

Πάπυροι - Επιστημονικό Περιοδικό τόμος 4, 2015

Papyri - Scientific Journal volume 4, 2015

Μια ολιστική θεώρηση της ηθικής φιλοσοφίας
(του πρακτικού Λόγου) στο έργο του Πατριάρχη Φωτίου
An holistic assessment of ethical philosophy (of the practical
word) in the work of the Patriarch Photius

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΚΑΨΙΜΑΛΑΚΟΥ, Δρ. Φιλοσοφίας, Επιστημονικός Συνεργάτης της μονάδας
Ακτινοθεραπείας, της Ιατρικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.
Ελλάς

CHRISTINA KAPSIMALAKOY, Ph.D in Philosophy, External Researcher of Radiotherapy Unit, Medical
School, National and Kapodistrian University of Athens. Hellas
Email.: ckapsi@otenet.gr

Μια ολιστική θεώρηση της ηθικής φιλοσοφίας (του πρακτικού Λόγου) στο έργο του Πατριάρχη Φωτίου An holistic assessment of ethical philosophy (of the practical word) in the work of the Patriarch Photius

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΚΑΨΙΜΑΛΛΑΚΟΥ
CHRISTINA KAPSIMALAKOY

Abstract

The personality of Photius – as a defender of Orthodoxy and the ecumenical example delineated by the Christian spirit – dominates the 9th century, introducing a form of humanism within the context of byzantine theology and philosophy. This article aims at studying this holistic Christian example in the work of Photius. We specifically reached the following conclusions: A) As regards the general content and direction of his views, Photius, following the patristic tradition, refutes platonic and all other kinds of dualism, i.e. the existence of two competitive Gods, a good and a evil – based on the criterion of the ontologically and ethically valuable -, and confesses the faith in the singular Trinity of Christianity. God is one in His essence and triadic in his hypostases, although without each existing autonomously. There is also no question of hierarchy between the hypostases and thus polytheism is avoided. On the other hand, within the realm of men, we cannot find the permanence of the persons according to their presence and actions, but they themselves present varying degrees regarding their ethical and cogitative choices. B) He denounces the evil as the creational cause of the natural world and a dominating principality. The creation of beings is exclusively a “yield” of the good will of the triadic God. The material cosmic system arose from non-being to being at some specific point in time due to the divine creational outpour. This regards a completely new existence and creation with a defined beginning. With the refutation of the self-hypostasised Ideas and their hierarchic arrangement before the creator, the philosopher of the 11th century moves within the patristic yet learned tradition of Byzantium. Within the theological climate of Eastern Christianity, matter is, indeed, considered a product and bearer of God’s energies, possessing an important position and consistently being re-esteemed within the scale of ontological values. It is placed in the centre of Christian thought which is the reason why it is also considered a basic factor for the completion of the plan of divine economy, which is none other than the transformation of creation within the terms of the uncreated. The anti-manichaeistic image of the world has fundamental consequences in the evaluation of the natural state of beings, because no sensory and material element cannot be considered a creation, nor much more so as an ontological dwelling of the evil. Its characteristic is beauty, a dimension which infers our perception to the fact that creation is not just a logical product of divine will but also an expression of an artistic infiltration of high standards. C) Christ as the incarnate divine Word reveals in his person the self-arranging abilities and the experiential fullness that spermatically - and not initially active - characterise man. It is noteworthy that the very metaphysical event of the incarnation undoubtedly shows a primary exemplary esteem of human flesh, or more entirely, of

created nature. This esteem is not a simple show of appreciation or acceptance, but sets the boundaries for the dialectic between the divine and the human and the uncreated with creation in a way completely novel to man's perception. When God became an historical person in order to save man, he did not only receive human soul but also human flesh, because His plan referred to the entire man. The Patriarch, following the tradition of the East, remains far from manichaeistic undervaluing theories. Photius observes that the divine Word became man with the aim to saving the image and immortalising the flesh. The human body henceforth has the ability to become a bearer of reason, therefore its place of value is clearly re-esteemed anthropologically. Thus, a superficial materialism is superseded and an undoubtedly positive anthropological example is suggested.

Περίληψη

Η προσωπικότητα του Φωτίου – ως υπερασπιστή της Ορθοδοξίας και του Οικουμενικού παραδείγματος που καταγράφει το Χριστιανικό πνεύμα - κυριαρχεί τον ένατο αιώνα, εισάγοντας μία μορφή ουμανισμού, στο πλαίσιο της βυζαντινής θεολογίας και φιλοσοφίας. Με την ανά χείρας εργασία επιχειρούμε μία μελέτη του χριστιανικού ολιστικού παραδείγματος στο έργο του Φωτίου. Πιο συγκεκριμένα καταλήγουμε στα ακόλουθα συμπεράσματα: Α) Ως προς το γενικό περιεχόμενο και την κατεύθυνση των απόψεών του, ο Φώτιος, ακολουθώντας την πατερική παράδοση, αντικρούει τον πλατωνικό ή οποιονδήποτε άλλον δυαλισμό, δηλαδή την ύπαρξη δύο ανταγωνιστικών μεταξύ τους Θεών, ενός καλού και ενός κακού – με βάση το κριτήριο του οντολογικά και του ηθικά αξιόλογου -, και ομολογεί την πίστη στην *έν μονάδι Τριάδα* του Χριστιανισμού. Ο Θεός είναι ένας κατά την ουσία του και τριαδικός κατά τις υποστάσεις του, χωρίς όμως η καθεμία εξ αυτών να υπάρχει με όρους αυτονομίας. Ανάμεσα στις υποστάσεις, επίσης, δεν τίθεται ζήτημα ιεράρχησης και έτσι αποτρέπεται ο πολυθεϊσμός. Από την άλλη, στον χώρο των ανθρώπων δεν έχουμε την μονιμότητα των προσώπων κατά την παρουσία τους και τη δράση τους, αλλά οι ίδιοι παρουσιάζουν διαβαθμίσεις ως προς τις ηθικές και τις διανοητικές τους επιλογές. Β) Απορρίπτει το κακό ως δημιουργό αιτία του φυσικού κόσμου και ως εξουσιαστική αρχή. Η δημιουργία των όντων είναι «καρπός» αποκλειστικά της αγαθής βούλησης του τριαδικού Θεού. Το υλικό κοσμικό σύστημα ανεδύθη από το μη είναι στο είναι, σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή εξαιτίας της θείας δημιουργικής εκδήλωσης. Πρόκειται δηλαδή για μία εντελώς νέα ύπαρξη, για κάτι που ορίζει την αφετηριακή κτίση της. Με την απόρριψη του αυθυποστάτου των Ιδεών και της ιεράρχησης τους πριν από τον δημιουργό, ο φιλόσοφος του 11^{ου} αιώνα κινείται μέσα στην πατερική αλλά και την λόγια παράδοση του Βυζαντίου. Επιπλέον, στο θεολογικό κλίμα του Χριστιανισμού της Ανατολής, η ύλη, ως προϊόν και φορέας των ενεργειών του Θεού, κατέχει εξέχουσα θέση και διαρκώς ανατιμάται στην κλίμακα των οντολογικών αξιών. Τοποθετείται στο κέντρο της χριστιανικής σκέψης, από την οποία θεωρείται επίσης και ως ένας από τους βασικούς συντελεστές για να πραγματωθεί το σχέδιο της θείας οικονομίας, που δεν είναι άλλο παρά η μεταμόρφωση του κτιστού υπό τους όρους του ακτίστου. Η αντιμανιχαϊκή εικόνα περί του κόσμου έχει κεφαλαιώδεις συνέπειες στην εκτίμηση περί της φυσικής κατάστασης των όντων, διότι κανένα αισθητό και υλικό στοιχείο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δημιουργήμα, και πολλώ μάλλον ως οντολογική έδρα του κακού. Χαρακτηριστικό του είναι το κάλλος. Η διάσταση του αυτή μας ανάγει στην αντίληψη ότι κτίση δεν είναι απλά ένα λογικό προϊόν του θείου θελήματος αλλά και έκφραση μιας υψηλού επιπέδου καλλιτεχνικής παρέμβασης. Γ) Ο Χριστός ως ενσαρκωμένος θείος Λόγος αποκαλύπτει εν τω προσώπω του τις αυτορρυθμιστικές ικανότητες και την βιωματική πληρότητα που χαρακτηρίζουν σπερματικά – και όχι εξαρχής ενεργά – τον άνθρωπο. Σημειωτέον ότι το ίδιο το υπερφυσικό αυτό γεγονός της Ενσάρκωσης καταδεικνύει μία κεφαλαιώδη αφετηριακή

κατάφαση στην ανθρώπινη σάρκα ή συνολικότερα στην κτιστή φύση. Η κατάφαση αυτή δεν είναι απλά μία ένδειξη εκτίμησης ή αποδοχής του ανθρώπου εκ μέρους του Θεού, αλλά οριοθετεί την διαλεκτική του θείου με το ανθρώπινο και του άκτιστου με το κτιστό, κατά έναν τρόπο καινοφανή για την αντιληπτικότητα των ανθρώπων. Όταν ο Θεός κατέστη ιστορικό πρόσωπο, για να λυτρώσει τον άνθρωπο, δεν έλαβε μόνον την ανθρώπινη ψυχή αλλά και την ανθρώπινη σάρκα, διότι το σχέδιό Του αναφερόταν στον όλο άνθρωπο. Ο Πατριάρχης, ακολουθώντας την παράδοση της Ανατολής, παραμένει μακράν από μανιχαϊστικές υποβαθμιστικές θεωρίες. Ο Φώτιος παρατηρεί ότι ο θείος Λόγος έγινε άνθρωπος, με σκοπό και την εικόνα να σώσει και την σάρκα να αθανάτισει. Το ανθρώπινο σώμα έχει πλέον την δυνατότητα να καταστεί φορέας λογικής, οπότε η αξιολογική του θέση σαφώς και ανατιμάται ανθρωπολογικά. Έτσι, υπερβαίνεται ένας επιφανειακός υλισμός και προτείνεται ένα ανθρωπολογικό παράδειγμα αδιαμφισβήτητα αισιόδοξο.

