ἑκδ. Μήνυμα, Αθήνα 1986.
19. Παναγόπουλου, Ιω., Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἁγίας Γραφῆς στην Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, τ. Α΄, Αθήνα 1991.
20. Παναγόπουλου, Ιω., Εἰσαγωγή στην Καινὴ Διαθήκη, Αθήνα 1994.
21. Παπαδόπουλου, Στ., Πατρολογία Β, Αθήνα 1990.
22. Παχυμέρη, Γ., Παράφρασις εἰς το περί θείων ὀνομάτων, PG 3, 877A-889A.
23. Σωφρονίου Ἐσσεξ, Αρχιμ., Ἄσκηση καὶ θεωρία, Ἐσσεξ Ἀγγλίας 2010.
24. Τερέζη, Χ. Αθ., Αρχαία Ἑλληνικὴ Ἠθικὴ καὶ Πολιτικὴ Φιλοσοφία, Ἐνότητα 4η, Ἀνοικτὰ Ἀκαδημαϊκὰ Μαθήματα, Πανεπιστήμιο Πατρῶν, Πάτρα 2013.
25. Τερέζη, Χ. Αθ., Θεῖον Ἄπειρον, ἑκδ. «Ἐννοια», Αθήνα 2017.
26. Τερέζη, Χ. Αθ., Στισύσιππος. Ἡ Πλατωνικὴ Ἀκαδημία σε νέους καιρούς, ἑκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2017.
27. Φαράντου, Μ., Δογματικὴ καὶ Ἠθικὴ, Αθήνα 1973
28. Φειδά, Βλ., Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α, Αθήνα 1994.

29. Χριστοδούλου, Φ., Η Ανθρωπολογία και η Φιλοσοφία της Παιδείας στο «Περί Κατασκευής Ανθρώπου» έργο του Γρηγορίου Νύσσης, δ.δ., Αθήνα 2018.

### Ξενόγλωσση

30. *Andriopoulos, D.Z.*, Ancient Greek Epistemology, edit. Philosophical Inquiry, Athens 2009.
31. *Artemi, E.*, «The aspect of the Body in the writing “On the Soul and the Resurrection” of Gregory of Nyssa», paper which is presented in conference: Dis/embodyment and Im/materiality: Uncovering the Body, Gender and Sexuality in Philosophies of Late Antiquity. In Memoriam Marianne Sághy (1961-2018) June 6-8, 2019 Central European University, Budapest, Hungary.
32. *Artemi, E. & Terezis, Ch.*, “The mystical theology as a path of man for the divine Knowledge in the writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor”, *De Medio Aevo*, 13, 2019: 161-181.
33. *Artemi, E.*, “Man’s «knowledge» and «ignorance» for God in the teaching of Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa”, *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 19 (2014) p. 43-46.
34. *Artemi, E. & Terezis, Ch.*, “Mystical Theology in the writings of Gregory of Nyssa and Dionysius Areopagite”, in ed. by S. Trostyanskiy & J. Gilbert, *The Mystical Tradition of the Eastern Church. Studies in Patristics, Liturgy, and Practice*, Gorgia Press 2019, p. 51-67.
35. *Aubenque, P.*, *Le Problème de l’être chez Aristote*, PUF, Paris, 1991
36. *Berchem, J.B.*, “Le rôle du Verbe dans l’oeuvre de la creation et de la sanctification d’après Saint Athanase”, *Angelicum* 15 (1938): 201-232
37. *Brès, Yv.*, *La Psychologie de Platon*, editions “P.U.F”, Paris 1973.
38. *Corsini, E.*, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*.edit. Università di Torino 1962.
39. *Evdokimov, P.*, *Ορθοδοξία, σε ελληνική μετάφραση υπό Αγαμέμνονος Μουρτζόπουλου*, εκδ. Βασ. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1972.
40. *Evdokimov, P.*, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Desclée de Brouwer, Paris 1988.
41. *Florovsky, G.*, “The concept of Creation in Saint Athanasius”, *Studia Patristica* 6 (1962): 36-57
42. *Holzner, J.* Παύλος, σε μτφρ. Ιερ. Ι. Κοτσώνη, εκδ. «Η Διαμασκός», Αθήνα 1948.
43. *Ladner, G.B.*, “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12 (1958), pp. 59-94.
44. *Long, A.A.*, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σε μτφρ. Σπ. Δημόπουλου και Μυρτ. Δραγώνα, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987.
45. *Lossky, Vl.*, *A l’image et à la ressemblance de Dieu*, Editions Aubier – Montaigne, Paris 1967.
46. *Lossky, Vl.*, *Essai sur le Théologie Mystique de l’Église d’Orient*, edit. Aubier-Montaigne, Paris 1944.

47. *Peroli, Enr.*, Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, Vita e Pensiero, Milan 1993
48. *Piguet J.-Claude et de Widmer, Gabriel- Ph.*, Le renversement sémantique. Dialogue d' un théologien et d' un philosophe, Cahiers de la Revue de théologie et d' un philosophie, no 16 Genève/ Lausanne/Neuchâtel 1991.
49. *Segonds, A. Ph. et Steel C.* (édit.), Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink Leuven -Les Belles Lettres, Paris 2000.
50. *Semmelroth, O.*, «Gottes überwesentliche Einheit, Zur gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita», Scholastik 25 (1950), pp. 209-234.
51. *Ștefan, Fl.*, «The man created in God's image - spiritual axis of the world. Saint Gregory of Nyssa's theology», Icoana Credinței Vol. 3 No. 6 (2017), pp. 14-24.
52. *Tarán, L.*, *Speusippus of Athens*, Series: Philosophia Antiqua, Vol. 39, Brill, Louvain 1981, <https://doi.org/10.1163/9789004320604>