Εισαγωγή

Στα θεωρητικά όρια της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας, η προσωπικότητα του Φωτίου – ως υπερασπιστή της Ορθοδοξίας και του Οικουμενικού παραδείγματος που καταγράφει το Χριστιανικό πνεύμα - κυριαρχεί τον ένατο αιώνα, εισάγοντας μία ορισμένη μορφή ουμανισμού¹, στο πλαίσιο της βυζαντινής θεολογίας και φιλοσοφίας. Στην ανά χείρας μελέτη θα αναλύσουμε ορισμένα εδάφια από το έργο του Φωτίου : *Διήγησις περί τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως*², το οποίο αποτελεί ένα αριστούργημα πολεμικής συγγραφής εναντίον των Μανιχαϊστικών θέσεων και έρχεται να αποτυπώσει πτυχές του αυθεντικού χριστιανικού πνεύματος. Μελετώντας το προαναφερθέν κείμενο, θα σημειώναμε καταρχάς ότι στην εκτύλιξη του περιεχομένου του διαφαίνεται η πρόθεση του Φωτίου να αποκηρύξει - με στέρεα και νηφάλια - επιχειρηματολογία την εξουσιαστική δύναμη του κακού και να αναδείξει την ποιότητα του καλού, το οποίο δεν είναι άλλο, στην απόλυτη μορφή του, από την Τριαδική Θεότητα. Ουσιαστικά, αποτελεί μία πολεμική κατά της Μανιχαϊστικής θεωρίας περί διαρχίας – διαλεκτικής αντίθεσης, δηλαδή περί υπάρξεως δύο ανταγωνιστικών μεταξύ τους Θεών, ενός καλού και ενός κακού – με βάση το κριτήριο του οντολογικά και του ηθικά αξιόλογου -, και μία ομολογία πίστεως στην *έν μονάδι Τριάδα* του Χριστιανισμού.

Παρακολουθώντας μάλιστα ιστορικά το ζήτημα, θα επισημαίναμε πως μέσα από τις πλατωνικές – ωριγενικές θέσεις φαίνεται ότι, απ' όσα συντελούνται στο κοσμικό γίγνεσθαι, η συγκατοίκηση του καλού και του κακού είναι για ένα εκτενές διάστημα δεδομένη, και μάλιστα χωρίς να απομακρύνονται ριζικά μεταξύ τους οι δύο αυτές αντίμαχες δυνάμεις. Σημειωτέον, πάντως, ότι στο εν λόγω οντολογικό παράδειγμα η επικράτηση του καλού ως αγαθού θεωρείται ότι θα αποτελέσει τελικά την μόνη πραγματικότητα. Ωστόσο, το κακό, παρά την ήττα του, αποτελεί μία αναγκαία οντολογική πραγματικότητα. Επιπλέον, διατυπώνεται υπό του Φωτίου μία δυναμική θεωρία περί της ύλης, ξένη προς μανιχαϊστικούς δυαρχισμούς και οποιασδήποτε υφής αξιολογικούς διαχωρισμούς³. Με την εν λόγω θεωρητική επιλογή, εννοείται ότι προσβλέποντας προς την ύλη, ο άνθρωπος ανακαλύπτει εντός της τα ρήματα του Θεού.

¹ Βλ. P. Lemerle, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, μεταφρ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2001³, σελ. 154-156.

² Για το για το εν λόγω θέμα, βλ. Ίωάννης Δαμασκηνός, *Κατά Μανιχαίων διάλογος*, P.G. 94, 1505-1584. Πρβλ. Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Μανιχαίων λόγος*, P.G.46, 542-544. Ομοίως και Δίδυμος Άλεξανδρινός, *Κατά Μανιχαίων*, P.G.39, 1085-1110.

³ Πρβλ. ενδεικτικά, Πλωτίνος, *Έννεάδες*, I, 8, 3, όπου υποστηρίζεται ότι, όπως υπάρχει ένα απόλυτο αγαθό θα πρέπει να υπάρξει ένα απόλυτο κακό, από όπου θα απορρέουν τα επιμέρους κακά, τα ενύπαρκτα σε κάτι άλλο από την περιοχή της αγαθότητας.

Αυτήν την κεφαλαιώδη αφηγηρική κατάφαση στην κτιστή φύση – την αξιολογική ανατίμησή της - θα αναλάβουμε να παρουσιάσουμε συνοπτικά στο πλαίσιο της συγκεκριμένης εργασίας, επικεντρώνοντας την προσοχή μας σε τρία καίρια, κατά τη γνώμη μας, σημεία αναφορικά τόσο με την εκδίπλωση του θεολογικού – φιλοσοφικού στοχασμού του Φωτίου (κυρίως ως μεθοδολογική επιλογή), όσο και με τη διαλεκτική σχέση του θείου με το ανθρώπινο (το κατεξοχήν συστηματικό και εν ταυτώ βιωματικό θέμα της χριστιανικής διδασκαλίας). Πρόκειται για σημεία τα οποία θα αναδείξουμε στις ενότητες που ακολουθούν με τη σειρά που συγκεκριαλιώνεται το μυστήριο της θείας ζωής και της θείας οικονομίας και εκτιμούμε ότι θα αποτελέσουν δείγμα τού κατά πόσον ο Φώτιος, παρά τις σαφείς ορθολογικές τάσεις του, κινείται με ακραία συνέπεια στην κατεύθυνση της χριστιανικής διδασκαλίας, η οποία διέπεται από έναν ολιστικό τρόπο ερμηνείας των καταστάσεων.

A. Τριαδολογία

Ο προσωπικός τρόπος ζωής των τριών υποστάσεων της Αγίας Τριάδος και η αμοιβαιότητα που ισχύει στις μεταξύ τους σχέσεις διοχετεύονται, τηρουμένων αυστηρά των οντολογικών αναλογιών, στις ανθρώπινες υποστάσεις, προφανώς με, αρχικό τουλάχιστον, κριτήριο το «κατ' εικόνα». Δεν είναι μόνον η ουσία ή η ενέργεια του Θεού που συνιστά το είναι, αλλά και ο προϋπάρχων προσωπικά τρόπος της ύπαρξής Του, ο οποίος δεν διαφοροποιείται από την ίδια την οντολογία του. Ο Θεός ως πρόσωπο είναι η εξειδικευμένη υπόσταση του είναι, όχι προφανώς με όρους εξελικτικούς αλλά αυτοϊδρυτικούς. Σημειωτέον, επιπλέον, ότι ήδη από την πρώτη Βυζαντινή περίοδο με την τριαδολογία των Καππαδοκών και τα λογικά σχήματα του Λεοντίου του Βυζαντίου, επικράτησε η ταύτιση των όρων «ουσία» και «φύσις»: *οὐσία καὶ φύσις, ταυτόν*⁴. το ίδιο ισχύει και για τους όρους «πρόσωπον» και «υπόστασις», οι οποίοι συμπίπτουν μεταξύ τους: *υπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτόν*⁴.

Εδώ αναδύεται μία καίρια παράμετρος οντολογικής και εν ταυτώ λογικής τάξης. Συγκεκριμένα, πρόκειται για μία καινοτομία του Φωτίου, η οποία συνίσταται ακριβώς στο ότι συνδέει τα «καθόλου» ως εννοιολογικές κατηγορίες με τις «υποστάσεις»: *καὶ ὀνόματα καταλλήλοις νοήμασι καὶ οἰκείοις ὡς μὴ δέονται ταῦτα, δι' ἑαυτῶν παρεχόμενα*⁵. Είναι κρίσιμο το σημείο σχετικά με το ότι γίνεται αναφορά σε υποστάσεις οι οποίες δεν έχουν οικείον αυτοπροσδιορισμό. Υπόστασις, όπως ελέχθη ανωτέρω, σημαίνει, επί θείου και ανθρωπολογικού επιπέδου, «πρόσωπον» στη βυζαντινή μεταφυσική. Ωστόσο, αποδίδεται μία νέα νοηματική διάσταση στην υπόσταση, η οποία παραπέμπει στα μη αυτάρκη. Σε μία γενική θεώρηση του όρου, ως «πρόσωπον» ορίζεται μια συγκεκριμένη αυτορρυθμιζόμενη ανθρώπινη παρουσία, που περιέχει ποικίλα χαρακτηριστικά διατελούντα σε οργανική ενότητα και προσδιοριζόμενα από την ιδιαίτερη και ανεπανάληπτη υφή της, η οποία όμως υπάγεται σ' ένα εξελικτικό γίνεσθαι. Από την άλλη πλευρά πάντως, θα μπορούσαμε εδώ να σημειώσουμε, χωρίς να θέτουμε σε απόλυτη κλίμακα τις διακρίσεις, ότι η προσωποκρατία του Βυζαντίου υπερβαίνει την αρχαιοελληνική ουσιοκρατία, χωρίς να εκτρέπεται στην νεώτερη ατομοκρατία, καθότι υποστηρίζει ότι, εκτός από την ουσία και το άτομο, υπάρχει και το πρόσωπο, το διακινούμενο με αναπτυξιακές μεταβλητές. Καθίσταται, λοιπόν, προφανές ότι το ζήτημα περί της σχέσης του προσώπου με την ουσίαν είναι πολύπτυχο, ενώ χρήζει

⁴ Λέοντιος Βυζάντιος, *Τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Κυρίου καὶ ἀνθρωπότητα ἐναντίας δοκίσεως Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς, Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή*, P.G. 86/1, 1309B: *Φύσις ταυτόν ἐστὶ τῆ οὐσία, ὑποστάσις τε τῷ προσώπῳ*. Βεβαίως θα μπορούσαμε, ιδιαίτερα στην δεύτερη περίπτωση, να προβούμε σε ορισμένες νοηματικές εξειδικεύσεις. Κατ' οικονομίαν, λοιπόν, θα λέγαμε ότι η υπόστασις καταγράφει κυρίως την οντολογική πτυχή, ενώ το πρόσωπον την προθετική.

⁵ Φώτιος, *Ἀμφιλόχεια*, OZ', P.G.101, 488B. Πρβλ. Μ. Μπέγζος, *Ἡ συμβολὴ τοῦ Φωτίου στὴ φιλοσοφία*, Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικού Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος» (1995), σελ. 333.

επισήμανσης ότι αποτελεί ένα από τα πιο προσφιλή θέματα πραγμάτευσης στον χώρο της πατερικής και της σύγχρονης θεολογικής σκέψης⁶. Μάλιστα με τον Γρηγόριο Παλαμά, ο οποίος καταγράφει ρητά την οντολογική ισοδυναμία του προσώπου με την ουσία, ανακεφαλαιώνεται η προσωποκρατική βυζαντινή παράδοση, στο πεδίο όμως αποκλειστικά της θεότητας : *καὶ τῷ Μωυσῆ δὲ χρηματίζων ὁ Θεὸς, οὐκ εἶπεν· ἐγὼ εἰμί ἢ οὐσία· ἀλλ' ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία· αὐτός γὰρ ὁ ὢν ὄλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι*⁷. Σημειωτέον ότι οι ὅροι «ουσία» και «εἶναι» ἐδῶ δεν αναφέρονται σε θείες καταστάσεις, ἀλλὰ στις κτιστές, ὁπότε διατυπώνεται λόγος για την παραγωγή τους ἐκ του Θεοῦ ὡς ὄντος ἀπόλυτης τάξης κατὰ τις προβολές του.

Από το σημείο αυτό και ἐκείθεν η συλλογιστική του Φωτίου προβαίνει στην ἐξέταση και ἄλλων θεωρητικῶν παραμέτρων της χριστιανικῆς διδασκαλίας, με τα ὁποῖα ἀποπειράται να διευκρινίσει, ὅσον ἐνεστί, θέματα περὶ της Ἁγίας Τριάδος. *Εἷς οὖν Θεὸς ἐν τρισίν, καὶ τὰ τρία ἔν, ὡσπερ ἔφαμεν, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι διῖκνούμενος*⁸. Πρόκειται για μία συνεκφορὰ της μονάδας με την τριάδα, τέτοιας υφῆς, ὡστε εἶναι ἀδύνατο να διακριθεῖ προσωπικό και ἀνεξάρτητο θέλημα – ἐναντι των υπολοίπων δύο - σε ἕνα ἀπὸ τα πρόσωπα της Ἁγίας Τριάδος. Θα ὁδηγούσε, ἔστω ἐμμέσως, σε τριθεϊσμό. Με ἄλλους λόγους, τα τριαδικὰ πρόσωπα παραμένουν ἀναλλοίωτα και χωρὶς μετάπτωση των ποιοτικῶν και των λειτουργικῶν χαρακτηριστικῶν τους, ὅπως αὐτὰ εὐρίσκονται σε ἀπόλυτη – κατ' οἰκονομίαν ὁ ὅρος - συνάφεια με την οὐσία τους. Εἶναι προφανές ὅτι κάθε ἀναφορὰ σε πηγαῖο και σε ριζικό δεν μπορεῖ ἐδῶ να λειτουργήσῃ παρὰ μόνον με ὄρους αυτοαναφορᾶς, ὁποῖοι ὁμως, και αυτοί, δεν εἰσάγουν ουδεμία διπλόη. Στον χώρο, ὁμως, των ἀνθρώπων δεν ἔχουμε την μονιμότητα των προσώπων κατὰ την παρουσία τους και τη δράση τους, ἀλλὰ ὁ ἴδιοι παρουσιάζουν διαβαθμίσεις του συγκεκριμένου τρόπου με τον ὁποῖο δραστηριοποιούνται αὐτεξούσια και ὑπὸ την ἐπίδραση βεβαίως των συνθηκῶν που κατὰ περίπτωσιν επικρατοῦν⁹. Ὑπὸ την ἐννοια αὐτή, εὐρισκόμεθα ἐνώπιον ἐνός δυναμοκρατικῶν μοντέλου, το ὁποῖο, ὁμως, ἐξ οἰκείων ὀρων, με τις κατὰ περίπτωσιν ἰδιαιτερότητες, κρίνεται ὅτι πρέπει να εἶναι αὐτορυθμιζόμενο, καθότι δεν κατέχει την ἀπολυτότητα. Εἰδᾶλλως, το πρόσωπο δεν πραγματώνεται. Η ἀξία του ἀνθρώπινου προσώπου μόνον διὰ αὐτῆς της ρήτρας διασώζεται, ἀφού η οἰκειοθελῆς δραστηριοποίησίν του θεωρεῖται ἀπαραίτητη, για να φθάσει στο πλήρωμα της ὑπαρξῆς του, στην ἐνωσίν του δηλαδὴ με την Ἁγία Τριάδα. Σε ὅλη την ἐκτασῆ της διάρθρωσῆς του διαπιστώνουμε ὅτι, χωρὶς να παραβλέπει τις λεπτομέρειες του Ἐντεύθεν, διαμορφώνει τις ἀνάλογες συνθήκες για την προσέγγισιν και την ἀφομοίωσιν του Ἐκείθεν, με διυλίσεις πάντως τέτοιες που διαφυλάσσουν τον οντολογικὸ μονισμό.

Πρέπει, ὡστόσο, να παρατηρηθεῖ ὅτι ὁ Φώτιος ἀποκλείει ἀπόλυτα την πιθανότητα να ἀποτελεῖ εἴτε το σῶμα εἴτε και η ψυχὴ την αἰτία η ὁποῖα τροφοδοτεῖ τον ἀνθρωπο, ὡστε να στρέφεται προς την τέλεσιν του κακοῦ. Σημειώνει λοιπόν : *Εἰ δὲ ἐστὶ μὲν ἀνθρωπος ἀγαθός, ἔστι*

⁶ Βλ. Χρ. Γιανναράς, *Η ἐλευθερία του ἴθους*, ἐκδ. Ἰκαρος, 2002³, σελ. 28-29. Πρβλ. L. Benakis, *Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei PHOTIOS (893). Dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus*, Philosophie und Theologie in der veränderten Welt (1977), Symposium der Alexander von Humboldt – Stiftung (Ludwigsburg 1976), herausgegeben von D.Papenfuss - J.Soring, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, σελ 159-168.

⁷ Γρηγόριος Παλαμάς, *Ἐπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων*, 3, 2, 12 : Συγγράμματα, ἐκδ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1962, σελ. 666.

⁸ Φώτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, Λόγος Α', P.G. 104, 1312D. Σημειωτέον ὅτι παρουσιάζουν ἰδιαιτερότητα ἐνδιαφέρον για την σχέση οὐσίας και υποστάσεων, οὐσίας και ἰδιοτήτων ὁ ἀκόλουθος ἐρωτήσῃς των *Ἀμφιλοχίων* : *Πῶς λέγοντες Θεὸν μὲν ἕνα, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις, καὶ τὸν Πατέρα λέγομεν Θεὸν, καὶ τὸν Υἱὸν κατ' αὐτὸν Θεὸν, καὶ τὸ Πνεῦμα ὡσαύτως. Θεότητα δὲ λέγοντες μίαν και τρεῖς ὑποστάσεις, οὐκ ἔτι δυνάμεθα λέγειν οὔτε τὸν Πατέρα Θεότητα, οὔτε τὸν Υἱὸν, οὔτε τὸ Πνεῦμα, οὐδ' ἅμα*; Πρβλ. Φώτιος, *Τὰ Ἀμφιλόχεια*, P.G. 101, 197A – 205C.

⁹ Για την Ἀνθρωπολογία του Φωτίου, βλ. ἐνδεικτικὰ, Β. Γιούλτσης, *Θεολογία και διαπροσωπικὲς σχέσεις κατὰ τον Μέγαν Φώτιον*, Θεσσαλονίκη, 1974, σελ. 82 κ.ε.

δὲ τις καὶ πονηρός, ὧν ὁ μὲν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, ὁ δὲ πονηρὸν ἐκ τοῦ πονηροῦ, τίς οὐκ ἂν συνομολογήσειεν, ὡς οὐχ ἢ ἀπ' ἀρχῆς πλάσις τοῦ σώματος, ὡσπερ οὐδ' ἡ δοθεῖσα συνάπτεσθαι ψυχὴ καὶ διακυβερνᾶν αὐτὸ, οὐκ εἰς ἀντίπαλον ἀνάγεται ἀρχὴν, ἀλλὰ γε τὸ αὐτεξούσιον¹⁰. Υπό το πρίσμα αυτό, γίνεται αντιληπτό ότι ουδεμία οντολογική δυαρχία δεν είναι εφικτή, από την στιγμή που τόσο η αρετή όσο και η κακία δεν εκπηγάζουν από την ανθρώπινη φύση καθεαυτή κατά τις οντολογικές προδιαγραφές της, αλλά είναι αποτελέσματα της ελεύθερης επιλογής, της προαιρέσεως¹¹. Διαπιστώνει, βέβαια, στην ανθρώπινη συμπεριφορά την συνύπαρξη του καλού με το κακό, αλλά θεωρεί ότι το δεύτερο, εφόσον έρχεται σε αντίθεση με την καθεαυτή φύση του ανθρώπου, που είναι συγκροτημένος «κατ' εικόνα» και οδεύει προς το «καθ' ομοίωσιν», πρέπει να εγκαταλείπεται – ή, τελικά, θα εγκαταλειφθεί - για χάρη τού εξ ορισμού πρόποντος. Η θέση αυτή του Φωτίου είναι οριστική, ενώ εν ταυτώ αποτελεί κεφαλαιώδη θέση της χριστιανικής ηθικής φιλοσοφίας. Ωστόσο, ο βυζαντινός διανοητής εκτιμά ότι η γεγυμνασμένη και αγαθή θέληση ωφελείται ακόμη και από τις αντίξοες περιστάσεις. Απεναντίας, η *έθελόκακος γνώμη* οδηγεί στην αποδυνάμωση των ευαισθησιών του ανθρώπου και συνεπαγωγικώς τον καθιστά υπόλογο, διότι την ευεργεσία του Θεού την μετατρέπει στο διαλεκτικά αντίθετό της, δηλαδή σε παθογενή κατάσταση¹². Πρόκειται, ουσιαστικά, για τάσεις, οι οποίες πραγματοποιούνται με την αλλαγή του διακλαδισμού της βιωματικής κατάστασης και της διανοητικής δραστηριότητας των ανθρώπων, απ' ό,τι οι οντολογικές προδιαγραφές τους έχουν ορίσει.

Τα προαναφερθέντα σαφώς και δεν παρατηρούνται ούτε κατ' έλαχιστον στην περίπτωση του Θεού, ο οποίος είναι ένας κατά την ουσία του και τριαδικός κατά τις υποστάσεις του. Έξω από την τριάδα, δεν υπάρχει Θεός. Η προσωπική ύπαρξη του Θεού είναι όρος για την ουσιακή παρουσία του, όπως βεβαίως συμβαίνει και αντιστρόφως. Ιεραρχική διάκριση μεταξύ τους δεν υφίσταται ούτε αποκλίσεις προς διαφοροποιήσεις εκ του αρχικού, το οποίο ως εκ της απόλυτης αυτοϊδρυσής του είναι αμετάτρεπτο και απαραμείωτο. Βεβαίως, κατ' αναλογίαν με τον εσωτερικό τρόπο ζωής της Αγίας Τριάδος, το ανθρώπινο πρόσωπο είναι εκφραστικό μιας ιδιαίτερης και ανεπανάληπτης οντότητας και παρουσίας, με την τροπικότητα όμως να είναι διάχυτη στις μορφές της ύπαρξής του. Ο Φώτιος καταθέτοντας την άρρηκτη σχέση – χωρίς βεβαίως να παραθεωρεί και την διακριτότητά τους - μεταξύ προσώπου και ουσίας υποστηρίζει ότι εκδηλώνεται βαθμιαία μέσα στον χώρο και τον χρόνο η μοναδική προσωπική υπόσταση κάθε ανθρώπου, ως συνειδητή ανάκτηση και διακλάδωση των φυσικών προσόντων, των χορηγηθέντων προφανώς με το «κατ' εικόνα».

¹⁰ Φώτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, Λόγος Δ', P.G. 102, 216A. Χρῆζει επισήμανσης ἐδῶ ὅτι προφανῶς ἐπαφίεται στὴν ἐλεύθερη προαίρεση τοῦ κάθε ἀνθρώπου ἀναφορικὰ με τὸν ἀν θὰ ὀδηγηθεῖ σε αὐτοπραγματώσεις ἢ σε ἀλλοτριώσεις, σε αὐθεντικὴ ἀνάγνωση τοῦ ἐγῶ ἢ σε παραπλανητικὴ ἀντίληψή του. Πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ μίαν σχέσιν τῆς οντολογίας με τὴν ἠθικὴ, ἡ ὁποία ἀντανακλά τὴν ἐνότητά του ἀνθρώπινου εἶναι. Ἐπίσης, ἐνδιαφέρον προκαλεῖ γιὰ συγκριτικὴς συνexeτάσεις, καὶ τὸ ὅτι ὁ νεοπλατωνικὸς Πρόκλος ἀναφέρεται ἐκτενῶς στὸ ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο καὶ στὴν προαίρεση, καταστάσεις ποὺ ἀναγνωρίζει ὡς θεμελιωτικὴς τῆς σχέσεως θεοῦ – ἀνθρωπίνου.

¹¹ Φώτιος, *Τὰ Ἀμφιλόχεια*, P.G. 101, 1060D: *Τὸν ἀνθρώπον διέπλασεν ἔσχατον οἷον τινα εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν μέσῳ τεθεικῶς τῶν ἀψύχων καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν*. Ἐδῶ ἀναφερόμεθα σε μίαν ἀνανεούμενη διαλεκτικὴν σχέσιν τοῦ ἀνθρώπου ὡς δημιουργήματος με τὸν Θεόν ὡς δημιουργό, ποὺ ὀριοθετεῖται καὶ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν «κατ' εἰκόνα» καὶ «καθ' ομοίωσιν» πρὸς τὸν Θεὸ συγκρότησή του. Ἀπὸ πλευρᾶς ἀνθρωπολογικῆς, διατηρεῖται τὸ ρεαλιστικὸ κριτήριον, καθότι ὁ ἀνθρώπος παρουσιάζεται ὡς συναμφοτέρη οντότητα, ἀπὸ σῶμα καὶ νοῦ, καὶ ὡς ἐνδιάμεσος μετὰ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῦ συνόλου τῶν υπολοίπων ζωικῶν υπάρξεων.

¹² Φώτιος, *ὁ.π.*, P.G. 101, 121D – 124A: *Εἰς κρῖμα οὖν ἐλήλυθεν ὁ Σωτὴρ εἰς τὸν κόσμον, τουτέστιν εἰς κατάκριμα γέγονεν ἐκεῖνοις ὅσοι μὴ διαβλέψαι πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἠθέλησαν λυσιτέλειαν, μηδὲ σύνεσιν παρέσχον ἐπιγνώσιν τὴν ἑαυτῶν ἀπολύτρωσιν· τούτοις οὖν εἰς κρῖμα γέγονεν ὁ κοινὸς ἡμῶν Σωτὴρ· οὐκ αὐτὸς αἴτιος τοῦ δίκην ὀφείλει αὐτοὺς γεγονῶς, ἀλλὰ ἐκείνων τὸ σωτήριον εἰς ὀλέθριον ἑαυτοῖς μετασκευασαμένων φάρμακον*.

Β. Κτισσιολογία

Κατά την ορθόδοξη χριστιανική αντίληψη περί οντογένεσης, όλα τα όντα έχουν παραχθεί και παράγονται από την προοδευτική και πολυδύναμη δραστηριοποίηση του Θεού, ο οποίος θεωρείται ότι είναι η μία και αποκλειστική αιτία τού είναι και τού γίνεσθαι του κόσμου της αισθητηριακής εμπειρίας. Ακολουθώντας με συνέπεια ο Φώτιος τις οντολογικές και τις κτισσιολογικές αρχές του Χριστιανισμού, αρνείται ριζικά κάθε αιτιακό δυαλισμό¹³. Κατά τη γνώμη του, οι άνθρωποι και το υλικό κοσμικό σύστημα (φύση) αποτελούν δημιουργήματα αποκλειστικώς της παραγωγικής δύναμης του Θεού, με μία ποικιλία πάντως ιδιαιτεροτήτων ως προς τις προβολές Του. Όθεν, αποκλείεται ρητά το ενδεχόμενο να αποτελεί η οντότητα που είναι φορέας αρνητικών αξιολογικά προσήμων την ποιητική αιτία του φυσικού κόσμου. *Πρώτον μὲν ἔστι τὸ κατ' αὐτοὺς γνῶρισμα, τὸ δύο ἀρχὰς ὁμολογεῖν, πονηρὸν Θεὸν καὶ ἀγαθόν· καὶ ἄλλον εἶναι τοῦδε τοῦ κόσμου ποιητὴν τε καὶ ἐξουσιαστήν, ἕτερον δὲ τοῦ μέλλοντος... Ἡμεῖς δὲ τὸν αὐτὸν ἕνα Θεὸν ὁμολογοῦμεν καὶ παντουργὸν καὶ παμβασιλέα καὶ παντοκράτορα*¹⁴. Με το ανωτέρω εδάφιο καθίσταται προφανές ότι είναι σφάλμα να θεωρούν ορισμένοι ότι ο εφευρέτης της κατάστασης που κινείται στους αντίποδες του αυθεντικού θεωρητικού Λόγου – δηλαδή ο κατασκευαστής του ψεύδους - μπορεί να εξουσιάσει κανονιστικώς σε διηνική κλίμακα ἔστω και ἕνα από τα κτίσματά, τα οποία ἔχουν προκύψει από την θεία ἔλλογη ενέργεια.

Μάλιστα, για να προσδώσει ο Φώτιος εγκυρότητα στις εκτιμήσεις του, επικαλείται εδάφια της Καινῆς Διαθήκης, σύμφωνα με τα οποία, και μέσα από ποικίλου είδους αφορμές, η δυαδική αρχή αποδεικνύεται ως μία αιρετική θεώρηση του θείου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η εναγώνια παράκληση της λεγεώνας των πονηρών, να τους επιτραπεί η καταφυγή στους χοίρους, μετά την θεραπεία του δαιμονιζόμενου νεανία. Πιεζόμενοι από την ανάγκη και όχι στηριζόμενοι σε σαφή ορθολογικά στοιχεία, αναγνωρίζουν τους χοίρους ως έργα του ενσαρκωμένου θείου Λόγου, επί των οποίων δεν διαθέτουν εξαρχῆς ουδεμία δικαιοδοσία. *Αἰτοῦσι γὰρ οἱ τῆς πονηρίας τὸν κοινὸν Κτίστην καὶ Δημιουργὸν ἄδειαν αὐτοῖς παρασχεῖν, κἄν γοῦν ἐν ἐκείνοις ἐσελθεῖν... Ὁρᾷς πῶς ὁ τῶν δαιμόνων λεγεὼν οὐ λόγοις ἀλλ' ἀνάγκῃ πιεζόμενος τοὺς χοίρους ἀνομολογεῖ ἔργα τοῦ ἐν τῇ σαρκί κρυπτομένου ἀληθινοῦ Θεοῦ*¹⁵; Η κατάσταση του αποσυντονισμού είναι διάχυτη, ακριβῶς εκ της μη προϋπαρξῆς μίας συγκεκριμένης οντολογικῆς ισχύος.

Επιπλέον, είναι απαραίτητο να επισημάνουμε ότι στην ἀνά χείρας ἐνότητα ο Φώτιος προβαίνει σε ριζική οντολογική διάκριση ἀνάμεσα στον Θεό, τον μόνο ἄκτιστο και αἰώνιο, και στα δημιουργήματα, τουλάχιστον για να αποφύγει πανθεϊστικούς συμφορμούς. Τονίζει, λοιπόν, ότι ο Θεός με την λογική και τη σοφία Του, στο σύνολο του υπαρκτού προσέδωσε υπόσταση κατά τον χρόνο που προσιδίαζε και που ο ἴδιος αποκλειστικά επέλεξε και συνεχίζει να προσδίδει, τόσο στα καθόλου ὅσο και στα επιμέρους, ὁπότε το ολιστικό κτισσιολογικό παράδειγμα είναι διάχυτο. Παράγει δηλαδή τις γενικές – και απαραμείωτες βεβαίως - μορφές ὑπαρξῆς, ὅπως π.χ. τη ζωή, και επιμέρους οντικές παρουσίες, ὅπως π.χ. τα ζῶα, τα οποία πάντως με ἄμεσο τρόπο δέχονται τις τροφοδοσίες της ζωῆς, κατά την διεργασία που ἄνωθεν ἔχει ορισθεῖ. Ο ὅρος «καθόλου» χριστιανικά – και, σημειωτέον, νεοπλατωνικά - ἔχει ἕνα ιδιαίτερο περιεχόμενο αρχετυπικῆς υφῆς και αναφέρεται σε ὅτι συνιστά τα γενικά χαρακτηριστικά – τους ἔλλογους πυρήνες - της κτίσης¹⁶.

¹³ Για τις κοσμολογικές ἀπόψεις του Φωτίου, βλ. Χρ. Τερέζης – Χαράς Ρηγάλου, *Ὀψεις τῆς βυζαντινῆς κοσμολογίας (Φιλόπονος – Φώτιος)*, Βυζαντινά 26 (2006) 395-414.

¹⁴ Φώτιος, *Ἱστορία χρειώδης ἔλεγχος τε καὶ ἀνατροπῆς*, P.G. 104, 1253B-D.

¹⁵ Φώτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, Λόγος Δ', P.G. 102, 221C.

¹⁶ Βλ. Β. Τατάκης, *Φώτιος, ὁ Μεγάλος Ἀνθρωπιστής*, εἰς *Μελετήματα Χριστιανικῆς Φιλοσοφίας*, εκδ. Αστήρ, 1981², σελ. 127-128. Για το ζήτημα των «καθόλου» στη βυζαντινή σκέψη, πρβλ. Λ. Μπενάκης, *Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών*, *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-1979) 311-340. Εδώ ακριβῶς πρόκειται για μία εξέλιξη στα ἴδια τα ὅρια του ρεαλισμοῦ, ἡ ὁποία διαρθρώνεται ως εξής: α) χωριστή ὑπαρξῆ των ειδῶν, β) ἐνύπαρξῆ των

Είναι, λοιπόν, αποδεκτή από τον Φώτιο η μεταφυσική της χριστιανικής διδασκαλίας, σύμφωνα με την οποία ο Θεός είναι ο δημιουργός, ο χορηγός και η ανεξάντλητη τροφοδοτούσα πηγή της ουσίας των όντων¹⁷. Με την εν λόγω παρέμβαση μάλιστα η κτίση διαρθρώνεται σε επιμέρους κατηγορίες, οι οποίες προσλαμβάνουν τις προγραμματικά οριζόμενες διαρθρώσεις τους από το θείο εκείνο αρχέτυπο το οποίο στην καθεμία προσιδιάζει.

Πιο συγκεκριμένα, ο Φώτιος στο σημαντικό υπό φιλοσοφικής οπτικής κείμενο των *Αμφιλοχίων Περί γένους και είδους άπορίαι διάφοροι*¹⁸ απορρίπτει τὰς κατὰ Πλάτωνα ιδέας τὸ προϋφιστάνειν τύπους τῶν παραχθησομένων...τὸ ζητεῖν παραδείγματα τῶν ὑφισταμένων...τὸ τοὺς τύπους ἐκάστης ιδιότητος ἐκεῖθεν ἀπομάττεσθαι τὰ καθ' ἕκαστα και δέχεται, σ' ἓνα αρχικό πάντως επίπεδο, την αριστοτελική διδασκαλία : τὰ γένη και εἶδη...τὰ μὲν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς οἱ χαριέστερον φιλοσοφοῦντες ..., με μία επεξεργασία που τον οδηγεί να ονομάζει την λύση του οὐκ ἀκομψοτέραν από την αριστοτελική. Πραγματικά, το κύριο πρόβλημα του Φωτίου είναι αν τα είδη είναι ασώματα ή σώματα (ἔκφραση του δευτέρου ερωτήματος του Πορφυρίου) και η απάντησή του είναι η εξής : σωματικά (οὐ σώματα) και δηλωτικά τῶν ὑποκειμένων (οὐ δηλούμενα) και ἀναπτύσσοντα τὴν ὑπαρξιν τούτων (οὐχ ὑφιστῶντα) και τὴν οὐσίωσιν τῶν ἐν αὐτοῖς μερῶν ἀπαγγέλλοντα (οὐ παρέχοντα) και ὀνόματα σημαίνοντα τὰς ὑποστάσεις καταλλήλοις νοήμασι (οὐ παρεχόμενα τοῖς οὐσι...). Η κυρίαρχη θέση που εδώ επικρατεί είναι το πώς η μεταφυσική της υπερβατικότητας μετεξελίσσεται σε μεταφυσική της εμμένειας, χωρίς μάλιστα η δεύτερη να έχει ἔστω και την ελάχιστη συνέπεια στην υφή της πρώτης. Ἐτσι, κατὰ την διατύπωση του Β. Τατάκη, ο βυζαντινός λόγιος αντικρούει όχι μόνον την πλατωνική θεωρία των Ιδεών αλλά και την αριστοτελική, που αναγνωρίζει, μέσα από μία άλλη θεωρητική διαδρομή, στο είδος ρόλο ανάλογο με την πλατωνική Ιδέα. Πρόκειται για μία θέση που στηρίζεται στην λογική εκείνη που απορρέει από το αυστηρό μονιστικό παράδειγμα, το οποίο «αδιαπραγμάτευτα» καθίσταται η τροφοδοτούσα πηγή των μεταφυσικών προδιαγραφών – θεμελιώσεων της πατερικής διδασκαλίας¹⁹. Συνεπώς οι πλατωνικές ιδέες, υπό την λειτουργία τους ως αυθύπαρκτων και παραγωγικά αυτόνομων ἔναντι του θείου δημιουργού, απορρίπτονται²⁰. Η προϋπαρξη των Ιδεών –

ειδών στα φυσικά σώματα και γ) διά της αφαιρετικής μεθόδου διαμόρφωση των ειδών ως θεωρητικών σχημάτων στην ανθρώπινη συνείδηση. Στην εν λόγω μάλιστα διάρθρωση, διακλαδίζεται, τόσο από οντολογικής όσο και από λογικής πλευράς, η σχέση «εν- πλήθος».

¹⁷ Σημειωτέον, παρενθετικά, ότι ο Φώτιος, με πλούσιες φιλοσοφικές γνώσεις, διασώζει στο έργο του *Βιβλιοθήκη* την μαρτυρία ότι κατὰ την θύραθεν παράδοση, η υπέρτατη αρχή του σύμπαντος είναι ο Νους, τροφοδοτούμενος εκ του νεοπλατωνικού Ενός, ο οποίος ταυτίζεται με τον «δημιουργόν» του *Τιμαίου*. Ο δημιουργός Θεός σχετίζεται με τον νουν του πλατωνικού *Φιλήβου* (27b) και του *Σοφιστού* (265c), δίχως να είναι παντοδύναμος, καθ' ὅσον δημιουργεί τον κόσμο «καλόν λίαν» και συνεργάζεται με τα δεδομένα της ανάγκης. Βλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, 47- 48. Πρβλ. Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, P.G. 104, 462B.

¹⁸ Φώτιος, *Τὰ Ἀμφιλόχεια, Περί γένους και είδους άπορίαι διάφοροι* (P.G.101, 477D-489B), εκδ. Σ. Οικονόμου, Αθήνα 1858, σελ. 131-134. Εδώ ἄνετα θα μπορούσαμε να παραθέσουμε την ακόλουθη επισήμανση του Πορφυρίου, η οποία έχει ποικίλα πεδία εφαρμογών στην μελέτη μας: *Φημι τῶν καθόλου λεγομένων τὰ μὲν ἔστιν γένη, τὰ δὲ εἶδη, τὰ δὲ διαφοραῖ. Τῶν δὲ εἰδῶν και γενῶν τὰ μὲν ἔστιν μόνον εἶδη, ἃ διαρεῖται εἰς τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ ἦν μόνον γένη. ταῦτα δὲ ἦν ὧν οὐκέτι ἄνωτέρω εὐρίσκειται γένος. Ὅσα δὲ τούτων μεταξύ, ταῦτα εἶδη μὲν ὄντα τῶν ἐπαναβεβηκότων, γένη δὲ τῶν ὑποκαταβεβηκότων εἰκότως ἂν εἴη ὑπάλληλα τὰ γένη. Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορία κατὰ πρῶσιν και ἀπόκρισιν, 83.18-23.*

¹⁹ Βλ. Β. Τατάκης, *Ο Φώτιος ως φιλόσοφος*, Polychordia (1968), Festschrift Für Dölger 3, Amsterdam, σελ. 185-190. Πρβλ. Β. Τατάκης, *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, σελ. 126-128.

²⁰ Φώτιος, *Τὰ Ἀμφιλόχεια, Περί γένους και είδους άπορίαι διάφοροι*, σελ. 131. Με τις βασικές θέσεις που διέπουν τα κείμενά του αυτά, δηλαδή την απόρριψη του αυθυποστάτου των Ιδεών και της ιεράρχησής τους πριν από τον δημιουργό, ο φιλόσοφος του 11^{ου} αιώνα κινείται μέσα στην πατερική αλλά και την λόγια παράδοση του Βυζαντίου. Πρβλ. Ἀρέθας, *Σχόλια εἰς τὴν Ἀλβίνου Επιτομήν*, εκδ. L.G. Westerink- B. Laourdas, Ελληνικά 17 (1962) 112-114: *Και μὴν ...εἶεν ἂν και αἱ ιδέαι ὁμότιμοι τῷ θεῷ και εἰκότως θεοὶ και αὐταί ... και οὕτως ἀπάντων τῶν φυσικῶν ὑφιστάμεναι ιδέαι θεοὶ αὐταί*

προτύπων προσδιορίζει έναν όχι αυτοδύναμο δημιουργό – τεχνίτη. Επιπλέον βεβαίως, δεν μπορεί να αναδυθεί ως αποχρών λόγος να αποδώσουμε τις Ιδέες – πρότυπα, τις αμετάβλητες και αναλλοίωτες μέσα στον νου του Θεού, σε όντα που ευρίσκονται σε μία αδιάκοπη – έστω μεταφυσικής τάξης - «πρόοδο». Μία τέτοια εκδοχή θα οδηγούσε με κάθε άνεση στο να υποστηρίξουμε, εκτός των άλλων, ότι οι περί δημιουργίας απόψεις των χριστιανών δεν απομακρύνονται ιδιαίτερα από τις θέσεις των κύριων εκπροσώπων του ύστερου αθηναϊκού Νεοπλατωνισμού, του Πρόκλου και του Δαμάσκου, σύμφωνα με τις οποίες οι θείες και άυλες Ιδέες ακολουθούν μία διαδικασία βαθμιαίας εκκοσμικεύσής τους και καθίστανται στο τέλος Φύση ή φυσικοί λόγοι ή ακόμη και ένυλες Ιδέες²¹. Χριστιανικά είναι οι θείοι λόγοι, οι οποίοι εκπέμπονται άμεσα, χωρίς διακλαδικές διαμεσολαβήσεις, προς την φύση. Κατά τον Β. Τατάκη, ο Φώτιος παραμερίζοντας αυτόν τον διττό ρεαλισμό του Πλάτωνος και τις θέσεις των μεταφυσικών κυρίως ρεαλιστών – των νεοπλατωνικών -, κατορθώνει, από τη μία πλευρά, να διαφυλάξει άθικτη την παντοδυναμία του Θεού και την μη υπερβάσιμη απόσταση ανάμεσα στον Δημιουργό και στο δημιούργημα, και, από την άλλη πλευρά, να πετύχει έναν συμβιβασμό μεταξύ νομιναλισμού και ρεαλισμού²². Είναι νομιναλιστής, καθότι αποδέχεται και την γνωσιολογική εκδοχή περί των «καθόλου», τα οποία εκλαμβάνει και ως γενικές έννοιες, αλλά – σημειωτέον – υστερογενώς.

Με τα έως τώρα δεδομένα οδηγούμεθα στο συμπέρασμα ότι ο υλικός κόσμος της εμπειρίας ανατιμάται στη σκέψη του Φωτίου και προσφέρεται στην ανθρώπινη συνείδηση για μία συστηματική γνωστική προσέγγισή του. Συγχρόνως όμως, η κτίση δεν είναι απλώς ένα λογικό προϊόν του θείου θελήματος αλλά και έκφραση μίας υψηλού επιπέδου καλλιτεχνικής παρέμβασης. Κύριο χαρακτηριστικό της είναι το κάλλος, αισθητική κατηγορία που ορίζεται όχι μόνον ως ωραιότητα αλλά και ως πρόσκληση να μετάσχουν οι άνθρωποι σε αυτό που η ίδια είναι και που τούς προβάλλει²³. Ουσιαστικά, ο Φώτιος εκφράζει μέσα από τα κείμενά του εκείνη την στάση ζωής που ανακαινίζει τον άνθρωπο και τον συνδέει ουσιαστικά και γόνιμα με - το φυσικό και κοινωνικό - περιβάλλον του και με τον Θεό. Η αντιμυνηχαική εικόνα περί του κόσμου έχει κεφαλαιώδεις συνέπειες στην εκτίμηση περί της φυσικής κατάστασης των όντων, διότι κανένα αισθητό και υλικό στοιχείο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δημιούργημα, και πολλώ μάλλον ως οντολογική έδρα του κακού.

Αναφερόμενος, μάλιστα, ο χριστιανός λόγιος στην υλική πραγματικότητα και στον τρόπο με τον οποίο βιώνουν οι άνθρωποι την χρήση του υποκειμένου στην αισθητηριακότητα κόσμου, αναφέρει για το θέμα μας τα ακόλουθα: *Ἡ μὲν οὖν δημιουργία τοῦ Θεοῦ, τὰ δημιουργήματα πάντα καλὰ λίαν προηγάγετο · καὶ ἡ φύσις αὐτῶν ἔχει τὸ ἄριστον · ἀνθρώπων δὲ παράλογοι καὶ ἔκθεσμοι χρήσεις πολλὰ τῶν δημιουργημάτων βεβηλώσασαι, τὰ μὲν ἀκάθαρτα καὶ νομιζέσθαι*

ἔσονται ὁμότιμοι τῷ πρώτῳ θεῷ. Καὶ ποῦ σοι Πλάτων, τὸ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσύγκριτον τοῦ Θεοῦ; Ὁ θεός, ὡς ἔοικε, Πλάτωνος οὕτως ἀσύνετός τις καὶ ἀσθενής ὡς μηδὲν δύνασθαι ποεῖν εἰ πρὸς παράδειγμα ἀφορῶ...

²¹ Βλ. Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 803.6- 804.17. Πρβλ. Δαμάσκος, *Ἀπορίαὶ καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, Paris 1, 1899, τομ. II (ανατύπ. Bruxelles 1964 και G. Westernink- J. Combes, vol. I-III, Les Belles Lettres, Paris 1986-1991), 156.31 - 160.22, 267.19-25. Ομοίως και Χρ. Τερέζης, *Ἡ ρεαλιστικὴ ἐκδοχὴ των «καθόλου»*, στο *ἔργο του Πρόκλου*, Πάτρα 1989, σελ. 38-40.

²² Βλ. Β. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μετάφρ. Ε. Κ. Καλπουρτζή, Αθήνα 1977, σελ. 134. Πρέπει να σημειώσουμε ότι στον Φώτιο οφείλουμε την σαφέστερη διατύπωση της βυζαντινής σκέψης αναφορικά με το ζήτημα των γενικών εννοιών. Γένος και είδος υπάρχουν, είναι σωματικά, αλλά δεν είναι σώματα. Επαναλαμβάνουμε σκοπίμως την διευκρίνιση: *Σωματικὰ μὲν ἐστὶ τὰ γένη καὶ εἶδη τῶν σωμάτων, οὐ σώματα δέ· καὶ δηλωτικὰ τῶν ὑποκειμένων, οὐ δηλούμενα δέ·* (P.G.101, 488B). Με την δεύτερη επισήμανση καταγράφεται και η γνωσιολογική – ονοματολογική προτεραιότητα των «καθόλου» έναντι των επιμέρους, οπότε χρήζει προσοχής ο τρόπος με τον οποίο θα χρησιμοποιηθεί η αφαιρετική μέθοδος.

²³ Βλ. ενδεικτικά Χρ. Τερέζης, *Ἡ ὁρθόδοξη χριστιανικὴ θεολογία καὶ ἡ ανατίμηση του υλικού κόσμου*, Φιλοσοφία και Ορθοδοξία (1994) 335.

και καλεῖσθαι παρεσκευάσαν²⁴. Διαστέλλει δηλαδή μεταξύ φύσεως και χρήσεως των δημιουργημάτων του Θεού ως καλών λίαν και προβάλλει την αξιολογική διάκριση μεταξύ του καθαρού και του ακαθάρτου, την οποία θεωρεί ως συνέπεια της παρά των ανθρώπων, εξειδικευμένης κατά περίπτωση, χρήσεως. *Πολλὰ μὲν γὰρ τῆ φύσει ἔστι λίαν χρηστά, οὐ παρά τὴν τῶν χρωμένων φαυλότητα*. Οπότε το ζήτημα μεταφέρεται από την οντολογία (από το πώς είναι) στην γνωσιολογία και στην ηθική, τους τρόπους δηλαδή της μετάφρασής της σε ανθρωπολογικό επίπεδο. Ουσιαστικά, στο σημείο αυτό ο Φώτιος προβάλλει και τον σεβασμό προς την φυσική βιολογική τάξη²⁵. Γράφει σχετικώς : *τὸ μὲν οὖν δύσχρηστον, τὸ δὲ τοὺς ἔστιν ἀνατρέπειν τῆς φύσεως*. Γι' αυτό λοιπόν, η ανατροπή των θεοσδότην θεσμών της Φύσεως χαρακτηρίζεται ως κατάσταση αμοιβαίας εχθρότητας ανθρώπου και Φύσεως, υπαιτιότητα όμως του πρώτου.

Από τα ανωτέρω καθίσταται προφανές ότι τα υλικά στοιχεία του κόσμου - με κυρίαρχη την προβληματική που αναφέρεται στην αρχή και την σύσταση των αισθητῶν ὄντων - τοποθετούνται στο κέντρο των ενδιαφερόντων της σκέψης του Φωτίου, συνδέοντας την ύπαρξη του ανθρώπου με το άμεσο περιβάλλον του και ευρύτερα με όλο το φυσικό σύμπαν. Η ύλη ως προϊόν των θείων ενεργειῶν αγιάζεται και χρησιμοποιείται ως ένα διαμεσολαβητικό στάδιο, όπου ο άνθρωπος αποκτά τους όρους για να αναδείξει την ταυτότητα και την επίγνωση του νοήματος της παρουσίας του²⁶. Υπό μία τέτοια οπτική, εξασφαλίζεται η εικόνα τού καταρχήν αγαθού ανθρώπου και του κοσμικού συστήματος μακράν από σκοτεινές επικυριαρχίες. Και η εν λόγω κατάσταση διαμορφώνεται υπό την έννοια ότι, προσβλέποντας προς την ύλη, ανακαλύπτει εντός της τα ρήματα του Θεού, τα οποία επιχειρεί να τα αποκωδικοποιήσει, προκειμένου να κατακτήσει το θεωρητικά, το ηθικά και το αισθητικά αξιόλογο.

Γ. Ενσάρκωση (Χριστολογία)

Ο Χριστός αποτελεί την εν ανθρωπίνω προσώπω ιστορική και αισθητή έκφραση του Υιού και Λόγου του Θεού. Με την υποστατική ένωση των δύο φύσεων - θείας και ανθρωπίνης - στον Χριστό, σηματοδοτείται η έναρξη του σωτηρίου σχεδίου του Θεού για την ανθρωπότητα, προκειμένου να πραγματοποιηθεί προοπτικά σε πλήρη βαθμό η θεία Οικονομία, δηλαδή η αποκατάσταση της ενότητας του ανθρώπου με τον Θεό. Συγκεκριμένα, ο Φώτιος σημειώνει τα εξής παραμένοντας συνεπής προς την διαμορφωθείσα παράδοση : *Γεγένηται μὲν γὰρ ὁ τοῦ ἀγαθοῦ Πατρὸς ἀγαθὸς Υἱὸς ἐκ παρθενικῶν λαγόνων διὰ τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν, καὶ σάρκα τὴν ἡμετέραν ἐκ τῶν ἀχράντων ἑαυτῷ διαπλάσας αἱμάτων ἐχρημάτισεν ἄνθρωπος*²⁷. Ο Λόγος προσέλαβε σάρκα με αληθῆ τρόπο στο σύνολό της και έτσι της έδωσε την δυνατότητα να αποκτήσει νοερά χαρακτηριστικά. Η αλληλοπεριχώρηση είναι σαφής, στο πλαίσιο μίας προκεχωρημένης αμοιβαιότητας.

²⁴ Φώτιος, *Τὰ Ἀμφιλόχεια ΙΘ'*, εις το *καλὰ λίαν*, εκδ. «Σ. Οικονόμου», σελ. 31-322. Πρβλ. Ηλίας Οικονόμου, «*Θεολογική προϋπόθεση της τεχνολογικής δραστηριότητας του Ανθρώπου, Η ερμηνεία του "κατ' εικόνα" εις τα Ἀμφιλόχεια του Μ. Φωτίου*, τομ. ΚΣΤ, ΕΕΣΠΑ (1984) 181-194. Σχετικά με το ζήτημα περί της αποδοχής από την Βυζαντινή φιλοσοφία της αντίληψης αναφορικά με την παράχρηση θα υπομνησθεί εδώ η άποψη του Μαξίμου, ο οποίος δέχεται ότι, *οὐδὲν αὐτῶν κακὸν ὄν τῷ ἰδίῳ λόγῳ, παρά δὲ τὴν χρῆσιν, εἶτε κακὰ κυρίως, εἶτε ἀγαθὰ εὐρίσκεται*. Μάξιμος Ὁμολογητής, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G.90, 1008 CD.

²⁵ Για το θέμα της οικολογικής κρίσης, βλ. Ηλίας Οικονόμου, *Ορθοδοξία και Οικολογία*, εις *Η προσωπικότητα και η θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, Ιερά Σύνοδος της Ελλάδος, Αθήναι 2011, σελ. 359-381. Πρβλ. R. Attfield, *Ethics of Global Environment*, Edinburg 1999.

²⁶ Μάξιμος Ὁμολογητής, *Κεφάλαια Θεολογικά* 3, P.G. 90, 1261D. Πρβλ. Ι. Ζηζιούλας, *Η κτίση ως Ευχαριστία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1992, σελ. 17-37. Βλ. επίσης, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος Απολογητικός*, εκδ. B. kotter, 1975, σελ. 105: *Σεβῶ τὴν ὕλην... οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων...*

²⁷ Φώτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, P.G. 102, 188D.

Έτσι, ο Χριστός φυσιοῦται, όχι μόνον κατά τις ενέργειές του, αλλά και κατ' αυτήν την ουσίαν του, διά της υποστάσεως του δημιουργικού Λόγου, η οποία δηλώνει την οντολογική ισχύ της θεότητος. Η υποστατική φυσική σχετικά με την ανθρωπολογία, η ακόλουθη παράμετρος της ενσάρκωσης : το ίδιο το υπερφυσικό αυτό γεγονός κατεδείκνυε μία κεφαλαιώδη αφετηριακή κατάφαση στην ανθρώπινη σάρκα ή συνολικότερα στην κτιστή φύση. Η κατάφαση αυτή δεν ήταν απλά μία ένδειξη εκτίμησης ή αποδοχής, αλλά οριοθετούσε την διαλεκτική του θείου με το ανθρώπινο και του ακτίστου με το κτιστό σε νέα κλίμακα. Επιπλέον, ο Χριστός ως θεανδρική υπόσταση εκφράζει, εκτός από τα υπόλοιπα, τον τρόπο παρουσίας του ακτίστου μέσα στο κτιστό και ορίζει το βαθμό κατανόησης από τον άνθρωπο της παρουσίας αυτής²⁸. Το ζήτημα δηλαδή θεάται τόσο υπό την οντολογική όσο και υπό την γνωσιολογική εκδοχή του. Ωστόσο, την συνάντηση θείου - ανθρώπινου εξασφαλίζουν αναμφίβολα οι οντολογικές καταβολές του Χριστού, αλλά σ' ένα πρωτογενές προϋποθετικό επίπεδο, σε αυτό των σπερματικών προδιαγραφών και σαφώς μόνον ως προς το πρόσωπό του. Το ανθρώπινο σώμα εμφανίζεται να έχει τη δυνατότητα να καταστεί φορέας της θείας λογικής - σχεδιασμού και έτσι διαμορφώνεται, εκ της εν λόγω διαδρομής, μία αισιόδοξου τύπου ανθρωπολογία, αφού όλα τα ανθρώπινα στοιχεία - όργανα αποκτούν θετικό αξιολογικό πρόσημο. Εξάλλου, πώς θα συνέβαινε διαφορετικά, την στιγμή που θεωρείται ότι ο Θεός είναι δημιουργός του συνόλου της ανθρώπινης ύπαρξης. Θα επισημαίναμε μάλιστα ότι ο πυθαγορισμός και ο αρχικός πλατωνισμός δεν μπορούν να ενταχθούν σε μία τέτοια προοπτική, καθότι έναντι του σώματος τηρούν, αν όχι απαξιωτική, τουλάχιστον σκεπτικιστική στάση. Σημειώνει λοιπόν ο Φώτιος, *καὶ σὺ, ἄνθρωπε, ἀνάνηψον, οὐπω θέλεις ἐπιγινῶναι τὸν σεαυτοῦ Δεσπότην, ἀλλ' ἔτι τὸ σὸν σῶμα πλάσμα λέγεις τοῦ Πονηροῦ*²⁹; Δεν εισάγονται δηλαδή καταστάσεις απαξιώσεων και αρνητικών προσήμων, διότι ήδη από την βιβλική παράδοση θεωρούνται τα πάντα ως καλά λίαν, ως συντελεστικά - εκφραστικά της αρμονίας και της ωραιότητάς.

Ο Φώτιος, χωρίς να αφίσταται κατ' ουδένα τρόπον από τις ήδη παγιωμένες απόψεις των Πατέρων της Εκκλησίας, θέτει στο περιθώριο την ἀριστὶ ἀπαξίωση του σώματος - καθώς και της ὕλης γενικότερα -, και την καταξίωση μόνον της ψυχῆς, του πνεύματος του ανθρώπου, όπως την εμφάνισαν οι Μανιχαῖοι. Δεν επιλέγει δηλαδή ένα μονοδιάστατο ερμηνευτικό - αξιολογικό κριτήριο, και μάλιστα σε παρατεταμένη κλίμακα διάρκειας, εφόσον το τελολογικό παράδειγμα είναι διάχυτο στο έργο του. Μία τέτοια μορφή ἀπαξιωτικῆς παραγωγῆς δεν προσιδιάζει στην θεία δημιουργικότητα, καθότι στερείται οντολογικῶν ποιότητων και καλαισθησίας. Μάλιστα από πλευρᾶς μίας γενικευμένης ανθρωπολογίας, τίθεται στο περιθώριο οποιαδήποτε διχαστική τομὴ ἀνάμεσα στο πνεῦμα και στο σῶμα, η οποία θα μπορούσε να προκαλέσει και ψυχολογικές ανισορροπίες, καθότι θα παρουσιαζόταν ο άνθρωπος ως συγκείμενος ἀπὸ μη συμβατὰ μεταξύ τους στοιχεία. Ουσιαστικά η συνύφανση των δύο στοιχείων δηλώνει το ὅτι ενεργοποιούνται συμπληρωματικά κατὰ την μεταξύ τους ἀμοιβαιότητα, προκειμένου το ανθρώπινο εἶδος να οδηγηθεῖ στο πλήρωμα πραγμάτωσης των υπαρξιακῶν δυνατοτήτων του, ὑπὸ τα χριστολογικά βεβαίως κριτήρια. Ἄρα, δεν θεωρεῖ ὅτι το στοιχείο της ὕλης ἢ το κοσμικὸ σκεῦος αντικατοπτρίζει μια τιμωρητικὴ διάθεση του Θεοῦ ἢ ἕνα βάρος που φέρει ἀναγκαστικά ο άνθρωπος, ἀλλὰ ὅτι ἀποτελεῖ ἕνα πεδίο - ὄχημα διαλόγου ἀνάμεσα στο φυσικὸ και στο μεταφυσικὸ.

Προοδεύοντας τη συλλογιστικὴ του, ο βυζαντινὸς λόγιος ἐπισημαίνει ὅτι στο πρόσωπο του Ἰησοῦ Χριστοῦ κεφαλαιοποιεῖται το προαιώνιο σχέδιο της θείας πρόνοιας - οικονομίας, ὑπὸ

²⁸ Βλ. V. Lossky, *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία της Ανατολικῆς Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 157-180. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Θέματα Ὁρθόδοξου Θεολογίας*, εκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Αθήνα 1973, σελ. 33-42.

²⁹ Φώτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, P.G. 102, 229D - 232A. Ἴδη ἀπὸ τον Ἀπόστολο Παῦλο το σῶμα θεωρεῖται ὡς ναὸς του Ἁγίου Πνεύματος, ὁπότε συνιστᾶ θεοφάνεια και καθηκόντως πρέπει να χαίρει ἀνάλογης προς την ψυχὴ ἐπιμέλειας.

το πρίσμα της υπερφυσικής Αποκάλυψης. Παράλληλα, προσφέρει όλες τις δυνατότητες αλλά και τις προϋποθέσεις για άρση των καταστάσεων της φθοράς, τις οποίες προκάλεσε η αμαρτία, ως συντελεστική της παραμονής στην παθογένεια και της αδυναμίας αναδιάταξης της εκ μέρους του φορέα της. Έτσι, καθίσταται συνειδητό με ποιούς όρους η ανθρωπότητα από την οδό προς τον θάνατο επαναφέρεται στην πορεία προς την ζωή, από την φθορά στην αφθαρσία, από τα δεσμά του χρόνου, υπό την αλλοιωμένη εκδοχή του, στην αιωνιότητα: *Πληρώσας γάρ τὴν οἰκονομίαν ὁ φιλόανθρωπος ἡμῶν καὶ ἀγαθὸς Θεός, καὶ τὴν νίκην ἤδη φέρων κατὰ γε τοῦ θανάτου καὶ αὐτοῦ τοῦ προξενήσαντος τῷ γένει τὸν θάνατον λαμπρὰν, ἐπειδὴ τὸν θάνατον σκυλεύσας ἀνέστη*³⁰. Να σημειώσουμε, εντελῶς συνοπτικά, ὅτι ο αφηγηματικός τρόπος της περιγραφῆς εἶναι διάχυτος και αντανακλά εὐρτίους λατρευτικούς ὕμνους.

Εἶναι, λοιπόν, προφανές ὅτι η Ανάσταση δεν ἔχει συμβολικό χαρακτήρα για τους ανθρώπους, ἀλλὰ πραγματικό και προϋποθέτει, κατ' επέκταση, μία νίκη και ἓνα θρίαμβο κατὰ των δυνάμεων που εγκλωβίζουν τους ανθρώπους σε νομοτελειακούς προορισμούς και μηδενιστικές αλλοιώσεις. Πρόκειται δηλαδή για μία οὕτως εἰπεῖν οντολογική επικράτηση ἐπὶ των δυνάμεων που λειτουργοῦν παρά φύσιν, οι οποίες στο πλαίσιο της χριστιανικῆς διδασκαλίας θεωροῦνται ὅτι ἀπὸ το ἐπίπεδο των αρχαγγέλων μετέπεσαν σε αὐτὸ των δαιμόνων. Το ἐπίσης οντολογικό στοιχείο ως ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι ελευθερώνεται ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τις δυνάμεις της φθοράς και του θανάτου σε ουσιαστικότερο υπαρκτικό ἐπίπεδο. Στην περίπτωση αὐτή, το γεγονός της Ανάστασης του Χριστοῦ ἐγκεντρίζεται στο ἀνθρώπινο γένος και εὐρίσκεται σε αμοιβαῖο συντονισμό με το «καθ' ὁμοίωσιν», το οποίο ἀποτελεῖ το κορυφωτικό σημεῖο της πορείας κάθε πιστοῦ, η ἀπόλυτη ἔκφραση της τελολογικῆς ἀποστολῆς του.

Σύμφωνα με τα ὅσα ἀναφέραμε, καταλήγουμε στην θέση ὅτι η ὕλη και το σῶμα δεν συναποτελοῦν μία πραγματικότητα που τοποθετεῖται σε ἀντίθετη στάση ἐναντι του ἀγαθοῦ, στο πλαίσιο ἐνός δυϊστικῆς μανιχαϊστικῆς οντολογικῆς και ηθικῆς συστήματος. Πρόκειται για μία θέση που συνυφαίνεται με τις γενικότερες ἀνθρωπολογικῆς ἀρχές του Χριστιανισμοῦ περί της μη ἀπαξιωτικῆς προσέγγισης του σώματος, στάση που ἀναδεικνύει ἓνα αἰσιόδοξο παράδειγμα ἀναφορῶν³¹. Διὰ του προσώπου του Χριστοῦ, ὁ ἄνθρωπος δύναται να υπερβῆ τον βιολογικό και ἐγωϊστικό τρόπο ὑπαρξης και την φθορά που ὁ τρόπος αὐτός συνεπάγεται και να καταστῆ κοινωνός των ἐνεργειῶν του ἀκτίστου. Χρειάζεται να σημειώσουμε, και πάλι, ὅτι η μεταβολή αὐτή δεν εἶναι ἀποτέλεσμα ἐπιβολῆς και ἀδήριτης ἀναγκαιότητας, ἀλλὰ προκύπτει ἀπὸ μια ελεύθερη προαίρεση και στηρίζεται σε μια, καίρια για το ἦθος, αὐτοσυνειδησία.

Συμπεράσματα

Σύμφωνα με τα ὅσα ἐξετάσαμε, μπορούμε να καταλήξουμε στα ἀκόλουθα :

α) Ὡς προς το γενικό περιεχόμενο και την κατεύθυνση των ἀπόψεών του, ὁ Φῶτιος, ἀκολουθώντας την πατερική παράδοση, ἀντικρούει τον πλατωνικό ἢ οποιονδήποτε ἄλλον δυαλισμό. Ἀσκεῖ πολεμική κατὰ των Μανιχαϊστών και της δυαρχίας, ἀποπειρώμενος να ἀποδείξει ως θεολογικά ἀνίσχυρες τις θεωρητικῆς βάσεις τους, ἐνῶ ταυτοχρόνως καταδεικνύει μία κεφαλαιώδη κατάφαση στην ἀνθρώπινη σάρκα, και μάλιστα χωρίς να ἀπομακρύνεται ἀπὸ την οπτική της διαλεκτικῆς θεοῦ – ἀνθρωπίνου.

β) Ἀπορρίπτει το κακό ως δημιουργό αἰτία του φυσικοῦ κόσμου και ως ἐξουσιαστική ἀρχή. Η δημιουργία των ὄντων εἶναι «καρπός» ἀποκλειστικά της ἀγαθῆς βούλησης του τριαδικοῦ Θεοῦ. Ουσιαστικά, η σκέψη του Φωτίου ἐκτίθεται κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε να ἀνταποκρίνε-

³⁰ Φῶτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, P.G. 102, 229D – 232A.

³¹ Για το σῶμα, παραπομπή στο ἔργο του Χρ. Γιανναράς, *Η μεταφυσική του σώματος*, ἐκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1971.

ται στην έλλογη και αξιόπιστη προσέγγιση της προέλευσης και της υφής του φυσικού σύμπαντος, στο πλαίσιο μιας αντιμανιχαϊστικής σύλληψης του υπαρκτού. Είναι προφανές, λοιπόν, ότι η προηγηθείσα ανάλυση δεν θέτει ζήτημα υποτίμησης της ύλης. Στο θεολογικό κλίμα του Χριστιανισμού της Ανατολής, η ύλη, ως προϊόν και φορέας των ενεργειών του Θεού, κατέχει εξέχουσα θέση και διαρκώς ανατιμάται στην κλίμακα των οντολογικών αξιών. Είναι από κάθε άποψη μία θεοφάνεια. Αξιοπρόσεκτος, μάλιστα, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Φώτιος επεξεργάζεται την θεωρία για τα «καθόλου», η οποία αποτελεί αντικείμενο συστηματικής αναφοράς της Βυζαντινής σκέψης και εντάσσεται αυστηρά στην ιδιαίτερη κοσμοθεωρία της. Διά της εφαρμογής της, ο τελικός και πιο εξειδικευμένα διακλαδισμένος ερευνητικός σκοπός μας αναφορικά με το πώς η μεταφυσική οντολογία καθίσταται εμμενής στο πεδίο της κτισιολογίας – κοσμολογίας, αναδεικνύεται ιδιαίτερα ευέλικτος ως προς την διάρθρωσή του, ενώ επίσης παρέχει και ορισμένες δυνατότητες σχετικά με μία ενδεχόμενη συζήτηση ως προς το αν ο Χριστός μπορεί να εκληφθεί ως καθόλου για τους ανθρώπους.

γ) Πέραν πάντως από τον προηγηθέντα προβληματισμό, ο Χριστός ως ενσαρκωμένος θείος Λόγος αποκαλύπτει εν τω προσώπω του τις αυτορρυθμιστικές ικανότητες, την βιωματική πληρότητα και τις αναγωγικές προοπτικές που χαρακτηρίζουν σπερματικά – και όχι εξαρχής ενεργά - τον άνθρωπο. Ο Φώτιος διευκρινίζει ότι τα ανωτέρω δεν λειτουργούν μηχανιστικά, ούτε υπό την ώθηση μιας αναγκαιότητας που οδηγεί απαρέγκλιτα στο αποτέλεσμά της. Οι οντολογικοί και οι ηθικοί αυτοματισμοί δεν ευρίσκουν εδώ πεδίο εφαρμογής. Έτσι, αναδεικνύει τον ανθρώπινο αυτοορισμό ως την διήκουσα εκείνη μεταβλητή που δεν παραβιάζεται ακόμη και στον πιο προκεχωρημένο βαθμό διαλεκτικής που αναπτύσσει το θείον με τα δημιουργήματά του. Θα μπορούσαμε να εκφέρουμε λόγο και για την διάσωση του, ούτως ειπείν, «ανθρωπολογικού νομιναλισμού», με τον οποίο καταγράφει την αυτοδυναμία της μία έλλογη οντότητα ως ιδιαιτερότητα, ως ανεπανάληπτη προσωπικότητα. Και υπό την σύνθεση των ανωτέρω όρων συγκροτείται ό,τι θα ορίζαμε ως ανθρώπινη αυτονομοθέτηση.

Βιβλιογραφία

ΠΗΓΕΣ

- Άρέθας, *Σχόλια εἰς τὴν Ἀλβίνου Ἐπιτομήν*, εκδ. L.G. Westerink- B. Laourdas, Ελληνικά 17 (1962) 111-121.
- Γρηγόριος Παλαμάς, *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων*, 3, 2, 12 : Συγγράμματα, εκδ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1962.
- Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Μανιχαίων λόγος*, P.G.46, 542-544.
- Δαμάσκιος, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, Paris 1, 1899, τομ. I-II, (ανατύπ. Bruxelles 1964 και G. Westernink- J. Combes, vol. I-III, Les Belles Lettres, Paris 1986-1991).
- Δίδυμος Ἀλεξανδρινός, *Κατὰ Μανιχαίων*, P.G.39, 1085-1110.
- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, P.G. 94,1505-1584.
- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος Ἀπολογητικός*, εκδ. B. kotter, 1975.
- Λέοντιος ο Βυζάντιος, *Τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Κυρίου καὶ ἀνθρωπότητα ἐναντίας δοκίσεως Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς, ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή*, P.G. 86\1, 1273-1316.
- Μάξιμος Ὁμολογητῆς, *Κεφάλαια Θεολογικά* 3, P.G. 90, 1177-1393.
- Μάξιμος Ὁμολογητῆς, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G.90, 960-1073.
- Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, Em. Brehier, Les Belles Lettres, Paris 2002.

Πορφύριος, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορία κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν*, εκδ. E. J. Brill, Leiden 1988.

Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, C. Steel, Oxford.

Φώτιος, *Κατὰ Μανιχαίων*, P.G. 102, 15-264.

Φώτιος, *Μυριόβιβλον ἢ Βιβλιοθήκη*, P.G. 103, 104.

Φώτιος, *Ἱστορία χρειώδης ἔλεγχος τε καὶ ἀνατροπή*, P.G. 104, 1239-1350.

Φώτιος, *Τὰ Ἀμφιλόγια, Περὶ γένους καὶ εἴδους ἀπορίαι διάφοροι* (P.G.101, 477D-489B), εκδ. Σ. Οικονόμου, Αθήνα 1858, 131-134.

Βοηθήματα

Attfield, R., *Ethics of Global Environment*, Edinburg 1999.

Benakis, L., *Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes : Die Problematik bei PHOTIOS (893). Dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus*, Philosophie und Theologie in der veränderten Welt (1977), Symposium der Alexander von Humbolt – Stiftung (Ludwigsburg 1976), herausgegeben von D.Papenfuss - J.Soring, Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

Γιανναράς, Χρ., *Η μεταφυσική του σώματος*, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Ο ίδιος, *Η ελευθερία του ήθους*, Ίκαρος, 2002³.

Γιούλτσης, Β., *Θεολογία και διαπροσωπικές σχέσεις κατά τον Μέγαν Φώτιον*, Θεσσαλονίκη, 1974.

Ζηζιούλας, Ι., *Η κτίση ως Ευχαριστία*, Ακρίτας, Αθήνα 1992.

Lemerle, P., *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, μεταφρ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2001³.

Lossky, Vl., *Η Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1973.

Μπέγζος, Μ., *Η συμβολή του Φωτίου στη φιλοσοφία*, Πρακτικά ΙΕ΄ Θεολογικού Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος (1995) 327-336.

Μπενάκης, Λ., *Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών*, Φιλοσοφία 8-9 (1978-1979), σελ. 311-340.

Οικονόμου, Ηλ., *Θεολογική προϋπόθεση της τεχνολογικής δραστηριότητας του Ανθρώπου, Η ερμηνεία του "κατ' εικόνα" εις τα Ἀμφιλόγια του Μ. Φωτίου*, τομ. ΚΣΤ, ΕΕΣΠΑ (1984) 181-194.

Ο ίδιος, Ηλ., *Ορθοδοξία και Οικολογία, εις Η προσωπικότητα και η θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, Ιερά Σύνοδος της Ελλάδος, Αθήνα 2011.

Τατάκης, Β., *Ο Φώτιος ως φιλόσοφος*, Polychordia (1968), Festschrift Für Dölger, vol. 3, Amsterdam, pp. 185-190.

Ο ίδιος, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μεταφρ. Ε. Κ. Καλπουρτζή, Αθήνα 1977.

Ο ίδιος, *Φώτιος, Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Αστήρ, 1981².

Τερέζης, Χρ., *Η ρεαλιστική εκδοχή των «καθόλου»*, στο *έργο του Πρόκλου*, Πάτρα 1989.

Ο ίδιος, *Η ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και η ανατίμηση του υλικού κόσμου, Φιλοσοφία και Ορθοδοξία* (1994) 329-345.

Τερέζης, Χρ., - Χαρά Ρηγάλου, *Όψεις της βυζαντινής κοσμολογίας (Φιλόπονος – Φώτιος)*, Βυζαντινά 26 (2006) 395-414.

Φλωρόφσκυ, Γ., *Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας*, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1973.